

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
مؤسسه ترجمه و نشر «دوره علوم و معارف اسلام»
ارتباطات
حضرت علامه آیت الله حاج سید محمد حسین طهرانی قدس الله لشانه الزکیة

مشهد مقدس ، صندوق پستی : ۳۵۵۹ - ۹۱۳۷۷

پایگاه اینترنتی دوره علوم و معارف اسلام (فارسی): www.maarefislam.ir

پایگاه اینترنتی دوره علوم و معارف اسلام (عربی): www.maarefislam.org

پایگاه اینترنتی دوره علوم و معارف اسلام (انگلیسی): www.islamknowledge.org

پایگاه اینترنتی مکتوبات خطی مؤلف: www.maarefislam.net

پست الکترونیکی: info@maarefislam.com

هو العِلم

تقديرات الأصول
٣

رسالة في

الْقَطْعُ وَالظَّنُّ

تقريراً لبُحوثِ الفقيهِ الأصوليِّ العلامةِ المُحقِّقِ

المرحومِ سماحةِ حمَّايِنِ اللهِ الحَجايجِ السَّيِّدِ أبي القاسمِ الخوئيِّ

قُدَّسَ سِرُّهُ الشَّرِيفُ

مِنْ مَكْتُوباتِ

سماحةِ العلامةِ الرَّاحِلِ آيةِ اللهِ الحَجايجِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ الحَسَنِ الحُصَيْنِيِّ الطَّهرانيِّ

قُدَّسَ اللهُ نَفْسَهُ الرَّكَتِيَّةَ

حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۳۴۵-۱۴۱۶ هـ ق. - گردآورنده.
القطع والظن / تقریراً لبحوث... السید اَبی القاسم الخوئی؛ من مکتوبات... السید محمد الحسین
الحسینی الطهرانی. - مشهد: علامه طباطبائی، ۱۴۳۶ هـ ق.

۴۴۸ ص. : نمونه.

این کتاب، قسمت «قطع و ظن» از مجموعه تقریرات درس خارج اصول مرحوم آیه الله العظمی
خوئی قدس سره می باشد که توسط حضرت علامه آیه الله حسینی طهرانی قدس سره به زبان عربی
نگاشته شده است. متن کتاب، تقریرات درس بوده و در تعلیقه نظرات و تحقیقات خویش را
آورده اند.

کتابنامه: ص ۴۴۳-۴۴۸، و بصورت زیر نویس.

۱. اصول فقه شیعه. ۲. قطع (اصول فقه). ۳. ظن (اصول فقه). ۴. اصول فقه -
قطع و ظن. ۵. عقل (اصول فقه). الف. خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۳۱۷ - ۱۴۱۳ هـ ق.
ب. عنوان.

۲۹۷/۳۱۲

BP۱۶۱

ISBN 978 - 600 - 5738 - 16 - 2

شابک ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۸-۱۶-۲

تقریرات الاصول (۳)

القطع و الظن

از مکتوبات: حضرت علامه آیه الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی رحمته الله علیه

طبع اول: ربیع الأول ۱۴۳۶ هجری قمری

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ: چاپخانه دانشگاه مشهد صحافی: زرینه

قیمت: تومان

ناشر: انتشارات علامه طباطبائی، مشهد مقدس، جاده طرّقه، نرسیده به پمپ بنزین،

امام رضا علیه السلام ۴۷، شماره ۱۶، تلفن ۳۵۵۹۲۱۲۵، صندوق پستی ۳۵۵۹ - ۹۱۳۷۵

این کتاب تحت اشراف «مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام»
از تألیفات حضرت علامه آیه الله حاج سید محمد حسین حسینی طهرانی
بطبع رسیده و کلیه حقوق آن محفوظ و مخصوص این مؤسسه می باشد.

الفهرس

رسالة في القطع والظنّ
فهرس المطالب والموضوعات

الصفحات

المطالب

مقدمة التحقيق

الصفحة ٣٥ إلى الصفحة ٤٨

- ٣٥ فهرس مؤلفات سماحة العلامة آية الله الحسيني الطهراني قدس سره في الفقه والأصول
- ٣٧ ترجمة حيوة سماحة آية العظمى السيد أبي القاسم الخوئي رحمه الله
- ٤١ نظرة عابرة على حيوة سماحة العلامة آية الله الحسيني الطهراني قدس سره
- ٤٦ توضيح حول الكتاب الحاضر

القول في القطع

المقدمة

الصفحة ٥٣ إلى الصفحة ٦٠

- ٥٣ الضابط لكون المسألة أصولية
- ٥٤ حالات المكلف عند الالتفات إلى الحكم الشرعيّ
- ٥٤ لا مجال للخدشة في تقسيم الشيخ (ره) لحالات المكلف
- ٥٤ الخدشة في إيراد صاحب الكفاية على الشيخ (رهما)
- ٥٥ مراد الشيخ (ره) من الحكم أعم من الظاهريّ والواقعيّ
- ٥٥ في بيان المراد من الحكم والمكلف في تقسيم الشيخ (ره)
- ٥٦ الضابط لجميع مسائل علم الأصول
- ٥٧ تنبيه: أنّ المراد من الحكم الشرعيّ في التقسيم هو الحكم الفعليّ لا الإنشائيّ

- ٥٧ قديتوهم أنّ الإفتاء والاستفتاء إنّما هو بالنسبة إلى الأحكام الإنشائية
- ٥٧ إنّ العلم في موضوع دليل جواز الفتيا مأخوذ على وجه الموضوعية
- ٥٨ شبهة عويصة: لزوم اللغوية في جعل الأمارات والأصول
- ٥٨ توضيح الشبهة في الأمارات وخصوص الاستصحاب
- ٥٩ جواب الشيخ الأنصاريّ (ره) لدفع الشبهة والإشكال عليه
- ٦٠ الحقّ في دفع الشبهة أنّ العلم في جواز الإفتاء أخذ على وجه الموضوعية

الكلام في أحكام القطع

الصفحة ٦٣ إلى الصفحة ٦٧

- ٦٣ إنّ البحث عن القطع وأحكامه ليس من المسائل الأصولية
- ٦٣ الأشبه عدّ هذه المباحث من المسائل الكلامية
- ٦٤ في طريقة القطع وكاشفيتها عن الواقع
- ٦٤ في حجّية القطع
- ٦٤ في بيان القول بكون القطع مجعولاً ببناء العقلاء
- ٦٥ الحقّ كون الحجّية من اللوازم القهرية للقطع
- ٦٦ لا إشكال في المنع عن العمل بالقطع إذا أخذ على وجه الموضوعية
- ٦٧ عدم إمكان المنع عن العمل بالقطع إذا أخذ طريقاً
- ٦٧ كلام صاحب الكفاية (ره) في إمكان المنع، إذا قطع بالحكم الإنشائيّ والخدشة فيه

الكلام في التجزيّ

الصفحة ٧١ إلى الصفحة ٩٥

- ٧١ صور التجزيّ
- ٧١ المراد من الحكم الكلّيّ والتجزئيّ (ت)
- ٧٢ جريان التجزيّ في صورة انكشاف خطأ البيّنة

جهات البحث في التجزيّ

- ٧٣ في بيان الوجهين من الجهة الأصولية للبحث في التجزيّ
- ٧٤ **الجهة الأولى:** لا وجه للبحث عن الجهة الفرعية
- ٧٥ **الوجه الأوّل من الجهة الثانية:** شمول الإطلاقات
- ٧٥ المقدمة الأولى: أنّ التكليف يتعلّق بشيء مقدور

الصفحات	المطالب
٧٥	المقدمة الثانية: أن المؤثر في الإرادة هو العلم لا الواقع
٧٦	المقدمة الثالثة: أن التكليف متعلق باختيار المكلف لا نفس الفعل
٧٧	في فساد المقدمة الثالثة
٧٧	الوجه الثاني من الجهة الثانية: في طروء العنوان الثانوي
٧٨	كلام صاحب الكفاية (ره)
٧٨	مناقشة كلام صاحب الكفاية
٧٩	كلام المحقق النائيني (ره) في المقام
٨٠	المناقشة في كلام النائيني (ره)
٨١	التحقيق في المقام
٨٢	قبح المنكشف لا يستلزم قبح الكاشف
٨٢	القبح الفعلي للمتجري من حيث كونه متهتكاً
٨٣	في بيان قاعدة: كل ما حكم به العقل حكم به الشرع
٨٣	إن القاعدة تجري فيما كانت المصلحة أو المفسدة واقعة في سلسلة علل الأحكام
٨٥	عدم حكم الشارع بالحرمة في المقام
٨٦	الجهة الثالثة: في استحقاق المتجري للعقاب
٨٦	العاصي والمتجري سيان في استحقاق العقاب
٨٧	تساوي استحقاق العقاب في غير موارد التشفي
٨٧	كلام صاحب الكفاية (ره) في استحقاق العقاب مع عدم القبح الفعلي
٨٨	في مناقشة كلام صاحب الكفاية (ره)
٨٨	تنبيهات في المقام
٨٨	التنبيه الأول: في حرمة التجري من حيث قيام الإجماع في موردين
٨٩	مناقشة الإجماع في المورد الأول
٨٩	تحقيق المسألة
٩٠	في بيان المورد الثاني وما فيه
٩١	التمسك لحرمة التجري بالروايات
٩١	في وجه الجمع بين الروايات
٩٢	هل البحث من صغريات انقلاب النسبة أم لا؟

٩٣	حول الروايات في الباب
٩٤	التنبيه الثاني: في كلام صاحب الفصول (ره)
٩٤	إن قبح التجزّي يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات
٩٥	الخدشة فيما ذهب إليه صاحب الفصول (ره)
	الكلام في أقسام القطع
	الصفحة ٩٩ إلى الصفحة ١٠٤
٩٩	عدم جواز الانفكاك بين الكاشفية والصفئية (ت)
١٠٠	الموارد الثلاثة التي كان القطع فيها مأخوذاً على وجه الموضوعية
١٠١	عدم الظفر بمورد كان الظنّ فيها مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفئية إلا...
١٠١	إشكال المحقّق النائنيّ (ره) على كون القطع تمام الموضوع على وجه الطريقية
١٠٢	الخدشة فيما ذكره النائنيّ (ره)
١٠٢	بيان الجهات الثلاث للقطع
١٠٣	في كيفية أخذ القطع في جواز الإفتاء والقضاء
١٠٤	في بيان مورد كان القطع فيه جزءاً للموضوع على وجه الطريقية
	الكلام في قيام الأمارات والأصول مقام القطع
	الصفحة ١٠٧ إلى الصفحة ١١٩
١٠٧	قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ
١٠٧	قيام الأمارات مقام القطع الموضوعيّ
١٠٧	كلام صاحب الكفاية (ره) في عدم إمكان ذلك
١٠٩	المناقشة في ما ذكره صاحب الكفاية (ره)
١١٠	اندفاع شبهتان عويصتان
١١٠	حكومة أدلة حجّية الأمارات على القطع المأخوذ في موضوع جواز الإفتاء
١١١	حكومة أدلة حجّية الأمارات على موضوع أدلة الاستصحاب
١١٢	قيام الأصول مقام القطع
١١٢	قيام الأصول المحرزة مقام القطع الطريقيّ
١١٣	الإشكال في كون الأصول المحرزة من الأمارات
١١٣	إثبات كون الأصول المحرزة من الأمارات

الصفحات	المطالب
١١٤	عدم قيام الأصول الغير المحرزة مقام القطع
١١٥	في وجه تقديم بعض الإمارات على البعض الآخر
١١٥	الجهة الأولى: استلزام اللغوية
١١٥	الجهة الثانية: ذكر لفظ الشك في موضوع الأصول المحرزة
١١٦	في وجه تقديم الإمارات على الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز
١١٧	كلام صاحب الكفاية (ره) في عدم إمكان تنزيل مؤدى الأمارت بمنزلة الواقع
١١٨	في كيفية تنزيل شيء منزلة شيء آخر
١١٨	في استلزام الدور على مبنى تنزيل المؤدى
١١٩	السّر في وجه عدم حجية مثبتات الأصول
الكلام في أخذ القطع بالحكم في الموضوع	
الصفحة ١٢٣ إلى الصفحة ١٣٨	
١٢٣	ذهاب الأخباريين إلى إمكان المنع عن قطع خاص
١٢٣	بيان ما ذهب إليه المحقق النائيني (ره) من إمكان ذلك
١٢٤	المقدمة الأولى: استحالة دخل القطع بالحكم في موضوعه
١٢٤	المقدمة الثانية: إن تقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة
١٢٤	المقدمة الثالثة: استحالة الإهمال في مقام الثبوت
١٢٥	الدليل على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل
١٢٦	إن الشارع لم يتصرف في القطع بل تصرف في المقطوع
١٢٦	المناقشة فيما ذهب إليه المحقق النائيني (ره)
١٢٦	تواتر الأخبار على اشتراك العالم مع الجاهل
١٢٧	الإيراد على المقدمة الثانية
١٢٧	التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت هو التضاد
١٢٨	التقابل بينهما في مقام الإثبات
١٢٩	إطلاق الحكم بالنسبة إلى العلم والجهل به ضروري بإطلاق اللحاظي
١٢٩	ما ذهب إليه النائيني (ره) من استحالة الإطلاق والتقييد اللحاظي لا مفر منه (ت)
١٣٠	في كيفية إجراء صلوة التمام ممن جهل بوجود القصر
١٣٠	عدم معقولية المنع عن العمل بالقطع إذا حصل من طريق خاص

١٣٠	الكلام حول رواية أبان
١٣١	المراتب الثلاث للحكم
١٣٢	عدم امتناع مدخلية القطع بإظهار الحكم في نفس الجعل
١٣٢	عدم معقولية مدخلية القطع بالحكم بهذا النحو للزوم للدور (ت)
١٣٣	إمكان توجيه كلام الأخباريين على ما ذكرنا
١٣٤	أخذ القطع بالحكم موضوعاً لحكم يماثله
١٣٤	أخذ القطع بالحكم موضوعاً لحكم يضاده
١٣٤	في إمكان أخذ القطع بإحدى مراتب الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى منه
١٣٤	لا يكون للحكم إلا مرتبتان
١٣٥	الكلام في إمكان أخذ الظنّ موضوعاً للحكم
١٣٦	في عدم إمكان أخذ الظنّ موضوعاً لنفس ذلك الحكم
١٣٦	في إمكان أخذ الظنّ موضوعاً لحكم مماثل
١٣٦	استشكال المحقق النائيني (ره) في ذلك
١٣٧	المناقشة في كلام المحقق النائيني (ره)
١٣٧	ذهاب صاحب الكفاية (ره) إلى إمكان أخذ الظنّ بالحكم موضوعاً لحكم مضادّ
١٣٨	ذهاب المحقق النائيني (ره) إلى استحالة ذلك
	الكلام في وجوب الموافقة الالتزامية
	الصفحة ١٤١ إلى الصفحة ١٤٤
١٤١	ثمرة النزاع في جريان الأصول في أطراف العلم الإجماليّ
١٤١	بعض الموانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجماليّ
١٤٢	في وجه مانعية الموافقة الالتزامية عن جريان الأصول
١٤٣	في عدم الدليل على وجوب الموافقة الالتزامية
١٤٤	عدم منافاة وجوب الموافقة الالتزامية لجريان الأصول في الأطراف
	الكلام في قطع القطع
	الصفحة ١٤٧ إلى الصفحة ١٦٠
١٤٧	في اعتبار شكّ الشكّ إن كان شكّه ممّا يعتنى به العقلاء
١٤٨	في عدم اعتبار الشكّ من غير المبادئ العقلانية

الصفحات	المطالب
١٤٨	لا شكّ لكثير الشكّ
١٤٨	في إجراء قاعدة الاحتياط في حقّ الوسواسيّ مع قطع النظر عن الدليل الخاصّ
١٤٩	مقتضى القاعدة عدم اعتناء الوسواسيّ بشكّه
١٤٩	حكم كثير الظنّ
١٥٠	حكم كثير القطع من غير الأسباب العقلانية
١٥٠	ظهور الثمرة في الأحكام المترتبة على غير القاطع
١٥١	في إمكان المنع عن العمل على طبق القطع
١٥١	ردّ الأخباريين في المنع عن العمل على طبق القطع الحاصل من الطرق العقلية
١٥١	ما ذهب إليه صاحب الكفاية (ره) في دفع الإشكال عن الاخباريين غير سديد
١٥٢	إمكان القطع بالأحكام من الطرق العقلية
١٥٢	عدم إدراك العقل مصالح الأشياء ومفاسدها التي في سلسلة علل الأحكام معنى الروايات الدالّة على وجوب أخذ الأحكام من طرق المعصومين
١٥٣	عليهم السلام
١٥٣	إدراك العقل ملاك الأحكام بنحو الموجبة الجزئية (ت)
١٥٤	الجواب الإجماليّ عن موارد توهم منع الشارع عن العمل بالقطع
١٥٤	الجواب التفصيليّ عن الموارد
١٥٤	المورد الأوّل: قضية تلف أحد الدراهم عند الودعيّ
١٥٥	عدم استحالة المنع من القطع بالموضوع
١٥٦	لا يكون حكم الشارع بالتنصيف لأجل الشركة
١٥٦	المورد الثاني والجواب عنها
١٥٧	المورد الثالث: قضية الاقتداء بشخصين واجدي المنّي في الثوب المشترك
١٥٨	المورد الرابع: ما لو تداعيا على أنّ المعاملة الواقعة بينهما بيع أو هبة
١٥٩	المورد الخامس: ما لو أقرّ بأنّ العين لشخصين
١٦٠	المورد السادس: جواز ارتكاب أطراف الشبهة الغير المحصورة
	الكلام في العلم الإجماليّ
	الصفحة ١٦٣ إلى الصفحة ١٨٢
١٦٣	المقام الأوّل: في تنجيز العلم الإجماليّ

١٦٤	في حرمة المخالفة القطعية
١٦٤	الجهة الأولى: حكم العقل بقبح المخالفة القطعية للعلم الإجماليّ
١٦٥	مجزّد إيصال التكليف كافٍ في التنجيز
١٦٥	الجهة الثانية: إمكان الترخيص من الشارع في ارتكاب جميع الأطراف
١٦٦	دفع شبهة القطع باجتماع الضدّين على تقدير الترخيص
١٦٧	الجواب عمّا ذكره صاحب الكفاية (ره) في ذلك
١٦٧	اجتماع الضدّين والنقيضين مستحيل في أيّ وعاء من أوعية الوجود (ت)
١٦٨	عدم التنافي بين جعل الحكمين المختلفين من جهة المبدأ والمنتهى
١٦٨	المناقشة فيما ذكره السيّد الخوئيّ (ره) (ت)
١٧٠	عدم إمكان الترخيص في أطراف العلم الإجماليّ
١٧١	تتمّة الجواب عمّا ذكره صاحب الكفاية (ره) في المقام
١٧١	الجهة الثالثة: في وقوع الدليل من الشارع على جواز ارتكاب جميع الأطراف
١٧١	كلام الشيخ (ره) في عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجماليّ إثباتاً
١٧٢	التناقض بين الصدر والذيل في الروايات المثبتة للأصول
١٧٣	المناقشة فيما ذكره الشيخ (ره)؛ عدم الإجمال في الروايات
١٧٤	معنى قوله عليه السلام: «حتّى تلعّم الحرام بعينه»
١٧٤	الحقّ عدم المانع إثباتاً من الترخيص في جميع الأطراف ووجود المانع ثبوتاً
١٧٥	المقام الثاني: في كفاية الامتثال الإجماليّ
١٧٥	كفاية الامتثال الإجماليّ مع التمكن من الامتثال التفصيليّ في التوصلات
١٧٥	إلحاق الأحكام الوضعية والعقود والإيقاعات بالتوصلات
١٧٦	إشكال الشيخ (ره) بأنّه مخالف للجزم في الإنشاء
١٧٦	حصول الجزم في الإنشاء في فرض عدم التعليق
١٧٧	كفاية الامتثال الإجماليّ في العبادات الغير المنجزة
١٧٧	الكلام في العبادات المنجزة الغير المستلزمة للتكرار
١٧٧	عدم الدليل على وجوب قصد الوجه في العبادات
١٧٨	دليل المتكلّمين على لزوم قصد الوجه
١٧٩	المناقشة في دليل المتكلّمين

	ما ذكره المحقق النائيني (ره) من عدم كفاية الامتثال الإجمالي إذا لم نحرز
١٧٩	أصل التكليف
١٨٠	الإشكال على كلام المحقق النائيني (ره)
١٨٠	الكلام في صورة استلزام الاحتياط التكرار في العبادة
١٨٠	عدم الإشكال في الاحتياط المستلزم للتكرار في العبادة
١٨١	جريان جواز الاحتياط في الواجبات الضمنية
١٨٢	الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي الظني

القول في الظنّ

الصفحة ١٨٥ الى الصفحة ٢٢٦

١٨٥	الأمر الأول: الظنّ ليس حجة عقلاً
١٨٥	ذهب صاحب الكفاية (ره) إلى إمكان كون الظنّ حجة عقلاً
١٨٥	المناقشة فيما ذهب إليه صاحب الكفاية (ره)
١٨٧	نسبة القول بحجّة الظنّ عقلاً في مقام امتثال التكليف إلى بعض
١٨٧	ردّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية (ره) في نسبة هذا القول
١٨٨	عدم الفرق بين ثبوت الحكم وامتناله في الظنّ
١٨٩	الأمر الثاني: في إمكان التعبد بالظنّ
١٨٩	القول باستحالة التعبد بالظنّ
١٨٩	قال الشيخ (ره): الأصل هو الإمكان ما لم تثبت الاستحالة
١٨٩	اعتراض المحقق النائيني (ره) عليه
١٩٠	المناقشة في كلام المحقق النائيني (ره)
١٩٠	كلام صاحب الكفاية في عدم أصل في المقام والمناقشة فيه
١٩١	الفروض المتصورة في المقام ثلاثة
١٩٢	الكلام في الفرض الثالث: ما ثبت بالأدلة وقوع التعبد بالأمانة
١٩٢	توجيه كلام الشيخ (ره)
١٩٢	المناقشة في هذا التوجيه (ت)
١٩٣	الإشكال الأول في التعبد بالأمارات من حيث الملاك

الصفحات	المطالب
١٩٣	لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال
١٩٤	الإشكال الثاني في التعبد بالأمارات من حيث الخطاب
١٩٤	لزوم اجتماع المثليين والضدّين
١٩٤	الجواب عن الإشكال الأوّل
١٩٤	القسم الأوّل: كون الحكم الواقعيّ فيما قامت الأمانة على وجوبه أو حرمة هو الإباحة
١٩٤	عدم الفرق في هذا القسم بين حال الانسداد والانفتاح
١٩٤	تمامية الجواب في حال الانسداد فقط (ت)
١٩٥	الجواب عن الإشكال الأوّل في القسم الأوّل
	القسم الثاني: كون الحكم الواقعيّ فيما قامت الأمانة على إباحته هو الوجوب
١٩٦	أو الحرمة
١٩٦	الجواب عن هذا القسم في فرض الانسداد
	القسم الثالث: كون الحكم الواقعيّ فيما قامت الأمانة على وجوبه هو الحرمة
١٩٧	وفيما قامت على حرمة هو الوجوب
١٩٧	الجواب عن القسم الثاني والثالث في فرض الانفتاح
١٩٧	المراد من الانفتاح
١٩٨	الانفتاح بمعنى فعلية الوصول غير واقع حتّى في زمن الأئمّة عليهم السلام
١٩٩	إنّ المصلحة الناشئة من قبل الأمانة تتصوّر على وجوه ثلاثة
١٩٩	الوجه الأوّل: ما ذهب إليه الأشاعرة وبيان فساد
١٩٩	المناقشة في وجه فساد مبنى الأشاعرة؛ عدم استلزام المحذور العقليّ (ت)
٢٠٠	الوجه الثاني: ما ذهب إليه المعتزلة وبيان بطلانه
٢٠٠	لامجال لإشكال ابن قبة على الوجه الأوّل والثاني
٢٠٠	الوجه الثالث: ما ذهب إليه بعض العدلية
٢٠١	تبيين القول بالمصلحة السلوكية
٢٠٢	رجوع القول بالمصلحة السلوكية إلى التصويب الباطل
٢٠٢	استحالة جعل الحكم التخييريّ في المقام (ت)
	المناقشة في كلام المحقّق النائينيّ (ره)؛ المصلحة السلوكية ليست متوقّفة على
٢٠٣	وجود الحكم الواقعيّ (ت)

الصفحات	المطالب
٢٠٤	بطلان وجوه السببية بأقسامها الثلاثة
٢٠٤	حسم مادة الإشكال بالطريقة
٢٠٤	الجواب عن الإشكال الثاني (المحذور الخطابي)
٢٠٥	دفع إشكال لزوم اجتماع المثليين سهل
٢٠٥	دفع شبهة اجتماع الضدين في كلام الشيخ الأنصاري (ره)
٢٠٥	المناقشة في كلام الشيخ (ره)
٢٠٦	دفع شبهة في كلام صاحب الكفاية (ره) باختلاف مرتبة الحكمين
٢٠٦	في بيان مراد صاحب الكفاية (ره) من الحكم والمناقشة فيه
٢٠٦	استلزام قول صاحب الكفاية (ره) للتصويب الأشعري أو المعتزلي
٢٠٨	مواضع الخطأ في كلام صاحب الكفاية (ره)
٢٠٩	تنبيه: بيان الجمع الذي ذهب إليه صاحب الكفاية في موارد الأمارات
٢١٠	عدم الاحتياج إلى الجمع لو قلنا بأن المجعول في الأمارات هو المنجزية والمعذرية
٢١٠	بيان ما ذهب إليه المحقق النائيني (ره) في المقام وأنه في غاية الجودة
٢١١	الكلام في الأصول المحرزة وأنها من الأمارات
٢١١	الكلام في الأصول الغير المحرزة
٢١١	جواب المحقق النائيني (ره) في الأصول الغير المحرزة
٢١٣	المناقشة في جواب المحقق النائيني (ره)
٢١٣	إن كل ما أفادوا في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري لا يحسم به مادة الإشكال
٢١٣	جواب المحقق الخوئي (ره) في المقام
٢١٤	حقيقة الحكم والاعتبار
٢١٤	عدم التنافي والتضاد بين الاعتبارات
٢١٥	عدم المنافاة بين جعل الحكم الواقعي والظاهري من جهة مبدئهما ومنتهاهما
٢١٧	الأمر الثالث: في الموارد التي وقع التعبد بها في الشريعة من الأمارات
٢١٧	الجهة الأولى: في تأسيس الأصل عند الشك في حجية شيء
٢١٧	استدلال الشيخ (ره) على عدم الحجية بالأدلة الأربعة
٢١٧	إيراد صاحب الكفاية (ره) عليه؛ مادلاً على عدم جواز الإسناد لا يدل على
٢١٧	عدم الحجية

رسالة في القطع والظنّ

الصفحات	المطالب
٢١٨	ردّ صاحب الكفاية (ره)؛ الحجّة ملازمٌ لجواز الإسناد دائماً
٢١٨	كلام صاحب الكفاية (ره) صحيح في الجملة (ت)
٢١٩	لا مجال للחדشة فيما أفاده الشيخ (ره) في المقام
٢٢٠	الجهة الثانية: معقولة قيام الأمانة على عدم الحجّية
٢٢٠	الجهة الثالثة: صحّة التمسك بالعمومات الدالّة على عدم جواز العمل بغير العلم
	اعتراض المحقّق النائينيّ (ره) بأنّ التمسك بها من قبيل التمسك بالعمومات
٢٢٠	في الشبهة المصدّاقية
٢٢١	الإيراد النقضيّ والحليّ عليه
٢٢٢	الجهة الرابعة: في استصحاب عدم الحجّية
٢٢٢	اعتراض المحقّق النائينيّ (ره) بأنّه لا مجال لإجراء الاستصحاب
٢٢٣	المناقشة في كلامه؛ إنّ للتشريع فردين
٢٢٣	المناقشة في كلام الأستاذ المحقّق الخوئيّ (ره) (ت)
٢٢٥	الإشكال على جريان استصحاب عدم الحجّية بعدم وجود الشكّ وبيان دفعه
٢٢٥	الإشكال بعدم إمكان إثبات الأثر بالاستصحاب وبيان دفعه
٢٢٥	حاصل الكلام في المقام
٢٢٦	الجهة الخامسة: فيما وقع التعبد به من الأمارات
	الكلام في حجّية الظواهر
	الصفحة ٢٢٩ إلى الصفحة ٢٤٨
٢٢٩	بناء العقلاء على العمل بظواهر الكلام
٢٢٩	عدم عدّ هذه المسألة من المسائل الأصولية لكونها من البديهيّات
٢٣٠	قد اختلف في حجّية الظواهر في موارد ثلاثة
٢٣٠	المورد الأوّل: هل حجّيتها مشروطة بالظنّ بالوفاق أو عدم الظنّ بالخلاف أم لا؟
٢٣١	المورد الثاني: هل حجّيتها مختصة بمن قصد إفهامه أو تعمّ غيره؟
٢٣٢	الاستدلال على عدم حجّيتها بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام
	الأوّل: عدم جريان أصالة عدم غفلة السامع من سماع القرينة في غير المقصود
٢٣٢	بالإفهام
٢٣٢	جواب الاستدلال: أصالة عدم الغفلة ليست من مقدّمات أصالة الظهور

الصفحات	المطالب
٢٣٣	المناقشة في جواب الاستدلال وبيان الحق في جوابه (ت)
٢٣٤	كل من ينظر في كتب الروايات يكون من المقصودين بالإفهام
٢٣٤	الثاني: عدم جريان أصالة الظهور عند الشك في قرينة الموجود
٢٣٥	وقوع التقطيع في الروايات
٢٣٥	جواب الاستدلال: الاطمينان بفعل أرباب الكتب يلغي احتمال وجود القرينة
٢٣٥	المورد الثالث: حجية ظواهر الكتاب
٢٣٦	استدلال الأخباريين على عدم حجية ظواهر الكتاب
٢٣٦	الطائفة الأولى من دليل الأخباريين الراجعة إلى إنكار الظهور للكتاب
٢٣٦	القسم الأول: كون الكتاب من قبيل الرموز
٢٣٦	القسم الثاني: الممكن الفقير لا يفهم كلام الواجب
٢٣٧	القسم الثالث: العلم الإجمالي بوجود مخصصات كثيرة
٢٣٧	القسم الرابع: وجود التحريف في القرآن
٢٣٧	الإشكال على التقسيم (ت)
٢٣٨	الطائفة الثانية الراجعة إلى إنكار حجية ظواهر الكتاب
٢٣٨	القسم الأول: ما دل على عدم جواز التمسك بمتشابهات الكتاب
٢٣٨	القسم الثاني: ما دل على حرمة التفسير بالرأي
٢٣٨	بيان بطلان هذه الوجوه
٢٣٩	لا يكون القرآن من قبيل الرموز لورود التدبر والتفكر والتحدّي فيه
٢٣٩	عدم إمكان الإحاطة بجميع خصوصيات كلام الله لا ينفي فهم ظواهره
٢٤٠	انحلال العلم الإجمالي بوجود المخصصات بعد الفحص عنها
٢٤٠	عدم وقوع التحريف في القرآن
٢٤٠	توجيه الروايات الدالة على التحريف
٢٤٢	لا يشمل المتشابه الألفاظ الظاهرة المعنى
٢٤٢	العمل بالظاهر لا يكون تفسيراً
٢٤٢	في معنى التفسير بالرأي
٢٤٢	الروايات الدالة على جواز الرجوع إلى الكتاب
٢٤٣	وجوب إرجاع الأحاديث إلى الكتاب

٢٤٣	الروايات الواردة في التعادل والتراجيح
٢٤٤	الروايات الواردة في تعليم كيفية فهم الأحكام من الكتاب
٢٤٤	يستفاد حجّية الظواهر من طوائف أُخر من الروايات (ت)
٢٤٥	فصلٌ: في تواتر القراءات
٢٤٥	الحقّ عدم ثبوت التواتر
٢٤٧	عدم مزيّة القراءات السبع على سائر القراءات
٢٤٨	الروايات الواردة في الاكتفاء بقراءة الناس
	الكلام في حجّية قول اللغوي
	الصفحة ٢٥١ إلى الصفحة ٢٦٢
٢٥١	طريق استكشاف مرادات الناس
٢٥١	المقام الأوّل: الشكّ في المراد الاستعماليّ والمقام الثاني: الشكّ في المراد الجدّي
٢٥١	منشأ الشكّ في المراد الجدّي
٢٥٢	أصالة الظهور أصل استقلالّي
٢٥٢	جريان أصالة عدم تعمّد المتكلّم في عدم الإتيان بالقرينة (ت)
٢٥٣	كفاية عدم وصول القرينة في العمل على طبق أصالة الظهور
٢٥٣	المناقشة في كلام المحقّق الخوئيّ (ره) (ت)
٢٥٤	منشأ الشكّ في المراد الاستعماليّ
٢٥٤	الشكّ في قرينية الموجود
٢٥٥	الشكّ في وجود القرينة
٢٥٦	الشكّ في المراد من أجل عدم الاطلاع على الوضع
٢٥٦	حجّة القائلين بجواز الرجوع إلى قول اللغويّ
٢٥٦	الدليل الأوّل: بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة
٢٥٦	وفيه: أنّ اللغويّين ليسوا من أهل الخبرة
٢٥٧	الشواهد على عدم كون اللغويّ يصدّد بيان المعنى الحقيقيّ
٢٥٨	الدليل الثاني: الإجماع العمليّ من العلماء على الرجوع
٢٥٨	وفيه: أنّ الرجوع إلى كتب اللغة ورفع النزاع إنّما هو عند حصول الاطمينان
٢٥٨	عمدة الوجوه في ردّ هذا الإجماع (ت)

المطالب	الصفحات
الدليل الثالث: انسداد باب العلم والعلمي في تشخيص معاني الكلمات	٢٥٩
وفيه: أن انسداد باب العلم والعلمي في اللغة غير مستلزم لانسداد معظم الأحكام	٢٦٠
عدم الإشكال في جريان البراءة أو الاحتياط في موارد الجهل باللغة	٢٦٠
وجوه بطلان البراءة في الانسداد وعدم جريانها في المقام	٢٦٠
عدم لزوم محاذير الاحتياط في المقام	٢٦١
في تحقيق وجه بطلان الاحتياط في الانسداد الكبير (ت)	٢٦١
الكلام في الإجماع المنقول	
الصفحة ٢٦٥ إلى الصفحة ٢٧٥	
الأولى تأخير هذا البحث عن بحث حجّية خبر الواحد	٢٦٥
الجهة الأولى: الفرق بين الإجماع والسيره العملية	٢٦٥
الجهة الثانية: في وجه حجّية الإجماع المحصل	٢٦٦
ادعاء الملازمة العقلية بين اتفاق الفقهاء وقول المعصوم لأجل قاعدة اللطف	٢٦٦
عدم انطباق قاعدة اللطف في المقام	٢٦٦
إنكار انطباق قاعدة اللطف في المقام يلازم إنكارها في أصل تشريع الشريعة (ت)	٢٦٦
العمدة في ردّ قاعدة اللطف في المقام (ت)	٢٦٧
ادعاء الملازمة العقلية لأجل قياس الإجماع على الخبر المتواتر	٢٦٧
الفرق بين الأمور الحسية والحسّية	٢٦٨
ادعاء الملازمة العادية والمناقشة فيه	٢٦٨
ادعاء الملازمة الاتفاقيه والمناقشة فيه	٢٦٨
ادعاء الملازمة بين الإجماع ودليل معتبر عند المجمعين	٢٦٩
إن المجمعين لم يقتصروا على ذكر الفتوى دون الاستدلال	٢٦٩
الوجه في الاقتصار على مجرد ذكر الفتوى (ت)	٢٧٠
الجهة الثالثة: في الإجماع المنقول	٢٧١
أقسام الإخبار عن الشيء	٢٧١
عدم اعتناء العقلاء بالإخبار عن الحدس	٢٧٢
الأصل عند الشك في كون الإخبار عن حسّ أو عن حدس	٢٧٢
في انطباق الأقسام على الإجماع المنقول	٢٧٢

٢٧٣	عدم تحقّق الإجماع الدخوليّ
٢٧٣	عدم حجّية نقل الإجماع اللطفيّ لكونه إخباراً عن الحدس
	القول بحجّية الإجماع المنقول إذا كان مدّعيه قريب العهد من زمن المعصومين
٢٧٤	عليهم السلام والمناقشة فيه
٢٧٥	الحاصل عدم حجّية الإجماع محصّلاً ومنقولاً
	الكلام في حجّية الشهرة
	الصفحة ٢٧٩ إلى الصفحة ٢٧٤
٢٧٩	أقسام الشهرة
٢٧٩	القسم الأوّل: الشهرة في الرواية
٢٧٩	القسم الثاني: الشهرة في العمل
٢٨٠	النسبة بين الشهرة الروائية والشهرة العملية
٢٨٠	القسم الثالث: الشهرة في الفتوى
٢٨٠	الاستدلال على حجّية الشهرة في الفتوى
٢٨٠	الوجه الأوّل: وجود مناط حجّية خبر الواحد فيها
٢٨١	الوجه الثاني: دلالة مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة على حجّية الشهرة
٢٨٢	المراد من الشهرة
٢٨٢	العمدة في الجواب عن المقبولة (ت)
٢٨٣	المراد من «خُذ بما اشتهرَ بين أصحابك»
٢٨٣	الوجه الثالث: التعليل الوارد في ذيل آية النبأ
٢٨٤	قضية أنّ العلة تعمّم وتخصّص لا ربط لها بالمقام
٢٨٤	جريان مقدّمات الإطلاق في التعليل بالإطلاق الواويّ والأويّ (ت)
	الكلام في حجّية خبر الواحد
	الصفحة ٢٨٧ إلى الصفحة ٣٩٤
٢٨٧	مسألة حجّية خبر الواحد من أهمّ المسائل الأصولية
٢٨٧	في تحقيق دخول البحث عن حجّية خبر الواحد في مسائل علم الأصول (ت)
٢٨٩	موضوع علم الأصول
٢٨٩	حجّية خبر الواحد متوقّفة على المقدّمات الثلاث

الصفحات	المطالب
٢٩٠	ذهاب السيد المرتضى (ره) إلى عدم حجّية خبر الواحد
٢٩١	الاستدلال على عدم حجّية خبر الواحد
٢٩١	الوجه الأوّل: الإجماع المنقول
٢٩١	المناقشة فيه
٢٩١	الوجه الثاني: الآيات الواردة في حرمة العمل بغير العلم
٢٩٢	النسبة بين هذه الآيات وأدلة حجّية خبر الواحد
٢٩٢	الحقّ كون النهي في الآيات إرشادياً
٢٩٣	الوجه الثالث: الروايات المانعة عن العمل بالخبر المخالف للكتاب
٢٩٣	إنّ نسبة أدلة حجّية خبر الواحد والآيات الناهية هي الحكومة (ت)
٢٩٤	العلم الإجماليّ بصدور المقيّدات والمخصّصات للكتاب في الأخبار
٢٩٤	لا يعدّ المخالفة بنحو التقييد والتخصيص مخالفةً في العرف
٢٩٥	كلام الشيخ الأنصاريّ (ره) في المقام والمناقشة فيه
٢٩٥	توجيه الروايات الدالّة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب
٢٩٧	الاستدلال على حجّية خبر الواحد
٢٩٧	الأمر الأوّل: الاستدلال بالآيات: آية النبأ
٢٩٧	الاستدلال بمفهوم الوصف
٢٩٧	في دلالة القضية الوصفية على المفهوم
٢٩٨	تقريب الشيخ الأنصاريّ (ره) في الاستدلال بمفهوم الوصف وما فيه
٢٩٨	إيراد بعض الأعظم على هذا التقريب بوجهين
٢٩٨	أحدهما: أنّ وصف الوحدة والتعدّد ووصف الفسق والعدالة كليهما عرضيّان
٢٩٩	المراد من احتمال الصدق والكذب في الخبر (ت)
٣٠٠	ثانيهما: صدور الخبر من العادل والفاسق أو من خصوص الفاسق كلاهما عرضيّان
٣٠٠	إشكال آخر على التقريبات
٣٠١	الاستدلال بمفهوم الشرط
٣٠١	في كون القضية الشرطية سيق لبيان الموضوع
٣٠٢	أقسام ترتّب الحكم على الموضوع
٣٠٣	المناقشة في التفصيل بين ثبوت المفهوم إذا انتفى الجزء الشرعيّ أو العقليّ (ت)

٣٠٤	اختلاف رأى الأستاذ (ره) في هذه الدورة عمّا ذكره في الدورة السابقة
٣٠٤	عدم دلالة الآية على المفهوم
٣٠٤	بيان اصطلاح «الموضوع» في كلام أهل العربية والأصوليين (ت)
٣٠٤	المناقشة في استدلال الأستاذ (ره) (ت)
٣٠٥	الاحتمالات الثلاثة في الموضوع في آية النبأ
٣٠٦	ظهور الآية في الاحتمال الثالث
٣٠٦	كلام صاحب الكفاية (ره) في المقام والمناقشة فيه
٣٠٦	الحاصل عدم دلالة الآية على المفهوم
٣٠٦	وجود المانع عن المفهوم في الآية على فرض اقتضائها له
٣٠٦	عموم التعليل يمنع من الظهور في المفهوم
٣٠٨	الإشكال غير وارد لأنّ المراد من الجهالة هو السفاهة
٣٠٨	المناقشة في كلام الأستاذ (ره) مع ذكر تنبيهات أربعة (ت)
٣٠٨	ليست الجهالة بمعنى السفاهة (ت)
٣١٠	في كون مفاد التعليل إرشاداً إلى حكم العقل أو حكماً مولوياً
٣١٠	حكومة المفهوم على التعليل
٣١٠	الحاصل عدم التعارض بين التعليل والمفهوم
٣١٠	المناقشة فيما ذهب إليه الأستاذ تبعاً للمحقّق النائيني (رهما) (ت)
٣١٤	إشكال آخر على الاستدلال بالآية
٣١٤	الجواب عنه؛ بيان المراد من الندم
٣١٥	إشكال المحقّق الاصفهانيّ (ره) على الاستدلال بالآية؛ لزوم الدور
٣١٥	إشكال المحقّق العراقيّ (ره) على الاستدلال بالآية
٣١٦	وقوع الخلط في كلام المحقّق العراقيّ (ره)
٣١٦	بيان أقسام الحكومة
٣١٧	بقي في المقام شيء وهو سقوط الإشكالات برأسها
٣١٧	المقدّمة الأولى: المراد من التبيّن
٣١٨	المقدّمة الثانية: كيفيّة وجوب التبيّن
٣١٩	إنّ وجوب التبيّن إرشاد إلى عدم حجّية قول الفاسق

المطالب	الصفحات
وضوح قول العادل وعدم لزوم الاستظهار من الخارج	٣٢٠
تنبيه: صغريات حصول التبيين والوضوح	٣٢٠
تقييد المفهوم في الإخبار عن الموضوعات	٣٢٠
لابد في تقييد المفهوم في الإخبار عن الموضوعات من تقييد (ت)	٣٢١
الإشكال على مطلق أدلة حجية خبر الواحد	٣٢٢
الإشكال الأول: يستلزم من حجية خبر الواحد عدم حجتيه	٣٢٢
جواب المحقق العراقي (ره) عن الإشكال	٣٢٢
تحقيق كلام المحقق العراقي (ره) (ت)	٣٢٢
عدم شمول أدلة حجية خبر الواحد لخبر السيد (ره)	٣٢٤
الصحيح في الجواب	٣٢٥
خبر السيد إخبار عن الحدس فلا تشمله أدلة حجية خبر الواحد	٣٢٥
خبر السيد إخبار عن الحس المستلزم للحدس القطعي (ت)	٣٢٥
معارضة إخبار السيد (ره) مع إخبار الشيخ (ره) عن حجية خبر الواحد	٣٢٦
حجية الأمارات والأصول إنما هي بالنسبة إلى الشاك في مضمونها	٣٢٦
الوجه الثلاثة في شمول أدلة حجية خبر الواحد لخبر السيد وغيره	٣٢٦
ظهور أدلة حجية خبر الواحد في شمولها لخبر السيد وخبر غيره	٣٢٧
دوران الأمر بين التخصيص والتخصص	٣٢٧
الحق دوران الأمر في شمول الآية بين التخصيصين لا بين التخصيص والتخصص (ت)	٣٢٧
تعيين الالتزام بالتخصص في الدوران بين التخصيص والتخصص	٣٢٩
ربما يقال: إن إجماع السيد ليس ناظراً إلى الأخبار التي صدرت قبل زمانه	٣٣٠
الإشكال الثاني: عدم شمول دليل الحجية للأخبار مع الوساطة	٣٣١
استلزام الدور من شمول أدلة الحجية للخبر مع الوساطة والجواب عنه (ت)	٣٣٢
إشكال قصور دليل الحجية من شموله لخبر الوساطة والجواب عنه	٣٣٣
إشكال قصور دليل الحجية من شموله لخبر ذي الوساطة	٣٣٥
شمول دليل التعبد للخبر بلحاظ ترتب الأثر الشرعي	٣٣٥
تقريب الإشكال بوجه آخر	٣٣٦

٣٣٦	الأولى هو التقريب الأوّل (ت)
٣٣٧	اختلاف الجواب عن الإشكال باختلاف المباني في معنى الحجية
٣٣٧	بيان الجواب على القول بأنّ الحجية هو تتميم الكشف الناقص
٣٣٧	المناقشة في الجواب (ت)
٣٣٩	اندفاع اشكال ثالث
٣٤٠	الجواب عن الإشكال بوجه آخر على مبني الوسطية في الإثبات
٣٤٠	تبيين هذا التقريب والمناقشة فيه (ت)
٣٤١	بيان الجواب على مبني التنزيل وجعل الحكم المماثل
٣٤٢	المناقشة في الجواب (ت)
٣٤٢	الجواب على مبني جعل المنجزية
٣٤٣	عدم القول بالتفصيل بين الأخبار بلا واسطة ومع الواسطة
٣٤٤	الكلام في التقسيم الذي ذكره المتأخرون للأخبار
٣٤٤	عدم دلالة الآية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور
٣٤٥	لا استفاد حجية الخبر الموثق والحسن من الآية
٣٤٦	تقديم مقدّمات لاستفادة حجية كلّ واحد من أقسام الخبر (ت)
٣٤٦	حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة (ت)
٣٤٧	حجية الخبر الموثق بمقتضى مفهوم الآية (ت)
٣٤٧	ومن الآيات: آية النفر
٣٤٨	الأمر الأوّل: العموم في الآية عموم استغراقيّ
٣٤٩	مجزّد العموم الاستغراقيّ لا يفيد (ت)
٣٥٠	الأمر الثاني: في معنى كلمة «لعلّ»
٣٥١	الأمر الثالث: في معنى الحذر
٣٥١	صحّة الاستدلال بالآية على المطلوب
٣٥٢	الإشكالات التي تورّد على دلالة الآية ودفعها
٣٥٢	منها: أنّ المستفاد من الآية مطلوبيّة الحذر لا وجوبه
٣٥٣	منها: انحصار وجوب الحذر بصورة حصول العلم من الإنذار
٣٥٣	منها: انحصار وجوب الحذر بما إذا كان المخبر واعظاً أو مفتياً

الصفحات	المطالب
٣٥٣	بيان ما يتحقّق به الإنذار (ت)
٣٥٥	ومن الآيات: آية الكتمان
٣٥٥	تقريب الاستدلال بالآية
٣٥٥	المناقشة في دلالة الآية على حجّية خبر الواحد
٣٥٦	الدليل على عدم وجوب القبول تعبداً (ت)
٣٥٧	الفرق بين علّة الحكم وحكمته
٣٥٧	ومن الآيات: آية السؤال
٣٥٨	تقريب الاستدلال بالآية والجواب عنه
٣٥٨	كلام الشيخ الأنصاريّ (ره) في ردّ الاستدلال بها
٣٥٨	المناقشة في كلام الشيخ (ره)
٣٥٩	لا إشكال في كون الرواة من مصاديق أهل الذكر
٣٥٩	ومن الآيات: آية الأذن
٣٦٠	المراد من الإيمان في آية الأذن
٣٦١	في معنى الإيمان إذا تعدّى بالباء واللام
٣٦١	الأمر الثاني: الاستدلال على حجّية خبر الواحد بالروايات
٣٦٢	الطائفة الأولى: حجّية خبر الواحد كانت مفروغاً عنها
٣٦٢	الاستدلال بهذه الطائفة على وجهين
٣٦٢	استفاده حجّية خبر الواحد من الأخبار العلاجية
٣٦٣	الطائفة الثانية: إرجاع الشيعة إلى الرواة
٣٦٤	احتمال كون هذه الروايات ناظرة إلى وجوب أخذ الفتوى منهم مدفوع
٣٦٥	الطائفة الثالثة: الروايات الدالّة على حجّية خبر الثقة
٣٦٥	الطائفة الرابعة: الأخبار الكثيرة في أبواب مختلفة
٣٦٦	الكلام في التواتر المعنويّ والتواتر الإجماليّ
٣٦٦	لامعنى لجعل التواتر الإجماليّ قسيماً للتواتر المعنويّ (ت)
٣٦٨	عدم وجود التواتر المعنويّ في الأخبار الدالّة على حجّية خبر الثقة
٣٦٨	الحقّ وجود التواتر الإجماليّ
٣٦٩	إنّ القدر المتيقّن من الروايات حجّية خبر الصحيح الأعلائيّ

٣٦٩	الكلام في كَيْفِيَّةِ حَجِّيةِ الْخَبَرِ الصَّحِيحِ الْأَعْلَائِيِّ (ت)
٣٧٠	المراد من الوثوق هو الوثوق في الدين (ت)
٣٧٠	معارضة هذه الروايات مع منطوق آية النبأ
٣٧١	وجود عموم لفظي بعد التعارض وهو آية النفر
٣٧١	عدم دلالة آية النفر على حجّية خبر الواحد (ت)
٣٧٢	في دلالة قول الإمام عليه السلام: «خُذُوا مَا رَوَوْا» على حجّية قول الثقة (ت)
٣٧٣	الأمر الثالث: الاستدلال على حجّية خبر الواحد بالإجماع
٣٧٣	حجّية الإجماع المنقول متفرّعة على حجّية خبر الواحد
٣٧٤	في جريان السيرة العقلائية على العمل بخبر الواحد
٣٧٤	هل يكفي في الردع عن السيرة الآيات الناهية عن العمل بغير العلم
٣٧٤	إنّ النسبة بين عمل العقلاء والآيات الناهية هي نسبة التخصّص (ت)
٣٧٥	آية النبأ وآية النفر كافيتان في إمضاء طريقة العقلاء
٣٧٦	إنّ احتمال التخصيص في غاية الضعف (ت)
	كلام المحقّق الخراسانيّ (ره) في استحالة كون الآيات رادعة عن السيرة والمناقشة
٣٧٦	فيه (ت)
٣٧٧	مقتضى التمسك بالسيرة هو حجّية الخبر الصحيح والموثّق والحسن
٣٧٧	في حجّية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة
٣٧٨	لا دليل على صحّة التمسك بالخبر الضعيف المنجبر بالشهرة
٣٧٨	الحقّ صحّة التمسك بالخبر الضعيف المنجبر بالشهرة (ت)
٣٨٠	وجه عدم حجّية الروايات الصحاح المعرض عنها الأصحاب (ت)
٣٨٠	الأمر الرابع: دليل العقل على حجّية خبر الواحد
٣٨٠	الوجه الأوّل: العلم الإجماليّ بصدور بعض الأخبار من المعصومين عليهم السلام
٣٨١	الجهة الأولى: مقتضى العلم الاجماليّ هو الاحتياط في جميع الوقائع
٣٨١	في انحلال العلم الإجماليّ
٣٨٢	السّر في الانحلال
٣٨٣	الجهة الثانية: حجّية الأخبار بالعلم الإجماليّ هل تكون في جميع الآثار؟
٣٨٤	المقام الأوّل: أن يكون في مورد الخبر أصل عمليّ

	الأول: ما إذا كان الخبر والأصل كلاهما متكفلين لحكم إلزامي مماثل أحدهما
٣٨٤	للآخر
٣٨٤	الثاني: ما إذا كان الخبر متكفلاً لحكم إلزامي والأصل متكفلاً لحكم غير إلزامي
٣٨٥	الثالث: ما إذا كان الخبر متكفلاً لحكم غير إلزامي والأصل متكفلاً لحكم إلزامي
٣٨٦	الرابع: ما إذا كان الخبر متكفلاً لحكم إلزامي مخالفاً لما تكفله الأصل
٣٨٦	إذا كان الأصل هو الاشتغال فالحكم هو التخيير
٣٨٧	إذا كان الأصل هو الاستصحاب فالقاعدة هو العمل بالأصل
٣٨٨	المقام الثاني: أن يكون في مورد الخبر أصل لفظي
٣٩٠	الوجه الثاني من الوجوه العقلية: ما ذكره صاحب الوافية (ره)
٣٩٠	إيراد الشيخ (ره) عليه بوجهين:
٣٩٠	الأول: دائرة العلم الإجمالي لا تنحصر بخصوص هذه الأخبار
٣٩٠	إمكان عدم ورود إيراد الشيخ (ره) على صاحب الوافية (ت)
	الثاني: هذا الوجه لا يثبت حجية الأخبار بحيث تقاوم الأصول العملية والمطلقات
٣٩١	والعمومات
٣٩٢	وقوع المغالطة في الإيراد (ت)
٣٩٢	تبصرة في عبارة الشيخ (ره) وصاحب الكفاية (ره) في ردّ كلام الوافية
٣٩٣	الوجه الثالث من الوجوه العقلية: ما ذكره صاحب الحاشية (ره)
٣٩٣	المناقشة في كلام صاحب الحاشية (ره)
٣٩٤	في المراد من السنة في كلام صاحب الحاشية (ره)
	الكلام في حجية مطلق الظن
	الصفحة ٣٩٧ إلى الصفحة ٤٤٠
٣٩٧	الدليل الأول: مخالفة المجتهد لما ظنّه مظنة للضرر
٣٩٧	الجواب الإجمالي عن هذا الدليل
٣٩٧	في عدم تمامية الجواب الإجمالي (ت)
٣٩٨	تحقيق تفصيلي حول هذا الدليل (ت)
٣٩٨	الجواب التفصيلي عن الدليل الأول
٤٠٥	إذا كان المراد من الضرر العقاب الأخرى

المطالب	الصفحات
إذا كان المراد من الضرر الضرر الدنيويّ	٤٠٦
الدليل الثاني: قبح ترجيح المرجوح	٤٠٦
رجوع هذا الدليل إلى دليل الانسداد	٤٠٧
الدليل الثالث: ما ذكره السيّد الطباطبائيّ (ره)	٤٠٧
عدم تماميّة هذا الدليل ورجوعه إلى دليل الانسداد	٤٠٧
الدليل الرابع: دليل الانسداد	٤٠٨
الجهة الأولى: في مقدار المقدمات المتوقّفة عليها النتيجة	٤٠٨
المقدّمة الأولى: انسداد باب العلم والعلميّ	٤٠٩
المقدّمة الثانية: لسنا مهملين في الأحكام	٤٠٩
المقدّمة الثالثة: بطلان الرجوع إلى الأصول والقرعة والتقليد عن الانفتاحيّ	٤٠٩
المقدّمة الرابعة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح	٤١٠
عدّ صاحب الكفاية (ره) المقدمات خمسة	٤١٠
إيراد المحقّق النائينيّ (ره) عليه	٤١١
الجهة الثانية: النتيجة الحاصلة من المقدمات	٤١٢
اختلاف النتيجة باختلاف الدليل على بطلان الاحتياط	٤١٢
فيما إذا كانت نتيجة المقدمات التبويض في الاحتياط وهو الحكومة	٤١٢
كلام صاحب الكفاية (ره) في معنى الحكومة والمناقشة فيه	٤١٣
فيما إذا كانت نتيجة المقدمات حجّية الظنّ شرعاً وهي الكشف	٤١٤
انحصار الأمر في التبويض في الاحتياط	٤١٤
كلام صاحب الكفاية (ره) في بطلان التبويض في الاحتياط	٤١٤
إشكالات كلام صاحب الكفاية (ره)	٤١٥
إنّ التبويض في الاحتياط لا مفرّ منه	٤١٧
بقي الكلام في أمرين:	٤١٧
الأمر الأوّل: حجّية الظنّ بخصوص الواقع أو بخصوص الطريق أو بالنسبة	
إلى كليهما؟	٤١٧
الأمر الثاني: نتيجة الانسداد مهملة أو كليّة؟	٤١٨
إجمال نتيجة الانسداد على التبويض في الاحتياط	٤١٨

المطالب	الصفحات
اختلاف المجتهد والمقلد في العمل بالاحتياط على مسلك التبعض في الاحتياط	٤١٨
المجتهد والمقلدسيان في العمل على مسلك حجية الظن كشافاً أو حكومة	٤١٩
النتيجة على الحكومة والكشف أيضاً مهمة	٤٢٠
القائل بالكشف يدعى بطلان الاحتياط في كل مسألة مسألة (ت)	٤٢١
لابد من الاحتياط التام	٤٢٢
فرع: في تقديم الظن المانع على الظن الممنوع	٤٢٣
الاختلاف في العمل بالظن القياسي عند انسداد	٤٢٣
الجهة الثالثة: البحث عن تمامية المقدمات	٤٢٣
منشأ العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الشريعة	٤٢٣
عدم ورود الإيراد على تقريب انحلال العلم الإجمالي (ت)	٤٢٤
عدم تمامية المقدمة الأولى لانحلال العلم الإجمالي	٤٢٥
عدم تمامية المقدمة الثانية؛ عدم انسداد باب العلمي	٤٢٦
لزوم الانسداد على فرض عدم حجية الأخبار	٤٢٧
الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي لا يوجب سقوطه عن التنجيز	٤٢٧
الكلام في تمامية المقدمة الثالثة	٤٢٨
ذهب الشيخ (ره) إلى حكومة أدلة نفي العسر والحرص على التكاليف الواقعية	٤٢٨
عدم حكومة أدلة نفي العسر والحرص ولزوم الاحتياط التام على رأي صاحب الكفاية (ره) ٤٢٨	
اختلاف الشيخ وصاحب الكفاية (رهما) في تفسير أدلة لا ضرر ولا حرج	٤٢٩
في ثمرة اختلاف الشيخ وصاحب الكفاية (رهما)	٤٣٠
عدم ظهور الثمرة بين القولين في خيار الغبن	٤٣١
عدم ظهور الثمرة في مورد الاحتياط	٤٣٢
إذا كان الاحتياط تدريجي الوجود فالحرج لا يكون مستنداً إلى إتيان جميع الأطراف	٤٣٢
إذا كان الاحتياط دفعي الوجود، فعدم وجوب الاحتياط واضح على مبني	
الشيخ (ره)	٤٣٣
عدم وجوب الاحتياط على مذاق صاحب الكفاية (ره)	٤٣٣

المطالب	الصفحات
في كيفية تنجيز العلم الإجماليّ	٤٣٣
إنّ الأحكام العقلية قسمان	٤٣٤
الاحتياط في أطراف العلم الإجماليّ يكون دائماً احتياطاً شرعيّاً	٤٣٥
نفي الاحتياط التامّ في الشريعة للزوم العسر والحرّج	٤٣٦
ادّعى الشيخ (ره) أنّ الاحتياط باطل للإجماع	٤٣٦
المناقشة في ادّعاء الإجماع في المقام	٤٣٦
الكلام في الرجوع إلى الأصل الجاري في كلّ مورد	٤٣٧
وقوع الخلط في نقل كلام الشيخ (ره) (ت)	٤٣٧
لابأس بجريان أصالة الاشتغال	٤٣٨
في جريان الاستصحاب المثبت للتكليف	٤٣٨
اختلاف مبنى الشيخ وصاحب الكفاية في جريان الاستصحاب في صورة العلم الإجماليّ بمخالفة بعضها للواقع	٤٣٨
في جريان الأصول النافية من البراءة والاستصحاب النافي للتكليف	٤٣٩
ذهاب البعض إلى جريانها لانحلال العلم الإجماليّ والمناقشة فيه	٤٣٩
تعيّن التبويض في الاحتياط	٤٤٠
لا سبيل لنا إلى حجّية الظنّ المطلق	٤٤٠
فهرس المصادر	٤٤٣

مقدّمة التحقيق

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين

ولا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم

هنالك مكتوبات للفقيد السعيد سماحة العلامة آية الله الحاج السيّد محمّد الحسين الحسينيّ الطهرانيّ قدّس الله نفسه الزكيّة، غير مجموعة «دورة علوم ومعارف الإسلام»، ذات قيمة عالية ومكانة راقية، ولكنها لم تطبع بعد؛ بحيث لو عُطف عليها لانكشف من علوم سماحته آفاق جديدة.

ومن جملة الآفاق العلميّة لسماحته، الأفق الفقهيّ والأفق الأصوليّ اللذان يمكننا أن نشير من جملة آثار سماحته في هذين الأفقين إلى ما حرّرها بأنامله اللطيفة ورشّحها بقلمه المحكم أثناء استفاضته من المحاضرات الفقهية والأصولية التي كان يُلقّيها أساتذته الكرام في مدينة النجف الأشرف.

سماحته أدرج أسماء هذه المكتوبات ضمن مجموعة خطيّة له، كالآتي:

« ٦. تقريرات الأصول، لآية الله الخوئيّ مدّظله العالّيّ، ابتداءً من «اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده» إلى آخر المباحث العقلية: «التعادل والتراجيح» باللغة العربيّة مع تحشية الحقيّر.

٧. تقريرات الفقه - المكاسب، لآية الله الشيخ الحسين الحليّ، من مبحث «الثمرّة بين الكشف والنقل في البيع الفضوليّ» إلى آخر مباحث

البيع، باللغة العربية.

٨. تقريرات الفقه - المكاسب، آية الله الشيخ الحسين الحلّي، من بداية مباحث الخيارات إلى نهاية «أحكام الخيار» بإضافة شطر من «خيار الغبن» و«خيار التأخير» باللغة العربية.

٩. تقريرات الأصول - مبحث الاجتهاد والتقليد، آية الله الشيخ الحسين الحلّي... باللغة العربية.

١٠. تقريرات الفقه - جزء من كتاب الصلوة، آية الله الحاج السيد محمود الشاهرودي رحمة الله عليه.^١

وهذا الكتاب هو تقريرات الأصول (قسم القطع والظن) للفقيد الراحل العلامة آية الله الحاج السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني، من محاضرات أستاذه المرحوم آية الله العظمى الحاج السيد أبي القاسم الخوئي رضوان الله عليهما.

ويجدر بنا أن نقدم هنا لمحة من حياة هذين العلمين الجليلين لما فيها من الفائدة.

١. المجموعة الخطية، العدد ٧، ص ٢١٥ و ٢١٦.

ترجمة حياة المرحوم سماحة آية الله العظمى

الحاجّ السيّد أبي القاسم الخوئي قدّس سرّه الشريف

كان المرحوم آية الله العظمى الحاجّ السيّد أبو القاسم الخوئي من مراجع التقليد بالنجف الأشرف، يعرفه الخاصّ والعامي، لذلك نكتفي في ترجمة حياة سماحته بما سطره نفسه في كتاب معجم رجال الحديث.

كتب سماحته في ذلك الكتاب ذيل الرقم ١٤٦٩٧:

«أبو القاسم بن عليّ أكبر:

ابن هاشم الموسويّ الخوئيّ رضوان الله عليهما مصنّف هذا المعجم. وجرياً على عادة الرجاليين في تحرير تراجمهم عند ما يصل دور اسمهم، حرّرت هذه الترجمة الموجزة عند وصول طبع المعجم إلى هذا الموضوع.

ولدت في بلدة خوي من بلاد آذربايجان في الليلة الخامسة عشرة من شهر رجب سنة ١٣١٧ هـق وبها نشأت مع والدي وإخوتي وأتقنت القراءة والكتابة وبعض المبادي، حتّى حدث الاختلاف الشديد بين الأُمّة لأجل حادثة المشروطة، فهاجر المرحوم والدي من أجلها إلى النجف الأشرف سنة ١٣٢٨ هـق والتحقّت به في سنة ١٣٣٠ هـق برفقة أخي الأكبر المرحوم السيّد عبد الله الخوئيّ وبقية أفراد عائلتنا.

مشايخي:

وحين وصلت النجف الأشرف، الجامعة الدينيّة للشيعة الإماميّة، ابتدأت بقراءة العلوم الأدبيّة والمنطق، ثمّ قرأت الكتب الدراسيّة الأصولية و الفقهية لدى الكثير من أعلامها، منهم سيدي المرحوم العلامة الحجّة الوالد قدّست نفسه. ثمّ حضرت الدروس العليا «بحث الخارج» على أكابر المدرّسين في سنة ١٣٣٨ هـق، أخصّ منهم بالذكر أساتذتي الخمسة

قدّس الله أرواحهم الطاهرة وهم:

١. آية الله الشيخ فتح الله المعروف بشيخ الشريعة الأصفهانيّ.
٢. آية الله الشيخ مهديّ المازندرانيّ.
٣. آية الله الشيخ ضياء الدين العراقيّ.
٤. آية الله الشيخ محمّد حسين الإصفهانيّ.
٥. آية الله الشيخ محمّد حسين النائينيّ.

وإنّ الأخيرين أكثر من تتلمذت عليه فقهاً وأصولاً؛ فقد حضرت على كلّ منهما دورة كاملة في الأصول وعدّة كتب في الفقه حَفَنَة من السنين وكنت أقرّر بحث كلّ منهما على جمع من الحاضرين في البحث وفيهم غير واحد من الأفاضل، وكان المرحوم النائينيّ آخر أستاذ لازمته.

ولي في الرواية مشايخ أجازوني أن أروي عنهم كتب أصحابنا الإماميّة وغيرهم، ولذا أروي بعدة طرق كتبنا الأربعة (الكافي، الفقيه، التهذيب، الاستبصار) والجوامع الأخيرة (الوسائل، البحار، الوافي) وغيرها من كتب أصحابنا قدّس الله سرّهم فمن تلك الطرق ما أرويه عن شيخي النائينيّ عن شيخي النوريّ بطرقه المحرّرة في خاتمة كتابه مستدرك الوسائل المعروفة بـ «مواقع النجوم» المنتهية إلى أهل بيت العصمة والطهارة.

تدريسي:

وقدأ كُثرت من التدريس وألقيت محاضرات كثيرة في الفقه والأصول والتفسير، وربّيت جمّاً غفيراً من أفاضل الطّلاب في حوزة النجف الأشرف. فألقيت محاضراتي في الفقه (بحث الخارج) دورتين كاملتين لمكاسب الشيخ الأعظم الأنصاريّ قدّست نفسه، كما درّست جملة من الكتب الأخرى ودورتين كاملتين لكتاب الصلاة.

وشرعت في ٢٧ ربيع الأول سنة ١٣٧٧ هـ في تدريس فروع العروة الوثقى لفضيلة الطائفة السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي مبتدئاً بكتاب «الطهارة» حيث كنت قد درست «الاجتهاد والتقليد» سابقاً وقطعت شوطاً بعيداً فيها - والحمد لله - حيث وصلت إلى كتاب «الإجارة» فشرعت فيه في يوم ٢٦ ربيع الأول سنة ١٤٠٠ هـ وقد أشرفت على إنجازه الآن في شهر صفر سنة ١٤٠١ هـ. وألقيت محاضراتي في الأصول (بحث الخارج) ست دورات كاملات؛ أما السابعة فقد حال تراكم أشغال المرجعية دون إتمامها، فتخلّيت عنها في مبحث الضد.

في غضون السنين السابقة شرعت في تدريس تفسير القرآن الكريم برهة من الزمن إلى أن حالت ظروف قاسية دون ما كنت أرغب فيه من إتمامه، وكم كنت أودّ انتشار هذا الدرس وتطويره.

وإنّي أحمد الله تعالى على ما أنعم به عليّ من مواصلة التدريس طيلة هذه السنين الطوال، وما توقفت إلا في الضرورات كالمرض والسفر، حيث تشرفت بحجّ بيت الله الحرام عام ١٣٥٣ هـ وتشرفت بزيارة الإمام الرضا عليه السلام عام ١٣٥٠ هـ، وعام ١٣٦٨ هـ. وقد قرّر مجموعة كبيرة من أفاضل تلامذتي ما ألقىته عليهم من دروس في الفقه والأصول والتفسير.

تألفي:

وقد ألفت في التفسير والفقه والأصول والرجال مجموعة من الكتب طُبِعَ بعضها، ولا يزال البعض الآخر مخطوطاً.^١ قام سماحته سنوات طوال بنشر معارف أهل البيت عليهم السلام وتوسيع العلوم الإسلامية، وبذل مساعي ملحوظة في متراس التدريس

١. معجم رجال الحديث، ج ٢٢، ص ١٧ إلى ص ٢٠.

والتأليف وتربية التلامذة.

وأخيراً ارتحل إلى الدار الباقية عن عمر يناهز ٩٤ عاماً في الثامن من
صفر الخير لعام ١٤١٣ هـ، حيث وُوري جثمانه المطهّر في مسجد الخضراء
بجوار حرم سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام.^١

١. گلشن أبرار، ج ٣، ص ٤٣٨.

نظرة عابرة على حياة المرحوم

سماحة العلامة آية الله الحسيني الطهراني قدس الله نفسه الزكية

أبصر العلامة آية الله الحاج السيد محمد الحسين الطهراني في الرابع والعشرين من شهر محرم الحرام سنة ١٣٤٥ هجرية قمرية في طهران، في عائلة أصيلة من أهل العلم والتقوى. وينتمي من جهة جدته لأبيه إلى عائلة المجلسي التي طلع فيها نجوم ساطعة كآيات الإلهية العظمى: العلامة محمد تقى المجلسي والعلامة المولى محمد باقر المجلسي وآية الله المجدد الوحيد البهبهاني وآية الله العلامة السيد مهدي بحر العلوم وآية الله البروجردي قدس الله أسرارهم؛ كما ينتمي من جهة جدته لأمه إلى العائلة النبيلة للحاج المولى مهدي والحاج المولى أحمد النراقي رضوان الله عليهما. قضى فترة الطفولة والصبأ في ظل التربية المخلصة لأبيه المعظم، وبعد إتمام الدراسة الابتدائية أتم مرحلة التعليم المتوسطة في فرع الميكانيك وصناعة المكائن بتألق كبير؛ وعلى الرغم من الاقتراحات الكثيرة التي قدّمت له لإكمال الدراسة في الخارج وتسنّم مناصب هامة في مجالات مختلفة، إلا أنه آثر تحصيل العلوم الدينية وأن يكون جندياً لإمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

وبعد ارتدائه لباس العلم والتقوى في مشهد الرضا عليه السلام وتوجيه بالعمامة على يد المرحوم آية الله آقا الميرزا محمد الطهراني صاحب مستدرك البحار - وهو من أعلام عصره وخال أبيه - توجه إلى مدينة قم المقدسة ليبدأ دراسة العلوم الحوزوية في التاسعة عشرة من عمره في سنة ١٣٦٤ هجرية قمرية وأقام في المدرسة الحجتية.

وفي تلك السنوات التحق بالجمع الأول من تلامذة العلامة الطباطبائي

رضوان الله عليه وأضحى من خواص أصحابه واستفاد كثيراً في العرفان العملي والتفسير والحكمة من التيدر الطافح بالفيض لهذا الرجل المتأله. وقد استمر هذا الارتباط الوثيق والاستفادة العلمية والروحية إلى نهاية عمره النوراني.

كما استفاد كثيراً في الحوزة المقدسة في قم من محضر أجلاء مثل آية الله الحاج الشيخ عبد الجواد السدهي، وآية الله الحاج السيد رضا بهاء الديني، وآية الله الحاج الشيخ مرتضى الحائري، وأعلام مثل آية الله السيد محمد الداماد، وآية الله السيد محمد حجت، وآية الله الحاج السيد حسين البروجردي رضوان الله عليهم أجمعين، في مستويات مختلفة. وبعد سبع سنوات من السعي العلمي والمجاهدات العملية توصل إلى اكتساب الدرجات العليا في العلم والمعرفة والرشد.

وفي مطلع سنة ١٣٧١ هجرية قمرية وفي سن السادسة والعشرين، بناءً على توصية أعلام مثل العلامة الطباطبائي وآية الله الشهيد الشيخ محمد الصدوقي اليزدي أعلى الله مقامهما، توجه لإكمال دراسته إلى مدينة العشق والولاية، المدفن الطاهر لباب العلم النبوي: النجف الأشرف، وتشرف بتقبيل أعتاب مولى الموحدين أمير المؤمنين عليه وعلى أولاده أفضل صلوات المصلين واستضاء بالبحر الخضم لنوره عليه السلام، فاستفاد كثيراً في الفقه والأصول والحديث والرجال من أعلام أجلاء مثل آية الله الحاج الشيخ الحسين الحلي، وآية الله الحاج السيد أبي القاسم الخوئي، وآية الله الحاج السيد محمود الشاهرودي، وآية الله الحاج الشيخ آغا بزرك الطهراني قدس الله أسرارهم، مما منح كماله العلمي رشداً عظيماً؛ ونال إجازات من بعض هؤلاء الأعلام.

في تلك الفترة، بناءً على توصية العلامة الطباطبائي، الذي كان أستاذه

السلوكي الأول، ارتبط في المسائل السلوكية بآية الله الحاج الشيخ عباس القوجاني وصي المرحوم آية الحق والعرفان الحاج السيد علي القاضي قدس الله نفسه الزكية؛ وكان له أنس وتزاور مع آية الله الحاج السيد جمال الدين الكلبيكاني، حيث عمد إلى تثبيت ركائزه الأساسية في العرفان العملي، وقد استفاد طوال فترة إقامته في النجف الأشرف من المبيت كل ليلة خميس في مسجد السهلة.

وفي خاتمة المطاف قد أوصلته المجاهدات والمراقبات المستمرة والرياضات الشرعية في ظل فيوضات أمير المؤمنين عليه السلام والعنايات الخاصة لسيد الشهداء سلام الله عليه، إلى لقاء الإنسان الكامل والروح المجرد ونادرة الدهر: المرحوم الحاج السيد هاشم الموسوي الحداد رضوان الله عليه، وهو من أقدم وأفضل تلامذة المرحوم آية الله الحاج السيد علي آقا القاضي أعلى الله مقامه الشريف، حيث فتح فصلاً جديداً في حياته أدى إلى إثمار المساعي والمجاهدات السلوكية والتحقق بحقيقة التوحيد والولاية الإلهية.

وفي سنة ١٣٧٧ هجرية قمرية في سنّ الثالثة والثلاثين، بعد إكمال الدراسة العالية وبلوغ أعلى درجة للإتقان في العلوم العقلية والنقلية وكسب الفضائل الظاهرية والباطنية؛ ولأجل أداء التكليف وإقامة الشعائر الإلهية وترويج ونشر التوحيد والولاية، في امتحان صعب وعسير، وبإشارة من المرحوم سماحة السيد الحداد رضوان الله تعالى عليه وأمر سماحة آية الله الحاج الشيخ محمد جواد الأنصاري الهمداني رحمة الله عليه، عاد العلامة إلى طهران واستقرّ في مسجد «القائم» الواقع في شارع «سعدتي» وانهمك من خلال متراس المحراب والمنبر في نشر أحكام الإسلام وإرشاد الناس وتهذيب النفوس المستعدة وتركيتها، وتبيين المعارف الإلهية، والدعوة إلى التوحيد والولاية، وتصحيح ارتباط الناس بالقرآن والعترة وتعميقه.

خلال هذه السنوات قد استمرّ في ارتباطه مع المرجعيات الإسلامية الشريفة
محمّد جواد الأنصاري والمرجع سماحة السيد الحدّاد عن طريق الرسائل
والأسفار المتعدّدة؛ فطوى في ظلّ التعاليم الإلهية لهذين العالَمين مراحل
الرقّي، الواحدة تلو الأخرى، حتّى بلغ في خاتمة المطاف أعلى الدرجات
المعنوية واستقرّ في ذروة قمة التوحيد.

وقد اعتبر سماحته منذ بدء وصوله إلى طهران واستقراره في متراس
هداية الناس أنّ العمل الأساس هو تشكيل حكومة الإسلام؛ وطوى هذا
المسار الطويل على امتداد الحركة نحو تحقيق ذلك، من خلال إيجاد جلسات
فكرية مع العلماء الأعلام ومن خلال اقتراح ومتابعة المسائل المختلفة وحلّ
المشاكل المعترضة في هذه المسيرة الطويلة.

وبعد ارتحال آية الله البروجردي والتحرّكات المعادية للإسلام من
قبل حكومة الشاه وثورة الناس بزعامة علماء الدين. وبعد التألق الكبير
لسماحة آية الله الخميني في هذا المجال، فقد أقام سماحة السيد معه ارتباطاً
وثيقاً ودقيقاً وكان له معه سابق معرفة، وخطاً قدماً في مسيرة شروع النهضة
وتصاعدها من خلال التعاون الواسع والتعاقد الفكري، ولم يدخر وسعاً -
ضمن اجتذاب الأتباع الملتزمين الموثوقين للتضحية - في مسيرة إسقاط
حكومة الطاغوت وتحقيق حكومة الإسلام.

وقد قام بوظيفته الشرعية بنشاط واسع ومؤثّر في جميع حالات الثورة
منذ الفترة السابقة لها وأيام انتصارها وحتّى ترعرعها واستوائها على سوقها
ونشورها ونماها والحالات الحادة من صعود وهبوط وخشونة ولين؛ فقدم
وضحى وجاهد في تكوين جذور الثورة الإسلامية في صور مختلفة
ومتناسبة، وحسبما شرحها هو بنفسه أعلى الله مقامه في كتابه: *وظيفة الفرد
المسلم في إحياء حكومة الإسلام*.

وعلى أية حال، بعد ثلاث وعشرين سنة من السعي الدؤوب المخلص، وفي سنة ١٤٠٠ هجرية قمريّة هاجر بأمرٍ من أستاذه في السلوك المرحوم الحدّاد قدس الله سره إلى مدينة مشهد المقدّسة لمجاورة ثامن الحجج عليّ بن موسى الرضا عليه آلاف التحيّة والثناء وتقبيّل أعتابه، ولم يدخر وسعاً طوال فترة الخمسة عشرة سنة الأخيرة من عمره النورانيّ المليء بالبركة ولو للحظة واحدة، في نشر التوحيد والولاية وتربية النفوس المستعدّة وإعانة المتحمّسين وعشاق طريق المحبوب، وتربية الطّلاب الأفاضل العاملين، وتدوين ونشر «دورة علوم ومعارف الإسلام»، وخلف آثاراً قيّمة في مجال العلوم والمعارف الإسلامية، يلي فهرسها في خاتمة هذه الرسالة. وبصورة عامّة نستطيع أن نسرد الكتابات الباقية من هذا العالم الرّبّانيّ، غير دورة علوم ومعارف الإسلام التي تعدّ ثمرة عمره المبارك، في ثلاث محاور:

أ: «التقاريرات» وهي المحاضرات العلميّة الحوزويّة المدوّنة.

ب: المحاضرات الوعظية والخطابات الإرشاديّة المدوّنة.

ج: «المجاميع»، هذه المجاميع منوّعات خطيّة شاملة تبلغ ٣٢ مجلداً. سماحته قد أسمى مجموعة مصنّفاته في إحدى المجاميع الخطيّة ضمن ٥٧ عدداً^١ والتي أشرنا إلى قسم «التقاريرات» منها خلال هذه المقدّمة. بلى، لم يفتر هذا العالم الرّبّانيّ والمتألّه الجليل لحظة عن جهاده في سبيل الله مع إصابته بعدّة أمراض خطيرة وشديدة استمرّت تأثيرات بعضها إلى آخر عمره المبارك.

وفي خاتمة المطاف بعد إحدى وسبعين سنة من الجهاد في سبيل الله

١. المجموعة الخطيّة، العدد ٧، ص ٢١٥ إلى ص ٢٢٠.

في مختلف المجالات وفي يوم السبت التاسع من شهر صفر لسنة ١٤١٦ هجرية قمرية هجر قلب البدن والتحق بالملكوت الأعلى. وقد عزى قائد الثورة المعظم سماحة آية الله الخامنئي مدّظله العالی في رسالة مطوّلة بليغة وبتعابير يندر نظيرها، خسارة ارتحاله. ونقل جثمانه المطهر بعد تشييع جليل من قبل العلماء والطلّاب، وصلى عليه آية الله بهجت في صحن «الحرّية» (آزادي)، ثم ووري الثرى في القسم الجنوبيّ الشرقيّ من صحن «الثورة» (انقلاب، عتيق) في مدخل مستودع أحذية الزوّار في الصحن المطهر؛ فأضحى مرقدّه وفقاً لأمنيّته القلبيّة التي ذكرها سابقاً، في جهة أقدام الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه آلاف التحية والثناء وخلف رأسه وتحت أقدام زوّار مرقدّه الملكوتيّ عليه السلام. والسلام عليه يوم وُلد ويوم مات ويوم يبعث حيّاً.^١

* * *

هذا الكتاب:

هذا الكتاب الذي بين أيديكم، تقاريرات المرحوم السيّد العلامة آية الله الحسينيّ الطهرانيّ من بحوث أستاذه المرحوم آية الله الحاج السيّد أبي القاسم الخوئيّ قدس سرّهما في مباحث القطع والظن؛ وقد كتب السيّد العلامة المؤلّف ما أفاده من مجلس البحث في النجف الأشرف. وعلّق عليها آنذاك تعاليق كثيرة تتضمّن آراءه الدقيقة في المباحث الأصوليّة. ولكن من المؤسف عليه أنّ الظروف لم تسمح لسماحة العلامة المؤلّف قدس سرّه بمراجعة هذه المجموعة وتنظيمها وتدوينها حتّى وضع اللمسات الأخيرة ليخرج على شكل كتاب؛ فما هذه الرسالة إلاّ كمسوّدة

١. آيت نور، ج ١، التلخيص من ص ٥٢ إلى ص ٥٨ مع زيادة.

لمطالبه ومباحثه في الواقع.

وقامت مؤسسة ترجمة ونشر دورة علوم ومعارف الإسلام لإكمال طبع كتب الفقيه الراحل العلامة آية الله الحسيني الطهراني بطبع هذا السفر الجليل؛ وقد ابتدأنا بطبع مباحث القطع والظن وسنطبع بقية المباحث الأصولية عن قريب إن شاء الله تعالى.

هناك نقاط جديدة بالإشارة حول منهجية تحقيق هذا الكتاب وتدقيقه:

١. عادة توجد في التقارير المتعددة عن درس واحد اختلافات في تناول القضايا الجزئية أو أسلوب تقرير الموضوع، وهذه التقارير ليست مستثناة عن هذه القاعدة، لكن هذه الاختلافات ربما نشأت عن إشارات إجمالية للأستاذ إلى بعض المباحث لدى التدريس، إلا أن المقرر تابع المطلب ونقحه مع الأسئلة والردود الهامشية ومن ثم قرره؛ حيث إن هذا الاحتمال أثبت للجنة التحقيق بشأن بعض مباحث هذا الكتاب عبر مقارنتها بسائر تقارير الأصول لآية الله الخوئي رحمة الله عليه.

وربما نشأت عن الإشكاليات والمدخلات والردود التي كانت تتم بعد التدريس إلى درجة أنها كانت تسبب تقرير المطلب بشكل آخر. وكان من دأب المرحوم العلامة المقرر مثل هذه المتابعات العلمية طوال دراسته مما أشار إلى بعض منه في كتاباته.^١

١. على سبيل المثال، في الكتاب القيم ولاية الفقيه في حكومة الإسلام يقول سماحته: «في الأيام التي كنت فيها متشرّفاً بالسكن في النجف الأشرف لأجل إكمال التحصيل، كنت أحضر أحد دروس الأصول عند آية الله العظمى الحاج السيد أبي القاسم الخوئي دامت بركاته العالیه، وفي أحد الأيام واجهت إشكالاً في الدرس، وكان الوقت بعد مضي حوالي أربع ساعات من الظهر، والطقس حاراً جداً، فأتيت إلى منزله من أجل السؤال عن الإشكال، وكان في ذلك الوقت يسكن في منزله الأول الذي كان وقفاً، ويبعد قليلاً»

٢. تتميز هذه التقارير بكثرة الحواشي الدقيقة النافعة التي تخلو منها التقارير الأصولية الأخرى لدروس آية الله الخوئي رحمة الله عليه. ووردت هذه الحواشي في التعليقة بالتعبير التالي: «منه عفي عنه».
٣. تمّ تحقيق مطالب الكتاب وتدقيقها في لجنة التحقيق لمؤسسة ترجمة ونشر دورة علوم ومعارف الإسلام على أساس الضوابط والمعايير المحددة من قِبَل آية الله العلامة رحمة الله عليه، وإذا أُورِدَت توضيحات في التعليقة حُدِّدَت بالرمز «م».
٤. سعينا لتوثيق جميع مراجع الكتاب ومصادره ماعدا المراجع إلى الكتب غير المطبوعة لتقاريرات سماحة العلامة المقرّر رحمة الله. ونسأل الله تعالى أن يوفقنا لطبع جميع تقريراته الثمينة في علمي الأصول والفقه بصورة كاملة عن قريب.

لجنة التحقيق

لمؤسسة ترجمة ونشر دورة علوم ومعارف الإسلام

عن الحرم، فطرقت باب المنزل، فجاء بنفسه وفتح لي الباب وأدخلني إلى داخل البيت وأكرمني، وكان من الواضح أنه قد خرج تَوّاً من السرداب، وجلس في ذلك الجوّ الحارّ في المنزل تحت سقف الإيوان (بعض منازل النجف لها إيوان يكون له سقف بصورة شبّاك لمنع الحرارة) فجلست هناك، وسألته عن إشكالاتي، وسمعت أجوبتها. وقد كان في ذلك اليوم وحيداً في المنزل، ولذا طال المجلس قليلاً، ونقل لي أموراً كثيرة. (ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، ج ٢، ص ١٢٥)

القولُ في القَطع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِیْنَ
وَلَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ مِنْ الْاَنِّ اِلٰی قِیَامِ یَوْمِ الدِّیْنِ
وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِیِّ الْعَظِیْمِ
اَمَّا بَعْدُ، فِیَقُوْلُ الْعَبْدُ الْفَقِیْرُ اِلٰی رَحْمَةِ رَبِّهِ مُحَمَّدٍ حَسْبِیْنَ الْحَسِیْنِیِّ
الطَّهْرَانِیِّ:
هَذَا مِمَّا اسْتَفَدْنَا مِنْ تَحْقِیْقَاتِ اَبْحَاثِ سَيِّدِنَا الْاُسْتَاذِ الْعَلَّامَةِ الْحَاجِّ
السَّیِّدِ اَبِي الْقَاسِمِ الْخَوَّیِّ مَدْظَلَّهِ الْعَالِیُّ فِی الْاَدَلَّةِ الْعَقْلِیَّةِ مِنْ مَبَاحِثِ الْاَصُوْلِ،
وَنَسْتَمَدُّ مِنَ اللّٰهِ جَلَّ شَأْنُهُ التَّوْفِیْقَ لِتَنْقِیْحِ اِفَادَاتِهِ وَنَسْأَلُهُ تَعَالٰی اَنْ یُوقِّقَنَا لِمَا
یَحِبُّ وَیَرْضٰی.

القول في القطع

المقدمة

لا إشكال في أن كل من توجه إلى الشريعة لم ير أحكامها بديهيّة، بل البديهيّات في الشريعة نادرة جداً. وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من استنتاج الأحكام بالتمسك بطرق الاستدلال وترتيب القياس. والكبريات التي وقعت في قياس الاستدلال كلّها نتائج البحث عن المسائل الأصوليّة؛ فكان الضابط للمسألة الأصوليّة هو ما تقع نتيجتها كبرى لو انضم إليها صغراها لأنتجت حكماً فرعياً.

ثم إنّ الجهة الجامعة بين هذه الكبريات هو حصول المؤمن بها عن الضرر والعقاب بعد ضمّ صغرياتها بها فكّلها يوجب القطع بالوظيفة الفعلية. وسيأتي إن شاء الله تعالى^١ أنّ العقل يحكم حكماً استقلالياً بوجوب تحصيل المؤمن وهو القطع بالوظيفة، ونذكر أنّ الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ غير قابلة للتخصيص بل كلّها إرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز الاكتفاء بما كانت حجّيته مظنونة.

نعم يفترق هذه الكبريات بعضها عن بعض من حيث إنّ بعضها يوجب القطع بالواقع وبعضها يوجب الظنّ المعتبر به وبعضها القطع

١. في ص ٢٢٠ إلى ص ٢٢٢.

بالتكليف الظاهري.

فيمكن أن يقال: إنَّ المكلف إذا التفت إلى حكم واقعي أو ظاهري بعد الفحص والاستدلال:

إمّا أن يحصل له القطع به فهو؛ ولا نحتاج حينئذٍ إلى ترتيب قياس لأنّ كلّ قياس إمّا هو لحصول القطع بالنتيجة، والمفروض في المقام أنّ النتيجة حصلت بنفسه ومع هذا لو احتاج إلى القياس لزم التسلسل.

وإمّا أن لا يقطع بالحكم، فحينئذٍ إمّا أن يكون ظاناً به بالظنّ المعترى وهو الحجّة والطريق المعترى، أو يكون شاكاً فيه فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول النقلية والعقلية.

ومنه ظهر أنّ هذا التقسيم كما اختاره الشيخ قدس سره^١ ممّا لا مجال للخدشة فيه لأنّ هذه الأحكام لا تختصّ بالحكم الواقعي بل تشمل الأحكام الظاهرية أيضاً، فالقطع بالأصل العمليّ وحجّة الأمانة حجة مثل القطع بالحكم الواقعي، كذلك أحكام الظنّ والشكّ مطرد في جميع الأقسام، وهذا هو مراد الشيخ قدس سره ممّا لا مجال للخدشة فيه لأنّ هذه الأحكام لا تختصّ بالحكم الواقعي بل تشمل الأحكام الظاهرية أيضاً، فالقطع بالأصل العمليّ وحجّة الأمانة حجة مثل القطع بالحكم الواقعي، كذلك أحكام الظنّ والشكّ مطرد في جميع الأقسام وهذه هو مراد الشيخ قدس سره فلا يتوهم من عبارته الاختصاص بالحكم الواقعي أصلاً؛ فلا يشكل بأنّ هذه الأحكام جارية فيهما. ومنه ظهر أنّ ما أورده صاحب الكفاية عليه^٢ ولذا جعل التقسيم ثنائياً غير سديد، لأنّ الشيخ كان بصدد بيان فهرس كتابه وبيان الأحكام التي يصل

١. راجع فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٥.

٢. راجع كفاية الأصول، ص ٢٥٧.

إليها المكلف على الترتيب، ولا يخفى أن المرتبة الأولى هو القطع وعلى فرض عدمه هو قيام الحجّة والطريق المعتبر ومع عدمه الأصول العمليّة؛ فكان الأنسب أن يكون التقسيم ثلاثياً.

فكأنّه قدس سره توهم أولاً أنّ مراد الشيخ قدس سره من الحكم خصوص الحكم الواقعي. وثانياً أنّ مراده بالظنّ هو ما كان أحد طرفيه راجحاً؛ فتخيّل تداخل الأقسام حينئذٍ بعضها في بعض فيدخل المشكوك الفعليّ إذا كان مظنوناً بالظنّ النوعيّ في أقسام الأمارات إذا قام عليه الطريق المعتبر ويدخل الظنّ الغيرالمعتبر في أقسام الشكّ فمرجعه هو الأصول العمليّة.

ولكنّه توهم فاسد، حيث إنك عرفت أنّ مراد الشيخ قدس سره من الحكم أعم من الظاهري والواقعي، ومراده من الظنّ هو ما قام الطريق المعتبر على حجّيته. والشاهد على ذلك تصريحه في أوّل بحث البراءة بذلك، فراجع^١.

ثمّ إنّ المراد بالحكم أعم من الحكم التكليفيّ والحكم الوضعيّ، لكن يختصّ بالفعليّ دون الحكم الإنشائيّ لعدم ترتّب آثار القطع والظنّ والشكّ عليه.

ثمّ المراد من المكلف أعم من المجتهد والمقلّد، لأنّ أحكام القطع لا يختصّ بالمجتهد. وأمّا أحكام الظنّ والشكّ وإن كانت مختصّة به إلا أنّ اختصاصها به لمكان فقد موضوع هذه الأحكام بالنسبة إلى المقلّد لأنّ موضوعها الفحص واليأس من الدليل ولا ريب في فقدانه بالنسبة إلى المقلّد، فلا يلزم أخذ عنوان المجتهد مقدّراً وإن كان المكلف في خصوص أحكام

١. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٩ و ١٠.

الشك والظن منطبقاً عليه لا محالة.

هذا، واعلم أنّ بعض مسائل علم الأصول يوجب القطع بالواقع كمسألة اجتماع الأمر والنهي ووجوب مقدّمة الواجب ونظائرها ممّا لا مدخلية للألفاظ فيها بل البحث فيها إنّما هو عن الاستلزامات العقلية وهي المدليل لا الألفاظ؛ مثلاً إنّ إيجاب النهي عن العبادة بطلانها ليس بما أنّه نهى لفظي بل بما أنّ العبادة لا تجتمع مع المحرّم، وعلى هذا كان الأولى عدّ هذه المسائل في الأدلّة العقلية، لكن لما اشتهر بينهم من زمان صاحب المعالم ذكر هذه المسائل في مباحث الألفاظ ذكرها في زمرتها.

فالضابط لجميع مسائل الأصول هو أنّ المسألة الأصولية:

إمّا توجب القطع بالواقع وهي مباحث: مقدّمة الواجب، واقتضاء الأمر النهي عن ضده، واجتماع الأمر والنهي، والنهي عن العبادات والمعاملات. أو لا توجب: فحينئذ إمّا تكون باحثة عن صغريات تكون طريقاً معتبراً إلى الواقع بعد مسلميّة كبرياتها وهذه كالمسائل الباحثة عن ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة وظهور الجملة الشرطيّة في المفهوم ونظائرها لأنّ حجّية الظواهر ممّا لا خلاف فيه أصلاً. فما هو المتوسط في استنتاج الحكم الفرعيّ هو خصوص هذه الصغريات لأنّها إذا جعلناها كبريات بالنسبة إلى القياس الذي نريد أن نستنتج منه الحكم الفرعيّ لأنّ نتجت نتيجة فرعيّة وإن كانت هي بالنسبة إلى القياس الذي نريد أن نستنتج منها حجّيتها كانت هي الصغريات.

وإمّا تكون باحثة عن كبريات بعد مسلميّة صغرياتها كالبحث عن حجّية الأمارات وحجّية ظواهر الكتاب ونظائرها.

وأما إذا لم تكن فيها كاشفيّة أصلاً بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ فهي المسائل الباحثة عن وظيفة الشك وتسمّى بالأصول العمليّة.

ثم إنَّ التعادل والتراجيح لا ينبغي أن يعدّ بحثاً على حدة لأنّه من أحوال الخبر عند التعارض؛ فينبغي أن يعدّ من مباحث حجّية خبر الواحد، فتأمل.

تنبيه^١

قد ذكرنا أنّ المراد من الحكم الشرعيّ المذكور في التقسيم ليس هو الحكم الإنشائيّ وهو الذي جعل على الموضوع المقدّر وجوده بحيث إذا وُجد موضوعه صار فعليّاً وقابلاً للبعث والزجر، بل المراد هو الحكم الفعليّ وهو الذي وصل إلى مرتبة الباعثيّة والزاجرّيّة؛ لأنّ العلم بالأحكام الإنشائيّة وكذا الظنّ والشكّ بها ممّا لا أثر له أصلاً، فإنّا نعلم مثلاً بأحكام عديدة إنشائيّة مثل وجوب الحجّ المجمعول على المستطيع ووجوب الزكوة لمن بلغ ماله حدّ النصاب لكن لم يترتب عليه ثمرة أصلاً.

وقديتوهم أنّ الإفتاء والاستفتاء إنّما هو بالنسبة إلى الأحكام الإنشائيّة فإنّ الأحكام التي يفتي بها المفتي لم تكن فعليّةً بالنسبة إليه ولا بالنسبة إلى مقلّديه بل قلّ أن يتفق فتواه في مورد كان الحكم بالنسبة إليه فعليّاً؛ وهذه ثمرة مهمّة مترتب على نفس العلم والظنّ المعتبر بالحكم الواقعيّ الإنشائيّ. **لكنّه مدفوع** بأنّه إذا كان العلم بالحكم في موضوع الدليل في جواز الفتيا مأخوذاً على وجه الطريقيّة كان لهذا التوهم مجال لكنّه غير سديد، بل العلم قد أخذ فيه على وجه الموضوعيّة والشارع إنّما رتب جواز الفتيا على العالم بالحكم وإنّ من كانت هذه الصفة قائمةً بنفسه يجوز أن يفتي بالحكم مع

١. ما ورد في هذا التنبيه من معنى الحكم وعدم دلالة جواز الإفتاء على شمول الحكم للإنشائيّ ودفع الشبهة العويصة مخالّف لما في سائر تقارير السيّد الخوئيّ رحمة الله عليه (راجع الهداية في الأصول، ج ٣، ص ١١؛ مصباح الأصول، ج ٢، ص ١٢ و ١٣؛ دراسات في علم الأصول، ج ٣، ص ١٧ و ١٨) ووجهه ما نبهنا عليه في المقدّمة، فراجع - م.

اجتماع سائر الشرائط وإن كان علمه خلاف الواقع.
 فإنه روي عن أمير المؤمنين عليه الصلوة والسلام: **القضاء أربعة، ثلاثة في النار وواحد في الجنة؛ أما الثلاثة التي في النار، قاضٍ يقضى بالباطل وهو يعلم أنه باطل، وقاضٍ يقضى بالباطل ولا يعلم أنه باطل، وقاضٍ يقضى بالحق ولا يعلم أنه الحق. وأما الواحدة التي في الجنة فهو قاضٍ يقضى بالحق وهو يعلم أنه حق.**^١

هذا، ومن الواضح أن المراد من العلم في موضوع التقسيم وكذا الظن قد أخذ على وجه الطريقتية لا على وجه الموضوعية.

ومن هنا قد اندفعت شبهة عويصة وحاصلها لزوم اللغوية في جعل الأمارات والأصول خصوصاً الاستصحاب.

توضيح الشبهة: أنه لا إشكال في أن حجية الأمارات إنما هي بلحاظ الآثار المترتبة على مؤدياتها وكذا حجية الاستصحاب إنما هي بالنظر إلى ترتب آثار المتيقن على المشكوك، فينحصر موردهما فيما إذا كانا مورداً للأثر عند المكلف. فأما إذا فرضنا أنه لم يترتب أثر على جعل أمانة فأي فائدة في جعلها؟ مثلاً إذا قامت الأمانة على وجوب إعطاء الزكاة عند من لم يكن له نصاب أو قامت الأمانة على تحقق النفاس بمجرد خروج قطرة دم بعد الولادة عند رجل، فحيث إنه لا أثر لها بالنسبة إليهما أبداً

١. وردت باختلاف في اللفظ عن أمير المؤمنين عليه السلام في المتنعة، للشيخ المفيد رحمه الله، ص ٧٢٢؛ وعن الصادق عليه السلام في الكافي، ج ٧، باب أصناف القضاء، ص ٤٠٧، ح ٤١؛ والتهذيب، ج ٦؛ باب من إليه الحكم وأقسام القضاء والمفتين، ص ٢١٨، ح ٥؛ والفقيه، ج ٣، أبواب القضايا والأحكام، الباب ٣١٦، ص ٤، ح ١.
 راجع لمزيد الاطلاع، ولايت فقيه در حكومت اسلام، لسماحة العلامة آية الله المقرّر قدس الله نفسه الزكية، ج ٢، الدرس ٢٣، ص ٢٢٨ إلى ص ٢٣١ - م.

فحجيتها بالنسبة إليهما لغو محض.

وهكذا الأمر في مورد الاستصحاب إذا لم يترتب على جريانه أثر؛ فاستصحاب نجاسة ثوب لم يكن محلّ الابتلاء أو طهارة ماء كذلك يكون بلا فائدة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا فائدة في حجّية الأمارات والاستصحاب فيما إذا لم يكن الحكم فعلياً للمجتهد:

أمّا الأمارات فلما ذكرنا من أنّ موردها إنّما هو فيما إذا كان لمؤدّياتها أثرٌ لا محالة، فالأمارّة التي كانت حجّيتها بالنسبة إلى خصوص المجتهد إذا قامت عنده بالنسبة إلى الأحكام الإنشائية لم يكن لها ثمر لعدم ترتب الأثر لها عند المجتهد؛ وأمّا المقلّدون الذين كان الحكم وهو مؤدّي الأمارّة بالنسبة إليهم فعلياً لم تكن الأمارّة حجة عليهم.

أمّا الاستصحاب فلأنّ موضوعه وهو الشكّ بعد اليقين وإن كان متحققاً بالنسبة إلى المجتهد لكنّه بالنسبة إلى الأحكام الإنشائية لا أثر له عنده؛ وأمّا بالنسبة إلى المقلّدين الذين يترتب عليهم الآثار وإن كان مورداً للأثر إلاّ أنّه ليس لهم يقين وشكّ في الشبهات الحكميّة، بل وإن فرض لهم اليقين والشكّ لا يجري أيضاً لعدم اعتبارهما عليهم عند الشارع.

وقد تدفع الشبهة بأنّ المجتهد ناب مناب المقلّد وكان وجوداً تنزيلاً له فالأمارّة التي قامت عند المجتهد فكأنّها قامت عند المقلّد الذي كان موضوعاً لحجّية الأمارّة، وكذلك الاستصحاب فإنّ يقين المجتهد وشكّه بمنزلة يقين المقلّد وشكّه.^١

لكنّه غير سديد لأنّه لم يرد في آية أو رواية أنّ المجتهد كان نائباً عن

١. راجع فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٩؛ ونهاية الدراية، ج ٣، ص ١٤.

المقلّد بل يجوز للمجتهد الفتوى ويجب على المقلّد الرجوع إليه.
والحقّ في دفع الشبهة ما ذكرناه من أنّ العلم بالنسبة إلى جواز الإفتاء أخذ على وجه الموضوعية وحينئذٍ فالأمانة التي قامت عند المجتهد وإن لم تترتب عنده آثار المؤدّي لكنّها نفسها قد أخذت على وجه الموضوعية لجواز إفتاء المفتي على طبق المؤدّي فيكفي في عدم اللغوئية خصوص هذا الأثر.

وبعبارة أخرى: إن كاشفية الأمانة حيث كانت نازلة منزلة القطع عند الشارع كانت قطعاً تنزيلياً، فكما أنّ العلم بالواقع كان موضوعاً لجواز الإفتاء كذلك العلم التنزيليّ به وهو قيام الأمانة على الحكم الواقعيّ، هذا بالنسبة إلى المجتهد. وأمّا المقلّدون فلا تكون الأمانة حجّة بالنسبة إليهم، وأمّا وجوب رجوعهم إلى المفتي فإنّما هو بأدلة التقليد.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاستصحاب لأنّنا إذا قلنا إنّ مفاده إبقاء اليقين في ظرف الشكّ تعبداً فواضح لأنّ المجتهد يكون حينئذٍ متيقناً بالحكم تعبداً في ظرف الشكّ ويفتي بالحكم الواقعيّ لوجود موضوعه وهو اليقين التنزيليّ. وإذا قلنا إنّ مفاده إبقاء المتيقّن في ظرف الشكّ فكذلك لأنّ الشارع حيث جعل استصحاب الحكم بمنزلة اليقين به فيكون اليقين التنزيليّ موضوعاً لجواز الإفتاء فيفتي المفتي ويرجع إليه العاميّ بأدلة التقليد.

الكلام في أحكام القطع

الكلام فى أحكام القطع

اعلم أنّ البحث عن القطع وأحكامه ليس من المسائل الأصولية لأننا ذكرنا مراراً أنّ الضابط فى المسألة الأصولية هو المسألة التى تقع كبرى طريق الاستنباط ويوجب القطع إما بالحكم الواقعيّ كالبحث عن مسألة الضدّ ومقدمة الواجب واجتماع الأمر والنهي، وإما بالحكم الظاهريّ كالبحث عن حجّية الأمارات، وإما بالمؤمن من العقاب وإن لم يكن مؤدّاهما واحد من الأحكام كالبحث عن حجّية الظنون المطلقة عند انسداد باب العلم على تقدير الحكومة وعن التخيير والبراءة العقليّين.

وبعبارة أخرى: المسألة الأصولية ما كانت موجبة للقطع بالمؤمن فالقطع يكون نتيجة المسألة الأصولية، فكيف يكون بنفسه هو المسألة الأصولية؟

نعم ذكروها فيها استطراداً لمناسبة ما معها وهى البحث عن النتيجة المترتبة على المسائل الأصولية وخصوصياتها. والأشبه عدّها من المسائل الكلامية كما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية قدس سره^١ لأنّها المسائل الباحثة عن أحوال المبدأ والمعاد.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الكلام فى القطع لا بدّ وأن يقع فى جهات ثلاث:

١. كفاية الأصول، ص ٢٥٧.

الأولى: في طريقيته وكاشفيته عن الواقع.

الثانية: في حجّيته. ومرادنا بها ما يمكن أن يحتجّ به المولى على عبده الغير العامل بقطعه إذا أصاب قطعه الواقع وما يمكن أن يحتجّ به العبد الغير العامل بالواقع على مولاه إذا لم يصب قطعه الواقع. ولا يخفى أنّه وقع الخلط في كلام الشيخ قدس سره بين هذه الجهة والجهة الأولى،^١ والأنسب ما ذهبنا إليه من عدّ كلّ منهما على حدة.

الثالثة: في إمكان منع المولى عبده عن العمل بقطعه وعدم إمكانه. **أما الجهة الأولى**، فنقول: إنّ القطع هو انكشاف الواقع وظهوره عند النفس فهو عبارة أخرى عن الإذعان بالنسبة الحكميّة، فما قيل من أنّه عبارة عمّا ينكشف به الواقع مسامحةً. ولعلّه سمّي قطعاً لأنّه مأخوذ من قطع الخصومة أي ارتفاعها، والقطع أيضاً يوجب ارتفاع التردد والريب والمرافعات الواقعة بين المحتملات الذهنيّة.

ومما ذكرنا يعلم أنّ طريقيّة القطع ذات القطع ونفسه فلذا لا يمكن أن ينفك عنه إذ انفكك الشيء عن نفسه مستحيل، وأنّ التعبير بها من ذاتياته أيضاً مسامحةً لأنّ الذاتيّ في الاصطلاح هو الجنس والفصل وقد عرفت أنّ الانكشاف هو حقيقة القطع كإنسانية الإنسان.

أما الجهة الثانية وهي الحجّية، فقيل: إنّها من لوازمه الذاتيّة كما ذهب إليه الشيخ وصاحب الكفاية قدس سرهما.^٢

وقيل: إنّها مجعولة، غاية الأمر لا من الموالي بل من بناء العقلاء كما ذهب إليه بعض مشايخنا المحقّقين قدّست أسرارهم،^٣ مستدلّاً بأنّ الحجّة

١. راجع فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٩.

٢. راجع فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٩؛ وكفاية الأصول، ص ٢٥٨.

٣. نهاية الدراية، ج ٣، ص ١٨.

ما يقطع به العذر بحيث يقبح على المولى مؤاخذه عبده حين وجودها ويقبح على العبد عدم الجري على طبقها. وهذه ونظائرها من المسائل الباحثة عن الحسن والقبح كلّها أحكام عقلائية بنوا عليها العقلاء حفظاً للنظام، ومرجعها إلى قضيتين من القضايا المستقلة العقلية: قبح الظلم وحسن الإحسان وتسمى بالمشهورات. وأمّا العقل فهو غير حاكم في مورد أصلاً فلا يبعث إلى فعل ولا يزجر عن فعل أبداً؛ فلا يكون هو الحاكم بالحجّة التي مرجعه البعث والزجر بل وظيفته الإدراك لا غير. وأمّا الحيوانات اللاتي يجلبن ما ينفعهنّ ويدفعن ما يضرهنّ فذلك لأجل ما كان في جبلتهنّ من الميل والإقبال إلى المشتبهات النفسانية والفرار عمّا ينافر نفوسهنّ.

ولكنّ الحقّ هو كون الحجية من اللوازم القهرية للقطع:

أمّا أولاً: فلأنّ حجية القطع ليست فيما إذا كانت هناك مدنية واجتماع بل لو فرضنا شخصاً وحيداً في العالم إذا قطع بأمر مولاه فهو حجّة بالنسبة إليه؛ فلذا أخذ الله آدم على الأكل من الشجرة لمكان مخالفته علمه بما فيه من المفسد بل هو حجّة بالنسبة إلى غير الناس من الملائكة وغيرهم فلذا أخذ الله الشيطان به.

وثانياً: أنّ العقل لمّا كان مدركاً للواقع يلازم إدراكه للواقع أن يدرك المصلحة المترتبة على العمل على طبق ما أدرك والمفسدة المترتبة على ترك العمل بما أدرك وليس المراد من الحجية إلّا هذا، فأين هو من بناء العقلاء؟ وبالجملة إنّنا لانقول: إنّ الحجية من الأحكام العقلية كي يُشكل بأنّ البعث والزجر لا بدّ وأن يكون من قبل المولى وأمّا العقل فلا مولوية له بل كان وظيفته صرف الإدراك، ولا نقول: إنّها من الأحكام العقلية حتّى يشكل بأشدّ من ذلك؛ بل نقول: إنّها من اللوازم المترتبة على القطع حيث إنّ العبد لمّا يقطع بالواقع يلازم قطعه الإدراك للمصلحة المترتبة على العمل على طبقه،

وذلك لإدراكه حسن المؤاخذه من المولى الحكيم على تقدير عدم الجري على طبق قطعه وقبح مؤاخذته على تقدير الجري على طبقه فيكون مُدركاً بأنّ قطعه قاطع لعذره في مقام الاحتجاج.

وإن شئت قلت: إنّها من الإدراكات العقلية ويمكن أن يكون ذلك مراد بعض من عبّر بأنّها من الأحكام العقلية، لكثرة دوران الأحكام العقلية في ألسنتهم بهذا المعنى.

أمّا الجهة الثالثة وهو عدم إمكان منع المولى عبده من العمل على طبق قطعه، فتوضيح ذلك أن يقال:

إنّ القطع إن أخذ على وجه الموضوعية للحكم الواقعي فلا يخفى أنّه يمكن أن يمنع المولى من العمل على طبق هذا الحكم إذا كان القطع حاصلًا من سبب خاصّ أو من شخص خاصّ إلى غير ذلك من مشخصات القطع. وذلك لأنّ القطع حينئذٍ يكون كأحد الموضوعات، ومن الواضح أنّ توسعة الموضوع وتضييقه يكون بيد الحاكم؛ فكما أنّ الشارع مثلاً قيّد موضوع نجاسة الدم بخصوص ما تكون له نفس سائلة دون ما لا تكون له وقيده أيضاً بما يخرج منه حين الذبح دون ما يبقى في جوفه، كذلك يمكن أن يقيّد القطع المأخوذ موضوعاً لحكمه بأن يكون في زمان خاصّ ومن سبب مخصوص. ومن ذلك، القطع المأخوذ موضوعاً لجواز الإفتاء لما ذكرنا من أنّ جوازه مترتب على العلم بالواقع ولذا عدّ من يقضي بالحقّ من غير علم من أهل النار مع موافقة فتياه للواقع. وعلى هذا يتّجه ما قيل من أنّ جواز الإفتاء إنّما يكون فيما إذا كان علم المجتهد مستفاداً من الكتاب والسنة دون مثل الجفر والرمل ونظائرهما، فالمنع عن الإفتاء إذا كان علمه مستنداً بإحدى هذه الأمور ليس منعاً عن العمل بالقطع بل قطعه بالنسبة إلى نفسه حجّة، لكن جواز الإفتاء حيث إنّ أخذ في موضوعه خصوص العلم الحاصل من الطرق

الشرعية فإذا لم يتحقق من هذه الطرق لا يكون جائزاً لفقد موضوعه؛ بل يمكن أن يستفاد من أدلة التقليد أنّ رجوع العامي إلى المجتهد أيضاً يكون فيما إذا كان علم المجتهد حاصلًا من الكتاب والسنة لا غير.

وأما القطع الطريقي فلا يمكن أن يمنع منه. نعم فيما إذا علم المولى أنّ منعه يوجب ارتفاع صفة القطع عن العبد بمجرد منعه فلا بأس حينئذٍ بمنعه؛ لكنّ الكلام فيما إذا كان العبد قاطعاً ولو مع منع المولى عن الجري على طبقه، فلا يتصور حينئذٍ المنع للزوم اجتماع النقيضين عند المخاطب؛ وذلك لأنّ منع المولى عبده عن العمل على طبق قطعه أو الترخيص في عدم الجري على طبقه يرجع إلى إخباره عن عدم كون ما يقطع به حكماً له مع أنّه قاطع بأنّه حكمه فيرى كلامه متناقضاً.

نعم ذكر صاحب الكفاية قدس سره^١: أنّ الحكم لمّا كان ذا مراتب من الإنشائية والفعليّة وغيرهما يمكن أن يمنع المولى عبده إذا قطع بالحكم الإنشائي أن يعمل على طبقه فيكون علمه بالمرتبة الإنشائية من الحكم مانعاً عن فعليّته؛ لكن سيأتي أنّ هذه المراتب لا ترجع إلى محصل^٢، بل ليس للحكم إلا مرتبتان: مرتبة الجعل ومرتبة المجعول، فالعلم بالأول مع النهي عن الجري عليه موجب للتناقض كما لا يخفى.

١. راجع كفاية الأصول، ص ٢٦٧.

٢. سيأتي في ص ١٣٤ و١٣٥.

الكلام في التجري

الكلام في التجري

اعلم أنّ الأصوليين وإنّ عنوانوا البحث عنه في باب القطع إلاّ أنّه غير مختصّ به بل يجري في موارد وجود الحجّة مطلقاً سواء كانت ذاتيةً كالقطع أو شرعيةً كالطرق والأمارات والأصول المثبتة للأحكام أو عقليةً كما في موارد الاحتياط. والظاهر أنّ ذكرهم إيّاه في مبحث القطع إنّما هو لأجل أنّه أظهر أفراد الحجّة.

وبالجملة يمكن أن نقول باعتبار آخر: إنّ التجري إنّما يكون في موارد ثلاثة:

الأول: ما يكون القطع أو الأمانة متعلّقاً بالحكم الواقعي الكليّ أو الجزئيّ^١ وبعد عدم الجري على طبقهما انكشف أنّ القطع كان جهلاً مركّباً وأنّ الأمانة كانت غير حجّة كما إذا قطعنا بحجّة خبر شاهدين على الإطلاق كأننا عادلين أو فاسقين وقد أخبرنا شاهدان فاسقان بوجود الصلوة عند رؤية الهلال أو بنجاسة الماء الفلانيّ ثم انكشف أنّ الحجّة كانت مختصةً بشهادة عدلين.

١. مرادنا من الحكم الكليّ هو أصل الحكم ومن الحكم الجزئيّ انطباق الحكم على المورد أي المورد ذي الحكم الواقعي؛ فالقطع بخمرية شيء من قبيل الثاني وبأصل الحرمة من قبيل الأوّل - منه عفي عنه.

الثاني: ما إذا انكشف أنّ البيّنتين كانا خاطئين في دعواهما كما إذا قام عدلان على نجاسة الماء الكذائيّ ثمّ تبين أنّهما لم يطلعا على إصابة المطر فيه بعد النجاسة. فههنا أيضاً يجري التجري. وكم فرق بين هذه الصورة والصورة الأولى فإنّ في الأولى كان الخطأ في تشخيص الحجّة بخلاف هذه الصورة فإنّنا نعلم بحجّة خبر عدلين غاية الأمر أنّه ظهر لنا أنّهما كانا خاطئين في المخبر به.

وقد يتوهم^١ عدم جريان التجري في هذه الصورة بل يكون المخالفة حينئذٍ معصية لأنّ الشارع جعل خبر العدلين حجّةً فيما إذا لم ينكشف خلافه سواء كان خبرهما مطابقاً للواقع أو مخالفاً له، فمادام لم ينكشف الخلاف فقدتم موضوع الحجّة وإذا انكشف فقد ارتفع الموضوع لأنّه كاشف عن عدم حكم الشارع بالحجّة من أول الأمر.

وبالجملة: إنّنا نعلم بانكشاف الخلاف في الصورة الأولى أنّ الشارع لم يحكم بالحجّة من أول الأمر، بخلاف هذه الصورة لأنّ عدم انكشاف الخلاف لَمّا كان مأخوذاً في موضوع دليل الحجّة فانكشافه دالٌّ على انتهاء أمد الموضوع؛ ففي زمان الحجّة إذا خالفنا الحجّة فقد خالفنا الحكم الواقعيّ الشرعيّ فنستوجب العقاب من أجل المعصية.

لكنّه إنّما يتمّ إذا قلنا بأنّ حجّة الأمارات من باب السببية وأنّ الأمارات توجب مصلحةً في المؤدّي ويحكم الشارع على طبقه؛ لكنّ هذا المبني إمّا يرجع إلى التصويب المحال أو إلى التصويب الباطل فلا يمكن الالتزام به.

وأما بناءً على أنّ حجّيتها من باب الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات

١. راجع نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٤١؛ وتعليقة فوائد الأصول، ج ١، ص ٥٣.

فلامجال له أصلاً لأنّ الحجّية وإن لم تكن مقيدةً بما إذا صادف الأمانة الواقع وأنّ انكشاف الخلاف كاشف عن ارتفاع موضوعها، إلا أنّ جعل هذه الحجّية إنّما هو لأجل إدراك مصلحة الواقع والإيصال إليها ولم تكن في نفس الحجّة مصلحةً حتى يكون ترك العمل على طبقها معصيةً؛ ومن المعلوم أنّ المعصية إنّما تتحقّق في الموارد التي كان أمر المولى بها نفسياً وأنّ المصلحة قائمة بنفسها، لا طريقيّاً وأنّ المصلحة قائمة بغيرها.

الثالث: ما إذا كان الحاكم بالحجّية هو العقل بمعنى أنّ العقل يدرك أنّ للمولى أن يُعاقب عبده في صورة عدم إتيانه الواقع، كما في الشبهة قبل الفحص وموارد العلم الإجمالي؛ فإذا أتى بأحد الأطراف ولم يصادف الواقع فقد تحقّق التجري كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يقع الكلام في التجري من جهات ثلث:

الجهة الأولى: من حيث حرمة الفعل المتجري به بالدليل الخاصّ، أي أنّ الفعل بما أنّه متعلّق للقطع هل يكون حراماً أو واجباً أم لا؟ وهذه جهة فرعية.

الجهة الثانية: من حيث إقامة الأدلّة الأصولية على أنّه هل يكون الفعل المتجري به حراماً أم لا؟ وهذه جهة أصولية.

وهذا على وجهين:

الأول: في إقامة الدليل على أنّ الإطلاقات ليس موردها العناوين الواقعية بل موردها القطع بالعناوين؛ ففي دليل: لا تشرب الخمر، مثلاً يدعى أنّ المراد من الخمر ليس هو الخمر حقيقةً بل ما يقطع بكونه خمراً سواءً وافق الواقع أم خالف، فالخمر وإن كان له واقع حقيقةً إلا أنّ البرهان يوجب أن نقيده بمعلوم الخمرية في موضوع الدليل.

الثاني: في إقامة الدليل على أنّ القطع بالحرمة موجب لإيجاد مفسدة

في المتعلق وأن القطع بالوجوب موجب لإيجاد مصلحة فيه. وبعبارة أخرى: أن ما تعلق به القطع وإن كان بالعنوان الأولي دائراً مدار واقعه في المصلحة والمفسدة، إلا أنه بالعنوان الثانوي وأنه تعلق به القطع هل ينقلب عما هو عليه في المصلحة والمفسدة ويصير فيهما دائراً مدار القطع أم لا؟

ولا يخفى ما في الوجهين من الفرق؛ لأن البحث في الوجه الثاني عقلي وهو مدخلة القطع في انقلاب متعلقه عما هو عليه من المصلحة والمفسدة، ولذا يجري البحث إذا تعلق القطع بالحكم كالقطع بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو تعلق بالموضوع كالقطع بخمرية شيء أو تعلق بالمتعلق كالقطع بأن ذاك مصداق للإكرام فيجب، ففي كل من هذه الموارد يوجب مصلحة في المتعلق أو مفسدة فيه؛ بخلاف البحث عن الوجه الأول فإنه لفظي وهو دلالة الإطلاقات ولذا ينحصر فيما يكون هنا إطلاقاً، فلا يشمل القطع بالحكم لعدم وجود الإطلاق هنا بل يشمل خصوص القطع بالموضوع أو المتعلق.

وبالجملة: الوجه الثاني مورده يكون مطلقاً سواء كان من الأحكام أو الموضوعات، والوجه الأول كان مورده منحصرًا بالموضوعات؛ فلا تغفل.

الجهة الثالثة: من حيث استحقاق العقاب على تقدير عدم حرمة الفعل المتجرى به وأن نفس التجري من حيث كاشفيتها عن خبث السريرة وظهور الطغيان على المولى هل يوجب استحقاق العقاب أم لا؟ وهذه الجهة تكون كلامية.

أما الجهة الأولى: فلا وجه للبحث عنها أصلاً لأنه لم يرد في آية أو رواية أن القطع بالمحرّم أو الواجب موجب للحرمة أو الوجوب، بل إن كان موجباً للحرمة فلا محالة يكون مستنداً أحد الوجهين من الجهة الثانية؛ فبالبحث عنهما نستغني عن البحث عن الجهة الأولى بل لا وجه للبحث عنها أصلاً.

أمّا الجهة الثانية: فقد ذكرنا أنّ البحث فيها يقع من وجهين:

أمّا الوجه الأوّل منهما وهو شمول الإطلاقات لموارد القطع بالموضوع أو المتعلق، فبيانه أنا لاننكر أنّ الألفاظ موضوعة لنفس المفاهيم دون معلومها فالخمر مثلاً وُضع للمائع المخصوص بما هو لا بما أنّه مورد للقطع، إلّا أنّنا ندعي أنّ القرينة العامة موجودة في موارد التكليف دالّة على أنّ المراد بالموضوعات، أو المتعلّقات هو معلومها دون ذاتها؛ فإذا ما هو الموضوع للتكليف هو القطع بها بنحو تمام الموضوع من دون مدخليّة للواقع في التكليف بوجه.

وبيان ذلك يتمّ بتمهيد مقدمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: أنّه لا إشكال في أنّ التكليف لا بدّ وأن يتعلّق بشيء مقدور لقبح تكليف العاجز، فكلّ جزء أو قيد لم يكن تحت قدرة المكلف واختياره لا بدّ وأن يفرض مفروض الوجود حين التكليف بحيث يقع التكليف عند وجود هذا الجزء أو القيد على خصوص الأجزاء المقدورة؛ مثلاً إذا قال المولى: أكرم العلماء أو صلّ إلى القبلة، فلا محالة يكون طلبه للإكرام عند وجود العلماء ولا يجاد الصلوة إلى القبلة بعد فرض وجودها، وأمّا إيجاد العلماء والقبلة فيكون خارجاً عن قدرة العبد. وهذه المقدّمة واضحة جدّاً.

المقدّمة الثانية: أنّه لا إشكال في أنّ الفعل الاختياريّ ما كان يصدر عن إرادة العبد فحيث إنّ الإرادة لا تكون إلّا إذا كان هناك علم بالمفسدة أو المصلحة فلا محالة ما كان مؤثراً في الإرادة والتحكريك هو العلم لا نفس الواقع.

بيان ذلك: أنا إذا فرضنا هناك أسداً فهل نفرّ منه مع عدم علمنا بوجوده؟ وإذا فرضنا ماءً فهل نشربه مع عدم علمنا بوجوده مع كوننا

عاطشين؟ فلا، بل نفرّ من الأسد ونُقْبِل على الماء إذا علمنا بوجودهما وإن كان علمنا مخالفاً للواقع ولم يكن هناك أسد بل شبهه ولم يكن ماءً بل سراباً. وهذا يدل على أنّ المؤثّر في التحريك نحو العمل ليس هو ذات الخارج ووجود المصلحة أو المفسدة الواقعيّة، بل المؤثّر فيه العلم بالمصلحة أو المفسدة فيتبعهما الحبّ والبغض ويتبعهما الإرادة والكراهة فنتحرّك نحو الفعل أو نتركه.

وهذه المقدّمة أيضاً واضحة. وأمّا مناقشة شيخنا الأستاذ قدس سره^١ فيها فغير وجيه.

المقدّمة الثالثة: أنّه لا إشكال في أنّ المولى إذا وجّه التكليف نحو عبده يريد منه الفعل الاختياري لا الاضطراريّ فيطلب منه الفعل ليحرّك إرادته نحوه. وبعبارة أخرى: ما هو المقصود والداعي من المولى من التكليف إنّما هو تحريك إرادة العبد واختياره؛ فالتكليف في الحقيقة متعلّق باختياره دون الواقع ونفس الفعل.

فاذا ثبت هذه المقدّمات يثبت أنّ التكليف يتعلّق باختيار العبد ما قطع بكونه ينطبق عليه العناوين؛ لأنّه ثبت بالمقدّمة الأولى أنّ التكليف نحو غير المقدور غير جائز وقد عرفت أنّ نفس الفعل والواقع من دون علم المكلف به وتعلّق إرادته به خارجٌ عن القدرة فلا يتعلّق التكليف نحوه، وبالمقدّمة الثالثة أنّ التكليف لا بدّ وأن يتعلّق باختيار العبد، وبالمقدّمة الثانية أنّ الاختيار والإرادة لا يكونان إلا في مورد القطع بانطباق العنوان؛ فحينئذٍ لا يمكن أن يكون التكليف إلا في مورد القطع فالموضوع للتكليف هو القطع بنحو تمام الموضوع، فمعنى قوله: لا تشرب الخمر أنّه إذا قطعت بكون شيءٍ

١. راجع أجود التقريرات، ج ٣، ص ٤٥؛ و فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٩ و ٤٠.

خمرًا فاترك شربه.

وعلى هذا لا مورد للتجري في هذه الموارد أصلاً بل كلّ مخالفة تقع من العبيد تكون معصيةً حقيقيةً سواءً كان القطع بانطباق العنوان موافقاً للواقع أو مخالفاً له.

هذا ولا يخفى أنّ المقدمتين الأوليين وإن كانتا صحيحتين إلا أنّ المقدمّة الثالثة فاسدة ومدخولة نقضاً وحلاً:

أمّا النقض فبمورد التكليف الوجوبية، فلازمه الإجزاء وسقوط الأمر فيما قطع المكلف بانطباق موضوع التكليف على شيءٍ وإن كان قطعه مخالفاً للواقع، مع أنّ الضرورة من الفقه خلافه. فإذا صلّى المكلف قبل زوال الشمس قاطعاً بأنّ الشمس زالت أو صام شهر شعبان بتخيّل أنّه شهر رمضان فهل يمكن أن يلتزم بأنّ تكليفه الواقعي هو هذا وقد امتثله وسقط الأمر مع أنّه من المعلوم أنّ المكلف عمل بمقتضى قطعه؟

أمّا الحلّ فهو أنّه لا إشكال في أنّ التكليف إنّما هي لأجل مصالح ومفاسد في متعلقاتها فحيث إنّ ظاهر الأدلّة هو أنّ المصالح والمفاسد في نفس العمل فيكون الزجر والبعث نحوه، غاية الأمر أنّه لمّا كان توجه التكليف بغير المقدور قبيحاً فالعقل يقيّد هذه التكليف بما إذا كان المتعلّق معلوماً.

وبالجملة: إنّنا إذا قلنا إنّ متعلّق التكليف هو الواقع حتّى في صورة عدم علم المكلف فالحقّ مع المستدلّ لكن لم يلتزم به أحدٌ، بل التكليف تتعلّق بالواقع إذا كان معلوماً غاية الأمر أنّ الإرادة والاختيار يكون في التكليف مأخوذاً على نحو الطريق إلى العمل لا على نحو الموضوعيّة؛ فلا وجه لهذا الاستدلال أصلاً.

أمّا الوجه الثاني منهما وهو طروء عنوان حسن أو قبيح لأجل القطع

بالموضوع أو الحكم بالعنوان الثانوي فقد ذكر صاحب الكفاية قدس سره أنه لا وجه له أصلاً.

وذلك لأنه من الواضح أنّ التكليف يتعلّق بالمقدور لامحالة فلا يتعلّق بالفعل الغير الاختياريّ أبداً، ولما كان الفعل المتجرى به أو المنقاد إليه بما أنّه مقطوع الحرمة أو مقطوع الوجوب غير اختياريّ لا يتوجّه إليه التكليف أبداً لأنّ القاطع لا يقصد الفعل بالعنوان الطارئ الآليّ بل دائماً يقصده بالعنوان الأوّليّ الاستقلاليّ، فمن شرب الخمر شرّبه لأنه خمر لا لأنه معلوم الخمرية. ثمّ ترقى عن ذلك وقال: بل لا يكون بهذا العنوان غالباً ممّا يلتفت إليه.^١

أقول: لا يخفى ما فيهما أفاده قدس سره فلاّنه:

إن كان مراده من قوله: «القاطع لا يقصد الفعل بالعنوان الطارئ» أنّ داعيه على الفعل لا يكون هذا العنوان ولهذا لم يكن بهذا العنوان اختياريّاً ففساده واضح لأنّه لا يشترط في اختياريّة الفعل إتيانه بهذا الداعي بل الحسن والقبح دائران مدار مجرد الالتفات وإن لم يؤت الفعل بداعي هذا العنوان، مثلاً لو نام عبد عند مولاه على قفاه ومدّ رجله لكن لا بداعي هتكه بل لرفع كسالته لكن مع الالتفات بأنّ هذا العمل بالعنوان الثانويّ موجب لهتكه فهل يخرج حينئذٍ عن تحت الاختيار؟! فلا، بل إذا ضرب أحد يتيماً بداعي امتحان عصاه مع الالتفات بأنّ الضرب يولمه ويؤذيه فهل يكون هذا غير اختياريّ ولا يستحقّ العقوبة؟!!

وإن كان مراده من قوله: «القاطع - الخ.» أنّ القاطع لمّا لم يكن ملتفتاً إلى قطعه فلا يكون بهذا العنوان اختياريّاً فلا وجه حينئذٍ للإضراب بقوله: «بل دائماً يقصده بالعنوان الأوّليّ» لأنّ هذا عين الوجه الأوّل لاغيره حتى يصح

١. كفاية الأصول، ص ٢٦٠.

الإضراب.

هذا، مضافاً إلى أنه يمكن أن يورد عليه بإيرادين آخرين:
الأول: أن العالم دائماً يكون ملتفتاً إلى علمه بل انصرافه عنه وعدم التفاته إليه مستحيل لأن علمه معلوم له بالذات فعلمه بالنسبة إليه حضوري، فهو مع التفاته إلى المعلوم بالعرض مع أنه أمر خارج عن ذاته كيف لا يكون ملتفتاً إلى علمه الحضوري؟

الثاني: هذا لو تم فإنما هو فيما إذا كان المتجري متجرباً في انطباق عنوان موضوع الحكم على ما تعلق به قطعه مع فرض أن قطعه بأصل الحكم مصيب، كما إذا كان قاطعاً بحرمة شرب الخمر وكان قطعه صحيحاً، غاية الأمر اشتبه عليه الأمر في انطباق عنوان الخمر على مائع آخر فتخيّل أنه خمر فشربه بما أنه خمر فحينئذ يصح أن يقال: إنه حينما يشرب الخمر غير ملتفت إلى قطعه بشرب الخمر.

وأما إذا كان تجريه في أصل الحكم بأن قطع أن شرب التتن مثلاً حرام فشربه فلا يتم لأنه حين شربه وإن لم يكن ملتفتاً إلى قطعه بشربه إلا أنه ملتفت إلى أن شرب التتن حرام فهو متوجه إلى حرمة ما تعلق به قطعه؛ فدليله أخص من مدّعا.

هذا، **واعلم** أن شيخنا الأستاذ قدس سره استدّل على عدم إيجاب القطع حسناً أو قبحاً في متعلّقه:

أولاً: بأن القطع هو نفس الإحراز ومن المعلوم أن إحراز الشيء لا يزيد على الشيء ولا يوجب طروء عنوان مغير لما فيه من الحسن والقبح، وهذا بخلاف ما إذا كانت العناوين الطارئة غير ما كانت محرزة لها مثل الإكراه والضرر وغيرهما فتوجب تغيير معنوياتها عمّا كانت عليه من جهاتها الأولية لا محالة.

وثانياً: أنّ كون القطع من العناوين المحسنة أو المقبحة لما يتعلق به حتى يستتبعه الوجوب أو الحرمة:

إن كان مختصاً بصورة التجري فلا يخفى أنّ هذا الحكم لا يمكن أن يكون فعلياً أبداً لعدم التفات المتجري إلى تحقق موضوعه وهو التجري لأنّ المتجري لا يرى نفسه متجرياً بل يراه مصيباً وأنّ ما قطع به هو الحكم الواقعي أو موضوعه. وإذا فرضنا أنّه توجه إلى أنّه متجرّ فبمجرد هذا التوجه خرج عن كونه متجرياً ولا يكون الموضوع أيضاً متحققاً في هذا الفرض. وبالجملة إنّ المتجري إذا لم يكن عالماً بتجريه فلا يتحقق موضوع حرمة ما تعلق به قطعه أو وجوبه أصلاً وإذا كان عالماً فلا يكون متجرياً حين العلم فلا يتحقق الموضوع أيضاً.

وإن كان أعمّ من صورة التجري وصورة إصابة قطعه الواقع بمعنى أنّ القطع بالواجب أو الحرام موجب لوجود حرمة أخرى أو وجوب آخر غير ما تعلق به سواء في صورة مصادفة قطعه الواقع أو عدم مصادفته، فلا إشكال في أنّه يتحقق اجتماع المثليين في نظر المكلف القاطع وإن لم يلزم في الواقع في صورة المخالفة لأنّ المتجري يرى أنّ متعلق قطعه حرام ففرض حرمة أخرى على المتعلق لعنوان تعلق القطع به مستحيل عند القاطع، مضافاً إلى أنّه لا يترتب على جعل هذه الحرمة ثمرة عملية لعدم إمكان الانبعاث منه بوجهٍ للفرض بأنّه مع علمه بالحرمة لا ينبعث منه فجعل حرمة أخرى لغو محض، وبملازمة مقام إمكان الانبعاث مع البعث نستكشف عدم البعث أيضاً.^١

١. أجود التقريرات، ج ٣، ص ٤٧ إلى ص ٤٩؛ وفوائد الأصول، ج ٣، ص ٤١ إلى

ولا يخفى ما فيه:

أولاً: لأنه من الواضح كون القطع من الجهات المحسنة أو المقبحة لأجل الهتك والتعظيم الطارئين على المتعلق، فما أفاده من أن الوجدان شاهد على عدم كون القطع من هذه الجهات فخالفه وجداني.

وثانياً: أن ما أفاده من لزوم اجتماع المثليين ففيه: أن استلزامه إنما هو على تقدير تعلقهما بعنوان واحد أو بعنوانين بينهما عموم مطلق. وأما إذا تعلقا بعنوانين بينهما عموم من وجه فلا إشكال في جوازه؛ مثل ما إذا قال المولى: لا تشرب الخمر، ولا تغصب، ولا تستعمل آنية الذهب والفضة. فإذا شرب الخمر في إناء مغصوب من الذهب فلا إشكال في اجتماع جهات من الحرمة، غاية الأمر أن حرمة كل واحد من الجهات يرتفع حدّها ويبقى أصلها فيتعلق بهذا الشرب حرمة آكد.

والأمر في المقام كذلك لأنّ بين عنوان المقطوع والواقع عموم من وجه لأنّ الخمر مثلاً حرام سواء علم به المكلف أم لم يعلم، وما قطع المكلف بأنّه خمر أيضاً حرام سواء كان خمرأ في الواقع أم لم يكن، وفي مورد الاجتماع وهو ما إذا قطع بخمريته مع خمريته واقعاً يكون الحرمة آكد، غاية الأمر أن القاطع يرى متعلق قطعه دائماً مجمعاً بين العنوانين وهذا غير مضرّ بكون النسبة بينهما عمومياً من وجه.

وبالجملة إنّ ما أفاده قدس سره وما أفاده صاحب الكفاية قدس سره أيضاً ضعيف غايته.

والتحقيق في المقام أن يقال: ينبغي أن يبحث ههنا من وجوه ثلاثة:

الأول: من جهة القبح الفاعلي وأنّ كاشفه وهو الفعل أيضاً قبيح أم لا؟

الثاني: من جهة طروء المصلحة أو المفسدة في متعلق القطع لأجل

تعلق القطع.

الثالث: من جهة القبح الفعلي من حيث كونه هتكاً.

أما الوجه الأول فبيانه أنه لا إشكال في أن المتجزي قبيح والمنقاد حسن عند العقلاء. والكاشف عن قبحه هو تجزيه على المولى وكونه بصدد الطغيان عليه، وعن حسنه هو انقياده له وكونه بصدد الإطاعة والخضوع عند سلطانه، فيسري القبح الفاعلي وهو المنكشف بالفعل إلى الكاشف فيكون قبيحاً لأنه به يكشف عن القبح الفاعلي.

وفيه: أن القبح الفاعلي مسلم وكذا كشف الفعل عنه إلا أن قبح المنكشف لا يستلزم قبح الكاشف.

أما الوجه الثاني فلا إشكال في ضعفه، لأن المصالح والمفاسد من الأمور الواقعية التكوينية لا يتغير عما هو عليه بطروء القطع؛ فإذا شرب أحد سمّاً بتخيّل أنه ترياق فهل يمكن أن يلتزم بأنه مشفيه لمكان قطعه بأنه شفاء؟! كذلك الأمر في المقام فإذا قتل العبد ابن المولى بتخيّل أنه عدوّه هل يمكن أن يلتزم بأن فعله يكون ذا مصلحة؟! وكذا العكس إذا قتل عدوّه بتخيّل أنه ابنه أو ضرب شخصاً ولطمه وجرحه بتخيّل أنه مولاّه.

وبالجملة: إننا لاننكر إمكان طروء بعض العناوين المغيّر لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد إلا أننا ندّعي أن القطع لا يكون من قبيل هذه العناوين.

أما الوجه الثالث وهو الحسن أو القبح الفعلي فيمكن الالتزام به بل هو الأوجه، لأن القطع بالحرمة يوجب عنوان المتهتك على الفعل، والقطع بالوجوب يوجب طروء عنوان الانقياد والإطاعة والتسليم؛ وكلاهما من العناوين الموجبة للحسن والقبح وإن لم يستتبعاً مصلحةً ومفسدةً فيه، بل الهتك والتوقير من أظهر العناوين المقبّحة والمحسنّة والعقل يحكم بهما لأجل إطباقه القضيتين الكلّيتين من مستقلّاته - وهما قبح الظلم وحسن العدل -

عليها، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في أنّ هذا القبح أو الحسن الطارئ هل يوجب الحكم الشرعي بالحرمة أو الوجوب بقاعدة الملازمة أم لا يوجب؟

وتوضيح ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة وهي بيان أنّ الحاكم بالحسن أو القبح في الأشياء هو العقل كما عليه العدليّة خلافاً للأشاعرة القائلين بأنّ حاكمهما هو الشرع.^١ وذلك لأنّ الوجدان حاكم بأنّ العقل مستقلّ في إدراك الحسن والقبح فيما يرى فيه مفسدةً أو مصلحةً.

والالتزام بما ذهب إليه الأشاعرة مستلزم للتوالي الفاسدة لا يقتر عليها ذومسكة؛ فمن ذلك عدم إمكان إحراز صحّة دعوى من يدّعي النبوة أو إحراز بطلانها، وعدم الجزم بصدق الخطابات الشرعية المتضمّنة لبيان الوعد والوعيد لأنّ العقل لو لم يحكم بقبح إجراء المعجزة على يد من يدّعي النبوة كاذباً لما كان لنا طريق إلى تمييز الكاذب عن الصادق في ادّعاء نبوته لأنّ كلّ من أتى بمعاجز فضلاً عن معجزة واحدة نحتمل أن يكون كاذباً، وكذلك أيّ دليل دلّنا على أنّ أخبار الوعد والوعيد من قبل الله ورسوله صدق؟ لاحتمال الكذب في جميعها، ولا يمكن حينئذٍ أن يصدّقها الشرع بمثل قوله مثلاً: **إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ**^٢ ونظائره، لاحتمال الكذب حتى في هذا الخبر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القاعدة المشهورة وهي أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل قاعدة عقلية، ومفادها التلازم بين حكم الشرع بالحرمة أو الوجوب وبين إدراك العقل قبح شيء أو حسنه لأجل مفسدة أو مصلحة فيه.

١. راجع شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي، الطبعة الحجرية، ص ٣٧٣؛ وشرح المواقف،

ج ٨، ص ١٨١ إلى ص ١٩٥؛ وشرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٩١.

٢. ذيل الآية ٩، من السورة ٣: آل عمران؛ وذيل الآية ٣١، من السورة ١٣: الزعد.

لكن هذه القاعدة إنما تجري في خصوص ما كانت المصلحة أو المفسدة واقعة في سلسلة علل الأحكام لا في سلسلة معلولاتها.

بيان ذلك: أن العقل إذا حكم حكماً استقلالياً بحسن شيء أو قبحه فإنما هو لإدراك مصلحة أو مفسدة فيه مع عدم وجود مانع أي عنوان طارئ عليه يوجب قلب المصلحة بالمفسدة أو قلب المفسدة بالمصلحة، فحينئذ يحكم بأنه وجب على الشارع أن يحكم على طبقه بالحرمة أو الوجوب وإلا يلزم تفويت المصلحة أو المفسدة الملزمة بغير وجه وهو قبيح على الحكيم؛ فعلى هذا وقع حكم الشارع في طول حكم العقل في مقام الكشف.

وأما إذا كان حكمه بالحسن أو القبح بعد فرض حكم الشارع كما في مثل الإطاعة والعصيان فإنه وإن كان هذا الحكم أيضاً لأجل إدراكه مصلحة أو مفسدة فيهما لامحالة إلا أن هذه المصلحة والمفسدة لا يمكن أن تكونا ناهضتين لإثبات حكم شرعي آخر على الإطاعة والعصيان، لأن العقل إن كان تاماً في إدراك لزوم الانبعاث والتحرك على طبق حكم المولى فأمره ثانياً بلزوم الانبعاث لغو، وإن لم يكن تاماً فيه بل يحتاج إلى حكم آخر من قبل المولى فهذا الحكم أيضاً لغو لعدم إمكان الانبعاث منه بنفسه للفرض بأن العقل غير تام في الحكم بلزوم الانبعاث فيحتاج إلى حكم ثالث وهكذا، فعلى كل حال يلزم اللغوية.

ومضافاً إلى الاستحالة أيضاً، نقول في المقام: إن حكمه بوجوب العمل على طبق ما يقطع به العبد:

إن كان مختصاً بصورة التجري فيرد عليه:

أولاً: ما وجه تخصيصه بصورة التجري؟ لأن ملاك حكم الشارع على الفرض إنما هو حكم العقل والمفروض أن حكمه بالحسن أو القبح في صورة الإطاعة والانقياد وكذا في صورة المعصية والتجري سيان.

بل نقول: إنَّ المعصية الواقعية بما هي ليست قبيحة أصلاً لأننا نرى أنَّ العقل لا يحكم بقبح من خالف الواقع جهلاً بل قبحها لأجل الالتفات إلى كونها معصية، وهذا الوجه بعينه جارٍ في التجزي لأنَّ المتجزي يرى متعلق قطعه معصية واقعية.

وثانياً: أننا ذكرنا أنَّ البعث نحو شيء غير قابل للانبعاث منه لغو محض، والمقام من هذا القبيل لأنَّ الحكم على من كان قطعه مخالفاً للواقع لا يمكن أن يكون فعلياً أبداً لأنه لا يرى قطعه مخالفاً للواقع ومع التفاته إلى مخالفة قطعه له يخرج بمجردَه عن تحت هذا العنوان نظير خطاب الناسي.

وإن كان أعمّ من صورة التجزي والمعصية يستلزم التسلسل في المفسدة والمعصية وكذا عقاباتٍ غير متناهية، لأنه بمجرد مخالفة قطعه ينطبق عليه عنوان الهتك والجرأة على المولى فلو كان هذا العنوان حراماً لكان مخالفته أيضاً حراماً ومخالفة هذه المخالفة أيضاً حراماً وهكذا.

مضافاً إلى استلزام أن يكون عقاب كلِّ شخص على حدِّ سواء ارتكب معصيةً مرّةً واحدةً في مدّة عمره أو ارتكبها مرّاتٍ مثل قتل النبيّ والمعصوم مادام عمره مرّاتٍ عديدة لأنَّ برهان السلم في التسلسل يقضي بعدم إمكان ازدياد شيءٍ على شيءٍ آخر في المرتبة الغير المتناهية؛ فإذا فرضنا ذرّاتٍ غير متناهية من خردل وتعداد غير متناهٍ من جبل فلا يزيد حجم الثاني على الأول. وكذا ارتكاب معصية صغيرة لا ينقص عقابه عن ارتكاب معصية كبيرة لوصل العقاب إلى غير النهاية وإن فرضنا بأن يؤتى بها مرّاتٍ غير متناهية أيضاً.

والمحصّل ممّا ذكرنا أننا لاننكر القبح الفاعليّ في موارد التجزي المنكشف بالفعل، وكذا لاننكر القبح الفعليّ من حيث طروء عنوان الهتك عليه، وأيضاً لاننكر المفسدة المترتبة على هذا العنوان بل هي ملاك حكم

العقل بالقبح؛ إلا أنا ندعي أنّ هذه المفسدة لا يمكن أن تنهض لأن يحكم الشارع بالحرمة لأجلها لوقوعها في سلسلة معلولات الأحكام كما عرفت؛ فالهتك المحرّم في الشريعة إنّما هو مختصّ بغير ما كان لأجل المخالفة والخروج عن زيّ العبوديّة بالنسبة إلى أوامره تعالى.

الجهة الثالثة: في استحقاق المتجرّي للعقاب

اعلم أنّ حكم العقل باستحقاق العقاب في موارد العصيان الواقعيّ ليس لأجل مجرد مخالفة الحكم وإلا لما انتفى العقاب في موارد الغفلة والنسيان ونظائرهما، بل لأجل الخروج من زيّ العبوديّة والطغيان على المولى ولذا انحصر العقاب في صورة العلم والالتفات. وهذا الملاك بعينه جارٍ في التجريّ بلا اختلافٍ بينهما، فالعقل يرى العاصي والمتجرّي سيّان في استحقاق العقاب فلمولى أن يعاقب المتجرّي بعين ما يعاقب العاصي.

نعم يمكن الفرق بينهما في موردين:

أحدهما: أنّ المولى يمكن له أن يجعل مقداراً معيّناً من العقاب على العاصي ولا يجعله على المتجرّي، وهذا كما في التبعات الدنيويّة والأخرويّة في مخالفة الأوامر الشرعيّة؛ فإنّ الشارع جعل الحدود والقصاص والتعزيرات للعاصين دون المتجرّين، فلا يلزم مثلاً من جعله القصاص لمن قتل مؤمناً معتمداً جعله أيضاً لمن قتل حيواناً بتخيّل أنّه مؤمن، وكذا إذا فرضنا مثلاً أنّه جعل من آثار من يشرب الخمر في الدنيا عدم حظّه من ماء الكوثر فلا يلزم جعله لمن شرب الماء بتخيّل أنّه خمر.

وبالجملة، العقل مستقل باستحقاق العقاب في المتجرّي كاستحقاق العقاب في العاصي وفي مقداره، إلا أنّه لا يحكم بلزوم جعل العقاب في المتجرّي بعين ما جعل في العاصي بل اختيار جعل العقاب بيد المولى فيمكن أن يجعله فيهما على حدّ سواء ويمكن أن يجعله في العاصي أزيد من

المتجزي أو لا يجعل في المتجزي أو العاصي أصلاً كما يمكن له أن يجعل في المتجزي أزيد من العاصي لكنّه بعيد.

ثانيهما: أنّ ما ذكرنا من حكم العقل بتساوي استحقاق العقاب في موردين إنّما هو بالنسبة إلى من لم يكن غرضه من العقاب تشقيّه من الألم الذي يطرأ عليه من مخالفة عبده كما في الباري تعالى. وأمّا بالنسبة إلى من كان غرضه ذلك كغالب الموالى العرفيّة فلا يحكم العقل بتساوي استحقاق عقابهما، فمن قتل ابن المولى مستحقّ للعقاب أزيد ممّن قتل عدوّه بتخيّل أنّه ابنه. فما فصله في **الفصول**^١ إنّما هو في موارد التشقي، فمع فرض غصّ النظر عنه وفرض الكلام في استحقاقهما العقاب من دون أمور خارجيّة لا محيص عمّا ذكرناه.

تذكرة: ذهب صاحب الكفاية قدس سره^٢ إلى أنّ المتجزي مستحقّ للعقاب كالعاصي لكنّه أنكر القبح الفعليّ وقال إنّ الفعل باقٍ على ما هو عليه من المحبوبيّة والمبغوضيّة، ولذا اضطرّ إلى القول بأنّ العقاب ليس لأجل الفعل بل للعزم والجزم إذا كان له كاشف في الخارج، ولمّا كان مبناه اضطراريّة العزم والجزم وقع في محذور أشدّ وهو أنّه كيف يمكن العقاب على أمر غير اختياريّ؟ وأجاب بأنّ العقاب من التبعات القهريّة واللوازم الغير المنفكّة من الأعمال ويكون نسبه إلى العمل كنسبة الثمرة إلى البذر والحبّ، ففي النشأة الأخرى ينمو الأعمال وصارت بصورة الجحيم والنار، كما ذهب إليه بعض الفلاسفة.^٣

١. الفصول الغرويّة، ص ٤٣١ و ٤٣٢.

٢. كفاية الأصول، ص ٢٦٠ و ٢٦١.

٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٢٩٥؛ والشواهد الربويّة، ص ٣٢٩ و ٣٣٠؛ ونهاية الدراية، ج ١، ص ٢٩٧.

ولكنك خبير بأن هذه التوالي الفاسدة إنما نشأت من أمرين:
أحدهما: كون العقاب على العزم. وقد عرفت أنه ليس لأجله بل لأجل
الفعل بما أنه هتك للمولى.

ثانيهما: أن العزم من الأمور الغير الاختيارية. وذكرنا في بحث الطلب
والإرادة أن الاختيار ليس من الصفات النفسانية كالحب والبغض حتى تكون
اضطرارية كالحب للعسل والبغض للحنظل، بل من الأفعال النفسانية مبدؤها
القدرة والشعور لا غير، فلا يلزم اضطراريتها أبداً.^١

هذا تمام الكلام في التجري وقد يقع الكلام في تنبيهات في المقام:

التنبيه الأول:

قد ذكرنا أن الجهات المبحوث عنها في المقام ثلاث: فقهية وكلامية
وأصولية. وذكرنا أيضاً أنه لا مجال للبحث عن الجهة الفقهية بعد ما كانت
عمدة دليل من ذهب إلى حرمة في الجهتين الأصوليتين، يعني استتباع قبح
التجري للحرمة وشمول إطلاقات الأدلة الأولية لمثل المقام.

لكن قد ذهب بعضهم^٢ إلى حرمة من حيث قيام الإجماع عليها لأنه
ثبت الإجماع في موردين، وبدعوى القطع بعدم خصوصية فيهما يثبت في
جميع موارد التجري.

المورد الأول: فيما إذا سافر سافراً مظنوناً للخطر والضرر فيجب عليه
الإتمام لحصول المعصية وإن انكشف الخلاف. ولذا كان قضاؤه أيضاً تماماً
لأن القضاء تابع للأداء.

المورد الثاني: فيما إذا ظن ضيق الوقت فيجب عليه المبادرة إلى

١. راجع الهداية في الأصول، ج ١، ص ٢٠٠؛ ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٠.

٢. راجع فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٧ و ٣٨؛ وأوثق الوسائل، ص ١٧.

الصلوة فلو لم يبادر إليها عصي وإن انكشف الخلاف.

وفيهما ما لا يخفى:

أما في الأول فلأن الإجماع غير متحقق في المسألة لأن كثيراً من الفقهاء لم يتعرّضوا للمسألة فضلاً عن إفتائهم بحرمتها بل لم يتعرّض له في مصباح الفقيه والعروة أيضاً.^١

وتحقيق المسألة أن يقال: إن الضرر في المقام لا يخلو من أنحاء ثلاثة:
الأول: ما إذا كان من قبيل الهلاك والتلف وهتك العرض ونظائرها ممّا كان الحفظ منها واجباً، فمن احتمال الهلاكة فضلاً عن ظنّها يحرم عليه الاقتحام فيما كان المورد محتمل الخطر فحينئذٍ إن اقتحم فيها ولم يصبه الضرر كان عاصياً لعدم حفظ نفسه وعرضه. وبالجملة لمّا كان الموضوع في أمثال هذه الموارد هو الحفظ فبمجرد احتمال الخطر باحتمال عقلائي تكون مخالفته مخالفة الحكم الواقعي.

الثاني: ما إذا كان الضرر هو الوقوع في المعصية كشرب الخمر، فالأقوال في المسألة أربعة:

الأول: أن المعصية التي يترتب عليها وجوب الإتمام هي مخالفة الحكم الواقعي وإن لم يعلم به المكلف ولم ينصب عنده طريق عقلائي.

الثاني: هي العلم بالمخالفة وإن لم تكن مخالفة حقيقة.

الثالث: أن الأمر دائر مدار أحد هذين الأمرين أي نفس المخالفة أو

العلم بها.

١. راجع مصباح الفقيه، الطبعة الحجرية، ص ٧٤٠ إلى ص ٧٤٤ (صلوة المسافر، الشرط الرابع: أن يكون السفر سائغاً)؛ والعروة الوثقى، ج ٣، ص ٤٣٦ إلى ص ٤٥٢ (الشرط الخامس: أن لا يكون السفر حراماً).

الرابع: هي المخالفة مع العلم بها. وهذا هو الصحيح لأن موضوع وجوب الإتمام في الروايات هو عنوان المعصية ولا إشكال في أنها لا تتحقق إلا بالمخالفة والعلم بها. وأما مع عدم واحد من هذين الأمرين فلا؛ فعلى هذا إذا سافر بظن أنه يشرب الخمر بل بعلمه به فانكشف الخلاف لا يجب عليه القضاء تماماً فلو صلى في الوقت تماماً نحكم عليه بوجوب إعادتها أو قضائها قصراً، كل ذلك لعدم تحقق المعصية.

الثالث: ما إذا كان الضرر غير المعصية ولم يكن من قبيل الأول أيضاً كتلف المال مثلاً فلا يتحقق بظنه معصية بل مع علمه بأن في البين سارقاً ويأخذ أمواله يجوز له السفر كما في الجمارك.

نعم لو كان ظن الضرر بنفسه موضوعاً لتحقيق المعصية ووجوب الإتمام كان لهذه الدعوى مجال واسع كما ذهب إليه العلامة الأنصاري^١ وشيخنا الأستاذ قدس سرهما^٢، لكن لا يخفى أنه ليس لمكان التجري بل لتحقيق موضوع الحرمة حقيقة. وحيث لا دليل لنا على حرمة مظنون الضرر لا وجه للتمسك به في المقام أصلاً.

أما المورد الثاني وهو ما إذا ظن ضيق الوقت ولم يصل فانكشف سعة الوقت، فلا يخفى أن وجوب التبادر إلى الصلوة ليس وجوباً شرعياً حتى يوجب تخلفه معصية بل وجوب عقلي لأن العقل يحكم بأن الاشتغال اليقيني يوجب براءة يقينية.

فلما كان التكليف منجزاً يجب عليه الخروج عن عهده لكن فيما إذا علم أو ظن ظناً اطمئنانياً أو قامت أمانة على تمكنه على إتيانه مع التراخي

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٨.

٢. نفس المصدر، ج ٣، ص ٥٢؛ وأجود التقريرات، ج ٣، ص ٥٧.

فهو، كما هو الحال في الواجبات الموسعة لأنه مع الاطمئنان بالحياة لم يجب التبادر إليها. وأما مع عدم هذه الأمور فتجب المبادرة إليها بحكم العقل؛ ولذا أفتوا بأن من احتتمل أنه لو نام لم يستيقظ إلا بعد مضي وقت المأمور به فلا يجوز له النوم بعد ثبوت التكليف ودخول الوقت.

ولا يبعد أن تكون في صحيحة الحلبي^١ الدالة على أن من خاف فوت إحدى الصلوتين يجب عليه الإتيان أولاً بالعصر ثم بالظهر وأن من لم يخف يصلّيها على الترتيب إشارة إلى ما ذكرناه من إرشاد العقل، فلا تغفل.

وقد يتمسك لحرمة الفعل المتجري به بالروايات الواردة في أن نية السوء معصية وناويه يعاقب عليها،^٢ ومن المعلوم أن المتجري قصد المعصية لكنه لم يصادف الواقع فيعاقب بنيتة. وقد عورضت هذه الروايات بالروايات الأخر الدالة على أن العقاب لا يترتب على مجرد القصد ما لم يتعقبه العمل.^٣

وجمع بين هاتين الطائفتين الشيخ قدس سره بوجهين:

الأول: حمل الطائفة الأولى على القصد الذي يتعقبه بعض مقدمات العمل والطائفة الثانية على مجرد القصد.

١. وسائل الشيعة، ج ٤، كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب المواقيت، ص ١٢٩، ح ١٨؛ وإليك نصه: قال: سأله عن رجل نسي الأولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس؟ فقال: إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر ثم ليصل العصر وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فتكون قدفاته جميعاً، ولكن يصلّي العصر فيما قد بقي من وقتها، ثم ليصل الأولى بعد ذلك على أثرها - م.

٢. نفس المصدر، ج ١، الباب ٦ من أبواب مقدمات العبادات، ص ٥٠، ح ٣ و ٤؛ وكذا

الباب ٧، ص ٥٧.

٣. نفس المصدر، ص ٥١ إلى ص ٥٥، ح ٦، ٧، ٨، ١٠، ٢٠ و ٢١.

الثاني: حمل الطائفة الأولى على ما يمنع على إتيان العمل الذي قصده مانع قهري والطائفة الثانية على القصد الذي يرتدع المكلف عنه بنفسه.^١ وأنت خبير بأن الجمع الأوّل لا شاهد له فهو جمع تبرّعي لا يعتدّ به. والأوجه هو الجمع الثاني وذلك للرواية الواردة في المقام تصلح لأن تكون شاهدة عليه.

ففي الوسائل في باب الجهاد بإسناده عن عمرو بن خالد عن زيد بن عليّ عن آبائه عليهم السلام، قال:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِذَا اتَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفِهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةٍ فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بِالْمَقْتُولِ؟! قَالَ لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلًا.^٢

ورواه عن الشيخ قدس سره في التهذيب:^٣

والظاهر أنّ هذه الرواية ظاهرة في أنّ المقتول يعاقب بقصده مع عدم تمكّنه من قتل صاحبه، فتكون مخصّصة للروايات الدالّة على أنّ قصد المعصية لا يعاقب عليه وأنه معفو عنه.

فتصير هذه الروايات بعد التخصيص بها أخصّ من الروايات الدالّة على العقاب بمجرد القصد فيكون حينئذٍ موردها ما إذا لم يرتدع بنفسه عن قصد المعصية.

وهذا من صغريات بحث انقلاب النسبة لأنّ النسبة بين الطائفتين من الروايات الواردة في المقام قبل التخصيص هو التباين لأنّ موردهما واحد

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٨.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٥، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، ح ١.

٣. التهذيب، ج ٦، ص ٩٧٤، ح ٣٤٧.

وكلتا الطائفتين مطلقة. وأمّا بعد التخصيص برواية زيد بن عليّ عليه السلام تكون النسبة بينهما عموماً مطلقاً. وسيأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى في باب التعادل والتراجيح.^١

هذا هو الذي ذهبنا إليه في الدورة السابقة لكنّ التحقيق أنّه لا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأنّ رواية زيد موردها هو إرادة القتل والمراد بها تصديّه ومن المعلوم أنّ إخافة المؤمن حرام فضلاً عن مقابله بالسيف فالمقتول ارتكب فعلاً حراماً ولذا استحقّ النار. فعلى هذا هي خارجه عن المقام وتبقى الطائفتان متعارضتين.

نعم إنّا لم نعثر على رواية تدلّ على عدم العقاب بالقصد والنية فما ادّعاها الشيخ قدس سره^٢ من وجود هذه الطائفة غير سديد، بل وردت روايات كثيرة على أنّ المرء إذا نوى حسنة يكتب له ثواب حسنة فإذا عمل بها يكتب له ثواب عشر حسنات وإذا نوى معصية لا يكتب عليه إثم تلك المعصية إلا إذا فعل فيكتب عليه إثمها مرة واحدة.^٣ وفي بعض الروايات: لا يكتب عليه إلى تسع ساعات فإن تاب فهو وإلا فيكتب عليه.^٤

هذه الروايات كما ترى تدلّ على عدم عقاب المعصية بمجرد قصدها

١. راجع أجود التقريرات، ج ٤، ص ٣٠٤؛ والهداية في الأصول، ج ٤، ص ٣٣٨؛ ومصباح الأصول، ج ٣، ص ٤٠١.

٢. فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٦.

٣. وسائل الشيعه، ج ١، الباب ٦ من أبواب مقدّمة العبادات، ص ٥١ و ٥٢، ح ٦ و ٧ و ٨.
٤. نفس المصدر، ص ٥٥، ح ٢٠؛ وإليك نصّه: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ، فَإِنْ عَمِلَهَا كُتِبَتْ لَهُ عَشْرًا وَبُضِعَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ إِلَى سَبْعِ مِائَةٍ. وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا، فَإِنْ لَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ وَإِنْ عَمِلَهَا أُجِّلَ تِسْعَ سَاعَاتٍ، فَإِنْ تَابَ وَتَدَمَّ عَلَيْهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يُتَّبَ وَلَمْ يَتَدَمَّ عَلَيْهَا كُتِبَتْ عَلَيْهِ سَيِّئَةٌ. -م.

لأنّ القاصد لا يستحقّ العقاب ولا يعاقب لقصده. ولعلّ الشيخ نظر إلى هذه الروايات وتخيّل أنّ مفادها عدم العقاب على نفس القصد، لكنّه كما ترى. فإذا بقيت الروايات الدالّة على عقاب ناوي المعصية بلا معارض. ونحن قلنا سابقاً إنّ العقاب للطغيان على المولى والخروج عن زيّ العبوديّة، ولا يخفى أنّ قصد السيّئة طغيان لكنّه غير محرّم لوقوعه في سلسلة معلولات الأحكام كما مرّ وجهه،^١ فهو غير محرّم معاقب عليه. وبالجملة هذه الروايات لا تدلّ على حرمة الفعل المتجرّي به كما كان المستشهد بها بصددها، بل تدلّ على عقاب قصده وهو أجنبيّ عن حرمة الفعل.

التنبیه الثاني:

ذهب صاحب الفصول قدس سره^٢ إلى أنّ قبح التجريّ يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات. والظاهر أنّه تخيّل أنّ التجريّ يوجب مفسدة في الفعل، فإذا كان الفعل حراماً في نفسه فيجتمع فيه المفسدتان: مفسدة ذاته ومفسدة التجريّ فيتداخل العقابان ويكون حراماً مؤكّداً. وإذا كان الفعل مكروهاً يجمع فيه جهتان من المبعوضيّة والمفسدة: إحداهما إلزاميّة والثانية غير إلزاميّة وحرمة هذا تكون أخفّ من القسم الأوّل. وإذا كان الفعل مباحاً في نفسه لا يكون فيه إلاّ جهة واحدة من المفسدة وكانت حرمة أخفّ من القسم الثاني أيضاً. وإذا كان مستحبّاً يجمع فيه جهتان من المحبوبيّة الغير إلزاميّة والمبعوضيّة الإلزاميّة وكانت حرمة أخفّ حتّى من القسم الثالث. لكن إذا كان الفعل واجباً في نفسه فيكون على أقسام لأنّه إمّا كانت

١. تقدّم في ص ٨٣ و ٨٤.

٢. الفصول الغرويّة، ص ٤٣١ و ٤٣٢.

مصلحة الفعل بقدر المفسدة الطارئة من التجري فيصير الفعل مباحاً، وإما كانت المصلحة أقلّ منها فإن كانت المفسدة الباقية بعد الانكسار في نفسها إلزامية يكون الفعل حراماً وإلاً مكروهاً، وإما كانت المفسدة أقلّ من المصلحة فإن كانت المصلحة الباقية في نفسها إلزامية يصير الفعل واجباً وإلاً مستحباً. ومن هنا ظهر أنّ الفعل المتجري به بعد عروض عنوان التجري له يمكن أن يطرأ عليه الأحكام الخمسة.

هذا ولا يخفى ما فيه:

أولاً: لأنّ هذا مُبتنٍ على أن يكون التجري مغيّراً للعناوين الأوّلية من المصلحة والمفسدة؛ وقد عرفت أنّه بمعزل عن التحقيق بل القبح الناشئ من أجل التجري غير موجب لمفسدة في الفعل.

وثانياً: إنّ اختلاف جهة الحسن والقبح بالاعتبارات إنّما هو فيما كان الوجوه والاعتبارات ملتفتاً إليها كحسن الكذب إذا كان المكلف ملتفتاً إلى أنّه يحصل به إنجاء النبيّ وأما إذا لم يلتفت إليه فيكون باقياً على قبحه الأوّلي. وحيث إنّ المتجري دائماً يكون متجرياً ولا يمكن أن يلتفت إلى حسن مافعله أو إباحته وإلاّ يخرج عن كونه متجرياً فلا محالة يكون التجري علّة تامّة للقبح، كما لا يخفى.

وثالثاً: إنّ العقاب كما ذكرنا إنّما هو على الجرأة على المولى وهي في التجري والعصيان على حدّ سواء، وأما مصادفة القطع للواقع فليس اختيارياً ولا يكون مصداقاً للظلم حتّى يترتب عليه العقاب، فيكون المعصية عقاباً واحداً كما في التجري، وعلى فرض التسليم لاوجه للتداخل بل يترتب على المعصية عقابان كلّ لأجل سببه. هذا تمام الكلام في التجري.

الكلام في أقسام القطع

الكلام في أقسام القطع

اعلم أنّ القطع إمّا موضوعيّ أو طريقيّ فالطريقيّ ما يكون كاشفاً عمّا تعلق به ويلاحظ بهذه الجهة وأمّا الموضوعيّ ما كان دخيلاً في موضوع حكم من الأحكام وهو إمّا يلاحظ بما أنّه كاشف عمّا تعلق به وطريق إليه وإمّا يلاحظ بما أنّه صفة خاصّة قائمة بالنفس في قبال التردد والتحيّر. وكلّ واحد منهما إمّا تمام الموضوع وإمّا جزؤه.^١

والبحت عن هذه الأقسام وإن لم يترتب عليه ثمرة في نفسه لعدم وجودها في الفقه أولندرتها إلا أنّنا نتكلّم فيها مقدّمةً للردّ على بعض الأخبار بين القائلين بعدم اعتبار القطع الحاصل من غير الكتاب والستة،^٢ وعلى الشيخ الكبير^٣ القائل بعدم اعتبار قطع القطع.

١. لا يخفى أنّ القطع - كما ذكره مدّظله - هو نفس الانكشاف وأنّ حقيقته إراءة الواقع فحينئذٍ كان الانكشاف ذاته لا ذاتياً له، فلا معنى لإمكان ملاحظة القطع لا بما أنّه انكشاف. وهل يمكن أن يلاحظ الإنسان لا بما أنّه إنسان؟ فلا! فحينئذٍ الانفكاك بين الكاشفيّة والصفتيّة خالٍ عن السداد؛ فلم يبق للقطع الموضوعيّ إلا قسم واحد سواء كان تمام الموضوع أو جزءه. نعم بناءً على ما ذهب إليه بعض من أنّ الانكشاف من لوازم القطع وأنّ القطع شيء يكون به الانكشاف لكان لهذا التفصيل مجال، لكنّ المبني فاسد جداً فلا تغفل - منه عفي عنه.

٢. سيأتي في ص ١٥١.

٣. هو كاشف الغطاء رحمة الله عليه، وسيأتي في ص ١٤٧.

نعم إننا ظفرنا بثلاثة موارد في الفقه كان القطع فيها مأخوذاً على وجه الموضوعية.

الأول: في باب جواز الافتاء بالنسبة إلى المجتهد وجواز رجوع المقلد إليه حيث يكون القطع فيها موضوعاً على وجه الطريقتية بنحو تمام الموضوع، فالمجتهد إذا قطع بالحكم يجوز له أن يفتي به وحيث إنّه مأخوذ على وجه الطريقتية تقوم مقامه الأمارات والأصول المحرزة على ما سيأتي^١ وكذا يجوز للعامة الرجوع إليه إذا علم أنّ فتياه كانت مستندة إلى القطع واليقين.

الثاني: في باب القضاء حيث إنّ علم القاضي مأخوذ في جوازه على وجه الموضوعية الطريقتية بنحو تمام الموضوع.

الثالث: في جواز المضي في الصلوة في الركعتين الأوليين وفي صلوة الغداة والجمعة حيث إنّ الأخبار رتبت جواز المضي على إحراز الركعتين؛ فقد ورد في الروايات: لا يجوز لك المضي حتى تستيقنهما أو تحرزهما أو تثبتهما^٢ ونحو ذلك من التعابير.

وهذا العلم مأخوذ في الموضوع أيضاً على وجه الطريقتية ولذا يقوم مقامه الأمارات فإذا قامت بيته على إتيان الركعتين أو ركعة واحدة فتشبع ولذا

١. سيأتي في ص ١٠٧ و ١٠٨.

٢. نقل بالمضمون؛ راجع وسائل الشريعة، ج ٨، الباب الأول من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ص ١٨٧ إلى ص ١٩١، ح ١ و ٧ و ١٥. وإليك نصّ ح ٧: عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يُصلي ولا يدري واحدة صَلَّى أم ثنتين؟ قال: يَسْتَقِيلُ حَتَّى يَتَبَيَّنَ أَنَّهُ قَدْ أَتَمَّ، وَفِي الْجُمُعَةِ وَفِي الْمَغْرَبِ وَفِي الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ. ونصّ ح ١٥: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إِذَا سَهَوْتَ فِي الْأَوَّلَتَيْنِ فَأَعِدْهُمَا حَتَّى تُثَبِّتَهُمَا - م.

يقوم مقامه مطلق الظنّ فيرجع المأموم إلى الإمام فيهما وبالعكس^١ للروايات الدالة على أنّ الظنّ في الصلوة بحكم اليقين^٢.

نعم تخيّل بعض أنّ العلم في جواز المضيّ فيهما مأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية فلذا أفتوا بعدم جواز رجوع المأموم إلى الإمام وبالعكس لعدم حصول اليقين بذلك. وتمام الكلام في محلّه.

نعم لم نظفر بمورد في الفقه كان الظنّ مأخوذاً في الموضوع على نحو الصفتية غير الركعتين الأوليين من الصلوة على ما قيل؛ ولكن يمكن تصوير الأقسام الأربعة بل وقوعها في النذر فيمكن أن يندرّ وجوب التصدّق على حيوة ولده إذا علم بها بإحدى هذه الأقسام الأربعة. والخطب سهل.

لكنّ شيخنا الأستاذ قدس سره^٣ استشكل في الدورة الأخيرة في بحثه على كون القطع تمام الموضوع على وجه الطريقيّة؛ ببيان: أنّ معنى كون القطع تمام الموضوع هو أنّ الحكم دائر مدار وجوده وعدمه سواء كان القطع مطابقاً للواقع أو مخالفاً له لأنّه لو كان خصوص القطع المطابق للواقع دخيلاً في الحكم كان الحكم مترتباً على القطع والواقع معاً فكان القطع حينئذٍ جزء الموضوع لا تمامه.

ومعنى كاشفيّة القطع موضوعاً للحكم هو أنّ الحكم دائر مدار ما يكون كاشفاً للواقع فينحصر مورده بالقطع المطابق للواقع، أمّا القطع الغير المطابق له فهو جهل مركّب لا يكون كاشفاً أصلاً. فهذان المعنيان أي كون القطع مأخوذاً بعنوان الكاشفيّة ومأخوذاً بنحو تمام الموضوع ممّا لا يجتمعان وكان

١. نفس المصدر، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ص ٢٣٩ إلى ٢٤٢.

٢. نفس المصدر، الباب ٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلوة، ص ٢١١، ح ١ و ٢؛

وأيضاً الباب ١٥ منها، ص ٢٢٥، ح ١.

٣. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٣؛ فوائد الأصول، ج ٣، ص ١١.

بينهما تنافٍ.

وفيه ما لا يخفى^١ وبيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة وهي أنه يكون في مورد القطع جهات ثلاث:

الأولى: حصول صفة نفسانية مزيلة للشك والترديد والتخيّر في قبال سائر الصفات النفسانية من الظنّ والشكّ والحبّ والبغض وغيرها.

الثانية: حصول جهة انكشاف للواقع ولذا يسمّى القطع معلوماً بالذات.

الثالثة: وجود شيء خارجيّ كان منكشفاً عند القاطع بقطعه ويسمّى معلوماً بالعرض.

أمّا الجهتان الأوليان فهما لازمان ذاتيان للقطع فلا يكون هنا قطع إلا وتكون هاتان الجهتان معه أيضاً.

أمّا الجهة الثالثة ففي نظر القاطع أيضاً تكون دائماً موجودة لكن في الواقع يمكن أن تكون موجودة أيضاً ويمكن أن لا تكون، غاية الأمر أنّ القاطع تخيّل وجوده فلذا نعبّر بأنّ قطعه حينئذٍ يكون جهلاً مركّباً. وأمّا عدم وجود هذه الجهة في نظر القاطع مستحيل فإنّ القطع وإن لم يكن من مقولة الإضافة إلا أنه كالحبّ والبغض والإرادة والكرهية لا يوجد إلا بوجود ما يتعلّق به فكما لا معنى للحبّ والإرادة بدون شيء ما يتعلّق به فكذا القطع.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الحاكم يمكن أن يجعل موضوع حكمه هو

١. ما ذكره قدس سره من الجواب عن المحقّق النائي رحمه الله عليه غير المذكور في سائر تقريرات السيّد الخوئي رحمه الله عليه (راجع الهداية في الأصول، ج ٣، ص ٤٥ و ٤٦؛ ومصباح الأصول، ج ٢، ص ٣٣ و ٣٤؛ ودراسات في علم الأصول، ج ٣ ص ٥٢) وقد سبق وجهه في المقدّمة فراجع.

نعم قد أُشير إلى الجواب في تهذيب الأصول، ج ٢، ص ٩٤؛ وأنوار الهداية، ج ١، ص ٩٤؛ ومنتقى الأصول، ج ٤، ص ٧٠ - م.

الجهة الثانية بمعنى أنّ ما هو دخيل في الحكم هو حصول هذا الانكشاف في نظر المكلف سواء طابق الواقع أو لم يطابق، ويمكن أن يجعله أيضاً قسماً خاصاً من هذا الانكشاف وهو خصوص الانكشاف المطابق للواقع. فإذا كان الموضوع من قبيل الأول نعتبر عنه بكون القطع تمام الموضوع، وإذا كان من قبيل الثاني نعتبر عنه بكون القطع جزءاً له لأنّ معنى كون القطع جزء الموضوع ومعنى كون الموضوع هو القطع المطابق للواقع واحدٌ والاختلاف إنّما هو في التعبير.

ومن العجيب أنّ كلّ ما ظفرنا به من دخل القطع في الحكم في الشريعة إنّما هو من القطع الطريقيّ بنحو تمام الموضوع لأنّ جواز الإفتاء وجواز القضاء مترتب على وجود هذا الانكشاف عند المجتهد سواء طابق الواقع أو لم يكن مطابقاً له ومن المعلوم أنّ القطع فيها ليس على وجه الصفية ولذا سيأتي إن شاء الله تعالى أنّ الأمارات والأصول تقوم مقامه فيجوز الإفتاء والقضاء أيضاً بقيام الأمارات والأصول.^١

وتخيّل أنّ القطع المأخوذ في جواز الإفتاء والقضاء إنّما هو جزء الموضوع فموضوع الجواز هو القطع المطابق للواقع فاسدٌ جداً، لأنّه: أولاً: يستفاد عن أدلته أنّ ما هو دخيل في الجواز هو نفس هذا الانكشاف فلذا عدّ من أهل الجنة قاض يقضي بالحق وهو يعلم أنّه الحق،^٢ فتأمّل.

وثانياً: دخل الواقع في موضوع جوازهما لغوٌ محضٌ لأنّ القاطع يرى نفسه دائماً مصيباً فيرى أنّ موضوع الجواز كان موجوداً سواء كان للواقع

١. سيأتي في ص ١١٠.

٢. تقدّمت الرواية في ص ٥٨.

مدخليّة في الجواز أو لم يكن والمفروض أنّ الجواز ليس له أثر آخر من الإعادة والقضاء حتّى يترتب عند كشف الخلاف.

نعم ظفرنا بمورد واحد في الفقه كان القطع فيه جزءاً للموضوع على وجه الطريقة وهو أنّ الشارع جعل المانع في الصلوة هو العلم بالنجاسة والنجاسة معاً، فالخبث المنكشف كان مانعاً فيها وأمّا نفس العلم أو نفس الخبث فلا. فلذا إذا لم يعلم بالخبث وصلى كانت صلاته صحيحة وإن علم بعد الصلوة بوجود الخبث وكذا إذا علم بالنجاسة وصلى ثمّ تبين أنّ علمه كان مخالفاً للواقع ففي هذه الصورة أيضاً كانت صلاته صحيحة على فرض حصول قصد القربة. نعم إن لم يحصل له القربة كانت صلاته باطلة لكن لا من حيث مانعيّة العلم بالنجاسة بل لاستلزام العلم مانعاً آخر وإن لم يكن بنفسه مانعاً، فلا تغفل.

الكلام في قيام الأمارات
والأصول مقام القطع

الكلام في قيام الأمارات والأصول مقام القطع

اعلم أنّ الأمارات بنفس دليل حجّيتها تقوم مقام القطع الطريقيّ المحض وهذا ممّا لا ريب فيه بل لا معنى لحجّية الأمارات إلّا هذا، فإنّ مفاد أدلتها ذلك سواء كان مفادها جعل المؤدّي منزلة الواقع أو جعل المنجزية والمعذرية أو جعل الطريقيّة وتام الكشف، فعلى كلّ يترتب عليها ما يترتب على القطع الطريقيّ المحض فيلزم العمل على طبق ما أدت إليه الأمانة؛ كما لا ريب في عدم قيامها بدليل حجّيتها مقام القطع الموضوعيّ على وجه الصفّية، وليس هذا لأجل عدم إمكان ذلك لأنّ موضوعات الأحكام بيد الحاكم فكما يمكن أن يترتب الحكم على خصوص القطع يمكن أن يترتب على الأعمّ منه ومن موارد قيام الأمانة، بل لأجل عدم نهوض دلالة أدلّة حجّيتها لمثل ذلك فإنّ أدلتها ناظرة إلى إثبات الواقع وترتيب آثار الواقع وليست ناظرة إلى أنّه يترتب على الأمانة ما يترتب على القطع من حيث كونه صفة خاصّة قائمة بالنفس.

إنّما الإشكال في قيامها مقام القطع الموضوعيّ على وجه الطريقيّة بنفس أدلّة حجّيتها.

فذهب صاحب الكفاية قدس سره^١ إلى عدم إمكان ذلك للزوم الجمع

١. كفاية الأصول، ص ٢٦٤.

بين لحاظين آليّ واستقلاليّ بلحاظ واحد وهو مستحيل. وذلك لأن أدلة حجيتها لا يخلو إما أن تكون ناظرة إلى قيام الأمارات مقام القطع من حيث الآثار المترتبة عليه وإما أن تكون ناظرة إلى قيامها مقامه من حيث الآثار المترتبة على المقطوع وإما أن تكون ناظرة إلى قيامها مقامه من حيث ترتب كلا الأثرين.

أمّا قيامها مقام نفس القطع من حيث الآثار المترتبة عليه فهو خلاف ظاهر أدلة حجيتها. وقيامها مقامه من حيث كلا الأثرين يلزم الاستحالة لأنه في تنزيلها بلحاظ أثر المقطوع كان النظر بالاستقلال مقصوراً إلى نفس المقطوع وكان النظر إلى القطع آلياً، وفي تنزيلها بلحاظ أثر نفس القطع كان النظر إلى القطع استقلالياً. والجمع بين لحاظين في لحاظ واحد ممتنع سواء كان اللحاظان استقلاليين أو آليين أو أحدهما استقلالياً والآخر آلياً.

فلابد وأن يكون لا محالة قيامها مقام القطع بلحاظ الآثار المترتبة على الواقع فحينئذ لا تشمل أدلة حجية الأمارات تنزيلها مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقيّة.

وفيه: أنّ لزوم الاستحالة والجمع بين اللحاظين إنّما هو على تقدير أن يكون مفاد أدلة حجية الأمارات تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، لكنّه فاسد لأنه من المعلوم أنّ الشارع لم يجعل طريقاً مخترعاً لإيصال الأحكام الواقعيّة بل الطرق التي أمرنا باتباعها إنّما هي الطرق العقلانيّة وأنه أمضاها ولا يخفى أنّ العقلاء في موارد نصب طريق لا يعتبرون مؤداه منزلة الواقع أبداً؛ فإذا قامت أمارّة عندهم وإن كانوا يعملون على طبقها لكنهم لا يبنون على أنّ مؤداه هو الواقع، بل اعتبار الطرق والأمارات عندهم إمّا لأجل اعتبارهم صفة المنجزية والمعدّرية لها كما كانت للقطع ذاتاً وهو الذي ذهب إليه

قدس سره^١ وإما لأجل اعتبارهم الوسيطية في الإثبات وتتميم الكشف الناقص كما هو المختار.

وعلى كلال المبنيين لا يتم ما ذكره قدس سره:

أما على الأول فلائته لا مانع من أن يكون دليل التنزيل متكفلاً لكلا الأثرين الثابتين للقطع وإثباتهما على الأمانة: الأثر المترتب على القطع من حيث وصول الواقع به وهو المنجزية والمعذرية والأثر المترتب على نفسه من حيث كونه طريقاً. فقله عليه السلام: **لا عُذْر لِأَحَدٍ فِي التَّشْكِكِ فِيمَا يَرُويهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا**.^٢ بعمومه شامل لكلا الجهتين كما أن بناء العقلاء أيضاً على ذلك. فإذا رتبوا أثراً على نفس القطع من حيث طريقته رتبوه أيضاً على ما قامت مقامه من الأمارات كما لا يخفى على من لاحظ الطرق العقلية. وأما على ما ذهبنا إليه من كون مفاد أدلة حجية الأمارات هو تتميم الكشف الناقص فالأمر أوضح.

وذلك لأن أدلة حجيتها ينزل الأمانة منزلة العلم من حيث إنه كاشف تام فكأنها جعلها علماً تعبدياً؛ منتهى الأمر أن هذا التنزيل لما كانت بلحاظ طريقية القطع لما كانت الأمانة منزلة منزلة القطع الموضوعي على وجه الصفتية، وأما بلحاظ الآثار المترتبة على القطع الموضوعي الطريقي والآثار المترتبة على الواقع فلا إشكال في ثبوتها به لأن الأمانة بعد دليل الحجية صارت بمنزلة العلم الطريقي، فكما أن في مورد ثبوت العلم الطريقي الوجداني يثبت آثار الواقع وآثار نفس العلم من حيث الطريقية كذلك يثبت

١. كفاية الأصول، ص ٢٧٧.

٢. وسائل الشريعة، ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٩ و ١٥٠،

هذه الآثار في مورد ثبوت العلم الطريقيّ التعبدّي.

ومن هنا قد اندفعت شبهتان عويصتان:

الأولي: ما اعترض به الأخباريون على الأصوليين من أنّ الأدلة دلّت على جواز الإفتاء في خصوص صورة العلم لقوله تعالى: **عَلَى اللَّهِ تَفْتُرُونَ**^١ وغيره من الأدلة الدالة على حرمة الإفتاء من دون علم؛ وفي موارد قيام الأمارات وإن لم يكن لنا محيص عن العمل بها إلا أنّ العمل على طبق الأمارات لا يلزم جواز الإفتاء على طبق مؤداها لأن الموضوع في جواز الإفتاء هو العلم والأمارات لا تكون علماً ولا تستلزم حصول العلم أيضاً.

دفع الشبهة هو أنّ أدلة تنزيل الأمارات لمّا نزلتها منزلة العلم في كاشفيته التامة كانت هي علماً والشارع عمّم موضوع جواز الإفتاء بهذا التنزيل بأعمّ من العلم الواقعيّ الوجدانيّ والعلم التنزيليّ التعبدّيّ ومن المعلوم أنّ له أن يتصرّف في موضوع حكمه كيف شاء بالتوسعة والتضييق.

وبالجملة: إنّ قوله عليه السلام: **الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَوَةٌ**^٢ **وَالْفُقَّاعُ خَمْرٌ** **اسْتَصْغَرَهُ النَّاسُ**^٣ كما كان حاكماً بالنسبة إلى موضوع الصلوة والخمر بالحكومة الواقعية ويوجب توسعة موضوع الآثار المترتبة على الصلوة والآثار المترتبة على الخمر، كذلك أدلة حجّية الأمارات حاكمة على القطع المأخوذ في موضوع جواز الإفتاء بالحكومة الواقعية وتوجب توسعة موضوعه.

الشبهة الثانية: هي أنّ الاستصحاب هو عدم نقض اليقين بالشك كما

١. ذيل الآية ٥٩، من سورة ١٠: يونس.

٢. مستدرک الوسائل، ج ٩، كتاب الحجّ، أبواب الطواف، الباب ٣٨، ص ٤١٠، ح ٢؛

وعوالي اللآلي، ج ١، ص ٣١٤.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٥، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، ص ٣٦٥، ح ١.

هو المستفاد من أخباره في باب الوضوء^١ وغيره، فإذا كنا عالمين بطهارة ماء أو نجاسته مثلاً فشككنا بعده في زواله فنستصحب بلا إشكال؛ لكنه إذا قامت الأمانة على نجاسته مثلاً فاحتملنا إصابة المطر به مثلاً فبأي دليل نستصحب نجاسته؟ لأنّ مورد الاستصحاب هو اليقين السابق وفي هذا المورد لا يقين لنا سابقاً وليس لنا دليل آخر متكفل لبيان الاستصحاب في مورد قيام الأمانة في الزمان السابق وطروء الشك بعده.

وقد تفصّل بعض بأنّ اليقين في أخبار الاستصحاب أعمّ من العلم والاطمئنان،^٢ ولا يخفى ما فيه.

وتفصّل المحقق صاحب الكفاية قدس سره على ماسياتي في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى^٣ بأنّ الواجب العمل على طبق الأمانة ما لم يثبت لنا خلافها، ففي مورد قيام الأمانة كنا متيقنين بوجوب العمل على مؤدّاهما وإذا شككنا بعده في وجوب العمل نستصحب الوجوب الثابت بالأمانة.

ولا يخفى أيضاً ما فيه لأنّ أدلة حجية الإمارات غير متكفلة لوجوب العمل على طبقها استمراراً والاستصحاب غير مفيد لإثبات استمرار قيام الأمانة كما لا يخفى.

لكنّ الشبهة تندفع على ما ذهبنا إليه من أنّ مفاد أدلة حجية الإمارات هو تتميم الكشف وجعلها علماً تعبدياً فتكون حاكمة على موضوع أدلة الاستصحاب فتوجب التوسعة في اليقين فالإستصحاب يجري في موارد

١. نفس المصدر، ج ١، الباب الاول من أبواب نواقض الوضوء، ص ٢٤٥ إلى ٢٤٨.

٢. راجع درر الفوائد، ج ٢، ص ٥٨؛ وفوائد الأصول، ج ٤، ص ٤٠٣ و ٤٠٤.

٣. كفاية الأصول، ص ٤٠٥.

اليقين الوجداني واليقين التعبدّي كليهما.

هذا تمام الكلام في قيام الأمارات مقام القطع.

أمّا قيام الأصول مقامه، فالأصول على قسمين:

الأول: الأصول المحرزة وهي الأصول التي يكون مدلول أدلة اعتبارها هو إثبات الواقع بها وأنها بمنزلة القطع من حيث كاشفيته عن الواقع وهذا كالأستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ.

الثاني: الأصول الغير المحرزة وهي الأصول التي مفادها إثبات حكم تعبدّي في مقام الظاهر بلا جهة كشف لها عن الواقع.

والقسم الأول يقوم مقام القطع الطريقي سواء كان طريقاً محضاً أو موضوعاً على وجه الطريقة؛ وذلك لأنّ مفاد أدلة اعتبارها إنّما هو تنزيلها منزلة القطع فيكون مفادها كمفاد الأمارات بعينها بل هي قسم من الأمارات وإنّ إطلاق الأصول عليها في قبال الأمارات مسامحة، وذلك لأنّ مفاد دليل الاستصحاب إنّما هو وجوب المضيّ على طبق اليقين السابق وأنّ المكلف لا ينبغي له أن يبني على أنّه غير متيقّن بل إنّه فيما إذا كان متيقّناً وشكّ بعده فشكّه ليس بشيء بل هو متيقّن أيضاً^١

وكذا أدلة قاعدة التجاوز والفراغ إنّما دلّت على أنّ الشكّ بعدهما ليس بشكّ بل المكلف كان محرراً حين العمل، فمفاد هذه الأدلة - كما ترى - إنّما هو البناء على اليقين فكأنّ المكلف كان متيقّناً في هذه الموارد.

وكذلك الكلام في عدم الاعتناء بالسهو في صلوة الجماعة مع حفظ الإمام للمأمومين أو المأموم للإمام، لأنّ مفاد أدلة عدم الاعتناء به إنّما هو أنّ السهو ليس بسهو وأنّه لا سهو للمأمومين مع حفظ الإمام ولا سهو للإمام إذا

١. راجع مصباح الأصول، ج ٣، ص ١٥٤.

حفظ من خلفه.

وما قيل: من أنّ الأصول إنّما هي وظيفة تعبدية يؤخذ في موضوعها الشك بخلاف الأمارات فإنّ موضوعها ليس مأخوذاً فيها الشك بل العمل على طبقها لا بدّ وأن يكون في ظرف الشك، ولذا قد اشتهر بينهم - بل لا يبعد أن يكون بمرحلة المسلمات - أنّ وجه تقديم الأمارات على الأصول إنّما هو هذا، فإنّ الأمانة ترفع الحيرة والشكّ تعبدًا فلا يبقى موضوع لجريان الأصول فتكون حاكمة عليها، **كلام خالٍ عن السداد** لأننا ذكرنا غير مرّة أنّ الإهمال في مقام الثبوت ممّا لا يعقل، فحجّية الأمارات التي عمدة أدلتها هي السيرة العقلانية إمّا في ظرف الشكّ أو أعمّ منه ومن موارد اليقين؛ لإشكال في فساد الثاني لأنّه لا ينبغي الشكّ في أنّ العقلاء إنّما يبنون على كاشفية الأمارات عند عدم العلم بصدقها أو كذبها وكذلك الشارع إنّما أوجب العمل على طبق مؤدياتها إمضاءً لهذه السيرة في مورد الشكّ في إصابة مؤدائها للواقع.

ومحصّل الكلام أنّ وجوب العمل على طبقها إنّما هو في خصوص حال الشكّ ومن المعلوم أنّ العمل على طبق الأصول أيضاً كذلك؛ فالقول بأنّ الشكّ مأخوذ في موضوع الأصول دون الأمارات فاسد جدّاً ولا يرجع إلى محصّل أبداً. ومجرّد ذكر الموضوع في موارد جريان الأصول وأنّه هو الشكّ، وعدم ذكره في موارد جريان الأمارات في مقام اللفظ مع كونه هو الموضوع لها أيضاً لا يوجب الفرق، كما هو واضح.

مضافاً إلى أنّا نرى أنّه لا خلاف في وجوب تقديم الإقرار على الأمانة والأمانة على اليد واليد على قول الثقة إذا قيل بحجّيته في الموضوعات مع أنّه من الواضح أنّ الأمانة لم تكن أصلاً وكذا اليد لم تكن أصلاً، والسرّ في وجه تقديم الأمارات على الأصول كتقديم بعض الأمارات على الأخرى وبعض الأصول على بعض آخر إنّما هو لجهة سيأتي البحث عنها في أواخر بحث

الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وحاصل كلامنا في هذا المقام أنّ الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز وبعبارة أخرى الأصول المحرزة بأجمعها كانت من الأمارات. وبعين ما ذكرناه في وجه قيام الأمارات مقام القطع الطريقي نقول في قيام هذه الأصول مقامه لأنها منها. هذا كله في الأصول المحرزة.

أمّا الأصول الغير المحرزة فلا يتوهم أحد بجواز قيامها مقام القطع وذلك لأنها على قسمين: الأصول العقلية والأصول الشرعية.

أمّا الأصول العقلية فإما كان مفادها قبح العقاب على الواقع المجهول سواء كان من أجل عدم البيان كالبراءة العقلية أو لأجل عدم تمكّن المكلف من الامتثال القطعي كموارد التخيير العقليّ مثل ما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة، وإما كان مفادها صحّة العقاب وعدم قبحه على التكليف الغير الواصل كالشبهات قبل الفحص وموارد العلم الإجماليّ، وعلى كلا التقديرين إنّ هذا الحكم العقليّ لا ربط له بالواقع وإنه ليس ناظرًا إلى الواقع في ثبوت هذا الحكم أبدًا.

وأمّا الأصول الشرعية سواء كان مفادها الترخيص والتوسعة في العمل كأصالة الحلّ والبراءة أو كان مفادها الإلزام بالاحتياط كما في الشبهات التحريمية على القول بوجوب الاحتياط فيها وفي موارد الدماء والفروج، فمفادها ليس ناظرًا إلى إثبات الواقع بجريان هذه الأصول وهذا واضح جدًا. والمتحصّل ممّا ذكرنا أنّ حجّية الأصول المحرزة والأمارات من وادٍ واحد. ولذا قيل: إنّ الغلبة أمارّة حيث لا أمارّة في البين.^١ وهذا لا يدلّ على

١. راجع فرائد الأصول، ج ٣، ص ٨٨؛ أو ثقب الوسائل، ص ٤٣٨؛ بحر الفوائد، ج ٣،

ص ١٠؛ و فوائد الرضوية، ج ٢، ص ٧٦.

كونها أصلاً بل يدلّ على أنّ الأمارات مع اشتراكها في جهة الكاشفيّة يقدّم بعضها على الآخر. وكذا ذكروا في باب القبلة أنّ الظنّ بها حجة حيث لا أمارة في البين تعينها،^١ ومن المعلوم أنّ الظنّ ليس أصلاً حتّى يقال بأنّ تقديم الأمارات إنّما هو على خصوص الأصول.

نعم يبقى الكلام في وجه تقديم بعض الأمارات على البعض الآخر وأنها مع كونها محرزة للواقع وكواشف له كيف تكون في مراتب؟ وأنه يقدّم بعضها على الآخر بالرتبة؟ وتفصيل ذلك وإن كان يأتي في آخر بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى إلا أنّا نشير إليه هنا إجمالاً فنقول:

السّر في تقديم بعضها على الآخر كتقديم الإقرار على البيّنة وتقديمها على اليد وتقديم اليد على الاستصحاب إنّما هو لجهتين:

الجهة الأولى: ما ذكره في وجه تقديم قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ على الاستصحاب^٢ وهو أنّه لولا تقديمها عليه لزم اللغويّة في دليل قاعدة التجاوز، لأنّه قلّ أن يتفق مورد يكون مجرئاً لقاعدة التجاوز والفراغ ولم يكن مورداً لجريان الاستصحاب كما في أطراف العلم الإجماليّ مثلاً فلا يجري الاستصحاب للزوم التناقض مع أنّ هاتين القاعدتين تجريان بلا إشكال. أمّا في غير موارد العلم الإجماليّ لا يتصوّر مورد كان مجرئاً لهاتين القاعدتين دونها، فلمّا كان هذا المورد بمكان من الندرة فجعل قاعدة الاستصحاب وتقديمها عليهما يستلزم اللغويّة في هاتين القاعدتين.

الجهة الثانية: هو ذكر لفظ الشكّ في موضوع دليل الاستصحاب

١. راجع السرائر، ج ١، ص ٢٠٥؛ كفاية الأحكام، ج ١، ص ٧٩ و ٨٠؛ و جواهر، ج ٧،

ص ٣٨٧.

٢. راجع فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٢٥؛ كفاية الأصول، ص ٤٣٢ و ٤٣٣؛ و

أجود التقريرات، ج ٤، ص ٢٠٩.

وقاعدة التجاوز والفراغ دون أدلة الأمارات، لأننا وإن ذكرنا أن موضوع الأمارات والأصول خصوص صورة الشك إلا أنه يفرق بينهما من جهة أخرى وهي أن ظاهر أدلة الأمارات هو شمولها لصورة العلم والشك معاً فقوله: «صدق العادل» مثلاً على فرض وجوده، وكذا قوله: لا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرُوبِهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا.^١ ليس مختصاً بصورة الشك في مقام الدلالة كما هو ظاهر.

نعم إن بناء العقلاء حيث لم يكن على وجوب العمل على طبق مؤدى الأمارات في صورة العلم، والمفروض أن الأمارات كانت حجة من جهة الكاشفة لا السببية حتى يوجب قيامها مصلحة في المؤدى حتى في صورة العلم - وإن ذهب القائلون بالسببية أيضاً إلى أنها مختصة بصورة الشك - خرج صورة العلم عن تحت أدلة حجيتها قطعاً. ولكن إطلاقها بالنسبة إلى سائر الحالات محفوظ، مثلاً إن مفاد: «صدق العادل» هو وجوب العمل على طبق قوله، سواء كان هنا مورد لقاعدة الاستصحاب أو الفراغ أم لم يكن. وهذا بخلاف أدلة الأصول فالشك مأخوذ في لسان الموضوع في مقام الإثبات وظاهره ليس هو الحالة النفسانية وهو احتمال الخلاف بل هو التحير وعدم وجود الحجة في البين. وأما مع دليل تعديي وعلم جعلي فلا يقال إنه شك؛ فإذا لا تشمل أدلة الاستصحاب موارد قيام الأمارات لعدم وجود موضوعها وهو التحير لأنه بقيام الأمانة رفع التحير. وأما موضوع أدلة الأمارات فليس هو عدم التحير بل عدم العلم الوجداني ولذا كان إطلاقها محفوظاً بالنسبة إلى صورة التحير والشك بأقسامه وتقدم عليها.

وبالجملة: إن أدلة الاستصحاب لا تشمل موارد قيام الأمارات لأننا كنا

١. تقدم في ص ١٠٩.

متيقّنين تعبّداً بأدلة الأمارات في عرض أدلة الاستصحاب ولا يبقى مورد لجريانه لعدم موضوعه وهو التحير.

فصل

ذكر صاحب الكفاية قدس سره: أنه لا يمكن أن تتكفل أدلة تنزيل الأمارات لتنزيل المؤدَى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالواقع الجعليّ الذي هو مؤدَى الأمارة منزلة العلم بالواقعيّ؛ وذلك للزوم الجمع بين لحاظين لحاظ استقلاليّ ولحاظ آليّ في لحاظ واحد.

وقد بسط الكلام في الفوائد^١ إلا أنه قال بعد ما ذكر: إنه يمكن أن تدلّ أدلة حجّية الأمارات على تنزيل المؤدَى منزلة الواقع بالمطابقة وعلى تنزيل القطع بالواقع الجعليّ منزلة القطع بالواقعيّ بالملازمة العرفيّة، فعلى هذا لم يجتمع التنزيلان في لحاظ واحد بل كان في الواقع تنزيلاّن يدلّ على أحدهما اللفظ بالمطابقة وعلى الثاني بالالتزام.

ثم عدل عنه في الكفاية^٢ وقال: إنّ ما ذكرناه في الحاشية لا يخلو من تكلف بل تعسف للزوم الدور الواضح.

أقول: قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ أدلة حجّية الأمارات غير ناظرة إلى تنزيل المؤدَى منزلة الواقع بل ناظرة إلى خصوص الوسطية في الإثبات وتتميم الكشف الناقص فتقوم الأمارات على هذا مقام القطع الطريقيّ والقطع الموضوعيّ على وجه الطريقيّة باللزوم مانع، وإنّما المانع من قيامها مقامهما هو على مبنى تنزيل المؤدَى.

١. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص ٢٩ إلى ص ٣١.

٢. كفاية الأصول، ص ٢٦٦.

ومن هذه الجهة لا يرد على ما ذهبنا إليه إشكال حتى نجيب عنه.
 أمّا على ما ذهب إليه قدس سره فيلزم الدور ولا محيص عنه.
 بيان ذلك: أنّ تنزيل شيء منزلة شيء آخر لا بدّ وأن يكون بلحاظ
 ترتب أثر المنزّل عليه على المنزّل فلا بدّ وأن يكون المنزّل عليه ذا أثر
 شرعيّ حتى يصحّ بلحاظه التنزيل، وأمّا إذا لم يكن كذلك كان التنزيل لغوياً؛
 فإذا كان المنزّل عليه بنفسه ذا أثر شرعيّ فهو. وإن كان الأثر مترتباً على
 المنزّل عليه مع شيء آخر بحيث كان المنزّل عليه جزء الموضوع لهذا الأثر
 فلا بدّ وأن يكون الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو الأصل حتى يترتب الأثر
 على المنزّل عليه مع الجزء الآخر المحرز فيصحّ التنزيل.
 فإذا قامت أمانة على كرتية مائع وأحرزنا ما يثبت بالوجدان أو الأصل فهو
 وإلا فمجرد قيام الأمانة على كرتية لغو، إذ لا يكون مجرد الكرتية ذا أثر
 شرعيّ؛ فحينئذٍ إن دلّ دليل بالخصوص على حجّية هذه الأمانة نأخذ به
 ونقول بالتنزيل الآخر أيضاً وهو تنزيل هذا المائع منزلة الماء بدلالة الاقتضاء
 صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية، وإلا فادّلة حجّية الإمارات على الإطلاق
 لا يشمل هذا حتى نقول بدلالتها الالتزامية على التنزيل الآخر، وذلك لعدم
 وجود اللابدية لهذا التنزيل إذ على فرض عدم شمولها لهذا المورد تشمل
 سائر الموارد التي كان للواقع بنفسه أثر فلا يلزم اللغوية.
 وحينئذٍ شمولها لهذا المورد مستلزم للدور لأنّ نفس الموضوع غير تامّ
 بالفرض لشمول أدلة الحجّية له بل لا بدّ وأن يكون هنا عناية زائدة فالشمول
 يتوقف على هذه العناية وهذه العناية يتوقف على الشمول أيضاً وهو الدور.
 وهذا بعينه ما ذكره إن شاء الله تعالى في وجه عدم حجّية مثبتات
 الأصول لأنّه إن قام دليل بالخصوص على حجّية أصل لم يكن له أثر شرعيّ
 بل كان الأثر الشرعيّ مترتباً على الأثر العقليّ المترتب على ما ثبت بالأصل

فحينئذٍ نقول بحجّية هذا الأصل ومفاده إثبات هذا الأثر الشرعيّ. وأمّا إذا لم يكن الدليل بالخصوص على حجّيته فشمول أدلّة حجّيتها لهذا المورد يتوقّف على إحراز المؤونة الزائدة والمفروض أنّ هذه المؤونة متوقّفة على شمول الأدلّة لهذا المورد فيلزم الدور. وهذا هو السّر في عدم حجّية مثبتات الأصول.

وبالجملة: لا بدّ وأن يكون الموضوع تامّاً لترتب الحكم عليه وأمّا إذا لم يكن بنفسه تامّاً بل كان ثبوت الحكم له متوقّفاً على أمر آخر فلا يمكننا إثبات شموله له بنفس الإطلاق ما لم نحرز الأمر الآخر. هذه كبرى المسألة.

أمّا في المقام فمن المعلوم أنّ الأثر لم يكن مترتباً على نفس الواقع بل على الواقع والعلم به فشمول أدلّة الحجّية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع متوقّف على دلّالته على تنزيل العلم بالواقع الجعليّ منزلة العلم بالواقع الحقيقيّ، والمفروض أنّ دلّالته عليه متوقّفة على دلّالته على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيلزم الدور.

الكلام في أخذ القطع بالحكم في الموضوع

الكلام في أخذ القطع بالحكم في الموضوع

اعلم أنه لا إشكال في إمكان أخذ القطع بالحكم موضوعاً لحكم آخر لا يصادف حكم متعلقه ولا يماثله. فهل يمكن أن يؤخذ القطع بالحكم موضوعاً لنفس ذلك الحكم أو الحكم المماثل أو المضاد؟
الظاهر أنه مستحيل للزوم الدور في نظر القاطع في الأول واجتماع المثليين واجتماع الضدّين في الأخيرين.
وذهب الأخباريون إلى إمكان المنع عن قطع خاص؛ وحاصله أن الحكم الواقعيّ مقيد بعدم إصابة القطع به من هذا الطريق كالقطع الحاصل من المقدمات العقلية وأنّ الحكم الواقعيّ مقيد بإصابة القطع به من الكتاب والسنة.

ومال إلى إمكانه شيخنا الأستاذ قدس سره^١ بل صرح به وقال: يمكن أن يؤخذ القطع بالواقع من طريق خاصّ مانعاً من ثبوت الحكم، كما يمكن أن يؤخذ القطع بالحكم من طريق خاصّ شرطاً لثبوتة. والأول: مثل القياس فإنه يستفاد من رواية أبان^٢ أنّ القطع بالواقع من الطريق القياسيّ مانع عنه، كما لا يبعد أن يكون الأمر بالنسبة إلى العلم الحاصل من الجفر والرمل هكذا.

١. فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٣؛ وأجود التقريرات، ج ٣، ص ١٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٩، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، ص ٣٥٢، ح ١.

والثاني: مثل العلم الحاصل من الكتاب والسنة على مذاق الأخباريين.

وبنى ما ذهب إليه على مقدمات:

المقدمة الأولى: أنه لا إشكال في عدم دخل القطع بالحكم في موضوعه لأنه مستحيل ولو بنظر القاطع للزوم الدور عنده.

وذلك لأن القاطع يرى أن الواقع موجود على أي تقدير ولو على فرض عدم تعلق قطعه به لأن قطعه انكشاف الواقع فلا بد وأن يكون في نظره واقع تعلق قطعه به. ولو كان الواقع المرئي بقطعه متوقفاً على قطعه يلزم أن يكون الواقع متوقفاً على نفسه لأن الواقع متوقف على القطع به فإن القطع موضوع له والقطع به متوقف عليه لأنه انكشافه ورتبة المنكشف يكون قبل رتبة الكاشف عنه.

وتحصل من هذه المقدمة أن تقييد الحكم الواقعي بالعلم به بالتقييد اللحاظي مستحيل.

المقدمة الثانية: أن تقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية لأن معنى الإطلاق هو عدم التقييد عما من شأنه أن يكون قابلاً له، وأما ما ليس قابلاً له فليس قابلاً للإطلاق أيضاً فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق. وظهر بهذه المقدمة أن إطلاق الحكم بالنسبة إلى العلم والجهل به أيضاً مستحيل.

المقدمة الثالثة: أن المولى الحكيم الملتفت إذا أراد أن ينشئ حكماً لعبيده لا بد وأن يرى خصوصياته وأن يجعل حكمه بالنسبة إليها إما مطلقاً أو مقيداً بوجودها أو عدمها لاستحالة الإهمال في مقام الثبوت؛ فالمصلحة القائمة بما أمر به إما قائمة بالأعم من العالم والجاهل به أو مختصة بخصوص العالمين. فلما لا يتمكن المولى من التقييد أو الإطلاق اللحاظي مع أنه لا بد وأن يبين لعبيده ما كان دائراً مدار غرضه والمصلحة القائمة بالتكليف من

العلم والجهل به أو خصوص العلم به، فلامحالة ينشئ حكماً آخر دالاً على أنّ الحكم الأوّل الذي كان مهملاً بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة له من العلم والجهل كان مختصاً بالعالمين أو أعمّ منهم ومن غيرهم، ويسمى هذا نتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق. وفي الواقع ليس هذا حكماً على حدة بل هذا والحكم الأوّل مفادهما واحد وهو جعل الحكم وتعلّق الغرض إمّا بالعالم أو بالأعمّ منه، غاية الأمر أنّه لمّا لم يكن قادراً على بيان هذا بحكم واحد بيّنه بحكمين.

وهذا نظير اشتراط قصد القرية في العبادات حيث إنّ المولي لا بدّ وأن يبيّنه بدليل آخر مسمّى بمتعمّ الجعل دالّ على أنّ غرضه الواقعي متعلّق بإتيان المأمور به على هذا الوجه.

فعلى هذا إنّ الأدلّة الأولية للأحكام غيرناهضة لبيان موضوعاتها من العلم والجهل فلا بدّ من التماس دليل آخر وقد دلّت الأدلّة على أنّ وجوب القصر مختصّ بالعالمين به؛ فمن صلّى تماماً في حال السفر جاهلاً بالحكم لا يجب عليه الإعادة والقضاء.^١ وكذا الكلام في وجوب الجهر والإخفات في الفرائض.^٢

وأما بالنسبة إلى سائر الأحكام فقداّعى شيخنا الأنصاريّ قدس سره تواتر الأخبار بالاشتراك.^٣

ونحن لم نظفر على أخبار متواترة دالّة على الاشتراك، نعم ورد بعض الأخبار في ذلك مثل قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: **إِنَّ لِلْمُصِيبِ أَجْرَانِ**

١. وسائل الشريعة، ج ٨، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ص ٥٠٥.

٢. نفس المصدر، ج ٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلوة، ص ٦٨.

٣. فرائد الأصول، ج ١، ص ١١٣.

وَلِلْمُخْطِئِ أَجْرٌ وَاحِدٌ.^١ وكذا قوله: الْقُضَاءُ أَرْبَعَةٌ - إلخ،^٢ الدالّ على أنّ الحكم ليس مختصاً بصورة العلم، لكنّ هذه الأخبار في غاية القلّة فكيف يمكن ادّعاء تواترها.

نعم الإجماع المحصّل والمنقول قائم على الاشتراك وفيه كفاية. إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ظاهر كلام الأخباريين وإن كان هو المنع عن العمل بالقطع الحاصل من الطرق العقلية إلا أنّ مرادهم ليس ذلك؛ بل أنّ الأحكام الواقعية مقيدة بما إذا قطع بها المكلف من الكتاب والسنة وفي الواقع أنّ الشارع لم يتصرّف في القطع بل تصرّف في المقطوع وهذا بمكان من الإمكان.^٣

أقول: يرد أولاً على كلامه الأخير من عدم تواتر الأخبار في الاشتراك أنّ الأخبار المتواترة الدالّة على الاشتراك بالحكم بالدلالة المطابقة وإن لم تكن في البين، إلا أنّ تواترها عليه بالدلالة الالتزامية ممّا لا مجال للريب فيه.

منها: أخبار وجوب التعلّم وهي أخبار كثيرة.^٤ ولولا اشتراك العالم مع الجاهل في الحكم لما كان لهذه الأخبار معنيّ. ودعوى أنّ وجوب التعلّم نفسيّ غير طريقيّ يدفعها قوله عليه السلام: يُؤْتَى بِالْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَقِيلَ لَهُ: هَلَّا عَمِلْتَ؟ قَالَ: مَا عَلِمْتُ. فَيُقَالُ: هَلَّا تَعَلَّمْتَ؟^٥ الظاهر في أنّ وجوب

١. صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٥٧؛ وصحيح مسلم، ج ٥، ص ١٣١؛ وكنز العمال، ج ٥، ص ٦٣٠.

٢. تقدّم في ص ٥٨.

٣. فوائد الأصول، ج ٣، ص ١١ إلى ص ١٤؛ وأجود التقريرات، ج ٣، ص ١٧ إلى ص ١٩.

٤. راجع الكافي، ج ١، ص ٣٠، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه.

٥. قد روى هذا المضمون في أمالي الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٨؛ وبحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٧، ح ٥٨.

التعلم لمكان حفظ التكليف الواقعي المشترك بين العالم والجاهل.
ومنها: أخبار الاحتياط وهي كثيرة جداً بل يمكن دعوى تواترها
بنفسها على اختلاف مضامينها من أخبار التثليث^١ والوقوف عند الشبهة.^٢
ولولا ثبوت التكليف للجاهل أيضاً لما كان للاحتياط مجال.
ومنها: أخبار البراءة^٣ المستفاد منها التوسعة والترخيص في العمل.
ولولا الاشتراك في الحكم لكان كل حكم لم يعلم به المكلف حلالاً واقعياً
لاظاهرياً كما هو مفاد هذه الأخبار.

وأما أصل المسألة فلا يمكننا مساعدته قدس سره عليها، وتوضيح ذلك
يحتاج إلى البحث عن كل ما أفاد قدس سره في المقام.

أما المقدمة الأولى فصحيحة لا مجال للخدشة فيها.

أما المقدمة الثانية فمردود من وجهين:

الأول: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت ليس تقابل
العدم والملكة بل تقابل التضاد. وذلك لأن الأمر لابد وأن يلاحظ حكمه
بالنسبة إلى كل قيد إما مطلقاً أو مقيداً بوجوده أو عدمه فالمطلق هو الملحوظ
بدون شرط والمقيد هو الملحوظ معه، ومعلوم أن كل واحد من اللحاظين أمر
وجودي بينهما كمال المباينة. ولذا ذهب الفلاسفة إلى أن الماهية اللابشرط
القسمي قسيم للماهية بشرط لا وللماهية بشرط شيء. وبعبارة أخرى أن
الماهية المطلقة قسيم للماهية المجردة والمخلوطة وليس هذا إلا لأن كل

١. راجع وسائل الشريعة، ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٧، ح ٩؛

وص ١٦٢، ح ٢٨.

٢. راجع نفس المصدر، ص ١٥٤، ح ٢؛ وص ١٥٨، ح ١٣؛ وص ١٥٩، ح ١٥.

٣. راجع نفس المصدر، ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٦٩، ح ١؛

وج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٦٣، ح ٣٣.

واحد منها ملحوظ بلحاظ مضاف لما يلاحظ به الآخر.^١

ولمّا كان التضادّ بين الإطلاق والتقييد ممّا ليس بينهما ثالث فاستحالة أحدهما يقتضي ضرورة الآخر كما أنّ ضرورة أحدهما يستدعي استحالة الآخر، ففي كلّ مورد يستحيل تقييد الحكم بالعلم لا بدّ وأن يكون الحكم بالنسبة إليه مطلقاً.

نعم التقابل بينهما في مقام الإثبات هو العدم والملكية لأنّ معنى الإطلاق في مقام الإثبات هو عدم التقييد فيما كان قابلاً له، فإذا أخذ المولى بالكلام وقبل انتهاء كلامه أخذه السعال ولم يأت بالقييد، لا يقال: إنّه أتى بكلام مطلق، لأنّ التقييد كان مستحيلاً له فكذلك الإطلاق؛ لكنّ الكلام في مقام الثبوت وتصور جعل الحكم لا في مقام الدلالة. وقد أشبعنا الكلام في مبحث التبعديّ والتوصليّ. فراجع.^٢

الثاني: أنّ مقتضى التقابل بين العدم والملكية ليس استحالة أحدهما عند استحالة الآخر على الإطلاق بل إنّما هو فيما لم يكن المورد قابلاً للملكة ولو بجنسه، وأمّا إذا كان قابلاً لها بالجنس فمقتضاه هو مقتضى تقابل التضادّ من أنّ استحالة أحدهما يقتضي ضرورة الآخر، كالعمى بالنسبة إلى العقرب فإنّ العقرب وإن لم يكن بنوعه قابلاً للبصر إلاّ أنّه بجنسه يكون قابلاً له فيطلق عليه أنّه أعمى مع أنّ بصره مستحيل. وكذا علم الممكن بالنسبة إلى باري تعالى وغناه بالنسبة إليه فإنّهما مستحيلان مع أنّ جهله بذاته وصفاته وفقره بالنسبة إليه ضروريّ وإلاّ انقلب الممكن واجباً أو الواجب ممكناً وكذا

١. راجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٢، ص ١٦ إلى ص ٢٢؛ و

شرح المنظومة، ج ٢، مبحث اعتبارات الماهية، ص ٣٩٩.

٢. راجع دراسات في علم الأصول، ج ١، ص ١٩٨ و ١٩٩؛ و محاضرات في أصول الفقه،

ج ١، ص ٥٢٧ إلى ص ٥٣٦.

العكس بالنسبة إليه تعالى فإنّ علمه وغناه بالنسبة إلى المخلوقين ضروري وجعله وفقره مستحيل.

وبالجملة: إنّ تقييد الحكم بالقطع به وإن كان مستحيلاً إلا أنّ إطلاقه بالنسبة إلى العلم والجهل به بالإطلاق اللحاظي ضروري^١.
ومن هنا يعلم أنّ استحالة تقييده به ليس لأجل عدم إمكان الجعل بل

١. اعلم أنّه كما كان التقييد اللحاظي مستحيلاً كذلك الإطلاق اللحاظي مستحيل، وذلك لزوم الدور في نظر اللاحظ والجاعل.

بيان ذلك: أنّ لحاظ العلم بالحكم والجهل به متوقّف على لحاظ نفس الحكم فإذا كان لحاظ نفس الحكم متوقّفاً على لحاظ العلم والجهل به حتّى يكون مطلقاً بالنسبة إليهما لزم الدور.

ومن هنا يعلم أنّ جعل الحكم على وجه الإطلاق بالنسبة إلى الانقسامات اللاحقة له أو على وجه التقييد بالنسبة إليها مستحيل وأنّ الحكم كذلك في حدّ نفسه غير قابل للإنشاء لأنّ منشأ الاستحالة هو خصوص لزوم الدور في نظر المكلف وإن كان يلزم الدور بالنسبة إليه أيضاً.

فما ذهب إليه النائيّ قدس سره من استحالة الإطلاق والتقييد اللحاظي ممّا لا مفرّ منها، لكن لا لأجل أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة بل التقابل بينهما وإن كان على وجه التضادّ إلا أنّ لحاظ كلّ واحد من هذين الضدّين مستحيل فلا بدّ من أن يجعل الحاكم حينئذٍ حكمه مهملًا.

والقول بأنّ الحاكم لا يُعقل أن يكون جاهلاً بحكمه وإن كان صحيحاً إلا أنّ هذا الإهمال لا يستلزم الجهل بل كان مستلزماً له إذا كان اللحاظ ممكناً ولم يلاحظ، وأمّا في القيود الممتنع لحاظها فلا بدّ وأن يكون الحكم مهملًا.

فممّا ذكرنا يُعلم أنّ الجاعل جعل حكمه لطبيعيّ المكلف البالغ العاقل من دون لحاظ علمه وجعله وهذا لا مجال للخدشة فيه.

وكذلك يُعلم ممّا ذكرنا أنّ جعل الحكم على تقدير عدم القطع به من طريق خاصّ أيضاً مستلزم للدور في نظر الجاعل وهو مستحيل وإن أغمضنا النظر عن لزوم جعل الحكمين المتناقضين في نظر القاطع - منه عفي عنه.

للزوم الدور عند القاطع، وأما بالنسبة إلى نفس الجعل لوخلي وطبعه مما لا إشكال فيه أيضاً.

ومما ذكرنا تعلم أن المقدمة الثالثة ساقطة رأساً لأنها على تقدير تمامية المقدمة الثانية وأما على سقوطها فتسقط أيضاً وهذا واضح.

وأما قضية إجزاء صلوة التمام لمن جهل بوجود القصر وإجزاء الإخفات والجهر لمن جهل بهما ليس متعيناً لأن يكون الحكم مختصاً بالعالمين بها، بل كما أنه يحتمل ذلك يحتمل أيضاً أن يكون الحكم مطلقاً غاية الأمر إن المأتي به كان مسقطاً للمأمور به ومجزياً عنه، وإجزاء غير المأمور به عنه ليس بعزيز؛ ففي مواضع العدول من الصلوات وإن لم يكن ما أتى به المصلي إلى حين الالتفات مأموراً به إلا أنه مسقط عما أمر به، كذلك في مسألة الصوم فمن رجع عن السفر قبل الزوال ولم يأكل شيئاً يمكن أن ينوي ويصوم مع أن إمساكه قبل النية غير مأمور به، وهكذا الأمر في الصوم المستحب فمن نوى قبل أن من الغروب نية الصوم فيحسب له. وهذا واضح لا يحتاج إلى تكثير الأمثلة.

وأما ما ادّعه من إمكان المنع عن العمل بالقطع إذا حصل من طريق خاص فهو غير معقول، فكيف يمكن أن يكون العلم بالحكم مانعاً عنه؟ فإنه وإن كان ممكناً في نظر الحاكم إلا أنه في نظر القاطع مستلزم لجعل النقيضين لأن القاطع بالحكم يرى أن الحكم ثابت سواء علم به أم لم يعلم فيرى أن الحاكم جعل الحكم على الإطلاق فإذا لم يكن الحكم مجعولاً عند تقدير قطعه به يرى أن الحاكم لم يجعله مع فرض جعله وهذا مستحيل.

وأما ما استشهد به من رواية أبان فمردود:

أولاً: بأنها ضعيفة السند.

وثانياً: لم تكن الرواية ظاهرة في أن أبان علم بديعة الأربعين من الإبل

لقطع أربعة أصابع، بل يمكن أن يكون ظاناً بالظنّ الاطمئنانيّ. ولا يستفاد من قوله: إنّ الذي جاء به شيطانٌ، أزيد من هذا ومن المعلوم أنّ المنع عن الظنّ الاطمئنانيّ لم يكن ممتنعاً.

وثالثاً: لم تكن الرواية دالة على أنّ الإمام عليه السلام منع عن العمل بقطعه القياسي مع بقاء قطعه، بل إنّه من الممكن - بل هو الأقرب - أنّ أبان ارتفع قطعه بمجرد أن نهاه الامام عليه السلام عن القياس. وما يستفاد من كلام الإمام عليه السلام هو أنّ الأحكام ليست دائرة مدار القياس ولا يكون طريقاً إلى استكشافها ولا ينبغي القطع من هذا الطريق.

ورابعاً: إنّه قدس سره لم يكن بصدد إثبات المنع عن العمل بالقطع الحاصل من طريق خاصّ لأنّه اعترف باستحالته^١ بل كان بصدد إثبات إمكان جعل الحكم على تقدير القطع به من طريق خاصّ ومانعيته للحكم إذا حصل من طريق مخصوص. فعلى هذا كان استشهاده برواية أبان في غير محلّه لأنّ أبان لم يعلم بالحكم الواقعي من الطريق القياسي حتّى يدلّ منع الإمام عليه السلام إياه على مانعيّة القياس من ثبوت الحكم بل كان قطعه جهلاً مركّباً.

وبالجملة: إنّه كما كان تقييد الحكم على تقدير القطع به مستحيلاً كذلك تقييده على تقدير القطع به من طريق خاصّ - بهذا النحو الذي ذكره - مستحيل أيضاً.

والذي ينبغي أن يقال في وجه إمكان ذلك هو أنّ للحكم ثلاث مراتب: المرتبة الأولى: مرتبة الجعل وهي مرتبة نفس اعتباره في ذمّة المكلف.

١. فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٣.

المرتبة الثانية: مرتبة الإظهار والإبراز وهي مرتبة متأخرة عن الجعل تحصل بقيام الطرق الواصلة للتكليف إلى العبيد.
المرتبة الثالثة: مرتبة المجعول وهي مرتبة فعلية الحكم عند تحقق موضوعه وحصول شرائطه.

فالذي كان ممتنعاً هو مدخلية القطع بنفس الاعتبار والجعل في موضوعه وأما مدخلية القطع بإبرازه وإظهاره مطلقاً أو من طريق خاص في نفس الجعل فلا مانع منه.

بيان ذلك: أنّ المولى إذا أراد أن يجعل حكماً لعبيده فلا محالة يتصور الحكم ويلاحظه قبل جعله. ثمّ له أن يتصور أنّ هذا الحكم لا بدّ وأن يكون واصلًا إلى عبيده بطريق إمّا بقطعهم أو بغيره. ثمّ له أن يتصور أنّ هذا العبيد يحصل القطع أو تقوم عندهم الأمانة إمّا لجميعهم أو لبعضهم؛ فيجعل الحكم لمن يلاحظه من عبيده الذين يطّلعون على إبراز حكمه إمّا باستماعهم صوته وإمّا بقراءة الجريدة أو بغير ذلك.

وهذا النحو من الجعل وإن كان نتيجته عين النتيجة التي قصدتها شيخنا الأستاذ قدس سره وهي جعل الحكم لخصوص العالمين به إلا أنّ كيميّة الاعتبار والجعل حيث كانت مختلفة فاستحيل ذاك دون هذا لأنّ الاستحالة نشأت من مدخلية العلم بالجعل في نفس الجعل وأما على ما بيّناه لمّا كان العلم بإبراز الجعل وإظهاره دخيلاً في الجعل لا يستلزم محذوراً.^١

١. اعلم أنّ دخل القطع بالحكم بهذا النحو من الدخّل أيضاً غير معقول، وذلك للزوم الدور أيضاً، غاية الأمر أنّ الحكم في هذا النحو يتوقّف على نفسه بواسطة بخلاف النحو السابق فإنّه مستلزم للدور بواسطة واحدة.

بيان ذلك: أنّ نفس الاعتبار والجعل متوقّف على علم المكلفين بإبراز الجعل. وإبراز الجعل لمّا كان حاكياً عن نفس الجعل فهو متوقّف على وجود المحكّي وهو نفس الجعل؛ ⇨

والمحصّل ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده الأستاذ قدس سره في توجيه كلام
 الأخباريين من إمكان مدخلية القطع بالحكم من الكتاب والسنة وإمكان
 مانعيته عن الحكم إذا حصل بالطرق العقلية لا يسمن ولا يغني من جوع، لكن
 على ما ذهبنا إليه من إمكان مدخليته فيه بالطريق المذكور فلعله يمكن
 أن يوجه كلامهم بأنّ مرادهم أنّ القطع بالطرق المنسوبة من قبل الشارع
 موضوع لنفس الحكم وهذا أمر ممكن؛ لكن عليهم البرهان في مقام الإثبات
 وأين الدليل من هذا؟

نعم في خصوص مسألة: من صلّى تماماً في السفر مع كونه جاهلاً
 بالحكم، يمكن أن يستفاد هذا المعنى ممّا رواه زرارة ومحمّد بن مسلم عن
 أبي جعفر عليهما السلام في رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: إن
 كان قرئت عليه آية التّقصير وفُسرّت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن
 قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه؛ لأنّه عليه السلام علّل وجوب الإعادة

⇨ فالجعل والاعتبار متوقّف على نفسه بواسطتين.

نعم لو كان علم المكلفين مخالفاً للواقع بأن لا يكون هنا إبراز فكان علمهم به جهلاً مركّباً
 أو كان الإبراز مخالفاً للواقع فلم يكن هنا اعتبار في البين، لكن هذا النحو من الجعل بمكان من
 الإمكان وذلك لعدم توقّف العلم حينئذٍ على الإبراز ولا الإبراز على الجعل فلا يكون هنا دور.
 لكنّ هذا النحو من التصوير يمكن أيضاً في أخذ القطع بالحكم موضوعاً لنفسه فإنّ الدور
 في مقام اللحاظ إنّما هو فيما إذا كان للعلم معلوم خارجيٍّ وأمّا إذا كان جهلاً مركّباً فلامحذور
 حينئذٍ لأنّ الحكم وإن كان متوقّفاً على القطع لكنّ القطع بالحكم غير متوقّف على الحكم
 بالفرض وإنّ المولى لمّا علم بأنّ العبيد لو علموا بأنّ له حكم كذاي بالعلم المخالف للواقع
 لكان هذا العلم يُحدث مصلحةً في المتعلّق، جعل حكماً على طبق ما علموا له وما يعتقدونه.
 نعم لا يمكن للمولى إبراز هذا الحكم للزوم الدور في نظر القاطع ولكن يصحّ العقاب
 والثواب حينئذٍ على هذا الحكم وإن لم يكن بيّنه - منه عفي عنه.

١. تهذيب الأحكام، ج ٣، الباب ٢٣ الصلوة في السفر، ص ٢٢٦، ح ٨٠؛

ووسائل الشيعة، ج ٨، الباب ١٧ من أبواب صلوة المسافر، ص ٥٠٦ و ٥٠٧، ح ٤.

بقراءتها عليه الظاهرة في اطلاعه عليها ولعلّ الحكم دائر مدار اطلاعه على هذه الآية التي هي طريق للحكم. (فتأمل)

هذا كآله فيما إذا أخذ العلم بالحكم موضوعاً لنفس الحكم.

وأما إذا أخذ موضوعاً لحكم يماثله فهو يستلزم اجتماع المثلين إن كان كلا الحكمين باقيين بحدودهما، ولكن يمكن القول بارتفاع الحدود حينئذٍ فيبقى في البين حكم واحد آكد من كلّ من الحكمين بنفسه.

وأما إذا أخذ موضوعاً لحكم يضاده فلا إشكال حينئذٍ في لزوم اجتماع الضدين إتماً في نظر القاطع فقط وإتماً في نظره وفي الواقع معاً.

لكنّ المحقق صاحب الكفاية قدس سره ذهب إلى أنّ القطع بإحدى مراتب الحكم يمكن أن يؤخذ موضوعاً لمرتبة أخرى منه؛ فيمكن أن يكون القطع بالحكم الاقتضائي موضوعاً للحكم الإنشائي والقطع بالحكم الإنشائي موضوعاً للحكم الفعلي وهكذا.^١

فهذا الكلام على مبناه من تعدّد المراتب الأربع للحكم أمر معقول، لكنّ المبني كما سيأتي البحث فيه في أوائل بحث الظنّ غير سديد؛^٢ بل لا يكون للحكم إلا مرتبتان:

المرتبة الأولى: مرتبة الجعل وهي مرتبة جعل الأحكام لموضوعاتها المقدر وجودها على نحو القضايا الحقيقية، فإذا جعل الشارع مثلاً أحكاماً كذلك، كما إذا جعل وجوب الحجّ لمن استطاع ووجوب أداء الزكوة لمن بلغ ماله إلى حدّ النصاب، يصدق حينئذٍ أنّه جعل حكماً في الشريعة بعد ما لم يكن.

المرتبة الثانية: مرتبة المجعول وهي مرتبة فعلية الأحكام الكلية

١. كفاية الأصول، ص ٢٦٧.

٢. سيأتي في ص ٢٠٦ إلى ص ٢٠٩.

الموضوعة للموضوعات المقدرّ وجودها عند تحقّق موضوعاتها، فإذا تحقّق استطاعة زيد وبلوغ ماله إلى حدّ النصاب يصدق حينئذٍ أنّه جعل حكم في هذين الموردين بالنسبة إليه بعد ما لم يكن.

فعلى هذا المبني لا يمكن أخذ القطع بالمرتبة الأولى في موضوع المرتبة الثانية وذلك لما قلنا من أنّ مرتبة الفعلية هو عين تحقّق الحكم الإنشائيّ عند تحقّق موضوعه فلا حالة منتظرة لتحقّق الحكم الفعليّ بعد الإنشاء إلّا تحقّق وجود موضوعه في الخارج، فلو كان للعلم دخل في ذلك يلزم التناقض لأنّه لو كان مدخليّة العلم في نفس الحكم الإنشائيّ فهو خلاف الفرض وإن كان مدخليّته لتحقّق فعليّته فقد فرضنا أنّ الحكم الإنشائيّ لا يحتاج في فعليّته إلّا إلى تحقّق موضوعه دون أمر خارج عنه وإلّا لم تكن الفعلية فعلية لهذا الحكم الإنشائيّ.

هذا تمام الكلام في استحالة أخذ العلم موضوعاً للحكم في بعض الموارد وفي إمكانه في بعض الموارد الأخر.

وقد يقع الكلام في إمكان أخذ الظنّ موضوعاً للحكم فنقول:

لا إشكال في أنّ الظنّ الطريقيّ حكمه حكم القطع في تمام الآثار المترتبة عليه إذا كان معتبراً، وذلك لما ذكرنا من أنّ أدلّة حجّيته نزله منزلة القطع في تتميم الكشف الناقص فيكون منجزاً للواقع عند المصادفة ومعذوراً له عند عدمها.

وأما الظنّ المأخوذ في الموضوع فلم نجد له مثلاً في الشريعة بأيّ قسم منه تمام الموضوع وجزئه على الطريقيّة أو الصفّيّة فلا فائدة في ذكره، لكن العلامة الأنصاريّ قدس سره لمّا بحث عنه في أسطر^١ مع ما فيه من الاشتباه

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٥.

والغلط فنحن نتبعه في ذلك فنقول:

الظنّ المأخوذ في الموضوع إمّا مأخوذ في موضوع نفس ذلك الحكم الذي يتعلّق الظنّ به وإمّا مأخوذ في موضوع حكم مخالف لما يتعلّق به لا يماثله ولا يضاؤه وإمّا مأخوذ في موضوع حكم مماثل أو مضادّ. أمّا الأوّل فهو غير معقول وذلك لأنّ الظانّ يظنّ أنّ الحكم ثابت ولو مع قطع النظر عن ظنّه فكيف يجزم بأنّ الحكم مترتب على ظنّه؟ وإن شئت فقل: إنّ الظنّ بالحكم في المرتبة السابقة على الظنّ والقطع به [الذين هما] في المرتبة اللاحقة عنه، مستحيل. كما يمكن بيان الاستحالة أيضاً بأنّ الظنّ بالحكم الدوري كالقطع به ممتنع بل احتمال الدور أيضاً ممتنع فمن احتمال الحكم فلا يمكن أن يترتب هذا الحكم على نفس هذا الاحتمال، وهذا واضح لا يحتاج فهمه إلى مزيد من تصوّره ولا فرق في هذا بين ما كان الظنّ حجة لإثبات متعلّقه أو لم يكن حجة.

وأما إذا أخذ موضوعاً لحكم مخالف لما يتعلّق به فهو بمكان من الإمكان كما كان الحكم في القطع كذلك بلا فرق أيضاً بين الظنّ المعتبر وغيره. وأما المأخوذ موضوعاً لحكم مماثله فهو أيضاً ممكن كما ذكرناه في القطع، وذلك لأنّ الحكمين يكونان حينئذٍ حكم واحد آكد فلامحذور فيه.

لكنّ شيخنا الأستاذ قدس سره استشكل فيه لأنّه بعد أن سلّم أنّ بين موردي الحكمين في الظنّ الغير المعتبر عموم من وجه ويمكن جعل حكمين كذلك فيما كان بينهما عموم من وجه كما إذا قال: أكرم العالم وأكرم الهاشميّ، فيتأكّد الحكمان في العالم الهاشميّ، قال: إلا أنّ هذا الوجه لا يجري في الظنّ المعتبر لعدم إمكان محرّ كية هذا الحكم أبداً مضافاً إلى لزوم اجتماع المثليين في نظر الظانّ.^١

١. راجع فوائده الأصول، ج ٣، ص ٣٣ و ٣٤؛ وأجود التقريرات، ج ٣، ص ٣٧.

أقول: لا يخفى ما فيه:

أما أولاً: فلأن اجتماع المثليين إنما يلزم لو كان الحكمان باقيين بحدودهما وأما مع ارتفاع الحدود من بينهما فيكونان حكم واحد كما سلم هو قدس سره في نظائره وأما عدم إمكان المحرّ كية فهو مردود لأنّ آكديّة الحكم محرّكة أيضاً وإلا يكون جعل حكم آكد لغواً.

وأما ثانياً: فلأنّه مع فرض تسليم اجتماع المثليين في مورد القطع لاوجه لقياس ما نحن فيه به وذلك لأنّ الظانّ يحتمل خلاف الواقع بالفرض فيرى على وجه الاحتمال أنّ الحكم المظنون لم يكن في البين فلا يرى اجتماع المثليين.^١

وأما ما أخذ موضوعاً لحكم يضادّ متعلّقه فقال صاحب الكفاية: لا بأس به لعدم لزوم اجتماع الضدّين وعلّله بأنّ مرتبة الحكم الظاهريّ محفوظة حينئذٍ.^٢ لكن شيخنا الأستاذ قدس سره ذهب إلى استحالته للزوم اجتماع الضدّين في نظر الظانّ دائماً وفي الواقع في بعض الموارد.^٣ والحقّ أنّ ما ذهب إليه كلّ منهما حقّ لكن في موردين: أما صاحب الكفاية قدس سره فلمّا ذهب إلى إمكان الحكم الظاهريّ في قبال الحكم الواقعيّ^٤ كما هو الحقّ وسيأتي تفصيله في أوائل بحث الظنّ^٥

١. أقول: احتمال اجتماع المثليين مستحيل كالقطع به ولعمري هل يكون فرق بين احتمال اجتماع المثليين واحتمال اجتماع الضدّين في الاستحالة؟ مع أنّه يصرّح فيما بعد أنّ الظنّ باجتماع الضدّين مستحيل كالقطع به - منه عفي عنه.

٢. كفاية الأُصول، ص ٢٦٧.

٣. أجود التقريرات، ج ٣، ص ٣٧ إلى ص ٣٩؛ وفوائد الأُصول، ج ٣، ص ٣٢ و ٣٣.

٤. كفاية الأُصول، ص ٢٧٧ إلى ص ٢٧٩.

٥. سيأتي في ص ٢١٣ إلى ص ٢١٥.

من وقوع ذلك في الشريعة في موارد عديدة كما إذا جهل بغصبيّة ماء ولم يكن في البين ماء آخر فوظيفته الواقعيّة هو التيمّم مع أنّ وظيفته الظاهريّة هو الوضوء بالماء المغصوب وكذا يمكن أن يكون الحكم الواقعيّ تكليفيّاً أيضاً كما في المثال، ذهب إلى أنّ جعل الحكمين المتضادّين في مرتبتين لا مانع منه.

وأما شيخنا الأستاذ قدس سره فحيث أنكر الحكم الظاهريّ وذهب إلى استحالته،^١ فرض الكلام فيما إذا كان الحكم المترتب على الظنّ حكماً واقعياً وعلى هذا يستحيل جعله كما لا يخفى لأنّ الظنّ باجتماع الضدّين كالقطع به في الاستحالة. ولا فرق في ذلك أيضاً بين الظنّ المعتبر وغيره. نعم بناءً على ما سلكه صاحب الكفاية قدس سره لا بدّ من الفرق بينهما فالظنّ إذا كان معتبراً يستحيل معه جعل حكم له مضادّ لمتعلّقه بخلاف ما إذا كان غير معتبر، فلا تغفل.

١. فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٠٠ إلى ص ١١٠.

الكلام في وجوب الموافقة الالزامية

الكلام في وجوب الموافقة الالتزامية:

وثمره البحث عنه تظهر في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي فإنه قيل - بناءً على وجوبه - :لا يكاد يمكن أن تجري الأصول في أطرافه وإن لم يكن مانع عن جريانها من جهات أخرى؛ فإن الموانع من جريانها في أطراف العلم الإجمالي كثيرة:

منها: مناقضه الصدر والذيل في أدلة الأصول؛ فإن قوله عليه السلام: **لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشُّكِّ وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينَ آخَرَ** لو كان المراد فيه من اليقين أعم من اليقين التفصيلي والإجمالي وكذا الشك أعم من الشك في الشبهات البدئية ومن الشك في أطراف العلم الإجمالي يستلزم التناقض لأن صدره يدل على جريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف وذيله يدل على عدم جريانه في الجملة، ومن المعلوم أن الموجبة الكلية تناقض السالبة الجزئية.

ومنها: عدم إمكان جريانها في الأصول المحرزة وإن لم يستلزم من جريانها مخالفة عملية، لأن مفاد الأصول المحرزة هو البناء على الواقع في موردها وأن الحاصل من جريان الأصل هو الواقع ومن المعلوم أن البناء في تمام الأطراف على حكم، يناقض العلم الإجمالي بخلافه؛ فلو قطعنا بإنائين

١. وسائل الشريعة، ج ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ص ٢٤٥.

نجسين ثم تيقنا بأن المطر أصاب أحدهما الغيرالمعّين فجريان الأصل في كلا الإنائين وإن لم يستلزم مخالفة عملية، لكن البناء على نجاسة كليهما والالتزام [العملي] بأن كليهما نجس واقعا كما هو مفاد أدلة الاستصحاب، يناقض علمنا الإجمالي بوقوع المطر في أحدهما الموجب لطهارته واقعا.

ومنها: لزوم اللغوية فيما كان العلم الإجمالي دائراً بين المحذورين، كما إذا علمنا بوجوب فعل أو حرمة فجنس الإلزام وإن كان مبيّناً ولكن نوعه كان مشتبهاً عندنا ولا يمكن أن يكون جنس الإلزام محرّكاً لنا نحو العمل فحينئذٍ لانتمكّن من الموافقة أو المخالفة القطعية أبداً؛ ولكن لا تجري الأصول في كلا الطرفين أيضاً لأنّ المكلف إمّا فاعل بالتكوين أو تارك كذلك فلا أثر لجريان الأصل على عدم الوجوب ولا لجريان الأصل على عدم الحرمة، مضافاً إلى أنّ المكلف في الآن الأول قبل جريان الأصول لم تخلُ من الفعل أو الترك.

ومنها: وجوب الموافقة الالتزامية لأنّ الالتزام بترخيص الأطراف ينافي الالتزام بوجوب شيءٍ أو حرمة في البين وكذلك الالتزام بوجوب الاجتناب عن الأطراف ينافي الالتزام بترخيص في الجملة.

إذا عرفت هذا فقد علمت أنّ الإشكالات في جريان الأصول عديدة ولا بدّ من البحث في كلّ منها مفصلاً لكننا لما نبحت إن شاء الله تعالى في بحث الأصول العملية من الاشتغال والاستصحاب عن جميع الإشكالات إلّا الأخير منها، فنحيل البحث عنها إلى محالّها ونقتصر الآن على وجه مانعية الموافقة الالتزامية عن جريان الأصول، فنقول:

القائل بمانعيته عن إمكان جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي لا بدّ له من أن يثبت أمرين:

الأول: وجوب الموافقة الالتزامية.

الثاني: أنّ وجوبه ينافي جريان الأصول في الأطراف.

أما الأول: فلا دليل له على إثباته لأنّ المراد من هذا الوجوب:

إن كان وجوب التصديق بما جاء به النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من قبل الله تعالى شأنه، فهو وإن كان حقاً لكن لا يختصّ بوجوب الالتزام بالتكاليف المتوجهة إليه بل لا بدّ من التصديق بتمام التكاليف المتوجهة إلى جميع العباد، فالرجل يجب عليه أن يصدّقه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في الأحكام الراجعة إلى الحائض والنفساء أيضاً، وكذا لا يختصّ هذا بالتصديق بالتكاليف الإلزامية بل يعمّها وأحكام المباحات أيضاً، وكذا لا يختصّ بالأحكام على الإطلاق بل يعمّها وإخباراته من القصص والحكايات وأحوال المعاد وغيرها أيضاً.

وإن كان مراده وجوب قصد الوجه حين العمل بأنّ المكلف لا يطيع إلاّ

إذا أتى بالمأمور به قاصداً لوجوبه مثلاً، فيرد عليه:

أولاً: أنّ قصد الوجه غير واجب لأنّ وجوبه لو كان بحكم العقل فالعقل

لا يستقلّ به بل يحكم بأنّ الإطاعة تحصل بمجرد إتيان المأمور به بداعي التقرب، ولو كان بدليل شرعيّ فلم نجده أبداً بل لم يجده أحد من أصحابنا وإلاّ لنقله، ولذا لو مضى عليه برهة من الزمان بعد بلوغه وأتى بالصلوة والصوم على وجه الاستحباب بتخيّل أنّه صبيّ مراهق لصحّ صلاته وصومه.

وثانياً: أنّ كلامنا في وجوب الموافقة الالتزامية ليس مختصاً

بالتعبديّات بل يعمّها والواجبات التوصلية أيضاً.

وإن كان مراده أنّ في كلّ تكليف يجب إطاعتان لأنّ كلّ تكليف ينحلّ

إلى تكليفين: أحدهما: التكليف بالفعل الجوارحيّ وهو العمل، وثانيها: التكليف بالفعل الجوانحيّ وهو الالتزام. فكلّ تكليف يستتبع إطاعتين أو معصيتين أو إطاعة ومعصية؛ ففيه: أنّ الدليل على ذلك لو كان هو نفس

التكليف بتقريب أنّ العقل يستقلّ بأنّ مقتضى التكليف كذلك فلا يخفى أنّ العقل لا يستقلّ إلاّ بوجوب الموافقة العمليّة لا أزيد منها، وإن كان الدليل أمراً آخر فعليه إثباته، وأين الدليل؟

أمّا الثاني: فعلى فرض وجوب الموافقة الالتزامية، نقول: إنّ جريان الأصول في الأطراف غير مناف له أبداً لأنّ الالتزام بالترخيص في الأطراف ليس إلاّ لأجل أنّ المولى رخص لنا في جواز ارتكابها، فلا منافاة بين أن نلتزم بحكمه الواقعيّ المجهول وأن نلتزم بأحكامه الظاهريّة في الأطراف كما لا منافاة بين أصل الحكم الواقعيّ وأحكامه الظاهريّة في الأطراف.

إن قلت: مع الالتزام بالحكم الواقعيّ كيف يمكن الالتزام بخلافه؟
قلت: الالتزام بالحكم الواقعيّ إن كان على وجوب أحدها بعينه فلا إشكال في أنّه تشريع لعدم معلوميّة وجوب أحدها بعينه بالفرض، وإن كان على وجوب أحد الأطراف تخييراً فيرجع إلى وجوب الالتزام بالواجب الواقعيّ أو بضده تخييراً فهذا باطل أيضاً، وإن كان على الواقع على ما هو عليه فمن المعلوم أنّ الالتزام كذلك لا ينافي الالتزام بالحكم الظاهريّ في جميع الأطراف بخلافه.

الكلام في قطع القطّاع

الكلام في قطع القطّاع:

نسب إلى كاشف الغطاء قدس سره عدم الاعتبار بشك كثير الشك وظن كثير الظن وقطع القطّاع،^١ فلا بد من التكلّم في كلّ واحد من هذه الأمور إجمالاً فنقول:

أما الشكّ فتارة تكون كثرة شكّه ممّا يعتني به العقلاء ويرتّبون الآثار على شكوكه كما إذا كان شكوكه من المباني التي لو اطّلع عليها العقلاء ليشكّون أيضاً فلا إشكال في ترتّب آثار الشكّ على شكّه عند العقلاء وعند الشرع. وبالجملة: هذا الشكّ كسائر الشكوك المتعارفة غاية الأمر حيث إنّ هذا الشخص كان مطلعاً على المباني التي ينبغي الشكّ للمطلع عليها كان شكّه أزيد ممّن لم يكن مطلعاً على هذه المباني كغالب الناس؛ مثلاً إنّ غير المعاشر مع الناس في زمان غلب فيه الفساد يقطع أو يظنّ بأقوالهم في المحاورات وأما المعاشر معهم المطلع على رموز إخباراتهم وأفعالهم فلا يقطع أبداً بل يشكّ في كلّ فعل أو خبر صدر عنهم فليس تحقّق هذه الحالة النفسانية من أجل قصور نفسه وقلة باعه أو وجود مرض فيه، فأحكام الشكّ بالنسبة إليه وإلى غيره على حدّ سواء.

نعم لمّا ورد في الشريعة عدم اعتبار شك كثير الشكّ ولم يكن فيه تقييد

١. كشف الغطاء، ج ١، ص ٣٠٨.

بحصوله من غير المبادئ العقلانية فمقتضى الإطلاق عدم اعتبار شك هذا الشخص أيضاً.

وتارة تكون كثرة شكّة من غير المبادئ العقلانية فيشكّ عند حصول سبب لم يشكّ العقلاء عند حصوله فهو إما من مرض الوسواس أو من غلبة النسيان عليه فلا إشكال في أنّ العقلاء لا يعتنون بشكّه وكذلك أدلّة الشكوك منصرفة عن مثل هذا الشكّ؛ فإذا شكّ مثلاً في الصلوة بين الثلث والأربع فمع قطع النظر عن قوله عليه السلام: **لا شكّ لكثير الشكّ**^١، لا يشمل إطلاقاً: **مَنْ شَكَّ بَيْنَ الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ يَبْنِي عَلَى الْأَرْبَعِ**^٢ أيضاً لكن هذا الدليل [لا شكّ لكثير الشكّ] شامل له لأنّ إطلاقه - لو لم يكن مورده مختصاً به - يشمل مثل هذا.

لكنّه مع قطع النظر عن هذا الدليل قال شيخنا الأستاذ قدس سره: إنّ مقتضى القاعدة هو الاشتغال لأنّ الاشتغال اليقينيّ يوجب براءة يقينيّة فلا بدّ له من تكرار العمل حتى يتيقن بإتيان ما أمر به.^٣

أقول:^٤ الظاهر أنّ حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف على وجه القطع واليقين لا يكون بالنسبة إلى هذا الشخص. وكيف يحكم العقل في

١. هذه العبارة قاعدة فقهية مستفادة من عدّة روايات؛ راجع وسائل الشريعة، ج ٨، ص ٢٢٧ إلى ص ٢٢٩، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلوة - م.
٢. وسائل الشريعة، ج ٨، ص ٢١٦ إلى ص ٢١٩، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلوة.

٣. أجود التقريرات، ج ٣، ص ٧٤؛ وفوائد الأصول، ج ٣، ص ٦٤.

٤. المذكور في سائر تقارير السيّد الخوئيّ رحمة الله عليه ارتضاؤه لما ذكره أستاذه المحقّق النائينيّ* فما أفيد هنا إمّا من سماحة العلامة المقرّر رحمة الله عليه أو من إفادات السيّد الخوئيّ في مباحثاته الخاصة للمقرّر كما تقدّم وجهه في المقدمة - م.
* راجع دراسات في علم الأصول، ج ٣، ص ٧٥؛ والهداية في الأصول، ج ٣، ص ٦٦ و ٦٧.

الوسواسي الذي يريد أن يتوضأ أو يغسل أو يأتي بنية الصلوة فلا يحصل له القطع بإتيانها على وجه صحيح، بوجوب الشروع في العمل عند الزوال حتى يغرب الشمس وعند غروبها حتى يطلع الفجر، كي يكرّر العمل بحيث يقطع بإتيان غسل أو وضوء صحيح ونية صحيحة؟! بل يحكم حكماً استقلالياً بأنه يجب الخروج عن عهدة تكليف المولى بالميزان المتعارف بأن يأتي بالعمل على وجه يعدّه العرف عملاً صحيحاً؛ فتحصيل البراءة اليقينية ساقط عنه رأساً فلا بدّ له من تحصيل الموافقة الاحتمالية؛ فمأنسب إلى بعض الأعظم من المجتهدين من كفاية الوضوء أو الغسل مع الشكّ في إتيانه على وجه صحيح بالنسبة إلى بعض مقلّديه المبتلى بالوسواس ليس لأجل تخطئتهم وتنبههم على أنّ أفعالهم صحيحة واقعاً بل لأجل أنّ هذه الأفعال مع الشكّ في إتيانها على وجه صحيح صحيحة بالنسبة إليهم.

وبالجملة: فمقتضى القاعدة مع قطع النظر عن قوله عليه السلام: **لا شكّ لكثير الشكّ** عدم اعتناء الوسواسي بشكّه وأما مع هذا الدليل فعدم الاعتناء به وضح.

أما كثير الظنّ فهو أيضاً إن كان كثرة ظنّه من المبادئ العقلية فيشمّله إطلاقات أدلّة الظنون فلا بدّ وأن يعمل على حكم ظنّه. وإن كان من غير مبادئهم فلا يشمله الإطلاقات فيكون كثير الشكّ فيشمّله إطلاقات أدلّة كثير الشكّ لأنّ الشكّ في اللغة أعمّ من الظنّ؛^١ فإذا ورد دليل على اختصاص الظنّ بحكم فهو مقيّد لأدلّة الشكّ وأما مع عدم الدليل أو عدم شموله لمورد فإطلاقات أدلّة الشكّ محكمة.

١. راجع العين، ج ٥، ص ٢٧٠؛ و صحاح اللغة، ج ٤، ص ١٥٩٤؛ و مصباح المنير، ج ٢

وأما القطع فهو أيضاً على قسمين:

منه من يقطع كثيراً من الأسباب العقلانية كما يتفق ذلك كثيراً في عاملي الجمارك وعاملي الإدارة المعدة للفحص عن الجواسيس وأخذ السارقين فهذا القطع كسائر أنواعه بلا فرق بينهما أبداً سواء كان طريقاً محضاً لإثبات متعلقه أو كان موضوعاً لحكم آخر.

ومنه من يقطع كثيراً من غير الأسباب العقلانية كبعض الناس فإن كان القطع طريقاً لإثبات متعلقه فلا إشكال في حجته حينئذٍ لعدم إمكان منع القاطع عن العمل بقطعه. وإن كان موضوعاً لحكم فلا بد من النظر إلى حد الموضوع فإن كان الموضوع هو القطع الحاصل من أي سبب ومن أي شخص فلا إشكال حينئذٍ في ترتب الحكم عليه. وإن كان هو خصوص القطع الحاصل من الأسباب العقلانية أو كان مطلقاً ولكنّه منصرف إلى ذلك فلا يترتب الحكم على هذا القطع واقعاً.

لكنّ القاطع لما يرى أنّ قطعه حاصل دائماً من الأسباب العقلانية يرى الحكم بالنسبة إليه فعلياً فلا يترتب على تخصيص الحكم بالقاطع المتعارف ثمرة.

نعم تظهر الثمرة في الأحكام المترتبة على غير القاطع فيمكن أن يخصصها الشارع بالحاصل من الطرق المتعارفة؛ فمن قطع بالأحكام من الطرق الغير المتعارفة وإن كان يجب عليه العمل على طبقه ولا يمكن أن يمنع الشارع عنه إلا أنه لا يجب على الناس أن يقلدوه إذا كان مجتهداً بل لا يجوز هذا. ويمكن أن يمنع الشارع عن العمل على طبق قطعه بوجه آخر وهو أن يحكم عليه بأنه يجب ترتب الحكم على القطع الحاصل من الطرق التي يقطع منها المتعارف من الناس وهو وإن كان يرى أنّ قطعه حاصل من الطرق العقلانية ويخطئ الناس جميعهم في عدم حصول القطع لهم من هذا

الطريق إلاّ أنّه لمّا علم بأنّ الشارع أوجب العمل على خصوص القطع الحاصل من الطرق المتعارفة وعلم أيضاً أنّ قطعه غير حاصل منها لم ير قطعه موضوعاً للحكم.

في إمكان المنع عن العمل على طبق القطع الحاصل من الطرق العقلية ومما ذكرنا ظهر أنّ الأخباريين الذين ذهب بعضهم إلى إمكان منع الشارع عن العمل على طبق القطع الحاصل من الطرق العقلية إن كان مرادهم إمكان منعه عن القطع الموضوعي بأن حكم أنّ حكمه مترتب على خصوص القطع الحاصل من الكتاب والسنة فهذا أمر ممكن، وإن كان مرادهم إمكان منعه عن العمل على طبق القطع الطريقي فلا إشكال في فساده لأنّنا ذكرنا أنّ حجّية القطع ذاتية وكذا طريقيته فكما لا يمكن أن يأمر الشارع بالعمل على طبق القطع لا يمكن أن ينهى عن العمل به.

والحق أنّ بعض الأخباريين ذهبوا إلى ذلك كما أنّ بعض عباراتهم التي حكى عنهم الشيخ قدس سره صريح في ذلك^١ وإن كان كلام بعضهم أيضاً ظاهر في منع قاعدة الملازمة^٢ وكلام الآخرين منهم ظاهر في عدم حصول القطع من المقدمات العقلية كما هو صريح كلام المحدّث الأسترابادي قدس سره^٣.

فما ذهب إليه في الكفاية من دفع الإشكال عنهم بأنهم غير قائلين

١. راجع فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٢ إلى ص ٦٠؛ ولعلّ مراده من العبارة الصريحة في ذلك ما حكاه عن شارح الوافية في ص ٦٠، كما في نهاية النهاية، ج ٢، ص ٤١ وعناية الأصول، ج ٣، ص ٥٥.

٢. حكاه في الكفاية، ص ٢٧٠، عن السيّد الصدر شارح الوافية.

٣. الفوائد المدنية، ص ٢٥٦ إلى ص ٢٥٩.

بإمكان منع الشارع عن العمل على طبق القطع الحاصل من المقدمات العقلية^١ غير سديد.

وبالجمله من ذهب منهم إلى إمكان منع الشارع عن العمل بهذا القطع بل إلى وقوع المنع مستنداً بالروايات الدالة على أنّ دين الله لا يصاب بالعقول^٢ وبالروايات الدالة على بطلان أعمال من لم يأخذ الأحكام من أهل البيت عليهم السلام^٣ لا بدّ له من إثبات أمرين:

أحدهما: إمكان القطع بالأحكام من الطرق العقلية وهي الصغرى في الكلام. **ثانيهما:** إمكان المنع عن العمل به على تقدير حصوله وهي الكبرى فيه.

أمّا الصغرى فنقول: إنّ إدراك العقل إدراكاً استقلالياً لا يخلو من أنحاء ثلاثة:

الأول: أن يدرك مصالح الأشياء ومفاسدها التي كانت في سلسلة علل الأحكام بحيث يقطع بقاعدة الملازمة ثبوت حكم شرعي مترتب عليها؛ فلا إشكال في أنّ العقل غير مستقلّ بهذا لعدم إحاطته بمقتضيات الأحكام وموانعها على ما هي عليه. وكيف يدرك العقل مثلاً أنّ دية قطع أربع من الأصابع عشرون من الإبل ودية قطع ثلث منها ثلثون من الإبل؟! وأيضاً كيف يمكن أن يدرك أنّ الصيد في غير الحرم له كفارة وفي الحرم ليس له كفارة؟! مضافاً إلى أنّا نرى أنّ للأحكام موانع عديدة والعقل وإن يدرك

١. كفاية الأصول، ص ٢٧٠.

٢. كمال الدين، ج ١، ص ٣٢٤.

٣. راجع فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٨ و ٥٩؛ ووسائل الشيعة، ج ٢٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٥ و ٦٦، ح ١١؛ وص ٧٥، ح ٣٧؛ وص ٧٦، ح ٤٠؛ وص ٦٨، ح ١٩؛ وص ٧١، ح ٢٩.

مقتضيها وبعض الموانع لكن لا يمكن أن يدرك جميعها؛ فعلى هذا لا يمكن أن يقطع بحكم أبداً.^١

الثاني: أن يدرك المصالح والمفاسد المترتبة على الأحكام في سلسلة معلولاتها كاستقلاله بحسن الطاعة وقبح المعصية؛ وهذا ممّا لا ينبغي أن ينكره أحد لعدم إمكان جعل شرعيّ في هذه الأمور لأنّه يستلزم التسلسل فلامحالة لا محيص في باب الإطاعات والمعاصي من الرجوع إلى حكم العقل. **الثالث:** أن يدرك أموراً خارجة عن الأحكام الشرعيّة أجنبيّة عنها، لكن مع ضمّها إلى بعض الأمور الأخر يستفاد منهما حكم شرعيّ كاستقلاله بعدم اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد لامتناع اجتماع الضدين وإذا ضمّه إلى وجوب شيء في البين يحكم حكماً قطعياً بعدم حرّمته؛ وهذا أيضاً ممّا لا ينبغي الإشكال فيه لأنّ العقل كما يستقلّ باستحالة الدور والتسلسل واجتماع النقيضين كذلك يستقلّ بعدم الحرمة المجامعة مع الوجوب.

وأما الروايات الدالة على وجوب أخذ الأحكام من طرق المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين^٢ فإما ناظرة إلى أنّ صحّة العمل مشروطة بولايتهم وأنّ العمل بدون ولايتهم فاسد وإن أخذ حكمه منهم عليهم السلام، وإما ناظرة إلى بطلان القياس والاستقراء والاستحسانات التي جعلوها مدرکاً لاستنباط الأحكام. هذا كلّه في الصغرى.

١. أقول: هذا الكلام بنحو السالبة الكليّة محلّ منع لأنّ العقل مستقلّ بإدراك ملاكات بعض الأحكام إدراكاً استقلالياً؛ مثلاً يستقلّ بقبح قتل النبيّ مع عدم موجهه ويستقلّ أيضاً بقبح الافتتان والنميمة الموجبة للفساد بين خليلين وهكذا؛ فإدراك العقل ملاك الأحكام بنحو الموجبة الجزئيّة غير قابل للمنع. نعم ادّعاء إدراكه بنحو الموجبة الكليّة محلّ منع ولم يدعه أحد فلاتغفل - منه عفي عنه.

٢. راجع وسائل الشريعة، ج ٢٨، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٢ إلى ص ٧٧.

وأما الكبرى فلا مجال لهم لإثباتها لما ذكرنا غير مرة من أن المنع عن العمل بالقطع يرجع إلى اجتماع النقيضين عند القاطع وذلك مستحيل. وربما توهم أن الشارع منع عن العمل بالقطع في موارد عديدة كما ذكرها الشيخ قدس سره وأجاب عنها،^١ لكننا قبل إيرادها والجواب عنها في كل موردٍ مورديّ نقدّم جواباً إجمالياً وهو أنه بعد استقلال العقل بعدم إمكان المنع عن العمل بالقطع فلا بد أن نحمل المنع عنه بمحامل أخرى وإلا فمع تسليم إمكان المنع عنه أسقطنا العقل عن استقلاله بالاستحالة ومعه ينهدم أساس الشريعة لأنّ مبناها على استقلال العقل بوجوب النظر في معجزة من يدعي النبوة فلو انجرّ البحث إلى عدم الاعتناء بالمستقلات العقلية لايبقى حجر على حجر.

وأما الجواب التفصيلي عن كل مورد فيتوقف على بيان الاستدلال في كل مورد:

فمن الموارد: قضية تلف أحد الدراهم عند الودعي.

بيان ذلك: أنه إذا أودع زيد درهماً عند عمرو وأودع بكر درهمن عنده فتلف أحد الدراهم واشتبه التالف أنه درهم زيد أو درهم بكر، حكم الشارع حينئذ بأن أحد الدرهمين الباقيين لبكر والدرهم الآخر نصفه له أيضاً ونصفه الآخر لزيد. فإذا اجتمع النصفان في يد ثالث بأحد أسباب التملك يقطع بأنه غير مالك لأحد النصفين لأنّ المفروض أنّ الدرهم المنصف إمّا لبكر فلم ينتقل نصفه إلى زيد واقعاً فلم ينتقل منه إليه أيضاً وإمّا لزيد فلم ينتقل نصفه إلى بكر فلم ينتقل منه إليه أيضاً؛ فإذا اشترى الثالث بنصفي الدرهم جاريةً أو ثوباً لا يجوز له وطؤها ولا الصلوة فيه لعدم انتقال الجارية والثوب

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٧٩ إلى ص ٨٢.

إلى ملكه بالثمن الذي لم يكن نصفه له، مع أنّ المفروض أنّ الشارع حكم بصحة بيعه وصحة وطء الجارية والصلوة في الثوب ولا يكون هذا إلا بمنعه عن العمل بقطعه من عدم تملكه لأحد نصفي الدرهم.

وفيه:

أولاً: أنّ المستحيل منع من قطع بالحكم عن العمل على طبقه وأما من قطع بالموضوع الذي كان له حكم فلا مانع من أن يحكم الشارع على خلاف هذا الحكم في هذا المورد.

وبعبارة أخرى: وضع الحكم ورفع بيد الشارع فله أن يحكم على موضوع على الإطلاق وله أن يحكم عليه في موارد خاصة، فما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ الشارع أجاز التصرف في ما قطع بأنه ملك الغير وحكم بدخول المعوض في ملكه وهذا يكشف عن أنّ ما حكم الشارع به من عدم جواز التصرف في ملك الغير يكون في غير هذا المورد، كما حكم بالتصرف في مال الغير في ما إذا توقّف الحياة عليه أو في موارد المخصصة أو فيما إذا كان مال في يد رجلين فادّعى كلّ منهما أنّه له فأقاما كلاهما بينة أو لم يقيما ولكن حلّفا معاً أو نكلا معاً فحينئذٍ حكم الشارع بالتنصيف.

وثانياً: إنّ هذا التصرف ليس تصرفاً في ملك الغير بل الشارع جعل التلف في هذا المورد من الأسباب المملّكة؛ فإذا فرضنا أنّ التالف من ملك زيد يكون نفس التلف سبباً لانتقال نصف الدرهم الآخر من ملك بكر إلى ملك زيد وهذا لامحذور فيه كما نقول في مورد التداعي أيضاً: إنّ التحالف سبب لانتقال نصف المال إلى غير مستحقّه ظاهراً بالانتقال القهري؛ هذا.

ولكن ربّما يجاب عن الإشكال بوجه آخر وهو أنّ حكم الشارع بالتنصيف إنّما هو لأجل الشركة لأنّ الدراهم لما خلطت خرجت عن الملكية المعيّنة وصارت ملكاً مشاعاً لهما والتالف يحسب عليهما.

وفيه:

أولاً: أنه لو كان كذلك لزم أن يحكم الشارع بثلثي الدرهم لزيد وبدرهم وثلث الآخر لبكر لأن المال كان بينهما بنسبة الثلث إلى الثلثين فالتالف يحسب عليهما بالنسبة فلا وجه للتنصيف بالنسبة إلى درهم، بل حكم الشارع بتنصيف أحد الدرهمين الباقيين مبتنٍ على عدم حصول الشركة قبل التلف فإذا تلف أحدهما حكم الشارع بأن أحد الدرهمين الباقيين الذي كان لبكر قطعاً يرد إليه وحكم بتنصيف الدرهم المشتبه بقاعدة العدالة التي جرى عليها بناء العرف والعقلاء في أمثال هذه الموارد.

وثانياً: على فرض الخلط قبل التلف لا وجه للقول بالاشتراك والإشاعة لأن الإشاعة إنما هو في صورة المزج كما إذا مزج حنطة زيد بحنطة عمرو وأما الدرهم فلا معنى لمزجه بل يقع الاشتباه بالحكم هو القرعة أو المصالحة كما لا يخفى^١.

ومنها: قضية ردّ العوضين إلى مالكهما الأصليّ فيما إذا تداعيا على الاختلاف في الثمن أو في المثلّين أو في كليهما فأقاما بيّنة أو حلفاً معاً أو نكلاً معاً فحينئذٍ يحكم بالتفاسخ، فإذا اجتمع ماتداعيا عليه عند ثالث قطع بعدم انتقال أحدهما إليه؛ مثلاً إذا تداعيا على أنّ المبيع فرس أو دينار فادّعى أحدهما أنّه هو الفرس والآخر أنّه هو الدينار مع تسالمهما أنّ الثمن هو الدرهم فإذا أقام أحدهما بيّنة يحكم له وكذا إذا حلف دون الآخر أو نكل دونه وأما مع تساويهما في البيّنة أو الحلف أو النكول يحكم بالتفاسخ وردّ الثمن إلى المشتري والفرس والدينار إلى البائع.

١. لا يخفى ما فيه؛ فإنّ الإشاعة ليست دائرة مدار عنوان المزج بل دائرة مدار المزج أو الخلط ومن المعلوم أنّ العرف يحكم بالخلط في مورد الدرهم فالحكم هو الإشاعة - منه عفي عنه.

فإذا فرضنا أنّ ثالثاً اشترى الفرس والدينار فهو يعلم علماً إجمالياً بعدم انتقال أحدهما إليه لعلمه بصحة أحد العقدين اللذين وقعا مورد التداعي فإذا اشترى بهما جارية مثلاً لا يدخل في ملكه فيحرم وطؤها.

والجواب عنها بمثل مامرّ في الودعي:

أولاً: أنا ندعي أنّ الحلف أو النكول من أسباب الفسخ وأنّ الشارع جعله موجباً لانتقال كلّ من العوضين إلى مالكة الأصلي واقعاً.

وثانياً: نقول على فرض التسليم بعدم الفسخ الواقعي: إنّ الشارع حكم للثالث بجواز التصرف فيهما وإن كان أحدهما ملكاً للغير واقعاً ولا محذور فيه.

ومنها: قضية الاقتداء في الصلوة بشخصين واجدي المنى في الثوب المشترك حيث إنّ المصلي يقطع إجمالاً بأنّ إحدى صلاتيه فاسدة إن كان يقتدي بأحدهما في صلوة وبالأخرى في الأخرى أو يقطع تفصيلاً ببطلان صلاته إذا اقتدى بهما في صلوة واحدة.

والجواب عنها: أنا إمّا نقول بأنّ شرط صحة الاقتداء الطهارة الواقعية عند الإمام المستكشفة بأمانة أو أصل عنده وإمّا نقول بأنّ شرطها الطهارة المحرزة عند المأموم بأحد طرقه:

فعلى الأوّل فإذا اقتدى بمن علم ببطلان صلاته مع أنّ الإمام لا يعلم فساد صلاته كان الحقّ هو صحة صلوة المقتدي فضلاً عمّا علم إجمالاً بفساد صلوة الإمام.

وعلى الثاني لانتلزم بصحة صلوة من اقتدى بهما لعلمه الإجمالي ببطلان صلوة أحدهما والمفروض اشتراط إحراز صحة صلوة الإمام عند المأموم في صحة الاقتداء؛ بل نقول: إنّ من اقتدى بأحدهما فقط تبطل صلاته لعدم جريان الأصل في أحد أطراف العلم الإجمالي.

لكن هذا فيما إذا كان الإمامان عادلين موردين للابتلاء فأما إذا كان

أحدهما فاسقاً أو أنّ المأموم لم يكن قادراً على الاقتداء بأحدهما كان الاقتداء بالآخر صحيحاً لجريان الأصل حينئذٍ من غير أن يكون له معارض.

ومنها: ما لو تداعيا على أنّ المعاملة الواقعة بينهما بيع أو هبة فادّعى من انتقل عنه العين أنّها بيع كي يطالب بالثمن وادّعى من انتقل إليه أنّها هبة كي تكون له بلاعوض؛ فإذا أقام أحدهما البيّنة دون الآخر أو حلف دونه أو نكل كذلك فالحكم له وأمّا إذا أقاما معاً البيّنة أو حلفا أو نكلا معاً فيحكم بفسخ المعاملة وانتقال العين إلى من انتقلت عنه فلا بيع حينئذٍ كي يطالب بالثمن ولا هبة كي تكون العين للآخر مجاناً؛ وحيث كنّا نعلم إجمالاً بوقوع معاملة بينهما نعلم بأنّ العين خرجت عن انتقل عنه يقيناً فردّها إليه ثانياً بالحكم بالفسخ مخالف للعلم التفصيليّ بعدم دخولها في ملكه وعلى هذا لا يمكن أن يشترى عنه ثالث لعلمه التفصيليّ بأنّه غير مالك للعين فإذا حكم الشارع بجواز الاشتراء كان هذا حكماً مخالفاً للعلم التفصيليّ.

والجواب عنه: أنّ الهبة إمّا كانت غير معوّضة أو كانت معوّضة والغير المعوّضة إمّا كانت من الزوج للزوجة أو بالعكس أو إلى ذي رحم أو يكون مع قصد القرية أم لا وعلى الثاني إمّا تكون العين تالفة حين التداعي أم لا؛ فإذا كانت معوّضة أو من الزوج للزوجة أو بالعكس أو إلى ذي رحم أو مع قصد القرية أو مع تلف العين كانت لازمة وإلا كانت جائزة. إذا عرفت هذا فنقول: من انتقل إليه العين إمّا يدّعي أنّ الهبة جائزة أو لازمة:

فعلى الأوّل: لانعلم بعد الحكم بالفسخ بأنّ من انتقل عنه العين أوّلاً غير مستحقّ للعين لأنّ المعاملة الواقعة بينهما يمكن أن تكون هبة، فادّعاء من انتقل عنه العين بالثمن في قوّة عدم رضائه بتصرف من انتقل إليه العين مجاناً فيكون الادّعاء والمطالبة بالثمن رجوعاً عن هبته؛ نظير إنكار الزوج

الطلاق حيث التزموا بأنَّه رجوع وإنكار الموكل الوكالة فإنَّه فسخ لها؛ فإذا كان الأمر كذلك لانعلم تفصيلاً بأنَّ من انتقل عنه العين لم يصر مستحقاً لها بالفسخ فليس لنا علم حتى يكون الاشتراء منه مخالفاً له.

وعلى الثاني: إمَّا أن نقول بأنَّ التحالف علة لفسخ المعاملة واقعاً فلامحذور حينئذٍ وإمَّا أن نقول بأنَّ الشارع حكم للثالث بجواز الاشتراء منه وإن كانت العين غير مملوكة له كما مرَّ نظيره، لكن هذا إذا دلَّ الدليل على جواز الاشتراء منه لكنَّه لم يدلَّ؛ فبمقتضى القاعدة نحكم بعدم جواز الاشتراء منه ولا محذور فيه. وبعبارة أخرى: ننكر الصغرى في هذا المورد لا الكبرى. ومنها: ما لو أقرَّ بأنَّ هذه العين لزيد ثمَّ أقرَّ أنَّها لعمر و بمقتضى إقراره الأوَّل تؤخذ منه وتُعطى إلى زيد وبمقتضى إقراره الثاني تؤخذ قيمتها أو مثلها منه وتعطى إلى عمرو.

والسرَّ في ذلك أنَّ لكلَّ من الإقرارين دلالة مطابقيَّة ودلالة التزاميَّة: إمَّا الإقرار الأوَّل فدلالته المطابقيَّة أنَّها لزيد فتؤخذ العين منه وتعطى له لهذه الدلالة، ودلالته الالتزاميَّة أنَّها ليست لغير زيد عمراً كان أو غيره ونحكم بها بعدم استحقاق غير زيد إياها.

أمَّا الإقرار الثاني فدلالته المطابقيَّة أنَّ العين لعمر و فنأخذه به ولا يسمع حينئذٍ الدلالة الالتزاميَّة الأولى لأنَّها بمنزلة إنكاره أنَّ العين لعمر و وهذا إقرار ومن المعلوم أنَّ الإقرار بعد الإنكار مسموع، ودلالته الالتزاميَّة أنَّ العين ليست لزيد وهذا إنكار للإقرار الأوَّل ولا يسمع منه إذ الإنكار بعد الإقرار لا يفيد شيئاً؛ لكنَّ الشارع لمَّا حكم بخروج العين عن ملكه ودخوله في ملك زيد بمقتضى إقراره الأوَّل كانت العين تالفةً بالتلف الشرعيِّ فيحكم بالمثل أو القيمة لعمر و بالإقرار الثاني.

وبالجملة إذا اجتمع العين والقيمة أو المثل في يد ثالث علم إجمالاً

بعدم كونه مالكاً لهما معاً لأن الإقرار الأوّل لو كان صحيحاً كان المثل أو القيمة في ملكه فلا يكون لعمره فلم ينتقل منه إليه، وإن كان الإقرار الثاني صحيحاً كان العين في ملكه فلا يكون لزيد فلم ينتقل منه إليه فإذا اشترى بهما جارية يعلم تفصيلاً بعدم كونه مالكاً لها فلا يجوز وطؤها مع أنّه جائز.

والجواب عنه: أولاً إمّا أن نقول بأنّه إذا حكم الشارع لأحد بالملكيّة الظاهريّة كان هذا موضوعاً لأن يرتب عليه غيره آثار الملكيّة الواقعيّة فلما حكم الشارع بملكيّة زيد وعمره للعين والقيمة أو المثل بالملكيّة الظاهريّة فيجوز لغيرهما أن يعاملوا معهما بالملكيّة الواقعيّة لكن هذا كلام بلا برهان؛ فنتمسك بالجواب الثاني وهو عدم الالتزام بجواز اشتراء الثالث لهما فلا يجوز له أن يجمع بينهما عنده بل^١ لا يجوز له أن يملك واحدة منهما لكونها طرفاً للعلم الإجماليّ إذا فرضنا أنّ الطرف الآخر مورد لابتلائه أيضاً.

ومنها: جواز ارتكاب أطراف المشتبهات في الشبهة الغير المحصورة.
وجوابه يأتي إن شاء الله من عدم الفرق بين المحصورة وغيرها فلا يجوز ارتكاب جميع الأطراف في كليهما؛ أمّا جواز بعضها أو عدم الجواز فسيان في المحصورة وغيرها ونتكلّم فيه إن شاء الله تعالى.
هذا تمام الكلام في الردّ على الأخباريين وقد عرفت أنّ المنع عن العمل بالقطع ممنوع صغرى وكبرى.

١. أقول: لو كان هذا صحيحاً لوجب أن لا يتصرّف كلّ واحد ممّن أقرّ له في كلّ واحد ممّا أقرّ له؛ فيحرم لزيد أن يتصرّف في العين ويحرم لعمره أن يتصرّف في المثل أو القيمة. وذلك لأنّ كلّ واحد ممّا أقرّ لهما كان طرفاً للعلم الإجماليّ ولا يحتاج إلى صرف الكلام إلى شخص ثالث مع أنّه من المعلوم أنّ الشارع أجاز لكلّ واحد ممّن أقرّ له التصرف فيه لو كان غير عالم بفساد الإقرار. وهذا أقوى شاهد على أنّ الحكم الظاهريّ من قبل الشارع بملكيّة شخص يكون موضوعاً لترتب آثار الملكيّة الواقعيّة لغير هذا الشخص - منه عفي عنه.

الكلام في العلم الاجمالي

الكلام في العلم الإجماليّ

واعلم أنّ البحث فيه لا بدّ وأن يقع في مقامين:

الأول: في تنجيز العلم الإجماليّ وأنّه هل هو كالعلم التفصيليّ في ذلك أم لا؟

الثاني: في جواز الامتثال الإجماليّ مع إمكان الامتثال التفصيليّ وعدم جوازه.

ولنقدّم هنا المقام الأول فنقول:

البحث في تنجيز العلم الإجماليّ أيضاً يقع في مقامين: **أحدهما:** في حرمة المخالفة القطعيّة **وثانيهما:** في وجوب الموافقة القطعيّة. أمّا البحث عن الثاني فالأولى إيراده في بحث الاشتغال تبعاً للعلامة الأنصاريّ قدس سره^١ لأنّ البحث فيه عن جواز ارتكاب أحد الأطراف فقط بدون انضمام سائر الأطراف إليه فيبحث فيه أنّ الجهل هل هو مانع عن حرمة ارتكابه أم لا؟

والبحث عن الأوّل فالأولى إيراده في بحث القطع لأنّ البحث فيه عن قابليّة تنجيز العلم الإجماليّ وعدمها. وبعبارة أخرى: هل يكون سبب التنجيز هو تعيين المكلف به وتمييزه عمّا عداه أم يكون أعمّ من ذلك

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٧٠.

فيشمل التكليف المعلوم بالإجمال الذي لا يكون في الخارج مميّزاً مشخّصاً
عمّا عداه؟

فيقع الكلام فعلاً في حرمة المخالفة القطعية والبحث عنها يقع في
جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في حكم العقل وأنه هل يستقلّ بالحرمة أم لا؟

والجهة الثانية: في حكم الشرع وأنه هل يمكن جعل الترخيص من
قبله في ارتكاب تمام الأطراف أم لا؟ وبعبارة أخرى: حكم العقل بقبح
ارتكاب جميع الأطراف هل هو حكم بتّي أو حكم تعلقيّ على عدم
الترخيص من قبل الشارع أيضاً؟

الجهة الثالثة: في وقوع الدليل من قبل الشارع على جواز ارتكاب
جميع الأطراف أم عدم وقوعه. وهذه الجهة إنّما هو بعد الفراغ عن الجهة
الثانية وهي إمكان الترخيص من قبل الشارع وأما إذا كانت الجهة الثانية
غير صحيحة فلامجال للبحث عن الجهة الثالثة كما لا يخفى.

أما الجهة الأولى:

فقد قيل بأنّ العقل لا يستقلّ بقبح المخالفة للتكليف المعلوم
بالإجمال.^١ وذلك لأنّ القبيح عند العقل هو المخالفة عن علم لا العلم
بالمخالفة ومن المعلوم أنّ المرتكب للأطراف لا تحصل له المخالفة عن علم
لأنّ إتيان كلّ واحد من الأطراف غير معلوم حرّمته. نعم يحصل له العلم
بالمخالفة بعد ارتكاب الجميع وهو غير مضرّ وإلا لم يجز تحصيل العلم
بالمخالفة في الشبهات الموضوعيّة وفي الشبهات الحكميّة بعد الفحص

١. نسب إلى العلامة المجلسي في أربعينه، ص ٥٨٢؛ والمحقّق الخوانساري في
مشارك الشموس، ص ٧٧؛ وراجع قوانين الأصول، ج ٢، ص ٢٧ وص ٣٦ و ٣٧.

بالرجوع إلى المعصوم أو إلى الجفر والرمل بناءً على إمكان تحصيل العلم بهما إذا فرضنا أنّ المكلف ارتكبها؛ فمن شرب مائعاً شكّ في كونه خمراً أو خلاً بلا وجود حالة سابقة له أو كانت حالته السابقة هي الطهارة فلا إشكال في جواز تحصيل العلم بعد الشرب بأنّه هل شرب الخمر أو شرب الخلّ.

وقد تحصل ممّا ذكرنا أنّ مجرّد التكليف الواصل بنفسه غير قابل لحكم العقل بقبح مخالفته ما لم يكن مميّزاً مشخصاً في الخارج.

وجوابه ظاهر؛ لأنّ لاندعي أنّ القبيح في المقام هو العلم بالمخالفة بل ندعي أنّ العقل مستقلّ بقبح مخالفة التكليف الواصل في جميع أنحاء الوصول. ولا فرق في نظر العقل بين كون متعلّق التكليف مميّزاً أم لا.

والشاهد على ذلك مراجعة الوجدان وبناء العقلاء على التحسين والتقبيح في موارد العلم الإجماليّ بعين التحسين والتقبيح في موارد العلم التفصيليّ بلافق بينهما؛ فمن قتل ابن المولى عالماً بأنّه ابنه ومن قتله في ضمن قتل أشخاص قتلهم جميعاً عالماً بأنّ فيهم ابن المولى لافرق بينهما في القبح في نظر العقل أبداً.

وكذلك لو كان قبح المخالفة منحصراً في موارد العلم تفصيلاً لكان الواجب جواز النظر إلى امرأتين يعلم إجمالاً أنّ إحداهما زوجته والأخرى أجنبيّة، بل جواز النظر إلى جميع بدنهما حتّى إلى الأعضاء التي يجوز النظر إليها للزوج خاصّة، والضرورة تنادي بخلافه.

والمتحصّل من الجواب: أنّ مجرّد إيصال التكليف كافٍ في التنجيز ولا وجه لاشتراط تميّزه أيضاً.

أمّا الجهة الثانية: فادّعى صاحب الكفاية قدس سره إمكان الترخيص من قبل الشارع في تمام الأطراف المقرّونة بالعلم الإجماليّ.^١ وذلك لانحفاظ

١. كفاية الأصول، ص ٢٧٢.

رتبة الحكم الظاهريّ فيها فلا مانع من أن يكون الفعل - بما هو - حراماً أو واجباً مثلاً وبما أنه مشكوك بالشك المقرون بالعلم الإجماليّ مرخصاً فيه.

ودعوى لزوم القطع باجتماع الضدين على تقدير الترخيص في جميع الأطراف مدفوعةٌ بأن اجتماع الضدين إنّما يلزم إذا كان الحكمان في مرتبة واحدة وأما لو كانا في مرتبتين فلا يلزم أبداً. وهذا نظير الترخيص في جميع الأطراف في الشبهة الغير المحصورة، وهل يكون فرق بين المحصورة وغيرها من هذه الجهة حتى يتوهم الامتناع في المحصورة دون غيرها؟

وبالجملة: لو جمعنا بين الحكم الظاهريّ والحكم الواقعيّ ورفعنا التنافي بينهما باختلاف المرتبة في الشبهات البدئية وغير المحصورة فليكن الأمر في الشبهات المحصورة كذلك. ولو التزمنا التنافي وامتناع جعل الحكمين لمتعلق واحد ولو بالرتبتين في الشبهات المحصورة فليكن الأمر في الشبهات البدئية وغير المحصورة كذلك. ولا فرق بين الشبهات البدئية والمقرونة بالعلم الإجماليّ إلا أنّ في الأولى احتمال اجتماع الضدين وفي الثانية القطع به، واحتمال اجتماعهما في الاستحالة كالقطع به. ولما دفعنا شبهة احتمال اجتماع الضدين في الشبهات البدئية باختلاف مرتبة الحكمين ندفع شبهة القطع باجتماعهما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ.

ويمكن أيضاً تقريب البرهان بعبارة أخرى: وهي أنّ الحكم الواقعيّ إمّا فعليّ من جميع الجهات بحيث لا يرضى المولى بترك متعلّقه بوجه من الوجوه وإمّا فعليّ من بعض الجهات وعلى تقدير دون تقدير؛ فعلى الأوّل لا يمكن للمولى أن يرخص للعبد في فعله ولو في موارد الشبهة البدئية بل يلزم عليه أن يوجب الاحتياط في أمثال هذه الموارد وإن كانت الشبهة بدئية، وعلى الثاني يمكن له أن يرخص للعبد فيه ولو في موارد الشبهة المقرونة بالعلم الإجماليّ.

هذا ما أفاده قدس سره بتقريب منا.

والجواب عنه: أنّ امتناع جعل الحكمين لمتعلق واحد لو كان لمحدور امتناع اجتماع الضدين لكان لهذا البرهان مجال لكنّ الحقّ - كما سنذكره في أوائل مبحث الظنّ إن شاء الله تعالى^١ ونشير إليه هنا في الجملة - أنّ امتناعه لأمر آخر وذلك لأنّ الأحكام ليست جواهر ولا أعراضاً بل هي أمور اعتبارية ومن المعلوم إمكان اعتبار أمور مختلفة في آن واحد؛ فمن كان بيده الاعتبار يمكن أن يعتبر الوجوب في ذمّة العبد ويمكن أيضاً أن يعتبر الحرمة في ذمّته معاً لأنّ قوام الأمور الاعتبارية بنفس الاعتبار ولا تحتاج إلى شيء آخر وراءه فلا مانع من جعل الحكمين المختلفين لمتعلق واحد بعنوان واحد.^٢

نعم التنافي والتمانع بينها إمّا من جهة المبدأ وما عنه ينشأ الحكم وإمّا من جهة المنتهى:

١. راجع ص ٢١٣ إلى ص ٢١٥.

٢. لا يخفى أنّ اجتماع الضدين والنقيضين مستحيل في أيّ وعاء من أوعية الوجود في الوجود الخارجي وفي الوجود الذهني وفي الوجود الاعتباري؛ فكما لا يمكن وجود زيد مع عدمه في الخارج كذا لا يمكن تصوّر زيد وتصور عدمه بعين هذا التصوّر ولا يمكن تصوّر بياض زيد وتصور سواده بعين هذا التصوّر. نعم يمكن تصوّر سواده بتصور آخر كما يمكن وجود الانسان في الخارج وعدمه بفرد آخر.

كذلك الأمر في مقام الاعتبار فالاعتبار أيضاً نحو من الوجود فلا يمكن اعتبار الوجوب في ذمّة العبد ومع فرض هذا الاعتبار يعتبر الحرمة أيضاً. وبعبارة أخرى: اعتبار الوجوب هو إيجاد ثقل المأموريه على ذمّته بحيث لا يمكن التخلّص عنه إلاّ بإتيانه واعتبار الحرمة هو إيجاد ثقل المنهية عليه بحيث لا يمكن التخلّص عنه إلاّ بتركه؛ فهل يمكن أن يعتبر ثقل الفعل ومع فرض هذا الاعتبار يعتبر ثقل الترك؟ كلاً، بل أتصور وأظنّ أنّ التصديق بهذا الأمر لا يحتاج إلى مزيد من تصوّره كما هو غير خفيّ - منه عفي عنه.

أما الأول فلأنّ الوجوب مثلاً عند العدلية ناشٍ من المصلحة في الفعل والحرمة إنّما هي لأجل مفسدة فيه وعند الجميع كان الوجوب معلولاً للإرادة والشوق المؤكّد للمتعلّق والحرمة معلولاً للكراهة والبغض عنه ومن المعلوم استحالة اجتماع المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة وكذلك الإرادة الإلزامية والكراهة كذلك لشيء واحد.

أما الثاني فلأنّ الحكم إنّما هو لأجل انبعاث العبد عنه ولا يخفى أنّ الانبعاث من الحرمة والوجوب معاً غير ممكن لو حدة القدرة.

إذا عرفت هذا تعلم أنّ كلتا الجهتين الموجبتين للتنافي لا تكون في الترخيص في موارد الشبهات البدئية:

أما الجهة الأولى فلأنّ الحكم الواقعي إنّما هو لأجل مصلحة في نفس الفعل، والإرادة والشوق إنّما يتعلّقان بنفس المَجْعول، والحكم الظاهري إنّما هو لأجل مصلحة في نفس الجعل من التسهيل ونحوه؛ فمورد إحدى المصلحتين غير مورد الأخرى.^١ ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم

١. أقول: يظهر ممّا ذكره مدّظله أنّ المصلحة في الحكم الواقعي إنّما هي في المَجْعول والمصلحة في الحكم الظاهري إنّما هي في نفس الجعل فمبدأ أحد الحكمين مخالف لمبدأ الآخر.

إن قلت: إنّ مجرد المصلحة في المَجْعول لا يكفي في الجعل بل لابد وأن يكون في الجعل مصلحة أيضاً فتتصادم المصلحتان في الجعل فإن كانتا متساويتين فالمولى مخير في جعل الحكم على طبق إحديهما وإن كانت إحديهما أرجح فلا بدّ من جعل الحكم على طبقها. قلت: المصلحة في الحكم الظاهري إنّما هي في نفس الجعل حقيقةً وأمّا مصلحة الجعل في الحكم الواقعي ليست نفسية بل هي لأجل الوصول إلى مصلحة المَجْعول فلاتنافي بين مصلحتين إحديهما نفسية والأخرى غيرية.

إن قلت: لا معنى للمصلحة الغيرية في جعل الأحكام الواقعية عند الجهل لأنّ المصلحة الغيرية هي ما كانت موصلة للمصلحة النفسية ولا يكاد يصل العبد إلى مصلحة المَجْعول ⇨

.....

⇨ حال جهله بالحكم.

قلت: لانتحصر المصلحة في إيصال العبد إلى مصلحة المجعول عن علم بل يمكن أن يصل إليها بالاحتياط ومن المعلوم أن الشارع لم يسد باب الاحتياط حتى يمتنع الوصول إليها.

إن قلت: الجهل بالحكم إذا كان مركباً فلا يقدر العبد على الاحتياط أيضاً فلا معنى للجعل في هذه الحالة وإذا كان بسيطاً فإن جعل المولى لا يكون سبباً لانبعث العبد بأن يحتاط بل الموجب للانبعاث هو احتمال الجعل وإن لم يكن هنا جعل في الواقع أصلاً. قلت: أما ما ذكرت في الجهل المركب فتأم وأما في الجهل البسيط فلا، لأنه لو علم العبد بأن مولاه لم يجعل الحكم عند الجهل فقد قطع بعدم الحكم عند الجهل فلامجال لأن يحتمل الحكم حتى يحتاط.

إن قلت: الاحتياط من العبد لا ينحصر فيما إذا احتمل العبد وجود الحكم بل يكون أيضاً فيما احتمل العبد وجود مصلحة في البين فيثاب العبد عليه؛ فإذا علم العبد بأن دأب المولى عدم جعل الحكم في حالة الجهل فيمكن أن يحتاط لاحتماله المصلحة. ودعوى أن الاحتياط إنما هو في مورد احتمال الحكم دون احتمال المصلحة بلا شاهد.

قلت: نعم ولكن هذه الاحتمالات والحكم بعدم وجود المصلحة في موارد الجهل إنما هو إذا شككنا في صحة جعل الحكم في هذه الموارد وفساده وأما بعد أن دلّ الدليل وقام الإجماع على أن لله تعالى حكماً في كل واقعة يشترك فيه العالم والجاهل فلا، لأننا نقطع بوجود المصلحة إننا وإن لم نعلم حقيقة المصلحة فيصح جعل الحكم على طبقها كما هو مورد الإجماع، والمفروض أن في الحكم الظاهري أيضاً مصلحة في نفس الجعل.

إن قلت: إذا علمنا من الإجماع والدليل أن المصلحة في الحكم الواقعي عند الجهل هي المصلحة الغيرية ولكن لم نعلم حقيقتها وأنه كيف يكون لكان للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي مجالاً ولكننا نعلم من الإجماع والدليل أزيد من أن في الحكم عند الجهل مصلحة وأما إنها نفسية أو غيرية فلانعلم ومن الممكن أن يكون نفسية، ومعه كيف يمكن الجزم بالحكم الظاهري؟

قلت: ظاهر قوله عليه السلام: كل شيء لك حلالٌ وسائر أدلة الأحكام الظاهرية تفيد أن هنا حكماً لامحالة فيكون المصلحة فيها نفسية لامحالة، وظاهر الإجماع والدليل أن في ⇨

الواقعيّ إلزامياً والحكم الظاهريّ ترخيصياً أو بالعكس. أما الجهة الثانية فلأنّ الحكم الواقعيّ إنّما هو لأجل البعث في موارد الوصول لقبح العقاب بلا بيان وليس جعله لانبعاث العبد على الإطلاق، والحكم الظاهريّ إنّما هو في ظرف الشكّ بالحكم الواقعيّ فمورد الانبعاث في كلّ منهما غير مورد الانبعاث في الآخر فيكون المنتهى في أحدهما مغايراً للمنتهى في الآخر ولا يقع بينهما التنافي من هذه الجهة أيضاً.

وهذا بخلاف الترخيص في أطراف العلم الإجماليّ فإنّه وإن لم يكن بينهما تنافٍ من حيث الجهة الأولى لكنّه يقع التنافي بينهما من حيث الجهة الثانية، لأنّنا ذكرنا أنّه يكفي في التنجيز مجرد الوصول ولو إجمالاً؛ فإذا كان الحكم الواصل بالإجمال باعثاً للعبد نحو الفعل وزاجراً له عن الترك فكيف يمكن البعث بخلافه أو الترخيص فيه؟

وبعبارة أخرى: إنّّه يكفي في العقاب مجرد الوصول ولا مجال لقاعدة قبح العقاب معه؛ فمعنى حكم المولى أنّه يجب عليك كذا أو يحرم عليك كذا أنّي أعاقبك على تقدير التخلف، ومعنى حكمه بالترخيص أنّه لا بأس لك بأن تفعل ما تستحقّ به العقاب؛ وفساده غير خفيّ.

ولافرق فيما ذكرنا بين أن يكون الحكم مجرد الاعتبار كما اخترناه وبين أن يكون نفس الطلب كما هو مختاره قدس سره^١ لأنّه ليس في مجرد طلب الفعل وطلب الترك أو الترخيص فيه اجتماع الضدّين لأنّه يمكن

⇨ الواقع حكماً آخر عند الجهل أيضاً فلعدم معقولية وجود المصلحتين النفسيتين بحيث يُجعل على طبقهما الحكم نعلم أنّ المصلحة في الحكم الواقعيّ تكون غيريّة.

وبالجملة: لامناص من القول بأنّ المصلحة في الحكم الواقعيّ غيريّة وفي الظاهريّ نفسية، فلا إشكال في الجمع بينهما من هذه الجهة - منه عفي عنه.

١. كفاية الأصول، ص ٦٢ إلى ص ٦٤.

أن يطالبه بالفعل والترك في آنٍ واحد بعبارة مفيدة لها أو يطلب الفعل بالكلام والترك بالإشارة أو الإيماء ونحوهما بل الامتناع بناءً على ما اختاره أيضاً من أجل المبدأ أو المنتهى كما لا يخفى.

وأما ما ذكره من أنّ الحكم الفعليّ تارةً يكون فعليّاً من جهة وتارةً من جميع الجهات^١ ففاسد كما نذكره إن شاء الله تعالى من أنّ الحكم إمّا تكون قيود موضوعه تامةً فلامحالة يكون فعليّاً وإمّا لم تكن قيوده بجميعها موجودة فلا يكون فعليّاً بوجه.

وأما نقضه بجواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة الغير المحصورة فغير صحيح لأنّ الملاك في الغير المحصورة لو كان مجرد كثرة الأطراف فسيجيء إن شاء الله تعالى أنّه لا فرق في المحصورة وغيرها بناءً على هذا، ولو كان المراد منه ما كان الأطراف بحيث لا يمكن للمكلف ارتكاب جميعها أو يكون ارتكابها عسراً أو حرجياً بحيث يكون الحكم الواقعيّ معه غير فعليّ فلا يخفى أنّ جواز ارتكاب الجميع حينئذٍ لمكان عدم فعليّة الحكم الواقعيّ لا لانحفاظ الحكم الظاهريّ.

أما الجهة الثالثة: فقد ذكر الشيخ قدس سره عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجماليّ إثباتاً^٢ وذلك لإجمال أدلتها من هذه الجهة الناشئ من التناقض بين ما يستفاد من صدرها وبين ما يستفاد من ذيلها.

بيان ذلك: أنّ ظاهر الشكّ الواقع في قوله عليه السلام: **لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشُّكِّ وَلَكِنْ تَنْقُضُهُ بِيقينٍ آخَرَ**^٣ وكذلك الشكّ المستفاد من قوله: **كلُّ**

١. نفس المصدر، ص ٣٥٨ و ٣٥٩.

٢. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٠١؛ وج ٣، ص ٤١٠.

٣. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٨، باب الأحداث الموجبة للطهارة، ح ١١؛

ووسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٤٥، باب أنّه لا ينقض الوضوء إلا اليقين، ح ١.

شَيْءٌ يَكُونُ فِيهِ حَرَامٌ وَحَلَالٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبَدًا حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ؛^١ أعمّ من الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ ومن الشكّ في الشبهات البدئية. واليقين المأخوذ في ذيلها أيضاً أعمّ من اليقين التفصيليّ واليقين الإجماليّ.

فصدر هذه الروايات يدلّ على جريان الأصول في جميع الأطراف لأنّ كلّ واحد منها مشكوك فيه، وذيلها يدلّ على عدم جريان الأصل فيها في الجملة لأنّ ما هو المعلوم بالإجمال الذي كان منطبقاً على أحد الأطراف غير مشكوك فيه، ومن المعلوم أنّ الموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية؛ فيقع التناقض بين إطلاق صدر هذه الروايات وإطلاق ذيلها.

ولابدّ إمّا من رفع اليد عن إطلاق صدرها وتقييدها بخصوص الشكّ في الشبهات البدئية وإمّا من رفع اليد عن إطلاق ذيلها وتقييدها بخصوص العلم التفصيليّ: فعلى الأوّل تشمل هذه الروايات خصوص موارد الشكّ في الشبهات البدئية وعلى الثاني تشملها وموارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ معاً، وحيث لاقرينة في البين تدلّ على أحد التقييدتين تصير الروايات مجملّة. وحينئذ لا بدّ من الرجوع إلى حكم العقل ومن المعلوم أنّ مقتضى تنجيز العلم الإجماليّ بحكم العقل هو الاحتياط في جميع الأطراف. ثمّ دفع التوهم الذي ربما يختلج بالبال من أنّ قوله عليه السلام في بعض الروايات: **حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ** دالّ على أنّ الذيل مختصّ باليقين التفصيليّ لمكان قوله عليه السلام: **بِعَيْنِهِ** أي بشخصه؛ بأنّ قوله: **بِعَيْنِهِ**

١. تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٧٩، باب الذبائح والأطعمة، ح ٧٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ٢٣٦، باب حكم السمن والجبن وغيرهما، ح ٢؛ وج ٢٥، ص ١١٨، باب جواز أكل الجبن، ح ١.

إنما هو لمجرد التأكيد ولا ينافي كون مؤكده مجملاً، فيصح أن يقال: إن إناء زيد بعينه نجس مع كونه مردداً بين إنائين.

وفيه:

أولاً: أن الظاهر عرفاً من قوله عليه السلام: **كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ** أن الغاية وهي معرفة الحرمة إنما هي في خصوص المورد الذي شككنا فيه؛ فمعناه: أن كل شيء شككت في حليته فهو لك حلال إلى أن تعلم أنه حرام، فلا يشمل الموارد التي لم يسبق فيها الشك ومن المعلوم أن المعلوم بالإجمال ليس مسبوقاً بالشك بل كان مسبوقاً بالعلم بخلافه. وكذا الكلام في أدلة الاستصحاب؛¹ فمعنى قوله: **لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَلَكِنْ تَنْقُضُهُ بِيَقِينَ** آخر بمقتضى الفهم العرفي من هذا الكلام أن الناقض هو اليقين المسبوق بالشك؛ فحاصله: إذا تيقنت بشيء ثم شككت فيه فابن على يقينك إلى أن تتيقن بخلافه، فابن حينئذٍ على اليقين الطارئ؛

١. أقول: لا يخفى أنه ليس في أدلة الاستصحاب مجال لهذا الاحتمال فإنه ليس المذكور فيها لفظ «حتى» أو «إلى» حتى يتوهم أن اليقين الناقض هو اليقين الذي جعل غاية للشك؛ فاليقين الذي ذكر في الصدر ربما يلحقه الشك فلا بد من إبقائه كما هو مفاد الصدر وربما يلحقه اليقين الآخر فلا بد من نقضه كما هو مفاد الذيل.

وفي أطراف العلم الإجمالي كان لنا يقينان: يقين الطهارة مثلاً لكل من الأطراف ويقين الطهارة الإجمالية في البين؛ فإذا أصاب قطرة دم في أحد الأطراف يلحق الشك لكل واحد من الأطراف ويلحق اليقين بالنجاسة بما تعلق به اليقين الإجمالي وهو الطهارة لأحدهما. ومن المعلوم أن الالتزام بيقين النجاسة الإجمالية كما هو مقتضى الذيل والالتزام بيقين الطهارة في كل واحد من الطرفين ممّا يتنافيان فيقع التعارض بين الصدر والذيل.

نعم لو كان الدليل هكذا: لا تنقض اليقين بالشك حتى تنقضه بيقين آخر، لكان لهذا الاحتمال مجال وإن كان هو أيضاً لا يخلو عن تأمل كأدلة البراءة لأنه يمكن أن يدعى أن «حتى» فيها بمعنى «إلا» كما هو غير بعيد - منه عفي عنه.

فعلى هذا لا تشمل الأدلة العلم الإجمالي بوجهٍ فإطلاق الصدر ليس له معارض حتى تصير الروايات مجملة.

وثانياً: أن ما أيد به كلامه من أن قوله عليه السلام: «بعينه» تأكيد إنما يتم في بعض الروايات دون جميعها لأن قوله عليه السلام بعينه في بعضها أيضاً ظاهر في التميّز والتشخص دون التأكيد.

بيان ذلك: أن قوله: «بعينه» جعل في بعض الروايات قيداً للشيء وكان لفظ الحرام محمولاً لاموضوعاً كقوله عليه السلام: **حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ**.^١ فحينئذٍ يصح أن يكون تأكيداً فيقال: إن إناء زيد مثلاً بعينه حرام وإن كان مردداً ولكن في بعضها جعل قيداً للحرام الذي أخذ موضوعاً كقوله عليه السلام: **حَتَّى تَعْلَمَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ**.^٢ ومن المعلوم أن الحرام حينئذٍ يؤخذ فيه الذات فليس مجرد وصف فالمعنى: حتى تعلم الذات المتصفة بالحرمة بعينه؛ ولا يخفى أن القيد حينئذٍ دالٌّ على التميّز فينطبق مورد هذه الروايات على خصوص العلم التفصيلي.

وثالثاً: إنه ليس في جميع الروايات غايةً حتى تصير كلها مجملة على فرض التسليم بل تكون في المقام روايات غير مغتية بغاية كقوله عليه السلام: **لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشُّكِّ**. فإذا صارت الروايات الأخر مجملة نتمسك بظهور هذه الروايات ومقتضى إطلاقها الشمول للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أيضاً.

فالحق عدم المانع من شمول الروايات إثباتاً مع فرض إمكان

١. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح ٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ١٧،

ص ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

٢. الفصول المهمة، ج ١، ص ٦٣٣؛ الكافي، ج ٥، ص ٢٢٨، كتاب المعيشة، باب شراء

الصدقة، ح ٢؛ وج ٦، ص ٣٣٩، كتاب الأطعمة، باب الجبن، ح ١.

الترخيص في جميع الأطراف ثبوتاً، لكنك قد عرفت عدم إمكانه ثبوتاً فلا بد من رفع اليد عن إطلاق هذه الروايات لاستقلال العقل بعدم إمكان الترخيص في جميع الأطراف كما لا يخفى. هذا كله في تنجيز العلم الإجمالي.

أمّا المقام الثاني وهو كفاية الامتثال الإجمالي فقد يقع البحث عنه في مقامين:

المقام الأوّل: في كفاية الامتثال الإجمالي مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بالسؤال عن المعصوم أو الاجتهاد أو التقليد فالظاهر أنه لا إشكال بل لا خلاف في حسنه سواء كان في التوصلات أو في العبادات مستلزماً للتكرار أم لم يكن.

المقام الثاني: في كفاية العلم الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي وهذا على أقسام:

القسم الأوّل: في التوصلات كدفن الميت مثلاً حيث إن سقوط التكليف فيه غير متوقّف على قصد القرية، فإنّ الامتثال فيه يحصل بمجرد إتيان المأمور به وإن لم يعلمه تفصيلاً^١ فإذا فرضنا قطعتين مبانيتين إحداهما من بدن المسلم والأخرى من بدن الكافر واشتبهتا فيمكن أن يدفنهما معاً وإن كان تحصيل العلم التفصيلي بالقطعة المبانة من المسلم ممكناً أيضاً وذلك لأنّ الامتثال في التوصلات غير متوقّف على قصد القرية والمفروض أنّ مجرد الفعل حصل في ضمن إتيان الطرفين أو الأطراف.

وتلحق بالتوصلات الأحكام الوضعيّة كالطهارة مثلاً؛ فإذا غسل ثوبه

١. أقول: لا يخفى أنّ الامتثال في التوصلات كالعبادات يحتاج إلى قصد القرية؛ فمن هذه الجهة يكون حالها حال العبادات وسيأتي الإشكال فيها. نعم سقوط التكليف فيها غير متوقّف على قصد القرية - منه عفي عنه.

المنتجس بما عين يعلم إجمالاً أن أحدهما مطلق والآخر مضاف يطهر الثوب بلا إشكال.

وتلحقها أيضاً العقود والإيقاعات؛ فإذا اشتبه أن صيغة النكاح مثلاً هل تكون بلفظ أنكحت أو زوجت متعدية بنفسها أو بكلمة «الباء» أو بكلمة «من» يجوز إجراء الصيغة والإنشاء على جميع الاحتمالات التي يعلم إجمالاً بصحة إحديها.

وما استشكل فيه الشيخ قدس سره من أن هذا مخالف للجزم في الإنشاء الذي أجمع على اشتراطه فيه،^١ مدفوع بأن تكرار الصيغ والإنشاءات المتفاوتة غير التعليق في الإنشاء؛ فإن التعليق إنما هو إذا كان الإنشاء على تقدير دون تقدير بحيث كان المنشئ مردداً في حصول إنشائه لمكان ترديده في حصول المعلق عليه كما إذا قال: أنكحت إذا قدم الحاج، وهذا بخلاف ما إذا كان المنشئ عالماً بحصول إنشائه غاية الأمر غير عالم بصحته عند الشرع كتكرار الإنشاءات فالمنشئ اعتبر في كل إنشاء مضمونه جزماً لكنه لم يعلم أن إمضاء الشارع هل يلحق به أو بالآخر ومن المعلوم أن الشك حينئذ في الصحة والفساد أي إمضاء الشارع وعدم إمضائه وهو ليس من أفعاله حتى يكون مردداً في حصول إنشائه.

والمحصل من الكلام أن العلم بالصحة غير لازم في الإنشاء بل نرى حصول الإنشاء مع العلم التفصيلي بالفساد كما في المعاملات الربوية والنكاح في العدة؛ فقوام الإنشاء إنما هو بالجزم وهو حاصل على فرض عدم التعليق، ومن المعلوم أن انعقاد الإجماع إنما هو على بطلان التعليق في الإنشاء لا في هذه الموارد كما لا يخفى.

١. راجع المكاسب، ج ٣، ص ١٧٣.

القسم الثاني: في العبادات الغير المنجزة كالشبهات الحكمية بعد الفحص^١ أو الشبهات الموضوعية. فالأول مثل الدعاء عند رؤية الهلال والثاني مثل من نذر أن يصلي في كل مسجد من مساجد البلدة فإذا شك في كون محل منها مسجداً أم لا لم يجب عليه الفحص فحيث إنه يحتمل وجوب الصلوة عليه في هذا المحل يمكن له الاحتياط بإتيانها فيه؛ وهذا أيضاً ممّا لا إشكال فيه بل المحتاط في هذه الموارد يكون أرقى رتبةً من الممتثل عن العلم التفصيلي في سائر الموارد وذلك لكشفه عن كمال انقياده حيث إنه امتثل مع عدم ما يوجب التنجز والعقاب.

القسم الثالث: في العبادات المنجزة؛ والاحتياط فيها إمّا بدون التكرار أو معه وعلى الأول تارةً يكون عالماً بالتكليف غير عالم بأنه هل هو على وجه الوجوب أو الندب وأخرى غير عالم بأصل التكليف بل إنه كما يحتمل الوجوب والاستحباب يحتمل الإباحة أيضاً.

أمّا الأول فلا إشكال في صحّة الإتيان بها ولا نرى مانعاً عنها إلا اشتراط قصد الوجه في صحّة العبادات وهو بمكان من الضعف؛ أمّا على مسلكتنا من أنّ الإطاعة ليست إلا الإتيان بما أمر به المولى بقيوده وشروطه فإذا شككنا في مدخلية شيء فيها كان الشك في الحقيقة في اعتبار أمر شرعي وهو مجرى البراءة فواضح.

وأما على مسلكتنا صاحب الكفاية من أنّ قصد الوجه من آثار الأمر

١. أقول: في الشبهات الحكمية بعد الفحص وإن كان التكليف غير منجز لكن هذا داخل في القسم الأول وهو ما إذا لم يقدر المكلف على الامتثال التفصيلي. والشبهات الحكمية قبل الفحص موجب لتنجز الحكم الواقعي سواء ظفرنا بالدليل لو تفحصنا أو لم نظفر بل نفس الاحتمال منجز لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وعدم جريان قاعدة القبح - منه عفي عنه.

ولا يمكن أن يأمر به المولى فالمرجع فيه هو العقل فإذا لم يستقل به بل شك فيه فالمرجع هو الاشتغال فقد صرح قدس سره بأن هذا الأمر وإن كان من المستقلات العقلية لكن لما كان مغفولاً عنه عند عامة الناس فلا بد من أن ينبته الشارع عليه بإخباره عن مدخليته في سقوط تكليفه فحيث إن الشارع لم يخبر به فكشف كسفاً قطعياً عن أنه غير لازم لحصول الامتثال.^١

وعلى أي حال، القول بوجوب قصد الوجه في العبادات ضعيف غايته لأن مدركه إما الإجماع المنقول فيرد عليه:

أولاً: أنه ليس بحجة.

وثانياً: أنه يحتمل أن يكون مدركياً للدليل الآتي الذي أقامه المتكلمون على وجوب قصد الوجه.

وثالثاً: أنه معارض بالشهرة على خلافه.

وإما الأدلة التي أقامها المتكلمون فهي أيضاً لا يرجع إلى محصل لأن أمتنها هو أنهم يقولون بأنه لا إشكال في أن الحسن والقبح يختلفان بالوجه والاعتبارات بالأفعال ربما يلحقها عنوان يوجب حسنها كما أنه ربما يلحقها عنوان آخر موجب لقبحها فالصلوة مثلاً إذا أتى بها بداعي القربة حسنة كما إذا أتى بها بداعي الرئاء قبيحة؛ فعلى هذا ما هو الموجب للمصلحة في العبادات لا تكون عناوينها بما هي بل يكون عنواناً آخر لا محالة وحيث إننا غير عالمين به فلا محالة لا بد وأن نقصد الوجوب أو الندب بخصوصهما ونشير بهما إلى ذلك العنوان فنأتي بصلوة الظهر مثلاً بالداعي والعنوان الذي أوجبها الشارع لأجله.^٢

١. كفاية الأصول، ص ٢٧٤.

٢. شرح تجريد الاعتقاد، الشيخ ابوالحسن الشعراني، ص ٥٧٠ و ٥٧١؛ وبحر الفوائد،

ج ١، ص ١٧٦ و ١٧٧.

وفيه ما لا يخفي لأنه يرد عليه:

أولاً: أنّ الحسن والقبح واختلاف الأفعال بالاعتبارات حسناً وقبحاً إنّما هو في التحسين والتقبيح العقليين لأنّ العقل لا يحكم بحسن فعل أو قبحه إلا بالداعي الذي أتى بالفعل لأجله. وأمّا التحسين والتقبيح الشرعيّان اللذان هما عبارتان عن المصلحة والمفسدة لا يكونان بالوجه وإن كان ربما تكون كذلك؛ فإذا حرّم الشارع الخمر أو الزنى أو الكذب فقد حرّمها لأنها بنفسها موجبة للمفسدة وإن أتى بها بأيّ داع، وإذا أوجب الصلوة فقد أوجبها لأنها بعنوانها بما هو موجب للمصلحة فلا تقطع بأنّ المصلحة الكامنة في الصلوة لعروض عنوان زائد على حقيقتها كي نشير إليه بقصد الوجه. نعم نحتمل ذلك ولكن المرجع حينئذٍ هو البراءة على مسلكتنا وعلى مسلک صاحب الكفاية كما مرّ.

وثانياً: على فرض التسليم أنّ الإشارة إلى هذا العنوان الخفي لا تنحصر بقصد الوجه بل يمكن الإشارة إليه بأمر المولى فنقصد الفعل بالداعي والعنوان الذي أمر المولى بالفعل لأجله.

وغير ذلك من الإيرادات الواردة عليه المذكورة في محلّه.

وأما الثاني وهو ما إذا لم نحرز أصل التكليف واحتملنا الإباحة أيضاً فالاحتياط فيه أيضاً صحيح ولا وجه لبطلانه إلا ما ذكر من وجهين:

الأول: لزوم قصد الوجه وقد مرّ الكلام فيه.

الثاني: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره من أنّ العقل يستقلّ بأنّ انبعاث العبد لا بدّ وأن يكون من بعث المولى مع التمكن فلا يكون الامتثال الاحتماليّ مع التمكن من الامتثال التفصيليّ امتثالاً. نعم بعد فرض عدم التمكن يستقلّ بحسن الامتثال الاحتماليّ.

هذا ومع فرض عدم استقلاله في ذلك فلا يكون مستقلاًّ بعدمه فتصل

النوبة إلى الشك ولا يخفى أنه مرجعه الاشتغال لأنه في كيفية الامتثال لا في ثبوت التكليف.^١

فيرد عليه:

أولاً: أن العقل مستقلّ بعدم لزوم الامتثال التفصيلي لأننا ذكرنا في بحث التبعدي والتوصلي أن العقل لا يستقلّ إلا بلزوم إطاعة المولى وليست الإطاعة إلا الإتيان بما أمر به المولى بجميع شروطه وقيوده، ومن المعلوم أن لزوم الانبعاث عن علم لو كان دخيلاً في نظر المولى لكان عليه البيان ولما لم يبين نقطع بعدم دخله فيه.

وثانياً: فعلى فرض التسليم ووصول النوبة إلى الشك فالمرجع هو البراءة؛ أمّا على ما سلطنا إليه من أن هذه القيود شرعية فالأمر واضح، وأمّا على ما سلكه قدس سره أيضاً فالمرجع هو البراءة وذلك لما أفاده صاحب الكفاية قدس سره من أن هذه الأمور وإن كانت عقلية لكن لما كانت مغفولاً عنها عند العاقبة لوجب على الشارع التنبيه عليها ولما لم يبين استكشفاً عدم لزومها قطعاً.

هذا كله إذا لم يستلزم الاحتياط تكراراً في العبادة.

وأما في صورة استلزام التكرار فنلتزم بصحتها أيضاً وغاية ما يمنع عن صحتها حينئذٍ أمور ثلاثة:

الأول: لزوم قصد الوجه وقدمرّ الكلام فيه.

الثاني: ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ قدس سره من أن الانبعاث لا بد وأن يكون مع العلم عند التمكن فيرد عليه:
أولاً: مامرّ من الوجهين.

١. فوائد الأصول، ج ٣، ص ٧٣ و ٧٤.

وثانياً: أنّ الانبعاث في المقام لا يكون عن احتمال وذلك للعلم بوجود التكليف، وما هو الباعث لإتيان كلّ من المحتملين إنّما هو البعث اليقيني. غاية الأمر أنّ التمييز في المقام غير حاصل فلا ندري أنّ المأمور به هل كان منطبقاً على هذا أو ذاك؛ ولا إشكال في عدم لزوم التمييز في العبادات حتى من القائلين بلزوم قصد الوجه.

الثالث: أنّ العقل والعرف يعدّ الممثل بهذا النحو من الامتثال لاعباً وعبثاً بأمر المولى.

وفيه: أنّ العبث إنّما نشأ من ضمّ غير المأمور به بما هو المأمور به واقعاً وأمّا إتيان نفس المأمور به فليس بعبث يقيناً. وبعبارة أخرى: أنّ العبث حصل في العلم بالامتثال حيث إنّ طريق العلم به بهذا النحو عبث وأمّا نفس الامتثال فلا.

هذا ولا يخفى أنّ كلّ ما ذكرناه في جواز الاحتياط في الواجبات النفسية يجري في الواجبات الضمنية بل هي أولى بالاحتياط وذلك لأنّ بعض الإشكالات الواردة في الاحتياط في الواجبات النفسية غير جارٍ هنا لأنّ عمدتها لزوم قصد الوجه وأنت خبير بأنّ مدركه إمّا الإجماع وهو غير جارٍ في المقام وإمّا الوجه العقليّ المتقدّم وهو أيضاً غير جارٍ لأنّ العبد يمكن له أن يقصد الوجوب أو الاستحباب المتعلّق بالمركّب ويشير بهما إلى العنوان الواقعيّ وبه يتميّز العبادة ولا يحتاج إلى الإشارة إليه بخصوص وجوب هذا الجزء أو نديه.

وأما ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره من أنّ الإشكال الوارد في الواجبات النفسية من لزوم انبعاث العبد عن بعث المولى علماً غير جارٍ هنا لأنّ العبد يكون انبعاثه حينئذٍ من الأمر المتعلّق بالمركّب.^١

١. نفس المصدر، ص ٧٤.

ففيه: أنّ المركّب ليس إلاّ الأجزاء وليس للأجزاء أمر سوى الأمر المتعلّق بالمركّب. نعم أصل الإشكال مدفوع كما مرّ وجهه. هذا كلّه في الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي العلمي.

وأما مع التمكّن من الامتثال التفصيلي الظني:

فإن كان الظنّ معتبراً بدليل خاصّ فهو مثل العلم فيجري فيه ما يجري في صورة التمكّن من العلم إلاّ أنّ بينهما فرقاً وهو أنّه في صورة العلم لا مجال للاحتياط بخلاف الظنّ لأنّ احتمال الخلاف باقٍ ولذلك ترى أنّ الفقهاء بعد إفتائهم بشيء يحتاطون فيه أيضاً بالاحتياط الاستجابي. نعم قال شيخنا الأستاذ قدس سره: لا بدّ وأن يعمل المكلف حينئذٍ على طبق ماله الحجّة من الظنّ ثمّ يعمل بالاحتياط ولا يجوز عكسه.^١ وهذا منه قدس سره من الغرائب لأنّ المكلف أتى بالمظنون بداعي الأمر سواء أتى به قبلاً أو بعداً وأتى بالمحتمل بداعي الرجاء سواء أتى به قبلاً أو بعداً.

وإن كان الظنّ معتبراً بدليل الانسداد فإن كان اعتباره بالكشف فهو مثل الظنّ الخاصّ فيجري فيه ما يجري فيه وإن كان اعتباره بنحو الحكومة فحينئذٍ لا يكون طريقاً بل إنّما عيّنه العقل لأجل عدم إمكان الاحتياط بجميع الاحتمالات من باب التبويض في الاحتياط فلامعنى حينئذٍ لتقديم الامتثال الظنيّ على الامتثال الإجمالي لأنّ الإتيان بالمظنون ليس من أجل خصوصيّة فيه كاشفة عن الواقع بل من أجل أنّه أحد الاحتمالات فيجوز تقديمه وتأخير.

١. نفس المصدر، ص ٧١ و ٧٢.

القولُ في الظنِّ

القول في الظنّ

وقبل الخوض في البحث عنه يقتضي رسم أمور:

الأمر الأول:

لا إشكال في أنّ الظنّ ليس حجّة عقلاً لا في مقام ثبوت التكليف ولا في مقام سقوطه لأنّ فيه احتمال الخلاف فكشفه ناقص يحتاج إلى المتمم وبدونه لا يكون قاطعاً للعدر ولا منجزاً ولا معذراً، وهذا بخلاف القطع كما عرفت تفصيله^١ فإنّه لما كانت طريقيّته ذاتية بل هو عين الطريق ونفس الانكشاف كان حجّة ذاتاً بلا احتياج إلى الجعل التشريعيّ.

لكن يظهر من صاحب الكفاية قدس سره أنّه يمكن أن يكون الظنّ حجّة عقلاً في بعض الموارد وهو في حال الانسداد على تقدير الحكومة فإنّ طروء هذه الحالة له يوجب أن تكون حجّيته عقليّة^٢.

ولا يخفى ما فيه، لأنّ نتيجة البحث في الانسداد لا تكون الحجّية العقلية للظنّ سواء بنينا على الكشف أو الحكومة، لأنّه عند انسداد باب العلم والعلميّ وعدم جواز الرجوع إلى البراءة وإلى الأصول المثبتة كالأستصحاب وسائر

١. تقدّم في ص ٦٤.

٢. كفاية الأصول، ص ٢٧٥.

الطرق كتقليد الميِّت والقرعة والاستخارة يتعيّن الاحتياط في جميع الوقائع بمقتضى العلم الإجماليّ بثبوت تكاليف في الشريعة وعدم الإهمال في الوقائع المشتبهة؛

فإن قلنا: إن الاحتياط باطل لأنّه امتثال احتماليّ والشارع لا يريد بل يريد الامتثال العلميّ بحيث إنّ المكلف حين العمل يعلم بأنّ هذا العمل صدر منه عن حجة شرعية ويكون الاحتياط بناءً على هذا غير صحيح ولو في مورد واحد،^١ فلا محالة يحكم العقل بأنّه وجب على الشارع أن ينصب طريقاً لثبوت تكاليفه وإلاّ لزم التكليف بغير المقدور وهذا هو مبنى الكشف؛ فقد علمت أنّه على هذا المبنى لا يكون الظنّ حجة عقلية بل كان حجة شرعية وطريقاً منصوباً من قبل الشارع، غاية الأمر أنّ مبيّن هذا الطريق هو العقل دون بيان لفظيّ من قبل الشرع.

وإن قلنا: إنّ بطلان الاحتياط من جهة اختلال النظام أو من حيث استلزام العسر والحرّج فالباطل منه الاحتياط في جميع الوقائع وأما الاحتياط في بعضها فلا؛ فإن ارتفع العسر والحرّج برفع اليد عن خصوص الموهومات وعدم العمل عليها فهو وإلاّ انضمّ إليها المشكوكات أيضاً فنرفع اليد عنها أيضاً، فإن ارتفع العسر وإلاّ فنضمّ إليها بعض المظنونات إذا كان الظنّ بها ظناً ضعيفاً ونكتفي بالمظنونات إذا كان الظنّ بها قوياً؛ والسّر في ذلك إنّ الضرورات تتقدّر بقدرها فكلّ مقدار ترتفع به الضرورة نرفع اليد عنه فنأخذ بما بقي؛ فعلى هذا إنّ العمل بالظنّ ليس من جهة أنّه حجة عقلية في هذا الحال بل لأجل أنّه المقدار الميسور من العمل بالاحتياط وكم فرق بين العمل به من باب حجّيته العقلية وبين العمل به من باب التبعض في الاحتياط وهذا هو

١. لتحقيق الأمر راجع هامش ١، ص ٤٢١.

مبنى الحكومة.

فما يقال: إنَّ العقل حَكَمَ حكماً استقلالياً بحجّية الظنّ في هذا الحال فهو مسامحة في التعبير وإلاّ فالحقّ ما عرفته.

والمحصّل من الكلام أنّه لا فرق في الكشف والحكومة في أنّه لا يكون الظنّ حجّة عقلية،^١ فما ذهب إليه قدس سره ضعيفٌ غايةً.

ثمّ إنّ قدس سره أسند إلى بعض أنّه فصل بين مقام ثبوت التكليف وبين مقام الامتثال، ففي الأوّل ذهب إلى أنّ الظنّ ليست بحجّة عقلية بخلاف الثاني فيكتفى في مقام سقوط التكليف بالامتثال الظنيّ والظنّ بالفراغ ولا يحتاج إلى تحصيل العلم بالفراغ. ثمّ قال: ولعلّ مبنى هذا التفصيل هو عدم وجوب دفع الضرر المحتمل. - انتهى ملخصه.^٢

أقول: لا يخفى ما فيه:

أولاً: إنّ الظاهر أنّ مراده من البعض هو صاحب الحاشية^٣ قدس سره فعلى هذا كانت النسبة غير صحيح؛ فإنّه قدس سره أجلى وأرفع من هذا التفصيل لأنّ ما ذكرنا من حكم العقل بعدم كون الظنّ حجّة عقلية وكذلك الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظنّ مشتركة بين الظنّ في مقام ثبوت التكليف والظنّ في مقام سقوطه، فكيف يمكن أن يذهب إليه مع أنّ هذا غير خفيّ على أصاغر الطلبة فضلاً عنه قدس سره؟! نعم قد جعل الشارع الظنّ حجّة في مقام الامتثال في بعض الموارد كالظنّ في عدد ركعات الصلوة أو الظنّ بالوقت والقبلة ولكن هذا غير كونه حجّة عقلية.

١. لتحقيق الأمر راجع ص ٤١٣.

٢. كفاية الأصول، ص ٢٧٥.

٣. هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٣٩٨ و ٣٩٩.

وثانياً: لو كان احتمال الضرر غير واجب دفعه في المقام لكان غير واجب الدفع أيضاً لو كان الضرر مظنوناً ولازمه الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي وإن كان موهوماً، لأنه لو كان الضرر المحتمل غير واجب الدفع لم يفرّق فيه بين أن يكون الاحتمال وهمياً أو ظنياً، والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي ممّا تشهد ضرورة الفقه بخلافه.

وثالثاً: إنّ عدم وجوب دفع الضرر المحتمل إنّما كان في الضرر الديوي. وأمّا الضرر الأخرى فلا إشكال في أنّ احتماله موجب لحكم العقل بدفعه ولولا هذا لم يكن المعصية الحقيقية القطعية لازمة الاجتناب لعدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وهو العقاب؛ وذلك لأنّ المكلف لم يقطع بالعقاب عند المعصية لاحتمال العفو من قبل الله جلّ شأنه بل لا توجد معصية في الخارج بحيث يقطع بالعقاب فلعلّ الله سبحانه غفر له وعفى عنه، ففي كلّ مورد من موارد المعاصي نحتمل العقاب. ولكن لما كان هذا الاحتمال عند العقل يوجب الحكم بوجوب الخروج عن عهدة التكليف بحيث لا يكون معه احتمال العقاب يلزم علينا الاجتناب عن مخالفة التكاليف الإلزامية، وكذلك الأمر في وجوب الاجتناب عن الشبهات الحكمية قبل الفحص وعن إتيان بعض أطراف العلم الإجمالي فإنّه من أجل حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

وبالجملة: إنّ العقل لا يفرّق بين ثبوت الحكم و امتثاله بعدم كفاية الظن فيهما فما أفاد صاحب الحاشية قدس سره لعلّه في حال الانسداد على تقدير الحكومة حيث قلنا إنّ العقل يحكم بتبعيض الاحتياط والاكتفاء بالإتيان بالمظنونات.

الأمر الثاني: في إمكان التعبد بالظنّ

قديقال باستحالة التعبد بالظنّ إمّا لامتناعه في نفسه وهو ما إذا كان المحذور في الخطاب لزوم اجتماع الضدّين أو اجتماع المثليين وإمّا لقبحه على الحكيم وهو ما إذا كان المحذور في الملاك وهو تفويت المصلحة والإبقاء في المفسدة وجامعهما تفويت الغرض.

وقبل التكلّم في وجه الاستحالة والإمكان نقول: النتيجة من هذا البحث إن كانت هي الاستحالة من التعبد به أو الإمكان فهو وإن كانت التردد والتحيّر بحيث لا دليل قطعيّ لنا على الاستحالة ولا على الإمكان، فهل يمكن لنا إجراء أصلٍ نثبت به الإمكان ما لم تثبت الاستحالة أم لا؟

قال العلامة الأنصاريّ قدس سره: ^١الأصل في هذا المقام عند الشكّ هو الإمكان عند العقلاء ما لم تثبت الاستحالة.

واعترض عليه المحقّق صاحب الكفاية ^٢ وشيخنا الأستاذ ^٣ قدس سرهما.

قال الأستاذ قدس سره: إذا كان الشكّ في الإمكان التكوينيّ كان له

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ١٠٦.

٢. كفاية الأصول، ص ٢٧٦.

٣. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٠٩.

أصلُ عند العقلاء ما لم تثبت الاستحالة ولكن المقام ليس من هذا القبيل بل الشك في الإمكان التشريعي وإنّ البحث في أنّه هل يمكن أن يكلفنا الشارع في مقام التشريع بالتعبّد بالظنّ أم لا؟ ولا أصل حينئذٍ عند العقلاء يعيّن الإمكان عند عدم ثبوت الاستحالة.

ولم نفهم إلى الآن مراده قدس سره من هذا الكلام، لأنّ الإمكان والاستحالة لا ينقسمان إلى التكوينيّ والتشريعيّ فهما وصفان بسيطان غير قابلين للانقسام بأيّ انقسامٍ فرض. نعم يمكن أن ينتزعا تارةً من الأمور التكوينيّة وأخرى من الأمور التشريعيّة وبعبارةٍ أخرى يمكن فرض الانقسام في متعلّقهما، ومن البعيد ثبوت الفرق عند العقلاء بين كون المتعلّق من الأمور التكوينيّة وكونه من الأمور التشريعيّة.

وقال صاحب الكفاية قدس سره: ^١ إنّ الإمكان الذاتيّ وصف ينتزع ممّا لا يكون عدمه ضروريّاً إذا قصرنا النظر على مجرد تصوّره بخلاف الاستحالة الذاتية كما أنّ الإمكان الوقوعيّ وصف ينتزع ممّا لا يكون عدمه ضروريّاً بلحاظ عروض العوارض الخارجيّة بخلاف الاستحالة الوقوعيّة، فإذا شكّ في الإمكان أو الاستحالة لشيء لا أصل في البين يعيّن البناء على الإمكان من غير فرق في ذلك بين الإمكان الذاتيّ والإمكان الوقوعيّ.

فما ادّعاه قدس سره من أنّ العقلاء بانون على ذلك؛ فأولاً: لم نجد مورداً بنى العقلاء على ذلك فضلاً عن أن يكون إلى حدّ القاعدة والأصل. نعم إنّ العقلاء لا يتسارعون في البناء على الاستحالة والحكم عليها ما لم يثبت الاستحالة عندهم بل يبقونه في واد الاحتمال والترديد حتّى تثبت الاستحالة وهذا هو المراد من كلام شيخ الرئيس: كلّما قرع سمعك من العجائب فذرّه في

١. كفاية الأصول، ص ٢٧٥ و ٢٧٦.

بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان.^١ ويسمى هذا بالإمكان الاحتمالي وهذا أمر فطري بل جبلي لكل أحد لأن كل أمر ما لم يصل وجوده إلى حدّ البداهة فاستحالته يحتاج إلى الدليل، والجزم بالاستحالة مع عدم قيام الدليل لعدّ سفهياً.

وثانياً: سلّمنا جريان الأصل عند العقلاء في الإمكان الوقوعي الذي هو محلّ الكلام لكن من أين نستكشف إضاء الشارع إياه؟ لأنّه ليس لنا دليل قطعيّ على الإضاء، غايته أنّه ورد دليل ظنيّ والتمسك به للإضاء كزّ على ما فرّ لأنّ الكلام في إمكان حجّية الظنّ ومنه هذا الدليل الظنيّ.

وثالثاً: إنّهُ إن جاء من قبل الشارع دليل قطعيّ على وقوع التعبد بالأمارات فهذا أدلّ دليل على إمكانه لأنّ الوقوع أخصّ من الإمكان، مضافاً إلى أنّه لا ثمرة للبحث عن الإمكان بعد الوقوع بوجه، وإن لم يجئ دليل قطعيّ على وقوع التعبد بالأمارات فلا يفيد إثبات إمكانه شيئاً لأنّ لو سلّمنا إمكان التعبد بها ولكن ما لم يجئ دليل شرعيّ على وقوعه لا يترتب عليه ثمرة أصولية أبداً.

أقول: الفروض المتصورة في المقام ثلاثة:

الأول: ما إذا قام دليل قطعيّ على وقوع التعبد بالأمارات فحينئذٍ لا ثمرة في البحث عن إمكان التعبد بها.

الثاني: ما إذا قام دليل قطعيّ على إمكان التعبد بها ولم يقدّم دليل قطعيّ أو ظنيّ بالظنّ المعبر على وقوعه بها فحينئذٍ لا ثمرة أيضاً في البحث عن إمكان التعبد بها.

وهذان الفرضان لعلّهما واضحان ولا يكون كلام الشيخ قدس سره

١. الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٤١٨.

ناظراً إليهما.

الثالث: ما إذا لم يقيم دليل على الاستحالة ولكن ثبت بالأدلة وقوع التعبد بها كالروايات الواردة في حجّية قول الثقة واليد وسوق المسلمين. ولما كانت هذه الأدلة غير قطعية لنا بل إنها ظهورات، نتمسك بها ببناء العقلاء على العمل بالظهورات وهذا البناء أمر قطعيّ، فما دام لم يقيم لنا دليل قطعيّ على استحالة التعبد بالظن لا مجال لنا لرفع اليد عن هذه الظهورات بل لا بدّ من الجري على طبقها ما لم تثبت الاستحالة؛ وهذا نظير ما إذا قال المولى: أكرم العلماء واحتملنا أن إكرام زيد العالم لا يكون فيه مصلحة فكان وجوب إكرامه مستحياً على المولى، فهل يمكن البناء على عدم وجوب إكرامه لعدم ثبوت إمكانه؟! أو لا بدّ من الإكرام بمقتضى ظهور كلام المولى. نعم لو قام دليل على أن إكرامه بلا مصلحة لرفعنا اليد به عن ظهور العموم ونخصّصه بهذا الدليل. وكذا الكلام في المقام فلو قام دليل قطعيّ كاجتماع الضدين واجتماع المثليين أو لزوم القبح على الحكيم بتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فلا محالة نرفع اليد عن هذه الظهورات ونؤوّلها بما لم يستلزم المحال والقبح. وهذا هو مراد الشيخ قدس سره من جريان الأصل في الإمكان ما لم تثبت الاستحالة، لا ما إذا قام دليل قطعيّ على الوقوع ولا ما إذا لم يقيم دليل ظنيّ معتبر عليه.^١

١. أقول: إن هذا التوجيه مضافاً إلى أنه بعيد من عبارة الشيخ قدس سره، يرد عليه أن الكلام ليس في إمكان ما سوى الظهورات من الأدلة الظنية حتى يبنى على إمكانه بهذا البيان، لأنّ وجوه الاستحالة من اجتماع الضدين وغيره مشتركة بين حجّية الظهورات وماسواها من الظنون بل الكلام في إمكان حجّية ماهية الظنّ في أيّ نوع فرض ومن المعلوم أنّ البناء على إمكانها بهذا التقريب إنّما هو بعد فرض حجّية الظهورات فأحدي مقدّماته الفراغ عن حجّيتها ولا يخفى أنه إذا ثبت حجّيتها فهو أدلّ دليل على إمكان حجّية جميع الظنون. ⇨

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه تارةً يستشكل في التعبد بالأمارات من حيث الملاك وأخرى من حيث الخطاب.

أمّا الإشكال الأوّل فإنّه يقال: إنّه يلزم من التعبد بالأمارات تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة وهو المراد من كلام ابن قبة من لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال.

بيان ذلك: أنّ الحكم الواقعيّ فيما قامت الأمانة على وجوبه أو حرمة إن كان هو الإباحة والترخيص فيلزم من ذلك تحريم الحلال لأنّ الإلزام بالفعل كان تحريماً للترك والإلزام بالترك كان تحريماً للفعل والمفروض أنّ كلّاً من طرفي الفعل والترك حلالاً لأنّه هو معنى الترخيص والإباحة.

وإن كان الحكم الواقعيّ فيما قامت الأمانة على إباحته هو الوجوب أو الحرمة أو كان الحكم الواقعيّ فيما قامت الأمانة على وجوبه هو الحرمة وفيما قامت على حرمة هو الوجوب فيلزم من ذلك كلّ تحليل الحرام.

أمّا الأوّل فالمفروض أنّ الحكم الواقعيّ هو الوجوب وقد أدّت الأمانة إباحته فدلّ على تحليل الحرام وهو ترك الفعل وكذلك الحكم الواقعيّ هو الحرمة وأدّت الأمانة إباحته فدلّ على تحليل الحرام وهو إتيان الفعل.

أمّا الثاني فالمفروض أنّ الحكم الواقعيّ هو الحرمة وأدّت الأمانة وجوب الفعل فقد ألزمت الفعل المحرّم فيلزم منه تحليل الحرام.

وأمّا الثالث فلأنّ الحكم الواقعيّ هو وجوب الفعل الذي هو عبارة أخرى عن حرمة الترك فقد ألزمت الأمانة الترك المحرّم فيلزم منه تحليل

⇐ أمّا إمكان حجّية الظهورات فلغرضنا وقوعها وأمّا إمكان حجّية باقى الظنون فلأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد، فإذا لم يستلزم المحال من حجّية الظهورات لم يستلزم في سائر الظنون كما لا يخفى؛ فالبناء على إمكانها بهذا التقريب الذي هو متوقّف على فرض وقوع حجّيتها في الجملة كرّ على ما فرّ منه - منه عفى عنه.

الحرام.

هذا كله في بيان الصور التي يلزم منه تحريم الحلال أو تحليل الحرام فالإشكال فيها بلزوم تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة إنما هو مختص بالحكيم من الشارع وغيره.

أما الإشكال الثاني وهو المحذور من حيث الخطاب فبيانه أنه يلزم من ذلك اجتماع المثليين إن كان مؤدى الأمانة عين الحكم الثابت للواقع واجتماع الضدين إن كان يخالفه.

وبتقريب أحسن: أنه إذا قامت الأمانة على وجوب شيء أو حرمة أو غيرهما من الإباحة والكراهة والندب فإن كان الحكم الواقعي ثابتاً بلا تغيير فيه كما كان ثابتاً للعالمين به فيلزم من ذلك اجتماع المثليين أو اجتماع الضدين وإن لم يكن الحكم الواقعي ثابتاً إما لعدم ثبوته رأساً في حق من قامت إليه الأمانة. وإما لثبوته ومغلوبيته بالنسبة إلى الملاك الذي جاء من قبل الأمانة فلم يكن فعلياً، فعلى كلا التقديرين يلزم منه التصويب الباطل المجمع على خلافه.

أما الجواب عن الإشكال الأول:

ففي القسم الأول واضحٌ بلا فرق في ذلك بين حال الانسداد والانفتاح^١ وذلك لأن المفروض أن الحكم الواقعي هو الإباحة وأن الشارع

١. هذا الجواب تام في حال الانسداد وأما في حال انفتاح باب العلم وإمكان الوصول إلى الواقع فلا. ووجهه واضح لأنَّ تحمّل الكلفة الناشئة من لزوم العمل بالمباحات لإشكال فيه فكان الأمر بها حسناً إذا كان الواقع غير متميز وأما مع فرض إمكان تميزه فهو عبث بلا إشكال.

وهذا نظير ما إذا ضلَّ فصَّ خاتم المولى فأمر عبده بحمل كومة من التراب مع إمكان التمييز بإضاءة سراج ونحوه؛ أفلا يعدّ سفيهاً؟

ألزمتنا بالفعل أو الترتك فلم يُفْتِنَا مصلحة ولم يُلقِنَا في المفسدة أبداً. والقول بأنّ الإلزام بالفعل أو الترتك مع إباحته واقعاً جزافياً لا يصلح أن يصدر من الحكيم مضافاً إلى لزوم المشقة والكلفة على العباد وسلب الترخيص عنهم الذي فيه مصلحة التسهيل مدفوعٌ بأنّ الإلزام كذلك إنّما هو للتحفظ على الواقع فإنّ الشارع لمّا رأى أنّ الأمارات لا يمكن أن يكون متميّزة من حيث الصدق والكذب والخطأ وغيره أمرنا باتّباع جميعها كي لا يفوتنا ما كانت صادقةً ولم تكن خاطئاً.

وبعبارة أخرى: إنّ الأمارات حيث كانت مصيبةً للواقع في ثمانين مورداً مثلاً وكانت مخطئةً في عشرين مورداً، عشرة منها كان الحكم الواقعي هو الوجوب فقامت على الحرمة أو كان هو الحرمة فقامت على الوجوب وعشرة أُخرى كان الحكم الواقعي هو الإباحة فقامت على الوجوب أو الحرمة؛ فلمّا لم تكن الأمارات المؤدّية إلى الواقع في ثمانين مورداً متميّزة عن غيرها ولم تكن فيها علامة كي يعرفها المكلفون ويعملون على طبقها ويرفضون الأمارات الأخر المؤدّية لخلاف الواقع فقد حَكَمَ الشارع باتّباع الجميع وكانت المصلحة لحكمه باتّباعها في هذه الموارد العشرة التي لم يلزم منه الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة هو الوصول إلى الموارد المصابة للواقع فالحكم باتّباعها في هذا المورد لم يكن جزافياً وما يعدّ سفهياً.

وهذا نظير ما إذا ضلّ فضّ خاتم المولى في التراب في ليلةٍ ظلماء ولا يمكن تمييزه عن غيره من الحصى، فلا محالة يأمر المولى عبده بحمل مقدارٍ من التراب يُعلم إجمالاً بوجود الفصّ فيه أفهل يعدّ سفهياً في حكمه

⇐ والجواب الصحيح في حال الانفتاح إنّما مصلحة التسهيل أو مصلحة السلوك المتدركة لما فات من الواقع كما يأتي في سائر الأقسام - منه عفي عنه.

هذا في حمل التراب الذي كان مباحاً في ذاته؟ وكما إذا كانت مكتبة في معرض البيع وكان فيها كتاب نافع للمولى في ضمن عشرين من الكتب لكن لا يتمكّن العبد من تمييزه عن غيره فإذا أمره باشتراء العشرين كي يصل إلى غرضه من الكتاب الذي يريده أيعدّ عند العقلاء سفيهاً وكان حكمه جزافاً؟! كلاً بل هذا عين المصلحة.

وبالجملة مقامنا هذا من هذا القبيل فالإلزام بما لا مصلحة في فعله وتركه واقعاً للتحفظ على ما يكون فيه المصلحة عين الصلاح.

وأما القسم الثاني وهو ما كان الحكم الواقعي الحرمة أو الوجوب فأدّت الأمانة الإباحت فتارةً يفرض الكلام في الانسداد وأخرى في الانفتاح. أما في حال الانسداد فالإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة ليس مستنداً إلى الشارع أبداً لأنه بعد فرض انسداد باب العلم وعدم جواز الرجوع إلى الأصول وسائر الطرق وبطلان الاحتياط لا يكون الأحكام الواقعية منجزة على المكلف فهو بطبعه إما تارك لها أو فاعل لها فالترخيص حينئذٍ من قبل الشارع ليس فيه الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة زائداً عنهما لو لم يكن الترخيص من قبله وجعل المكلف مطلق العنان.^١

١. أقول: هذا تامّ لو كان الوجه في بطلان الاحتياط عدم كفاية الامتثال الاحتمالي ولو في مورد واحد وأما لو كان الوجه في بطلانه الإجماع أو لزوم العسر والجرح كما هو الحق فلا. وذلك لأنّ الوظيفة على ذلك هو التبعض في الاحتياط والعمل بالمظنونات؛ فإن كان الظنّ الحاصل في موردٍ ما مطابقاً لما أدّت إليه الأمانة وكان مخالفاً للواقع فلم يستند فوت المصلحة إلى الشارع. وأما لو كان الظنّ مخالفاً للأمانة وموافقاً للواقع فتفويت المصلحة حينئذٍ مستند إلى الشارع كما هو غير خفيّ.

والجواب الصحيح في هذه الصورة إمّا مصلحة التسهيل أو المصلحة في السلوك كما يأتي في القسم الثالث - منه عفى عنه.

وكذا الكلام في القسم الثالث حال الانسداد وهو ما إذا كان الحكم الواقعي حراماً فألزمنا الأمانة بالفعل أو كان واجباً فألزمنا بالترك لأنه لو لم تقم الأمانة كنا مختيرين في الفعل والترك في كلا الفرضين. نعم لو لم تقم الأمانة على الوجوب فيما كان حراماً ربما نتركه بطبعنا الأولي، ففي هذا المورد يمكن أن يقال: إن الإلقاء في المفسدة جاء من قبل الشارع وكذا لو لم تقم الأمانة على الحرمة فيما كان واجباً ربما نفعله بطبعنا الأولي فيصح أن يستند إلى الشارع تفويت المصلحة في هذا المورد، لكن الأمر لما كان دائراً بين الوقوع في مفسدات كثيرة وفوت المصالح الكثيرة عتاً لعدم لزوم اتباع الأمانة حال الانسداد وبين الوقوع في المفسدة في موارد قليلة وفوت المصلحة عتاً كذلك لعدم إصابة الأمانة للواقع فعند التزاحم يتعين اتباع الأمانة وإن كان يلزم في اتباعها مفسدة في الجملة.

لكن الظاهر أن كلام ابن قبة لم يكن حال الانسداد بل كان في حال الانفتاح فلا بد من الجواب عنه في حال الانفتاح في القسم الثاني والثالث فنقول:

المراد من الانفتاح إما هو إمكان الوصول إلى الواقع أي يمكن الوصول إلى الواقع وإن لم يوصل إليه لكون العلم الحاصل إلى الواقع جهلاً مركباً وإما هو فعلية الوصول بمعنى كون العلم الحاصل بالواقع مطابقاً له: فإن كان المراد منه الأول كما هو الظاهر فلا مانع من جعل الحجية للأمارات أبداً بل حال مثل هذا الانفتاح بعينه حال الانسداد؛ وذلك لأن مجرد إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن شخص الإمام لا يجدي في عدم الوقوع في المفسدة وفوت المصلحة بل لعل المكلف لم يسأل أحكامه عن الإمام بل قطع بها أو اطمأن بها من الطرق العادية وكثيراً ما كان علمه مخالفاً للواقع، ولما علم الشارع أن المكلف لو اعتمد في أحكامه على الأمارات لم يكن

خطاؤها أكثر من الخطاء الحاصل بالعلم جعلها حجّة عليه؛^١ فالأمارات وإن كانت سبباً لتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة إلا أنه لما كان هذا الوقوع أو فوت المصلحة حاصلًا على تقدير اعتماد المكلف على علمه في الأحكام لم يكن استناد الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة إلى الشارع، وهذا لعله واضح.

وإن كان المراد من الانفتاح هو المعنى الثاني ففيه:

أولاً: إن هذا القسم من الانفتاح غير واقع حتى في زمن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين لعدم تمكّن المكلفين من السير من البلدان البعيدة والرجوع إلى شخص الإمام، مع تحصيل هذا النحو من العلم غير ممكن حتى بالنسبة إلى الأشخاص الحاضرين في المدينة. نعم يمكن فرض هذا بالنسبة إلى بعض جيران الإمام عليه السلام أو بعض خواصّه مع أنّه يمكن فيه المناقشة أيضاً.

مضافاً إلى أنّ انفتاح باب العلم على هذا الوجه لو سلّم فإنّما هو في الأحكام وأما في الموضوعات فلا مجال لادّعائه بوجهٍ لأنّه من المعلوم عدم إمكان العلم المطابق للواقع بأنّ كلّ ما في يد زيد مثلاً ملكٌ له، فكيف بجميع الموضوعات!

وثانياً: لو سلّمنا ذلك لنسلّم أيضاً إشكال ابن قبة في هذه الموارد القليلة وملتزم بعدم إمكان جعل حجّة الأمارات في هذه الموارد، إلا أنّ الكلام ليس في هذه الموارد.

١. أقول: إنّ طرق العلم بالأحكام الشرعيّة ليست مخالفة لطرق العلم بالموضوعات الخارجيّة، ومن المعلوم أنّ العلم بالموضوعات الخارجيّة أقلّ خطأً من الظنّ بها بمراتب؛ فادّعاء تساوي الخطاء والإصابة في العلم والظنّ إنّما هو مجرد احتمالٍ غير واقع - منه عفي عنه.

وثالثاً: إن الإشكال إنما يرد على هذا الوجه لو لم يكن لتبعية الأمارات مصلحة تتدارك فوت مصالح الواقع وأما لو أمكن التدارك بالمصلحة الناشئة من قبل الأمانة لما يبقى للإشكال مجال.

وليس علينا إثبات المصلحة بل يكفي احتمالها لأن ابن قبة مدّع لاستحالة التعبد بالأمارات فإذا جاء احتمال المصلحة المتداركة بطل استدلاله فنقول:

إن المصلحة الناشئة من قبل الأمانة تتصور على وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ما ذهب إليه الأشعريون على ما أسند إليهم شيخنا الأستاذ^١ قدس سره؛ ومحصله أن الأحكام الواقعية مختصة بالعالمين بها وأما من قامت إليه الأمانة فلا حكم له في الواقع بل قيام الأمانة في حقه يوجب مصلحة في المؤدى ويجعل الحكم على طبقها فالحكم بالنسبة إلى من أدت إليه الأمانة هو المؤدى لا غير.

فعلى هذا لا موضوع لإشكال ابن قبة حتى يجاب عنه لأنه مبتن على الأحكام الواقعية والظاهرية وأما حيث لا حكم للواقع ليس في الحكم على طبق الأمانة تفويت للمصلحة ولا إلقاء في المفسدة.

لكن هذا المبنى فاسد من رأس لأنه يستلزم المحال العقلي وهو لزوم الدور لأن قيام الأمانة على حكم يتوقف على ثبوت الحكم في رتبة متقدمة عليها مع أن المفروض أن قيام الأمانة موضوع للحكم المجعول.^٢

١. أجود التقريرات، ج ٢، ص ١١٦.

٢. أقول: لم أفهم لتقريب هذا الدور معنى محصلاً مع أنه مدّظله يعبر به تارة وبالخلف أخرى وذلك لأن قيام الأمانة في حق الجاهل لا يتوقف على حكم واقعي له أبداً بل كان متوقفاً على وجود حكم في الجملة ولو كان مختصاً بالعالمين به، فالقائلون بهذا القسم من التصويب قائلون بأن لله تعالى حكماً يختص بالعالمين به وأما القاطعين بالجهل المركب ⇨

مضافاً إلى تواتر الأخبار وقيام الإجماع على أن لله تعالى حكماً في كل واقعة يشترك فيه العالم والجاهل إنما أصابه من أصاب وأخطأ من أخطأ.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه المعتزلة على ما نسب إليهم شيخنا الأستاذ وهو أن لله تعالى حكماً يشترك فيه العالم والجاهل، غاية الأمر أن العلم به يوجب فعليته وقيام الأمانة يوجب مصلحة في المؤدى زائدة على مصلحة الواقع فكانت الأمانة كالعناوين الطارئة المغيرة لجهة الحسن والقبح كالضرر والحرج، فعند قيام الأمانة كانت المصلحة القويّة على طبق المؤدى والحكم الفعليّ هو ما أدته الأمانة لا غير؛ وعلى هذا الوجه أيضاً لا مجال لإشكال ابن قبة بوجهه.

لكنّ هذا الوجه باطل بالإجماع وتواتر الأخبار على أن العالم والجاهل لافرق بينهما إلا بأن العالم وصل إلى الحكم والجاهل لم يصل ولكنّ الحكم في حقهما سواء وقيام الأمانة لا تأثير له في الواقع أبداً. نعم المحذور العقليّ في الوجه المتقدم غير جارٍ في هذا الوجه.

الوجه الثالث: ما ذهب إليه بعض العدلية من أن الأمانة لا تأثير لها في المؤدى ولا في الواقع بل الواقع كان على ما هو عليه من الحكم بلا تغيير فيه

⇨ فلا حكم لهم أبداً وأما من قامت عندهم الأمانة فحكمهم هو مؤدى الأمانة؛ فالأمانة عندهم أخبرت عن حكم العالمين دون حكمهم، غاية الأمر إنّه بمجرد الإخبار يجب عليهم العمل على طبق مؤداهما لأنّ نفس الأمانة على حكم العالمين يوجب مصلحة في المتعلق في حقّ الجاهلين ممّن قامت عندهم الأمانة.

ولا يرد على مذهبهم عدم وجوب الفحص على هذا المبنى في حقّ الجاهلين لأنّهم قائلون بوجوبه النفسيّ دون الطريقيّ. وبالجملة إنّ مذهبهم باطل بالاجماع. وأما الإشكال العقليّ عليهم فغير وجيه. وما ذهب إليه مدّظله من لزوم الدور أو الخلف وما شاع في كلام شيخه قدس سره من كونه محالاً لا يرجع إلى محصل - منه عفى عنه.

١. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١١٧.

أبدأً، نعم يمكن أن يكون في السلوك على طبق الأمانة مصلحة تتدارك ما فات من مصلحة الواقع.

وبعبارة أخرى: إنّ الأمانة وإن لم تتغير مصلحة الواقع لكن في تطرق الطريق وبناء العمل على أنّ مؤدى الأمانة هو الواقع وترتيب آثار الواقع على المؤدى مصلحة كافية لما فات من مصلحة الواقع وعلى هذا لا يلزم محذور في حجّية الأمانات وفوت بعض المصالح كما لا يخفى.

ولابدّ وأن يكون التدارك بقدر ما فات من المصلحة فإذا صَلَّى صلوة الجمعة التي قامت على وجوبها الأمانة مع أنّ الواجب في الواقع صلوة الظهر، فإن لم ينكشف له الخلاف مادام حياته فما فات منه من مصلحة أصل صلوة الظهر ومصلحة إتيانها في الوقت وإتيانها وقت الفضيلة متدارك بمصلحة تطبيقه العمل على طبق الأمانة التي دلّت على وجوب صلوة الجمعة، فإن انكشف له الخلاف بعد خروج الوقت فما فاتته من المصلحة إنّما هي مصلحة إتيان الصلوة في الوقت وإتيانها وقت الفضيلة وأمّا مصلحة أصل الصلوة فلم يفتته، وإن انكشف له الخلاف بعد مضيّ وقت الفضيلة فاته مصلحة إتيانها في هذا الوقت وأمّا مصلحة إتيانها في وقت الوجوب ومصلحة أصل الصلوة فلم يفتته.

وبالجملة: مقدار المصلحة المتداركة تابعة لطول زمان الاستناد إلى العمل على طبق الأمانة وقصره وكلّما طال زمان الاستناد بحيث يفوته مصلحة كثيرة كان التدارك بحسبه كثيراً؛ فإذا انكشف له الخلاف قبل مضيّ وقت الفضيلة وسئل: لم لا تصلي الظهر والحال قد تبين لك خطأ الأمانة؟ لم يمكن له أن يستند إليها وهذا بخلاف ما لم ينكشف له في هذا الوقت، ولو سئل: لم صليت الجمعة؟ لقال: لتأدية الأمانة إلى وجوبها، ولو سئل بعد مضيّ الوقت وانكشف الخلاف: لم لا تصلي الظهر؟ لا يتمكّن من الاستناد.

وبالجملة: إنّ المصلحة المتداركة من السلوك وإن أمكن أن يكون أزيد مما فات من مصلحة الواقع ثبوتاً فكانت المصلحة العائدة من إتيان صلوة الجمعة أول الوقت كافية لمصلحة أصل صلوة الظهر ومصلحة إتيانها في الوقت وإتيانها وقت الفضيله مثلاً، إلا أنه لا دليل له إثباتاً. ولذا لا يمكن القول بالإجزاء في الأوامر الظاهرية سواء كان انكشاف الخلاف قبل خروج الوقت أو بعده بل إنّ لسان الأمانة لَمّا كان طريقاً إلى الواقع فبعد انكشاف الخلاف كان الأمر المتعلق بالواقع باقياً ولا بدّ لنا من الخروج عن عهده وإتيان الفعل ثانياً. نعم لا بدّ وأن لا يكون مصلحة السلوك أقلّ من المصلحة الفائتة الواقعية وإلا لزم القبح في حجّية الأمانة كما لا يخفى. هذا غاية ما يمكن أن يصحح السببية في الأمانات.

ولكنّه أيضاً يرجع إلى التصويب الباطل لأنّ المصلحة المتداركة من السلوك إمّا كانت من سنخ المصلحة الفائتة من الواقع وإمّا من غير سنخها وعلى التقديرين لا بدّ وأن تكون بمقدارها؛ فعلى مسلك العدلية من أنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لا بدّ وأن يكون الحكم الواقعي حكماً تخييرياً إمّا بالعمل على طبق الواقع وإمّا بسلوك الأمانة فينقلب الواقع عمّا هو عليه من الحكم التعييني^١.

١. أقول: إنّ جعل كلّ حكم لا بدّ وأن يكون مضافاً إلى وجود المصلحة في متعلّقه قابل الوصول إلى المكلف وممكن الانبعاث منه، فكما أنّ جعل الحكم فيما لم يكن لجعله مصلحة مستحيل على الحكيم كذلك جعله مع عدم إمكان الانبعاث منه لغوٌ صرف وإن كان في متعلّقه مصلحة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ جعل الحكم التخييري في المقام مستحيل لا لمكان عدم المصلحة التخييرية لفرض وجودها على هذا التقدير بل لأنّ الحكم التخييري في هذا المورد غير قابل الوصول إلى المكلف ولا يمكن أن ينبعث منه قطّ.

بيان ذلك: أن الأمانة حجة في حق من كان جاهلاً بالواقع وأما من كان عالماً به فلا حجية لها بالنسبة إليه أبداً، فهذا الحكم التخييري إن وصل إلى المكلف انقلب عن جهله بالواقع وصار عالماً به وعالماً بخطأ الأمانة؛ فإذا قال الشارع مثلاً: صل صلاة الظهر أو صل صلاة الجمعة التي أخبرت الأمانة بوجودها على أنها هو الواقع حين جهلك بخطائه، فبمجرد وصول هذا الحكم علم المكلف بأن الواجب عليه هو صلاة الظهر وأن الأمانة قد أخطأت. وبالجملة: إن تحقق موضوع هذا الحكم مستحيل فتبعه استحالة حكمه فلا يمكن أن يجعل الشارع في المقام حكماً تخييرياً وإن كانت المصلحة موجودة؛ ففي هذا المقام لا بد وأن يبلغ إلى المكلف أن الواجب عليه الإتيان بإحدى المصلحتين فحيث إن إبلاغه بالوجوب التخييري مستحيل فلا بد وأن يحكم حكماً تعينياً بوجوب الواقع ويرخص المكلف بدليل آخر على جواز سلوك الأمانة؛ فالالتزام بالمصلحة السلوكية غير مستلزم لانقلاب الواقع عما هو عليه من الحكم التعيني إلى التخييري وذلك للزوم الاستحالة في الخطاب، فما ذهب إليه من استلزام ذلك خالٍ عن السداد.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المحقق النائيني قدس سره* قد دفع الإشكال بلزوم الحكم التخييري بوجه آخر وهو أنه قال: إن المصلحة وإن كانت تخيرية إلا أن جعل الحكم التخييري على طبقهما مستحيل لأجل الملاك. وذلك لأن إحدى المصلحتين وهي المصلحة السلوكية في طول المصلحة الواقعية ومرتبته عليها فكيف يمكن جعل الحكم التخييري على طبقهما؟ بل المصلحة السلوكية مترتبة على نفس الحكم الواقعي.

بيان ذلك: أن المصلحة السلوكية إنما هي في حال قيام الأمانة على خلاف الحكم الواقعي فلا بد وأن يكون هنا مصلحة في متعلق الحكم الواقعي فتترتب عليها حكم ثم تحدث مصلحة بسبب قيام الأمانة على هذا الحكم فالمصلحة الحادثة بسبب قيام الأمانة متأخرة عن الحكم الواقعي بمرتبة واحدة وعن مصلحته بمرتبتين؛ فإذا كانت المصلحة السلوكية متوقفة على الحكم الواقعي التعيني فكيف يعقل بعده جعل حكم تخييري؟ وهل هو إلا جعل حكم تعيني وتخييري معاً في مورد واحد؟

أقول: إن المصلحة السلوكية ليست متوقفة على وجود الحكم الواقعي بل متوقفة على إخبار الأمانة على وجوده وإن لم يكن في الواقع حكم أصلاً وعلى مسلك العدلية وإن لا يخلو الواقع عن حكم لامحالة إلا أن المصلحة ليست متوقفة عليه فلم تكن المصلحتان في مرتبتين. ⇨

فالحقّ أنّ بطلان وجوه السببّيّة بأقسامها الثلاثة مجمع عليه فلا يمكن أن تحسم بها مادّة الإشكال.

نعم يمكن حسمها بالطريقيّة وهي البناء على أنّ الأمارات إنّما هي طرق محضة لا يصال الواقع وليس فيها مصلحة لا في مؤدّياتها ولا في سلوكها بل المصلحة لترخيص الشارع الاكتفاء بالعمل عليها إنّما هو لمجرد التسهيل على العباد.

وذلك لأنّ تحصيل العلم بالأحكام والموضوعات حتّى يعلم الحكم الواقعيّ في كلّ موردٍ موردٍ من الموضوعات الخارجيّة لَمّا كان عسراً على نوع المكلفين فالشارع قدّم المصلحة التسهيليّة العائدة لهم على المصلحة الفائتة من بعض أفرادهم وإن لم يكن تحصيل الواقع بالنسبة إلى هذه الأفراد عسراً ومرادنا من العسر ليس مرتبة منه يلحق المقام بالانسداد بل ما كان يوجب الكلفة والمشقّة عليهم بحيث ينافي التكليف معها السهولة المراعاة في الشريعة السمحة السهلة. هذا تمام الكلام في الردّ عن إشكال ابن قبة.

وأما المحذور الخطابيّ فقد ذكر في الكفاية^١ أنّه لزوم اجتماع المثليين واجتماع الضدّين.

أمّا الأوّل ففيما أدّت الأمانة إلى نفس الحكم الواقعيّ فيجتمع حينئذٍ حكمان متمثالان الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ الثابت بقيام الأمانة. وأمّا الثاني ففيما أدّت الأمانة إلى حكم يخالف الحكم الواقعيّ كالإباحة والوجوب

◀ وبالجملة: إنّ ما ذهب إليه من لزوم الاستحالة في الملاك غير سديد والحقّ ما دفعنا لزوم الإشكال بانقلاب الواقع عن التعييني إلى التخيريّ بلزوم الاستحالة في الخطاب - منه عفي عنه.

* أجود التقريرات، ج ٣، ص ١١٨.

١. كفاية الأصول، ص ٢٧٦.

أو التحريم.

أما إشكال لزوم اجتماع المثليين فدفعه سهلاً لأننا قد ذكرنا غير مرة أنّ الحكمين حينئذٍ لم يبقيا بحدّهما بل الحكم كان نتيجة الحكمين وهو حكم أكد برفض حدودهما نظير تأكد الحكم في موارد العامتين من وجه إذا كانا انحلاليتين كقوله: أكرم كل عالم وأكرم كل هاشمي، ففي موارد العالم الهاشمي يكون الحكم آكد.

وأما شبهة اجتماع الضدين فدفعها صعباً.

وقد تفصّل عنها شيخنا العلامة الأنصاري^١ قدس سره باختلاف موضوعيهما لأن موضوع الحكم الواقعي ذات الشيء بما هو وموضوع الحكم الظاهري الشيء بما هو مشكوك الحكم وقديتين في محله أنّ التضاد لا يتحقّق إلا في ما تتحقّق الوحدات الثمانية الدخيلة في تحقّق التناقض وذلك لأنّ امتناع التضاد يرجع إلى امتناع التناقض وإلا فهو في نفسه ليس ممتنعاً. بيان ذلك: إنّ التنافر والتعاند بين الضدين إنّما هو لأجل أنّ كلّ واحد من الضدين يلائم عدم الضد الآخر فعند اجتماع الضدين يلزم وجود كلّ من الضدين مع وجود كلّ ما يلائم وجوده وهو عدم الضد الآخر الذي هو لازم لهذا الضد فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال ومن شروط تحقّق التناقض وحدة الموضوع وأما عند اختلافه فلا؛ فإذا كان موضوع الحكم الواقعي ذات الشيء وموضوع الحكم الظاهري الشيء بوصف أنّه مشكوك يختلف موضوعي الحكمين فلا تناقض ولا تضاد.

وفيه ما لا يخفى لأننا ذكرنا غير مرة أنّ الإهمال في الأحكام الواقعية

١. مطارح الأنظار، ص ٢٣؛ وكذا راجع فرائد الأصول، ج ٤، ص ١١ و ١٢، على بعض

النسخ كما استظهر المحقق النائيني (ره) منه (فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٠٠).

غير معقول بل كل حكم لابد وأن يكون بالنسبة إلى جميع الانقسامات السابقة واللاحقة إما مطلقاً أو مقيداً. ومن الانقسامات اللاحقة حالة علم المكلف به وجهله؛ فإن كان الحكم مقيداً بحالة العلم إما بنتيجة التقييد على ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ قدس سره^١ وإما بالتقييد للحاظي على ما ذهبنا إليه وبتناؤه في مبحث القطع^٢ فمرجه إلى التصويب الباطل. وإن كان الحكم مطلقاً بالنسبة إلى حالي العلم والجهل فلازمه وجود الحكم حتى في ظرف الشك فيجتمع الحكمان حينئذٍ لأن المطلق ثابت في ظرف المقيّد والمفروض أنّهما مختلفان فيتحقّق التضادّ فيهما؛ فلا نعقل لما أفاده قدس سره إلى الآن معنى صحيحاً.

وتفصّل عنه المحقّق صاحب الكفاية قدس سره^٣ باختلاف مرتبة الحكمين وعبرنا بتعبيرات مختلفة بأنّ الحكم الواقعيّ شأنّي والحكم الظاهريّ فعليّ وبأنّ الحكم الواقعيّ إنشائيّ والحكم الظاهريّ فعليّ وبأنّ الحكم الواقعيّ فعليّ من بعض الجهات والحكم الظاهريّ فعليّ من جميع الجهات.

والإنصاف أنّ أحداً من هذه التعبيرات لا يستقيم بوجهٍ ولا يدفع الإشكال أبداً، فنحن نبحت عن كلّ واحد من التقادير فنقول:

أمّا الحكم الشأنّي فإن كان المراد منه ما كان له شأنية للحكم واقتضاء له وما كان عللاً للأحكام من المصالح والمفاسد، فمن المعلوم أنّ هذا ليس حكماً فإنّ ثبوت المقتضي للحكم مع عدم تأثيره في حدوثه لأجل ملاك

١. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٩ و ص ١٢٤.

٢. تقدّم في ص ١٣١ و ١٣٢.

٣. كفاية الأصول، ص ٢٧٧ إلى ص ٢٧٩؛ و درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص ٧٠

إلى ص ٧٣.

غالب يوجب جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الذي يقتضيه المقتضي ليس بحكم، فهذا المعنى إنكار للأحكام الواقعية بالنسبة إلى من قامت عنده الأمانة وهو التصويب الأشعري المجمع على بطلانه.^١

وإن كان المراد منه الحكم الطبيعي وهو الحكم الثابت على الشيء بعنوانه الأولي دون ما يعتريه من العناوين الثانوية كالحلية الطبيعية في لحم الغنم والحرمة في لحم الأرنب، فلا ينافي ثبوت حكم مخالف له باعتبار طروء العناوين اللاحقة كحرمة لحم الغنم في نهار رمضان أو عند الضرر ووجوب أكل الأرنب عند المجاعة والاضطرار، فعلى هذا إن طبع الشيء بما هو له حكم واقعي ولا ينافي ثبوت حكم له أيضاً عند طروء عنوان المشكوكية له.

فيرد عليه: أن هذا هو التصويب المعتزلي لأن الحكم الطبيعي إنما يثبت للشيء إذا لم تكن في البين مصلحة أقوى توجب جعل الحكم على الخلاف وأما عند عروض عنوان موجب لذاك فيرتفع الحكم الطبيعي وإن كانت المصلحة الطبيعية محفوظة ولكن لما كانت مغلوبة للمصلحة الناشئة من قبل العنوان العارض لا يمكن أن تؤثر في الحكم. وبعبارة أخرى: لو كان الحكم الطبيعي موجوداً حتى في فرض طروء العناوين اللاحقة يلزم منه اجتماع الضدين كما لا يخفى وإلا يلزم التصويب المعتزلي.

١. لا يخفى أن لازم هذا الكلام هو استلزام التصويب المعتزلي لا الأشعري، ويظهر وجهه من التأمل في الفرق بين التصويبين - منه عفي عنه.

[لا يخفى أن التصويب الأشعري ثابت قطعاً عند خلوق الواقع من الحكم ومن المقتضي له، والتصويب المعتزلي ثابت قطعاً عند ثبوت الحكم في الواقع. وأما عند خلوق الواقع من الحكم مع ثبوت المقتضي له في الواقع - وهو محل النزاع - فهل يكون هذا مورداً للتصويب الأشعري أو المعتزلي؟ الذي يستفاد من كلام السيد الخوئي رحمه الله في المحاضرات (ج ٢، ص ٢٦٦) عدم كونه مورداً للتصويب الأشعري؛ فراجع هناك - م.]

وإن كان المراد منه الحكم الذاتي وهو الحكم الثابت للشيء من دون لحاظ طروء العناوين اللاحقة ولم تكن لعروضها مصلحة أو مفسدة وهذا بخلاف الحكم الفعلي فإنه الحكم الثابت له مع لحاظ جميع العناوين. وبعبارة أخرى: إنَّ الحكم الذاتي هو الحكم الذي كان النظر في جعله مقصوراً على مجرد متعلقه والحكم الفعلي ما كان النظر في جعله إلى متعلقه مع ما يتبعه من الحالات والكيفيات وإن لم يكن لهذه الحالات دخل في تغيير المصلحة والمفسدة.

فيرد عليه: أنَّ الإهمال في مقام الجعل مستحيل فكلَّ حكم لا بد وأن يكون بالنسبة إلى كلِّ ما يطرأ عليه أو على متعلقه وموضوعه إمَّا مطلقاً أو مقيداً؛ فإن كان هذا الحكم الذاتي مقيداً بغير من قامت عنده الأمانة فهو التصويب الباطل، وإن كان مطلقاً يلزم محذور اجتماع الضدين. نعم لو فرضنا إمكان ثبوت حكم مهمل في الواقع بحيث لا يسري إلى حالتي الشك واليقين لكان لإمكان الجمع بينهما مجال واسع، لكنك قد عرفت استحالتة.

وإن كان المراد منه الحكم الإنشائي ليرجع التعبير منه ومن الحكم الإنشائي إلى أمر واحد.

فيرد عليه: أنَّه في الواقع ليس حكماً إنشائياً بل ما في الواقع هو انشاء الحكم على الموضوعات المقدر وجودها بحسب القيود والشرائط بحيث لو فرض وجود الموضوع على ما كان دخيلاً فيه من الأجزاء والقيود صار الحكم فعلياً وقبل تحقق الموضوع ليس في البين حكم أصلاً؛ فالواجب من الحجج إنما هو للمستطيع مثلاً وأما غيره فلم يتعلق به حكم أبداً بل جعل في حقه حكم على تقدير استطاعته.

وإن شئت أن تعبر بالحكم الذي لم يتحقق موضوعه بالحكم الإنشائي فلأمشاحة إلا أنَّ هذا الحكم الإنشائي لم يكن فعلياً ما لم يتحقق موضوعه.

فإذاً نقول: أنه في موارد قيام الأمانة إن كان موضوع الحكم الواقعي متحققاً فلامحالة يكون فعلياً ويعود محذور التضاد وإن لم يكن موضوعه متحققاً فلامحالة لا بد وأن يكون الموضوع مختصاً بالعالمين به فيلزم التصويب.

وبعبارة أخرى: ليس الفرق بين الحكم الإنشائي والفعلي إلا بوجود الموضوع وعدمه فعند تحقق الموضوع لا معنى لوجود الحكم الإنشائي وعدم فعليته كما أنه عند عدم تحققه لا معنى لفعليته؛ فالقول بتحقيق موضوع الأحكام الواقعية بجميع قيودها عند تحقق الأمانة وبقائها في عالم الإنشاء دون صيرورتها فعلياً شطط من الكلام.

وأما ما ذهب إليه من أن الأحكام الواقعية عند قيام الأمانة على الخلاف فعلياً من بعض الجهات وعند العلم بها فعلياً من جميع الجهات، فلم أر له معنى محصلاً لأن الحكم إذا تحقق موضوعه بجميع قيوده كان فعلياً من جميع الجهات وإن لم يكن موضوعه متحققاً فلم يكن فعلياً بوجه وإن وجد بعض قيود موضوعه.

مضافاً إلى أن القيد الذي لاجل فقده في مورد قيام الأمانة، لم يكن الحكم الواقعي فعلياً من جميع الجهات إن كان هو اشتراط عدم قيام الأمانة على الخلاف فهذا هو التصويب الباطل، وإن كان غيره فهو خارج عن الفرض لأن الكلام فيما إذا كان الموضوع تاماً غير أن المكلف كان جاهلاً به.

تنبيه

اعلم أن هذا الجمع الذي ذهب إليه قدس سره إنما هو في موارد أصالة الحل والبراءة والاحتياط من الأصول الغير المحرزة وفي الأمارات إذا قلنا بأن المنجزية والمعذرية من الأحكام الوضعية المتفرعة من الأحكام التكليفيّة أو

المستتعبة لها.

وأما إذا قلنا بأنّ المجمعول في الأمارات هو المنجزية و المعذرية ولم تكن مستتعبةً للأحكام التكليفية أو متفرعة عنها، فليس في موارد قيام الأمانة حكمٌ ظاهريّ حتى يحتاج إلى الجمع بينها وبين الأحكام الواقعية كما صرح به هو قدس سره.^١ وعلى كلّ حال قد عرفت أنّ هذا الجمع في موارد وجود الأوامر الظاهرية لا يضمن ولا يغني من جوع.

وقد تفصّي عن الإشكال شيخنا الأستاذ قدس سره في موارد قيام الطرق والأمارات بما أجاب عنه فيها صاحب الكفاية من أنّ المجمعول فيها ليس حكماً ظاهريّاً بل مجرد الحكم الوضعي^٢ وإن خالفه في حقيقته حيث إنّ صاحب الكفاية ذهب إلى أنّه مجرد المنجزية و المعذرية وهو ذهب إلى أنّه الوسطية في الإثبات و تستتبعها المنجزية و المعذرية.

وملخص ما ذكره في المقام^٣ أنّ الأمانة لما كان فيها جهة كشف عن الواقع فللشارع أن يتمم هذه الجهة في عالم الجعل والتشريع فمعنى الحجية فيها تتميم كشفها بإلغاء احتمال الخلاف فتكون قطعاً تعديتاً. فكما إذا قطعنا بالحكم الواقعي وصادف قطعنا الواقع أو لم يصادفه لم يحصل تغيير في الواقع بل هو كما كان عليه، كذلك في موارد قيام الأمانة لأنّ الشارع لم يتصرّف في الواقع بالتوسعة وإسراء حكمه إلى موارد قيام الأمانة بل تصرّف في الطريق إليه وأضاف إلى الطريق التكوينيّ طريقاً تعديتاً؛ فإذا أصابت الأمانة الواقع لم يكن حكم في البين إلاّ الواقع نظير ما إذا أصاب القطع معه حيث لا يوجد

١. كفاية الأصول، ص ٢٧٧.

٢. نفس المصدر.

٣. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٢٩ إلى ص ١٣٣.

بالقطع حكم آخر مطابق للواقع، وإذا أخطأت الأمانة لم يكن في البين أيضاً إلا الواقع نظير ما إذا أخطأ القطع حيث لا يوجد به حكم آخر مخالف له. وبالجملة حال الأمانة حال القطع فما جعله الشارع في موارد قيام الأمانة إنما هو التوسعة في الطريق ومن المعلوم أن له جعل الهوهوية في مثل هذا المقام كما هو غير خفي.

هذا كله في موارد قيام الطرق والأمارات والحق أن ما ذهب إليه في هذا المورد في غاية الجودة والامتانة.

وأما الكلام في الأصول المحرزة فقد أشرنا في مبحث القطع ونبين إن شاء الله تعالى في بحث الاستصحاب أنها ليست بأصول بل هي أمارات كالبينة واليد ونحوهما، غاية الأمر أن مرتبة العمل بها متأخرة عن مرتبة العمل بالبينة واليد والإقرار ونحوها وذلك لأن العقلاء يؤخرونها عنها وأن الشارع أمضا فعلهم فإذا حال الأصول المحرزة حال الأمارات والجواب عن إشكال التضاد في موارد بعينه هو الجواب عن إشكاله في موارد الأمارات.

وأما الأصول الغير المحرزة كأصالة الحلّ والبراءة والاحتياط فقد تفصّي عن الإشكال فيها شيخنا الأستاذ قدس سره^١ بما حاصله: أن الأحكام الواقعية بما هي، غير قابلة للبعث والتحريك ما لم تصل إلى المكلفين لأنه من المعلوم أن الطلب وإن كان على حثّ وتأكيد، والإرادة وإن بلغت في القوة غايتها، فعند جهل المكلف بهما لا يمكن أن يتحرك نحو المطلوب والمراد، وهذا واضح. فإذا فرضنا أن المولى صاح بأعلى صوتٍ بحيث تغتير لونه وارتعدت فرائضه أو أتى بمراسيل ومكاتيب كثيرة لأجل بعث عبده نحو شيء لا يؤثر ذلك فيهم عند جهلهم بها.

١. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٣٥ إلى ص ١٤٧.

فإذا تبين ذلك فقد علم أنّ عالم الجعل غير مرتبط بعالم الامتثال وأنّ وجود الحكم فيه غير مستلزم للامتثال لكنّ العبد عند الجهل ربما يدرك استحقاق العقاب على تقدير مخالفة الواقع وذلك عند الشبهات قبل الفحص أو الشبهات في أطراف العلم الإجمالي وربما يدرك قبح العقاب على تقدير المخالفة وذلك عند الشبهات البدئية بعد الفحص؛ وبهذا الإدراك العقلي يتحرّك نحو العمل تارةً ولا يتحرّك أخرى؛ فهذا التحرك أو عدمه غير مستند إلى الحكم الواقعي لفرض عدم وصوله إليه ولا إلى الحكم الظاهري لفرض عدم حكم ظاهري من قبل الشارع في البين بل إنّما هو لمجرد إدراك حسن العقاب على تقدير المخالفة أو قبحه على هذا التقدير.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الشارع يمكن له أن يمضي حكم العقل في هذه الموارد كما يمكن أن يحكم بحكم يخالفه؛ فيمكن أن يخبر بوجود العقاب على تقدير المخالفة للحكم الواقعي كما يمكن له الإخبار بعدم العقاب على تقدير المخالفة.

وبعبارة أخرى: إنّ العقل في مرتبة عدم وصول الحكم الواقعي يحكم بالمنجزية بمجرد الاحتمال في بعض الموارد وبالمعدّرية في بعضها الآخر وإنّ الشارع أيضاً يحكم تارةً بأنّ الحكم الواقعي كان منجزاً في ظرف الاحتمال ويترتب العقاب على مخالفته وأخرى بأنّه غير منجز وأنه لا عقاب على مخالفته؛ فإذاً لا منافاة بين الحكم الواقعي وحكمه باستحقاق العقاب عند المخالفة وعدم استحقاق العقاب.

وإن شئت قلت: إنّ المنافاة إنّما هو بين الحكمين الظاهريين أو الواقعيين وأما بين الحكم الواقعي والحكم باستحقاق العقاب أو عدمه عند عدم وصول الواقع فلا منافاة أصلاً لأنّه اشترط في المنافاة اتحاد مرتبة المتنافيين؛ فإذا كان مفاد أصالة الحلّ والبراءة هو عدم استحقاق العقاب على

تقدير المخالفة (سواء كان على خلاف حكم العقل باستحقاق العقاب في بعض الموارد أو على وفق حكمه في الموارد الأخرى)، وكان مفاد أصالة الاحتياط هو استحقاق العقاب على تقدير المخالفة (على خلاف حكم العقل في موارد الفروج والأموال والنفوس)؛ لم يكن بين الحكم الواقعي والمجعول في هذه الأصول تنافٍ أبداً لأنّ هذا الحكم الظاهري متأخر رتبةً عن الحكم الواقعي.

أقول: لو كان المجعول في الأصول الغير المحرزة مجرد المعذرية والمنجزية كما ذهب إليه قدس سره في الأمارات والأصول المحرزة فلا إشكال، ولكنّ المجعول فيها كما اعترف به هو الأحكام، كما يستفاد هذا من النظر إلى مضامين الأصول الشرعية؛ ولكن مع ذلك لا يفيد الجواب باختلاف المرتبتين لأنّ المضادة إنّما هي في فعليّة حكمين في زمان واحد سواء كانا من حيث الجعل في مرتبة واحدة أو في مرتبتين.

وبالجملة: إنّ كلّ ما أفادوا في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري إنّ كان مرجعه إلى إنكار الحكم الظاهري كما في موارد الطرق والأمارات والأصول المحرزة فيرتفع به غائلة التضادّ وأما على تسليم الحكم الظاهري كما في موارد الأصول الغير المحرزة فلم أر أحداً أتى بشيء يحسم به مادّة الإشكال. لكنّا نجمع بينهما مع التسليم بوجود كليهما بحيث لا يلزم منه محذور أصلاً.

فنقول بحول الله وقوته: إنّ من الاعتبارات العقلائية هو اعتبار شيء في ذمّة الأشخاص كاعتبار مال في ذمتهم مثلاً فيترتب عليه آثارٌ من وجوب أدائه والخروج عن عهده والخروج من تركته على تقدير موته وهكذا. ومثل هذا الاعتبار اعتبار عملٍ في ذمتهم كالاستيجار بعمل فيجب على الأجير القيام بوظيفته حينئذٍ من الإتيان بالعمل المستأجر عليه.

ومن الاعتبارات اعتبار العمل في ذمتهم لكن لا من باب الاستيجار بل من باب السلطنة والمولوية وعليه بناء العقلاء في الاعتبارات التي يعتبرها الموالى على ذمم عبيدهم من التكاليف؛ فالتكليف نوع اعتبار عقلائي وحقيقته جعل عمل في ذمة المكلف أو جعل عدمه في ذمته في عالم الاعتبار.

وغرضنا من الحكم في المقام ما هو وضعه ورفعته بيد المولى لا ما هو منشؤه منه من الإرادة والكراهة وليس هو إلا هذا الاعتبار؛ غاية الأمر أنه لما كان الغرض منه انبعاث العبد منه نحو العمل وانزجاره عنه، احتاج إلى مبرز خارجي لأن حقيقة الاعتبار قائمة بنفس المولى وغير مستلزم لإظهاره في الخارج، وهذا المبرز إما لفظ أو كتابة أو إشارة أو سكوت في بعض المقامات ونحو ذلك؛ وبعبارة جامعة: يمكن أن نعترف بالحكم بأنه عبارة عن اعتبار عمل أو تركه مع مبرز خارجي.

إذا عرفت حقيقة الحكم علمت بأنه لا تنافي ولا تضاد بين الأحكام بأسرها لأن التضاد إنما يتحقق بين الجواهر والأعراض وأما الاعتبار فخفيفة المؤونة؛ فكما يمكن تصوّر عمل وتصوّر عدمه في آن واحد كذلك يمكن اعتبار العمل واعتبار تركه في زمان واحد في ذمة العبد، وهذا لعله من الواضحات.

بل التنافي بين الأحكام إما من جهة مبادئها من الإرادة والكراهة أو المصلحة والمفسدة وإما من جهة منتهاها من البعث والزجر ونعبر عن الأوّل بعلل الأحكام وعن الثاني بمعلولاتها. فإذا وقع بين حكمين تنافٍ إما من جهة عللها أو من جهة معلولاتها يستحيل اجتماعهما وأما إذا فرضنا عدم لزوم شيء من ذلك فاجتماعهما بمكان من الإمكان. فإذا جعل حكمين واقعيين من إيجاب وتحريم أو إيجاب وإباحة أو

إباحة وكراهة ونحوها مستحيل من جهة عدم إمكان تحقق الإرادة الملزمة والكراهة الملزمة أو الإرادة الملزمة والترخيص ومن جهة عدم إمكان المصلحة الملزمة والمفسدة كذلك وهكذا. وكذلك جعل حكيمين ظاهريين مستحيل لعدم إمكان التحرك منهما معاً، فاستحالتهم من جهة غاياتهما من التحريك نحو العمل.

وأما جعل حكم واقعي وجعل حكم ظاهري فلا منافاة بينهما أبداً لا من جهة نفسيهما ولا من جهة مبادئهما ولا من جهة منتهاهما.

أما من جهة نفسيهما، فلما عرفت أنهما أمران اعتباريان يمكن اعتبارهما في آن واحد والإتيان لهما بمبرزين تدريجاً أو دفعةً بعبارة جامعة أو بعبارة وإشارة معاً وهكذا.

وأما من جهة مبادئهما، فلأن الحكم الواقعي إنما نشأت لأجل مصلحة في المتعلق وأما الحكم الظاهري فنشأ من أجل مصلحة في نفس الجعل من التحفظ على الواقع في موارد الاحتياط والتسهيل والتوسعة في موارد الحل والبراءة والطهارة.

وأما من جهة منتهاهما، فلأن الحكم الواقعي لا يمكن البعث منه في ظرف الجهل الذي هو مورد البعث من الحكم الظاهري، والحكم الظاهري لا يمكن البعث منه في ظرف العلم الذي هو مورد البعث من الحكم الواقعي؛ فالحكيمين من حيث المنتهى وهو البعث والتحريك لا يمكن أن يتصادما أبداً.

فإذاً قد اتضح لك عدم التنافي بينهما بوجه. وأعد شاهد على هذا وقوعه في العرفيات من الموالي إلى عبيدهم فالمولى تارةً يحكم على جميع عبيده بحكم كذائي ثم مع فرض هذا الحكم يحكم بحكم آخر لهم في ظرف كونهم جاهلين بالحكم الأولى.

هذا تمام الكلام في البحث عن إمكان التعبد بالأمارات وقد يقع الكلام في البحث عن وقوعها في العرف والشرع.

الأمر الثالث: في الموارد التي وقع التعبد بها في الشريعة من الأمارات

والبحت فيها من جهات:

الجهة الأولى: في تأسيس الأصل عند الشك في حجّية شيء وأنه

يقتضي عدم الحجّية.

استدلّ الشيخ قدس سره^١ عليه بالأدلة الأربعة التي تدلّ على حرمة التشريع؛ فمن الآيات قوله تعالى: **قُلْ ءَآللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللّهِ تَفْتَرُونَ.**^٢ حيث جعل الافتراء مقابلاً للإذن لأنّ الإذن إنّما هو إيصال الرخصة إلى المأذون بالعلم فالإسناد من دون العلم افتراء سواء كان مع العلم بعدم الصدور أو مع الشك.

وأورد عليه المحقق صاحب الكفاية^٣ بأنّ الاستدلال بهذه الأدلة على حرمة التشريع وقبح الإسناد من غير علم مما لا ريب فيه، إلا أنّ الكلام في أنّ جواز الإسناد غير الحجّية لأنّه يمكن أن يكون شيء حجّة ولم يجز إسناده إلى الشارع كالظنّ في بحث الانسداد بناءً على الحكومة، ويمكن أن يجوز الإسناد لشيء ولم يكن حجّةً إلاّ أنّه غير واقع في الشريعة؛ فالنسبة بين الحجّية وجواز

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ١٢٥ و ١٢٦.

٢. ذيل الآية ٥٩، من السورة ١٠: يونس.

٣. كفاية الأصول، ص ٢٧٩ و ٢٨٠.

الإسناد عمومٌ من وجه؛ فمادّل على عدم جواز الإسناد من دون علم لا يدلّ على عدم الحجّية، بل لا بدّ في تقريب الأصل عند الشكّ في الحجّية أن يقال: إنّ الشكّ في الحجّية مساوق للقطع بعدمها لا بمعنى أنّ الشكّ والقطع يجوز اجتماعهما في مورد واحد،^١ بل بمعنى أنّ الحجّية التي معناها التنجيز والتعذير لا أثر لها إلّا عند وصولها إلى العبد؛ فمادام لم يقطع العبد بالحجّية يقطع بعدمها.

ولا يخفى ما فيه، لأنّ الحجّة عند الأصوليّ ليس هو ما يصحّ الاحتجاج به المساوي صدقاً مع الموارد التي كان الحكم منجزاً أو معدّراً، بل الحجّة على مذاق الشيخ قدس سره عبارة عن جعل الهوويّة وعلى ما ذهبنا إليه^٢ عبارة عن جعل الوسطيّة في الإثبات، وعلى كلا التقديرين لا يمكن فرض موردٍ وجد الحجّة ولم يجز الإسناد إلى الشارع بل الحجّة ملازم لجواز الإسناد دائماً. وأثر الحجّية أمران: الأوّل: جواز الاستناد في مقام العمل والالتزام بمؤدّاهما.

١. حيث إنّ الشكّ لا يكون مساوقاً لضده أو نقيضه بل بمعنى أنّ الشكّ في الحجّية ملازم للقطع بعدم الحجّية - م.

٢. أقول: إنّ الحجّة بمذاق الأصوليّ وإن كانت الوسطيّة في الإثبات أو جعل الهوويّة وكانت النسبة بينها وبين جواز الإسناد والاستناد في مقام العمل هي نسبة التساوي، إلّا أنّنا نقول: لا وجه للبحث عن إجراء الأصل في خصوص هذه الحجّية بل الأنفع هو إجراء الأصل في الحجّية التي هي أعمّ من ذلك وهو ما يصحّ به الاحتجاج مطلقاً فيشمل الظنّ بناءً على الحكومة. فالإيراد على صاحب الكفاية بأنّ الحجّة إنّما هي الوسطية في الإثبات خروجٌ عن محلّ النزاع وهو غير مجدٍ.

بل الأقوى في ردّه أن يقال: إنّ للحجّية بالمعنى الأعمّ وهو المنجزية والمعدّرية فردين: أحدهما: الحجّية بالمعنى الأخصّ والثاني: مجرد المنجزية والمعدّرية من دون إثبات الوسطية. فما ادّعاه الشيخ قدس سره من الأدلّة تامّ في القسم الأوّل دون الثاني فكلام صاحب الكفاية صحيح في الجملة كما أنّ كلامه مدّظله صحيح كذلك - منه عفي عنه.

والثاني: جواز الإسناد إلى المولى.

وليس التنجيز والتعذير نفس الحجية كما ذهب إليه قدس سره لأنّهما من الأحكام الواقعية التكوينية ولا تنالهما يد الجعل، ولا أثر الحجية لأنّ أثرها ما ذكرناه من جواز الإسناد والاستناد في مقام العمل. وأمّا التنجيز فهو أثرٌ لنفس الاحتمال في الشبهات الحكمية قبل الفحص وللعلم الإجمالي الكبير أو الصغير في الشبهات الحكمية بعده. نعم يمكن أن يعدّ التعذير من آثار الحجية ولا بأس به.

وبالجملة: كلّما فرضنا حجية شيء في مورد، يجوز إسناده إلى المولى لامحالة. وهل يكون العكس كذلك بمعنى أنّه كلّما فرضنا جواز إسناد شيء إلى المولى، كان حجة أم لا؟ فالظاهر أنّه أيضاً كذلك والتفريق بينهما غير معقول إلا في مورد إذن المولى في التشريع وهو خارج عن الفرض. والمحصل من الكلام أنّ النسبة بين الحجية وجواز الإسناد كانت بنحو التساوي؛ فما أفاده الشيخ قدس سره من الاستدلال على عدم الحجية عند الشك بالأدلة الأربعة لا مجال للخدشة فيه.

وأما ما أفاده قدس سره من أنّ الظنّ بناء على الحكومة حجة عند الانسداد،^١ فقد عرفت ما فيه سابقاً^٢ لأنّ وظيفة العقل ليس التحكيم المولوي والتشريع بل هو الإدراك فقط فلا يمكن أن يحكم بالوسطية في الإثبات^٣ بل يدرك أنّ الوظيفة عند انسداد باب الامتثال القطعيّ هو التبويض في الاحتياط

١. كفاية الأصول، ص ٢٨٠.

٢. ص ١٨٥ و ١٨٦.

٣. لا يخفى أنّ صاحب الكفاية لا يدعي أنّ الحكومة بناء على الانسداد هو إثبات الوسطية، كيف وهذا مخالف لمورد نقضه، بل انتقاضه الاستدلال بمورد الحكومة مبتنٍ على أن يكون الحكومة غيرالوسطية في الإثبات كما لا يخفى - منه عفي عنه.

وهو الامتثال الظني بعد بطلان إتيان الموهومات والمشكوكات.

الجهة الثانية: في أنّ قيام الأمانات على عدم الحجية هل هو معقول أم لا؟ لأنّه يمكن أن يقال: إذا ثبت حرمة التعبد بنفس الشك في الحجية فلا فائدة في قيام الأمانات على عدمها لأنّ أثرها ليس إلا حرمة التعبد والمفروض أنّها تثبت بنفس الشك.

والظاهر^١ أنّه لا مانع من قيامها لأنّ عدم الحجية الثابت بالشك فيها إنّما هو في مقام الظاهر ولكنّ الأمانة تكشف عن عدم الحجية في الواقع فترفع الأمانة الشك في الحجية وتثبت الأثر لمكان إحراز الواقع لا من جهة الشك.

الجهة الثالثة: في صحّة التمسك بالعمومات الواردة في الكتاب والسنّة الدالّة على عدم جواز العمل بغير العلم.

قال الشيخ قدس سره: إذا شككنا في حجية أمانة، يمكن لنا التمسك بهذه العمومات لأنّها دلّت على عدم جواز العمل بما لا يكون فيه مؤمناً وقد خرج منها ما دلّ على جواز العمل في موارد مخصوصة؛ فإذا شككنا حجية أمانة من جهة عدم ورود دليل قطعيّ كان الشك حينئذٍ في التخصيص الزائد فالمحكّم هو العمومات.^٢

واعترض عليه شيخنا الأستاذ قدس سره بأنّ هذه العمومات آية عن التخصيص لأنّ مفادها عدم جواز العمل بما يكون العمل معه عملاً بغير العلم وبما لا يكون فيه مؤمناً. وأمّا الأدلّة الدالّة على حجية بعض الأمانات فإنّها

١. لا يخفى أنّ الأمانة وإن كانت تثبت الواقع ويرفع الشكّ إلا أنّه في مورد يمكن جريانها، فلمّا لم يكن لها أثر في المقام فلا وجه لجريانها. نعم يمكن أن يقال: إنّ لولا الأمانة ربما تيقنّا بالحجّية ففائدة الأمانة المنع من حصول القطع فإذا كانت حجّة ولو بلحاظ هذا الأثر يرفع الإشكال - منه عفي عنه.

٢. فرائد الأصول، ج ١، ص ١٢٥.

ليست نسبتها معها نسبة المخصّص بل هذه الأدلة تجعل هذه الأمارات منزلة منزلة العلم ويكون العمل مستنداً إليها عملاً عن علم ومع مؤمن فيكون النسبة بينهما نسبة الحاكم والمحكوم؛ فإذا شككنا في حجّية أمانة فقد شككنا في أنّ العمل معها عمل مع العلم حتى يكون داخلياً في دليل الحاكم أو عمل لا معه حتى يكون داخلياً في دليل المحكوم؛ فالتمسك بالعمومات بناءً على هذا غير جائز لأنه من قبيل التمسك بالعمومات في الشبهة المصدقية.^١

ويرد عليه:

أولاً: بالنقض بجواز التمسك بالاستصحاب عند الشك في حجّية الأمانة في مورده،^٢ لأنه يمكن إن يقال: إنّ أدلة الاستصحاب تدلّ على إبقاء اليقين عند الشك فأما الأمانة فقد تجعل لنا يقيناً تعدياً فعند الشك في حجّية الأمانة كان الشك في المصدقية لأدلة الاستصحاب؛ وبجواز التمسك بالبراءة الشرعية عند الشك في حجّية الأمانة بعين هذا التقريب، مع أنّ التمسك بالاستصحاب والبراءة في هذه الموارد من ضرورة الفقه.

ثانياً: بالحلّ وهو أنّنا ذكرنا أنّ الشك في الحجّية مساوق للقطع بعدم الحجّية. وبعبارة أخرى: إنّ الشك في المؤمن واليقين التعديّ مساوق للقطع بعدم المؤمن فكلّما شككنا في حصول المؤمن واليقين التعديّ قطعنا بعدمهما فنقطع بوجود الموضوع للعمومات وكان التمسك بها مطابقاً للقاعدة.

وبالجملة إنّنا نعتزف بأنّ النسبة بينهما هي نسبة الحكومة إلا أنّ ندعي أنّ عدم جواز الأخذ بدليل المحكوم عند الشك في وجود الحاكم إنّما هو فيما

١. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٤٨.

٢. أي عند الشك في وجود حجّة على خلافه - م.

لا يكون الموضوع مأخوذاً فيه العلم أو عدم العلم بل كان من الأمور الواقعية وأما إذا كان الموضوع كذلك فلا يعقل الشك في المصداق بل كنا قاطعين دائماً بما بوجود مصداق دليل الحاكم وإما بوجود مصداق دليل المحكوم. هذا كله لو قلنا إن العمومات كانت أدلة مولوية وأما لو قلنا بأنها إرشادية كما هو الأقوى عندنا فلا مجال للتمسك بها أصلاً.

الجهة الرابعة: أن الشيخ قدس سره^١ عدّ من جملة الأدلة الدالة على عدم جواز التعبد بغير العلم عند الشك في الحجية استصحاب عدم الحجية لأنها من الأمور الحادثة فباستصحاب عدمها لا يجوز لنا التعبد بها.^٢

واعترض عليه شيخنا الأستاذ قدس سره^٣ بأنه لا مجال لإجراء الاستصحاب وذلك لعدم وجود الأثر له مع أنه لا بد في جريان الاستصحاب من وجود الأثر بلفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية، غاية الأمر إن الأثر في الشبهات الحكمية نفس المستصحب غالباً وإلا فلو فرض أن المستصحب في نفسه لا يكون أثراً له دخل بعمل المكلف ولا يكون له أثر كذلك لا وجه لإجراء الاستصحاب. والمقام من هذا القبيل لأن الشك في الحجية بنفسه موضوع لحكم العقل بعدم الحجية فالأثر يترتب بنفس الشك ولا تصل النوبة إلى لزوم إحراز اليقين التعبدية بالاستصحاب حتى يترتب عليه أثر الواقع وهو عدم الحجية.

١. راجع إلى فرائد الأصول، ج ١، ص ١٢٧.

٢. لا يخفى أن هذه النسبة إلى الشيخ قدس سره سهو من كلامه مدّظله لأن الشيخ أنكر إجراء الاستصحاب في الحجية وإنما المجري له هو صاحب الكفاية.* فما أفاده النائيني من الرد إنما هو على صاحب الكفاية تأييداً للشيخ قدس سره - منه عفي عنه.

* در الفوائد، ص ٨٠ و ص ٨١.

٣. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٤٩.

وإن شئت فقل: إن الأثر إذا كان مترتباً على الشك فقط أو على الشك وعلى الواقع معاً فقد حصل بمجرد الشك وإذا كان مترتباً على الواقع فيمكن حصوله بالاستصحاب. وحيث إن حكم العقل والشرع بقبح التشريع إنما هو عند الشك في صدور الحكم من المولى أو أعم منه ومن صورة العلم بعدم صدوره منه فإذا شككنا في صدور الحكم منه فقد حصل القبح والحرمة بلا انتظار شيء آخر، فحينئذٍ لا مجال للاستصحاب لعدم ترتب الأثر له بوجه لأن القبح والحرمة قد حصلتا بنفس الشك والمفروض عدم أثر آخر وراءه حتى يستصحب لأجله.

وفيه: أن للتشريع فردين: أحدهما: الإسناد عن غير علم. ثانيهما: الإسناد مع العلم بالعدم. ويستفاد حرمة كليهما من كتاب الله جلّ جلاله. فالأول: قوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ. ١ وقوله: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا. ٢ وقوله تعالى: إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَنِ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. ٣ والثاني: قوله: لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ. ٤ وقوله: وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ. ٥ ولا يبعد بل المظنون أو المعلوم أن حرمة الثاني أشد من حرمة الأول بل كان الأمر أيضاً عند العقلاء كذلك لأن كل قبيح صدر من شخص إذا كان مع العلم بقبحه أشد وأعظم من أن يكون مع الشك به. ٦

١. صدر الآية ٣٦، من السورة ١٧: الإسراء.

٢. قسم من الآية ٣٦، من السورة ١٠: يونس.

٣. ذيل الآية ٦٨، من السورة ١٠: يونس.

٤. ذيل الآية ١٤٦، من السورة ٢: البقرة.

٥. ذيل الآية ٧٥ و٧٨، من السورة ٣: آل عمران.

٦. أقول: إن كون الحرمة في مورد العلم بالعدم في الشريعة أقوى منها في مورد

فعلى هذا إن ما ثبت بالاستصحاب هو الحرمة الثابتة للإسناد مع العلم بالعدم لأن الاستصحاب يوجب اليقين التعبدى بوجود الواقع فكنا حينئذ عالمين بعدم صدوره من الشارع وهذا الأثر غير ما كان ثابتاً للإسناد مع الشك بالصدور لأن أثره حرمة أضعف من هذه الحرمة ويكفي في صحة الاستصحاب وجود هذا المقدار من الأثر.

مضافاً إلى أن الاستصحاب لما أحرز به الواقع فمعه لا يبقى الشك الذي هو موضوع حكم العقل والشرع، فحيث إنه ناظر إلى الواقع فالأثر يثبت به بما أنه محرز له فيرفع موضوع الشك، فلامجال لحكم العقل والشرع بقبح التشريع عند الشك؛ وهذا كما في قاعدة الطهارة واستصحابها لأن القاعدة إنما تثبت الطهارة على المشكوك وأما الاستصحاب يثبت الطهارة الواقعية فلا مجال للقاعدة مع جريانه.

مضافاً إلى النقص بموارد الأمارات على عدم حجية شيء؛ فلو لم يكن لجريان الاستصحاب مجال في هذا المورد لم يكن مجال لقيام الأماره فيه أيضاً والمناطق فيهما واحد لأن جريان الأماره وحجيتها أيضاً موقوف على

عدم العلم محل تأمل وإن كان الأمر عند العقلاء كذلك إلا أن قياس شدة الحرمة والعقاب في هذه الأمور ببناء العقلاء غير سديد. فإذا شككنا في أقوى الحرمة فلامجال لإجراء الاستصحاب لأن مناطق جريانه إنما هو مع العلم بالأثر فعلى هذا لامجال لإجراء الاستصحاب لعدم ثبوت الأثر له أصلاً.

وأما ما أفاده بقوله: مضافاً - إلى آخره، ففيه: ما عرفت أنفاً من أن الاستصحاب وإن كان يحرز به الواقع إلا أن الكلام في جريانه وحيث لا أثر له فلا يجري حتى يثبت به الواقع. وأما استصحاب الطهارة فإن ثبت به أثر غير ما ثبت بقاعدتها فهو وإلا فالكلام فيه مثل ما نحن فيه. وكذلك الكلام في استصحاب الحل مع وجود أصالة الحل. وأما حجية الأمارات في هذه الموارد فلما ذكرنا من أن أثرها ليس هو الأثر الثابت بالشك بل اثرها حصول القطع، لأنه لولا كانت حجة ربما قطعنا بالحجية من أمر - منه عفي عنه.

حصول أثر بها وإلا كانت حجيتها لغواً محضاً مع أنه لا إشكال في وجود أمارات في الشريعة دالة على عدم جواز العمل بالقياس والاستحسانات التي هي الأصول في مذهب العامة.

أقول: وربما يستشكل على جريان الاستصحاب في عدم الحجية بوجهين آخرين:

أحدهما: ما قيل أو يمكن أن يقال: إن من أركان الاستصحاب وجود الشك فلما كان الشك في الحجية مساوفاً للقطع بعدمها كنا متيقنين بعدم الحجية تعبداً فلا شك لنا حتى يتم به أركان الاستصحاب ثم يجري.

وإن شئت تقول: إن إجراء الاستصحاب في هذا المورد من أرداء أنحاء تحصيل الحاصل لأنه بمجرد الشك نقطع بعدم الحجية علماً واقعياً؛ فإثبات عدم الحجية بالاستصحاب الموجب لثبوت اليقين التعبدية حينئذ هو تحصيل اليقين التعبدية في مورد حصول اليقين الحقيقي.

وفيه: أن مورد اليقين والشك متغايران وأن القطع بعدم الحجية إنما هو في مقام الظاهر وأن الشك فيها إنما هو بالنسبة إلى الواقع؛ كيف وإلا لزم اجتماع القطع والشك في مورد واحد؟ فلما كان الاستصحاب مثبتاً للواقع وأنه ليس فيه المشكوك حجة؛ يرفع موضوع الشك؛ فما كنا شاكين حينئذ في الواقع حتى كان الشك فيه موضوعاً للقطع بعدم الحجية في مقام الظاهر.

وثانيهما: أن الاستصحاب إنما يجري بلحاظ الآثار المترتبة على المؤدى وهو المتيقن وحيث إن المفروض المتيقن في الكلام وهو عدم الحجية الواقعية أو الحجية الواقعية لا أثر لها أصلاً بل الأثر إنما هو على إحراز الحجة وعلى إحراز عدم الحجة أو الشك في الحجية فلا يجري الاستصحاب لعدم إمكان إثبات الأثر به.

والحاصل أن الأثر إنما هو للعلم والشك، والاستصحاب إنما يوجب

إثبات أثر المؤدّي لإثبات أثر العلم بالمؤدّي.
 وفيه: أنّ هذا الإشكال إنّما هو على مذهب من يقول بأنّ الاستصحاب
 إنّما هو إجراء ما كان عند الشكّ فيه وأمّا على ما ذهبنا إليه تبعاً لشيخنا الأستاذ
 قدس سره من أنّه إنّما هو إجراء اليقين عند الشكّ^١ فلا، لأنّه يثبت به نفس
 اليقين فيترتب عليه آثاره.
 والمحصل من الكلام أنّ الإشكال على استصحاب عدم الحجّية موهونٌ
 من وجوه وعلى هذا أنّه مقدّم على سائر الوجوه من الأدلّة الأربعة التي ذكرها
 الشيخ قدس سره لإثبات عدم جواز التشريع.
 والحاصل أنّه إذا قامت أمانة على عدم حجّية شيء فهو وإلا فالمرجع
 هو العمومات على فرض كونها مولويّة، وعلى فرض كونها إرشاديّة فالمرجع
 هو الاستصحاب.
 هذا تمام الكلام في الجهة الرابعة.
 فلنشرع حينئذٍ فيما وقع التعبد به من الأمارات في الشريعة وهو **الجهة
 الخامسة من الكلام فنقول:**

١. أجود التقريرات، ج ٤، ص ٧.

الكلام في جمية الطواهر

الكلام في حجّية الظواهر

إنّ من الأمارات التي وقع التّعبد بها في الشريعة الظواهر من الكلام وهذا التّعبد ليس ممّا كان الشرع مخترعاً فيه بل كان ممضياً لما بنى عليه العقلاء في محاوراتهم وعليه يدور رحي أمورهم في معاشهم ومعادهم. ولولا هذا البناء لم يكن لنا طريق إلى التفهيم والتفهّم بوجهٍ ولاختلّ نظام الأمور كما يظهر بأدنى تأمل.

ولعلّ هذا الأمر من البديهيات فلانحتاج لإثبات حجّية الظواهر إلى الاستدلال. ولا يمكن أن يعدّ هذا من المسائل الأصولية لأنّها المسائل التي يحتاج إلى النظر ويبحث عنها في علم الأصول وأمّا المسائل البديهية فيجب عدّها من مبادئه.

نعم البحث عن مباحث الألفاظ من ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة ونظائرهما كان من المسائل الأصولية لأنّها كبريات لو انضمت إليها صغرياتها لأنتجت نتائج فرعية بلا احتياج إلى ضمّ مقدّمة أخرى ولو في مورد واحد؛ فيقال: هذا أمر وكلّ أمر ظاهر في الوجوب وبعد فرض وضوح حجّية الظواهر المفروغ عنها لأنتجت وجوب العمل على طبق هذا الأمر.^١

١. لا يقال: إنّ مجرد ضمّ صغرى البحث من مباحث الألفاظ بكبرائها لا يفيد في إنتاج النتيجة الفرعية؛ فقولنا: هذا الذي أخبر به زارة أمر وكلّ أمر ظاهر في الوجوب لا ينتج ⇨

وبهذا دفعنا الإشكال في كون مباحث الألفاظ من مباحث علم الأصول حيث قيل: إنّ مجرد البحث عن الظهورات غير كافٍ في النتيجة الفرعية ما لم يبحث عن حجّيتها وضمّ هذه النتيجة إلى ذاك النتيجة؛ وقلنا: إنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ لو كان حجّية الظواهر محتاجة إلى البحث وإمعان النظر وحيث إنّها غير محتاجة إليه فتترتب النتيجة بلا فرض انضمام هذه المسألة ولذا لم أر من تعرّض للبحث عن حجّية الظواهر.

نعم قد اختلف فيها في موارد ثلاثة:

المورد الأول: في أنّ حجّيتها هل هي مختصة بما إذا ظنّ منها بالمراد أو بما إذا لم يظنّ بالخلاف أو لا يعتبر شيء من ذلك؟
فقيل: إنّها مختصة بما إذا ظنّ بالمراد منها. والدليل عليه: أنّ العقلاء لا يعتمدون عليها في محاوراتهم في المعاملات والسياسات وغيرها ما لم يطمئنّوا بالمراد منها.

وبعبارة أخرى: إنّ مدار عمل العقلاء على الإطمئنان مطلقاً، فكيف يمكن أن يعتمدوا عليها مع عدم الظنّ بالمراد منها؟! فإذا قال رجل لأخيه: اشتر الحنطة فقد يترقى قيمتها غداً إلى ضعفين، فلا ريب أنّ الأخ إذا احتمل المزاح أو الغفلة لم يعتمد على كلامه بل لا يعتمد عليه مع الشكّ فضلاً عن الظنّ

« حكماً فرعياً إلا بعد انضمام قولنا: هذا الذي أخبر به زارة ظاهر في الوجوب وكلّما أخبر به زارة فهو حجّة لنا فهذا حجّة لنا أي يجب علينا العمل به، مع أنّكم تقولون: إنّ مناط المسألة الأصولية جعلها كبرى لقياس الاستنباط بلا احتياج إلى جعل قياس آخر.

لأنّ نقول: المناط في أصولية المسألة إمكان إنتاج الحكم الفرعيّ منها ولو في مورد واحد؛ ففي المثال نقول: هذه الآية من الكتاب مشتملة على الأمر وكلّ أمر ظاهر في الوجوب فهذا يدلّ على الوجوب بلا احتياج إلى مقدّمة أخرى وإلا فربما يحتاج النتيجة إلى جعل مقدّمات عديدة - منه عفي عنه.

بالخلاف. وعلى فرض التنزّل لاريب في عدم الاعتماد في ما إذا ظنّ الخلاف.

والجواب: أنّ ما ادّعيناه من حجّية الظواهر إنّما هو في باب الاحتجاجات؛^١ فإذا قال المولى لعبده أو الموكل لوكيله: اشترلنا داراً، فإذا لم يشتر العبد أو الوكيل محتجاً بأنّي لم أظنّ من كلامك على هذا المراد، لا يسمع منه بل يصحّ أن يحتج المولى حينئذٍ على ظاهر كلامه وأن يعاقب العبد، كما العبد لو اشترى الدار لم يمكن للمولى المؤاخذة عليه بأنّه لم اشترت والحال أنّك لم تظنّ بمرادي من ظاهر كلامي؟ لأنّ العبد يحتجّ عليه بأنّي أخذت بظاهر كلامك ولم تنصب قرينة على خلافه.

نعم في غير موارد الاحتجاجات^٢ بناء العقلاء على الاطمئنان من دون فرق بين الظواهر وغيرها؛ فإذا قال الطبيب: اشرب دواء كذا، لم يأكله المريض ما لم يظنّ بمراده. وكذا في باب الأموال والأعراض وسائر أمورهم العقلية.

المورد الثاني: في أنّ حجّيته الظواهر هل هي مختصة بمن قصد إفهامه من الكلام أو أعمّ منه ومن غيره؟

ذهب المحقّق القميّ إلى اختصاصها بمن قصد الإفهام^٣ ولذا ذهب إلى انسداد باب العلم والعلميّ في معظم الأحكام لأنّ الطريق الوافي بانحلال العلم الاجماليّ ليس إلّا الأخبار والمفروض عدم حجّيتها بالنسبة إلينا حيث إنّنا غير المقصودين بالإفهام بل لا بدّ من الأخذ بها من باب حجّية الظنّ المطلق.

١. أي فيما إذا كان المطلوب فيه الخروج عن عهدة التكليف - م.

٢. أي فيما إذا كان المطلوب فيه تحصيل الواقع - م.

٣. قوانين الأصول، ج ١، ص ٣٩٨ إلى ص ٤٠٣؛ وص ٤٤٩ إلى ص ٤٥١؛ وص ٢٢٩

إلى ص ٢٤١؛ وج ٢، ص ١٠٣.

ومحصّل ما استدلّ به^١ لعدم حجّيتها بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام أمران:

الأوّل: هو أنّ حجّية الظواهر عند العقلاء إنّما هي بعد الفراغ من إجراء أصول ثلاثة:

الأوّل: أصالة عدم تعمّد المتكلم في بيان غير مراده بهذا الكلام وبعبارة أخرى: أصالة عدم تعمّده على عدم نصب القرينة على خلاف الظاهر لو كان مراده خلاف الظاهر.

الثاني: أصالة عدم غفلته عن نصب القرينة الحالية أو المقاليّة على خلاف مراده.

الثالث: أصالة عدم غفلة السامع من سماع القرينة لو كانت.

والأصلان الأوّلان وإن كانا جاريتين مطلقاً من غير فرق بين المقصودين بالإفهام وغيرهم، إلا أنّ الأصل الأخير مختصّ بالمقصودين به لأنّه يمكن أن يكون قرينة خاصة بين المتكلم والمخاطب على بيان مراده أو سبق بيان قرينة أو لحوقه وكانت خفية على غير من قصد إفهامه، ولا يمكن جريان أصالة عدم الغفلة في حقّه لأنّه في مورد قطع بعدم القرينة على فرض عدم الغفلة. وأمّا في هذا المورد حيث كتنا محتملين لارتباط خاص بين المتكلم والمخاطب ووجود قرينة خاصة بينهما فلا مجال للقطع بعدم القرينة وإن كان غير المخاطب غير غافل أصلاً.

وفيه ما لا يخفى، لأنّه ممنوع كبرى وصغرى:

أمّا كبرى فلأنّ أصالة عدم الغفلة ليست من مقدّمات أصالة الظهور بل كلّ واحدٍ من الأصليين له استقلال ولا ربط لأحدهما بالآخر، بل النسبة بينهما

١. المستدلّ هو الشيخ الأنصاريّ (ره) في فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٠.

عموم من وجه^١ فمورد الاجتماع مثل ما نحن فيه فيجري فيه أصالة الظهور وأصالة عدم الغفلة وأما مورد الافتراق من جانب أصالة الظهور ففي الكلام الصادر عن المعصوم حيث لا تجري أصالة عدم الغفلة لعدم موضوعه وهو احتمال الغفلة في حقهم ولكن أصالة الظهور جارية فيه بلا إشكال وأما مورد الافتراق من جانب أصالة عدم الغفلة ففي الأفعال الصادرة عن المكلفين مطلقاً.

وبالجملة إن أصالة الظهور أصل برأسه غير مرتبطة بأصالة عدم الغفلة،

١. لا يخفى ما فيه:

أولاً: إن العقلاء لا يجرون أصالة الحجية إلا عند إحراز عدم الغفلة إما بالقطع أو بالأمانة وعلى فرض فقدانها فبالأصل العقلاني. فعدم جريان أصالة عدم الغفلة عند القطع بعدم الغفلة لا يدل على كون النسبة بينهما عموماً من وجه لأن الأصل ليس لها جهة موضوعية بل هو لإحراز الواقع فعند القطع نستغني عن إجرائه؛ فكل مورد تجري أصالة الحجية تجري أصالة عدم الغفلة لامحالة فيبينهما عموم مطلق.

وثانياً: إن الكلام في غفلة السامع لا المتكلم وتمثيله بعدم غفلة الإمام غير سديد. والمحقق القمي يدعي عدم إمكان وجود القرينة عند عدم غفلة من قصد إفهامه فإذا لم يغفل السامع عن القرينة فلامحالة نكشف إن عدم وجود قرينة في البينة فاحتمال القرينة لا يكون إلا باحتمال الغفلة وهو منفي بالأصل فنكشف عدم وجود القرينة للملازمة بين وجود القرينة وعدمها على فرض عدم الغفلة، لكن هذه الملازمة إنما هي في حق من قصد إفهامه وأما في حق غيره فمع القطع بعدم غفلته لا يجري أصالة عدم القرينة لإمكان وجود القرينة بين المتكلم والمخاطب لا غير فلانكشف من أصالة عدم الغفلة في حق غير من قصد إفهامه عدم وجود القرينة فلاتكون الظواهر حجة في حقه.

والحق في جوابه أن يقال: إن وجود القرائن الخفية بين المتكلم والمخاطب وكذا سبق القرينة ولحوقه كلها منفية بالأصل العقلاني لأنهم لا يفرقون في الحجية وجريان أصالة عدم القرينة بين المقصودين بالإفهام وغيرهم والملازمة إنما تكون في حق كل ممن قصد إفهامه وغيره؛ فمن أصالة عدم الغفلة في حق غير من قصد إفهامه نكشف عدم القرينة أيضاً - منه عفي عنه.

ويعتنون بها العقلاء في محاوراتهم من غير فرق بين المقصودين بالإفهام وغيرهم؛ فإذا أقرّ رجل عند شخص كان ملزماً بإقراره مأخوذاً بظهور كلامه وإن لم يكن الشهود في مجلس الإقرار مقصودين بالإفهام.

وأما صغرى فلائته على فرض تسليم الكبرى نقول: إنّ الأخبار التي كانت بأيدينا ليست من قبيل الكلام بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه بل كتنا مقصودين به. ووجهه أنه لا ريب في أنّ أصالة الظهور جارية في حق من روى عن المعصوم من غير واسطة لأنّه المقصود بالإفهام عند الإمام؛ فإذا روى هذا الراوي ما سأله عن الإمام وما أجاب عنه لشخص آخر فلامحالة مقتضى وثاقته وعدم غفلته حين الرواية أن يكون مارواه عين ما سمعه عن المعصوم عليه السلام مع احتفاهه بالقرائن أيّما كانت فأصالة الظهور تجري بالنسبة إلى هذا الشخص أيضاً، وهكذا إذا روى هذا الشخص لثالث يكون الثالث مقصوداً بالإفهام والرواية حجة في حقه إلى أن ينتهي الأمر إلى أرباب التصانيف مثل الكليني والشيخ والصدوق وغيرهم قدّس الله أسرارهم والمفروض أنّ المقصودين بالإفهام من كتبهم ليسوا أفراداً خاصة بل كلّ من ينظر في كتبهم فتصير الروايات حجة في حقنا وهذا مما لا ينبغي الخدشة فيه.

الثاني: هو أنه لا إشكال في أنّ أصالة الظهور إنّما هي جارية عند الشكّ

في وجود القرينة وأما عند الشكّ في قرينية الموجود فلا تجري بلاخلاف والأخبار المروية من المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين كلّها من هذا القبيل. بيان ذلك أنه لا إشكال في أنّ المتكلم ما لم يفرغ من كلامه لم يوجد في كلامه دلالة تصديقية على مراده. وبعبارة أخرى: إنّ الظهور دائر مدار تمامية الكلام ولذا لا يمكننا التمسك بقطعة من الكلام إذا غاب عنّا القطعة الأخرى لأنّه يمكن أن يكون فيها قرينة موضحة للمراد من القطعة الأولى؛ فإذا أوصى أحد وكتب وصية طويلة وصل إلينا صدرها المكتوب فيه: أنّ

مالي لورثتي، لا يمكننا الأخذ به لاحتمال أن يكون في الذيل المفقود عتاً مكتوب: وجعلت ثلثها مثلاً للأيتام والفقراء؛ وهذا لعله واضح.

وحيث إنّ أرباب التصانيف قَطَعُوا الأخبار وجعلوا كلّ قطعة من الرواية الواحدة في باب لا يمكننا أن ننظر في تمام رواية واحدة صدرت عن المعصوم ولعلّ في قطعة منها ما يدلّ على مراده في القطعة الأخرى فلم ينعقد الظهور في هذه القطيعات فلم تكن حجّةً.

والجواب: أنّ هذا الإشكال إنّما يرد لو كان المقطعون من أرباب التصانيف غير عالمين بكيفيّة التقطيع أو لم يكونوا موثّقين، وأمّا مع فرض الوثوق بهم وكونهم من أهل الفنّ والخبرة في كيفيّة التقطيع بحيث كانوا عالمين بمزايا الكلام وخفاياه فغير وجيه أصلاً، لأنّهم لم يقطّعوها على وجه ينحلّ التقطيع بالمراد.

مضافاً إلى أنّ التقطيع وقع في روايات مشتملة على بيان الأحكام في موضوعات عديدة لاربط لأحدهما بالآخر كما هو شأن السائلين والرواة من المعصوم، فإنّهم سألوا عنه عليه السلام في رواية واحدة عن مسائل متفرّقة والإمام أجاب عنها بأسرها فالتقطيع في مثل هذه الروايات غير مضرّ بلا إشكال.

وبالجملة: إنّ اطمئناننا بفعل أرباب الكتب وخبر وبيّتهم في عملهم يلغي احتمال وجود القرينة في ما قَطَع عن الروايات فهذا الاستدلال كسابقه غير قابل للاعتناء به.

المورد الثالث: حجّة ظواهر الكتاب

لا إشكال في عدم جواز التمسك بظواهر الكتاب ما إذا ورد دليل معتبر في الشريعة دالّ على أنّ الظاهر غير مراد كما لا إشكال في جواز التمسك بها ما إذا ورد دليل كذلك على أنّه مراد، إنّما الإشكال في إمكان التمسك بها ما إذا

لم يرد دليل معتبر أصلاً.

ذهب الأخباريون إلى عدم حجّيتها^١ واستدلّوا بعدة أمور: منها راجعة إلى إنكار الظهور للكتاب ومنها راجعة إلى إنكار حجّيتها بعد تسليم وجودها. وخالفهم الأصوليون في كلا المقامين واستدلّوا على ظواهر الكتاب كسائر الظواهر حجّة بلا فرق بين الفريقين.

أما الطائفة الأولى من دليل الأخباريين الراجعة إلى إنكار الظهور فيه ترجع إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: إنّ الكتاب كلّ من قبيل الرموز فيما بين الله جلّ جلاله وبين أوليائه من المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين كما أنّ بين السلطان ووزرائه رموزاً لا يطلع عليها أحدٌ غيرهم. والدليل على ذلك أنّهم فهموا من القرآن ما لم نفهم منه أبداً بل ربما نفهم منه خلاف ما فهموا.

القسم الثاني: إنّ الكتاب إنّما هو كلام الله جلّ جلاله العالم بالغيب والشهادة واجب الوجود ذاتاً وأما نحن فممكّن الوجود؛ فكيف يمكن أن يفهم الممكن الفقير المحتاج كلام الواجب؟ ومن ادّعى تفهّمه منه كمن ادّعى إحاطة نفسه لذات الله جلّ جلاله وإنّ المقامين من وادٍ واحد كما ورد في الخبر المرويّ في جامع الأخبار: **إِنَّ فَضْلَ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى سَائِرِ الْكُتُبِ كَفَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ**.^٢

فإذا كان كلام الله جلّ جلاله بهذه المثابة من الارتقاء والفضل فهل يمكن أن يدّعي الممكن الإحاطة فيه بما فيه من المرادات؟! كلاً.

١. الفوائد المدنيّة، ص ١٠٤؛ و الدرر النجفيّة، ج ٢، ص ٣٤٠.

٢. جوامع الاخبار، ص ٤٠؛ و بحار الأنوار، ج ٨٩، باب فضل القرآن و إعجازة، ح ١٨،

وهذان الوجهان يرجعان إلى إنكار الظهور فيه وأنه مجمل حقيقة بالنسبة إلينا.^١

القسم الثالث: ما ادّعوا من العلم الإجمالي بوجود مخصّصات ومقيدات كثيرة ووجود منسوخات ومتشابهات فيه وهذا العلم الإجمالي وإن لم يكن موجباً لرفع الظهور حقيقة إلا أنه موجب لرفعه حكماً فيكون الكتاب في حكم المجمل في عدم جواز التمسك به.

القسم الرابع: ما يرجع إلى وجود التحريف في القرآن وأنّ الأخبار في ذلك لعله كثيرة جداً لا يمكن ردّها ومن الممكن أن يكون في القطعات الساقطة منه ما يكون مبيّناً لما لم يكن ساقطاً من القطعات الموجودة كما أنه لو وصل إلينا مكتوب من حبيبنا مكتوب فيه: اشتر لي داراً كذاً، واتفق في الطريق كما في البريد مثلاً قطع جزءٍ منه فهل لنا العمل بمضمونه من الاشتراء؟ كلا، لأننا نحتمل وجود القرينة فيما لم يصل إلينا من القطعة الدالة على بيان مراده من كفيّة الدار المشتري وبيان مزاياه وخصوصياته ولعله يمكن أن يكون المراد من الدار بستاناً غير موجود فيه البناء وأنّ المتكلّم استعمل الدار فيه مجازاً ونصب القرينة في القطعة المفقودة.

وهذا الدليل أيضاً يرجع إلى أنّ القرآن في حكم المجمل وإن كان له

١. لا يخفى أنّ المجمل هو ما لم يكن له ظهور عرفاً وأما ما كان له ظهور غير مراد فلا يقال له المجمل، بل إنه غير حجّة لعدم إرادة المتكلّم ما هو ظاهره. والكتاب من هذا القبيل على تقدير تسليم أنه من الرموز وأمثالها لأنه عند العرف له ظهور لا ينكر لكنّه ليس بمراد، وكذا القسم الثاني والثالث. أمّا القسم الرابع وهو التحريف فنسلم فيه عدم انعقاد الظهور وبالجملة: تقسيم سيّدنا الأستاذ هذه الوجوه من الاعتراضات بقسمين: إمّا راجع إلى إنكار الظهور وإمّا راجع إلى إنكار الحجّية؛ وجعل هذه الأقسام الثلاثة ممّا يرجع إلى إنكار الظهور فمما لا وجه له - منه عفي عنه.

ظهور.

أما الطائفة الثانية فهي ترجع إلى قسمين:

القسم الأول: مادّل على عدم جواز التمسك بالكتاب من الآيات وهو قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا.^١

والمراد من المتشابه ما تشابه بعضه بعضاً في المعنى المحتمل منه؛ فإذا كان لفظ يحتمل معنيين كان متشابهاً بخلاف المحكم وهو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً. ومن الواضح أنّ أحد الاحتمالات في الظاهر وإن كان أرجح من غيرها إلا أنّ هذا لا يخرج عن التشابه؛ فالرجوع إلى المعنى الظاهر هو الأخذ بالمتشابه وابتغاء تأويله، والآخذون به بنص التنزيل هم الذين في قلوبهم زيغ.

القسم الثاني: مادّل من الروايات على حرمة التفسير بالرأي مثل النبوي المشهور: مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَبْئُؤْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.^٢

فإذا دلّ دليل معتبر من الأئمة عليهم السلام على بيان المراد من الكتاب فهو وإلا كان العمل بالظاهر عملاً به بالرأي وقد نهانا الروايات عن ذلك. وهذه الوجوه كلّها باطلة:

أما الطائفة الأولى فالقسم الأول منها يرد عليه: أنّ هذا الاستدلال لا يستأهل للرد لأنّ القرآن كتاب ورد للتدبر والتفكير؛ قال الله تعالى: إِنَّا

١. قسم من الآية ٧، من السورة ٣: ءال عمران.

٢. عوالم الآلي، ج ٤، ص ١٠٤.

أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.^١ وقال أيضاً: وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ.^٢ كيف والقرآن من إحدى المعجزات بل هي المعجزة العظمى والباقية إلى يوم القيمة.

وإذا كان كلّها رموزاً فكيف يدعو النبيّ المشركين إلى إتيان مثله؟ فهل يعقل إعجازها مع عدم فهم معانيها؟ بل العرب طرّاً عجزوا في جواب قوله تعالى: وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ،^٣ واعترفوا بالعجز فمنهم آمن بالله ورسوله بمجرد استماع القرآن والتدبر فيه ومنهم رمى النبيّ بالسحر وعلى كلّ تقدير لم يأتوا بآية واحدة وقصة ابن أبي العوجاء معروفة مشهورة.^٤

أمّا القسم الثاني ففيه: أنا لاندعي إمكان الإحاطة بجميع خصوصيات كلام الله عزّ وجلّ ومزاياه بل هذا شأن الأئمة عليهم السلام، لأنّ القرآن له بطون وتخوم وظاهر وباطن كما دلّ عليه الروايات لأنّه كلام الله النازل من مقدّس ربوبيّته؛ ففي هذا العالم له ظهور وفي العوالم الواسطة بيننا وبين الله جلّ جلاله له ظهورات تسمّى ببطون القرآن كما في جامع الأخبار: **إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَىٰ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: عَلَىٰ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ؛**

١. الآية ٢، من السورة ١٢: يوسف.

٢. الآية ٤٠، من السورة ٥٤: القمر.

٣. الآية ٢٣ و٢٤، من السورة ٢: البقرة.

٤. بحار الأنوار، ج ٨٩، باب فضل القرآن وإعجازه ص ١٦، ح ١٥.

فالعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ.^١
 بل ندعي أنّ ألفاظها استعملت في معانيها المرادة فتكون ظاهرة فيها،
 وبهذه المرتبة لا مانع من العمل به وإن كانت الإحاطة بسائر مراتبه مستحيلةً
 لنا؛ فهل يمكن أن يدعي عاقلٌ أنّ معنى: **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**^٢ ومعنى: **تَبَّتْ يَدَا
 أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ**^٣ بالنسبة إلينا في حدّ سواء وإنا لانفهم معاني هذه الألفاظ؟!
 كلاً. فهذا القسم كالقسم الأوّل ضعيف غايته.

أمّا القسم الثالث فلأنّ العلم الإجماليّ مضرّ بالعمل به ما لم نفحص عن
 المخصّصات والمقيّدات ولم نظفر بالمنسوخات والمتشابهات؛ فأما على
 تقدير الظفر والوصول وانحلال العلم الإجماليّ فلامجال لوجوب الأخذ به،
 كما هو الحال في الروايات الواردة لأنّ فيها المقيّدات والمخصّصات أيضاً،
 فمادام لم نفحص عنها لا يجوز لنا العمل بها، ومن أنكر حجّية ظواهر الكتاب
 حتّى بعد الفحص لا بدّ وأن ينكرها في الأخبار أيضاً وفي المقامين قولٌ
 سخيف.

أمّا القسم الرابع فإنّنا أنكرنا وجود التحريف في مقدّمة التفسير^٤
 وذكرنا أنّه مازاد في القرآن ولا نقص منه حرفٌ واحد وأنّ الروايات الدالّة
 على ذلك:

إمّا راجعةً إلى تغيير مواضعها ظاهراً كبيان آيةٍ في سورة مع أنّ محلّها
 في سورة أخرى.

١. جامع الأخبار، ص ٤٢؛ وبحار الأنوار، ج ٨٩، باب فضل القرآن وإعجازه، ح ١٨،

ص ٢٠.

٢. الآية ١، من السورة ١١٢: الإخلاص.

٣. الآية ١، من السورة ١١١: المسد.

٤. البيان في تفسير القرآن، ص ٢٠١.

وإما راجعةً إلى عدم العمل بها وتغيير مواضعها معنًى، واستشهدنا على ذلك بقول مولانا وسيدنا سيد الشهداء عليه السلام في يوم عاشوراء مخاطباً لجماعة المحاربين: **فإنما أنتم من ... مُحَرَّفِي الكِتَابِ**،^١ مع أنهم لم يغيروا ظاهر القرآن وإنما غيروا معناه حيث انطبقوا أولي الأمر على يزيد ابن معاوية عليهما الهاوية.

وإما راجعةً إلى عدم بيان ماجاء به جبرئيل من تفسير مؤولاتها كما جمعها أمير المؤمنين عليه السلام.

وعلى فرض التسليم فلا ريب في عدم نقصان آية من الأحكام بل إنها الآيات الراجعة إلى الولاية فتحريفها غير مضرّ بوجوب الأخذ بظاهرة من الأحكام.

وعلى فرض التسليم إنما يرد الإشكال لو لم ينصّ على جواز اعتمادنا بهذه الظواهر من المعصوم عليه السلام، وحيث إن الصادق عليه السلام دلّنا على جواز العمل بظاهرة والتمسك به في أبواب مختلفة^٢ فلا إشكال في حجية ظواهره لأنّ التحريف على فرض وقوعه وقع في زمان الخلفاء الثلاثة الأول فقول الصادق عليه السلام بجواز التمسك به مؤخر عنه لا محالة.

أما الطائفة الثانية فالقسم الأول منها فجوابه ظاهر لأننا نقول: إن معنى المتشابه لو شمل الألفاظ الظاهرة لشمّل نفس هذه الآية أيضاً، فحملها على

١. بحار الأنوار، ج ٤٥، الباب ٣٧ من أبواب ما يختصّ بتاريخ الحسين بن عليّ

صلوات الله عليهما، ص ٨.

٢. كما في وسائل الشيعة، ج ١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، ص ٤١٣، ح ١٠٧٣؛ و

ج ١٢، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، ص ٣٠٩، ح ١٦٣٧٨؛ و ج ١٩، الباب ٦ من أحكام

الوديعة، ص ٨٢ و ٨٣، ح ٢٤٢٠٧؛ و ج ٣، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونة، ص ٣٣١،

ح ٣٧٩٥؛ وغيرها من الموارد.

المعنى الذي ذكرتموه هو اتباع المتشابه. وبالجملة كيف يجوز العمل بظاهر هذه الآية دون سائر الآيات؟ وهذه الآية لومنع عن العمل بالظواهر لمنع عن العمل بنفسها لأنها أيضاً من الظواهر فصارت مجملة.

مضافاً إلى أن المتشابه هو ما كان محتملاً لمعاني متساوية الأقدام فيشمل خصوص الألفاظ المجملة وأما ما كان أحد المحتملات فيه أقوى من سائر المحتملات فلا يقال له المتشابه بشهادة العرف لأنهم يعاملونه معاملة النصوص؛ فالمحكم في الآية يشمل النصوص والظواهر والمتشابه يشمل خصوص المجملات؛ فحمل المجمل على أحد معانيه هو تأويله فيكون حراماً.

وأما القسم الثاني منها فنقول: إن التفسير هو كشف القناع ولاقناع في الظاهر؛ فتعبير بعض آيات القرآن بألفاظ أخر لا يكون من قبيل التفسير. وعلى فرض التسليم لا يكون تفسيراً بالرأي لأن التفسير بالرأي ما كان المعنى فيه قائماً بالمتكلم وأنه هو المخترع فيه من عند نفسه وأما معنى الظواهر فهو الذي يذهب إليه عامة العرف ويكون المعنى كأنه قائم بنفس اللفظ لارتباط خاص بينه وبين المعنى، فأين هذا من التفسير بالرأي؟ وعلى فرض التسليم نقول: إن المراد من الروايات الناهية عن التفسير بالرأي لا يشمل هذا بل لا بد من حملها على تفسير القرآن بخلاف ظاهره وذلك للأدلة التي دللتنا على الرجوع بالقرآن، فلو كان استفادة المعاني من الظواهر منهيّاً عنها في الشريعة فكيف حثنا الروايات على ذلك؟! والروايات الدالة على جواز الرجوع إلى الكتاب بل وجوبه في بعض الموارد كثيرة وتنقسم إلى طوائف:

الطائفة الأولى: الأخبار الكثيرة من طرق العامة والخاصة الدالة على

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: **إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا
إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا
حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ.**^١

ومن البديهيّ أنّه لو لم تكن الظواهر حجّة لما كان معنّى لإرجاعنا إلى
الكتاب وجعله وديعة عندنا.

الطائفة الثانية: الروايات الدالّة على وجوب إرجاع الأحاديث
الغيرالمعلوم الصدور إلى كتاب الله وجعل الكتاب ميزاناً يتميّز به ما بين
الأحاديث المكذوبة وبين غيرها كالروايات الواردة في أنّ ماخالف كتاب
الله لم نقله أو اضربه على الجدار أو أنّه زخرف وأمثال هذه التعابير.^٢

وتوهّم أنّ المراد من هذه الأخبار وجوب طرح ماخالف نصوص
الكتاب دون ظواهره واضح الفساد لأنّ المخالفين لا يجعلون الأحاديث
مخالفاً للنصوص؛ فلا يجعلون مثلاً حديثاً على أنّ الله تعالى لم يكن واحداً أو
أنّه ليس عالماً لأنّ العامة لا يقبلون هذه الأحاديث لمكان فساده بل يجعلون
الأحاديث مخالفاً لظاهر الكتاب كي يشتهبه الأمر على العامة فيقبلونها.

الطائفة الثالثة: الروايات الواردة في التعادل والتراجيح عند وجود
الروايتين المتعارضتين؛ ففي مقبولة عمر بن حنظلة قال عليه السلام في ضمن
بيان وجوه التراجيح: **يُنظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ
الْعَامَّةَ فَيُؤَخَذُ بِهِ.**^٣ ومن المعلوم أنّه لو لم تكن الظواهر حجّة لما حكم
عليه السلام بكونها مرجعاً عند التعارض.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧ الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، ص ٣٣ و ٣٤، ح ٣٣١٤٤.

٢. نفس المصدر، ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣٣٣٤ و ٣٣٣٤٣.

و ٣٣٣٤٤ و ٣٣٣٤٥ و ٣٣٣٥٢ و ...

٣. نفس المصدر، ح ٣٣٣٣٤.

الطائفة الرابعة: الروايات الدالة على أنّ الأئمة عليهم السلام علّموا أصحابهم كيفية فهم الأحكام من الكتاب كقوله عليه السلام: **يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ؛ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.**^١ أو **أَوْ** أنّ بعض أصحابهم لمّا سألوا عن مدرك حكم من الكتاب بيتونه وعلّموهم وجه الاستفادة.^٣

وكذلك جرى بين الاصحاح الاستدلال بالآيات واحتجاجهم على المخالفين بظواهره من دون نكيرٍ وإذا انتهى الأمر إلى الظواهر تنقطع الحجّة عليهم ولم يجيبوا بعدم ظهوره ودلالته على المراد. وهذه الروايات واردة في تضاعيف أبواب الفقه ولعلّها في أعلى مراتب التواتر.

الطائفة الخامسة: الروايات التي دلّت على أنّ كلّ شرطٍ خالف كتاب الله أو سنّة نبيّة فهو باطل.^٤ وهذا دالٌّ على حجّية الظواهر لأنّه لولاها لما كان معنّى لقياس الشروط بالإضافة إلى كتاب الله. وبالجملة أنّنا ظفرنا بهذه الطوائف الخمسة من الروايات الدالة على إرجاع الناس إلى الكتاب.^٥

١. قسم من الآية ٧٨، من السورة ٢٢: الحجّ.

٢. الكافي، ج ٣، باب الجبائر والقروح والجراحات، ص ٣٣، ح ٤.

٣. مثل ما ورد في وسائل الشيعة، ج ١، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، ص ٤١٢ و ٤١٣،

ح ١٠٧٣.

٤. نفس المصدر، ج ١٨، الباب ٦ من أبواب الخيار، ص ١٦، ح ٢٣٠٤٢؛ وكذا

ح ٢٣٠٤٠ و ٢٣٠٤١.

٥. أقول: يستفاد حجّية الظواهر أيضاً من الطوائف الأخر من الروايات.

منها: الروايات الدالة على الحثّ على التدبّر في القرآن وفهم معانيه،* والدعاء عند آيات الدعاء والشوق عند آيات الجنة والخوف والاستعاذة عند آيات النار،** كوصيّة أمير المؤمنين عليه السلام لولده الحسن عليه السلام: **وَإِذَا مَرَرْتَ بِآيَةِ مَخْشِيَةٍ تَصِفُ الْعَذَابَ** ⇨

فصل

اعلم أنّه ذهب كثير من علماء العامة إلى أنّ القراءات السبع كلّها متواترة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وتبعهم على ذلك نفر من الشيعة وقد حكى المحقق الأشتيانيّ في حاشيته^١ عن الشهيد قدس سره أنّه ذهب إلى أنّ قراءة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم موجودة في ضمن هذه القراءات يقيناً فنعلم إجمالاً أنّ إحديتها هي قراءة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم. ولا يخفى أنّ محطّ البحث في التواتر إنّما هو في موردين: **أحدهما:** في تواتر القراءات من القراء بالنسبة إلينا. **ثانيها:** تواترها من النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم بالنسبة إلى القراء. والحقّ أنّ التواتر في كلّ من الموردين غير ثابت. أمّا في المورد

﴿فَقِفْ وَدَمْعَكَ تَسْكُبْ﴾ - الخ.*** وفي خطبة الهمّام في نهج البلاغة في وصف المتّقين: وإذا مروا بآية فيها تخويّف أصغوا إليها مسامع قلوبهم وظنّوا أنّ زفير جهنّم وشهيقها في أصول أذانهم. - الخ.***

ومنها: الأخبار الواردة في جعل القرآن ملاذاً وكهفاً عند وقوع الفتن كقول رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: **أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ فِي دَارِ هُدًى وَأَنْتُمْ عَلَى ظَهْرِ سَفَرٍ وَالسَّيْرُ بِكُمْ سَرِيعٌ... فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ وَمَا حِلٌّ مُصَدِّقٌ؛ مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَمَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ**. - الخ.*** منه عفي عنه.

* بحار الأنوار، ج ٨٩، باب فضل التدبّر في القرآن، ص ١٠٦؛ وج ٥٣، ص ٢٦.

** وسائل الشيعة، ج ٦، الباب ١٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ص ٦٨ و ٦٩، ح ٧٣٦٨،

٧٣٦٩، ٧٣٧٠.

*** ديوان الإمام عليّ عليه السلام، ص ٤٦.

**** نهج البلاغة، خطبة ١٩٣، ص ٣٠٤.

***** الكافي، ج ٢، كتاب فضل القرآن، ص ٥٩٨ و ٥٩٩، ح ٢.

١. بحر الفوائد، ج ٢، ص ١١.

الأول فلأن راوي هذه القراءات من القراء إنما هو تلامذتهم فقد روى من كل من القراء نفران من تلامذته ومن المعلوم أن التواتر لا يحصل بهذا المقدار.

مضافاً إلى اختلاف بعض الرواة فيما يرويه عن القاري مع ما يرويه الراوي الآخر عنه؛ فقد حكى أن حفصاً الراوي من العاصم كانت روايته مخالفة لما روى الراوي الآخر عنه.^١

مضافاً إلى عدم ثبوت الوثوق بهذه الرواة فكيف بالتواتر؟ فقد حكى عن غير واحد أن حفصاً كان كذاباً.^٢

وعلى فرض ثبوت التواتر في هذا المورد لاجتماع لدعواه في المورد الثاني فإنه لو ثبت تواتر جميع القراءات فما وجه اختلاف القراء بل لا بد وأن يقرأ كل واحد منهم بجميع القراءات، مع أن ذهاب كل واحد منهم إلى قراءة خاصة ليس لأجل ثبوتها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل لأجل ترجيحها عنده بالقواعد العربية وغيرها حيث يظهر منهم الاستدلال على مذهبهم بهذه القواعد ويستشهدون بأشعار العرب ولغتهم.

ومن ذلك فقد يقع النكير من بعضهم في ما ذهب إليه البعض الآخر؛ فقد حكى في مجمع البيان جملة مما ورد الرد من بعضهم على الآخر.^٣ وحكى طاهر بن صالح بن أحمد الجزائري في كتابه الموسوم بتبيين عن أحمد بن حنبل أنه قال: لو قرأ أحد على رواية عبيد الله بن عامر لأوجعته ظهره وبطنه لأنه ذهب إلى إدغام القاف في الكاف في قوله: **خَلَقَكُمْ** والكاف في

١. مناهل العرفان، ج ١، ص ٤٥٩.

٢. تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٤٠١.

٣. مجمع البيان، ج ١، ص ٩٨؛ تجد ذلك ذيل أكثر الآيات تحت عنوان «الحجة».

٤. كما في الآية ٢١، من السورة ٢: البقرة.

الكاف في قوله: **سَلَكُكُمْ**^١.

وبالجملة إنّ قراءة هؤلاء السبعة ليست لها مزية على سائر القراءات التي كادت تبلغ نحواً من الخمس والسبعين بل اعترف كثير من العامة والخاصة على أنّ بعض قراءات غيرهم أولى وأوفق بالقواعد العربية من قراءتهم وإنّما انحصار القراءات في السبع لأجل ضبطها في القرن الثالث على يد رجل يقال له أبوبكر^٢ وقدشاع بعده هذه القراءات. ولهذا ردّ بعضهم عليه هذا الضبط يوجب أن يتوهم العوام أنّ معنى قوله تعالى: **وَلَقَدْ آتَيْنَكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ**^٣ إنّما يراد منه هذه الأنحاء السبعة من القراءات، هذا.

وعلى فرض ثبوت التواتر في المورد الثاني فإنّما هو بالنسبة إلى القراء لا بالنسبة إلينا ولا بدّ للتواتر أن تكون الرواة في جميع السلاسل كثيرين وأمّا حيث كان الراوي في بعض السلسلة واحداً خرجت الرواية عن التواتر وصارت واحدة؛ فإذا انتهى التواتر إلى القراء خرج عن كونه تواتراً لأنّ كلّ واحد من القراء منفرد في زمانه بقراءته.

وبهذا تعلم أنّه لا يكاد يمكن التمسك بهذه القراءات في الاستدلال على الأحكام لعدم ثبوتها عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم؛ ففي آية انتهاء حرمة وطء الحائض^٤ لما اختلف بين يَطْهُرْنَ وَيَطْهُرْنَ فالمرجع هو الأصول العمليّة.

١. قسم من الآية ٤٢، من السورة ٧٤: المدثر.

٢. البيان في التفسير القرآن، ص ١٥٩.

٣. الآية ٨٧، من السورة ١٥: الحجر.

٤. الآية ٢٢٢، من السورة ٢: البقرة؛ وهي قوله تعالى: **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ**

أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ.

وكذلك التمسك بإحدى القراءات في الصلوة لا يوجب الإجزاء على حسب القواعد بل لا بدّ إمّا من اختيار سورة لا يختلف في قراءتها كما قيل في سورة الكوثر وإمّا من تكرار السورة أو الآية المختلفة قراءتها: إحداهما من باب التوظيف وبقيتها من باب الذكر رجاءً حيث ما أمكن، هذا.

ولكن الروايات الواردة عن الصادق عليه السلام باكتفاء القراءة على نهج قراءة الناس تدلّ على الاجتزاء بقراءة السورة على إحدى القراءات كقوله عليه السلام: **اقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ**،^١ وقوله: **اقْرَأُوا كَمَا عَلَّمْتُمْ**.^٢ وحيث إنّ آخر القراء وهو الكسائيّ كان تلميذاً له عليه السلام فأمره الناس بالقراءات المشهورة يشمل جميع القراءات السبع فلا اكتفاء بإحديها مجزئ في الصلوات والقراءة المنذوره وما شابهها.

وعلى هذا لا إشكال في قراءتنا القرآن بهذه القراءات لانتهاء فعلنا إلى قول المعصوم عليه السلام، لكن يبقى الإشكال على العمامة لأنّه ليس لهم مستند في إجزاء هذه القراءات في الصلوة لأنّ قول القراء بنفسه ليس حجة لهم ولم تنته قراءتهم إلى حجة أخرى.^٣

١. الكافي، ج ٢، ص ٦٣٣، ح ٢٣.

٢. نفس المصدر، ص ٦٣١، ح ١٥.

٣. أقول: إنّه على مذهبنا وإن لم يكن إشكال في جواز القراءات المعروفة عند زمان الصادق عليه السلام، إلا أنّ الكلام في إثبات هذه القراءات في زماننا هذا لأنّ راويها ليس موثقاً؛ فمن أين نلتزم بأنّ هذه القراءات المعروفة في زماننا هي القراءات المشهورة في ذلك الزمان؟

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ روايتها وإن لم يكونوا موثّقين إلا أنّه يحصل لنا الاطمئنان بقراءاتهم من القرائن الخارجيّة من الشهرة الفعلية ونقل كتب التفاسير وغيرها، فتأمّل - منه عفي عنه. [قد استوفى العلامة المقرّر قدس سره الشريف هذا البحث في كتابه: نور ملكوت قرآن،

ج ٤، ص ٣٩٩ إلى ص ٤٧٨؛ فراجع - م.]

الكلام في حجية قول اللغوي

الكلام في حجّية الظنّ الحاصل من قول اللغويّ

قد اختلف بين الأعلام في حجّية هذا الظنّ: فقليل بحجّيته وأنه هو المناط في تشخيص أوضاع الالفاظ. وقيل بعدم الحجّية. وقبل الخوض في المبحث لا بدّ من تقديم مقدّمة: وهي أنه - كما ذكرنا في البحث عن العموم والخصوص - لا طريق لنا إلى استكشاف مرادات الناس إلاّ بطريق التكلّم لأنّ سائر الطرق مضافاً إلى لزوم العسر والخرج من الاكتفاء بها، لا تفي إلاّ باستكشاف أقلّ قليل من المرادات. وفي استكشاف مراداتهم من الالفاظ لا بدّ أولاً: من العلم بأوضاع الالفاظ وهو التعهّد الخاصّ من المتكلّم بأنّه لما تكلم بلفظ خاصّ يريد منه معنىً خاصاً. وبعبارة أخرى: لا بدّ أن نعلم بالمرادات الاستعماليّة. وثانياً: بتطابق إرادته الجدّية وإرادته الاستعماليّة وقد ذكرنا أنّ هذا إنّما يثبت ببناء العقلاء.

فالشكّ في المراد الواقعيّ إمّا راجعٌ إلى المقام الأوّل وعدم تشخيص المراد الاستعماليّ وبعبارة أخرى: راجعٌ إلى عدم انعقاد ظهور من اللفظ للمعنى عند التكلّم، وإمّا راجعٌ إلى المقام الثاني وهو أنّه بعد تشخيص المراد الاستعماليّ وانعقاد الظهور للفظ نشكّ في أنّه هل أراد ما كان اللفظ ظاهراً فيه أو أراد معنىً آخر؟

فمنشأ الشكّ في المقام الثاني لا يخلو من أحد أوجه ثلاثة:

الأول: احتمال أن يكون المراد الواقعي على خلاف الظهور وإنما لم ينصب المتكلم قرينة عليه متعمداً لأجل مصلحة لاحظها. ولا إشكال في أن أصالة الظهور حينئذٍ محكمة وهي أصل وجودي عقلائي فيدل على أن المراد الواقعي كان مطابقاً لما يظهر من اللفظ. وليس مرجعها أصالة عدم القرينة، كما قيل: إن أصالة الظهور ليست أصلاً برأسه وأن مرجعها أصالة عدم وجود القرينة؛^١ لأنه من البديهي أن وجود القرينة في المثال مقطوع بعدم ومع القطع كيف يعقل جريان الأصل؟! بل أصالة الظهور في هذه المقامات أصل استقلالي؛ وهذا العله لا يكاد يخفى.^٢

الثاني: احتمال أن يكون المتكلم أراد نصب القرينة ولكنه غفل ولم يأت بها. ولا إشكال حينئذٍ في أن المرجع هو أصالة الظهور لا أصالة عدم القرينة. وهذا الوجه بعينه هو الوجه الأول في كفيته جريان الأصل.^٣

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٥.

٢. لا يخفى أن الكلام في المراد الذي يريد المتكلم تفهيمه. فعلى هذا إذا أراد أن يفهم المخاطب معنى وأتى بكلام غير مفهوم لهذا المراد مع عدم نصب القرينة متعمداً، لا يكون هذا إلا العبث ونقض الغرض ولا يصدر من الحكيم قط.

نعم يمكن أن يكون إرادته الواقعية إلى شيء لكن أراد أن يفهم المخاطب خلافه فأتى بكلام مفهوم لهذا دون ذلك؛ وهذا أمر صحيح معقول، إلا أن كلامنا في استكشاف تطابق الإرادة الاستعمالية والإرادة التفهيمية، وكان مطابقاً على هذا الفرض.

وعلى فرض التسليم نقول: إن حجية الظهور عند العقلاء ليست أمراً من غير وجه بل لأجل كاشفيته عن المراد. ومع إبقاء احتمال تعمد المتكلم في عدم نصب القرينة كيف يمكن أن تكون كاشفيته تامة؟ بل تامة كشفه عند العقلاء مبتنية على إلغاء احتمال الخلاف ولا يكون إلا بإجراء أصالة عدم تعمد المتكلم في عدم إتيان القرينة.

وبالجملة: إن أصالة عدم القرينة وإن لم تكن جارية إلا أن جريان هذا الأصل مما لا بد منه - منه عفي عنه.

٣. هذا الوجه كالوجه الأول وإن لم تكن أصالة عدم القرينة جارية فيه، إلا أنه ⇨

الثالث: احتمال أن يعتمد المتكلم على قرينة مقاليّة أو حالّيّة سابقة على زمان التكلّم أو لاحقه عنه. ففي هذا الوجه أيضاً أنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال القرينة لكن لا لإجراء أصالة عدم القرينة لأنّ إجراء هذا الأصل إنّما يفيد إذا كان عدم القرينة أو وجودها الواقعي دخليلاً في الحجّية، وليس الأمر في المقام كذلك لأنّهم يعلمون بالحجّة ويستندون إليها ما لم ترد حجّة أقوى، والظهور المنعقد حجّة على الفرض، فإذا وصلت القرينة إلينا تكون حجّة أقوى فأما إذا لم تصل تكون الحجّة نفس الظهور.

وبالجملة: إنّ المانع من عمل العقلاء على طبق الظهور هو القرينة الواصلة فأما إذا لم تكن واصله يعملون على طبق الظهور؛ فوجود القرينة الواقعيّة أو عدمها الواقعي لا يدخل له بالحجّية حتّى نفيهاها بالأصل بل الأمر دائر مدار وصول القرينة فإذا وصلت فهو وإلا فعدم وصول القرينة كافٍ في العمل على طبق الظهور وإن فرضنا وجود القرينة في الواقع.^١

⇨ لا مجال للإشكال في جريان أصالة عدم غفلة المتكلم عن إتيان القرينة. ويظهر وجهه ممّا قدمناه في الوجه الأوّل - منه عفي عنه.

١. قد ذكرنا أنّ نفس الظهور غير كافٍ في الكشف عن المراد الواقعي بل لا بدّ من إتمام كشفه ولا يكون هذا إلّا بإلغاء الاحتمالات التي تنافي كشفه عن المراد الواقعي؛ فلامجال حينئذٍ للخذشة في إجراء أصالة عدم القرينة.

وعلى فرض التنزّل والتسليم بترتب الأثر وهو الحجّية عند الشكّ في وجود القرينة وعدم وصول النوبة إلى إحراز عدم القرينة بالأصل، نقول: إنّ هذا مخالف لما بني عليه مدّظله في استصحاب عدم الحجّية من جريان الاستصحاب،* فنقول أيضاً فيما نحن فيه بمثل ما ذكر في ذلك المقام: إنّ الحجّية وإن كان أثراً عند الشكّ في وجود القرينة إلّا أنّ مرتبة أصالة عدم القرينة مقدّمة لأنّها محرزة لعدم القرينة وتكون واردة عليه؛ إلّا أنّنا ذكرنا الإشكال فيما بني عليه** - منه عفي عنه.

* تقدّم في ص ٢٢٣ و ٢٢٤؛ ووجه المخالفة أنّه كما أنّ استصحاب عدم الحجّية يحرز ⇨

هذا كله فيما إذا شك في المراد الواقعي بعد فرض العلم بالظهور.
وأما الشك في المراد الناشئ من الشك في الظهور فمنشأه أيضاً أحد
وجوه ثلاثة:

الأول: عدم العلم بالوضع والتعهد من المتكلم حين تلفظه بهذا اللفظ
ونعبر عنه بعدم المقتضي للظهور.^١

الثاني: الشك في قرينية الموجود فإذا تلفظ المتكلم بجملة وعقبها
بلفظ شك في أنه هل هو قرينة على خلاف مراده من الجملة أم لا؟ أو كان
المتكلم في حال شك في المراد من أجل احتمال قرينية الحال على خلاف
المراد؛ فلا إشكال في أنه لا ينعقد الظهور لمثل هذا الفرض ولذا شاع منهم أن
احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية مانع عن انعقاد الظهور.^٢

☞ به الواقع ومعه لا يبقى الشك الذي هو موضوع حكم العقل والشرع بعدم الحجية كذلك
فيما نحن فيه فإن أصالة عدم القرينة لما يحرز بها الواقع فمعها لا يبقى الشك الذي هو
موضوع أصالة الظهور - م.

** تقدم في هامش ٦، ص ٢٢٣.

١. سيأتي البحث عن حكم هذا الوجه في ص ٢٥٦ - م.

٢. أقول: إنه مدّظله قد ذكر في الفصل الإستثناء المتعقب لجملة كثيرة - رداً لما بنى
عليه صاحب الكفاية من أن احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية موجب لإجمال الكلام
فلا ينعقد الظهور للجملة المستثنى منها - * أن ما يصلح للقرينية لا بد وأن يكون ظاهراً عند
العرف مشتبهاً عندنا والمولى اعتمد عليه بمقتضى ظهوره عرفاً لإفادة مراده، غاية الأمر اشتبه
لنا الأمر فلم نعلم بحقيقته وهذا كقوله: أكرم العلماء إلا الفساق، حيث إن الفسق ظاهر عرفاً
ولكن نحن نشك في أن المراد خصوص مرتكب الكبيرة أو أعم منه. وأما إذا كان اللفظ مجملاً
عند العرف فلا يمكن أن يعتمد المولى على هذا قرينةً لمراده لأن المولى لا بد وأن يبين مراده
بألفاظ ظاهرة عند العرف وأداؤها بألفاظ مجملة مخّل بمقصوده. **

إذا عرفت هذا فلا بد من التفصيل في المقام بأن هذا اللفظ الموجود أو الحال الموجود
إن كان له مفهوم محصل عرفاً وكان دالاً على أمر حقيقةً واشتبه الأمر عندنا فلا ينعقد الظهور ☞

ففي هذا الوجه لا أصل عندهم يستكشف به المراد الواقعي لأنّ بناء العقلاء على استكشاف المرادات إنّما هو بالظهورات وحيث لا ظهور لأمانة لنا على المراد.

وأما إجراء أصالة عدم قرينية الوجود كي يكون اللفظ ظاهراً في المعنى على فرض عدم قرينته فليس بصحيح؛ لأننا ذكرنا أنّ هذا الأصل ليس أصلاً عقلياً بل العقلاء لا يستكشفون المراد إلا باللفظ الظاهر، فمانسب إلى علم الهدى قدس سره من إجراء أصالة الحقيقة في هذا المقام^١ قبلاً للمشهور لا يمكن المساعدة عليه.

الثالث: ما إذا كان الشك في المراد ناشئ من احتمال وجود القرينة وعدم اطلاعنا عليها إمّا لأجل غفلتنا حين تكلم المتكلم وإمّا لأجل سقوطها عند الوسائط.

فعلى الأوّل: فالظهور وإن لم ينعقد - لأنّ انعقاده دائر مدار تمامية كلام المتكلم وأما إذا احتملنا أنّ ما تكلم به ووصل إلينا بعض ما تكلم به فلا يكون اللفظ ظاهراً أصلاً - إلا أنّ العقلاء يجرون في هذا المقام أصالة عدم القرينة؛ فبهذا الأصل العقلائيّ يحرز أنّ المتكلم لم يعقب كلامه بشيء ولم يكن مستنداً في زمان التكلم بقرينية الحال على خلاف مراده. ويترتب على هذا الأصل ظهور اللفظ في المعنى لأنّ عدم الظهور إنّما هو على فرض احتمال قرينية الوجود وأما على فرض عدمها ولو بالأصل العقلائيّ ينعقد الظهور

⇨ في اللفظ، وأما إذا كان دلالة عرفاً أيضاً محلّ إشكال فلا بدّ وأن نبنّي على عدم قرينته بمقتضى حكمة المولى - منه عفي عنه.

* كفاية الأصول، ص ٢٧٣ و ٢٧٤.

** دراسات في علم الأصول، ج ٢، ص ٣٠٢؛ والهداية في الأصول، ج ٢، ص ٣٧٢.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ١٣.

فيكون حجةً. فما قيل من أن أصالة الظهور مرجعها إلى أصالة عدم القرينة كما يتراءى من كلام شيخنا العلامة الأنصاريّ قدس سره^١ تامٌّ في هذا المقام لا ينبغي الارتياح فيه.

وعلى الثاني: فهل يكون للعقلاء أصل محرز به عدم سقوط القرينة عند الوسائط على تقدير وجودها فنحرز به الظهور أم لا؟ الظاهر عدم؛ ففي هذا المورد يرجعون إلى الأصول العمليّة لأنّ استكشاف المراد إمّا بالظهور الواقعيّ والمفروض أنّه غير موجود، وإمّا بالظهور لولا القرينة^٢ مع بنائهم على عدم القرينة والمفروض أنّه ليس لهم بناء على عدمه، فلا ظهور تقديريّاً أيضاً. **إذا عرفت هذا** فاعلم أنّه إذا شككنا في المراد من أجل عدم المقتضي وهو عدم اطلاعنا على الوضع فهل يمكن أن نرجع إلى قول اللغويّ أم لا؟ في المسألة قولان.

حجّة القائلين بالجواز أمور:

الدليل الأوّل: أنّه لإشكال في أنّ العقلاء يرجعون إلى أهل الخبرة في كلّ فنّ في الأمور التي كانوا جاهلين به ممّا يحتاج إلى الحدس وإعمال النظر، بل العقل المستقلّ أيضاً حاكم على وجوب رجوع الجاهل إلى العالم بل المحقّق صاحب الكفاية قدس سره ذهب في بحث الاجتهاد والتقليد إلى أنّ هذا أمر جبليّ فطريّ.^٣ ومن المعلوم أنّ أهل الخبرة في تشخيص أوضاع الألفاظ وتمييز حقائقها عن مجازاتها هم أهل اللغة؛ فإذا ثبت المدعى كبرى وصغرى فلا مناص من الذهاب إلى حجّية قولهم فيما نشكّ من معاني الألفاظ. وفيه: أنّ الكبرى وإن كانت مسلمة وأنّ الرجوع إلى أهل الخبرة أمر

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٥.

٢. أي الظهور التقديريّ - م.

٣. كفاية الأصول، ص ٥٣٩.

عقلائيّ ولم يردع الشارع عنه ولا يحتاج إلى التعدّد والعدالة ولا الوثاقة ولا الإسلام، إلا أنّ الكلام في الصغرى، لأنّ أهل اللغة ليسوا من أهل الخبرة؛ وذلك لأنّ أهل الخبرة هم الذين يرجع إليهم في الأمور الحدسيّة النظرية لا في الأمور الحسيّة ومن المعلوم أنّهم ليسوا بصدد بيان تمييز حقائق المعاني عن مجازاتها، بل يعربون عن موارد الاستعمالات سواء كانت حقائق أو مجازات. فإخبارهم عن ذلك ليس عن الحدس بل شهادة عن الحس ولا يكتفي فيها إلا بالتعدّد والعدالة. وعلى فرض عدم لزوم التعدّد والعدالة فلا إشكال في لزوم الوثاقة في غير باب الشهادة والقضاء، وأمّا فيها فلا إشكال في لزوم التعدّد والعدالة لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **إِنَّمَا أَقْضَى بَيْنَكُمْ بِالْإِيمَانِ وَالْبَيِّنَاتِ**.^١

هذا مضافاً إلى أنّ اطلاعنا على موارد الاستعمالات غير مفيد لتشخيص المراد الاستعماليّ من اللفظ، بل لا بدّ لنا من تشخيص معناه الحقيقيّ. ومما دلّ على أنّهم غير مشخّصين لحقائق المعاني عن مجازاتها أنّك ترى أنّهم ذكروا لكلّ واحد من الألفاظ معاني عديدة، فلو كانت كلّها حقيقةً لزم أن يكون لغة العرب كلّها عبارةً عن الألفاظ المشتركة بحيث نتوقف في أيّ معنى يراد من اللفظ إلاّ بإتيان القرينة المعينة والوجدان يشهد بخلافه. وأمّا كون المعنى واحداً وأنّ المعاني المتعدّدة التي ذكروها من باب المشترك المعنويّ فالوجدان أيضاً شاهد بخلافه، لعدم إمكان فرض الجامع بين هذه المعاني إلاّ شذوذاً كما في لفظ المجنون والمجنّ والجنّ والجنين لأنّ مادّة «جَنّ» بمعنى ستر، وهذه الأسماء إنّما معناها الحقيقيّ هو المستور عن العقل

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوي، ص ٢٣٢،

وما يستر به عن السيف والمستور به عن الناس؛ فأمثال هذه الألفاظ في غاية الندرة لا يمكن حمل جميع المعاني المذكورة في كتب اللغة على ذلك. نعم يحتمل أن يكون المعاني المذكورة كلها حقائق لكن باعتبار طوائف مختلفة من العرب فكل من المعاني كان حقيقةً عند طائفة، كما كان الأمر كذلك في زماننا هذا؛ فيتبادر من لفظ المبسوط في العراق هو المضروب بالسوط ونحوه ويتبادر منه في سوريا المسرور المبتهج؛ ولكن هذا الاحتمال بعيد من كتب أهل اللغة.

وعلى فرض تسليم كون المذكورات في كتبهم هي المعاني الحقيقية نقول: إن حجّية قول أهل الخبرة إنما هي إذا حصل الظنّ من قولهم، لأنّ العقلاء بانون على الرجوع إليهم إذا حصل الظنّ والوثوق بصدق نظرهم وحدهم، لكنّه لا يكاد يحصل لنا الظنّ من قول لغويّ واحد خصوصاً مع اختلافهم في معاني الألفاظ؛ وبالجملة هذا الدليل لحجّية قولهم ممنوع صغرى.

الدليل الثاني على حجّية قول اللغويّ: الإجماع العمليّ من العلماء الأعلام على الرجوع إليه فيما يشكّون في المعنى بحيث إذا وقع النزاع بينهم في معنى كلمة فلما راجعوا كتب اللغة رفع النزاع وحسم مادّة الإشكال، وهذا دليلٌ على أنّ الشارع اعتبر قوله في الكلمات التي لا يستقيم معناها عند العرف. وفيه: ^١ أوّلاً: إنّ رجوعهم إلى كتب اللغة ورفع النزاع والتخيّر باطلاعهم على ما فيها إنّما هو عند حصول الاطمئنان والوثوق بإصابة نظر اللغويّ في

١. وعمدة الوجه في ردّ هذا الإجماع هو أن يقال: بعد ما ثبت أنّ شأن اللغويّ لا يكون تشخيص الحقائق وتمييزها عن المجازات بل مجرد نقل موارد الاستعمالات فلا يعقل حينئذٍ أن يُرجعنا الشارع إليه فيما لم نفهم مراده الاستعماليّ من الألفاظ - منه عفي عنه.

تشخيص المعنى، وأما على فرض بقاء التحير أو حصول مجرد الظن فلا نسلم اعتمادهم عليه ولا رفع النزاع بينهم.

وثانياً: إن وقوع الإجماع على هذا المعنى محل إشكال، لأن كثيراً من الأعلام يصرون بعدم حجبة قول اللغوي ولا يعتمدون عليه في فتواهم إلا إذا حصل لهم اطمئنان من نفس قوله أو من ضم قرائن خارجية به.

وثالثاً: إنا سنذكر إن شاء الله تعالى أنه على فرض اتفاق الكل وحصول الإجماع للدليل على حجته لأن حجته مبتنية على وجوه سيأتي ضعفها لعدم كشفها عن قول المعصوم؛ فعمدة وجوه دخول المعصوم وقاعدة اللطف ووجود دليل معتبر عند المجمعين وحصول الاطمئنان من أجل تراكم الظنون وهذه كلها مخدوشة.

نعم لو ثبت اتفاق الأصحاب من زمن المعصومين كزرارة ومحمد بن مسلم إلى زمن الغيبة وأرباب التصانيف، على رجوعهم إلى قول اللغوي لكان ذلك كاشفاً قطعياً عن ارتضاء المعصوم به؛ ولكن من المعلوم أن كتب اللغة صفت في زمن الغيبة ولم نظفر على خبر أن زرارة وسائر الصحابة رجعوا في تشخيص المعاني إلى الكسائي والأصمعي؛ وعلى هذا لاسبيل لنا إلى ارتضاء المعصوم بالرجوع إليهم.

الدليل الثالث: انسداد باب العلم والعلمي في تشخيص معاني الكلمات التي وردت في أخبار الأئمة عليهم السلام وفي السنة النبوية وكتاب الله العزيز، فنجزى مقدمات الانسداد في تشخيص معاني الألفاظ فيكون قول اللغوي حجة من باب الانسداد الصغير في اللغة.

وفيه: أن الانسداد في اللغة إن كان مستلزماً لانسداد معظم

الأحكام الشرعية فتجري مقدّمات الانسداد الكبير من عدم جواز الرجوع إلى البراءة وبطلان الاحتياط وغيرها فيحصل الرجوع إلى مطلق الظنّ، ومن الظنون الظنّ الحاصل من قول اللغويّ لأنّ الظنّ به ملازم للظنّ بالحكم أو بالطريق. وأمّا إذا فرضنا أنّ انسداد باب العلم والعلميّ في اللغة غير مستلزم لانسداد معظم الأحكام كما هو المفروض لأنّ الجهل باللغة إمّا جهل بأصل المعنى وإمّا جهل بخصوصيّاته كالصعيد ونحوه، وعلى التقديرين لمّا كان الألفاظ التي كان معناها مجهولاً عندنا مما كان له دخل في التكليف قليلاً فلا يلزم من جريان البراءة أو الاحتياط في هذه الموارد إشكال أصلاً؛ لأنّ وجه بطلان البراءة في الانسداد أحد أمور ثلاثة:

الأوّل: الإجماع القطعيّ؛ وواضح أنّ الإجماع إنّما هو في عدم جواز البراءة في جميع الأحكام وأمّا بالنسبة إلى الأحكام التي كانت في موارد اللغات المجهول معناها فلا إجماع قطعاً.

الثاني: الخروج من الدين؛ وهذا أيضاً يختصّ بالبراءة في جميع الأحكام لأنّ العلم والعلميّ قليل جدّاً والبراءة في غيرهما كثير بحيث يلزم من إجرائها أن يكون المسلمون كالفرقة الباطلة مهملين في الأعمال وإن كانوا معتقدين بالأصول، ومن المعلوم أنّه من الرجوع إلى البراءة في موارد عشرة أو مائة في أبواب الفقه لا يلزم الخروج من الدين.

الثالث: العلم الإجماليّ بوجود التكليف ويلزم من الرجوع إلى البراءة المخالفة القطعيّة؛ وهذا أيضاً باطل كسابقه لأنّ العلم الإجماليّ إنّما كان بوجود التكليف في الشريعة وأمّا في خصوص هذه الموارد التي ذكرنا أنّها أقلّ قليل فلا علم لنا إجمالاً بوجود تكليف في البين مخالف للبراءة، لأنّه من الممكن أن يكون الحكم في جميعها مطابقاً للبراءة.

وعلى فرض بطلان البراءة نحتاط في هذه الموارد. والمحاذير التي

تلتزم من الاحتياط في الانسداد الكبير من العسر والخرج وقيام الإجماع على بطلانه لا يلزم شيء منها فيما نحن فيه.¹ وبالجملة هذا الدليل أيضاً لا يرجع إلى

١. أقول: إن الوجه في بطلان الاحتياط لو كان لزوم الحرج أو الإجماع على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع، لم تصل النوبة من هذه المقدمّة من مقدمات الانسداد إلى النتيجة وهي كشف حجة الظنّ أو لزوم العمل على طبق الظنّ على الحكومة؛ لأنّ هذين التقريبين في بطلان الاحتياط لا يدلّ إلا على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقائع فالعقل يحكم حكماً استقلالياً بلزوم التبعض في الاحتياط. فترتب النتيجة على المقدمات لا يمكن إلا ببطلان الاحتياط في كلّ واقعة واقعة فتصل النوبة حينئذٍ إلى كشف حجة الظنّ على الإطلاق.

وإدعى العلامة الأنصاريّ قيام الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتماليّ بل الشارع يريد أن يتحرّك المكلف في كلّ مسألة مسألة عن دليل معتبر،* وارتضاه المحقّق النائيني؛** فحينئذٍ بطل الاحتياط حتّى في بعض الموارد وتصل النوبة إلى استكشاف حجة الظنّ.

فعلى هذا لما ثبت بطلان الاحتياط في مالم نفهم من معاني الألفاظ بهذا التقرير وهو عدم أجزاء الامتثال الاحتماليّ مطلقاً، تمّ مقدمات الانسداد في اللغة فنكشف حجة الظنّ فيها.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الإجماع على أنّ بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتماليّ في كلّ مسألة مسألة ليس معناه بطلان الاحتياط حتّى في بعض الموارد إذا فرض أنّ الإتيان بمتعلقات التكليف في سائر الموارد يكون عن الامتثال الجزميّ، لأننا نرى أنّ الفقهاء يعملون بالاحتياط في موارد عديدة وكتب المسائل مشحونة به؛ بل معناه أنّ الشارع لا يريد أنّ جميع موارد الامتثال كان عن الاحتمال.

وفي فرض الانسداد إنّنا وإن لم نعمل بالاحتياط في جميع الاحتمالات إلا أنّنا نعمل به في خصوص المظنونات، فعليه إنّ جميع الموارد التي كنّا منبعضين كان انبعاثنا عن الاحتمال وهذا غير مرضي للشارع.

فينحصر مورد عدم جواز هذا القسم من الاحتياط الذي قام عليه الإجماع في خصوص ⇨ حال الانسداد وأمّا في حال الانفتاح فحيث إنّ في بعض الموارد كان انبعاثنا عن الجزم فلا يشمل الإجماع؛ فلا يكون الرجوع إلى الاحتياط فيما نشكّ في الحكم لأجل الجهل باللغة

محصل.

فالأقوى هو الرجوع إلى الأصول العملية فيما نتوقف في تشخيص

معنى اللفظ.

باطلاً؛ فلا مجال لانسداد الصغير - منه عفي عنه.

* فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٠٣.

** فوائد الأصول، ج ٣، ص ٢٤٦ و ص ٢٩٩؛ وأجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٣٦

و ص ٢٥٢.

الكلام في الإجماع المنقول

الكلام في الإجماع المنقول

اعلم أنّ الأولى تأخير هذا البحث عن بحث حجّية خبر الواحد فإنّه من مصاديقه لأنّ حاكي الإجماع إنّما يحكي قول المعصوم بالواسطة؛ لكنّ العلامة الأنصاريّ لما قدّم هذا البحث عن ذلك^١ فنحن نتبعه أيضاً.

فنقول: يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: الفرق بين الإجماع والسيرة العمليّة

فاعلم أنّ الإجماع إنّما هو اتفاق فتاوى العلماء على حكم. والسيرة إنّما هو اتفاق المسلمين أو المؤمنين في مقام العمل بحيث يستمرّ هذا من زمن المعصوم إلى أزمنة متأخرة؛ فهي كاشفة عن الحكم الواقعيّ قطعاً لأنّ عمل المؤمنين في زمنهم عليهم السلام يكشف كشافاً قطعياً عن ارتضائهم عليهم السلام به. وهذا نظير السيرة المستمرّة على جواز النظر إلى أمّ الزوجة لأنّه ماظفّرنا إلى الآن على آية أو رواية دلّت على ذلك^٢ بل كان هذا ثابتاً بالسيرة ولذا إنّ بعض المحتاطين كانوا يحتاطون في النظر إليها. نعم قد ثبت بالأدلة القطعيّة حرمة تزويجها، لكننا قد أثبتنا في محلّه عدم الملازمة بين جواز

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٩.

٢. قد بحث عنه في المباني في شرح العروة الوثقى، المطبوعة في ضمن موسوعة

الامام الخوئي (ره)، ج ٣٢، ص ٥١ و ص ٥٤.

النظر وحرمة التزويج.^١

الجهة الثانية: في وجه حجّة الإجماع المحصّل فإنّه من الأدلّة الأربعة التي كانت أصولاً للأحكام ومدارك لها.

فتقول: قد اختلف بين الأعلام في وجه حجّيته وأتّه بأيّ وجه يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام:

فبعضهم ادّعى **الملازمة العقلية** بين اتفاق الفقهاء في فتاويهم على حكم مسألة وبين كون هذا الحكم صادراً من المعصوم عليه السلام. وهم بين طائفتين:

الأولى: ادّعت الملازمة من أجل جريان قاعدة اللطف في هذا المقام. وأوّل من ادّعاها هو الشيخ الطوسيّ قدس سره^٢ لأنّه بعد ما أثبت أنّه يجب على الله إرسال الرسل وإنزال الكتب لإرشاد الناس إلى مناهج الصلاح وتعليمهم أحكامه كي لا يخفى عليهم شيء ويكون الحجّة لله، ادّعى جريان هذه القاعدة في المقام ببيان أنّ الأئمّة إذا اتفقوا في عصر على حكم خلاف حكم الله يجب عليه عليه السلام إلقاء الخلاف بينهم كي لا يخفى حكم الله بين الناس.

وفيه:

أولاً: إنّنا وإن سلّمنا أصل القاعدة إلّا أنّ انطباقها فيما نحن فيه غير سديد^٣ لأنّ طرق تعليم الأحكام وتبليغ الآيات وإرشاد الناس إلى الصراط

١. نفس المصدر.

٢. العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٣٩ إلى ص ٦٤٣.

٣. أقول: إنكار انطباق قاعدة اللطف في هذا المقام يلازم إنكارها في أصل تشريع الشريعة وبعث الرسل؛ فإنّه إذا فرضنا أنّ عدم تبليغهم عليهم السلام حكماً من الأحكام خلاف للطف كذلك عدم إيصالهم الحكم في زمان خفائه مخالف له لأنّ الناس كلّهم سواء فإذا ⇨

المستقيم إنّما هو بما هو متعارف لا بغيرها من الطرق الملكوّتيّة، والمفروض أنّ الأئمة عليهم السلام بلغوا في تبليغهم غايته وأرشدوا الناس وعرفوهم مناهج الصلاح بما هو لا أزيد منه وإنّما حصل اختفاء الأحكام بالنسبة إلينا من بدع المبطلين وستر المغرضين وليس عليه أن يرفعه لأنّ وظيفته ليست إلّا الجريان على الأسباب المتعارفة كما بيّناه.

وثانياً: سلّمنا أنّ الإمام عليه السلام ظهر وبيّن الحكم بصورة شخص غير معلوم فرضاً؛ فإنّ بيّن لنا: أنّي وليّ الله، فقد أمرنا بنفي من يدّعي الرؤية،^١ وإن لم يبيّن فما فائدة هذا البيان والظهور؟ لعدم ترتّب الأثر على هذا القول مع فرض عدم حصول العلم.

والطائفة الثانية ممّن يدّعون الملازمة العقلية، إنّما ادّعواهم هذه لأجل قياس الإجماع على الخبر المتواتر فقالوا: إنّ خبر الواحد لا يفيد إلّا الظنّ

◀ وجب البعث والتبليغ ولو في حكم واحد وجب على الجميع فإنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز سواء؛ إلّا أنّنا لم نفهم معنى محصلاً لأصل هذه القاعدة - منه عفي عنه.

١. أقول: إنّما أمرنا بنفي من يدّعي الرؤية وإنكاره لا بإنكار من يدّعي أنّه هو هو عليه السلام بل لا بدّ من الفحص عنه حتّى يظهر لنا الأمر. و لا دليل على امتناع ظهوره و بيانه الحكم كما أنّه اتّفق بالنسبة إلى بعض الأوحديّ التشرّف بخدمته وأخذ الحكم منه.

فالعمدة في ردّ هذه القاعدة مضافاً إلى الوجه الأوّل أن نقول: لو وجب عليه أن يبيّن حكم الله في كلّ عصر كي لا يكون مهجوراً لما اختص هذا بصورة إجماع الأمة على الخلاف بل لا بدّ من تبيينه أيضاً إذا اختلفوا في الحكم مع عدم كون قول أحدهم مطابقاً لحكم الله؛ فعلى هذا أوّل من أفتى في الشريعة إذا كان فتواه مطابقاً لحكم الله فهو وإلّا وجب عليه أن يردعه أو يلقي الخلاف في المفتي الثاني كي لا يكون الحكم مهجوراً وللمعلم الإجمالي بصحّة أحد القولين الحاصلين من أوائل الفقهاء ولازمه عدم جواز الإفتاء على حكم ثالث أبداً مع أنّ ضرورة الفقه تشهد بخلافه لأننا نرى أنّ الاختلاف في بعض المسائل كاد أن يبلغ نحواً من الثلثين - منه عفي عنه.

فكلّما زاد المخبرون اشتدّ الظنّ حتّى يصير قطعاً وهذا إذا وصل المخبرون إلى حدّ التواتر، كذلك الأمر في الإجماع فإنّه إذا أخبر شخص عن رأي المعصوم فقد يحصل لنا ظنّ بذلك وإذا أخبر عنه الثاني والثالث يقوى الظنّ، إلى أنّه لمّا أخبر عنه جميع الفقهاء قولاً واحداً يحصل لنا اليقين.

وفيه: أنّ القياس مع الفارق فإنّ الأمر في الأمور المحسوسة وإخبار المخبرين عنها يكون كذلك فإذا سألنا مثلاً عن الوزير والرئيس والخادم والعسكريّ: أنّ السلطان متى يسافر؟ فأجابوا قولاً واحداً: إنّه يسافر غداً، نقطع بصحة قولهم. وأمّا الأمر في الأمور الحدسيّة والنظريّة فليس كذلك لأنّنا نحتمل اشتباه الأمر على كلّهم بأنّ اشتبه عليهم في بعض المقدمات كما أنّ جميع الفلاسفة لو اتفقوا على أصالة الوجود لما حصل لنا القطع وهذه العلة مما لا مجال التأمّل فيه.

وبعضهم ادّعوا الملازمة العادية^١ فإنّ المرؤوسين لمّا اتفقوا على أمر فمن أجل اشتراكهم في هذا وهو المرؤوسيّة فكشف قطعاً أنّ هذا الأمر لا يصدر منهم إلاّ برضا رئيسهم.

وفيه: إنّ هذا إنّما هو على فرض ملازمتهم للرئيس وأمّا مع فرض غيبته عنهم فلا، لأنّنا نحتمل أنّ كلّ واحد منهم تمسك ببعض الوجوه مع أنّ كلّها خلاف رضاه.

وبعضهم ادّعوا الملازمة الاتّفاقية فإنّ الإجماع وإن لم يوجب القطع بالحكم دائماً إلاّ أنّه ربما حصل منه القطع به فهو حجّة.

وفيه: إنّ هذا لا يضبط بضابط؛ فإنّه ربما لم يحصل القطع من اتّفاق جميع الآراء لاحتمال تمسكهم بالأصول أو ببعض الوجوه العقليّة، وربما

١. راجع نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٩٧.

حصل بمجرد قول نفرٍ يسيرٍ منهم كما شاهدنا بعض الأكابر يدّعي القطع بالحكم من اتفاق العلامة الأنصاريّ والسيد ميرزا حسن الشيرازيّ والميرزا محمدتقيّ الشيرازيّ رضوان الله عليهم لأجل تقواهم ومصونيتهم عن الخطاء لدقّة فكرهم وجودة ذهنهم؛ فهذا الوجه كسابقية أيضاً لا يرجع إلى محصل. هذا كله في الوجوه التي ذكرها لأجل الملازمة بين الإجماع وبين قول المعصوم عليه السلام.

وربما ادّعي أنّ حجّية الإجماع إنّما هي لأجل الملازمة بين الإجماع وبين دليل معتبر عند المجمعين؛^١ لأننا إذا رأينا أنّ جميع الفقهاء اتفقوا على فتوى فحيث نقطع بعدم كذبهم في هذا، لأجل ثقتهم وورعهم وشدة اهتمامهم في استنباط الأحكام من المدارك الصحيحة، فلامحالة نقطع بأنّ مستندهم في ذلك رواية معتبرة لم تصل إلينا. وهذه الرواية حجّة بالنسبة إلينا قطعاً لأنّ الوثوق بسندها يحصل بعمل هذه الجماعة عليها، وأمّا الوثوق بدلالاتها فهو أيضاً يحصل به لأنّ هؤلاء كلّهم من أهل الدقّة والتأمّل والعارف بخصوصيات الكلام ومزاياه والقرائن الحاقّة به سيّما أنّ بعضهم من أهل العربيّة فمن البعيد كلّ البعد أن يصل فهمنا إلى ما يصل إليه فهمهم واستفدنا منها على تقدير وصولها إلينا ما لم يستفيدوا منها؛ فاتفق هذه العصابة إنّما هو تفصيل عن إجمال هذه الرواية متناً ودلالة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه هذا القول.

ولكنّه عند التأمّل لا يمكن أن يعبأ به؛ وذلك أنّ المجمعين ليسوا مقتصرين على ذكر الفتوى دون الاستدلال حتّى نأخذ بظاهر فتواهم ونجعل

١. راجع فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٥١؛ ونهاية الأصول، ص ٥٣٥ إلى ص ٥٣٩؛

وأنوار الهداية، ج ١، ص ٢٥٨.

مستندها - على احتمالٍ - روايةً معتبرة غير واصله إلينا، بل إنهم كلهم صنفوا كتباً استدلالية وذكروا فيها مدارك فتاويهم كالشيخ والمفيد والصدوق وغيرهم، فكيف يحتمل أنهم - مع ذكرهم في هذه الكتب جميع الروايات القابلة للاستدلال بها حتى بعض الضعاف - أهملوا هذه الرواية ولم يذكروها فيها واقتصروا على مجرد ذكر الفتوى؟^١ فهذا الاحتمال إن لم يكن مقطوعاً بالعدم فلا ريب في أنه موهوم؛ وعليه فلا وجه لحجّة الإجماع بوجه.

إن قلت: فما الوجه في إطباقهم على الفتوى مع أن المفروض شدة ورعهم في الاستنباط؟ وهل هذا إلا عن مدرك صحيح؟

قلت: إن صحة فتاويهم عندهم مما لا خدشة فيها، إلا أن ثبوت مدركها وهو الرواية المعتبرة المفقودة قابلٌ للخدشة؛ فمن المحتمل اعتمادهم في فتاويهم على أصل أو قاعدة مسلمة عندهم،^٢ كما ادعى المرتضى رحمه الله

١. أقول: إن الوجه في ذلك هو اندراس الكتب المعتبرة لأن كتب السيد المرتضى والصدوق وغيرهما كانت أضعاف ما بأيدينا حتى إن كتب المتأخرين كالشهيدين أحرقت بيد المخالفين، فما وصل إلينا إلا نبذة منها؛ فيمكن أن يكون مدرك هذه الفتاوى فيها، لأن كتب الفقه ليست جميعها كتباً استدلالية فالهداية أو الفقيه مثلاً إنما هو في مقام بيان الفتوى. وأما عدم ذكر الشيخ ومن بعده هذه المدارك واقتصاره على ذكر الفتوى في المبسوط ونحوه إنما هو لأجل إضاعة هذه الكتب قبله، وأفتى هو للإجماع القائم عنده لا بوصول الرواية المعتبرة إليه.

وأما قبل الشيخ فما صنف كتاباً استدلالياً بل الكتب مقصورة إما على مجرد ذكر الفتاوى وإما على مجرد ذكر الأخبار؛ فيمكن اندراس كتب الأخبار التي ذكرت فيها هذه المدارك للإجماعات - منه عفي عنه.

٢. أقول: إن الذين جعلوا مدرك حجّة الإجماع هو الرواية المعتبرة عند المجمعين الغيرالواصله عندنا قيّدوا حجّيته بما إذا لم يكن أصل أو قاعدة في البين حتى عند المجمعين،* فمورد الكلام ما إذا لم يفرض ذلك. ⇨

الإجماع على جواز الوضوء بالماء المضاف لأنه يرى عدم تمامية أدلة المقيدات وتمسك بإطلاق جواز الوضوء بالماء وحيث إن التمسك بالإطلاق عند عدم ثبوت المقيد إجماعي ادعى الإجماع في المورد لأجل تطبيق هذه القاعدة عليه.^١

وبالجملة: إننا لم نظفر على وجه صحيح قابل للإعتماد على حجبية الإجماع المحصل ولذلك ترى أنّ صاحب الحدائق لم يعتن بالإجماع أبداً.^٢ فعلى هذا إن الفتوى والحكم اعتماداً على الإجماع مشكّل، إلا أنه مع ذلك أنّ الفتوى على خلافه أشكل.

الجهة الثالثة: في الإجماع المنقول

اعلم أنّ من أخبر عن شيء لا يخلو إخباره عن أحد أوجه: **الوجه الأول:** أن يكون إخباره عن الحس كما أخبر زيد عن أنّه رأى موت عمرو.

الوجه الثاني: أن يكون إخباره عن الحدس كما إذا أخبر عن موت عمرو لصياح وقع في داره وأنّه استنبط منه موته.

الوجه الثالث: أن يكون إخباره عن الحدس القريب من الحس وذلك لقربه بالمقدمات الحسية المتفرّج عليها حدسه كما في مسائل الحساب والهندسة.

الوجه الرابع: أن يكون إخباره عن الحدس البعيد من الحس كما في

⇐ فلا بدّ من توجيه إجماعهم في هذه الموارد؛ ومع فرض ورعهم وتقاهم لا يمكن وجهه إلا بوجود الرواية المعتبرة - منه عفي عنه.

* فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٥١.

١. المسائل الناصريات، المسألة الرابعة، ص ٧٤.

٢. الحدائق الناضرة، ج ١، المقدمة الثالثة، ص ٣٦.

بعض مسائل الحساب لما ترتب النتيجة على مقدمات كثيرة حسية.

الوجه الخامس: أن يكون إخباره محتملاً للحدس والحس كما إذا أخبر

عن شيء وشككنا في أن إخباره عن حسه أو عن حدسه.

فلا إشكال في أن العقلاء يعتنون بالقسم الأول من الخبر إذا كان مخبره

موثوقاً به وذلك لأن احتمال الخلاف لا يكون إلا باحتمال الكذب وهو منفي

بالوثوق به أو باحتمال الخطأ وهو منفي عند العقلاء لبعده الخطأ في الحس

كما لا إشكال في اعتمادهم على الخبر في القسم الثالث.

وأما في القسم الثاني والرابع فلا يعتنون به لأن المخبر اعتمد على

حدسه ومن الممكن اشتباهه فيه ولم يكن فهمه وحدسه حجة لنا مع كثرة

الاشتباهات في الأمور الحدسية فاحتمال الكذب وإن كان منفيًا بالوثوق إلا

أنه لا نافي لاحتمال الخطأ.

أما في القسم الخامس فالعقلاء بانون على العمل به ما لم يعلم أن إخباره

عن حدس وبعبارة أخرى: بنوا على أن كل خبر نقل عن حس إلا إذا علم أنه

عن حدس.

نعم يحتمل قسم سادس وهو ما إذا أخبر عن حدس لكنّه بالملازمة

التي ثبت عنده بين ما أحسّه وبين هذا الأمر الحدسي بحيث كانت هذه

الملازمة ثابتة عندنا أيضاً فيكون هذا الإخبار حجة لنا لا لمكان التعبد بحدسه

بل لأن هذا الإخبار يرجع في الحقيقة إلى الإخبار عن حسّه وعن الملازمة

فالإخبار عن الحس حجة والملازمة ثابتة لنا فيصل نظرنا إلى ما يصل إليه

نظره، هذا كله بحسب الكبرى.

أما بحسب الصغرى وانطبق إحدى هذه الكبريات على الإجماع

المنقول فنقول:

إن المدعي للإجماع تارة يدعيه لأجل دخول قول المعصوم في ضمن

أقوال المجمعين فلا إشكال في حجّية نقله لنا لأنّه أخبر عن قول المعصوم بالحسّ غاية الأمر أنّه ضمّ إليه أقوال بقيّة العلماء أو المسلمين، كما إذا قال: أجمع العلماء كافّةً أو أجمع المسلمون على كذا، فأقولهم وإن لم تكن حجّة إلاّ أنّ ضمّ غير الحجّة إلى الحجّة لا يخرجها عن الحجّية.

إلاّ أنّ هذا الإجماع لم يتحقّق إلى الآن في موردٍ لأنّ احتمالها إنّما هو في زمن المعصومين فمدّعيه لا بدّ أن يكون في زمنهم عليهم السلام كمحمّد بن مسلم و زرارة ونظيرهما مع أنّه من المعلوم أنّ أحدهم لا يدّعي الإجماع في مسألة. وأمّا السيّد المرتضى رحمه الله وإن كان مبني حجّية الإجماع عنده على وجه الدخول^١ إلاّ أنّه لم يشاهد أحداً من الأئمة عليهم السلام، فما يدّعيه من الإجماع إنّما هو على القواعد وتطبيقها على المورد للانطباق الثابت عنده فيحكي الإجماع في المورد. وأخرى يدّعيه من أجل الملازمة الثابتة عنده بين الإجماع وبين قول المعصوم بقاعدة اللطف كالشيخ^٢ ومن يحذو حذوه.

وهذا الإخبار إنّما هو عن حدس لا دليل على حجّيته مضافاً إلى أنّا علمنا بطلان مباني حدسه لعلمنا بعدم تماميّة قاعدة اللطف في هذه الموارد؛ فإذا فرضنا أنّا شاهدنا نفس المجمعين وسمعنا فتاويهم واحداً بعد واحد فهذا لا يوجب الحدس لنا بقول المعصوم من هذه القاعدة، فإذا كان الأمر في السماع كذلك فهل يعقل أن يكون الإخبار مفيداً لما لا يفيد؟
وثالثة يدّعيه من أجل الملازمة الاتّفاقية الموجبة للقطع أو الظنّ الاطمئنانيّ بقول المعصوم كالإجماعات المحكيّة عن العلامة والمحقّق

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٢٦.

٢. العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٣١.

والشهيدين ومن يحذو حذوهم.

فهذا الإخبار أيضاً يكون عن حدس وغير حجة لأن الملازمة على الفرض اتفافية فربما لم يحصل لنا القطع من السماع من نفس المجمعين؛ فإذا شككنا في وجود الملازمة عندنا وعدمه الراجع إلى الشك في أنّ إخباره عن حدس صحيح أم لا كان داخلاً في القسم الثاني من الإخبار فغير حجة.

وقد ادّعى بعض الأعاظم التفصيل في الإجماعات المنقولة بين ما إذا كان المدّعي في زمان يقرب من زمن المعصومين وبين ما إذا كان بعيداً عنها، فنقله حجة في الأوّل دون الثاني.^١

وذلك لأنّ من كان قريب العهد من زمنهم عليهم السلام يحتمل أن يكون إخباره عن حسّ بأنه سمع رواية بواسطة أو واسطتين منهم عليهم السلام وضمّ إليها بقية أقوال العلماء وعبره بلفظ الإجماع وهذا وإن لم يكن متيقناً من نقله إلا أنّه لأقلّ من الاحتمال فكان المورد من الموارد التي نشكّ في أنّ الإخبار عن حدس أو حسّ وقد ذكرنا أنّ بناء العقلاء على كون إخباره عن حسّ فيكون حجة. وأما من كان بعيد العهد منهم فلا يحتمل في حقّه ذلك بل نعلم بأنّ إخباره عن حدس فلا يكون حجة.

وفيه:

أولاً: أنا قطعنا بعدم استنادهم في نقل الإجماع إلى الحسّ لأنّه لا داعي لهم إلى نقل قول المعصوم بهذا النحو؛ فما الداعي إلى الإخبار عن قوله عليه السلام مع ضمّ الإخبار إلى آراء السائرين مما لا قيمة لها في الحجية بوجه؟ بل الطريق الغير المعوجّ يقتضي أن يروى هذه الرواية مسندة أو مرسلّة كما هو دأب جميع العلماء والرواة في ذلك العصر.

١. راجع نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٩٧؛ ونهاية الأصول، ص ٥٤٣.

وثانياً: على فرض التسليم ووجود هذا الاحتمال لا ينبغي الريب في أنّ هذا الاحتمال غير عقلائي غير معتنى به. والمفروض أنّ حجّية الأخبار فيما يحتمل كونه عن حسّ إنّما هي فيما إذا كان الاحتمال عقلائياً لا مجرد فرضٍ وما يقاربه في الضعف، فلا فرق في عدم الحجّية بين نقل هاتين الطائفتين.

وبالجملة: قد تحصّل مما ذكرنا أنّ الإجماع محصّلاً ومنقولاً بأقسامها مما لا دليل على حجّيته فمن تجرّى في الفقه بالفتوى على خلافه أو أراد أن يتجرّى لا بأس به.

الكلام في حجية الشهرة

الكلام في حجّية الشهرة

اعلم أنّ الشهرة على أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الشهرة في الرواية والمراد بها اشتهار الرواية في الجوامع وبين الأصحاب ومقابلها الشذوذ في الرواية وهو تفرد الرواية براوٍ واحد أو راويين.^١

وهذه الشهرة بنفسها لا توجب حجّيتها. نعم توجب تقديم أحد الخبرين المتعارضين الموافق لها على الآخر كما سيأتي ذكره في بحث التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى.

القسم الثاني: الشهرة في العمل والمراد بها اشتهار عمل الأصحاب على طبق رواية واستنادهم إليها في مقام الفتوى.

وهذه الشهرة توجب جبر سند الرواية إذا كان ضعيفاً وانجباره إنّما هو لكون عملهم على طبقها كاشفاً عن وجود قرينة بينهم على صدورها من المعصوم، وإلا كيف لا يعلمون بجميع روايات هذا الراوي وقدحوا فيه بالضعف والجهالة ونحوهما وعملوا على خصوص روايته هذه؟ فليس ذلك

١. أقول: الميزان في حجّية الخبر هو الوثوق المخبريّ لا الوثوق المخبريّ؛ فعلى هذا إذا وردت رواية مرسلة أو ضعيفة وكثر نقلها بين الأصحاب حتّى تبلغ حدّ الشهرة فلا إشكال في أنّ هذا يوجب الوثوق بصدورها عن المعصوم عليه السلام فتكون حجّة. نعم كون الشهرة من المرجّحات في بحث التعارض أيضاً أمر صحيح لا كلام لنا فيه - منه عفي عنه.

إلا لما ذكرنا من وجود القرينة في البين توجب الوثوق لهم بصدورها من المعصوم وتوجب كسر سندها إذا كان صحيحاً؛ وبذلك يظهر أنّ الرواية مع تماميتها تكون فيها جهة اختلال اطلعوا عليها فأعرضوا عنها، وإلا فمع أنّهم يتنوا مناط العمل بالروايات وشرائط حجيتها الموجودة في هذه الرواية بالفرض من العدالة ونحوها فكيف أعرضوا عنها مع أنّهم يعملون بسائر روايات هذا الراوي مثلاً؟ فليس ذلك إلا لوجود قرينة في البين تكشف لهم الوهن في صدورها عنه عليه السلام أو أنّ صدورها عنه عليه السلام إنّما هو لأجل التقية ونحوها مما تخرج الرواية عن الحجية.

ولا يخفى الفرق البين بين هذين القسمين من الشهرة فإنّ الشهرة في القسم الأوّل غير ملازمة لعمل الأصحاب بل ربّ رواية مشهورة لم يعملوا على طبقها كما أنّ الشهرة في القسم الثاني غير ملازمة لكثرة نقلها بين الرواة؛ فبين القسمين عموم من وجه.

القسم الثالث: الشهرة في الفتوى وهذه هو محلّ الكلام في هذا البحث والمراد بها هو اشتهاار الفتوى بين المتقدمين من الأصحاب في مسألة سواء كانت الفتوى على طبق عموم أو رواية خاصة أو أصل أو لا يكون شيء من ذلك. فهل يمكن القول بحجّية نفس هذه الشهرة أم لا؟ ففي المسألة خلاف وإن كان المشهور على عدم حجّيتها. وقد استدللّ على حجّيتها بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: المناط في حجّية خبر الواحد إنّما هو إفادة الظنّ ومن المعلوم أنّ الظنّ حاصل بالشهرة في الفتوى فلا بدّ أن تكون حجّةً. وفيه: أنّ خبر الواحد وإن كان مفيداً للظنّ إلا أنّ حجّيته ليس من أجل هذا بل هي لبناء العقلاء وعدم ردع الشارع فمن الممكن أن تكون حجّيته عندهم لأغلبية مطابقتة للواقع أو لغير ذلك من الوجوه فلا وجه لأنّ تُقاس به

الشهرة مع أنّ من المحتمل احتمالاً قوياً عدم مطابقتها للواقع فأين هذا من ذلك؟

الوجه الثاني: قوله عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: يُنظرُ إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك - الذي حكّم به - المُجمَعُ عليه بين أصحابك فيؤخذُ به من حكمهما ويتركُ الشاذُّ الذي ليس بمشهورٍ عند أصحابك فإنّ المُجمَعُ عليه لا ريبَ فيه وإنّما الأمورُ ثلاثةٌ أمرٌ بين رشده فيتبعُ وأمرٌ بين غيّه فيجتنبُ وأمرٌ مُشكَلٌ يردُّ حكمه إلى الله. قال رسول الله: حلالٌ بينٌ وحرامٌ بينٌ وشبهاتٌ بينَ ذلك، فمن تركَ الشُّبُهَاتِ نَجَى مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَمَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْمُحَرَّمَاتِ وَهَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ. - الحديث. ١

وقوله عليه السلام في مرفوعة زرارة: قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما أخذ؟ فقال: يا زُرارةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعْ الشَّاذَّ النَّادِرَ. - الحديث. ٢

وجه الاستدلال:

أمّا في المقبولة فلأنّه عليه السلام علّل جواز العمل بالرواية المعارضة بقوله: فإنّ المُجمَعُ عليه لا ريبَ فيه. ومن المعلوم أنّ المُجمَعُ عليه ليس المراد به الإجماع الاصطلاحيّ الذي هو عبارة عن اتفاق الكلّ بل المراد به الشهرة بقريظة قوله يترك الشاذّ الذي ليس بمشهور، فحاصله أنّ الشهرة لا ريب فيها وعمومها يشمل الشهرة في الرواية والفتوى.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٢. عوالي اللآلي، ج ٤، ص ١٣٣.

وأما في المرفوعة فظاهر لأن الحكم كان فيها مترتباً على الشهرة وإنّ
عمومها أيضاً يقتضي الأخذ بكلتا الشهرتين. ولا يخفى أنّ مورد الرواية وإن
كانت الشهرة في الرواية إلا أنّ عموم التعليل محكم والمورد غير مخصّص.
وفيه:

أولاً: أنّ المراد بالشهرة هي الشهرة اللغوية وهو الظهور والبروز،
يقال: سيفٌ شاهرٌ إذا ظهر وخرج من غمده. وكذا المراد بالمجمع عليه هو
الشهرة بهذا المعنى.¹ فعليه يكون المراد خذ بما كان بين أصحابك ظاهراً
مبيّناً صدوره منّا، والرواية المشهورة توجب الاطمئنان بصدورها عنهم
عليهم السلام فكانت ظاهرة شاهرة. وهذا بخلاف الشهرة في الفتوى
فلا يكون فيها ظهور لاحتمال خطأ الجميع في الاستنباط.

وبالجملة إنّ الشهرة في الرواية لما كانت في أمر حسّي يحصل بها
الوثوق كان الرواية المشهورة ظاهرة وأما الشهرة في الفتوى لما كانت في
أمر حدسي ويكثر الاشتباه في الحدس ما كانت ظاهرة واضحة فقوله
عليه السلام: **خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ** لا يشملها، هذا.

مضافاً إلى استشهاده عليه السلام في المقبولة بحديث الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم: **حلالٌ بيّنٌ (أي رشده) ...** وهذا دليل على ما ذكرنا
لأنّ مجرد الاشتهار في الفتوى لم يكن رشده بيّناً ولا يكون كاشفاً عن

١. أقول: إنّ الشهرة في اللغة وإن كانت بمعنى الظهور والبروز إلا أنّه غير مفيد لأنّه
لم يرد في هذه الرواية لفظ الشهرة حتّى تقول: إنّ المراد بها هو الظهور، بل الوارد فيها لفظ
المجمع عليه وهو لم يمكن بهذا المعنى. بل المراد به بقرينة قوله: **ويترك الشاذّ**، هو الشهرة
في الاصطلاح؛ فلامعنى لما فسره به.
والعمدة في الجواب عن المقبولة هو ما أشار إليه من تمسكه عليه السلام بحديث
الرسول وعدم ظهور الرشد في الشهرة في الفتوى - منه عفي عنه.

حكم الله الواقعي وأما الاشتهار في الرواية فنعم.
على أنه يمكن أن يقال: إنّ الأخذ بهذه الرواية في حجّية الشهرة في
الفتوى يلزم من وجوده عدمه لأنّ المشهور ذهبوا إلى عدم حجّية الشهرة؛
وهذا نظير الإشكال في الأخذ بخبر الواحد الذي ادّعى المرتضى رحمه الله
الإجماع على عدمه،^١ وإن كانت المناقشة لا تخلو عن إشكال، سيأتي ذكره
إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أنّ المراد من الموصول في قوله: **خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ**، ليس العموم
بل خصوص الرواية بقريظة السؤال عن هذه فلا ينعقد العموم فيه من أول الأمر.
فما قيل من أنّ المورد غير مخصّص كلامٌ متين إلاّ أنّه لا ربط له بما نحن
فيه لأنّ في المقام ندعي أنّ السؤال عن المورد لا يوجب الظهور في العموم.
وأين هذا من ذلك؟

الوجه الثالث: التعليل الوارد في ذيل آية النبأ وهو قوله تعالى: **أَنْ
تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**.^٢ بناءً على أن تكون
الجهالة بمعنى السفاهة.

تقريب الاستدلال هو أنّ التعليل يدلّ على وجوب التبيين كلّما كان
إصابة القوم فيه بسفاهة فإذا لم تكن الإصابة بسفاهة لا يجب التبيين فيجوز
العمل. ولما ثبت في محله أنّ العلة تخصّص موردها وتعمّمه فكما أنّ التعليل
دلّ على عدم لزوم التبيين لخبر الفاسق إذا لم يكن العمل على طبقه عملاً على
وجه السفاهة، كذلك دلّ على عدم لزوم التبيين في كلّ أمانة ظنية لا يعدّ العمل
على طبقها عملاً سفهياً. وحيثما لم يكن العمل على طبق الشهرة عملاً سفهياً

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٥٢٨.

٢. الآية ٦، من السورة ٤٩: الحجرات.

فالتعليل دالّ على عدم البأس بالعمل على طبقها.
ويندفع بأنّ التعليل إنّما يدلّ على نفي الحكم عن مورده إذا لم توجد فيه العلة، وأمّا إذا لم توجد العلة، في غير مورده فلا يدلّ على نفي الحكم فيه.^١
وقضية أنّ العلة تعمّم وتخصّص وإن كانت مسلمة إلاّ أنّه لا ربط لها بما نحن فيه، ضرورة أنّ التعليل يقتضي نفي الحكم عن مورده إذا لم توجد فيه العلة ووجود الحكم في غير مورده إذا وجدت فيها وهذا هو معنى المعتمية والمخصّصية. وأمّا نفي الحكم عن غير مورده فالتعليل ساكتٌ عنه نفيّاً وإثباتاً. وهذا كما إذا قلنا: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر فإنّه إنّما يقتضي حليّة الخمر إذا لم يكن مسكراً وحرمة كلّ شيء مسكراً أيضاً وإلاّ فلاريب في عدم دلالة على نفي حرمة الشرب في سائر المشروبات بالعناوين الأخرى كالبول والماء المتنجّس وغيرهما.
هذا تمام الكلام في حجّية الشهرة.

١. أقول: والسّر في ذلك هو جريان مقدّمات الإطلاق في التعليل بالإطلاق الواويّ والإطلاق الأوّي.

فإذا قلنا: لا تشرب ماء الرمان لأنّه حامض، نستفيد من الإطلاق الواويّ أنّ الحموضة علة تامّة للحرمة ولا تحتاج في تأثيره في الحرمة إلى ضمّ ضميمة وإلاّ لكان على المتكلّم بيانه فإذا ثبت كون الحموضة علة تامّة للحرمة ففي أيّ مورد توجد تثبت الحرمة، في الرمان وفي غيره.

ونستفيد من الإطلاق الأوّي أنّ الحموضة علة منحصرة للحرمة لأنّه لو كان لها علة أخرى لوجب عليه البيان وحيث لم يبيّن فلا تكون لها علة أخرى فالرمان الحلو حلالٌ، لكن مصبّ هذا الإطلاق لمّا كان في مورد الرمان فلم يفد الانحصار في العلية في أيّ مورد. وهذا بخلاف الإطلاق الواويّ فإنّه وإن كان مصبّ إطلاقه أيضاً في مورد الرمان إلاّ أنّه بعد ما ثبت العلية التامة في الرمان ثبت في غيره أيضاً لأنّ معنى العلية التامة أنّها متى وجدت العلة يوجد معلولها. وأمّا انحصار العلة في مورد لا يوجب انحصارها في سائر الموارد؛ فتأمل في ما أفدناه لك فإنّه دقيق غايته - منه عفي عنه.

الكلام في حجية خبر الواحد

الكلام في حجّية خبر الواحد

اعلم أنّ هذا البحث من المباحث العظيمة من مباحث الأصول وعليه يدور رحى الاستنباط ولولاه لانسد باب العلميّ بمعظم الأحكام لأنّ ادّعاء قطعية الأخبار الآحاد ضعيفٌ لعدم العلم وجداناً بالأخبار المودعة في الكتب المعتبرة، ولم يكن في كلّ خبر قرينة دالة على صدوره من المعصوم، وإنّ نعم إجمالاً بوجود أخبار صادرة منهم عليهم السلام في هذه الكتب إلا أنّ العلم الإجماليّ غير مفيد في حجّية كلّ خبر بالظنّ الخاصّ.

ومن هنا يعلم أنّ ما صدر من بعض الأصوليين من القول بعدم كون هذه المسألة من مباحث علم الأصول بل من مبادئ التصديقيّة^١ في غاية الضعف^٢ لأنّه لم ترد آية أو رواية في تعيين موضوعه حتّى تكون هي الأصل

١. بحرالفتاوى، ج ٨، ص ٢٢٧.

٢. اعلم أنّ المحقّق القميّ قدس سره ذهب إلى أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة بعد وصف دليليّتها^(١) فعلى هذا يكون البحث عن خبر الواحد والبراءة والاشتغال والاستصحاب وغالب مباحث الألفاظ خارجاً عن مسائل علم الأصول وداخلاً في مبادئه وتنحصر المسائل الأصوليّة في مسألة التعادل والتراجيح وجواز نسخ الكتاب بخبر الواحد وجواز تخصيصه به.

فلما كان هذا الأمر غير سديد ذهب صاحب الفصول قدس سره إلى أنّ موضوعه ذات الأدلّة الأربعة لا بوصف دليليّتها^(٢) فبناءً على هذا يدخل في علم الأصول جميع المسائل المذكورة وكذا مسألة القياس والاستحسانات لأنّ كونها مختلفاً بينها بين العامّة والخاصّة ⇨

.....

⇨ لا يخرجها عن كونها مسائل أصولية وإلا فإنّ مسألة خبر الواحد وغالب المسائل الأصولية أيضاً مختلفٌ فيها بين أصحابنا أيضاً فلا يرد على ما أفاده قدس سره شيء ممّا يرد على غيره من التعريفات إلا أنّ العلامة الأنصاري رحمه الله نسبته في هذه الدعوى إلى التجشّم^(٣) وذهب هو قدس سره إلى وجه آخر في دخول حجّية خبر الواحد في المسائل الأصولية وهو: أنّ مرجع هذا البحث إلى أنّ السنّة وهي قول المعصوم أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أم لا؟^(٤)

وأورد عليه: بأنّ الإثبات إن كان الإثبات الواقعيّ ففيه: - مع أنّ الإثبات الواقعيّ غير ملازم لقيام الخبر لعدم كون الخبر علّة للسنّة ولا هو معها معلولين لعلّة ثالثة - أنّ البحث عن أصل وجود الموضوع ليس بحثاً عن عوارضه الذاتية فإنّ العوارض الذاتية تكون تحقّقها بعد الفراغ عن أصل الوجود. وإن كان المراد هو الإثبات في عالم التعبد فمرجعه إلى أنّه هل يجب العمل بخبر الواحد كما يجب العمل بالسنّة أم لا؟ ولا يخفى أنّ البحث عنه إنّما هو عن العوارض الذاتية للخبر لا للسنّة.^(٥)

وقد وجّه المحقّق النائيني رحمه الله كلامه بما يسلم عن المناقشة وهو: أنّ البحث عن وجود الموضوع في حالة أو في مكان أو على وصف كذائيّ ليس بحثاً عن أصل وجود الموضوع بل يكون بحثاً عن انطباق السنّة على مؤدّى الخبر وعدم انطباقها وهذا ليس بحثاً عن وجود السنّة وعدمها بدهاءة أنّ انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقة للموضوع.^(٦)

ووجّه المحقّق الإصفهانيّ قدس سره كلامه قدس سره على وجه آخر وهو: أنّ معنى التعبد بخبر الواحد لا يمكن إلا بعد تنزيله منزلة السنّة وهناك أشياء ثلاث: المُنزَل والمُنزِل عليه ووجه التنزيل. فكما يصح أن يقال: إنّ خبر الواحد منزّل منزلة السنّة، حتّى يكون البحث عن عوارض الخبر، كذلك يصح أن يقال: إنّ السنّة منزّل عليها بالنسبة إلى خبر الواحد، ويكون البحث عن عوارض السنّة.^(٧)

ولا يخفى أنّ هذا التوجيه إنّما هو على مذاقه من أنّ التعبد بالخبر لا يعقل إلا من جهة التنزيل. وأمّا على ما أفاده العلامة الأنصاريّ من أنّه من جهة تتميم الكشف كما يستفاد من بعض كلامه في باب الانسداد في الردّ على صاحب الحاشية^(٨) وكذا بناءً على مذاق النائينيّ غير وجهه.

⇨

ونقايس إليها المسائل الأصولية فنذهب إلى دخول ما كان هذا العنوان منطبقاً عليه في علم الأصول وعدم دخول ما لم يكن هذا العنوان منطبقاً عليه فيه، بل المسائل الأصولية هي كلّ مسألة تقع في طريق الاستنباط بحيث إذا انضم صغراها إليها انتجت حكماً فرعياً، وهذا هو الصحيح.

فلا بدّ أن يكون موضوع علم الأصول جامعاً لموضوعات هذه المسائل؛ فعلى هذا إن كلّ تعريف نظفر عليه لموضوع هذا العلم إن كان جامعاً لهذه الموضوعات فهو الموضوع الصحيح وإلا فلا يكون موضوعاً، فالموضوع يتبع المسائل لا العكس.

هذا كلّّه إذا قلنا بلزوم الموضوع في كلّ علم لكن لا دليل على ذلك فيمكن أن لا يكون موضوع العلم مما يمكن تلفّظه بلفظ خاص بل هو ما أُشير إليه إشارةً إجماليةً مما يجمع موضوعات المسائل.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الشيخ قدس سره ذهب إلى أنّ حجّية خبر الواحد موقوفة على مقدمات ثلاث:

⇐ وبذلك كلّ عدل سيّدنا الأستاذ مدّظّه عن هذه الوجوه والتزم بعدم لزوم كون الموضوع مشخّصاً مشاراً إليه بلفظ خاص بل كلّ مسألة تقع في طريق الاستنباط نلتزم بأنها أصولية وإن لم يجمعها وغيرها جامعٌ - منه عفي عنه.

(١) قوانين الأصول، ص ٣.

(٢) الفصول الغروية، ص ١٢.

(٣) فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٣٩.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٣٨.

(٥) كفاية الأصول، ص ٢٢ و ٢٣؛ ودرر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص ١٠٣.

(٦) فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٥٧ و ١٥٨.

(٧) نهاية الدراية، ج ٣، ص ١٩٨ إلى ٢٠١.

(٨) فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٥٢ و ٤٥٣.

المقدمة الأولى: إثبات الظهور وحجّيته. وقد عرفت أنّ المتكفّل لهذه

الجهة هو العرف واللغة وبناء العقلاء مع عدم ردع من الشارع.

المقدمة الثانية: إثبات أنّ المتكلم كان بصدد تفهيم مراده لا بصدد غيره مما يقتضيه المقام من تقيّة ونحوها. والمتكفّل لإثبات هذه الجهة أيضاً بناء العقلاء مع عدم ردع من الشارع؛ فإنّ بناءهم على أنّ المتكلم إذا تلفّظ بلفظ، كان بصدد تفهيم ما كان اللفظ ظاهراً فيه إلا إذا أقام قرينة على خلاف ذلك.

المقدمة الثالثة: إثبات صدور الخبر وأنّه من المعصوم وإقامة الدليل

على لزوم اتّباعه. والمتكفّل لهذه الجهة هو هذا البحث.^١

فنقول: اختلف الأعلام في حجّية خبر الواحد فالسيد المرتضى

رضوان الله عليه ذهب إلى عدم حجّيته على ما حكى عنه بل جعل عدم حجّيته من ضروريات المذهب وأنّ العامل به كالعامل بالقياس.^٢

وقد تصدّى العلامة الأنصاريّ لتوجيه كلامه بأنّ مراده من خبر الواحد

هو الخبر الغير الموثوق به مما لم يدلّ دليل على حجّيته.^٣

والشاهد على ذلك^٤ أنّ الشيخ الطوسيّ رحمه الله مع أنّه قائل بحجّية

خبر الواحد بعد ذكر الأخبار الواردة في التعادل والتراجيح قال: فإن كان أحد الرواة أعدل أو كان حكمه موافقاً للكتاب نأخذ به ونطرح الآخر لأنّه خبر

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٣٧ و ٢٣٨.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٤.

٣. فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٣١.

٤. أي الشاهد على أنّ في خبر الواحد اصطلاحين - كما ذكره المحقّق النائيني*

رحمه الله - : أحدهما: ما يقابل المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعيّة، وثانيهما: الخبر الضعيف غير الموثوق به - م.

* أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٨٠.

واحد.^١ وهذا أدلّ دليل على أنّ مراده من خبر الواحد هو الخبر الغير الحجّية وإلّا فمن المعلوم أنّ مجرد أعدلية الراوي أو موافقة روايته للكتاب لا يجعل خبره قطعياً.

وبالجملة استدلال النافون بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع المنقول من السيّد^٢ ومن تبعه.

وفيه: **أولاً:** أنّنا ذكرنا عدم حجّية الإجماع في نفسه. **وثانياً:** عدم حجّية

المنقول منه.

وثالثاً: أنّ المخالف في المسألة كثير لأنّ المتأخّرين أجمع وكثير من المتقدّمين يعملون بخبر الواحد لأنّ نرى أنّ هذه الكتب المعتبرة المجموعة من الأصول الأربع مائة هي مدرّك فتاوى الأصحاب. وادّعاء أنّ رواياتها لعلّها بالنسبة إليهم قطعياً لقربهم بزمن المعصوم عليه السلام وإطلاعهم على القرائن مدفوع كما يستفاد من كلماتهم بالإذعان على عدم قطعيتها صدورها. **ورابعاً:** أنّ حجّية الإجماع المنقول على فرض التسليم لادليل عليها إلاّ كونه إحدى صغريات خبر الواحد فيشملة أدلّة حجّية الخبر الواحد؛ فالاستدلال على حجّيته بالإجماع المنقول دور واضح.

الوجه الثاني: الآيات الواردة في حرمة العمل بغير العلم كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**^٣. وقوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**^٤. وغيرهما مما يكون ظاهراً في حرمة العمل بالظنّ.

١. ذكر ذلك في مواضع مختلفة؛ منها في الاستبصار، ج ١، ص ٣٦، ذيل الحديث ٩٦.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣٠٩.

٣. الآية ٣٦، من السورة ١٧: الإسراء.

٤. الآية ٣٦، من السورة ١٠: يونس.

وفيه:

أولاً: أنّ مورد هذه الآيات لم يكن خصوص خبر الواحد حتّى يعارض مادّ على حجّيته بل تدلّ على حرمة العمل بغير العلم سواء كان من الشهرة أو خبر الواحد أو غيرهما؛ فنسبة مادّ على حجّية خبر الواحد إليها نسبة الخاص إلى العام فتوجب تخصيصها بها.

هذا إذا قلنا إنّ مفاد أدلة العمل بخبر الواحد لزوم العمل على طبقه مع كونه مفيداً للظنّ، وأمّا إذا قلنا أنّ أدلة حجّيتها تدلّ على أنّ العمل به هو العمل بالعلم تنزيلاً، فلا ريب أنّ نسبتها إليها هي نسبة الحكومة.

هذا ما أفدناه سابقاً في دفع الاستدلال وهو مبنيّ على أن تكون هذه النواهي مولوية.

ولكنّ الحقّ خلاف ما ذهبنا إليه بل يكون هذه النواهي إرشادية محضّة إلى حكم العقل بأنّ المكلف لا بدّ أن ينتهي كلّ ما صدر منه إلى الحجّة القطعيّة لأنّ احتمال العقاب منجز فالعقل يدرك إدراكاً حتمياً بأنّ الصادر من المكلف إذا كان عن الحجّة كان له المؤمن فيكون عمله عملاً عن علم، بخلاف ما إذا لم ينته عمله إلى الحجّة فيكون عمله عن الاحتمال فلامؤمن له في البين.

وبالجملة: إنّنا نرى أنّ العقلاء يعتنون باليد والبيتنة وسائر الأمارات المعتبرة عندهم والمتديّنون يتكثرون على سوق المسلمين في الحمل على الصحة والطهارة والحليّة في الأموال ويعتمدون على اليد والبيتنة والإقرار وغيرها، فهل يحتمل أنّ ذلك كلّ عمل بغير العلم أو مبنيّ على التردد والاحتمال؟ كلا بل ليس ذلك إلاّ لأنّه بعد اعتماد العقلاء واعتبار الشارع على هذه الأمارات خرجت عن كونها أماراتٍ ظنيّة بل صارت أماراتٍ قطعيّة ولو بالجعل.

فالأيات إرشاد إلى أنّ العمل بغير الحجّة غير مفيد لرفع العقاب لعدم انتهاء العمل معه إلى الحجّة؛^١ فعلى هذا كانت بصدد بيان حكم كلي لا بصدد بيان صغرياتها.

فإذا أُقيم على حجّية خبر الواحد دليل قطعي لم تشمله الآيات وإذا لم يقيم عليه دليل قطعي تشملها وتدّل على أنّ العمل معه غير مغنٍ عن شيء؛ فهذه الآيات ساكتة عن تشخيص موارد الحجّة عن غيرها.

ومن المعلوم أنّ القائل بحجّية خبر الواحد لا بدّ أن يقيم الدليل؛ فإذا أقام خرج عن مورد الآيات كما خرج عن مورد الأصل الذي بنينا على حرمة التعمد بالظن وإن لم يقيم تشمله الآيات كما يشمله الأصل.

الوجه الثالث: الروايات الواردة في المنع عن العمل بالخبر الذي كان مخالفاً للكتاب على اختلاف تعابيرها مثل قوله عليه السلام: **ما خالف كتاب الله فاطرحوه^٢ أو اضربوه^٣ على الجدار^٣ أو لم نقله^٤ أو**

١. قال الأستاذ مدّظله: وبهذا يظهر أنّه لانسبة بين أدلّة حجّية خبر الواحد وبين هذه الآيات، لانسبة التخصيص ولا الحكومة ولا الورد ولا التخصّص؛ لأنّ كلّاً منهما أجنبيّ عن الآخر وهذا بخلاف ما إذا كانت النواهي في الآيات مولويّة.

أقول: إنّ نسبة أدلّة حجّية خبر الواحد بالنسبة إلى الآيات الناهية عن القول بغير العلم هي نسبة الحكومة سواء قلنا إنّ النواهي فيها مولويّة أو إرشاديّة، لأنّه لا وجه لاختصاص النسبة بين الدليلين بما إذا كانا مولويين بل تجري النسب بعينه فيما إذا كانا إرشاديين أو أحدهما مولويّ والآخر إرشاديّ. أما ترى أنّ نسبة خبر الواحد الحجّة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هي نسبة الورد مع أنّ القاعدة ليست حكماً مولويّاً بل هي إدراك العقل - منه عفي عنه.

٢. وسائل الشيعة، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

٣. لم نعثر عليه في المجامع الروائيّة - م.

٤. وسائل الشيعة، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٥.

زُخْرُفٌ أَوْ بَاطِلٌ^١ ونحوها بل الروايات الدالّة على المنع عن العمل بالخبر الذي لم يوافق الكتاب^٢ أو لم يكن له شاهد في الكتاب.^٣

وهذه الأخبار ليست آحاداً حتّى يقال: يلزم من العمل على طبقها عدم حجّيتها، بل كثيرة جداً كادت تبلغ حدّ التواتر بل بلغت حدّه. ولا يمكن أن يخصّص مضمونها لأنّ سياقها آيب عنه، فلا يمكن أن يقال إنّ ماخالف كتاب الله فاضربوه على الجدار إلّا في عشرة موارد مثلاً؛ فعلى هذا لا يمكن العمل بخبر الواحد الذي لم يكن له شاهد في الكتاب أو كان مخالفاً.

والجواب: أنّ ما ندعيه من حجّية أخبار الآحاد ليس كلّ خبرٍ رواه رجلٌ أيّ شخص كان وأيّ خبر كان بل خصوص رواية الشقاة في الفروع الفقهيّة إذا لم تكن لها معارض؛ فبناءً على هذا القول لا ريب أنّ غالب أخبارنا المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام لم تكن مدلولاتها مطابقةً للكتاب بلا زيادة أو نقيصة لأنّ فيها المقيّدات والمخصّصات فنعلم إجمالاً بصدور بعضها عن المعصوم بلاشبهة، فلو بنينا على العمل بالأخبار التي كانت لها شواهد في الكتاب لما بقي لنا من الأخبار إلّا أقلّ قليل واختلّ باب العبادات والمعاملات بل الحدود والسياسات فمع فرض عدم قابليّة تلك الروايات عن التخصيص مع شهادة الوجدان بصدور هذه الروايات عنهم فلامحالة لا بدّ من حمل تلك الروايات على خبر الواحد الذي كان مبيّناً للكتاب أو كانت النسبة بينهما بنحو العموم والخصوص من وجه.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال إنّ الخبر الذي كان نسبته إلى الكتاب نسبة

١. نفس المصدر، ح ١٢.

٢. نفس المصدر، ح ١٠.

٣. نفس المصدر، ح ١١.

التقييد أو التخصيص لا يعدّ في العرف مخالفاً وإن كان يظهر له المخالفة في بادئ النظر لكنّها تزول بأدنى التفات لمكان الجمع العرفي بينهما. لكنّ العلامة الأنصاريّ كان يضعّف هذا الحمل ببيان أنّ الجعّالين للأخبار لمّا جعلوا الأخبار المخالفة للكتاب على وجه التباين كي لا تشخص ويصير الأمر مشتبهاً ولو جعلوا ما خالف كتاب الله صريحاً لظهر دسّهم ولا يقبل منهم أحد بل الأخبار المدسوسة كلّها من قبيل التقييد والتخصيص فلا بدّ من حمل الروايات الناهية عن العمل بما خالف الكتاب على كلّ ما خالف له بأيّ نحو من أنحاء الخلاف وإن كان بنحو التقييد والتخصيص وعلى هذا يشكل الأمر.^١

ويمكن دفعه بأنّ الجعّالين لم ينقلوا الروايات المجعولة بطريق الرواية حتّى يظهر دسّهم بل أدخلوها في الكتب المعتمدة والأصول المصنّفة وينشرونها بين الناس كي يشتبه الأمر عليهم، ومن المعلوم أنّ الأصول الأربع مائة في ذلك الزمان لها نسخ قليلة لاتصل إلى أيدي جلّ الناس، فإذا استنسخ الجاعل أصلاً وأدخل فيه روايات مجعولة ونشره كيف يمكن على الناس معرفة سقيمها عن صحيحها.

والشاهد على ذلك أنّ إمامنا الصادق عليه السلام لعن مغيرة لمكان دسّه أخباراً كثيرة في كتب أبيه عليه السلام.^٢ وقد حكى شيخنا الأستاذ قدس سره أنّ الشلمغاني لعنه الله روى حين ادّعى ولاية الأمر أنّ الصلوة كانت رجلاً فمات.

ويمكن حمل بعض هذه الروايات على الأخبار الواردة في

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٤٥.

٢. مجمع الرجال، ج ٦، ص ١١٨.

أصول الدين مما يخالف الكتاب كالأخبار الدالة على الجبر والتفويض والتشبيه ونحوها وقد أتعب العلماء الأعلام قدس الله أسرارهم أنفسهم لتمييز الأخبار الصحيحة عن سقامها إلا أنه مع ذلك قد يوجد نادراً بعض هذه الأخبار فيما بأيدينا من الكتب، فقد روى في الوافي: **إِنَّ مَنْ يَعْلَمُ خَلْقَ اللَّهِ لَا يَلُومُ أَحَدًا عَلَى عَمَلٍ**^١ ولا يخفى أن الله تعالى في كتابه العزيز قد لام المشركين والمنافقين فكيف يمكن صحة هذه الرواية الصريحة في الجبر مع أنه مخالف للكتاب؟ ولا يلزمنا تأويله لأن الروايات دللتنا على وجوب طرحه فلا وجه للتأويل.

ويمكن أيضاً حمل بعضها على طرح الأخبار المخالفة للكتاب عند التعارض بين الخبرين وإن شئت تقول: إن المدعي لحجية خبر الواحد لا بد أن يقيم دليلاً قطعياً على حجيته وإن أقام فلامناص عن رفع اليد عن ظاهر هذه الروايات بأحد هذه الوجوه؛ فإن لم يقم فالنافي لا يحتاج لإثبات مذهبه إلى هذه الروايات بل يكفيه الأصل الذي بيّناه في المقام على حرمة العمل بالظن لكننا كما سيأتي إن شاء الله تعالى نستدل بالأدلة القطعية على حجية خبر الواحد الثقة الغير المخالف للكتاب الفروع الفقهيّة عند عدم التعارض فنحمل هذه الروايات على الخبر الذي فقد فيه أحد هذه الشروط فنقول: إن الروايات الدالة على طرح أخبار المخالف للكتاب نحملها على سبيل منع الخلو، على الأخبار المخالف له بالتباين أو العموم من وجه أو على الأخبار الواردة في أصول العقائد أو على الأخبار المخالف له عند التعارض. هذا تمام الكلام في أدلة النافين.

١. الوافي، ج ٣، باب درجات الايمان ومنازله، ص ١٣٢، ح ١٧٢٧، نقلاً عن الكافي،

ج ٢، باب آخر من درجات الإيمان، ص ٤٤، ح ١.

واستدلّ المثبتون بوجوه:

الأول: الآيات

منها: قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِيبُوهَا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**^١.

وتقريب الاستدلال بوجهين: أحدهما بمفهوم الوصف والآخر بمفهوم الشرط.

أما مفهوم الوصف فلأنّ الله تعالى أوجب التبيّن عند خبر الفاسق فلما كان هذا الوجوب وجوباً غير تائباً لانفسياً لوضوح عدم مصلحة في نفس التبيّن وإن لم يكن له مدخل في العمل، فلا محالة أنّ هذا الوجوب للعمل على طبق قول الفاسق يدلّ بالدلالة الالتزامية على عدم لزوم التبيّن عند خبر العادل فيجوز العمل على طبق خبره؛ وذلك لأنّه لولا دخل الفسق في لزوم التبيّن لما يكون تعليق وجوب التبيّن عليه وجيهاً بل لا بدّ من أن يكون الآية هكذا: **إِنْ جَاءَكُمْ إِنْسَانٌ أَوْ رَجُلٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**.

وبعبارة أخرى نقول: إنّ وصف الفسق إمّا له دخل في لزوم التبيّن أو لا؛ فعلى الأول فقد ثبت المطلوب وعلى الثاني كان التعليق عليه لغواً مع وجود وصف ذاتيٍّ مقدّم على الوصف العرضي بل هو مخالف لما عليه دأب العقلاء في محاورتهم.

وفيه: أنّ هذا الاستدلال لا يزيد على الاستدلال الذي أقاموها في حجّية مفهوم الوصف وقد أجبنا في ذلك المبحث بما لا يزيد عليه.

ومحصّل الجواب: أنّ دلالة القضية الوصفية على المفهوم إمّا هي إذا كان الوصف قيماً للهيئة فبمقدّمات الحكمة نثبت الانحصار في العلة فيتمّ

١. الآية ٦، من السورة ٤٩: الحجرات.

المطلوب؛ لكنّ هذا خلاف ظاهر القضية الوصفية لأنّ ظاهرها تعليقه على المادة فلا يدلّ على الانحصار بوجهٍ. هذا كلّه إذا كان الحكم معلقاً على وصف معتمد على الموصوف.

وأما إذا كان الحكم مترتباً على نفس الوصف كما إذا قال: أكرم عالماً، فقد ذكرنا أنّه خارج عن محلّ النزاع رأساً لأنّ الأوصاف الاشتقاقية لا تزيد على الأوصاف الجامدة كما إذا قال: الغيبة محرّمة حيث لا يدلّ على جواز الكذب والنميمة. ولما كان الموضوع في المقام هو الفاسق بدون اعتماده على الموصوف فهذا الاستدلال ساقط رأساً.

وأما ما قيل في الاستدلال من أنّ تعليق الحكم على الوصف العرضي (أي كونه خبر فاسق) يدلّ على أنّ الحكم ليس دائراً مدار الوصف الذاتي (أي كونه خبر واحد)^١ ففيه: أنّ هذا التقريب ليس زائداً على التقريب الذي ذكره في أصل الاستدلال بمفهوم الوصف بل هذا التقريب عينه.

وجوابه: أنّ ذكر الوصف لا تنحصر فائدته في العلية بل يمكن ذكره لعلل شتى كما ذكر في محله: منها إفادة فسق وليد الجائي بهذا الخبر. ومنها إفادة أنّ لزوم التبيين في خبر الفاسق أشدّ من لزومه في خبر العادل؛ فذكر الفسق إنّما هو لكونه أظهر الأفراد في لزوم التبيين.

وقد أورد بعض الأعظم على هذا التقريب بوجهين:

أحدهما: أنّ وصف الوحدة والتعدّد كالتواتر ووصف الفسق والعدالة كلاهما سيان في كونهما وصفين عرضيين للخبر لأنّ الخبر كما لا يقتضي بذاته التعدّد كذلك لا يقتضي بذاته الوحدة؛ فكون الخبر واحداً أو كان مخبره فاسقاً لا يوجب الفرق حتّى يقال: إنّ الأوّل وصف ذاتي له والثاني وصف

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٥٤.

عرضي.

وفيه: أنّ مرادنا من خبر الواحد في المقام ليس هو ما قابل الخبر المتعدّد بل المراد ما لم يحصل منه القطع كالمتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية وإن كان مخبره كثيراً فإذا أخبر رجل عن شيء يوجب لنا القطع بصدقه لا يكون خبره واحداً وإن كان راويه واحداً فكذا إذا أخبر جماعة عن شيء لا يحصل منه القطع يكون خبرهم واحداً وإن كان مخبره كثيراً. إذا عرفت هذا نقول: الخبر إذا قصر النظر إلى ذاته يحتمل الصدق والكذب فهذا الإمكان ذاتي له من باب الذاتي في باب البرهان. نعم قد يحصل منه القطع بصدقه أو كذبه لكنّ هذا القطع خارج عن حقيقته بل إنّه من رعاية أمور خارجة عن ذاته.^١ وبعبارة أخرى: القطع مستند إلى هذه الأمور دون الخبر وهذا بخلاف الشك في الصدق والكذب فإنّه من لوازم ذات الخبر فينتزع عن حقيقته،

١. وفيه ما لا يخفى:

أولاً إنّ المراد من احتمال الصدق والكذب في الخبر ليس هو الشك في صدقه وكذبه كيف والاحتمال المزبور ذاتي للخبر منتزع من حاقه والشك أمر خارج عن حقيقته، بل المراد أنّ الخبر له في نفسه قابلية احتمال الصدق والكذب في مقابل الإنشاء الذي إذا قصرنا النظر إلى ذاته ليس لها هذه القابلية والشأنية. فعلى هذا إنّ الشك في صدق الخبر وكذبه أمر خارج عن حقيقته كما أنّ القطع بصدقه أو كذبه كذلك وكلّ من هذه الحالات للسامع يحتاج إلى أمر خارج عن ذاته، ومفروض الكلام في البحث هو خبر الواحد وهو الذي نشكّ فعلاً في صدقه لا الخبر الذي في نفسه قابل للصدق والكذب.

وثانياً: إنّ الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب في ذاته هو مقسم لخبر الواحد والمتواتر وليس هو محلّ الكلام والبحث بلا إشكال، بل مرادنا من خبر الواحد هو الخبر الذي لانقطع بصدقه ولو بلحاظ القرائن فيكون قسيماً للمتواتر؛ فكلّ من المتواتر والواحد وصفان عرضيان للخبر؛ فتدبّر في ما أفدناه لك فإنّه دقيق - منه عفي عنه.

فليس هذا الاحتمال وإمكان الصدق والكذب من باب الذاتيّ في باب الإيساغوجيّ الذي هو عبارة عن ما به قوام الشيء وداخل في ذاته. فعلى هذا تبين أن الشك في الصدق الذي هو لازم لخبر الواحد من لوازمه الذاتية، وأين صفة فسق المخبر وعدالته التي هي منتزعة من الأمور الخارجيّة بهذه المثابة؟

ثانيهما: أن الخبر لا يمكن وقوعه في الخارج إلا بصدوره إمّا من الأعمّ من العادل والفاسق وإمّا من خصوص الفاسق؛^١ فإضافته إلى كلا الأمرين على حدّ سواء وكلاهما أمران عرضيان خارجان عن طبيعة الخبر.

وفيه: أن إضافة الخبر بالنسبة إلى الأعمّ من الفاسق والعادل إن كان بنحو تقييده بهما فالأمر كما ذكره، إلا أن الإطلاق كما ذكرنا في محله هو رفض القيود فليس قيام الخبر بالأعمّ من العادل والفاسق بنحو الإطلاق إلا قيامه بطبيعيّ المخبر من دون لحاظ خصوصيّة من خصوصيّاته، ومن المعلوم أن الخبر لا يمكن أن يتحقّق إلا بصدوره من مخبر فقيامه بطبيعيّ المخبر من لوازم ذاته لعدم إمكان تحقّقه بدونه، غاية الأمر أن الخصوصيّات الملحوظة في المخبر خارجة عن لوازم ذات الخبر فتعدّ من عوارضه، فلامجال لهذا الإشكال.

وبالجملة فالعمدة في دفع التوهّم هو ما ذكرناه من أن هذا التقريب ليس أمراً زائداً على تقريب مفهوم الوصف فكلمّا أجبنا به عنه هناك هو الجواب.

وربما أُورد على هذا التقريب وعلى سائر التقريبات بإشكال آخر

١. حيث إنّ الحكم بوجود تبين الخبر لا يكون مهملاً؛ فلا بدّ من تقييد الخبر بأحد

الوجهين - م.

وهو أنّ الآية لو دلّت على المفهوم لكان اللازم عدم وجوب التبيّن والعمل على قول من لم يكن فاسقاً مطلقاً لا خصوص العادل لأنّ الصبيّ والمجنون ليسا بفاسقين وكذا البالغ الذي لم يرتكب الكبيرة ولم يحصل ملكة العدالة ليس بفاسق، بناءً على ثبوت الوساطة بين الفسق والعدالة، فيجب العمل بقول هؤلاء بلا تبيّن مع أنّ ضرورة الفقه تشهد بخلافه.

وفيه:

أولاً: أنّ خروج هؤلاء بدليل خارجي لا يضّر بإطلاق المفهوم فالآية تدلّ على حجّة قول هؤلاء بالإطلاق والدليل الخارجي يخصّص مفهومه، وتخصيص المفهوم بدليل خارجي ليس بعزيز. **وثانياً:** أنّنا نقول نفس الآية تدلّ على خروج هؤلاء وهو ذيل الآية لأنّ التعليل الوارد فيها وهو قوله: **أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ** يخصّص المورد ويعمّمه وتعميمه هو لزوم التبيّن بخبر كلّ مخبر كان العمل بخبره عملاً مع الجهالة؛ فلا وجه لهذا الإيراد أصلاً.

وأما مفهوم الشرط فتقريب الاستدلال به هو: أنّ الله تعالى علّق وجوب التبيّن على مجيء خبر الفاسق فيدلّ على عدم وجوب التبيّن عند مجيء خبر العادل لأنّ رفع المعلق عليه لكونه ملازماً للمعلق دائماً وجوداً وعدمًا، كما ذكر في تقريب مفهوم الشرط، يستلزم رفع المعلق وذلك واضح. وربما يندفع بأنّ المفهوم في القضايا الشرطية إنّما هو إذا لم يكن المعلق عليه سيق لبيان الموضوع كما في قوله: إذا رزقت ولدًا فاختنه. والمقام من هذا القبيل لأنّ نبأ الفاسق موضوعٌ لوجوب التبيّن فلا يدلّ القضية على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء مجيء خبر الفاسق.

أقول: توضيح المقام أنّه إذا قيل: النبأ إذا جاء به الفاسق فتبيّنوا، فلا إشكال في دلالته على المفهوم لأنّ الموضوع هو النبأ والحكم علّق على

مجيئه بالفاسق فيدلّ على أنّ النبأ إذا لم يجئ به الفاسق فلا يجب التبيين. وكذلك إذا قيل: إذا أنبأكم فاسق بخبر فتبينوا، فلا إشكال في عدم دلالة على المفهوم لأنّ نبأ الفاسق في هذه القضية متمحّض في الموضوعيّة. إنّما الإشكال في الآية لأنّها ليست بمثابة الظهور في المفهوم في القسم الأوّل ولا بمثابة الظهور في عدمه في القسم الثاني. والحق أنّها من القسم الأوّل.

وتوضيح ذلك يحتاج إلى رسم مقدّمة وهي: أنّنا ذكرنا أنّ القيود الواقعة في الكلام غير أداة الشرط راجعة إلى مفردات الكلام سواء كان قيداً للموضوع كقوله: أكرم الرجل العالم، أو كان قيداً للمتعلّق كقوله: صلّ مع الطهارة، أو كان قيداً للحكم كقوله: يجب الصلوة وقت زوال الشمس. وأمّا أداة الشرط فهي لتعليق الجملة على الجملة فهي راجعة إلى الحكم لامحالة.

ثمّ إنّ الموضوع في الجملة الشرطيّة ربما كان ترتب الحكم عليه عقلياً كقوله: إن رزقت ولداً فاختنه، لأنّه لا يعقل تحقّق الختان بدون الولد فالفائدة في التعليق في هذه الموارد إنّما هي الإشارة إلى تحقّق الموضوع ولا فائدة له سواه لأنّه لا يمكن تحقّق الحكم بدون الشرط حتّى يستفاد من الجملة الشرطيّة عدمه عند عدمه؛ ففي كلّ مورد كان سوق الجملة الشرطيّة لتحقّق الموضوع كان الترتب فيه عقلياً فلا مفهوم لها بالضرورة.

وربما كان ترتب الحكم على الموضوع في الجملة الشرطيّة شرعياً كما إذا قال: إذا جاءك زيد فأكرمه، لأنّ تحقّق الإكرام عند عدم مجيئه أمر ممكن غاية الأمر إنّ المولى خصّص حكمه في ظاهر القضية عند تحقّق المجيء؛ فكأنّ فائدة التعليق في هذه الموارد إنّما هو انحصار الحكم عند وجود الشرط وإلا كان تقييد الحكم بهذه الصورة لغواً كما بيّناه في بحث المفهوم. وثالثه كان الموضوع في الجملة الشرطيّة مركّباً من أمر كان ترتب

الجزء عليه عقلياً ومن أمر آخر كان الترتب عليه شرعياً كقوله: إن رزقت ولداً وكان صبيحاً فاختنه، وقوله: إن ركب الأمير وكان لابساً اللباس الأبيض فخذ ركابه؛ ففي هذه الموارد وإن كان الجزء بالنسبة إلى أحد الجزئين عقلياً إلا أن تعليقه على المجموع من حيث المجموع شرعي لإمكان ثبوت الجزء أيضاً عند انتفاء الموضوع المركب ولو بأحد جزئيه وهو الجزء الشرعي فالتعليق يفيد الانحصار بعين ما ذكرناه في الصورة الثانية ويستفاد منه المفهوم لامحالة إلا أن المفهوم إنما كان إذا فقد الجزء الشرعي وهو الصباحة في الولد ولبس الأبيض في الأمير وأما إذا انتفى أصل الولد والركوب فالجزء بالنسبة إليه عقلياً^١.

إذا عرفت هذا بحسب الكبرى فنقول في المقام: إن الحكم في الآية وهو وجوب التبيين علق على النبأ الذي كان الجائي به فاسقاً فلامحالة تدل

١. أقول: لا ينبغي الإرتياب في أن ما علق عليه الحكم إذا كان مركباً من جزئين لا يكون الجزء معلقاً على كل واحد منهما مستقلاً بل على مجموعهما معاً. ومرجه إلى تعليق الجزء على النسبة الحاصلة بينهما فإذا قلنا: إذا ركب الأمير وكان لابساً اللباس الأبيض فخذ ركابه، كان مفاده وجوب أخذ الركاب عند اقتران نسبة الركوب إلى الأمير مع نسبة لبس الأبيض إليه فكان المعلق عليه أمراً واحداً لامحالة وهو النسبة الحاصلة من اقتران النسبتين ومن المعلوم أن انتفاء الجزء عند انتفاء هذه النسبة شرعي لأن تعليقه عليها شرعي محض. فلامعنى لقوله مدظله بالتفصيل بين ثبوت المفهوم إذا انتفى جزؤه الشرعي وبين عدمه إذا انتفى جزؤه العقلي.

نعم انتفاء هذه النسبة المعلق عليها الجزء لا يمكن إلا بانتفاء أحد الجزأين وهذا أيضاً أمر عقلي إلا أن القضية ليست دالة على المفهوم عند انتفاء أحد الجزأين وغير دالة عليه عند انتفاء الجزء الآخر بل لها دلالة على المفهوم عند انتفاء النسبة الاقترانية بينهما. وتوقف الجزء على أحد الجزأين عقلاً وعلى الجزء الآخر شرعاً أمر مستفاد من الخارج لا يربط له بدلالة القضية - منه عفي عنه.

على انتفاء الحكم عند عدم إتيان الفاسق به، وإن كان لا دلالة على المفهوم إذا لم يتحقق أصل النبأ في الخارج ولا كلام لنا فيه لأن المقصود من الاستدلال بها حجية خبر العادل وقد عرفت أنها كافية بها.

هذا ماسنح بخاطري في الدورة السابقة ولكن الذي ظهر لي بالتأمل في هذه الدورة خلاف ذلك؛ وذلك لأن هذه الكبرى التي بيّناها غير منطبقة على ما نحن فيه لأن انطباقها إنما هو على تقدير كون الشرط في الآية مركباً من النبأ وكون الجائي به فاسقاً وليس الأمر كذلك لأنه لم يكن مفاد الآية إذا جاءكم منبئاً بخبر وكان الجائي به فاسقاً فتبينوا، بل الموضوع في الآية هو الفاسق والجزاء علق على مجيئه بالنبأ فلا يدل على المفهوم.¹

١. أقول: لا يخفى ما في الخلط والاشتباه الذي صدر منه مدّظله في هذا المقام الذي لا ينبغي أن يصدر منه نظيره قط.

بيان ذلك: أن لفظ «الموضوع» في القضية الشرطية له اصطلاحان: أحدهما: اصطلاح أهل العربية وهو المقابل للمحمول كمثل قولنا: إذا كانت الشمس طالعة فأكرم زيداً، فالموضوع في الجملة الشرطية هو الشمس. ثانيهما: اصطلاح الأصوليين والمراد به هو متعلق الحكم في الجزاء وهو المقابل للشرط، فالموضوع بهذا الاصطلاح في المثال هو الإكرام. وليس المراد بالموضوع في القضية الشرطية ما هو المراد منه في سائر المواضع من كونه متعلق المتعلق بل المراد منه نفس المتعلق كما ذكرنا، لأننا نرى أن الأصولي يطلق الموضوع في قولنا: إذا زالت الشمس فصل، على الصلوة مع أنها لا متعلق لها. إذا عرفت هذا فقد علمت أنه كلما علقنا الحكم في القضية الشرطية على شرط، نريد به أن ثبوت الحكم على موضوعه وهو المتعلق في الجزاء إنما هو على تقدير الشرط؛ فعلى هذا إن الموضوع في آية النبأ هو التبين عن النبأ لأن الوجوب كان متعلقاً به على تقدير وهو المجيء به بالخبر الفاسق فكأنه يقال: تبيّن عن النبأ إذا كان الجائي به فاسقاً. وتدّل الآية على المفهوم لامحالة ولا فرق في ذلك سواء جعلنا الموضوع باصطلاح أهل العربية في جملة المقدم هو النبأ أو الجائي أو الفاسق فإن جعل إحدى هذه الثلاثة ⇨

بيان ذلك: أنّ المستفاد من الآية عناوين ثلاثة: الجائي بالنبأ والنبأ والفاسق؛ فيمكن أن يجعل في مقام التصوّر كلّ واحد من هذه الثلاثة موضوعاً ويترتب الجزء على الباقي فالاحتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يقال: إنّ الموضوع هو الجائي بالنبأ والشرط هو الفاسق حتى يكون مفاد الآية إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبينوا؛ فدلالته على المفهوم حينئذٍ واضحة لأنّ الجائي بالنبأ له حالتان: حالة الفسق وحالة غيره، فتعليق التبيين على خصوص حالة الفسق مع عدم توقّفه عليه عقلاً يدلّ على انتفاء وجوب التبيين عند حالة عدم فسقه.

الاحتمال الثاني: أن يكون الموضوع هو النبأ والشرط هو مجيء الفاسق به حتى يكون مفادها النبأ إذا كان الجائي به فاسقاً فتبينوا؛ ففي هذه الصورة تدلّ على المفهوم أيضاً لأنّ النبأ أيضاً له حالتان: حالة مجيء الفاسق به وحالة مجيء غير الفاسق به، فتعليق الجزء على حالة مجيء الفاسق به يدلّ على عدم ترتب الجزء على تقدير مجيء غير الفاسق به.

⇒ موضوعاً أدبيّاً في جملة المقدم أجنبي عمّا نحن بصدده من تعليق الجزء وهو الوجوب المتعلّق بالموضوع الأصولي - وهو التبيين عن النبأ - على مجيء الفاسق به. فالآية لما علّقت وجوب التبيين عن النبأ على مجيء الفاسق به تدلّ على المفهوم سواءً عبرنا بأيّ من هذه التعبيرات الثلاثة. فإن اشتبه عليك الأمر في أيّ موضع فعليك بتقديم جملة التالي فتجد وضوح ما تلونا عليك: فمما ذكرنا عرفت أنّ ما أوقعه في الاشتباه هو الخلط بين الموضوعين.

ثمّ عرفت أنّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره حيث قال: إنّ تعليق الحكم بإيجاب التبيين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به فاسقاً يقتضي انتفاءه عند انتفائه، هو الحقّ في التقرير؛ فكأنّه مدّظله كان بصدده دفعه قدس سره ببيان أنّ وجه التقرير ليس بأيدينا بل كان ينبغي التقرير بما كانت القضية ظاهرة فيه وإذا تأملنا وجدنا أنّ الموضوع هو الفاسق فلا بدّ وأن نقرّه على وجه كان الفاسق موضوعاً، لكنّه مدّظله كرّ على ما فرّ منه - منه عفي عنه.

الاحتمال الثالث: أن يكون الموضوع هو الفاسق والشرط هو المجيء بالنبأ فيكون مفادها حينئذٍ الفاسق إذا جاءكم بالنبأ فتبينوا، فلا دلالة لها على المفهوم لأنّ الفاسق وإن كان له حالتان: حالة مجيئه بالنبأ وحالة عدم مجيئه به، إلاّ أنّه لمّا كان عدم وجوب التبين على تقدير عدم مجيئه به عقلياً لأنّه حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع فلامحالة تعليقه على تقدير المجيء به إنّما هو لمجرد بيان الموضوع فلا مفهوم له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ظهور الآية في الاحتمال الثالث، لأنّ الفاسق كان فاعلاً والشرط هو المجيء بالنبأ فكأنّه قيل: الفاسق إذا جاءكم بالنبأ فتبينوا. ومن المعلوم أنّ تقديم الفاعل والإتيان به بصورة المبتدأ أو تأخيره عن الفعل كما في الآية بعد مفروغية كون الشرط الواقع بعد إذا هو المجيء بالنبأ لا يوجب اختلافاً في المفهوم؛ فعلى هذا لم تدلّ الآية على المفهوم بوجه. ومن الغريب ما صدر من صاحب الكفاية قدس سره في هذا المقام فإنّه بعد أن سلّم عدم دلالة الآية على المفهوم (لو كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع) قال: «مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ القضية ولو كانت مسوقةً لذلك إلاّ أنّها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر، فتدبر»^١ وأنت خبير بأنّ رجوعه إلى دلالة الآية بعد إنكاره مفهوم الشرط ليس إلاّ من أجل استظهاره مفهوم الوصف من الآية مع أنّه لا يقول به. وعلى أيّ حال لا دلالة للآية على المفهوم ولا بدّ لحجية قول العادل إلى التماس دليل آخر.

هذا كلّ في عدم ظهور الآية في المفهوم وعلى فرض اقتضاءها

١. كفاية الأصول، ص ٢٩٦.

للمفهوم هل يكون فيها مانع عنه؟^١ قيل: نعم،^٢ لأنّ ظهور التعليل في العموم يقتضي عدم الاعتناء بخبر العادل أيضاً ومعه لا ينعقد الظهور للمفهوم إمّا لقرينة العموم أو لصلوحه للقرينة.

بيان ذلك: أنّ مورد نزول الآية وإن كان إخبار الوليد عن ارتداد بني المصطلق وامتناعهم عن أداء الزكوة^٣ إلا أنّ المورد لا يكون مخصّصاً، والمراد منها وجوب التبيّن عن خبر كلّ فاسق مما له دخل في الأحكام الشرعية؛ وعلى هذا إنّ اختصاص التعليل بإصابة القوم يكون لمناسبة المورد وإلا فلا ريب في أنّ المراد منه التعليل بإصابة كلّ فعل صدر من المكلف بالجهالة سواء كان من الأمور الاجتماعيّة أو الأمور الشخصيّة (أي سواء أصاب القوم أم لا) كارتداد زيد وكريّة مائع ونجاسة ثوب ونحو ذلك.

ولاشكال أيضاً في أنّ كلّ خبر فاسق لا يترتب عليه الوقوع في المفسدة المترتبة عليها الندامة لأنّ الفاسق ربما يصدق بل يصدق كثيراً فالمراد من الآية وجوب التبيّن عن خبر الفاسق لكون العمل بخبره معرضاً للوقوع في المفسدة والندامة، ومن المعلوم أنّ خبر العادل أيضاً كذلك لأنّه ليس بمعصوم حتّى لم يصدر عنه الخطاء فربما يشتبه عليه الأمر فيخبر عن أمر لم يكن، فالعمل على طبق خبره أيضاً معرضاً للوقوع في المفسدة، غاية الأمر أنّ احتمال الوقوع في المفسدة فيه أقلّ من المفسدة المترتبة على العمل بخبر الفاسق لكن هذه الأقلية لا ترفع عموم التعليل، بل مفاده أنّ مجرد العمل بقولٍ يستتبعه المفسدة والندامة محرّم وهذا يشمل خبر الفاسق

١. نفس المصدر، ص ٢٠٦.

٢. راجع فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٥٦؛ فإنّ الشيخ (ره) قد نقله عن محكيّ العدة

والذريعة والغنية وجمع البيان والمعارج.

٣. راجع الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ٣٤٦.

والعادل معاً وحيث إنَّ المفهوم لا ينعقد إلاَّ بإجراء مقدمات الحكمة فهذا العموم مانع من جريانها فلا ينعقد في الآية ظهور في المفهوم أصلاً.
وفيه:

أولاً: إنَّ هذا الإشكال لو سلّم إنَّما هو على تقدير أن يكون المراد من الجهالة هو عدم العلم وليس كذلك بل المراد منها هو السفاهة والإتيان بفعل لا ينبغي صدوره من العاقل وعلى هذا يختصّ التعليل بالعمل بقول الفاسق، وأمّا العمل على طبق قول العادل فليس بسفهيّ عند العقلاء لأنَّهم يعتمدون عليه في محاوراتهم بل جرت سيرتهم على ذلك. والشاهد على ذلك أنَّ الشارع جعل البيّنة واليد والإقرار حجةً فلو كان المراد من الجهالة هو عدم العلم يلزم أن تكون أدلة حجّية هذه الأمور مخصّصة لعموم التعليل مع أن سياقه آب عنه.^١

١. أقول: ينبغي التنبيه على أمور يظهر منه ما في كلام سيّدنا الأستاذ مدّظله:

التنبيه الأول: إنَّ الجهالة لم تفسّر في لغة ولا في تفسير بمعنى السفاهة وإن كان ربما يطلق عليها في العرف، لكنّها معنى ملازمٌ للجهل في بعض الأحيان وإلاَّ فإنّها في اللغة بمعنى عدم العلم وجرت في الكتاب العزيز بهذا المعنى كقوله تعالى: **إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ*** مع أنّ العاصين ليسوا بسفهاء ولكنّهم جاهلون بالله وقدرته تعالى حين المعصية كما قال في مجمع البحرين: ****** قد أجمعت العصاة على أن كلّ ما عصى الله به فهو جهالة. ويدلّ على ذلك أنّ الوليد لما رجع إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وأخبره عن ارتداد بني المصطلق غضب النبيّ فهُمْ أن يغزوهم كما في مجمع البيان ******* فوردت الآية عياداً بالله أن يكون فعل النبيّ عن سفاهة وخلاف طريقة العقلاء بل إنّه كان جرى في أموره بمقتضى العلم العاديّ دون العلم العينيّ ومقتضاه هو الهمّ على الحرب.

التنبيه الثاني: إذا سلّمنا كون المراد من الجهالة هو السفاهة فكان المراد أن المحرّم هو العمل بالسفاهة عند العقلاء ومن المعلوم أنّ العقلاء لا يعدّون العمل على طبق قول العادل عملاً عن غير سفاهة على وجه الإطلاق.

نعم في الأمور العاديّة الغير الخطيرة جدّاً يعتمدون على قوله وأمّا في الأمور الخطيرة ⇨

.....

« جداً لا يعملون إلا بالقطع الوجدانيّ.

وبالجملة إنّ مدار العقلاء في جميع أمورهم ليس على العمل بقول الثقة أو العمل بالظنّ على نسق واحد بل ربما يعتمدون على قول غيرالثقة في الأمور اليسيرة جداً وربما يعتمدون على قول المجهول في بعض الأمور اليسيرة ويعتمدون على الثقة في الأمور العاديّة وهكذا.

فعلى هذا كان مفاد التعليل حرمة العمل على وجه السفاهة فإذا كان العمل بقول العادل في الأمور الخطيرة جداً يعدّ عندهم سفاهة فيقع التعارض بين المفهوم والتعليل في هذه الموارد.

التنبيه الثالث: إذا كان المراد من الجهالة هو السفاهة فيكون الواجب في المنطوق هو التبيّن عن قول غيرالثقة لا مطلق الفاسق لأنّ العقلاء لا يفرّقون بين العادل والفاسق بل يفرّقون بين الثقة وغيرها، والعلة كما أنّها موجبة للتعميم موجبة للتخصيص أيضاً فتدلّ العلة في المقام على أنّ المحرّم العمل على قول غيرالثقة؛ فعلى هذا يكون المفهوم حجّية قول الثقة عادلاً كان أو فاسقاً.

التنبيه الرابع: لإشكال في أنّ المنطوق هو وجوب التبيّن عن خبر كلّ فاسق بأيّ أنحاء الخبر سواء كان المخبر به من الأمور الخطيرة كارتداد القوم أم لا.

وكذا لا إشكال في أنّ الظاهر من التعليل عدم جواز العمل بالجهالة في الأمور الخطيرة كإصابة القوم فلا بدّ إمّا أن يرفع اليد عن اختصاص التعليل فيقال: إنّ ذكر إصابة القوم بجهالة لمكان المناسبة للمورد وإلاّ فإنّه عامّ كما ذهب إليه مدّظله أو يرفع اليد عن إطلاق المنطوق فيقال: إنّ المراد وجوب التبيّن عن خبر الفاسق في خصوص الأمور الخطيرة. ومن المعلوم أنّ الأوّل ليس أولى من الثاني، فعلى أيّ التقديرين وإن لم يختلف الدلالة في حجّية خبر العادل إلاّ أنّه بوجهين متغايرين.

نعم يختلف الدلالة في حجّية خبر الفاسق؛ بيان ذلك: إنّنا إذا رفعنا اليد عن اختصاص التعليل بالمورد يكون المنطوق عدم حجّية خبر الفاسق أيّ خبر منه ويكون المفهوم حجّية خبر الثقة أيّ خبر منه، ولكن إذا رفعنا اليد عن الإطلاق في المنطوق يكون المنطوق عدم حجّية خبر غيرالثقة في الأمور الخطيرة ويكون المفهوم حجّية خبر الثقة في الأمور الخطيرة؛ فلا بدّ في إثبات حجّية قوله في الأمور الغيرالخطيرة من التمسك بالأولوية وأما «

وثانياً: لو فرضنا أنّ المراد منها عدم العلم فنقول:

إمّا أن يكون مفاد التعليل إرشاداً إلى حكم العقل بعدم كفاية انتهاء العمل إلى الشك بل لا بدّ وأن يأتي العبد في مقام العمل بما يكون قاطعاً لعذره ولا يكون إلا ما يقطع بأنه حجة عند المولى.

فعلى هذا لا يشمل التعليل لخبر العادل لأنّ عدم وجوب التبيين فيه مستفاد من المفهوم وهو مستفاد من ظهور الكلام الذي يستمرّ على العمل به سيرة العقلاء ووقع عليها إمضاء الشارع يقيناً كما أفدناه في بحث حجّية الظواهر بما لا مزيد عليه؛ فعلى هذا إنّ العمل على طبق قول العادل مستنداً إلى المفهوم في الآية يكون عملاً عن الحجّة فلا يشمل العموم قطعاً.

وإمّا أن يكون مفاده حكماً مولوياً فحينئذٍ كان المستفاد منه حرمة العمل بكلّ أمانة لا توجب العلم لكن ترخيص الشارع في العمل على طبق قول العادل الغير المفيد للعلم لمّا كان لتتيممه الكشف الناقص كان علماً تعبدياً فيكون المفهوم حاكماً على التعليل لامعارضاً له حتى يقال بعدم انعقاد المفهوم وذلك لأنّ التعليل إنّما هو قضية حقيقية كسائر القضايا الحقيقية مما هي متكفّلة لبيان الأحكام على تقدير تحقق موضوعاتها ولا تتكفل لبيان الموضوعات نفيّاً أو إثباتاً مع أنّه من المعلوم أنّ المفهوم متكفل لبيان الموضوع في التعليل وهو إثبات أنّ العمل على قول العادل عمل عن علم فلا تعارض بينهما.^١

⇨ عدم حجّية قول غيرالثقة في الأمور الغير الخطيرة فالمنطوق ساكت عنه - منه عفي عنه.

* الآية ١٧، من السورة ٤: النساء.

** مجمع البحرين، ج ٥، ص ٣٤٥.

*** مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ١٩٨.

١. أقول: لا يخفى الإشكال فيما ذهب إليه مدّظّه تبعاً للمحقّق النائينيّ قدس سره* ⇨

.....

⇨ من الحكومة:

أولاً: إنّ المدار في جعل النسبة بين المفهوم والعموم هو ملاحظة النسبة بين نفس المفهوم وبين العموم لا ملاحظة النسبة بينه وبين مدلوله الالتزاميّ ومن المعلوم أنّ نفس المدلول المطابق للمفهوم هو عدم وجوب التبيّن عند خبر العادل لاحجّة قوله لأنّها مدلوله الالتزاميّ ومن المعلوم أنّ نسبة عدم وجوب التبيّن عند إخبار العادل مع وجوبه مطلقاً المستفاد من التعليل هو العموم والخصوص المطلق لا الحكومة.

وثانياً: سلّمنا ذلك وأنه لا بدّ من جعل النسبة بين حجّة قول العادل المستفاد من المفهوم وبين التعليل، لكنّه ليس في الآية إلاّ أنّه يجب العمل على طبق خبره وأمّا أنّه بمنزلة العلم أو أنّ الشارع تمّم كشفه الناقص فلا يكون فيها بل الظاهر منها أنّه يجب العمل على طبق قوله وأنه حجّة وإن لم يكن إخباره قطعياً ويمكن أن يتعبّدنا الشارع بالعمل على أمانة غير قطعيّة مع عدم تميمه كشفها الناقص؛ فبناءً على هذا لا تكون النسبة بينهما إلاّ بنحو التخصيص لأنّ التعليل يدلّ على عدم حجّة كلّ أمانة ظنيّة لا توجب العلم وكان العمل معها عملاً بالجهالة والمفهوم يدلّ على خصوص حجّة خبر العادل، فأين هذا من الحكومة؟

وثالثاً: إنّه قد ذكر في مبحث مفهوم الشرط** أن دلالة القضية الشرطيّة على المفهوم ليست وضعيّة، بل الارتباط بين الشرط والجزاء وكذلك عليّة المقدم للتالي يستفاد من الوضع وأمّا الانحصار في العليّة فهو مستفاد من إجراء مقدمات الحكمة في الشرط بأن يقال: إنّه لو كان غير الشرط علّة أخرى لإيجاد الجزاء فلا بدّ من إيراد عدل له ففي قوله: إذا جاء زيد فأكرمه لو لم يكن المجيء علّة منحصرة لترتّب الإكرام لوجب أن يقال مثلاً: إذا جاء زيد أو أكرمك فأكرمه، فلما لم يذكر عدل له فمن الإطلاق في مقام الإثبات نستكشف الانحصار في مقام الثبوت ومن المعلوم أنّ من جملة مقدمات الحكمة عدم ذكر ما يكون قيداً. ومن البدهيّ أنّ عموم التعليل الدالّ على وجوب التبيّن عند إخبار كلّ مخبر سواء كان فاسقاً أو عادلاً هو البيان للتقييد ومعه كيف يمكن إجراء مقدمات الحكمة؟ فلا ينعقد للقضيّة مفهوم حتّى يقال: إنّه حاكم على التعليل. وبعبارة أخرى سلّمنا أنّ المفهوم لو انعقد يكون حاكماً على التعليل لكن نقول إنّ هذا على فرض إمكان انعقاده، والمفروض أنّ عموم التعليل لمّا كان هو بيان القيد فيوجب عدم إمكان انعقاد المفهوم.

ورابعاً: إنّ الحكومة مستحيله لأنّها هو التنزيل والتنزيل لا يكون إلاّ بلحاظ الأثر ⇨

.....

⇒ المنزّل عليه فإذا كان الأثر المنزّل عليه هو بعينه الأثر الكاشف عن دليل الحاكم فلا يعقل الحكومة والتنزيل، كما أفدنا في تقريب كلام شيخ المحققين الشيخ ضياء الدين العراقي قدس سره.***

وخامساً: إنّ المنافاة كما كانت متحققة بين الخاصّ والعامّ كذلك تكون متحققة بين الحاكم والمحكوم، غاية الأمر أنّ التنافي بين الحاكم والمحكوم أضعف من التنافي بين الخاصّ والعامّ. وإن شئت تقول: إنّه لا يعقل التنافي بين دليلي الوارد والمورود وذلك لعدم اصطكاكهما في مورد بأيّ أنحاء الاصطكاك، كما أنّه لا يعقل عدم التنافي بين المتباينين بل إنّ التنافي بينهما من أظهر أفراد التنافي، لكن بين هذين الحدّين من التنافي وعدمه مراتب من المنافاة تختلف شدّة وضعفاً فمادون التنافي بين المتباينين هو التنافي بين الأخصّ والأعمّ من وجه في الدليلين ومادونه هو التنافي بين الظاهر والأظهر ومن مصاديقه التنافي بين القرينة وذوي القرينة والتنافي بين الخاصّ والعامّ ومادون هذا التنافي هو التنافي بين دليلي الحاكم والمحكوم إلى أن ينتهي الأمر إلى الورود فيرفع التنافي من رأس.

والسرّ في ذلك أنّ التنافي بين الدليلين لا يكون في مقام الإرادة الاستعمالية لأنّ ألفاظ كلّ من الدليلين قد استعملت في معانيها اللغوية حقيقةً حتّى في العامّ المخصّص كما ثبت في محلّه. ولا يعقل أن يكون التنافي أيضاً بين نفس المراد الواقعي لأنّ المراد الواقعي تابع للإرادة فلا يعقل التنافي في مقام الإرادة، بل التنافي بين الدليلين لا بدّ وأن يتحقّق بين تطابق الإرادة الاستعمالية في كلّ من الدليلين مع الإرادة الواقعية لأنّ كلّاً منهما يريد أن يكون حاكياً عن الواقع ولا يمكن الحكاية عن أمرين متضادّين.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه بما ذكرنا ظهر التنافي بين الخاصّ والعامّ لأنّ الإرادة الاستعمالية في العامّ تحكي عن أنّ الحكم في نفس الأمر تعلق بجميع أفراد العامّ والإرادة الاستعمالية في الخاصّ تحكي عن أنّ الحكم لم يتعلّق بالخاصّ فيتحقّق بينهما المنافاة.

وظهر التنافي أيضاً بين الحاكم والمحكوم لأنّ قولنا مثلاً أكرم العلماء يثبت وجوب الإكرام بالنسبة إلى جميع العلماء الذين منهم زيدٌ فهو أيضاً واجب الإكرام وقولنا: زيد ليس بعالم كان بصدد رفع الحكم عنه بلسان نفي الموضوع ولذلك ترى أنّه لو لم يكن دليل الحاكم في البين لعملنا بعموم دليل المحكوم.

وبالجملة: إنّ الفرق بين الحاكم والمخصّص ليس إلّا بأن يكون نفي الحكم في الأوّل ⇒

« بلسان نفي الموضوع وفي الثاني مع فرض وجود الموضوع إلا أنّ حقيقتها هو نفي الحكم لامحالة وهو ينافي وجود الحكم الثابت بدليل المحكوم. فعلى هذا لما كان ظهور التعليل أظهر من سائر الظهورات المخالفة لظهوره الواردة في الكلام فلامحالة إنّ عموم التعليل في الذيل يدلّ على وجوب التبيين عند كلّ خبر سواء كان فاسقاً أو عادلاً فيمنع من انعقاد الظهور في المفهوم للقضية لأنّ المفهوم منافٍ للعموم.

وأما ما قيل: بأنّ التنافي بين الحاكم والمحكوم لما كان ضعيفاً يمكن أن يقال بعدم المنافاة بينهما؛

ففيه: إنّ لفظ التنافي لم يرد في آية أو رواية بل المدار في ما ذكرناه من عدم إمكان الجمع والأخذ بظاهر الدليلين الحاكمين عن مقام الثبوت.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ هذا مسلّم ولكن منع التعليل عن المفهوم فرع وجود التنافي بينهما عرفاً والعرف لا يرى التنافي بين الحاكم والمحكوم.

فيقال في دفعه: العرف لا يرى التنافي بين الخاصّ والعامّ أيضاً فلذا يقدم الخاصّ على العامّ لكنّ هذا مع فرض أظهرية الخاصّ والحاكم بالنسبة إلى العامّ والمحكوم وأما مع فرض أظهرية العامّ والمحكوم كما إذا أوقعا في مقام التعليل فلا بدّ من رفع اليد عن ماهو ليس بأظهر.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المحكوم ليس بأظهر من الحاكم ولو في مقام التعليل وهذا ليس ببعيد. وبالجملة: إنّ تقديم المفهوم على عموم التعليل مبنّي على أن يكون المراد من الجهالة هو السفاهة وقد عرفت أنّه لا وجه له أو أن يكون المفهوم حاكماً وكان التعليل في مقام الحكم المولويّ وقد عرفت أنّه أيضاً بلاوجه. نعم كان التعليل ظاهراً في الإرشاد لكنّه إلى قبج العمل على ما فيه جهالة إلى الواقع لا كما ذكره الأستاذ مدّظله فعليه أيضاً لا معنى لتقديم المفهوم على التعليل؛ فما ذهب إليه العلامة الأنصاري*** من أنّ هذا من الإشكالات التي لا يمكن الذبّ عنها لا مفرّ منه - منه عفي عنه.

* أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٨٥.

** فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨٠ و ٤٨١.

*** نهاية الأفكار، ج ٣، ص ١١٥.

**** فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٥٨.

ومن الإشكالات الواردة على الاستدلال بالآية هو أنّ المحرّم ليس مطلق العمل بالجهالة بل العمل بالجهالة المترتب عليه الندم، فالميزان في الحرمة هو تعقب العمل بالندامة لأنّ قوله تعالى: **فَتُصِيبُحُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَدِيمِينَ**، بمنزلة العلة لقوله: **أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ**. ومن المعلوم أنّ العمل على قول العادل ليس مصنوّناً عن الندم لأنّه يمكن أن يكون الأمر عليه مشتبهاً بالتعليل يدلّ على الحرمة في كلّ عمل لا يصدر عن العلم لأنّ فيه مظنة الوقوع في الندم.

وفيه: أنّ المراد بالندم إن كان هو الندم لأجل مخالفة الواقع فلا ريب أنّ العمل على قول البيّنة وذو اليد والمقرّر أيضاً كذلك لأنّ احتمال المخالفة للواقع جارٍ فيها ومعه تكون مظنة الوقوع في الندم؛ فإذا لامناص لنا إلّا بأن نخصّص التعليل بهذه الموارد مع أنّ سياقه آي عنه¹ أو نأخذ العموم على عمومه فلا ريب أن حاصله هو وجوب الاحتياط مطلقاً وإن كان في موارد جعل الحجّة الشرعيّة وهو خلاف الضرورة.

وإن كان المراد منه هو الندم لأجل مخالفة أمر المولى واحتمال تبعة العقاب فحينئذٍ لا إشكال على المفهوم بوجه وذلك لما ذكرنا من أنّ العمل على قول العادل لمّا كان مستفاداً من الظهور فكان العمل به عملاً عن الحجّة

١. أقول: هذا هو المتيقّن لأنّ الظاهر من الندامة هو الندامة لأجل الوقوع في خلاف الواقع ولاريب في أنّها مترتبة على الجهالة وأمّا العمل مع العلم فلا يترتب عليه الندامة وإن لم يصادف الواقع فقوله: **فَتُصِيبُحُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَدِيمِينَ** يؤيد كون المراد من الجهالة هو عدم العلم لا خصوص السفاهة لأنّ مورد الندم أعمّ من مورد السفاهة. فبالجملة: إنّ التعليل يدلّ على أنّ العمل على خلاف العلم هو المعرض للوقوع في الندم فهو محرّم شرعاً وقبيح عقلاً، وأمّا أدلة البيّنة والإقرار فهي مخصّصة لهذا العموم. وما قال مدّظله من أنّ سياقه آي عن التخصيص غير مسموع - منه عفي عنه.

فلا يترتب عليه الندم أبداً وإن خالفنا الحكم الواقعي وهذا هو المراد من الآية. وقد أورد بعض مشايخنا المحققين قدس الله أسرارهم على الاستدلال بالآية بوجهين آخرين:^١

الإشكال الأول: أنّ انعقاد المفهوم في الآية مستلزم للدور لأنه لا إشكال في أنّ المفهوم يتوقف انعقاده على مقدمات الحكمة. وعموم العام بيانٌ فلا يجري معه المقدمات؛ فالمفهوم متوقف على عدم العموم ولا وجه لرفع اليد عن العموم إلا بتوهم انعقاد المفهوم ففي الاستدلال بعدم عموم العام للمفهوم دورٌ واضح.^٢

وفيه: أنّ الدور واردٌ إذا التزمنا بأنّ النسبة بين المفهوم والعموم هو العموم والخصوص وأما إذا قلنا بأنّ النسبة بينهما هي الحكومة^٣ فلا يستلزم الدور بوجه لأنّ محطّ النظر في دليل المحكوم هو إجراء الحكم على الموضوع المفروض وجوده ومحطّ النظر في دليل الحاكم هو بيان الموضوع إثباتاً أو نفيّاً فلا ربط لأحدهما بالآخر ولا يعقل المنافاة بينهما.

فعلى هذا إذا قلنا إنّ مفاد المفهوم هو أنّ العمل على قول العادل بمنزلة العمل على العلم، فلا يتوقف انعقاده على عدم العموم وبمجرد توقف عدم العموم على المفهوم كما هو المدعى لا يستلزم الدور.

الإشكال الثاني يتوقف توضيحه على بيان مقدّمة وهي: أنّ المفهوم من الآية عدم وجوب التبيين عند العمل على طبق قول العادل فالعمل على طبق قوله غير مشروط بوجوب التبيين، فقوله حجّةٌ بالدلالة الالتزامية لأنه بعد

١. أقول: لا يخفى أنّ الإشكال الأول وهو لزوم الدور إنّما هو للمحقق الإصفهاني والإشكال الثاني للمحقق العراقي قدس سرهما فلا تغفل - منه عفي عنه.

٢. نهاية الدراية، ج ٣، ص ٢١٢.

٣. أقول: فيه ما عرفت بما لا مزيد عليه - منه عفي عنه.

ما ثبت عدم كون وجوب التبيين وجوباً نفسياً لا معنى لنفيه عن خبر العادل إلا حجّية قوله؛ فهذه الحجّية مستكشفة من عدم وجوب التبيين المفهوم من الآية.

ثم إنّ المستفاد من التعليل بالدلالة المطابقة هو حرمة إصابة القوم بجهالة والمستفاد منه بالدلالة الالتزامية وجوب التبيين في كلّ ما يستلزم الإصابة بالجهالة؛ فلو كانت حجّية قول العادل المستفادة من المفهوم المستكشفة من عدم وجوب التبيين ناظرةً إلى التعليل ورافعةً للوجوب المستفاد منه عند خبر العادل لزم أن يكون المستكشف ناظراً إلى إثبات الكاشف وهو محال لأنّ دفع وجوب التبيين عبارة أخرى عن إثبات عدمه، ومن المعلوم أنّ عدم وجوب التبيين كاشف عن الحجّية فكيف يمكن أن ينظر المستكشف إلى الكاشف؟

وهذا إنّما يكون إذا كانت حجّية قول العادل مستكشفةً من عدم وجوب التبيين وأما إذا كانت مستكشفةً من دليل آخر كالدليل الدالّ على حجّية البيّنة واليد فحكومتها على التعليل لا تستلزم هذا المحذور لعدم استلزام أن ينظر دليل المستكشف بالنسبة إلى كاشفة.^١

وفيه: أنّه قد سره قد خلط بين القسمين من الحكومة وهما: التفسير بمفاد أعني أو أي وما شابههما، وإفادة دليل الحاكم لموضوع دليل المحكوم سعةً وضيقاً.

بيان ذلك: أنّ الحكومة على قسمين:

أحدهما: ما كان دليل الحاكم ناظراً إلى دليل المحكوم فيفسره بلفظ أعني مثلاً وهذا كما في قوله: أكرم العلماء، ثمّ قال: أي النحويين.

١. نهاية الأفكار، ج ٣، ص ١١٥.

ثانيهما: ما كان دليل الحاكم ناظراً إلى موضوع دليل المحكوم سعةً أو ضيقاً.

فما هو المستحيل في المقام إنّما هو على فرض أن يكون الحكومة من قبيل الأوّل فلا يمكن حينئذٍ أن تفسّر الحجّية الاستفادة من عدم وجوب التبيّن معنى الجهالة ووجوب التبيّن المستفادين من الدليل لأنّها مستفادة من عدم وجوب التبيّن فلا يمكن أن تفسّر إطلاقاً وجوبه الاستفادة من الدليل بصورة عدم كون المخبر عادلاً بلفظ أي أو أعني. وأمّا إذا كان الحكومة من قبيل الثاني فلامانع من نظره إلى دليل المحكوم وإن كان الحاكم والمحكوم كلاهما مستفادان من دليل واحد وهذا مثل حكومة الاستصحاب السببيّ على الاستصحاب المسببيّ مع أنّهما مدلولان لدليل واحد وهو قوله عليه السلام: لا تَنْقُضِ اليقين بالشك^١.

بقي في المقام شيء كان الحقّ تقديمه على هذه الإشكالات وهو: أنّ هذه الإشكالات كلّها على فرض ورودها إنّما تلزم إذا كان التبيّن بمعنى العلم الوجدانيّ أو الوثوق وكان حقيقة الوجوب هو الوجوب النفسيّ أو الشرطيّ لكنّ الحقّ عدم تماميّة هذه الأمور فالإشكالات برأسها ساقطة.

بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ المراد من التبيّن إن كان هو العلم الوجدانيّ والمراد من الجهالة هو عدم العلم الوجدانيّ فلامحالة أنّ عموم التعليل يدلّ على عدم كفاية الشكّ والظنّ في مقام العمل فيشمل قول العادل أيضاً، لكن المفهوم من الآية حيث دلّ على عدم لزوم تحصيل العلم عند العمل بقول العادل فلامحالة يكون مخصّصاً للتعليل كتخصيص أدلّة البيّنة والإقرار له.

١. وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

لكنّ الظاهر أنّ التبيين ليس بمعنى العلم الوجدانيّ لأنّ سياق التعليل آبٍ عن التخصيص.

وإن كان المراد منه تحصيل الوثوق حتّى يكون مفاد التعليل عدم الكفاية لقول من لم يحصل بقوله الوثوق، فعلى هذا وإن كان لا يشمل التعليل خبر العادل لمكان حصول الوثوق منه إلاّ أنّه يستلزم خروج المورد عن الآية وذلك لأنّ مورد الآية هو الإخبار عن ارتداد القوم فمن المجمع عليه أنّ قول الفاسق لا يكفي في إثبات الموضوعات وإن كان ثقةً خصوصاً في مثل الارتداد مع أنّ الأخذ بالتعليل يستلزم الخروج فهذا أيضاً غير محتمل.

بل المراد من التبيين هو الاستظهار لأنّه بمعناه لغة؛ فبانّ يبينُ بمعنى ظَهَرَ يَظْهَرُ والبيّنة هو ما به يظهر الأمر والبيّن هو الظاهر فعلى هذا المراد من التعليل أن الإقدام على ما فيه احتمال المفسدة مع عدم ظهور خارجيٍّ في عدم المفسدة قبيحٌ محرّمٌ فلا بدّ في كلّ أمرٍ يحتمل فيه المفسدة من تحصيل الظهور وهو يختلف بحسب المقامات فالإقرار والبيّنة هو المظهر لعدم المفسدة عند العقلاء والشارع وكذلك قول العادل المستفاد من المفهوم هو نفسه ظاهر لا يحتاج إلى استظهار في صحّة قوله من الخارج.

المقدمة الثانية: أنّه لا ريب في أنّ وجوب التبيين عن خبر الفاسق ليس وجوباً نفسياً وهذا لعلّه ضروريٌّ بل يمكن أن يقال: إنّ التبيين فيما لا مدخل له بالعمل، من المحرّمات؛ لدخوله تحت عنوان قوله تعالى: **وَلَا تَجَسَّسُوا**^١ وليس وجوباً شرطياً كما أفاده العلامة الأنصاريّ^٢ واستظهرناه سابقاً، كما في قوله تعالى: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**؛^٣

١. قسم من الآية ١٢، من السورة ٤٩: الحجرات.

٢. فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٥٥.

٣. الآية ٦، من السورة ٥: المائدة.

لأنّ نرى أنّ العمل يتحقّق في الخارج وجداناً من غير توقّفه على التبيين فلامعنى لأن يقال: إنّ العمل الخارجي مشروط بالتبيين.

بل الوجوب هو الوجوب الإرشاديّ غاية الأمر أنّه لم يكن إرشاداً إلى ما استقلّ به العقل لأنّ الإرشاد تابع للمرشد إليه فإذا كان المرشد إليه حكماً عقلياً فالإرشاد إرشاد إليه وإن كان شرطيةً شيء أو جزئيةً أو مانعته فالإرشاد إرشاد إليها أيضاً فالوجوب المستفاد من قوله: **حَصَّلَ الْيَقِينُ فِي أُمُورِكَ وَالْحَرَمَةُ الْمُسْتَفَادَةُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** إرشاد إلى حكم عقليّ بعدم كفاية الامتثال مع عدم الاطمئنان والمؤمن كما أنّ الوجوب المستفاد من قوله: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ** وقوله عليه السلام: **صَلِّ إِلَى الْقِبْلَةِ وَصَلِّ مَعَ الطَّهَّارَةِ**، إرشاد إلى اشتراط الصلوة بال غسل والاستقبال والطهارة.

لكن يمكن أن يكون المرشد إليه أمراً آخر غير ما استقلّ به العقل وغير الشرطية وهو النجاسة في شيءٍ مثلاً كما في قوله: اغسل ثوبك، لمن قال: أصاب ثوبي دم رعاف أو قوله مثلاً: اغسل الأرض، لمن قال: الصبيُّ بال بها، مع أنّه من الواضح أنّ طهارة الأرض ليست شرطاً في شيءٍ حتّى يقال: إنّ الوجوب شرطيّ. ونظير هذه الموارد كثير في العرف جداً كالوجوب المتعلّق بشرب الماء وأكل البطيخ المستفاد منه برودة الأوّل وحلاوة الثاني.

والمقام من هذا القبيل وإنّ الوجوب المتعلّق بالتبيين إرشاد إلى عدم حجّية قول الفاسق وعدم كفاية الاعتماد به في الأمور وهذا كما إذا قلنا: إذا أخبرك زيد فحقّق أو فاستعلم، فنعني أنّه لا اعتداد بقوله ولا يمكن الاعتماد عليه وكما إذا قلنا: إذا أخبرك فلا تستعلم بعده، فنعني به أنّه شخص موثوق به ولا بدّ أن يعتمد على قوله.

١. الآية ٣٦، من السورة ١٧: الإسراء.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه يكون مفاد المنطوق بضمّ المقدّمين أنه: إذا جاءكم فاسق نبياً فلا بدّ من الاستظهار الخارجي وأنّ قوله لا يكون فيه الوضوح والظهور؛ فالمفهوم حينئذٍ أنّ قول العادل كان فيه الوضوح ولا مجال معه للاستظهار من الخارج؛ فبناءً على هذا كلّ الإشكالات الواردة ساقط من رأسه فلا تغفل.

نعم الإشكال الغير القابل للدفع هو ما ذكرنا من عدم انعقاد المفهوم من جهة المقتضي وهو عدم ظهور الصدر في المفهوم ولو أغمضنا عن التعليل الوارد في الذيل.

تنبيه: إنّ ما ذكرنا أخيراً من بيان المراد من الآية هو أنّ قول الفاسق لا يكون فيه ظهور ووضوح ولا بدّ من الاستيضاح من الخارج وهذه كبرى كئيّة ولا تُعيّن صغرياتّها ولا تعيّن أنّ التبيين والوضوح الذي لا بدّ منه يحصل من أيّ شيء.

نعم العلم الوجدانيّ من أفراد المبيّن بلا إشكال بل هو أظهر أفراد. وأمّا إذا لم يحصل العلم فلا بدّ من الاستيضاح بمقدار يطمئنّ النفس بصحة خبره. ولذلك ترى أنّ الفقهاء يعملون بالخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وذلك لأنّ ذهاب المشهور إلى العمل بمضمونه لَمّا كان دالّاً على احتفافه بقرينة داخلية أو خارجية ظفروا عليها هو المبيّن والمظهر لصحته، هذا في طرف المنطوق. وأمّا في جانب المفهوم فيدلّ القضية على أنّ في قول العادل بنفسه ظهوراً لا يحتاج معه إلى الاستظهار الخارجي؛ فقول العادل حجة على الإطلاق لكن لَمّا وردت الأدلّة على أنّ قول العادل الواحد لا يكفي في الإخبار عن الموضوعات^١ فلا بدّ من تقييد المفهوم بها.^٢

١. راجع شروح العروة الوثقى، ذيل المسألة ٦ من مسائل المياہ.

فما يقال من أنّ الأخذ بالمفهوم يستلزم إخراج المورد عنه لأنّ المورد هو الإخبار عن الارتداد ولا يثبت إلاّ بالبيّنة وخروج المورد عن العموم مستهجن جدّاً؛

مدفوع لأنّ عدم كفاية قول العدل الواحد في المورد لا يستلزم إخراجه عن عموم المفهوم بل لابدّ من تقييد المفهوم في هذا المورد بما إذا انضمّ إلى العادل عادل آخر؛ فكم فرق بين القول بإخراج المورد وبين القول بالتقييد؟ فالأوّل وإن كان مستهجنًا إلاّ أنّ الثاني لا إشكال فيه. هذا كلّ في الإشكالات الواردة على خصوص آية النبا وقد عرفت مع أجوبتها.

٢. لا ينبغي الارتياح في أنّ الاستفادة من الآية بالتأمّل هو التفصيل بين قول غير الثقة وبين قول الثقة، فلا بدّ في تقييد المفهوم في الإخبار عن الموضوعات من تقييد: أحدهما: تقييد الثقة بكونه عدلاً، وثانيهما: تقييده بما إذا انضمّ إليه عدل آخر.

بيان ذلك يحتاج إلى بيان أمور:

الأمر الأوّل: أنّ المراد من التبيّن هو التبيّن عند العرف والعقلاء لأنّه معنى عرفي لا بدّ في تعيين مصاديقه من العرف.

الأمر الثاني: أنّا نرى أنّ العقلاء يعملون بخبر الثقة مطلقاً عادلاً كان أو غيره فنكشف أنّ إخباره لمكان الوضوح والظهور منه عندهم لا يحتاج معه إلى التبيّن من الخارج.

الأمر الثالث: أنّ التعليقات الواردة في الكلام ظاهرة في أنّها ليست تعبديّة بل إيرادها إنّما هو لإيصال فهم الملاك في الحكم إلى المخاطب فالجهالة على هذا كان معناها الجهالة عند العقلاء وهي خلاف البيان العقلاني ولا يمكن أن تراد منها الجهالة عند الشارع تعبديّاً مع فرض وجود البيان والظهور العقلاني.

فبقرينة التعليل نفهم أنّ المراد من الفاسق المذكور في الآية هو الذي لم يكن إخباره ظاهراً واضحاً عند العقلاء؛ فلامحالة يكون المراد منه غير الثقة فكأنّه قيل: إن جاءكم من لا تثقون بخبره فلا تعملوا بخبره لأنّ العمل معه جهالة فلا بدّ من التبيّن. ومفهومه عدم الحاجة إلى التبيّن في قول الثقة فقله حجّة في جميع الإخبارات بنحو العموم إلاّ أن يدلّ دليل على التخصيص - منه عفي عنه.

وربما يستشكل مطلق أدلة حجّية خبر الواحد بإشكاليين آخرين وكان الأولى تأخيرهما عن جميع أدلة حجّية خبر الواحد لكننا نذكرهما هنا تبعاً لبعض الأعلام.^١

الإشكال الأوّل: هو أنّه يستلزم من حجّية خبر الواحد عدم حجّيته وهو مستحيل لأنّ كلّ ما يستلزم من وجوده عدمه فهو محال فحجّية خبر الواحد محال.

بيان ذلك: أنّ من جملة أخبار العدول هو خبر السيّد المرتضى قدس سره عن الإجماع على عدم حجّية خبر الواحد؛^٢ فالأدلة الدالّة على حجّية خبر الواحد تشمل بعمومها هذا الخبر أيضاً فيكون حجّة ومقتضاه عدم حجّية خبر الواحد.

وقد أُجيب عنه بوجوه منها: ما أجاب به بعض مشايخنا المحقّقين قدس الله أسرارهم^٣ بما حاصله أنّه لا إشكال في أنّ حجّية خبر العادل إنّما هي

١. كالشيخ الأنصاريّ (ره) في فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٦٤؛ والمحقّق النائينيّ (ره) في فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٧٧.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٥٢٨.

٣. أقول: وهو المحقّق العراقيّ قدس سره على ما صرح به ولكنّ التأمّل الدقيق في مقالاته* وتقريرات بعض تلامذته** يعطي أنّه كان بصدد إشكال آخر غير هذا التقريب الذي أفاده سيّدنا الأستاذ مدظله في بيان مراده***.

وهو أنّه لا إشكال في أنّ حجّية الخبر إنّما هي بالنسبة إلى الشاكّ في المخبر به فلا يمكن حجّية خبر السيّد بالنسبة إلينا إلاّ إذا لم نعلم بحجّية خبر الواحد من أيّ دليل من آية النّبأ وغيرها من أدلة حجّية خبر الواحد، ضرورة أنّه إذا دلّ الدليل القطعيّ على حجّية خبر الواحد لا يبقى موضوع للتمسك بخبر السيّد، ومن المعلوم أنّ التمسك بالآية فرع حجّيتها وتامميّة ظهورها والتمسك بغيرها فرع حجّيته سنداً ودلالة.

وبعبارة أخرى: إنّ الذهاب إلى حجّية خبر الواحد فرع وصول الدليل المعبر ومعه ⇨

عند الشك في تحقق المخبر به فإذا قال العادل: إن المسكر حرام أو إن هذا مسكر، فإنه يجب قبول قوله لمن كان يشك في صدق المخبر به وتحققه،

⇨ لا يبقى لنا شك في حجة خبر الواحد حتى يمكن حجة خبر السيد لأنها فرع تحقق موضوعها وهو الشك في الحجة.

وإن شئت تقول: إن الدليل لا يمكن أن يرفع الشك الجائي من قبل نفسه فإذا ورد مثلاً قوله لانترب الخمر وشكنا في حجته سنداً أو دلالة، لا يمكن أن يرفع هذا الدليل الشك المترتب على وجوده بل لأبد حينئذ من الإتيان بدليل آخر يرفع به الشك الجائي من قبل الدليل الأول. والتمسك بخبر السيد رحمه الله لا يكون إلا في ظرف الشك في أدلة حجة خبر الواحد وهذه الأدلة لا تتكفل لرفع الشك المترتب عليها حتى تشمل خبر السيد؛ فشمول أدلة حجة خبر الواحد لخبر السيد مستحيل لاستلزام عدم وصول هذه الأدلة إلينا حتى يبقى معه موضوع لخبر السيد ووصولها إلينا حتى نتمسك به وهو اجتماع النقيضين.

ويمكن دفعه: بأن موضوع حجة الأمارات هو الشك الوجداني الذي هو أعم من العلم التعبدية فيكفي في موضوع حجة خبر السيد الشك الوجداني سواء كانت أدلة حجة الأمارات تامة أو لا؛ فوصول الأدلة المعتمدة لحجة خبر الواحد لا ينافي بقاء الموضوع لخبر السيد.

وبعبارة أخرى: التنافي بين هذه الأدلة وموضوع خبر السيد رحمه الله إنما يتحقق بأحد الأمرين: الأول: إفادة هذه الأدلة لنا العلم الوجداني بحجة خبر الواحد وهو خلاف الفرض. الثاني: أن يكون موضوع حجة الأمارات عدم وجود حجة في البين لا الشك الوجداني حتى أنه مع حجة هذه الأدلة ارتفع موضوع حجة خبر السيد رحمه الله وهو أيضاً خلاف مذهبهم، وإلا لكان الواجب عدم وقوع التعارض بين أمارتين تدريجيتين وذلك لأنه بمجرد قيام الأمانة الأولى حصل لنا العلم التعبدية بالمخبر به ومعه لا موضوع لحجة الأمانة الثانية مع أنهم قائلون بالتعارض وليس إلا لأن الموضوع هو الشك الوجداني - منه عفي عنه.

* مقالات الأصول، ج ٢، ص ٩٥.

** نهاية الأفكار، ج ٣، ص ١١٩.

*** لا يخفى أنه قد أشار في تحريرات في الأصول، ج ٦، ص ٥١٩ و ٥٢٠ إلى الاختلاف

فيما يفهم من كلام المحقق العراقي (قده) - م.

وأما من كان عالماً فلا أثر لحجّية إخباره بالنسبة إليه وتكون الحجّية بالنسبة إليه لغواً؛ ومن المعلوم أنّ الشكّ في المخبر به إنّما هو متأخّر عنه لأنّه من العناوين الطارئة عليه اللاحقة به.

وخبر السيد لمّا كان عن عدم الحجّية فحجّيته إنّما هو على تقدير الشكّ في تحقّق الحجّية في خبر الواحد فيكون حجّة بالنسبة إلى من كان شاكّاً فيها لا غير، وأما أدلة حجّية خبر الواحد فإنّما هي ناظرة إلى نفس تحقّق الحجّية في الواقع ولا يعقل أن تكون ناظرة إلى العناوين اللاحقة عن الحجّية كالشكّ فيها لأنّ هذه الأدلة مثبتة للحجّية في رتبة الحجّية ولا معنى لأن تكون مثبتة لها في المراتب المتأخّرة عنها أيضاً وإلاّ لزم كون الشيء في المرتبتين فهذه الأدلة إنّما تدلّ على حجّية خبر الواحد الذي كان المخبر به فيه غير حجّية خبر الواحد أو عدم حجّية كما إذا كان المخبر به طهارة ثوب ونجاسة إناء ونحو ذلك فلا يمكن أن تشمل خبر السيد رحمه الله، للزوم الاستحالة.

أقول: إنّ هذا الجواب متين على ما ذهب إليه القوم وقوّاه شيخنا الأستاذ قدس سره من امتناع إطلاق الحكم بالنسبة إلى الحالات الطارئة عليه^١ وقد تقدّم وجهه في بحث التبعديّ والتوصليّ وقلنا: إنّ الدليل عليه إنّما هو جعل التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكية؛ فإذا استحال التقييد بالنسبة إلى الحالات الطارئة كالشكّ والعلم على ما هو المفروض استحال الإطلاق.

لكن قد أجبنا عنه بأنّ التقابل بينهما في مقام الثبوت هو تقابل التضادّ؛ فإذا استحال التقييد كان الإطلاق ضرورياً لامحالة لأنّ الإطلاق هو رفض القيود لاجمعها. وعلى هذا جعل الحجّية التي هي من الأحكام الواقعيّة وإن

١. فوائد الأصول، ج ١، ص ١٤٦.

كان تقييده بحالة الشكّ مستحيلاً إلا أنّ إطلاقه في حالة الشكّ والعلم بنحو رفض القيود كان ضرورياً لامحالة؛ فهذه الأدلة تشمل خبر السيّد رحمه الله بالإطلاق كما تشمل سائر الأخبار بلافراقٍ بينهما أبداً.

والصحيح في الجواب أن يقال:

أولاً: إنّ خبر السيّد هو الإخبار عن الحدس لأنّه يدّعي الإجماع الدالّ على قول المعصوم بطريق الحدس ومن المعلوم أنّ الأدلة التي تدلّ على حجّية خبر الواحد إنّما هي في خصوص الإخبار عن الحسّ فلاشملة خبر السيّد رحمه الله.^١

وما قيل من أنّ السيّد وأمثاله ممن كان قريب العهد بزمن المعصوم عليه السلام كان إخبارهم عن الحسّ لقلّة الواسطة ومع الشكّ في كون خبرهم حدسيّاً أو حسيّاً فبناء العقلاء على ترتيب آثار الخبر الحسّي عليه، فقد مرّ ضعفه في الإجماع المنقول.^٢

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال إنّ المقطوع من طريقة القدماء كون إخبارهم عن الحدس وهو إمّا من باب قاعدة اللطف أو من باب تطبيق الدليل

١. أقول: لا يخفى أنّ خصوص هذا الإجماع الذي ادّعاه السيّد رحمه الله ليس من قبيل سائر الإجماعات المنقولة المبنية على الحدس؛ وذلك لأنّ السيّد بيّن مدرك نقله وهو أنّ علماء الشيعة من زمن المعصومين غير عاملين بخبر الواحد بل كان عدم العمل به من الضروريات عندهم وكان جارياً مجري القياس بل إنّ بعضهم صنفوا في هذا رسائل واستدلّوا بالعقل المستقلّ على أنّه يقبح من الحكيم إرجاع العباد في معاشهم ومعادهم إلى العمل بخبر الواحد؛ فعلى هذا إنّ هذا الإجماع المنقول في نفسه حجّة لنا ويشمله دليل حجّية خبر الواحد لأنّه إخبار عن الحسّ المستلزم للحدس القطعيّ عن قول المعصوم.

نعم فيه جهات من الضعف لكنّها غير جهة كونه حدسيّاً حتّى ترفع اليد عنه بهذه الجهة - منه عفي عنه.

٢. تقدّم في ص ٢٧٢.

على المورد؛ فعلى هذا يمكن أن يدّعى أنّ الإجماعات المنقولة من المتأخّرين أمتن من إجماعاتهم.

وثانياً: على فرض التسليم بإخباره معارض بإخبار الشيخ قدس سره عن حجّية خبر الواحد إجماعاً^١ وسيأتي في بحث التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى أنّ أدلّة الحجّية لا يمكن أن تشمل خبرين متعارضين لأنّ حجّيتهما معاً غير ممكن وكذا لا معنى لحجّية أحدهما الغير المعين، وحجّية أحدهما المعين ترجيح من غير مرجّح؛ فخبر السيّد رحمه الله خارج عن عمومات أدلّة حجّية خبر الواحد أو إطلاقها قطعاً.

وثالثاً: على فرض التسليم والإغماض عن الإشكاليين وكذا مع الإغماض عن أنّ خبر السيّد بعدم حجّية خبر الواحد يشمل خبر نفسه فيلزم من وجوده عدمه نقول: إنّهُ لا معنى لشمول أدلّة الحجّية لمثل خبر السيّد رحمه الله؛ وذلك لأنّ الحجّية إنّما هي بالنسبة إلى الشاكّ وأمّا العالم بالمخبر به أو العالم بعدم المخبر به فلا يعقل جعل الحجّية بالنسبة إليهما؛ أمّا العالم فلائ أنّ الحجّية بالنسبة إليه تحصيل للحاصل بل كما ذكر شيخنا الأستاذ قدس سره في بحث حجّية الظنّ أنّه من أرداء أنحاء تحصيل الحاصل^٢ لأنّه جعل العلم التبعديّ لمن كان عالماً بالوجدان. أمّا العالم بعدم المخبر به فللزوم التناقض في كلام المولى كما مرّ وجهه في بحث القطع؛^٣ فحجّية الأمارات والأصول إنّما هي بالنسبة إلى الشاكّ في مضمونها.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ أدلّة حجّية خبر الواحد إمّا هي ظاهرة في خصوص خبر غير السيّد رحمه الله وإمّا ظاهرة في خبره وخبر غيره جميعاً

١. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٢٨ و ١٢٩.

٢. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٤٩.

٣. تقدّم في ص ٦٧.

وإمّا ظاهرة في خصوص خبره رحمه الله، وعلى الوجوه الثلاثة لا يتم المطلوب^١.

أمّا على الأول فحيث شملت إخبار غير السيّد رحمه الله بالفرض فبنفس الشمول نقطع بكذب مضمون خبر السيّد رحمه الله وعدم مطابقته للواقع، فلا يعقل حينئذٍ احتمال شمولها له أيضاً لأنّه بعد فرض عدم إمكان حجّيتهما معاً في مقام الثبوت إذا دلّ دليل على حجّية خبر غيره في مقام الإثبات فلامحالة نقطع بعدم حجّية إخباره؛ وذلك لما ذكرنا من أنّ موضوع الحجّية إنّما هو الشكّ في تحقّق المخبر به ومع شمول الأدلّة لإخبار غيره لا نشكّ في خبره كي يحتمل حجّيته.

وعلى الثاني نقول: لإشكال في عدم إمكان شمول الأدلّة لإخباره وإخبار غيره للزوم التنافي في المراد. ولو كان الدليل ظاهراً في الشمول كما هو الفرض فالواجب رفع اليد عن ظهوره فيدور الأمر بين رفع اليد عن شموله لإخبار غيره وبين رفع اليد عن شموله لإخباره فالمتعيّن هو الثاني. وذلك لأنّ الشكّ في موضوع إخبار غيره كوجوب السورة ونجاسة هذا الإناء وجدانيّ فيشملة الدليل فنقطع بكذب مضمون خبر السيّد رحمه الله. فعلى هذا كان خبره خارجاً عن موضوع دليل الحجّية^٢ بنحو التخصص

١. أقول: غير خفيّ أن هذه التشقيقات لا طائل تحتها؛ فالأولى الاقتصار على ذكر الشكّ الوسط وهو دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص - منه عفي عنه.

٢. أقول: والحقّ دوران الأمر في شمول الآية بين التخصيصين لا بين التخصّص والتخصيص وبيان ذلك يتوقّف على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: هي ما ذكرناه في دفع كلام المحقّق العراقيّ قدس سره وهو أنّ موضوع دليل حجّية الأمارات هو الشكّ الوجدانيّ سواء علمنا بالخلاف تعبداً أم لا، ومرادنا من الأمارات هو أفراد الأمانة الواحدة كأفراد خبر الواحد مثلاً وإلّا أنّه لا إشكال في أنّ موضوع كلّ أمانة متأخّر رتبته عن أمانة أخرى مقيّد بعدم التعبد بتلك الأمانة. فعلى هذا لو قامت أمانة ⇨

.....

﴿ على وجوب السورة في الصلوة ثم قامت أمانة أخرى على عدم وجوبها مثلاً فلا إشكال في وقوع التعارض بينهما وإلا ينسد باب الفقه ويلزم فقه جديد وهذا لا يكون إلا لأن موضوع حجية الخبر هو الشك الوجداني في تحقق المخبر به في الشريعة وإلا فلو كان موضوعه عدم العلم ولو بالتعبد فلا يبقى حينئذ بقيام الأمانة الأولى موضوع للأمانة اللاحقة لأنه بمجرد الأمانة الأولى علمنا تعبدًا بوجوب السورة فلا موضوع حينئذ للأمانة اللاحقة وهذا واضح.

المقدمة الثانية: هي أن أدلة حجية خبر الواحد ليست أدلة توجب لنا القطع الوجداني بحجية خبر الواحد بل هي أدلة ظنية مشمولة للدليل الاعتبار فتكون حجة علينا.

إذا عرفت هذا فاعلم أن شمول أدلة الحجية لإخبار غير السيد رحمه الله لا يرفع شكنا عن صدق ما أخبر به السيد من عدم حجية خبر الواحد وكذبه لاحتمال عدم الحجية في الواقع ومعه كان موضوع حجية خبر السيد رحمه الله وهو الشك الوجداني في صدق ما أخبر به بحاله؛ فأخراجه عن العمومات إنما هو بالتخصيص لا بالتخصيص كما أن إخراج إخبار غير السيد رحمه الله عنها إنما هو بالتخصيص فدار الأمر بين التخصيصين.

ولاريب أن تخصيصها بخبر السيد رحمه الله أولى من تخصيصها بغيرها من الأخبار لأنه يرد عليه أولاً: التخصيص المستهجن لكثرة موارد التخصيصات جداً. وثانياً: أن هذا يكون من بيان المراد بعكس ما يدل عليه فهو من قبيل اللاحجية لأن الشارع يريد عدم العمل بخبر الواحد ولكنّه يعبر عنه بحجيته ولا إشكال في أن مثل هذا التعبير مستهجن في كلام العقلاء فضلاً عن خصوص مقتنيهم فضلاً عن الشارع.

إن قلت: خبر السيد رحمه الله خارج عن أدلة الحجية من عمومات آيات الكتاب تخصصاً وذلك لأن الروايات المتواترة وردت على أن الخبر الذي يخالف الكتاب هو مطروح ولا إشكال في أن خبر السيد رحمه الله مخالف لظهور آية النبأ والنفر والسؤال على تقدير تمامية دلالتها فموضوع حجية خبر الواحد هو الخبر الذي لا يكون مضمونه مخالفاً للكتاب ولا يشمل خبر السيد من رأس.

قلت: إن هذه الروايات توجب تخصيص حجية خبر الواحد بالذي لا يكون مخالفاً للكتاب في الواقع لا في ظاهر الدليل.

وبعبارة أخرى: إن موضوع حجية خبر الواحد في ظاهر الآيات الدالة على حجيته مطلق ولا يكون مقيداً بما لا يخالف الكتاب غاية الأمر أن هذه الروايات تُخصّص الآية بما

وهذا بخلاف ما إذا عكس الأمر؛ فإذا قلنا بشمول الدليل لخبر السيّد رحمه الله فاللازم رفع اليد عن شموله لبقيّة الأخبار بنحو التخصيص لبقاء موضوعها وهو الشكّ المخبر به.

وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص فالمتعيّن هو الالتزام بالتخصّص وإلّا لزم الدور وذلك لأنّ رفع اليد عن شمول الدليل لموارد التخصيص إن كان بمخصّص فالمفروض عدمه فلا يكون التخصيص إلّا

لا يخالف ظاهرها فنرفع اليد عن خبر السيّد بهذه الروايات المخصّصة لعموم الآيات، ومن المعلوم أنّ هذه الروايات لا تتغيّر موضوع الحجّية في ظاهر الآيات بل توجب تضييق دائرة الحجّية في عالم الواقع كما هو شأن كلّ مخصّص؛ فعلى هذا إنّ خبر السيّد لمّا كان مشمولاً لعموم الآيات فأخراجه بهذه الروايات إنّما هو بالتخصيص لا بالتخصّص.

هذا مضافاً إلى أنّ عمدة الأدلّة لحجّية خبر الواحد هي السيرة العقلانية ولا إشكال في أنّ إخراج خبر السيّد عنها إنّما هو بالتخصيص لا بالتخصّص. هذا كلّ إذا قلنا إنّ خبر السيّد رحمه الله بعدم حجّية خبر الواحد لا يشمل نفسه إمّا لدعوى القطع بذلك وإمّا لأنّه يخبر عن عدم حجّية خبر الواحد وهذا لا يشمل نفس خبره لأنّ خبره لا يتحقّق إلّا بعد إتيانه بالمحمول وهو عدم الحجّية فشموله لخبر نفسه يستلزم الدور.

ولكنّ الحقّ خلاف ذلك؛

أمّا دعوى القطع ففسادها ظاهر لأنّ السيّد يدّعي عدم بناء الشريعة على العمل بخبر الواحد ولو سألنا عنه حتّى خبرك؟ قال: نعم، فإنّ خبري أيضاً لا تكون حجّة لمن شكّ فيه. وأمّا استلزام الدور فإنّه إنّما هو على تقدير أن يكون الإجماع المدّعى على عدم الحجّية على نحو القضية الخارجيّة وأمّا لو كان على نحو القضية الحقيقيّة كما هو الظاهر فلا وجه له أصلاً؛ فإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن تشمل أدلّة الحجّية لخبر السيّد من رأس لأنّ شمولها له فرع احتمال الصدق في خبره فلمّا كان خبره نافيّاً لحجّية كلّ خبر في الشريعة فهو ينافي العلم الحقيقيّ أو التعبدّي بحجّية الأخبار في الشريعة المستفاد من الآيات والسيرة.

وبالجملة: إنّ شمول الآيات لخبر السيّد وتمسّكنا بها لحجّيته فرع قطعياً الآيات في مقام الحجّية، فلمّا أنّ خبره يدلّ على عدم الحجّية فنقطع بكذب خبره فخبره خارج عن موضوع أدلّة الحجّية تخصّصاً لامحالة - منه عفي عنه.

لأجل شمول الدليل لمورد التخصص والمفروض أن شموله لهذا المورد إنما هو للتخصيص في بقية الموارد وهذا دور واضح. وهذا نظير ما ذكره في وجه تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي.^١

هذا كله إذا قلنا بوصول هذا الدليل الظاهر في الشمول إلينا وأما على فرض عدم الوصول فيكفي في عدم حجّية خبر السيد رحمه الله الشك في حجّيته.

وعلى الثالث وإن كان الأمر ممكناً والشارع جعل خصوص خبره حجّة دون سائر الأخبار إلا أن التعبير عن حجّيته بمثل هذه العمومات مستهجن جداً فإنّ هذا التعبير مثل تعبير من عبّر عن مراده بعكس مراده.

إذا عرفت هذا فقد علمت أنه لو وردت رواية على عدم حجّية خبر الواحد لم تشملها أدلة حجّية الخبر الواحد بمثل ما ذكرناه، وكذا إذا وردت رواية على حجّيته؛ وذلك لأنّ أدلة الحجّية لو شملت سائر الأخبار غير هذا الخبر لكنا قاطعين بصدق مضمونه فلاموضوع معه لحجّيته؛ فالروايات الدالة على حجّية خبر الواحد أو على عدم حجّيته كلّها ساقطة عن الاعتبار إن كانت آحاداً.

وما ربما يقال من أن الإجماع الذي ادّعاه السيد رحمه الله إنما هو بالنسبة إلى الأخبار الآحاد بعد زمانه وأما الأخبار الآحاد التي صدرت قبل زمانه فليس إجماعه ناظراً إلى عدم حجّيتها؛ فعلى هذا إن تخصيص أدلة الحجّية بهذه الأخبار المتأخّرة عن زمانه لا يوجب التخصيص المستهجن لبقاء الأخبار الصادرة قبل زمانه تحت العموم؛^٢

١. راجع كفاية الأصول، ص ٤٣١.

٢. در الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص ١١٠.

فهو ضعيف غايته؛

أولاً: إنّه لا إشكال في أن السيّد رحمه الله ادّعى إجماع العصابة من زمن المعصومين على عدم العمل بخبر الواحد في زمانهم لا أنّهم أجمعوا على عدم حجّيته بعد زمانه وهذا كلام عجيب.

وثانياً: إنّه لو فرض أن السيّد رحمه الله ادّعى هذا الأمر لوجب تخطئته لأننا نعلم علماً يقينياً أن زمانه لا دخل له في تغيير حكم ثبت في الشريعة بحيث إنّه أخبر عن نسخ حجّية العمل بخبر الواحد فما قبل زمانه وما بعده سيان في الحكم لامحالة.

الإشكال الثاني من الإشكالات الواردة على أدلة الحجية: هو أنّها على فرض تماميتها دللت على حجّية الخبر بلا واسطة أي خبر الواحد الذي حكى لنا نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره لا الأخبار الآحاد التي حكى عن الحجّة بوسائط؛ فمورد الحجّية ينحصر بما إذا وصل إلينا أصل محرز من أصول القدماء وقطعنا بصحّته وأنّ راويه روى عن المعصوم بغير الوسطة كما إذا فرضنا أنّه وصل إلينا أصل زرارة أو محمّد بن مسلم، وحيث إنّ الأخبار الواصلة إلينا ليست بهذه المثابة لأنّ الكتب الجامعة للأخبار كالكتب الأربعة وغيرها حكى لنا الأخبار بالواسطة فلا يكون لدليل الحجّية ثمرة بالنسبة إلينا أصلاً.

أمّا عدم شمول دليل الحجّية للأخبار مع الوسطة فلوجهين: أحدهما: قصوره من شموله لخبر الوسطة وثانيهما: قصوره من شموله لخبر ذي الوسطة.^١

١. أقول: الوجه الأوّل راجع إلى عدم شمول الآية لخبر الوسطة بعد فرض ثبوته بالآية والثاني راجع إلى عدم إمكان كون الآية واسطة لإثبات خبر ذي الوسطة - منه عفي عنه. ⇨

.....

﴿ والظاهر أن المراد من «خبر الواسطة» هو الخبر الذي نقله الواسطة والمراد من «خبر ذي الواسطة» هو الخبر الذي نُقل مع الواسطة؛ فالواسطة في الأول صفة للمخبر وفي الثاني صفة للخبر - م.

٢. أقول: وربما يستشكل في المقام بأن شمول أدلة الحجية للخبر مع الواسطة مستلزم للدور لتوقف كل خبر لاحق على سابقه وتوقف كل خبر سابق على لاحقه؛ فإذا أخبر الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن أبيه عن الصفار أنه كتب إلي العسكري عليه السلام كذا فحجية خبر الشيخ متوقفة على حجية خبر المفيد لاشتراط كون المفيد عادلاً وإلا فلو فرض مثلاً فسق الواسطة لما كان خبر من يروي عنه حجة مع أن حجية خبر المفيد متوقفة على حجية خبر الشيخ لأنه لو لم يكن لنا دليل في البين على حجية خبر الشيخ لما ثبت لنا خبر المفيد فلم يكن حجة لأن حججته فرع ثبوته ولا طريق لنا إلى ثبوته إلا خبر الشيخ.

والجواب عنه بأن يقال: إنا إما نقول بأن الحجية لها مرتبتان: واقعية وفعلية؛ فإذا أخبر العادل عن أثر شرعي يكون خبره حجة فإن لم يصل خبره إلينا فهذا هو الحجية الواقعية غاية الأمر إذا علمنا بخبره تكون الحجية فعلية لاشتراط الفعلية بالوصول. وإما نقول بأن الحجية ليس لها إلا مرتبة واحدة وهي عند وصول خبر العادل وإما إذا لم يصل إلينا فلم يكن حجة أبداً فالوصول شرط لأصل جعل الحجية لافعليتها.

ويختلف الجواب عن الدور على المبنيين:

أما الجواب على الأول فيقال باختلاف جهة التوقف في مقام الثبوت والإثبات وذلك لأن جعل الحجية الواقعية لخبر المفيد لم يكن متوقفاً على خبر الشيخ لأنه إذا فرضنا أن الشيخ لم يخبر أصلاً كان خبر المفيد حجة واقعية بل إن حجية خبر المفيد متوقفة على حجية خبر الصدوق وحجية خبره متوقفة على حجية خبر أبيه وهكذا إلى أن ينتهي إلى المعصوم عليه السلام لأنه يشترط في حجية كل خبر لاحق أن يكون خبر سابقه حجة فالتوقف لكل خبر لاحق على سابقه إنما هو في مقام الثبوت لا الإثبات.

وأما إيصال خبر المفيد رحمه الله فهو متوقف على خبر الشيخ فلا يمكن أن يكون خبر المفيد حجة فعلية إلا إذا أخبرنا الشيخ ويشمله دليل الحجية لأنه بشمول دليل الحجية لخبر الشيخ نحرز خبر المفيد تعبداً فلا طريق لنا إلى إحراز خبر المفيد ووصوله إلينا إلا بخبر الشيخ وأما خبر الشيخ فليس وصوله وجداناً أو تعبداً متوقفاً على خبر المفيد رحمه الله بل إما ﴿

أما الأول: فلأنه إذا فرضنا أن الكليني قدس سره روى عن حسين بن روح قدس سره عن صاحب العصر عجل الله فرجه الشريف، فشمول دليل الحجية لرواية حسين بن روح إنما هو فرع إحرار موضوعه لنا لأن الحكم لا يمكن أن يتكفل ببيان موضوعه فلا يمكن أن يشمل دليل الحجية لروايته إلا إذا علمنا روايته بالعلم الوجداني، والمفروض عدمه لأن الكلام في الأخبار الآحاد وإلا لخرج الكلام عن الفرض وإخبار الكليني لا يوجب لنا القطع برواية الحسين لإمكان الغفلة والاشتباه أو علمنا بروايته بالعلم التعبدي من قيام البيّنة وهو أيضاً منتفٍ فلا يكون طريق إلى إثبات روايته إلا بعد فرض شمول دليل الحجية لخبر الكليني حتى يثبت به رواية الحسين فيحكم على حجّيته؛ فموضوع خبر الحسين وإحرازه لنا متوقف على

⇨ ثبت لنا بالوجدان وإما نحرزه بخبر من لحق به مثلاً فتوقف حجية كل خبر على لاحقه إنمّا هو في مقام الإثبات لا الثبوت؛ فيحصل مما ذكرنا أن جهة التوقف في كل من الطرفين مغايرة لجهته في الطرف الآخر فلا دور.

وعلى المبني الثاني كما ذهب إليه المحقق النائيني* وقواه سيدنا الأستاذ مدظله فليس خبر العادل حجة مع قطع النظر عن الوصول؛ فعليه إن حجية كل خبر لا تتوقف على حجية خبر سابقه أصلاً لأن الحجية إنما هي عند الوصول على الفرض ومعلوم أن وصول كل خبر لا يتوقف على سابقه بل يتوقف على لاحقه فخير الصدوق مثلاً لا يكون وصوله لنا إلا بوصول خبر المفيد الواصل إلينا بخبر الشيخ وجداناً وأما وصوله فغير متوقف على وصول خبر أبيه ووصول خبر الصفار، فعلى هذا المبني ليس التوقف إلا من طرف واحد فالجواب عن الدور أسهل من الجواب عنه على المبني الأول.

نعم إن حجية كل خبر يتوقف على إحراز عدالة سابقه فلا يكون خبر المفيد حجة لنا إلا إذا أحرزنا عدالة الصدوق وهذا التوقف ليس توقفاً في حجية خبره حتى يلزم الدور بل توقّف على عدالته ولا محذور - منه عفي عنه.

* أجود التقريرات، ج ٣، ص ٢١٨.

شمول دليل الحجية مع أنّ شمول دليل الحجية متوقف على أحرار موضوعه وهذا دور واضح.

والجواب عنه ظاهر لأن دليل الحجية لو كان متكفلاً لبيان حكم شخصي فالأمر كما ذكره متين جداً لأن هذه الحجية الشخصية متوقفة على موضوعه فلا يمكن إحرار موضوعه بنفس هذه الحجية إلا أنّ أدلة الحجية إنّما هي متكفلة ببيان أحكام عديدة انحلالية بتعداد موضوعاتها نظير حرمة شرب الخمر ونجاسة البول؛¹ فخير الكلينيّ لما كان وجدانياً يشمل دليل الحجية وبنفس الشمول يحدث لنا إحرار موضوع خبر الحسين فيشملة دليل الحجية أيضاً فالحجية المرتبة على خبري الحسين والكلينيّ ليست فرداً واحداً من الحجية حتى يلزم المحذور بل فردان منه.

١. أقول: لا يخفى أنّ من أشكل على حجية الأخبار مع الوساطة لم يتوهم أنّ أدلة الحجية متكفلة لبيان حكم واحد شخصي متعلق بفرد واحد أو أفراد على سبيل العام المجموعي لأن هذا التوهم ساقط عن درجة الاعتبار ولا يصحّ نسبته إلى ذي مسكّة، بل توهم أنّ الأحكام الانحلالية لما كانت مستفادة من دليل واحد فكانت كلّها في عرض واحد لعدم معقوليّة إنشآت طولية بإنشاء واحد، ولما كان رتبة الموضوع متقدمة على الحكم طبعاً فلا يمكن أن يكون موضوع واحد من هذه الأحكام في رتبة الحكم الآخر بل لا بدّ وأن يكون موضوعاتها جميعاً متقدمة على كلّ واحد واحد من الأحكام فأجرى هذا المتوهم حكم القضية الشخصية على القضية الانحلالية.

وجوابه أن يقال: إنّ الأمور الطولية يمكن اجتماعها في زمان واحد لعدم المنافاة بين وحدة الزمان ووجود الأمور الطولية رتبة بل المنافاة في الاجتماع في الأمور الطولية بحسب الزمان في زمان واحد، ولما كان كلّ واحد من هذه الأحكام العديدة الانحلالية في طول الآخر رتبة فلامانع عن إنشائها بإنشاء واحد فالمنشئ يُنشئ إنشاءات عديدة على تقدير موضوعاتها بنحو القضية الحقيقية فلا بدّ وأن يكون واحد من هذه الموضوعات موجوداً بدون شمول الحكم لامحالة وأما بقية الموضوعات فيمكن أن يكون وجودها بعد شمول الحكم للبعض الآخر ومتفرعة عليه وهذا لعله لاسترة فيه أصلاً - منه عفي عنه.

ولا إشكال في إمكان أن يحدث موضوعٌ للحكم بنفس شمول الحكم لموضوع آخر ونظائره كثيرة كموارد البيئتين والإقرار؛ فإذا قامت بيئته على قيام بيئته أخرى على قيام بيئته الثالثة على ملكيته هذا الدار لزيد، فالحكم بتصديق البيئتين يشمل البيئتين الأولى لأنها محرزة بالوجدان فبشموله يتم موضوع البيئتين الأخرى وهكذا. وكذا الأمر في مورد الإقرار فإذا أقر بأنه أقر قبل شهر بأنه أقر على ملكيته داره لزيد فيؤخذ بإقراره بهذا المنط.

أما الثاني: فلأن وجوب تصديق الخبر الذي جاء به العادل إنما يكون إذا كان المخبر به أثراً شرعياً كما إذا أخبر عن عدم حرمة الربا بين الوالد والولد أو كان موضوعاً ذا أثر شرعي كما إذا أخبر عن نجاسة شيء، وأما لو فرضنا أن المخبر به ليس من هذين القسمين فلا يترتب على وجوب التصديق أثر بل كان لغواً محضاً كما إذا أخبر عن أن الملك الفلاني يكون له ألف جناح أو أن في الطبقة الخامسة من الأرض يوجد قطعة من الذهب.

فعلى هذا إذا أخبر الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار أنه كتب إلى العسكري عليه السلام كذا فإن وجوب تصديق إخبار الصفار عن جواب العسكري عليه السلام وإن كان له أثر شرعي إلا أن هذا الإخبار غير ثابت لنا إلا بإخبار الصدوق عنه وكذا إخبار المفيد عن الصدوق وإخبار الشيخ عن المفيد؛ والمفروض أن إخبار كلٍّ من هؤلاء عن قول الآخر ليس إخباراً عن الأثر الشرعي ولا إخباراً عن موضوع ذي أثر شرعي إلا بعد فرض شمول دليل التعبد، والمفروض أن دليل التعبد إنما يشمل بلحاظ الأثر فيلزم أن يكون الحكم في رتبة موضوعه وهو محال لاستلزام الدور وكون الشيء متقدماً على نفسه واستلزام كون ما فرضناه متقدماً متأخراً وكون ما فرضناه متأخراً متقدماً، إلى غير ذلك من المحاذير التي يمكن أن يعبر عنها بتعبيرات متفاوتة وإن كان مرجع كلها هو لزوم الدور.

ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجه آخر وهو: ^١ أن وجوب تصديق العادل ينحلّ عند التأمل إلى أمور ثلاثة: الحكم والموضوع والمتعلق، لأنّ مرجعه وجوب ترتيب الآثار على قول العادل فقوله: صدّق العادل، بمنزلة قوله: رتب الأثر على قول العادل، ففي هذه القضية كان الموضوع هو الأثر والمتعلق هو الجري على طبق الأثر والحكم هو الوجوب وقدمت في تضاعيف كلماتنا مراراً أنّ الموضوع هو الذي فرض وجوده في الخارج ويحكم عليه على تقدير وجوده فلامعنى لوجود الحكم بدون الموضوع كما أنّه لامعنى لأن يكون الحكم موجوداً لموضوعه لأنّ الموضوع بالنسبة إلى الحكم كالشرط بالنسبة إلى المشروط وفرض وجود الشرط بوجود المشروط خلف وهذا بخلاف المتعلق فإنّه هو الذي يكون الحكم داعياً إلى إيجاده في

١. أقول: إنّ وجوب ترتيب الأثر من الأحكام العقلية المتفرّعة على وجوب تصديق العادل سواء قلنا بأن معنى وجوب تصديقه هو جعل قوله وسطاً في الإثبات أو منجزاً للواقع أو جعل حكم مماثل لقوله. وعلى كلّ تقدير ليس إيجاب ترتيب الأثر من وظيفة المولى وإن فرض أنه أوجب في مورد فإنّه إرشاداً إلى حكم العقل نظير: أطيعوا اللهَ وألّسوا. * فإذا فرضنا أنّ البيّنة قامت على وجوب السورة في الصلوة فترتيب الأثر على قوله إنّما هو بإتيان السورة فيها وإعادة الصلوة عند عدم الإتيان به عمداً وإتيان سجدي السهو عند عدم الإتيان به سهواً ووجوب تعلّمها وغير ذلك من الآثار؛ وغير خفي أنّ هذه الآثار كلّها إنّما هي بحكم العقل بعد أن جعل الشارع البيّنة طريقاً إلى الواقع مثلاً.

فهذا التقريب للإشكال ساقط رأساً والأولى هو التقريب الأول؛ كيف ولو كان وجوب ترتيب الآثار هو معنى قوله: صدّق العادل لما يكاد أن يكون للإشكال مدفع أصلاً لأنّ فعلية الحكم عند إحراز موضوعه عقليّ فلا يكون الحكم بترتيب الآثار إلّا بعد إحراز الأثر مع أنّ إحراز الأثر متوقّف على الحكم في المقام لأنّ أثر وجوب تصديق الشيخ لا يكون إلّا وجوب تصديق المفيد فإذا كان وجوب تصديق الشيخ متوقّفاً على إحراز وجوب تصديق المفيد كما هو معنى إحراز الموضوع عند فعلية الحكم للزم للدور ولا مدفع له أصلاً - منه عفي عنه.

* صدر الآية ٣٢، من السورة ٣: آل عمران.

الخارج.

إذا عرفت هذا فقد علمت أنّ وجوب الجري والترتيب بالنسبة إلى الآثار المترتبة على الذي أخبر به العادل لا يعقل إلا بعد فرض وجود الآثار في رتبة متقدمة على الحكم، فلو كان الأثر عين الحكم كما في المقام الذي فرضنا أنّ الأثر وجوب ترتيب الآثار وكذا الحكم هو وجوب التصديق وترتيب الآثار لا تحدد الحكم وموضوعه وهو مستحيل.

والجواب عنه يختلف على المباني التي ذكرت في معنى الحجية من أنّها تتميم الكشف الناقص والوسطية في الإثبات أو أنّها هو التنزيل وجعل الحكم المماثل أو المنجزية والمعذرية.

فنقول:

أمّا على القول بأنّها هو تتميم الكشف الناقص كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ قدس سره^١ وقويناه أيضاً؛ فجوابه في غاية الوضوح^٢ لأنّ الحجية على

١. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٢٩.

٢. أقول: إنّ محصل الجواب هو أنّ كلّ واحد من هذه الاعتبارات لا يتوقّف على اعتبار آخر في رتبة سابقة عليه لأنّ اعتبار الظنّ علماً غير مستحيل ولو لم يكن في البين أثر أصلاً. نعم إذا لم يكن له أثر أصلاً يعدّ لغواً فيكفي في عدم اللغوية ترتّب أثر واحد على جميع الاعتبارات، وفي المقام لا يلزم أن يكون اعتبار خبر الشيخ مثلاً مترتباً على اعتبار خبر المفيد بل يمكن اعتبارات عديدة لخبر الشيخ والمفيد إلى أن ينتهي إلى المعصوم ويترتب أثر واحد على الجميع في عرض واحد فلا يكون بين الاعتبارات تقدّم وتأخر أصلاً فلا نحتاج إلى دفع الإشكال بالتمسك بالانحلال وإن كان الأمر في الواقع انحلالياً.

وفيه: أنّ جعل هذه الاعتبارات العديدة لا يفيد إلا لترتب الواقع؛ فهذه الاعتبارات كالمرايا المتعاكسة كلّ واحد منها يحكي عن الآخر إلى أن ينتهي إلى الأثر كما أنّ المرايا المتعاكسة كلّ واحد منها يحكي عن الآخر حتّى ينتهي إلى ذي الصورة فلا يعقل حكاية ذي الصورة إلا بتوسط هذه المرايا.

هذا المبني ليست إلا اعتبار الظن علماً ومن المعلوم أن الاعتبار لا يتوقف على وجود أثر في البين - بخلاف التنزيل لأنه لا يعقل إلا بعد فرض وجود الأثر في المنزل عليه كي يصح بلحاظه التنزيل بل الفرق بين الاعتبار والتنزيل إنما هو هذا المعنى - فعلى هذا يصح للشارع أن يعتبر الظن الحاصل من قول هؤلاء علماً.

نعم لا بد وأن يكون الاعتبار ذا أثر وإلا فيكون لغواً؛ إلا أنه يكفي كون

﴿ وبعبارة أخرى نقول: إن خبر الشيخ إما يحكي عن الواقع بتوسط حكاية المفيد عن الصدوق أو لا؛ فعلى الأول: لا بد وأن يكون حكاية المفيد حجةً طريقاً إلى خبر الصدوق وحاكياً عنه وإلا لم يكن لاعتبار خبر الشيخ فائدة أصلاً لعدم ترتب أثر في حكايته مع عدم اعتبار ما يحكى عنه في المرتبة المتقدمة. وعلى الثاني: ما الفائدة في اعتبار خبر المفيد في عرض اعتبار خبر الشيخ؟ فالاعتبارات العرضية التي لا يحكي أحدها عن الآخر لا يمكن أن تكون موصلة إلى الأثر وهو تنجيز الواقع كما إذا جعلنا عشر مرابا في مكان بحيث لم يحك أحدها عن الآخر، فهل يعقل انطباق صورة الشيء في الأخير؟ كلاً.﴾

وبالجملة: لامناص على مبنى الوسطية في الإثبات كسائر المباني في الخروج عن الإشكال إلا بالالتزام بالانحلال.

نعم يمكن أن يجعل الشارع خبر الشيخ حجةً وطريقاً إلى الواقع مع عدم اعتبار أخبار الوسائط رأساً وذلك لأن حكاية الشيخ عن المفيد إلى أن ينتهي إلى قول المعصوم بالأخرة حكاية عن قوله عليه السلام لأن حكاية الحكاية حكاية فحكاية الشيخ عن الواقع مقتضى طبع خبره، فيمكن أن يجعل الشارع هذا الطريق الطبيعي طريقاً تاماً بالنسبة إلى الواقع وهذا غير مستحيل.

وقد وقع نظيره في حجية أخبار أصحاب الإجماع مع أن بعض من يروي عنهم يكون فاسقاً أو مخالفاً وكذا حجية خبر أهل الخبرة مع أن مستند إخبارهم ليس حجةً لنا، لكن هذا الفرض خارج عما نحن فيه بل الفرض فيما نحن فيه حجةً خبر الشيخ مع حجية أخبار من قبله وترتب أثر الواقع على خبره مع ضم أخبار من قبله، ولا يكون إلا كالمرايا المتعاكسة كما ذكرنا - منه عفي عنه.

هذا الأثر في جميع الاعتبارات الواقعة في السلسلة هو تنجيز الواقع بالعلم بما روي عن المعصوم عليه السلام ولا ضير في كون هذا الأثر عقلياً لأنه يكفي في عدم لغوية الاعتبار ترتب أثره عليه ولو كان عقلياً، بل يكفي في عدم لغوية اعتبارات عديدة ترتب أثرها على الجميع كما في المقام، لأنّ تنجيز الواقع إنّما هو بعد فرض الاعتبار في جميع السلسلة، بخلاف التنزيل لأنه لا بدّ فيه أولاً من لزوم كون الأثر الذي يصحّ بلحاظه التنزيل شرعياً، وثانياً من لزوم وجود أثر على حدة لكلّ تنزيل غير الأثر الذي يلحظ به التنزيل الآخر.

وبما ذكرنا يندفع إشكال ثالث وهو ما ذكرناه في مبحث القطع من أنّ الحجية ليس لها مرتبتان مرتبة الواقعية ومرتبة الفعلية بل لها مرتبة واحدة وهي عند وصول الخبر وإذا كانت الحجية عند الوصول فكيف يمكن إثبات الوصول بنفس الحجية؟

وجوابه عين هذا الجواب^١.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال مغاير للإشكاليين الأوّلين فإنّهما مبتنيان على أنّه كيف يمكن إثبات الأثر بدليل الحجية مع أنّها متوقّفة على الأثر. وأمّا هذا الإشكال فلا يكون بلحاظ الأثر فلو فرض أنّ الأثر يمكن إثباته بنفس دليل

١. أقول:

إن قلت: لأثر لحجّية خبر الشيخ إلّا وصول خبر المفيد به تبعداً فوصول خبر المفيد مترتب على حجّية خبر الشيخ مع أنّه لا بدّ أن يكون الحجية لترتب الأثر لا لأصل الأثر فلا أثر مع قطع النظر عن حجّية خبر الشيخ أصلاً فحجّيته لغوّ.

قلت: قد ذكرنا أنّ الاعتبار ولو بدون أثر في البين غير مستحيل. نعم يكون لغوّاً فيكفي في عدم اللغوية حصول أثر ولو بلحاظ هذا الاعتبار ولا يلزم أن يكون الأثر قبل وجود الاعتبار في دفع اللغوية - منه عفي عنه.

الحجّية فهذا الإشكال جارٍ أيضاً، لأنّه مبنيّ على أنّ الحكم متوقّف على نفس الموضوع فإذا كان الموضوع هو الخبر الواصل ولا يكون وصوله إلّا بعد شمول الحكم يلزم الدور. وأمّا الأوّلان فليسا من جهة نفس الموضوع بل من جهة أثره بعد مفروغيّة عدم احتياج إثبات الموضوع إلى الحكم.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بوجه آخر على مبنى الوسطية في الإثبات بأن يقال: إنّ الصقار مثلاً لما أخبر الصدوق عن العسكريّ عليه السلام بوجوب شيء يكون الصدوق عالماً بالوجوب تعبّداً بحكم دليل الحجّية فيجوز له أن يُخبر المفيد عن الوجوب بإلغاء الواسطة وليس هذا كذباً بل قولٌ مع العلم وبهذا الإخبار يصير المفيد عالماً بالوجوب تعبّداً بهذا الدليل فيجوز له أن يُخبر الشيخ عن الوجوب بلا واسطة وهكذا. ولذا كنّا نرى أنّ الصدوق في غالب رواياته أسند القول إلى المعصوم بإلغاء الوسائط بل يجوز لنا أن نسند الحكم إلى المعصوم بدون ذكر السند إذا كان الحكم حجّة لنا بدليل الشرع.

وبالجملة: إذا أخبرنا الشيخ عن الوجوب فدليل الحجّية يشمله ويكون قوله حجّة لنا ولا فرق في ذلك بين أن يخبرنا بلا واسطة أو يخبرنا مع الواسطة لأنّ إخباره مع الواسطة هو الإخبار عن قول المعصوم بالملزمة وإخباره عنه عليه السلام بدون ذكر الواسطة هو الإخبار عنه بالمطابقة ولا فرق في حجّية الأمارات بين مداليلها المطابقيّة والالتزاميّة.^١

١. أقول: إنّ محصل هذا التقريب يتوقّف على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: صحّة إخبار الشيخ عن الواقع بلا واسطة فيكون خبره حجّة لنا لأنّه عدل ويكون خبره عن حسّ لعدم إعماله النظر فيه بل يكون إخباره عن الواقع مستنداً إلى وسائط حسّية وهذا لا يدخله في الخبر الحدسيّ كما إذا أخبر زيد عن موت عمرو مستنداً إلى سماعه من بكر.

هذا كله على مبنى الطريقة.

وأما على مبنى التنزيل وجعل الحكم المماثل فجوابه يحتاج إلى

مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنّه لا فرق في دليل الحجّة بين ما كان المخبر به من الأحكام الواقعيّة أو من الأحكام الظاهريّة، فإنّ الاستصحاب وقاعدة الفراغ من الأحكام الظاهريّة مع أنّ دليلهما إنّما هو الأخبار الآحاد، أو كان موضوعاً إمّا للأحكام الواقعيّة أو الظاهريّة.

المقدمة الثانية: إن دليل الحجّة قضية حقيقيّة فهي عامّة شاملة لأحكام عديدة بتعداد موضوعاتها فهي من قبيل العامّ الاستغراقي لا العامّ المجموعيّ

⇨ **المقدمة الثانية:** حجّة المداليل الالتزاميّة في الأمارات كالمدلول المطبقي؛ فإذا أخبر زيد عن علمه بموت عمرو يدلّ هذا الكلام بالدلالة الالتزاميّة العرفيّة على إخباره عن موت عمرو. فأخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق يدلّ بالملازمة على إخباره عن المعصوم فلما كان إخباره عنه عليه السلام بلا واسطة حجّة فلا بدّ أن يكون هذا الإخبار الذي في قوّة ذلك الإخبار حجّة.

وعلى هذا يرتفع المحذور بلا استلزام الانحلال في البين.

وفيه: أنّ حجّة خبر الشيخ عن الواقع بالنسبة إلينا تتوقّف على مقدّمة ثالثة أيضاً وهي علمنا الوجدانيّ أو التعبدّي بحجّة خبر من أخبر قبله حتّى يكون إخباره عن الواقع بالعلم التعبدّي منه وإلا فلو فرضنا أنّه أخبر عن فاسق بتخيّل أنّه عادل فهل يمكن الالتزام بحجّة خبره لنا؟

وبالجملة: لا يكون خبر الشيخ حجّة لنا إلا إذا علمنا صحّة ما استند إليه في إخباره ولهذا نترك الأخبار المرسلة وإن كان راويها عدلاً لعدم إحرازنا حجّة خبر الوسائط؛ فإذا توقّف حجّة خبره على حجّة إخبار من سبقه فلامناص إلا بالتمسك بذيل الانحلال في محذور الدور.

وبما ذكرنا عرفت أنّه على مبنى الطريقة لا يمكن الجواب إلا بالانحلال؛ فما ذهب إليه مدّظله غير تامّ كما أنّه على سائر المباني لا مدفع عن الدور إلا به وسيأتي بيانه - منه عفي عنه.

كما هو الشأن في سائر الأدلة كما حقق في محلّه.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا أخبر الصقار عن العسكري عليه السلام عن حكم واقعي فمجرد إخباره يجعل حكم مماثل للمخبر به للصدوق بمقتضى شمول دليل الحجية لخبر الصقار وإذا أخبر الصدوق عن الصقار يجعل حكم مماثل لمماثل خبر الصقار للمفيد بمقتضى هذا الدليل وإذا أخبر المفيد عن الصدوق يجعل حكم مماثل لمماثل مماثل خبر الصقار للشيخ وهكذا؛ فشمول دليل الحجية لكل خبر سابق يحدث موضوعاً للاحق فيرفع الدور من رأسه.^١

وأما على مبنى جعل المنجزية كما ذهب إليه صاحب الكفاية^٢ فيمكن أن يجاب عنه: بأنه لا مانع لأن يجعل الشارع خبر الشيخ منجزاً للواقع ولو مع عدم جعله الأخبار الوسائط منجزاً لأن معنى المنجزية هو صحة العقاب على تقدير موافقة المؤدى للواقع فلا مانع لأن يقول بأنني أعاقب على

١. أقول: هذا في مقام الثبوت وأما في مقام الإثبات فكل خبر لاحق يكشف عن جعل الحكم المماثل لسابقه فيكون الأمر بالعكس؛ فخير الشيخ يكشف عن جعل مماثل لما جعل للمفيد من المماثل لما جعل للصدوق من المماثل إلى الآخر.

هذا كله إذا بنينا على أنّ الحجية لها مقامان: إثبات وثبوت؛ فخير الصدوق مثلاً يوجب حكماً مماثلاً لخبر أبيه واقعاً سواء علمنا به أو لم نعلم غاية الأمر أنه إذا علمنا به يصير هذا الحكم المماثل الثابت واقعاً منجزاً بالعلم.

وأما إذا بنينا على أنّ الحجية لها مقام واحد وهو مرتبة وصول الخبر لا غير كما ذهب إليه مدّظله يشكل الأمر بل لا يعقل جعل الحجية في الأخبار مع الوساطة لأنه في هذه السلسلة إذا لم يخبرنا الشيخ لم يجعل لنا حكم مماثل أبداً وإذا أخبرنا الشيخ فيوجد موضوع لجعل الحكم المماثل ابتداءً فلا بد أن يجعل حكم مماثل للمخبر به وهو قول المفيد ومن المعلوم أنّ قول المفيد ليس حكماً حتى يمكن جعل حكم مماثل له بل هو قول وخبر، وجعل المماثل له غير معقول - منه عفي عنه.

٢. كفاية الأصول، ص ٢٧٧.

الواقع إذا أخبر به الشيخ بوسائط؛ فعلى هذا إن إخبار الصّفار والصدوق والمفيد إنّما هو لصحة جواز الإخبار بالنسبة إلى الشيخ وأما جعل المنجزية لإخباره فلا يتوقف على جعل المنجزية لإخبار من قبله.^١

كما يمكن أن يجاب بالانحلال أيضاً فيكون تنجيز خبر السابق موضوعاً للتنجيز بالنسبة إلى اللاحق؛ فإذا أخبر الصّفار عن العسكري عليه السلام فيكون إخباره منجزاً للحكم الواقعي بالنسبة إلى الصدوق لأن إخباره عند الشارع بيان للحكم الواقعي وإذا أخبر الصدوق عن الصّفار فيكون إخباره عن بيان الحكم الواقعي وهو التنجيز منجزاً لهذا التنجيز بالنسبة إلى المفيد وإخبار المفيد عن الصدوق يكون منجزاً لما هو منجز بتنجيز خبر الصّفار وهكذا؛ فكلّ تنجيز لما أخبر به السابق كان موضوعاً للتنجيز بالنسبة إلى اللاحق ويرتفع المحذور.

هذا تمام الكلام في الإشكالات الواردة على الخبر مع الواسطة وقد عرفت أنّها إشكالات علمية وإلا فنحن لم نعثر على من فرق بينهما في مقام العمل، ولذا أجاب صاحب الكفاية^٢ قدس سره عنها بعدم القول بالتفصيل بين الأخبار بلاواسطة أو معها.

مضافاً إلى أنّ الإشكالات إنّما هي واردة لو تمسكنا بحجبة خبر الواحد بالآيات والروايات. أمّا لو تمسكنا بالسيرة العقلانية كما هي عمدة الأدلة في هذا الباب فلا وجه لها أصلاً لأنّ العقلاء لا يفرّقون في مقام العمل بين هاتين

١. أقول: المنجز للحكم إنّما هو بيان له ومن المعلوم أنّ خبر الشيخ ليس بياناً عن الواقع من دون واسطة بل بيان لخبر المفيد وهو بيان لخبر الصّفار وهكذا فخبر الشيخ بيان لما هو بياناً لبيان ما هو بياناً لبيان الخبر العسكري عليه السلام؛ فعلى هذا لا معنى لأن يجعل التنجيز للبيان الأخير مع إلغاء التنجيز بالنسبة إلى الوسائط إلا بالطفرة وهو محال - منه عفي عنه.
٢. كفاية الأصول، ص ٢٩٨.

الطائفتين من الأخبار، وبعدم ردع من الشارع نكشف عن حجّية كليهما فلا تغفل.

يبقى الكلام في التقسيم الذي ذكره المتأخرون للأخبار من الصحيح والموثّق والحسن والضعيف وتمييز ما هو الحجّة منها عن غيرها بناءً على حجّية آية النبأ ودلالاتها على المفهوم.

فنقول: لإشكال في دلالتها على حجّية الخبر الصحيح لأنّه هو الخبر الذي يجيء به العادل ومن المعلوم أنّ مفهوم الآية يدلّ على حجّية خبره. وأمّا الخبر الضعيف فإن كان منجبراً بعمل المشهور واستنادهم إليه في فتاويهم فربما يتوهم حجّيته من الآية لأنّ راويه وإن كان فاسقاً إلا أنّ خبر الفاسق ليس مطروحاً على الإطلاق بل إذا لم يكن له تبيّن من الخارج وأمّا إذا انضمّ إليه التبيّن فهو حجّة كما هو مفاد منطوق الآية؛ وعليه لمّا كان استناد المشهور بهذا الخبر في فتاويهم يكشف عن وجود قرينة دالة على صدوره من المعصوم عليه السلام يكون عمل المشهور هو التبيّن.

لكنّه فاسد لأنّ القرينة الواصلة إليهم إن كانت قطعيّة بحيث لو وصلت إلينا لقطعنا بصدوره من المعصوم فلا إشكال في حجّيته لكنّه ليس من أجل التمسك بالآية بل من جهة قطعنا بصدوره من القرينة، وإن كانت توجب الوثوق بصدوره فلا تشملها الآية لأنّ الوثوق ليس من التبيّن بل التبيّن هو الموضوع وذكرنا أنّ مصداقه هو العلم والظنّ الاطمئنانيّ.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّها لو وصلت إلينا لربما لاثنت بصدوره مع أنّا غير متعبدين لفهمهم.

وبالجمله لا دلالة في الآية على حجّية الخبر المنجبر،^١ بل المنطوق دالّ

١. سيأتي الكلام فيه مفصلاً (ص ٣٧٧ إلى ص ٣٧٩) - منه عفي عنه.

على عدم حجّيته.

نعم يمكن أن يقال: إنّ العقلاء ربما يعتمدون بأمثال هذا القسم من الخبر الذي لا يعتمدون في نفسه عليه إلاّ أنّه خروج عن التمسك بالآية. وأما **الخبر الموثق** وهو الخبر الذي كانت رواته موثقين صادقين في أقوالهم سواء كانوا عادلين في مذهبهم كالعامة أو فاسقين ولكنهم من الإماميين،^١ وكذا **الخبر الحسن** وهو الخبر الذي كانت رواته ممدوحين بمدح غير معارض بدمّ مقبول فلا يستفاد حجّيتهما أيضاً من الآية لأنّ المفهوم لا يشملهما بداهةً والمنطوق أيضاً غير شامل لهما لعدم وجود التبيين في خبرهما.

نعم ربما يقال: إنّ المراد بالفاسق في الآية ليس مطلق من لم يكن له ملكة العدالة وإن كان صادق القول، بل المراد به خصوص من لم يتحرّز عن الكذب وذلك بمناسبة الحكم والموضوع لأنّ مناسبة وجوب التبيين إنّما هي بالنسبة إلى الكاذب لا من كان متحرّزاً عن الكذب عاصياً في سائر أفعاله لأنّ عصيانه في سائر الأفعال لا دخل له بوجوب التبيين؛ فعليه يكون المفهوم حجّية خبر الثقة فيشمل خبري الموثق والحسن أيضاً. وفيه: أنّا لانقطع بعدم خصوصية الفسق من الآية لأنّه يمكن أن يكون في عدم حجّية قول الفاسق المتحرّز عن الكذب مصلحة؛ فرفع اليد عن

١. أقول: ذكر أهل الدراية أنّ خبر الموثق هو خصوص خبر من كان عدلاً في مذهبه* ولم يكن إثنا عشرياً سواء كان إمامياً كالواقفية والناوسية والفظحية والإسماعيلية وغيرهم من الفرق أو كان من العامة. وأما من كان صادق القول فاسد العمل فخبره ضعيف سواء كان إمامياً أو لم يكن. والسرّ في ذلك أنّه لا اطمئنان بخبر من لا يبالي عن المحرّمات وإن كان صادق القول لعدم وجود الملكة فيه - منه عفي عنه.

* راجع الرعاية في علم الدراية، للشهيد الثاني، ص ٧٧ وص ٨١.

الظهور بهذا الوجه الاستحسانيّ بلاوجه.
ومن ذلك عرفت أنّ الخبر الموثّق أو الحسن وإن كان حجّة عند العقلاء لكننا بصدد إثبات حجّيته من الآية وقد علمت أنّ الآية لا تنهض بذلك. والمحصل ممّا ذكرنا أنّه لا يستفاد من الآية إلا خصوص خبر الصحيح.^١

١. أقول: إنّ استفادة حجّية كل واحد من أقسام الخبر تتوقّف على التأمل والدقّة في خصوصيّاتها، فنقدّم مقدمات حتّى يتّضح الأمر إن شاء الله تعالى:
المقدمة الأولى: إنّ لا إشكال في أنّ الجهالة الواردة في التعليل إنّما هي مقابل للتبيين الوارد في الصدر فكلّ معنى كان هو المراد بالجهالة كان نقيضه هو المراد من التبيين وكذا العكس؛ فإذا قلنا: إنّ الجهالة هي عدم العلم فلامحالة يكون التبيين هو العلم. وإذا قلنا: إنّ التبيين هو الوضوح الذي هو أعمّ من العلم يكون المراد من الجهالة نقيضه أيضاً.
المقدمة الثانية: إنّ التعليل ليس ظاهراً في التعبد بل هو لإرشاد المكلف إلى المناط الملحوظ في جعل الحكم فكان المراد بها هو الجهالة عند العقلاء لامحالة. وكذا يكون ظاهرها الجهالة في المخبر به من حيث إنّه مطابق للواقع أم لم يكن مطابقاً له، وليس المراد من الجهالة هو العمل عن غير حجّة كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ مدّظله في صدر البحث* والآ كان المراد من التبيين بقرينة المقابلة هو العمل عن حجّة مع أنّه من المعلوم أنّ هذا الاحتمال في التبيين ساقط فكذا في الجهالة.

المقدمة الثالثة: إنّ العقلاء لا يفرّقون بين الفاسق والعاقل في مقام أخذ الخبر بل يفرّقون بين الثقة وغيرها ومعلوم أنّهم لا يعملون بما كان العمل معه عندهم يعدّ عملاً بجهالة؛ فالعمل بقول الثقة عندهم هو العمل بما هو متبيّن والعمل بقول غيرها عمل بالجهالة. فعلى هذا إنّهم لا يحصرون التبيين في العلم، ضرورة أنّه لا يحصل من قول الثقة فالتبيين عندهم هو الظنّ بالمقدار الذي يحصل من قول الثقة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المراد من التبيين وهو الوضوح في الآية ليس خصوص العلم ولا الظنّ الاطمئنانيّ المتأخّم له بل هو الظنّ بالمقدار الذي يحصل من قول الثقة الذي يجعله العقلاء في مقابل الجهالة؛ فإذا أخبر فاسق عن نبأ وتبيّننا من الخارج فحصل الظنّ لنا بالمقدار الذي لو فرضنا أنّ المنبئ كان عادلاً لكان حاصلاً لنا، يكون خبر الفاسق حجّة لنا حينئذٍ. فعلى هذا كان الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة حجّة لحصول الظنّ بصدوره أزيد من

ومما استدلّ به على حجّية خبر الواحد: آية النفر وهي قوله عزّ من قائل: **فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**.^١

⇨ التبيّن الحاصل من الخبر الصحيح فضلاً عن مقداره.

ثم إنّ مدار الحكم في السعة والضيق مدار العلة وهذا مما لا يكاد يخفى؛ فلما كان العمل بقول الفاسق المتحرّز عن الكذب ليس بجهالة عند العقلاء لما ذكرنا من أنّ المداد عندهم العمل بقول الثقة فاسقاً كان أم لا، فلامحالة يكون التعليل مخصّصاً للمورد، فيكون المراد من الفاسق هو غيرالثقة فيكون المفهوم حجّية قول الثقة وهو يشمل خبر العادل والثقة؛ فيكون خبر الموثّق حجّة أيضاً بمقتضى مفهوم الآية.

أمّا الخبر الحسن فالآية ساكتة عن حجّيته نفيّاً وإثباتاً لأنّ مخبره ليس عادلاً ولا فاسقاً عندنا.

وأما الخبر الضعيف الغيرالمنجبر بالشهرة فهو على قسمين: إمّا أن يكون أحد رواته فاسقاً وإمّا أن يكون مجهول الحال؛ فعلى الأوّل إنّ الآية تدلّ على عدم حجّيته وعلى الثاني ساكتة عن حجّيته نفيّاً وإثباتاً.

هذا كلّه إذا قلنا إنّ المراد من الفاسق في الآية هو ما ثبت عندنا فسقه وإن كان عادلاً في الواقع حتّى يكون المراد بالعادل المستفاد من المفهوم أيضاً هو ما ثبت عدالته وذلك لأنّ مناط تقسيم الخبر بالأقسام الأربعة إنّما هو في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت، فالخبر الصحيح هو ما ثبت عدالة رواته عندنا وإن كانوا فساقاً في الواقع كيف ولولا هذا لما كان لتربيع الأقسام وجه بل تنحصر الأقسام في الثلاثة: الصحيح والموثّق والضعيف. وعلى هذا لا يستفاد حجّية أقسام الخبر من الآية إلّا بهذا الوجه الذي ذكرناه.

وأما لو كان المراد بالفاسق هو الفاسق الواقعيّ فلا دلالة في الآية على حجّية أيّ قسم من أقسام الخبر لأنّ الآية ناظرة إلى الواقع والتقسيم ناظر إلى مقام الإثبات. نعم يكون حينئذٍ خبر الصحيح والموثّق والضعيف المنجبر حُججاً ظاهريّة لعلمنا بالعدالة والوثوق - منه عفي عنه.

* تقدّم في ص ٣٠٨.

١. الآية ١٢٢، من السورة ٩: التوبة.

وتقريب الاستدلال بها يتم ببيان أمور:
الأمر الأول: أنّ الظاهر من العموم في الآية هو العموم الاستغراقي لأنّ مقتضى تقابل الجمع بالجمع ظاهرٌ في ذلك عرفاً؛ فإذا قلنا: لا بدّ أن يتعلّم عشر نفرات من أهل هذا البلد علم الطبّ كي يعالجوا مرضاه، يفهم منه العرف أنّ المراد أنّ كلّ واحد منهم لا بدّ أن يعالج عدّة أشخاص حسب وسعه لا أنّهم يجتمعوا ويعالجوا عامّة المرضى اجتماعاً.
 مضافاً إلى أنّ مقتضى الطبع حاكم بذلك لأنّ النافرين ليسوا كلّهم من مكان واحد بل نفرات النافرين من الفرقة كلّ واحد منهم من محلّة دون أخرى ومن البعيد عادةً أنّ كلّهم رجعوا إلى محلّة واحدة مجتمعين في دارٍ أو مسجد واحد بل يرجع كلّ واحد منهم إلى ما خرج منه.
 فعلى هذا كان معنى الآية هو: لولا نفر من كلّ فرقة عدّة أشخاص كي يتفقهوا في الدين وينذر كلّ واحد منهم عدّة أشخاص من فرقته.
 ومما ذكرنا تعرف¹ أنّ ما ذكره بعض الأعظم من أنّ الآية قابلة للتقييد

١. أقول: اعلم أنّ الطائفة إسم جمع والأمر المتعلّق به إنّما يكون على سبيل تعلّقه بالعامّ المجموعيّ فهنا وجوب واحد تعلّق على عنوان الطائفة فمقتضاه أن يكون نفر واجباً على كلّ فرد من أفراد الطائفة إذا نفر الباقيين بالوجوب الضمنيّ وأمّا إذا لم ينفر جماعة بحيث يصدق عنوان نفر الطائفة فلا وجوب في البين أصلاً. وهذا كما إذا قال المولى لعشر نفرات من عبيده: «احملوا هذه الصخرة» وهذا الوجوب ليس بنحو الوجوب الكفائيّ لأنّ الواجب هو حمل الصخر على كلّ فرد من العبيد ولا بنحو الوجوب الاستغراقيّ بحيث يجب على كلّ واحد منهم مع قطع النظر عن الباقيين، بل وجوب واحد تعلّق بالجميع فلازمه تعلّقه بكلّ فرد منهم ضمناً على تقدير حضور الباقيين. وهذا نظير ما إذا قال: أكرم الطائفة، غاية الأمر كان المكلف هنا واحداً والعامّ إنّما هو في ناحية المتعلّق بخلاف ما نحن فيه فإنّ العامّ إنّما هو في ناحية نفس المكلف.

ولا يخفى أنّ ما نفينا من الوجوب الكفائيّ إنّما هو بالنسبة إلى أفراد الطائفة النافرين ⇨

مع فرض كونها استغراقياً؛^١

غير سديد لأنه أولاً: بعد ما سلم كون العام ظاهراً في الاستغراق فالتقييد خلاف للظاهر لامحالة. وثانياً: بعد ما ذكرنا من أن مقتضى الطبع هو رجوع كل واحد من النافرين إلى محلته، فلامحالة هو ينذر من كان في محلته كما هو الدأب في هذا الزمان، ومن المعلوم أن تقييد وجوب إنذار هذا النافر أفراد محلته بإنذار نافر آخر أفراد محلته بلاوجه لأن إنذار كل واحد منهم لا يربط له بالباقيين.

◀ وأما بالنسبة إلى أفراد الفرقة فالواجب هو الكفائي لامحالة.

والمحصّل مما ذكرنا أنه لونه واحد من الفرقة وتقّفه في الدين لا يجب عليه الإنذار ولا الحذر بإنذاره بل لا بد أن يكون مطلوبيّة الحذر من القوم عند إنذار الطائفة. ثم إن إنذار الطائفة أفراد القوم يحصل من وجوه: إنذار كل فرد من الطائفة جماعة من القوم وإنذار كل فرد من الطائفة جميع أفراد القوم وإنذار مجموع الطائفة مجموع القوم. وحيث لاتعيين في الآية في كفيّة الإنذار يستفاد منه الإطلاق من هذه الجهة؛ فلو أن نفراً من الطائفة أنذر أهل محلته خاصّة وجب عليهم الحذر ولا يتوقّف وجوب الحذر عليهم على إنذار الباقيين.

وهذا مما لا يرب فيه إنمّا الإشكال في أن وجوب الحذر إنمّا هو بمجرد الإنذار ولو لم يحصل العلم للمتخلفين أو وجب عليهم الحذر في الجملة؟ وبالجملة: هل في الآية إطلاق من هذه الجهة أو تكون مهملة ولم تكن بصدد البيان؟ **والحقّ** عدم الإطلاق لأن الآية لم يكن بصدد بيان كفيّة الحذر بل كان بصدد بيان وجوب الإنذار حتّى يترتب عليه الحذر في الجملة. ومن المعلوم أن حجبة خبر الواحد إنمّا تستفاد من الآية لو كان فيها إطلاق من هذه الجهة. ومما ذكرناه علمت أننا لانكر العموم الاستغراقي بل نسلم أن مقتضى تقابل الجمع بالجمع عرفاً هو ذلك، إلا أننا نقول: إن مجرد العموم الاستغراقي لا يفيد إلا بأن كان فيها إطلاق أيضاً - منه عفي عنه.

١. نهاية الأفكار، ج ٣، ص ١٢٧.

الأمر الثاني: إن كلمة «لعل» يستعمل بحسب موارد العرف واللغة فيما إذا كان مدخوله أمراً محتمل الوقوع والعدم في نفسه سواء كان المتكلم عالماً بوقوعه أو بعدم وقوعه أو شكاً فيهما ويكون له نحو ارتباط بالجملة المذكورة قبلها.

فعلى هذا لا يقال قط: كُلِ الطعام لعلك تشبع أو أوقد السراج لعلك تستضيء بنوره، لأن ترتب الشبع على الأكل والإضاءة على الإيقاد أمر واقع لازم لا يمكن الانفكاك بينهما. وكذا لا يقال: كل الطعام لعل تجارتك تريح، لعدم الارتباط بين الجملتين، بل يقال: كل الطعام لعلك تقوي به، لأن القوة ليست لازمة للأكل بل الأكل مقتضى له لاعلة. ومن ذلك قوله تعالى مخاطباً لموسى وأخيه هرون على نبيينا وآله وعليهما الصلوة والسلام: **أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ**.^١ وقد ذكرنا أن علم المتكلم لا ينافي كون المدخول محتملاً في نفسه المصحح لاستعمال كلمة لعل.

ثم إن احتمال الوقوع المستفاد من «لعل» ربما يكون علة غائية كما إذا قلنا: تب إلى الله لعله يغفر ذنوبك لأن الغاية للتوبة هو احتمال المغفرة، وربما يكون شبيهاً بالعلة الفاعلية كما إذا قلنا: لا تنم في السرداب لعل العقرب يلدغك ومن المعلوم أن احتمال لدغ العقرب ليس علة غائية لعدم النوم بل هو الداعي لعدم النوم وكأنه هو المحرك.

ومن ذلك تعرف أن ما ذكره بعض الأساطين من إمكان عدم كون المدخول علة ممثلاً بقوله:

لا تهين الفقيرَ علك أن تر
كع يوماً والدهرُ قدرَ فعه^٢

١. الآية ٤٣ و ٤٤، من السورة ٢٠: طه.

٢. نهاية الأفكار، ج ٣، ص ١٢٦.

غير سديد لأن احتمال الركوع وإن لم يكن علةً غائيةً إلا أنه علة فاعلية كما ذكرنا.

ثم إن المدخول ربما يكون من الأمور الغير الاختيارية فالأمر بما قبل لعل إنما هو لإيجاده كي يترتب عليه هذا الأمر وهذا كما فى المثال المتقدم وهو قولنا: تب إلى الله لعله يغفر لك. وربما يكون من الأمور الاختيارية كما إذا قلنا: نم ساعةً لعلك تطالع بعدها مستريحاً، وفى هذا المورد إذا كان الأمر بالجملة المقدمة للوجوب أو الاستحباب فلا بد وأن يكون الغاية واجبةً أو مستحبةً بل إن الأمر بمفاد الجملة المقدمة إنما هو لأجل الوصول إلى مفاد المدخول فكيف لا يكون هو مطلوباً للأمر؟ وهذا كما فى الآية الشريفة لأن الحذر أمرٌ اختياريٌّ فإذا استفدنا وجوب الإنذار نستفيد وجوب الحذر أيضاً.

الأمر الثالث: إن الحذر ليس بمعنى الخوف كما احتمله صاحب المعالم^١ حتى يقال: إنه إذا كان مستحباً لكان واجباً لعدم معقولية استحباب الحذر، بل كان بمعنى التحرز والتجنب المترتب على الخوف. والشاهد على ذلك اللغة والعرف كما يستعمل غالباً: تحذّر من فلان أي اجتنب عنه، وورد فى آية: **وَأَخْذُوا حِذْرَكُمْ**^٢ أي الحائطة لكم التي به يمكن التجنب عن الوقوع فى المهلكة.

إذا عرفت هذه المقدمات علمت صحة الاستدلال بالآية على المطلوب وذلك لأن وجوب النفر إنما هو للتفقه وهو للإنذار فما يترتب عليه وهو الحذر يكون واجباً، ومن المعلوم أن أفراد الفرقة لا يقطعون بالخبر بمجرد إخبار واحدٍ من النافرين، فوجوب التجنب عليهم لا يكون إلا بمجرد

١. معالم الأصول، ص ١٨٩ و ١٩٠.

٢. الآية ١٠٢، من السورة ٤: النساء.

الإندار^١ وإن كان لاحتمال خلاف الواقع مجالاً لهم فيكون خبر الواحد حجّةً. نعم إن الآية تدلّ على حجّية خبر الواحد على الإطلاق فلا بدّ من استفادة شرائط المخبر من الضبط والعدالة أو الوثوق من دليل آخر. ومما ذكرنا تعلم أنّ تقييد وجوب الحذر بما إذا حصل لهم العلم بالخبر بلا وجه لأنّ الآية مطلقة والتقييد ليس له دليل فدلالة الآية على حجّية خبر الواحد ليست بأضعف عن دلالة آية النبا عليها على تقدير كونها ذات مفهوم بل إنها أقوى.

وبما ذكرنا في تقريب الاستدلال تعرف أنّ الإشكالات التي توردها على دلالة الآية كلّها واهية.

منها: إنّ الاستفادة من الآية مطلوبة الحذر عقيب الإندار في الجملة لا وجوب الحذر عليهم بمجرد الإندار. وبالجملة ليس للآية إطلاق من هذه الجهة حتى يكون دليلاً على حجّية خبر الواحد.

ويدفعه: ما ذكرناه من كون العامّ في المقام استغراقياً^٢ ومقتضاه وجوب الحذر لكلّ فرد فرد من أفراد المتخلفين عند إندار كلّ فرد فرد من أفراد النافرين ولا يمكن هذا إلا إذا كانت روايتهم حجّة عليهم، وأمّا لو فرضنا أنّ القدر المتيقّن من الآية هو وجوب الحذر إذا حصل العلم للمتخلفين فهو ينافي تقابل الجمع بالجمع الاستفادة منه الاستغراق.

ومما ذكرنا تعرف أنّ ما قيل في وجه ضعف دلالة الآية من أنّها بمثابة دلالة قوله صلّى الله عليه وآله وسلّم: **مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِمَّا**

١. قد عرفت ما فيه - منه عفي عنه.

٢. أقول: قد عرفت أنّ مجرد العامّ الاستغراقيّ لا يفيد في المطلوب بل لا بدّ من

الإطلاق وهو في محلّ منع - منه عفي عنه.

يحتاجون إليه بعثه الله فقيهاً عالماً^١ مع أنّه لا دلالة فيه على حجّية الخبر بالنسبة إلى الأمة؛ غير سديد بل لا وجه لقياس الآية به كما لا يخفى.

ومنها: إنّ لا إشكال في دلالة الآية على وجوب الحذر عند الإنذار بالحكم الواقعي المتفق فيه. وأمّا الإنذار بغيره فلا وجه للحذر عنه فلا بدّ وأن يحصل العلم للمتخلّفين بأنّ النافرين كان إنذارهم عن الحكم الواقعي، وأمّا لو احتمل أنّهم مشتبهون في إنذارهم أو كاذبون فيه فلا وجه للحذر عن إنذارهم؛ فينحصر مورد وجوب الحذر بصورة حصول العلم من إنذارهم، فلا دلالة للآية على حجّية خبر الواحد.

ويدفعه: إنّ هذا الإشكال ليس إشكالاً على حدة بل هو الإشكال الأوّل بتعبير آخر ومرجعه إلى نفي الإطلاق، وقد عرفت جوابه ونقول مزيداً عليه: إنّ الآية هي المتكفّلة لحجّية خبر الواحد للمتخلّفين لأنّه ترتّب فيها وجوب الحذر على عنوان الإنذار لا غير ومن المعلوم أنّ مجرد الإنذار لو لم يكن كافياً في وجوب الحذر لما كان معنى لجعله عنواناً له بل لا بدّ وأن يجعل عنوان آخر لو وجوب الحذر كالعلم بالحكم أو الاطمئنان به، وكلّ ذلك لا يكون؛ فلمّا أوجبت الآية الحذر عند تحقّق عنوان الإنذار نكشف أنّه هو الموضوع لوجوب الحذر؛ فالآية هي بنفسها تثبت حجّية خبر الواحد ووجوب الحذر عنه الإنذار ولو في صورة عدم حصول العلم للمنذر.

ومنها: إنّ وجوب الحذر إنّما هو عند تحقّق^٢ عنوان الإنذار فينحصر

١. الأربعون حديثاً، للشيخ البهائي (ره)، ص ٧؛ وراجع وسائل الشيعة، الباب ٨ من

أبواب صفات القاضي، ج ٢٧، ص ٩٤، ح ٥٨ و ٦٠.

٢. أقول: لا يخفى أنّ الإنذار وهو الإخافة لا يتحقّق إلّا فيما إذا علم المنذر بما يتعلّق به

الإنذار وإلّا فلو لم يعلم لما كان معنى للإنذار أصلاً وهو يكون في موردين:

الأوّل: ما إذا تعلّق الإخبار بوقوع المفسدة الإلزامية أو فوت المصلحة الإلزامية ⇨

مورده بما إذا كان المخبر واعظاً أو مفتياً لأنّ الواعظ ينذر الناس بالعقاب عند مخالفة حكم المجتهد، والمفتي ينذرهم بمخالفة الحكم الواقعي المستنبط عنده، وأمّا الراوي بما هو راوٍ فليس وظيفته إلاّ الحكاية عن قول المعصوم وربما كانت الرواية مجملّة أو غير دالّة على المطلوب أو معارضة بغيرها من الروايات أو مخالفة للكتاب وغير ذلك من موانع الأخذ بالرواية، ولا يكون روايته مصداقاً للإنذار بل ورد في الحديث: **رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ** فلا بدّ أن ينظر المرويّ له في الرواية ويعمل بها حسب ما فهمه منها. نعم لو كان مكان قوله: **وَلْيُنذِرُوا**، وليخبروا لكانت الآية دالّة على المطلوب.

ويدفعه: أنّ الإخبار عن الواقع المستلزم مخالفته العقاب متضمّنٌ لمعنى الإنذار لأنّه بعد ما علم أنّ الأحكام الواقعيّة لا بدّ أن تُمتثلَ وإلاّ فيعاقب على تركها لافرق حينئذٍ بين أن يقال إنّ مخالفة الحكم الكذائيّ مستلزّمة للعقاب أو أنّ الشيء الفلانيّ حكمه كذا، فالأوّل يدلّ على العقاب بالمطابقة فهو إنذار بالمطابقة والثاني بالتضمّن. ونظير هذا الاستعمال شائع في العرف يقال: فلانٌ أنذَرَ زيداً، مع أنّه أخبره عن المفسدة المترتبة على فعل يريد

﴿ فيصدق عليه الإنذار وإن لم يعلم المنذر بالمصلحة والمفسدة.

الثاني: ما إذا تعلّق الإخبار بالعقاب.

وكلا الموردین لا يتحقّقان فيما نحن فيه:

أمّا الأوّل فلأنّ المصلحة أو المفسدة إن كانت دنيويّة فلا يجب الاحتراز عنها وإن كانت أخرويّة فلا يكون إلاّ بعد الحجّة والبيان والمفروض عدم تحقّقه قبل الإنذار.

ويمكن أن يقال: إنّ المصلحة الواقعيّة والمفسدة الواقعيّة ليستا بمعنى المصلحة الدنيويّة ومفسدتها بل هما ملاكات الأحكام والتحرّز عنهما واجبة لامحالة.

وأما الثاني فلأنّ المفروض عدم علمهم بالعقاب فالمفروض عدم علمهم به قبل الإنذار فلا بدّ أن يتصرّف في معنى الإنذار بما ينطبق على المقام - منه عفي عنه.

١. وسائل الشيعّة، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ج ٢٧، ص ٨٩، ح ٣٣٢٨٨.

أن يفعله.

ثم إن الإنذار صادق إذا أخبر الراوي عن العقاب أو بالنسبة إلى من كان عامياً ولا يقدر على النظر في الجمع بين الروايات فكانت الآية حجة بالنسبة إليهم فتكون حجة لغيرهم أيضاً بعدم القول بالفصل. هذا تمام الكلام في آية النفر.

ومن الآيات التي استدل بها على حجة خبر الواحد، آية الكتمان؛ قال الله سبحانه: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ**.^١

وتقريب الاستدلال بها هو أن حرمة الكتمان لا يترتب عليها أثر إلا وجوب القبول لأنه من الواضح أن وجوب الإظهار مع عدم وجوب القبول لغو محض لأنه لا يحصل من الإظهار علم للمخبر حتى ترتفع لغوية وجوب الإظهار به بل غايته أن يحصل منه الظن فلا أثر حينئذ لوجوب الإظهار إلا هذا، وواضح أن وجوب قبول قول لا يحصل منه العلم عبارة أخرى عن حجة هذا القول.

وهذا نظير قوله تعالى: **وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ** حيث استدل الفقهاء به على حجة قول المرأة بالنسبة إلى حملها لأنه لا فائدة في وجوب إظهارها إلا ترتب الأثر على قولها، فلو لم يكن هذا كان حرمة كتمانها لغواً.

وفيه: أن هذه الملازمة العرفية المدعاة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول إنما تتم لو لم يحصل العلم بالمخبر به بالإخبار كما في حرمة كتمان النساء لأنه لا يحصل من قولهن العلم بالحمل ولا طريق لنا إلى إثبات الحمل

١. الآية ١٥٩، من السورة ٢: البقرة.

إلا قبول قولهم. وأما آية الكتمان فمورد نزولها علماء اليهود الذين كانوا يكتبون علائم نبوة نبيينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم الموجودة في كتبهم فحرمة الكتمان على الجميع ووجوب إظهار ما كانوا يطلعون عليه - ولو لم يجب قبول كل واحد منهم تعبداً - لا يلزم منه اللغوية لحصول العلم العادي من إخبار جماعة من علمائهم فضلاً عن إخبار جميع علمائهم بما ظفروا عليها من العلائم فلا يستفاد منها حجية قولهم أبداً^١.

إن قلت: ما ذكرتموه إنما يتم لو كان العام في الآية وهو قوله: «الَّذِينَ» عاماً مجموعياً فعلى هذا لم تتعلق بكل واحد واحد منهم حرمة الكتمان بل كان هناك حرمة واحدة موضوعها جميع علماء اليهود، وإلا فلوفرض أن يكون العام استغراقياً لم يرتفع إشكال اللغوية لأنه تعلقت حينئذ بكل منهم حرمة على حدة فلوفرض أن جميعهم عصوا إلا واحداً منهم لمارتفع التكليف عنه، ومن المعلوم أن إخبار هذا الفرد الواحد لأثر له إلا وجوب تصديقه فلولا له لكان لغواً، ولما كان الظاهر من الآية هو العموم الاستغراقي عاد محذور اللغوية.

١. أقول: إن الآية وإن دلت على وجوب الإظهار بالنسبة إلى كل واحد من علماء اليهود لكن لا تدل على أنه يجب الإظهار لكل منهم بالنسبة إلى جميع الناس لأن الناس اسم جنس والإظهار بالنسبة إليهم يصدق بالإظهار لجماعة منهم.

مضافاً إلى أن علماء البلد لا يظهرون ما هو وظيفتهم لكل واحد من أفراد البلد بل لأفراد محلّتهم فعلى هذا لا يسمع أهل البلد أخباراً كثيرة حتى يحصل لهم العلم ولوأطاع جميع علمائهم، بل يسمع كل واحد منهم من عالم واحد غالباً ومن عالمين في بعض الأوقات فدلالة الآية حينئذ بعين دلالة آية حرمة كتمان النساء بلفرق بينهما.

اللهم إلا أن يقال: إن الناس يحصل لهم العلم والاطمئنان غالباً بالسمع من عالم واحد كما هو المشاهد في زماننا هذا، فلا دلالة للآية على وجوب قبول قوله تعبداً لكن لا لما ذهب إليه مدّظله من أن حرمة الكتمان بالنسبة إلى الجميع بل لما أشرنا إليه آنفاً - منه عفي عنه.

قلت: ارتفاع اللغوية لا ينحصر بما إذا ترتب على خصوص هذا الخبر أثر بل يكفي في ارتفاعها كون إخبار هذا الفرد معرضاً لحصول العلم به ولو بضميمة بقيّة الإخبارات وإن عصى جميع المخبرين. وبعبارة أخرى: فرق بين علة الحكم وحكمته فالأوّل لا بدّ أن تحصل من الحكم لامحالة وإلا تخلف المعلول عن علته، والثاني لا يلزم ترتبه على الحكم بل يكون جعل الحكم في هذا المورد لحفظ ملاك ذي أهميّة عند الشارع وإن لم يكن الملاك في خصوص هذا الحكم أصلاً بل ملاكه هو حفظ الملاك لا غير.

وفي المقام يكون وجوب إظهار كلّ واحد منهم لحصول العلم بالمخبر به فلا يكون في إخبار كلّ واحد منهم علةً مستقلة بل علةً وحدانية قائمة بالمجموع والوجوب على كلّ واحد منهم مستقلاً على سبيل الاستغراق إنّما هو لوجود الحكمة في الجعل لا لوجود العلة؛ فعلى هذا يكفي في ارتفاع اللغوية وجود حكمة في الجعل وهي معرضيّة لحصول العلم ولو برجاء انضمام الباقيين.

ومن هذا علمت الفرق بين آية الكتمان في هذا المورد وفي مورد النساء فإنّ الجمع في آية النساء وإن كان أيضاً استغراقياً إلا أنّ كلّ امرأة تخبر عن حمل نفسها فلا يحصل العلم ولو أخبر ألف امرأة بألف حمل وفي المقام إنّ جميعهم يخبرون عن أمرٍ واحدٍ فلا تغفل.

ومن الآيات آية السؤال وهي قوله عزّ من قائل: **فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**^١ و ذكر بعدها في موردٍ آخر: **بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ**^٢.

١. الآية ٧، من السورة ٢١: الأنبياء.

٢. صدر الآية ٤٤، من السورة ١٦: النحل.

وتقريب الاستدلال بها بعينه هو التقريب في آية الكتمان لأنَّ وجوب السؤال لا أثر له إلا العمل على طبق الجواب. وجواب الاستدلال أيضاً هو ما مرَّ في جواب الاستدلال عن تلك الآية. لكنَّ العلامة الأنصاريّ^١ قدس سره ردَّ الاستدلال بها بوجه آخر وهو أنَّ المراد من أهل الذكر هم العلماء الفقهاء الذين تكون لهم خبرويَّة في مقام الاستنباط وأما أخذ الرواية فلا يحتاج إلى كون الراوي من أهل الذكر لأنَّ الرواية هي حكاية قول المعصوم ولا يشترط فيها العلم بمضمونها والبصيرة في فهمها فالراوي العامِّي من حيث أنَّه راوٍ مساوٍ للراوي العالم. وبعبارة أخرى: إنَّ الرواة وإن كان بعضهم علماء أيضاً إلا أنَّ الكلام إنَّما هو في أخذ الرواية من حيث هي فالراوي العامِّي هو في هذا المقام في درجة الراوي الفقيه العالم وحيث إنَّ الرواية بما هي لا تتوقَّف على أعمال النظر فالآية أجنبية عن هذا كما أنَّ موردها أيضاً علماء اليهود المطلعون على خصائص نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلائمه باستنباطهم وفهمهم من كتبهم.

وفيه: أنَّ أهل الذكر في الآية لم يقيّد بأهل ذكرٍ مخصوصٍ بل الآية تدلُّ بإطلاقها على وجوب رجوع كلِّ جاهل في شيء إلى العالم في ذلك الشيء إذا كان في الأمور الدينية وقد ورد في الروايات عن الأئمة المعصومين عليهم السلام: **نَحْنُ أَهْلُ الذُّكْرِ**^٢ وهي تفيد الحصر فهذا لا يدلُّ على أنَّهم أهل الذكر في كلِّ فنٍّ بل في الأمور الشرعية وإلا فمورد هذه الآية هو الرجوع إلى

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٨٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٣، ح ٣٣٢٠٥

و ٣٣٢١٠.

علماء اليهود في علائم النبيّ وحجّية قوله ونبوّته كما في كتبهم فلو وجب الرجوع إليه أو إلى الأئمّة المعصومين عليهم السلام في نبوّته لزم الدور. فبالنسبة إلى علائم النبيّ نرجع إلى علماء اليهود وبالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة إلى الأئمّة المعصومين عليهم السلام ثمّ مع فقدهم عليهم السلام فالعامّي لا بد وأن يرجع إلى الفقهاء لأنّهم أهل الذكر بالنسبة إليه وأمّا الفقهاء فلا بد وأن يرجعوا إلى الرواة فإنّهم أهل الذكر بالنسبة إليهم لأنّه من المعلوم أنّ الراوي العالم بما رواه الإمام يعدّ من أهل الذكر بالنسبة إلى الفقيه الجاهل به. **وبالجملة: لا إشكال في أنّ الرواة أيضاً من مصاديق أهل الذكر فما استشكله قدس سره غير وجيه.**

نعم لا بدّ أن يكون الراوي متحمّلاً لأحاديث كثيرة وإلا فلو فرض أنّ رجلاً تحمّل رواية أو روايتين أو عشر روايات فلا يقال إنّ أهل الذكر بالنسبة إلى الرواية؛ فلا بدّ لحجّية رواياته من عدم القول بالفصل. إلاّ أنّه يمكن الإشكال في دلالة الآية بأنّ ظاهر تعليق وجوب السؤال بقوله: **إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** هو إنّ وجوب السؤال إنّما هو لحصول العلم، وهذا وأمثاله شائع في العرف؛ نقول: «سل الفقيه إن كنت لا تعلم» فإنّ معناه سل حتى تعلم؛ فعلى هذا لا أثر للسؤال ما لم يفد العلم.

ومن الآيات أيضاً قوله سبحانه في وصف النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلٌّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يَوْمَئِذٍ بِاللَّهِ وَيَوْمَئِذٍ لِلْمُؤْمِنِينَ^١.

وتقريب الاستدلال بها هو أنّه تعالى مدح النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بأنّه أذن خير وأنّه يؤمن للمؤمنين ويصدّقهم في

١. الآية ٦١، من السورة ٩: التوبة.

إخباراتهم، فيظهر منها أن قبول قول المخبر من الصفات الحميدة وإلا لما كان وجهاً لمدحه سبحانه نبيّه.

وفيه كما أفاد شيخنا الأنصاري^١ قدس سره: إن الإيمان في الآية؛
إما أن يكون المراد به التصديق القلبي والإذعان بإخباراتهم ومحصله
أن النبيّ يدعن لخبر كلّ مخبر من المؤمنين. ولا إشكال في أن هذا عادة
السادجين ويكون من الصفات المذمومة لا من الصفات الحسنة؛ فإذا كان
رجلاً عامياً يصدّق كلّ ما سمع كان ناقصاً فكيف إذا كان النبيّ كذلك؟! فهذا
الاحتمال ملغى.

وإما أن يكون المراد به التصديق العمليّ بمعنى ترتيب الآثار على
المخبر به. وهذا أيضاً لا يكون من الصفات الحسنة إذ ربما يكون المخبر
فاسقاً وأخبر عما فيه مفسدة عظيمة للمؤمنين فتصديق قوله يكون ضرراً
عليهم بل ربما يكون مستلزماً لتكذيب الله سبحانه عياداً به كما أن الله أخبر
عن نميمة عبد الله وجاء هو عند النبيّ وأنكرها وحلف على عدم صدورها
منه،^٢ فلو صدّقه النبيّ بهذا المعنى لكان مكذباً لله عزّ وجلّ في مقام العمل
وهذا المعنى لا يكون مراداً أيضاً.

وإما أن يكون المراد به التصديق الصوريّ بمعنى عدم تكذيبهم في
مقام الظاهر وحسن المعاشرة معهم بعدم تكذيبهم وردعهم الموجب
لخجلتهم عنده؛ ولا ريب أن هذا من الصفات الحميدة بل من أحسنها لأنّه هو
الستر عليهم وهذا هو المراد من الآية قطعاً.

ويدلّ على ذلك ما استشهد به شيخنا الأنصاري^٣ أيضاً بالرواية الواردة

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٩٢.

٢. تفسير القمي، ج ١، ص ٣٠٠.

٣. فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٩٥.

في تصديق قول رجل واحد وتكذيب خمسين قسامة^١ مع أنّه من المعلوم أنّ معناه عدم ردع هذا الرجل الظاهر والآفة إنّ ترتيب الأثر على قوله ليس بأولى من ترتيب الأثر على قول خمسين قسامة.

وأيدته قدس سره بأنّ الإيمان قد تكرر في الآية فتارة تعدّى بالباء وأخرى باللام حيث قال: **يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** فلو كان الإيمان بمعنى واحد لما كان وجهاً لاختلاف حرف التعدية فهذا يدلّ على أنّ إيمانه بالله حقيقي واقعي وإيمانه للمؤمنين إنّما هو لمجرد حسن المعاشرة فهو صوريّ. وفيه نظر لأنّ الإيمان إذا تعدّى بالباء يكون ذات المتعلّق - وهو مدخول الباء - مورد التصديق كما في قوله: **ءَامِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ**^٢ وقوله: **وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ**^٣ وقوله: **وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ**؛ ونظائره كثيرة في الكتاب لعلّه في خمسين موضع. وإذا تعدّى باللام يكون مدخول اللام من ذوي العقول ويكون المراد التصديق بقوله، وهذا أيضاً كثير في القرآن كقول إخوة يوسف لأبيهم يعقوب: **وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا** أي وما أنت بمصدق قولنا؛ فعلى هذا كان معنى الإيمان واحداً وهو التصديق وإنّما الاختلاف في المتعلّق؛ فلا تغفل.

الأمر الثاني: ممّا استدللّ به على حجّية الخبر الواحد هو الروايات

وغير خفيّ أنّ الاستدلال بها يتوقف على كونها قطعية الصدور إمّا لكونها متواترة وإمّا لاحتفافها بالقرائن القطعية لوضوح أنّها لو كانت ظنيّة

١. وسائل الشيعة، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، ج ١٢، ص ٢٩٥، ح ٤.

٢. الآية ٢٨٥، من السورة ٢: البقرة.

٣. الآية ١٧٧، من السورة ٢: البقرة.

٤. الآية ٤، من السورة ٢: البقرة.

٥. الآية ١٧، من السورة ١٢: يوسف.

الصدور فالاستدلال بها على حجية الخبر الواحد دورٌ واضح وهي تنقسم إلى طوائف أربع:^١

الطائفة الأولى: الروايات التي تدلّ على أنّ حجية الخبر الواحد كانت مفروغاً عنها.^٢ وهي الروايات الواردة في علاج خبرين متعارضين على أسننها المتفاوتة بالتخيير أو الترجيح بالشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة وعدالة الراوي وأوثقته أو التوقف والاحتياط.

والاستدلال بهذه الطائفة على وجهين:

الوجه الأول: ما يستفاد من جميعها وهو أنّه يفهم منها أنّ السائل عن علاج مورد التعارض كانت حجية الأخبار عنده لولا المعارضة - أمراً مفروغاً عنها، ولولا المفروغية لماسأل عن مورد المعارضة والإمام عليه السلام لم يردعه عن ذلك. وهذا الوجه مشترك بين الأقسام الثلاثة من هذه الطائفة من الأخبار الناطقة بالتخيير أو الترجيح أو التوقف.

الوجه الثاني:^٣ ما يستفاد من خصوص الأخبار الآمرة بالترجيح أو

١. ويمكن أن تكون هنا طائفة خامسة أيضاً وهي الروايات التي دلت على أنّ الأصحاب ينقلون الروايات بعضهم إلى بعض والمنقول إليه يسمعها بدون نكير ويقبلها في مقام الاحتياج بلارادّ وهذه الروايات كثيرة جداً - منه عفي عنه.

٢. والأولى أن يقال: إنّ الروايات التي دلت على أنّ حجية الخبر الواحد كانت أمراً مفروغاً عنها بينهم إنّما هي على قسمين: الأول: الأخبار العلاجية والثاني: الأخبار التي سئل الإمام فيها عن وثاقة الراوي.

وهذه تدلّ على أنّ أصل حجية خبر الثقة كان مفروغاً عنه وإلا لما يسأل عن الصغرى وهذا كرواية عبد العزيز بن المهدي الآتية - منه عفي عنه.

٣. لم أفهم لدلالة هذه الروايات إلا وجهها واحداً. أمّا وجه دلالة الروايات الآمرة بالاحتياط فلأنه لا معنى للاحتياط بين شيئين لم يكن كلّ منهما حجّة. وأمّا الروايات الدالّة على التخيير أو الترجيح فلأنه يدلّ على إمضاء كلام السائل وتقريره بالملازمة - منه عفي عنه.

التخيير فإنّ جواب الإمام عليه السلام بأنّ الترجيح بالأعدلية والأوثقبة أو بقوله: **إِذَا فَتَخِيرَ أَوْ بَقَوْلِهِ: بِأَيُّهُمَا أُخِذَتْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَسَعَكَ**^١ يستفاد منه أنّ الخبر له حجّية طبعية لأنّه لو لا كانت له حجّية طبعية لماعنى لحجّيته عند طروء العناوين التي لو لا تضرّه في الحجّية لما تنفعه قطعاً وهو وقوعه في مورد المعارضة وهذا إنّما يكون بالملازمة العرفية.

لا يقال: لعلّ سؤال الراوي عن كيفية العلاج كان فيما إذا كان الخبران قطعيّ الصدور، فمعها لادلالة في هذه الطائفة على الحجّية الطبعية.
لأنّنا نقول: أولاً: إنّ ورود خبرين متعارضين قطعيّ الصدور نادراً جداً فلا يستقيم حمل هذه الطائفة على كثرتها البالغ إلى أربعة عشر حديثاً على هذا المورد.

وثانياً: إنّ الترجيح بالشهرة الروائية أو أعدلية الراوي وأوثقّيته إنّما يستقيم فيما إذا كان الخبران ظنيّ الصدور لوضوح أنّهما لو كانا قطعيّ الصدور فعدالة الراوي وفسقه أو شهرة الرواية وشذوذها على حدّ سواء.
نعم الترجيح بمخالفة العامة أو موافقة الكتاب يستقيم أيضاً مع كون الرواية قطعية الصدور كما يستقيم مع كونها ظنية الصدور لكن الأخبار العلاجية لا تنحصر بهذه الأخبار.

الطائفة الثانية: الروايات الواردة في إرجاع الشيعة وموالي الأئمة عليهم السلام إلى الرواة ووجوب أخذ الرواية منهم كقول أبي عبد الله عليه السلام للفيض بن مختار: **إِذَا أَرَدْتَ حَدِيثًا فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ** مشيراً إلى زرارة بن أعين.^٢ وقوله عليه السلام - للشعيب العرقوقي لما سأل عنه

١. وسائل الشيعة، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ج ٢٧، ص ١٠٦، وص ١٢٢، ح ١

و ٤٠؛ ومستدرک الوسائل، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ج ١٧، ص ٣٠٤، ح ٢.

٢. وسائل الشيعة، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ج ٢٧، ص ١٤٣، ح ١٩.

عليه السلام ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فَمَنْ نسأل؟ - : **عَلَيْكَ بِالْأَسَدِيِّ** يعني أبا بصير.^١ وقوله لأبي يعفور بعد ما سأله عمّن يرجع إليه إذا احتاج: **فَمَا يَمْنَعُكَ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ الثَّقَفِيِّ فَإِنَّهُ سَمِعَ مِنْ أَبِي وَكَانَ عِنْدَهُ وَجِبْهًا.**^٢ واحتمال أن يكون هذه الروايات ناظرة إلى وجوب أخذ الفتوى منهم لأن الفتوى لا تنحصر في زمان الغيبة بل مع انفتاح باب العلم أيضاً يجوز الرجوع إلى المفتي على أن باب العلم لم يكن منفتحاً إلى جميع الشيعة في زمن الحضور لأنّ منهم في البلاد النائية فرجوعهم إلى الأئمة والأخذ منهم كان مستلزماً للحرص الشديد ومع هذا الاحتمال لامجال للاستدلال بهذه الطائفة على المقام مدفوع؛

أمّا أولاً فلأنّ بعض هذه الروايات وإن كان محتملاً لهذا كقوله عليه السلام في مكاتبة أحمد بن حاكم بن ماهويه وأخيه: **اعْتَمِدَا فِي دِينِكُمَا عَلَى كُلِّ مَسْنٍ فِي حُبِّنَا وَكُلِّ كَثِيرِ الْقَدَمِ فِي أَمْرِنَا.**^٣ وقول الرضا عليه السلام لعلّي بن المسيّب الهمداني لما قال له: **إِنَّ شِقَّتِي بَعِيدَةٌ وَلَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ، فَمَنْ آخَذَ مَعَالِمَ دِينِي؟** قال عليه السلام: **مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ أَدَمَ الْقُمِيِّ الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَالْدُّنْيَا.**^٤

إلا أنّ كثيراً منها يدلّ على أن إرجاع الشيعة إليهم إنّما هو لمجرد أخذ الرواية كقول أبي عبد الله عليه السلام لمسلم بن أبي حبة: **أَنْتَ أَبَانُ بْنُ تَغْلِبَ فَإِنَّهُ قَدْ سَمِعَ مِنِّي حَدِيثًا كَثِيرًا فَمَارَوْهُ لَكَ فَارْزُوهَ عَنِّي.**^٥ وقول أبي محمد

١. نفس المصدر، ص ١٤٢، ح ١٥.

٢. نفس المصدر، ص ١٤٤، ح ٢٣.

٣. نفس المصدر، ص ١٥١، ح ٤٥.

٤. نفس المصدر، ص ١٤٦، ح ٢٧.

٥. نفس المصدر، ص ١٤٧، ح ٣٠.

عليه السلام لأحمد بن اسحاق: العُمريّ وابنه ثقتانِ فما أدبَا إليك عني فعني يُؤدبانِ وما قالَا لك عني فعني يقولانِ فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتانِ المأمونانِ.^١ إلى غير ذلك من الأحاديث التي يطول بذكرها الكلام. وأما ثانياً فلأننا لم نعثر^٢ على أنّ أحداً من الرواة يتنوّاه لمن سأل عن حكم مسألة بل دأب الرواة على ذكر مجرد الرواية فهذا الاحتمال بعيد بالنسبة إلى جميع الروايات.

الطائفة الثالثة: الروايات الدالة على حجّية خبر الثقة على كثرتها، حتى زعم شيخنا الأستاذ قدس سره أنّ هذه الطائفة بنفسها بلغت حدّ التواتر.^٣ منها: ما في التوقيع على القاسم بن علا: فإنه لا عُذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقتاناً قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّاً ونحمّله إليهم.^٤

ومنها: قول الرضا عليه السلام لعبد العزيز بن المهدي لما سأله عن أنّ يونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتجّ إليه من معالم ديني؟ قال عليه السلام: نعم.^٥ وغيرهما من الروايات.

الطائفة الرابعة: الأخبار الكثيرة في أبواب مختلفة على مضامين متفاوتة تحصل من مجموعها الدلالة على حجّية الخبر الواحد وإن لم تكن في

١. نفس المصدر، ص ١٣٨، ح ٤.

٢. أقول: إنّ عدم بيان الرواة حين ما سُئلوا عن حكم مسألة إلا الروايات لما أنّ دأبهم على ذكر فتويهم بالفاظ الروايات كما هو دأب الصدوق ويستفاد من بعض عبارات الأعاظم أنّ هذا دأب جميع الرواة. ويؤيده أنّه لولا هذا الوجه لكان اللازم على الراوي بيان كلّ ما سمع من الإمام ولو أحاديث كثيرة متخالفة بالإطلاق والتقيد ونحوهما - منه عفي عنه.

٣. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٩٩.

٤. وسائل الشيعة، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ج ٢٧، ص ١٤٩، ح ٤٠.

٥. نفس المصدر، ص ١٤٧، ح ٣٣.

كلّ منهما دلالة عليها بل في كلّ واحد منها إشعار يحصل منه ظنّ ضعيف بالحجّية وبتراكم الظنون من جميعها يحصل القطع بها، أورد جملة منها الشيخ قدس سره في الرسائل^١.

هذه ما ظفرنا عليه من الروايات الواردة في المقام ولا يخفى أنّه لم تكن فيها قرينة قطعية على صدورها ولم تكن متواترة لفظاً بمعنى أن تكون هنا عبارة وقعت في مورد التواتر كحديث الغدير: **مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ**^٢.

بقي الكلام في القسمين الآخرين من التواتر وهما التواتر المعنوي والتواتر الإجمالي:^٣

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٠٧ إلى ص ٣٠٩.

٢. الكافي، ج ١، ص ٤٢٠.

٣. أقول: لا معنى لجعل التواتر الإجمالي قسيماً للتواتر المعنوي بل إنّه راجع إليه لا محالة كما صرح بذلك عدّة من الفحول منهم العلامة الأشتياني في حاشيته* بيان ذلك: أنّ التواتر هو إخبار جماعة يحصل من إخبارهم العلم فلكلّ من هذه الإخبارات دخل في حصوله. ثم إنّ المخبرين تارة يخبرون عن لفظ معيّن وهو التواتر اللفظي وأخرى عن قضايا مختلفة فحصول العلم من إخبار هذه القضايا المختلفة مع كون كلّ واحد منها مشكوكاً لا يمكن إلاّ بأن يكون المعلوم جهة جامعة بينها:

فتارة تكون الجهة الجامعة هو المدلول المطابق لإخباراتهم كحكاية معنى واحد بألفاظ مختلفة وبعضهم جعلوا هذا القسم من التواتر اللفظي ولا مشاحة في الاصطلاح. وأخرى تكون الجهة الجامعة هو المدلول التضميني كما إذا أخبر أحد عن كون زيد في مسجد الكوفة مثلاً وأخبر آخر عن كونه عند الجسر وثالث عن كونه في مسجد يونس ورابع عن كونه في سوق الكوفة وهكذا، فنعلم كون زيد في الكوفة في الجملة. وثالثة تكون الجهة الجامعة هو المدلول الالتزامي كإخبار جماعة عن حروب عليّ عليه السلام في غزوات مختلفة فيحصل منها العلم بشجاعته عليه السلام. ثم إنّ هذا المدلول الالتزامي ربما يكون أيضاً فيه خصوصية كما في هذا المثال ⇨

أما الأوّل فهو عبارة عن إخبار جملة أشخاص عن أخبارات عديدة يجمعها جهة مشتركة كإخبار جماعة عن حروب عليّ عليه السلام وشجاعته في موارد خاصّة فخصوصيّة كلّ من هذه الأخبارات كخصوصيّات حربه في

⇨ وربما يكون خصوصيّة أقلّ كما إذا أخبر أحد عن قيام زيد وآخر عن مشيه وثالث عن نومه وهكذا فنعلم وجود زيد في الجملة وربما يكون العنوان الجامع الالتزاميّ عنوان أعمّ بما لا أعمّ منه كإخبار أحد عن نزول المطر وإخبار الآخر عن مجيء زيد وثالث عن تولّد عمرو ورابع عن كسر الكوز وهكذا فنعلم إجمالاً بوقوع أحد هذه القضايا لا محالة لأنّ الجهة الجامعة بين هذه الإخبارات بالمدلول الالتزاميّ هو وقوع شيء في الجملة في الخارج.

إذا عرفت هذا علمت أنّ العلم الإجماليّ بوقوع أحد هذه الروايات من أجل التواتر لا يكون إلّا بالتواتر المعنويّ وأما حصول العلم الإجماليّ بلا دخل للمخبرين وتعدّد إخباراتهم في حصول العلم فهو أمر ممكن لكن لا من نفس تعدّد الإخبارات كما هو المفروض في التواتر.

وإن شئت فقل: إنّ حصول العلم من أجل التواتر إنّما هو من جهة تراكم الظنون الحاصلة من كلّ واحد من الإخبارات فلا يعقل العلم الإجماليّ من التواتر إلّا بأن يكون المعلوم جهة جامعة، وهذا هو مراد النائيّنيّ قدس سره في الدورة الأخيرة في بحثه على ما في تقريرات سيّدنا الأستاذ مدّظله.**

نعم ربما جعل بعضهم كصاحب قواعد الأصول التواتر المعنويّ واللفظيّ مقسماً للتواتر الإجماليّ فقال: التواتر إمّا لفظيّ وإمّا معنويّ وكلّ منهما إمّا تفصيليّ وإمّا إجماليّ والتواتر اللفظيّ التفصيليّ كإخبار جماعة عن لفظ خاصّ كحديث الغدير والتواتر اللفظيّ الإجماليّ كإخبارهم مثلاً عن صدور لفظ في الجملة من الإمام والتواتر المعنويّ التفصيليّ كإخبار جماعة يحصل من قولهم العلم بجهة جامعة فيها خصوصيّة كإخبارهم عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام والتواتر المعنويّ الإجماليّ كإخبار جماعة يحصل من قولهم العلم بجهة جامعة عامّة من جميع الجهات كإخبارهم عن القضايا العديدة ليست فيها جهة جامعة إلّا وقوع شيء في الجملة؛ فعلى هذا لا بأس بهذا التقسيم - منه عفي عنه.

* بحر الفوائد، ج ١، ص ١٦١.

** أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٩٧.

الخبير والبدر والخندق وإن لم تكن قطعية لأنّها خبر واحد إلا أنّ جميع الأخبار لما دلّت على الجهة الجامعة وهي شجاعته عليه السلام حصل لنا القطع بها.

أمّا الثاني فهو عبارة عن إخبار جملة أشخاص عن قضايا عديدة سواء يجمعها جهة جامعة أو لا، لكن نعلم إجمالاً بأنّ واحداً من هذه الإخبارات صدق مطابق للواقع فالفرق بينهما في غاية الوضوح.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا التواتر المعنوي وإن ادّعاه شيخنا الأستاذ قدس سره^١ في خصوص الأخبار الدالة على حجية خبر الثقة إلا أنّ الإنصاف أنّ هذه الطائفة بنفسها لم تبلغ من الكثرة حدّ التواتر وأمّا جميع الطوائف ليس فيها جهة جامعة يمكن ادّعاء التواتر المعنوي فيها.

نعم حجية الخبر الواحد في الجملة مستفادة منها لكنّ الحجية بنحو الإهمال غير مفيدة للمقصود بل لا بدّ من تعيين أنّ الحجّة أيّ صنف من أصناف الخبر.

نعم إنّ الحقّ وجود التواتر الإجمالي وإن أنكره شيخنا الأستاذ قدس سره^٢ لأنّنا لو ضمّنا جميع هذه الروايات بعضها إلى بعض نقطع بصدور بعضها من المعصوم لامحالة لأنّ احتمال كذب جميعها - مع ما في كلّ منها من القرائن الظنية على صدورها - بعيدٌ عادةً ملحق بالعدم.

وأما ما قال شيخنا الأستاذ قدس سره في جهة منعه من أنّ كلّ واحد من هذه الأخبار محتمل الكذب فهو غير مضرّ بالتواتر الإجمالي لأنّه في جميع موارد العلم الإجمالي كان احتمال الخلاف في كلّ واحد من الأطراف موجوداً

١. أجود التقريرات، ج ٣، ص ١٩٩.

٢. نفس المصدر، ص ١٩٧.

بل لا يعقل العلم الإجماليّ إلاّ مع الشكّ في كلّ واحد من الأطراف. وبالجملة لا مجال لإنكار التواتر الإجماليّ.

نعم لمّا لم نعلم بصدق واحد من هذه الروايات بخصوصه فلا بدّ من الأخذ بما فيه القدر المتيقّن، وعلى تقدير عدم وجود قدر متيقّن في البين لا بدّ من الأخذ بعدّة روايات تكون في كلّ منهما خصوصيّة متباينة للآخر؛ فلا مناص إلاّ بالالتزام بأنّ ما هو المقطوع حجّيته هو الخبر الإماميّ العدل الثقة لأنّ في بعض الروايات يعتبر التشيع وفي بعضها العدالة وفي بعضها الوثوق فلّمّا علمنا إجمالاً بصدق بعضها واحتملنا أحد هذه القيود فالقدر المتيقّن من الحجّية هو الرواية التي تكون فيها جميع هذه القيود.

ولا يخفى أنّ بين الوثوق والعدالة عموم من وجه ولا يكفي اعتبار العدالة عن اعتبار الوثوق لأنّ الثقة هو ما يكون مأموناً من الكذب والخطأ والنسيان فلا بدّ وأن يكون صادقاً حافظاً وربما يكون الشخص ثقة ولا يكون عادلاً كما يمكن أن يكون عادلاً كثيراً الخطأ فلا يكون ثقة.

وبالجملة: إنّ القدر المتيقّن من هذه الروايات هي الرواية الجامعة لهذه القيود الثلاثة ولذا ذهب صاحب الممدارك والمعالم إلى حجّية خصوص هذا القسم من الخبر وهو الخبر الصحيح الأعلانيّ¹ إلاّ أنّ الذي يسهّل الخطب

١. لا يخفى أنّ المستفاد من الروايات بهذا البيان هو خبر العدل الإماميّ الثقة واقعاً؛ وهذا غير الخبر الصحيح لأنّ الخبر الصحيح بأقسامه هو الخبر الذي ثبت عندنا كون رواته عدولاً إماميون ثقة سواء كان الأمر في الواقع هكذا أم لا. نعم لا بدّ من إحراز عدالة الراوي فإذا أحرزناها بشهادة العدلين أو بالوجدان يسمّى الخبر الصحيح الأعلانيّ أو بشهادة عدل واحد يسمّى الصحيح المتوسط أو بتوثيق جماعة ويسمّى الصحيح الأدنى.

فإذا قلنا: إنّ المناط في إثبات الموضوعات الخارجيّة هو مجرد الوثوق بثبوتها ولو ⇨

أنه يوجد في الروايات الدالة على حجّية خبر الثقة ما يكون سنده صحيحاً فإذا اعتبرنا الخبر الصحيح فلا بدّ من اعتبار هذا الخبر أيضاً فيصير خبر الثقة حجّة لا محالة.^١ ومن هذه الروايات الصحيح سندها هو رواية عبد العزيز بن المهتدي المتقدمة آنفاً^٢ فهي وحدها كافية في المطلوب.

لكنه يشكل الأمر من أجل معارضة هذه الروايات الدالة على حجّية قول الثقة مع منطوق آية النبأ الدالّ على عدم حجّية قول الفاسق على الإطلاق ومن المعلوم أنّ بين عنوان الفسق والوثاقة عموم من وجه؛ فإذا قلنا بتساقطهما

من إخبار جماعة فاللازم حجّية تمام أقسام الصحيح. وإذا قلنا: إنّ الموضوعات لا تثبت إلاّ بخبر عدل فاللازم هو حجّية الخبر الصحيح الأعلانيّ والمتوسط. وإذا قلنا: إنّها لا تثبت إلاّ بشهادة عدلين فاللازم حجّية خصوص الخبر الصحيح الأعلانيّ؛ فصاحبي المدارك والمعالم* لمّا استفادا من الروايات حجّية خبر العدل ذهبوا إلى حجّيته ولمّا كانت عدالة الراوي من الموضوعات الخارجيّة ذهبوا إلى أنّ الراوي لا بدّ وأن يكون معدّلاً بعدلين لعدم ثبوت الموضوعات الخارجيّة عندهما بعدل واحد - منه عفي عنه.

* معالم الأصول، ص ٢٠١ وص ٢٠٤ إلى ص ٢٠٦.

١. أقول: ليس المراد من الوثوق في عدّة من هذه الأخبار هو الوثوق في القول بل الظاهر هو الوثوق في الدين وهو أعلى من درجة العدالة بمراحل. ووجه الظهور هو أنّ الوثوق يختلف جهته في أصناف مختلفة إذا ذكر ولم يذكر متعلّقه؛ فإذا سلّنا عن مهندس: هل تثق بهذا البناء؟ فمرادنا هو الوثوق في العمارة وكذا إذا قال الإمام: هو تقّي أو أنّهما ثقتان، فالمراد به الوثوق فيما كان شغلاً للإمام وهو اهتداء الناس إلى الآخرة ونجاتهم عن تيه الضلال فمعنى الوثوق في هذه العبائر هو بعينه ما ورد في شأن زكريّا بن آدم من كونه مأموناً على الدين والدنيا فلا يستفاد منها حجّية خبر الثقة.

نعم الظاهر من خبر عبد العزيز بن المهتدي هو الوثوق بالقول وذلك لتفريع أخذ معالم الدين على الوثوق وهو كافٍ في المطلوب، لكن يستفاد منها مضافاً إلى حجّية الخبر الموثّق حجّية الخبر الضعيف الذي كانت رواته صادقين معتمد بهم في القول فلا بدّ من الفحص في روايات الضعاف وتشخيص ما كان رواته صادقين عن غيره، فتأمل جيّداً - منه عفي عنه.

٢. تقدّم في ص ٣٦٥.

فالمرجع هو الأصل العملي وهو حرمة التعبد بالظن وإذا قلنا بأنه لا مجال للتساقت لأن أحد طرفي المعارضة هو الكتاب، والخبر المخالف له بنحو العموم من وجه داخل في زمرة الأخبار المخالفة له فلا بد من طرحه والتمسك بالكتاب فالمرجع حينئذ هو إطلاق الآية الدالة على عدم حجبة خبر الفاسق الثقة. وإن شئت فاجعل المعارضة بين هذه الروايات وبين الروايات التي دلت على عدم جواز الرجوع إلى الخونة؛^١ والمراد بهم العامة الذين يدسون في الأخبار وبينهما عموم من وجه وبعد التساقت فالمرجع هو الكتاب.

إلا أن الذي يسهل الأمر أولاً: أنا إذا ذهبنا إلى سقوط دلالة آية النبأ بتعارضها مع هذه الروايات لم يكن المرجع حينئذ هو الأصل العملي لوجود عموم لفظي في المقام ومعه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي وهو آية النفر^٢ وقد سبق بيان دلالتها على المقصود.^٣

وثانياً: على فرض عدم سقوط دلالة آية النبأ نقول: إن المراد من الفاسق ليس في مقابل العادل بل هو خصوص من لم يتحرز عن الكذب

١. وسائل الشيعة، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ج ٢٧، ص ١٠٢، ح ٤٢.

٢. أقول: أولاً: إننا ذكرنا فيما سبق ما يفيدك على عدم دلالة آية النفر على حجبة الخبر

الواحد فراجع.

و ثانياً: إن آية النفر غير دالة على أن النفر مختص بالعدول بل الواجب النفر على الطوائف من الفرق سواء كانوا عدولاً أو فساقاً و من المعلوم أن المنذرين هم النافرون فلو وجب قبول قول كل منذر سواء كان عادلاً أم لا فاللازم حجبة خبر جميع الطوائف حتى الضعاف مع أنه خلاف الإجماع بل الضرورة، و المفروض عدم نهوض آية أو رواية قابلة لتقييدها بخصوص العدول لأن آية النبأ و السؤال قد عرفت عدم دلالتها و الروايات أيضاً معارض بظاهر الآيات و ببعضها الآخر؛ و هذا مما يدل على أن آية النفر ليس يستفاد منها حجبة الخبر الواحد - منه عفي عنه.

٣. راجع ص ٣٥١.

وذلك إمّا لمناسبة الحكم والموضوع أو لأجل التعليل الوارد في الدليل لأنّ المراد من الجهالة هو ما يعدّ جهالة عند العقلاء ومن المعلوم أنّ العقلاء لا يعدّون العمل بقول المتحرّز عن الكذب عملاً بالجهالة؛ فالآية غير ناهضة على عدم حجّية قول الثقة.

وأما ما ربما قيل مؤيداً لحجّية قول الثقة بأنّ إرجاع الإمام العسكري عليه السلام بكتب بني فضال^١ دليل على حجّية قول الثقة، فغير سديد لأنّ سؤال الشيعة عنه عليه السلام إمّا كان للكتب الموجودة في بيوتهم - أي بيوت الشيعة - المؤلفة قبل زمان عدولهم عن الحق، وجواب الإمام عليه السلام دلّ على جواز الرجوع إلى هذه الكتب^٢ ومن المعلوم أنّ هذه الكتب لم تكن مروية في زمان عدولهم عن الحق بل في زمان استقامتهم. والمحصل من الكلام أنّ الروايات الدالة على حجّية قول الثقة غير كافية في حجّيته لابتلائها بالمعارض والدليل إمّا هو عموم آية النفر.

إمّا الإشكال في حجّية خبر الضعيف المنجبر بالشهرة لأنك ترى أنّ الفقهاء يحتجّون به ويعتمدون عليه في تضاعيف أبواب الفقه وبما تلونا عليك من هذه الطوائف من الروايات عرفت أنّها غير ناهضة على حجّيته. نعم إن قلنا إنّ آية النبا تدلّ على حجّيتها فهو، لكنك عرفت فيما تقدّم^٣ أنّ الآية أيضاً

١. بحار الأنوار، ج ٢، كتاب العلم، الباب ٢٩، ص ٢٥٣، ح ٧٢؛ وج ٥١، باب أحوال

السفراء، ص ٣٥٨.

٢. أقول: إنّ جواب الإمام عليه السلام بقوله: «خُذُوا مَا رَوَوْا» مطلق شامل لما رواه قبل انحرافهم وبعده فإطلاقه يدلّ على حجّية قولهم حتّى في حال عدم استقامتهم وهو كافٍ في التأييد لحجّية خبر الثقة لو كان الرواية خبر واحد ولو كانت محفوفةً بالقرينة دالة على حجّية الخبر - منه عفي عنه.

٣. تقدّم في ص ٣٤٤ و ص ٣٤٥.

غير دالّة على حجّيته بل تدلّ على عدم حجّيته وسيأتي الكلام في السيرة العقلائيّة.

الأمر الثالث: ممّا استدلّ به على حجّية الخبر الواحد هو الإجماع

ولا يخفى أنّ الإجماع المنقول كإجماع الشيخ^١ ونحوه ليس حجّة لأنّ حجّيته متفرّعة على حجّية الخبر الواحد فإذا لم يكن لنا دليل على حجّية الخبر الواحد مع أنّه حسّي فبطريق أولى لم يكن لنا دليل على حجّية الإجماع المنقول. وأمّا الإجماع المحصّل فقد تقدّم^٢ أنّ حجّيته إنّما هي في صورة القطع منه بالحكم وفي الواقع إنّ القطع حجّة، ولا يخفى أنّه من اتفاق الأصحاب على العمل بالخبر الواحد وفتياهم على ذلك لا يحصل لنا القطع بحجّيته لأنّ جملة من الأخباريين بل غالبهم يدعون صحّة جميع الأخبار التي يستدلّ بها في الفقه^٣ بمعنى كونها محفوظة بالقرائن القطعيّة، وبعضهم كصاحب الحدائق يدعي صحّة جميع الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة بل يدعي القطع بذلك،^٤ وغالب الأصوليين يذهبون إلى حجّية الخبر الواحد لدلالة الآيات بل

١. عدّة الأصول، ج ١، ص ٣٣٧ و ٣٣٨.

٢. تقدّم في ص ٢٦٦ إلى ص ٢٧١.

٣. لا يخفى أنّ النزاع إنّما هو في كبرى حجّية الخبر الواحد فذهبهم إلى أنّ أخبار الفقه أو الكتب الأربعة محفوظة بالقرينة لا يضرّ بأصل مدّعاهم؛ فالأولى النظر في مدرك فتواهم لحجّية الخبر الواحد؛ فإن كان مدركهم الآيات أو الروايات فلا يمكن أن يكون المستند للإجماع، وإن كان فتاويهم بلامدرك بل كاشفة عن قول المعصوم فهو وإن كان صالحاً للمدركيّة إلا أنّ الكلام في وقوعه - منه عفي عنه.

٤. أقول: القطع في هذا المقام كما صرح به المحدث الأسترآبادي هو الاطمينان والوثوق فإنّه بعد أن ادّعى قطعيّة أخبارنا المعتبرة في أوّل كتابه، قال: لا يخفى أنّ المراد بالقطع في كلامنا ما يشمل الوثوق والاطمينان* - منه عفي عنه.

* الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٢٥.

٥. نفس المصدر، ج ١، ص ١٧.

بتواتر الروايات؛ فمع ذلك كيف يمكن القطع بل الاطمينان من هذا الإجماع؟
نعم لا إشكال في أنّ السيرة جارية على العمل به وهذه السيرة مستمرة إلى زمن المعصومين لأننا نرى أنّ غالب الناس لا يأخذون أحكام دينهم من المفتي بل النساء لا يأخذنها منه على الإطلاق بل يأخذنها من محارمهم الذين يأخذون منه بواسطة أو بدون الوسطة. وهذا الأمر ليس منحصراً بالفتوى بل نقطع أنّ الأحكام مطلقاً حتى في زمان انفتاح باب العلم لم يكن وصولها بدون الوسطة فليست النساء في المدينة أو جميع من تمكّن من السؤال عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم أن يسألوا الأحكام عن نفسه صلى الله عليه وآله وسلّم ولم تكن العادة جارية على هذا، إلا أنّ هذه السيرة ليست سيرة شرعية بل سيرة عقلانية أمضاها الشارع بعدم رده عنها وهي من أقوى الحجج على حجّية الخبر الواحد.

لا يقال: يكفي في الردع عنها الآيات الناهية عن العمل بغير العلم.

لأننا نقول: إنّ هذه الآيات لا تصلح للردع بوجه لأننا نرى أنّ المسلمين بعد نزول هذه الآيات لم يتوقفوا على العمل بالظواهر ولا على العمل بالإقرار واليد وهذا دليل على أنّ هذه الأمارات الظنية لم تكن عندهم ظنية بل كانوا يعاملونها معاملة العلم وكذا الخبر الواحد فإنّ العقلاء لا يرونه إلاّ موجباً للعلم العاديّ وكانوا يعاملونه معاملة العلم بل العلم الوجدانيّ كالأمارات التي يعتمدون عليها بلافارق بينهما أبداً.

فعلى هذا لا يكون العمل بالخبر الواحد عملاً بغير العلم حتى تشمله الآيات؛ فإذا قلنا إنّ الآيات إرشاد إلى حكم العقل فقد ذكرنا سابقاً أنّها واردة على الآيات،^١ وإذا قلنا إنّها في مقام حكم مولويّ فهي حاكمة عليها.

١. أقول: قد ذكرنا سابقاً أنّ عمل العقلاء بالخبر الواحد لو كان من باب أنّه علم عاديّ ⇨

وعلى فرض التسليم وكون العمل بهذه الأمارات عند العقلاء عملاً بغير العلم نقول: قد ذكرنا في مبحث العموم والخصوص أنّ الخاصّ المتقدّم مقدّم على العامّ فيوجب تخصيصه، فكيف إذا كان نسبة المقدّم إلى المؤخّر نسبة التقييد والإطلاق؟

فحينئذٍ نقول: لا إشكال في أنّ هذه الآيات لم يكن نزولها في أوّل زمان البعثة بل بعد زمان منها ففي هذه البرهة من الزمان كان المسلمون يعملون بهذه الأمارات ولم يردع عنها النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وهذا يكشف عن حجّيتها في هذه الزمان فإذا وردت الآيات الناهية عن العمل بغير العلم كانت السيرة المستمّرة الممضاة قبلها تُخصّصها.

هذا إذا فرضنا أنّ الآيات كانت عمومات وأما إذا كانت إطلاقات فلا ريب في أنّ عدم الإطلاق فيها أظهر لأنّ الإطلاق لا يجري إلاّ بمقدّمات الحكمة ومع فرض وجود المقيّد لا يمكن جريانها ومن المعلوم أنّ هذه الآيات كلّها مطلقات فاحتمال رادعيّتها فاسد من وجوه عديدة.

هذا مضافاً إلى أنّنا نقول بأنّ الآيات التي تستفاد منها رأي الشارع من حيث امضاء طريقة العقلاء وعدم امضاءها لم تكن منحصرة بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم حتّى يقال بأنّها روادع عنها بل آية النبأ على فرض كونها ذات مفهوم وآية النفر الدالتان على حجّة خبر الواحد كافتان في الإمضاء وتوجبان تخصيص الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بما عدا الخبر الواحد.^١

⇨ كان النسبة بينه وبين الآيات الناهية عن العمل بغير العلم نسبة التخصّص لا الحكومة ولا للورود، سواء جعلنا الآيات وارداً في مقام بيان حكم مولويّ أو إرشاديّ - منه عفي عنه.
١. أقول: لا يخفى أنّ بناء الشريعة لمّا كان على ورود الأحكام تدريجاً لم يكن سكوت النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم كاشفاً عن الحكم الواقعيّ حتّى في برهة من الزمان إلاّ إذا ⇨

لم يأت بالردع إلى الآخر وذلك لأن عمل المسلمين في ذلك الزمان بجملته من المحرمات وتركهم جملةً من الواجبات مع سكوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما هو من باب اللابديّة وإلا فالحكم في حقهم هو حكم الله الواقعيّ النازل بعد ذلك الزمان.

فعلى هذا لم يكن سكوت النبي فيما عملوا من الأفعال بمنزلة حكم ابتدائيّ حتى يكون قابلاً لتخصيص العمومات الواردة بعد ذلك ولذلك ترى أن الأحكام الواردة كانت ناسخة للشرائع السابقة لا لشريعة النبي في أول الأمر المبنيّة على خصوص قوله: لا إله إلا الله محمّدرسول الله؛ فلو كان سكوته في جميع الأمور كاشفاً عن الحكم الواقعيّ لكان الحكم النازل ناسخاً له وهو كما ترى؛ مثلاً نفرض أن أعراب الجاهليّة كانوا يأخذون أموال اليتامى إذا كانت اليتامى قرابة لهم، فهل يتوهم عاقل أن سكوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قبيل عملهم هذا يكون منحصراً لعموم قوله تعالى: **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ**؟ أو نفرض مثلاً أنهم كانوا يرثون أبنائهم بتمام أموالهم إذا كانوا شيباً فهل يكون سكوت النبي في هذا المورد منحصراً لقوله تعالى: **وَلِأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ**؟ وبالجملة إن احتمال التخصيص في غاية الضعف.

بقي الكلام في أن الآيات المانعة هل تصلح لأن تكون رادعةً عن السيرة أم لا؟ ذهب المحقق الخراساني إلى استحالة كونها رادعة وذلك للزوم الدور فإن رادعة الآيات متوقّفة على عدم كون السيرة منحصّصة لها مع أن عدم منحصّصيتها متوقّفة على كونها رادعة وهذا دور واضح.***

وفيه: أن الدور إنما يلزم لو كان العمل بالعموم مقصوراً في صورة ما إذا أحرزناه وجداناً فحينئذ يمكن أن يقال إن إحراز العموم تتوقّف على عدم كون السيرة منحصّصة وعدم منحصّصيتها متوقّفة على إحراز العموم وجداناً. وأمّا لو كان العمل بالعموم متوقّفاً على جريان أصالة العموم عند الشك في إرادة العموم فلا يبقى للدور مجال لأن أصالة العموم تجري في مورد الشك في حجّية السيرة ومعها تكون عموم الآيات محكمة.

وإن شئت فقل: إن منحصّصية السيرة متوقّفة على حجّيتها وفي رتبة الشك في حجّيتها تجري أصالة العموم في ناحية الآيات وتوجب عدم حجّية السيرة لكونها رادعة عنها؛ وبالجملة إن رادعة الآيات لو فرضنا أنها عمومات لا مجال للخدشة فيها.

بل الدور إنما هو جارٍ في ما إذا أردنا حجّية خبر الثقة بعدم الردع بأن يقال: إن حجّيته

ثم إنه لا إشكال في أن العقلاء لا يعملون بكلّ خبر ولو كان راويه ضعيفاً كاذباً أو مجهول الحال بل عادتهم على العمل بخبر لا يكون كذلك؛ فمقتضى التمسك بالسيرة هو حجية الخبر الصحيح و الموثق و الحسن لا غير وأما الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة فإن حصل من عمل المشهور واستنادهم إليه و ثوق شخصي بصدوره من المعصوم فهو وإلا فلا يمكن إثبات حجّيته بوجه؛

فتقول: إن استناد المشهور على رواية ضعيفة ممنوعٌ صغرى وكبرى: **أما صغرى** فلعدم سبيل لنا إلى إحراز استنادهم إليها في مقام العمل والفتوى وذلك لأنّ القدماء منهم الذين هم العمدة في استكشاف ذلك عن

متوقفة على كون السيرة مخصصة للآيات الملازم مع عدم استفادة العموم في ناحيتها. وبعبارة أخرى: إنّ حجّية السيرة متوقفة على عدم جريان أصالة العموم في ناحية الآيات وإذا كان عدم جريان الأصل في ناحيتها متوقفاً على حجّية السيرة لزم الدور.

ومن الغريب ما أفاده المحقق العراقي في المقام من التفصيل في لزوم الدور بينما إذا كانت للسيرة حجّية اقتضائية وكان عدم ردع الشارع من قبيل رفع المانع فيلزم الدور حينئذٍ وبينما إذا لم تكن لها حجّية اقتضائية بل حجّيتها رأساً تتوقف على إمضاء الشارع فلا يلزم الدور.*** والحق لزوم الدور على كلا التقديرين.

هذا كله إذا قلنا إنّ الآيات تكون دلالتها على المنع على وجه العموم ولكن الأمر ليس كذلك بل تكون دلالتها على وجه الإطلاق ومن المعلوم عدم إمكان جريان أصالة الإطلاق مع صلوح ما يكون قابلاً للتقييد. ولا يخفى أنّ السيرة المستمرة من العقلاء الممضاة عند الشارع إلى زمان نزول الآيات لو لم تكن موجبة للانصراف فلا أقلّ من كونها ممّا يصلح للقرينية فلامجال للإطلاق لأنّ من مقدّماته عدم وجود المقيد وهو مشكوك - منه عفي عنه.

* الآية ٢، من السورة ٤: النساء.

** الآية ١١، من السورة ٤: النساء.

*** كفاية الأصول، ص ٣٠٣.

**** نهاية الأفكار، ج ٣، ص ١٠٤.

الاطمئنان بصدور الرواية ليس يظهر منهم الاستناد في كتبهم الفقهيّة إلى أيّ دليل لأنّ كتبهم إمّا معدّة لمحض الفتوى وإمّا لنقل الحديث ولم يكن دأبهم على ذكر مدارك الفتاوى في الكتب الفقهيّة، وذكر المدارك والاستدلال إنّما حدث من زمن الشيخ قدس سره وأوّل كتاب صدر منه في هذا الباب هو الكتاب المبسوط. وأمّا المتأخرون فهم وإن استندوا في كتبهم إلى بعض روايات ضعيفة إلاّ أنّهم حيث لم يبيّنوا وجه استنادهم - مع أنّ من أصولهم عدم جواز العمل بالضعاف - فكشف أنّ هذا الاستناد إنّما هو للتأييد لا لأجل كون الرواية مدرّكاً للفتوى وإلاّ فلو أنّهم ظفروا على قرينة خارجيّة دالة على صحّة هذه الرواية فلا ينبغي الريب في أنّهم ذكروها في مقام الاستدلال لأنّ كتبهم مبنية على التفصيل.

وأما كبرى فلا تالو فرضنا أنّهم استندوا إلى هذه الرواية لكن لا دليل لنا على حجّية عملهم لأنّ أفهامهم في تشخيص الروايات مختلفة قديكون مصيباً وقديكون مخطئاً ولسنا متعبدين بكيفيّة فهمهم، وهل يكون استنادهم إلى رواية أولى بالسداد والحقّ من نفس فتاويهم على شيء؟ كلاً. مع أنّنا ذكرنا عدم حجّية فتوى المشهور فكذلك الأمر في استكشاف استنادهم عن الصحّة.

وبالجملة: إنّنا قد تأملنا في هذه الدورة ولم نظفر على دليل يعتدّ به في صحّة التمسك بالخبر الضعيف المنجبر بالشهرة.¹

١. أقول: والحقّ خلاف ذلك لأنه يمكن استفادة استناد المشهور إلى الروايات الضعيفة صغرى واستفادة حجّية استنادهم إليها في الكشف عن حصول الاطمئنان بها سنداً أو مضموناً كبرى.

أمّا الصغرى فلأنّ القدماء وإن لم يكن دأبهم على بيان مدارك فتاواهم في الكتب الفقهيّة إلاّ أنّ الكشف عن صحّة الرواية لا يكون مقصوداً على استنادهم بل يكفي فيه استناد ⇨

.....

﴿ جماعة معتدّ به من الفقهاء، ولو كان الفقهاء بعد زمان العلامة مثلاً فنقول:
لا إشكال في أنّ نرى أنّ الفقهاء بعد زمن الشيخ قدس سره كانوا يستندون إلى الروايات
الضعاف؛

أمّا بعد زمان أحمد بن طاوس والعلامة الواضعين الأخبار على أقسام أربعة أو أزيد
فلأنّهم مع تصريحاتهم مواضع عديدة على عدم حجّية الروايات الضعاف فلا يكون مع ذلك
استدلالهم بهذه الروايات إلاّ للاعتماد عليها إمّا من جهة توثيقهم روايتها وإمّا من جهة وفوفهم
على قرينة خارجيّة دالّة على صدور الرواية من المعصوم، ويكفي في الاستناد ظاهر
استدلالهم بها فلو كان مدرّكهم لفتياهم غير ذلك لبيّنوه.

وأمّا وجه عدم ذكرهم القرينة الدالّة على صدورها من المعصوم فلأنّ الكتب الفقهيّة
لم تكن معدّة للبحث عن خصوصيات الراوي وإن كانت مبنية على التفصيل ولذلك ترى أنّ
أحدًا من الفقهاء لم يذكر في طيّ الاستدلال بالخصوصيات التي كانت وظيفة البحث عنها على
علم الحديث أو الدراية أو غيرهما.

وأمّا قبل زمان أحمد بن طاوس وبعد زمان الشيخ ففي هذه البرهة من الزمان لم يكن
تمييز بين الروايات بل الصحيح عند المتأخّرين والضعيف على حدّ سواء ومدار الصحّة في
ذلك الزمان إنّما هو مجرد الوثوق بالرواية من أجل كونها في أصل من أصول القدماء
وغير ذلك المذكور في كتب الدراية؛ فعلى هذا إذا رأينا أنّهم كانوا يستدلّون برواية تكشف أنّها
معتمد عليه عندهم من أجل الظفر عليها في أصل من أصول القدماء وغير ذلك ممّا هو المدار
على الصحّة عندهم.

وأمّا الكبرى فلأنّ استنادهم إليها لا يخلو من أحد أمرين: توثيقهم روايتها أو الظفر على
قرينة دالّة على صدورهما من المعصوم مخفية علينا، وكلا الأمرين قابلان للاعتماد على
استنادهم:

أمّا توثيقهم فلأنّه يكفي في حصول الاطمئنان بالرواية لأنّ تضعيف الكشّي أو
النجاشي مثلاً لا يمكن أن يقاوم توثيق جماعة كثيرة من الفقهاء.

وكذلك لو كان استنادهم من أجل ظفرهم على القرينة لأنّ لانقول بالتعبّد بكيفيّة فهمهم
بل نقول إنّ لو ظفرنا على القرينة التي ظفروا عليها لفهمنا منها ما فهموا منها، ومن البعيد
غاية البعد أنّ نرى عدم قرينيّة ما رأوها قرينة ويكفي في ذلك حصول الاطمئنان لنا بصدور ﴿

ولا يخفى أنّ الفرق بين ما منعناه من الكبرى والصغرى في غاية الوضوح. ويظهر الفرق في عكس المسألة وهو الخبر الصحيح المعرض عنه الأصحاب لأنّ إبطال الصغرى مع تسليم الكبرى غير ممكن فإنّه لا ريب أنّ الإعراض لا يمكن إنكاره لأنّه يكفي فيه عدم تعرّضهم للرواية مع كونها في محلّه. وأمّا لو سلّمنا الصغرى وأبطلنا الكبرى فلا فرق بين المسألتين لأنّه كما لا يكون استناد المشهور حجّة لنا في قوّة الرواية لا يكون إعراضهم عنها دليلاً لنا على ضعفه.

الأمر الرابع: في دليل العقل على حجّية الخبر الواحد

وتقريبه من وجوه:

الوجه الأوّل: أنا نعلم إجمالاً بصدور بعض الأخبار الموجودة بأيدينا في الكتب من الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين المتكفلة لبيان الأحكام الواقعية الإلزامية وغيرها. وحيث إنّنا مكلفون بالأحكام الواقعية فبمقتضى هذا العلم الإجمالي من وجود الأحكام الإلزامية في ضمن هذه الأخبار لا بدّ وأن نعمل بجميعها^١ حذراً عن احتمال المخالفة للتكليف المنجز

⇨ هذه الرواية من المعصوم؛ فيتمّ وجه حجّية الروايات الضعيفة المنجبرة صغرى وكبرى. ومما ذكرنا تعرف وجه عدم حجّية الروايات الصحاح المعرض عنها الأصحاب لأنّ إعراضهم صغرى واضح وأمّا الكبرى فإنّما أن يكون لأجل تضعيفهم روايتها وأمّا لظفرهم على قرينة دالة على عدم صدورها من المعصوم أو صدورها على وجه التقيّة أو ظفرهم على قرينة دالة على أنّ مراد الإمام عليه السلام خلاف ما يتراءى من ظاهر ألفاظ الرواية وغير ذلك ممّا يوجب عدم الاعتماد بالرواية.

والمحصّل ممّا ذكرنا أنّ استدلال الفقهاء بالروايات الضعاف المنجبرة بالشهرة وإعراضهم عن الروايات الصحاح المعرض عنها الأصحاب في غاية الجودة - منه عفي عنه. ١. أقول: لا يخفى على من راجع كتبهم أنّهم لا يكونون بصدد إثبات حجّية جميع الأخبار بل إنهم بصدد إثبات حجّية الأخبار المظنون صدور بتقريب أنّ العمل بجميع ⇨

وهذا هو معنى حجّة الأخبار.

أقول: هذا تقريب استدلالهم في هذا المقام ولا بدّ من البحث فيه من

جهتين:

الجهة الأولى: أنّ مقتضى هذا العلم الإجمالي هل هو العمل بخصوص ما بأيدينا من الأخبار أو العمل بجميع الأمارات الظنيّة من أخبارنا ومن الأخبار الموجودة في كتب العامّة صحاحهم وغيرها ومن الشهرة والإجماعات المنقولة والألويّة الظنيّة وغيرها؟

الجهة الثانية: أنّ حجّة الأخبار لكونها أطرافاً للعلم الإجمالي هل تكون في الآثار مثل حجّيتها إذا استفادت من الأدلّة الخاصّة الدالّة على أنّ الخبر حجّة من باب تتميم كشفه الناقص وقيامه مقام العلم أو لا تكون مثلها في جميع الآثار؟

أما الجهة الأولى فقد ذكر الشيخ قدس سره أنّه لا وجه لاختصاص جعل الأطراف خصوص أخبارنا المرويّة في كتبنا المعتبرة لأنّ العلم الإجمالي تعلّق بوجود أحكام إلزاميّة في الشريعة ومقتضاه الاحتياط في جميع الوقائع المحتملة مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها؛¹ فلا بدّ من العمل بكلّ أمانة ظنيّة.

واعترض عليه المحقّق الخراسانيّ قدس سره بأنّنا وإن علمنا إجمالاً بوجود أحكام إلزاميّة في جميع الأمارات إلّا أنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ

⇨ الأخبار مستلزم للعسر والحرّج أو قام الإجماع على خلافه فلا بدّ وأن يكون الحجّة هو الأخبار المظنون الصدور - منه عفي عنه.

١. فوائداً لأصول، ج ١، ص ٣٥٧؛ قال الشيخ (ره): اللازم أولاً الاحتياط ومع تعدّره أو تعسّره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظنّ بصدور الحكم الشرعيّ التكليفيّ عن الحجّة عليه السلام سواء كان المفيد للظنّ خيراً أو شهرة أو غيرها.

بالعلم الإجماليّ بوجود أحكام إلزاميّة في خصوص أخبارنا المعتمدة؛ فلا وجه للاحتياط في سائر الأمارات.^١

وجه الانحلال أنا لانعلم بأزيد ممّا نعلم من الأحكام الإلزاميّة في خصوص أخبارنا في جميع الأمارات، مثلاً إذا فرضنا أنّنا نعلم إجمالاً بوجود مئات من الأحكام الإلزاميّة في كتبنا المعتمدة فلانعلم أزيد منها في مجموع كتبنا وسائر الأمارات؛ ومقتضى هذا هو انحلال علمنا الإجماليّ.

إن قلت: كيف يكون ذلك والحال أنّنا نعلم إجمالاً بوجود بعض الأحكام الإلزاميّة في كتب العامة خصوصاً صحاحهم الستة لأنه ليس جميع أخبارهم كذباً وكذا نعلم إجمالاً بأنّ بعض الشهرة والإجماعات المنقولة حكم واقعيّ ومع هذا كيف يكون لنا سبيل إلى انحلال العلم الإجماليّ؟

قلت: الأمر وإن كان كذلك إلا أنّنا لانعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزاميّة في سائر الأمارات غير ما نعلم إجمالاً من الأحكام فيما بأيدينا من الكتب. وبعبارة أخرى: إنّنا لو عزلنا من سائر الأمارات الأحكام الإلزاميّة المطابقة لما هو الموجود في أخبارنا من الأحكام الإلزاميّة لمانعلمنا في ما بقي منها حكماً إلزامياً وهذا هو السّر في الانحلال.

وبالجملة: إنّ هذا أمر متين لا مدفع له؛^٢ فما ذهب إليه صاحب الكفاية

١. كفاية الأصول، ص ٣٠٥.

٢. أقول: إنّ مراده مدّظله هو أنّ بين الروايات الموجودة في كتبنا وبين سائر الأمارات وجدت أحكام متّحدة بمعنى أنّ بعض رواياتنا يدلّ على وجوب السورة في الصلوة مثلاً والشهرة قائمة على وجوبها أيضاً، أو دلّت رواية على لزوم التسيّحات الأربعة ثلاث مرّات في الركعتين الأخيرتين ونقل الإجماع على ذلك أيضاً. وعلى هذا إنّنا وإن كنّا نعلم إجمالاً بوجود أحكام في سائر الأمارات إلا أنّه لو أفرزنا الأمارات الدالّة على أحكام دلّت على هذه الأحكام رواياتنا أيضاً لمانعلمنا إجمالاً بوجود أحكام في ما بقي من الأمارات وهذا هو السّر في ⇨

قدس سره هو السيد.

أما الجهة الثانية فنقول فيها: إنه لا إشكال في أنه إذا دل دليل على حجبة الخبر الواحد بأن جعله واسطة في مقام الإثبات ومحرزاً للواقع فإن الخبر يكون حينئذ قائماً مقام العلم ويترتب عليه كل ما يترتب على ما إذا علمنا بصدوره من المعصوم عليه السلام من تقديمه على الأصول العملية نافية كانت أو مثبتة وعلى الأصول اللفظية كانت عمومات أو إطلاقات؛ لكنه إذا لم يجعله الدليل كاشفاً للواقع بل جعله حجة في مقام الامتثال بدون ملاحظة أن يكون هو واسطة في مقام الإثبات كما نحن فيه فإن لزوم العمل على طبق أخبارنا المعتبرة ليس لأجل قيام حجة دالة على كشفها عن الواقع بل لقيام

⇨ انحلال العلم الإجمالي.

أقول: هذا وإن كان موجباً للانحلال إلا أنه من المعلوم أننا لو أخذنا بسائر الأمارات طراً وضممنا إليها مثلاً الأخبار الموجودة في غير كتبنا لانحل علمنا الإجمالي لوجود أحكام قطعية فيها وافية بمقدار المعلوم بالإجمال فإذا لاوجه حينئذ للأخذ بخصوص الأخبار الموجودة في كتبنا بل نأخذ بسائر الأمارات ونترك الأخبار.

والمحصل أن العمل بسائر الأمارات المشتملة بعضها على حكم دل عليه بعض الروايات أو العمل بالأخبار الموجودة في كتبنا المشتملة بعضها على حكم دل عليه بعض الأمارات سيان في مقام انحلال العلم الإجمالي وكما أنه لا علم لنا إجمالاً بوجود أحكام في سائر الأمارات المفروزة كذا لا علم لنا إجمالاً بوجود أحكام في الأخبار الموجودة في كتبنا، التي لم تدل عليها الشهرة أو الإجماع المنقول أو سائر الأمارات.

وإن شئت تقول: لاوجه للعمل بخصوص أخبارنا الموجودة بل يمكن التبويض بأي قسم نشاء فيمكن أيضاً الأخذ ببعض الأخبار مع الأخذ ببعض الأمارات بقدر المعلوم بالإجمال. هذا ولعل ما ذكرنا من الإيراد مما لا مدفع له أصلاً فتأمل فإنه دقيق* - منه عفي عنه.

* راجع الهامش ١، ص ٤٢٤؛ فإن العلامة المقرّر قدس سره قد دفع هذا الإيراد وقال:

«ولكن قد ظهر لنا فعلاً أن ما أوردنا فيه غير سديد» - م.

العلم الإجماليّ الموجب لتنجيز الواقع المستلزم لوجوب الاحتياط في جميع الأطراف؛ فحينئذٍ ربما كان في مورد الخبر أصلٌ لفظيٌّ من عموم أو إطلاق وربما كان في مورده أصلٌ عمليٌّ بالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: إذا فرضنا أن يكون في مورد الخبر أصلٌ عمليٌّ فنقول:

الاحتمالات في هذه الصورة أربعة:

الأول: أن يكون الخبر والأصل كلاهما متكفلين لحكم إلزاميٍّ مماثل أحدهما للآخر كما إذا دلّ الخبر على حرمة شيء والأصل أيضاً يقتضي حرمة، فلا إشكال في أن الوظيفة هو العمل على ما أفاد أحد الدليلين لأنّ أمرنا ليس بخارج من أحدهما. وأمّا البحث في أن الدليل في هذه الصورة أيُّ منهما فلا يترتب عليه ثمرة عمليّة.

وكذلك الأمر إذا كان الخبر والأصل كلاهما متكفلين لحكم غير إلزاميٍّ^١ فالجامع في هذه الصورة هو كون مفاد الأصل والخبر أمراً واحداً.

الثاني: ما إذا كان الخبر متكفلاً لحكم إلزاميٍّ والأصل متكفلاً لحكم غير إلزاميٍّ كما إذا كان الخبر مثلاً يفيد الوجوب والأصل ينفيه، فلا إشكال حينئذٍ في أن الوظيفة هو العمل على طبق الخبر لأنه حجة لنا بمقتضى العلم الإجماليّ وأمّا الأصل فلا يثبت حكماً تكليفيّاً حتى يعارضه بل مفاده نفي الحكم ومن المعلوم أنّ في جميع موارد قيام الحجة يكون هنا أصلٌ نافٍ للحكم من البراءة والحلّ ونحوهما ولو عملنا بالأصل لكان اللازم رفع اليد

١. أقول: لا يخفى أنّ مقتضى العلم الإجماليّ بوجود تكاليف إلزامية فيما بأيدينا من الأخبار هو الاحتياط في خصوص الأخبار المثبتة للتكليف فما يصير حجة بالعلم الإجماليّ هو خصوص الأخبار المتكلفة للأحكام الإلزامية فالأخبار المتكلفة للأحكام الغير الإلزامية خارجة عن البحث رأساً؛ فلا وجه لتشقيق الأقسام بالنسبة إليها كما فعله سيّدنا الأستاذ مدّظله - منه عفي عنه.

عن جميع الموارد التي يقتضي العلم الإجماليّ فيها الاحتياط وهو واضح.
الثالث: ما إذا كان الخبر متكفلاً لحكم غير الزاميّ والأصل متكفلاً
لحكم الزاميّ فلا بدّ من العمل على طبق الأصل^١ وذلك لأنّ أثر العلم الإجماليّ
لا يكون في هذا الخبر للفرض بأنّ مفاده نافٍ للتكليف.

وإن شئت فقل: إنّ مقتضى علمنا الإجماليّ بوجود أحكام الزامية هو
الاحتياط في خصوص الأخبار المثبتة للتكليف فلا يكون هذا الخبر طرفاً له
ويبقى حكم الأصل بلا معارض؛ وهذا كما إذا فرضنا علمنا الإجماليّ بوجوب
صلوة واحدة إمّا القصر أو التمام لمن سافر أربع فراسخ غير مرید للرجوع
ليومه ودلّ الخبر على عدم وجوب صلوة القصر وهذا الخبر لمّا كان
المفروض عدم قيام دليل بالخصوص على حجّيته بل كان طرفاً للعلم
الإجماليّ ولا يثبت إلّا عدم التكليف بصلوة القصر فلا يمكن أن يرفع أثر
علمنا الإجماليّ بوجوب أحدهما وهو الاحتياط بإتيانهما معاً. هذا إذا كان
الأصل المثبت للتكليف هو الاشتغال.

وأما إذا كان هو الاستصحاب الثابت حجّيته بدليل الإجماع القطعيّ أو
السيرة المستمرة الممضاة عند الشارع؛^٢ فحينئذٍ إمّا نقول بوجود العلم
الإجماليّ بعدم صحة أحد الاستصحابات المثبتة للتكليف التي يكون أحدها
في المقام، أو نقول بعدم العلم الإجماليّ في خصوص الاستصحابات لأنّ
الاستصحابات المثبتة للتكليف في غاية الندرة فلا سبيل لنا إلى العلم بعدم
مطابقة أحدهما للواقع.

فعلى الأوّل إمّا نلتزم بأنّ العلم الإجماليّ في مورد الاستصحابات

١. هذا إذا كان الأصل من الأصول الغير المحرزة كالاقتغال، وأما إذا كان من الأصول
المحرزة كالأستصحاب فسيأتي تفصيله - م.

٢. وأما إذا كانت حجة الاستصحاب ثابتة بأخبار الأحاد فسيأتي بيانه في ص ٣٨٨ - م.

موجب لعدم جريانها للتناقض بين الصدر والذيل وإن لم يلزم من جريانها مخالفة عملية كما في المقام حيث إن العلم الإجمالي هو عدم صحة أحد الاستصحابات المثبتة فإجراء جميع الاستصحابات المثبتة لا يوجب مخالفة عملية فحينئذ يسقط جميع الاستصحابات ومنها الاستصحاب في مقامنا. وإما نلتزم بعدم مانعية العلم الإجمالي في جريان الاستصحابات المثبتة ونقتصر في مورد عدم جريانها بما إذا لزم من جريانها مخالفة قطعية فحينئذ يكون جميع الاستصحابات حجة ومنها الاستصحاب الجاري في مقامنا هذا.

وعلى الثاني وهو عدم وجود العلم الإجمالي بمخالفة أحد الاستصحابات للواقع فالأمر أوضح لأن الاستصحابات بأجمعها حجة فلا بد من العمل بها ومنها الاستصحاب الجاري في المقام.

الرابع: ما إذا كان الخبر متكفلاً لبيان حكم إلزامي مخالف لما تكفله الأصل من الحكم الإلزامي كما إذا دلّ الخبر على الوجوب ودلّ الأصل على الحرمة؛ فتارة يكون الأصل هو الاشتغال المولود من العلم الإجمالي وأخرى الاستصحاب.

فعلى الأوّل فالحكم هو التخيير لدوران الأمر بين المحذورين لكنّ هذا التخيير غير التخيير في سائر موارد دوران الأمر بين المحذورين لأنّ في سائر الموارد نعلم إجمالاً بوجود أحد التكاليفين في البين كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب صلوة الجمعة أو حرمتها مثلاً وفي هذا المورد لا علم لنا إجمالاً بوجود تكليف في البين لاحتمال أن يكون المورد غير محكوم بأحد الحكمين بل التخيير من أجل أنّ المورد طرف لسلسلتين من العلم الإجمالي الذي يجب إتيان أطرافهما من باب الاحتياط.

وهذا كما إذا فرضنا أنّ زيداً له زوجات ثلاث: صغيرة ومتوسطة

وكبيرة، فحلف على وطء إحداهن المرّد حلفه بين كون المحلوفة هي الصغيرة أو المتوسطة وكذلك حلف على ترك وطء إحداهن المرّد حلفه بين كونها هي المتوسطة أو الكبيرة، فالمتوسطة هي الطرف من كلا العلمين الإجماليين فمقتضى الاحتياط في العلم الإجماليّ الأوّل هو وطؤها ومقتضى الاحتياط في العلم الإجماليّ الثاني هو ترك وطئها فيتخيّر على هذا في وطئها وعدمه لكن لا لعلمه الإجماليّ بوجوب وطئها أو حرمة لاحتمال أن يكون الملحوفة على الوطاء خصوص الصغيرة والمحلوفة على ترك الوطاء هي الكبيرة، بل لأنّها طرف لعلمي الإجماليين الواجب الاحتياط فيهما.

وعلى الثاني وهو ما إذا كان الأصل المتكفل للحكم الإلزاميّ المخالف للحكم الإلزاميّ المستفاد من الخبر هو الاستصحاب فالقاعدة هو العمل بالأصل¹ وذلك لأنّه حجّة لا بدّ من رفع اليد عنه إمّا بحجّة وجدانية وإمّا بحجّة تعبدية وكلاهما مفقودان في المقام بل الأصل يوجب انحلال العلم الإجماليّ لأنّه جارٍ بلامعارضٍ.

وبالجملة: إنّ العلم الإجماليّ وإن كان حجّة في لزوم الاحتياط في جميع الأطراف إلاّ أنّ المولى إذا أتى بدليل دالّ على لزوم رفع اليد عن أحد الأطراف لا بدّ وأن يعمل به. وفي المقام الأصل الذي لا معارض له دلّ على خلاف ما أفاده الخبر فلا بدّ من العمل به فهو موجبٌ لانحلال العلم الإجماليّ. وهذا نظير ما إذا شهد شاهدان على أنّ الدار لزيد وشهد شاهدان على

١. هذا تامّ لأنّ الأصل موجب لانحلال العلم الإجماليّ إلاّ أنّه لا يفرّق فيه بينما إذا كان الأصل مفيداً لحكم إلزاميّ أو ترخيصيّ فإذا كان الخبر مفيداً لحكم إلزاميّ والأصل مفيداً لحكم ترخيصيّ فلا بدّ وأن يجوز العمل على طبق الخبر لأن يكون العمل واجباً لأنّ الأصل حجّة موجب لانحلال العلم الإجماليّ؛ فماذهب إليه سيّدنا الأستاذ مدظله من التفصيل غير سديد - منه عفي عنه.

أمر آخر ونعلم إجمالاً بعدالة الشاهدين الأوّلين أو الثانيين لكن الأصل وهو الاستصحاب يقتضي عدم كون الدار له فجريان هذا الاستصحاب لآمانع منه ويوجب انحلال العلم الإجمالي وعدم لزوم الاحتياط في ملكية الدار لزيد. هذا إذا استفدنا حجّية الاستصحاب من غير الأخبار الآحاد وأمّا إذا استفدناها من الأخبار الآحاد التي هي محلّ الكلام فحينئذ:

إمّا دلّ الاستصحاب على حكم غير الزامي والخبر على حكم الزامي فلا بدّ من العمل بالخبر لأنّه هو مقتضى منجزية العلم الإجمالي وأمّا الاستصحاب فلما لم يكن متكفلاً لحكم الزامي فلا يوجب العلم الإجمالي لزوم العمل على طبقه.

وإمّا دلّ الاستصحاب على حكم الزامي والخبر على حكم غير الزامي فلا بدّ حينئذ من العمل على طبق الاستصحاب لأنّه من أطراف العلم الإجمالي فتنجيزه يقتضي الاحتياط فيه بخلاف الخبر فإنّه لما كان متكفلاً لحكم غير الزامي لم يكن من أطراف العلم الإجمالي حتّى يجب الاحتياط فيه، لما أشرنا إليه من أنّ أطراف العلم الإجمالي هي خصوص الأخبار المثبتة للتكليف.

وإمّا دلّ الاستصحاب والخبر كلاهما على حكم الزامي فلا بدّ حينئذ من العمل على طبق أيّ منهما لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد منهما من أطراف العلم الإجمالي ولا يمكن العمل بهما معاً فلامنص إلا من العمل بأيّهما نشاء فالنتيجة هو التخيير.

هذا كلّّه إذا كان الموجود في مورد الخبر أصلاً عملياً.

ومنه يظهر الحال في **المقام الثاني** وهو ما إذا كان في مورده أصلاً لفظياً من الإطلاق أو العموم فنقول:

إذا كان الإطلاق أو العموم المستفاد من الكتاب أو السنة القطعية دالاً

على حكم ترخيصي ودلّ الخبر على حكم إلزامي فاللازم هو العمل بالخبر وذلك لسقوط الإطلاقات والعمومات عن الحجّة للعلم بورود التقييد والتخصيص عليها في جملة ما بأيدينا من الأخبار وإن لم نعلم المقيّد والمخصّص بعينه وأمّا الخبر فلا بدّ من العمل به لكونه طرفاً لعلمنا الإجمالي. وأمّا إذا كان الإطلاق دالاً على حكم إلزامي والخبر على حكم ترخيصي فاللازم هو العمل بالإطلاق لا لكونه حجّة قطعية مع عدم ورود التقييد عليها بل لوجوب العمل على طبقه من باب كونه طرفاً لعلم إجمالي آخر.

بيان ذلك: أنا إذا علمنا مثلاً بخمسين أو ستين من الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة القطعية الدالة على الحكم الإلزامي فلا علم لنا بورود التقييد على كلّ واحد واحد منها بل نعلم إجمالاً بورود التقييد على غالبها ولازمه العلم الإجمالي بعدم ورود التقييد على بعضها، فحيث إنّها متكفلة للأحكام الإلزامية فاللازم الاحتياط في جميعها والأخذ بإطلاق كلّ منها ما لم يعلم بالمقيّد.

فعلى هذا إنّ العمل بالعمومات والإطلاقات الدالة على الأحكام الإلزامية ممّا لا بدّ منه من سبيل الاحتياط لكونها أطرافاً للعلم الإجمالي بعدم ورود التقييد على بعضها؛ فإذا لاوجه للعمل على هذا الخبر لكونه متكفلاً لحكم ترخيصي وهو خارج عن أطراف العلم الإجمالي بل المتعّين هو العمل بالعموم أو الإطلاق.

وأمّا إذا كان الإطلاق والخبر كلاهما متكلفين لحكم إلزامي فاللازم هو العمل على طبق أحدهما تخييراً وذلك لأنّ كلّاً منهما طرف للعلم الإجمالي فالخبر هو طرف للعلم الإجمالي بوجود أحكام فيما بأيدينا من الأخبار والعام هو طرف للعلم الإجمالي بعدم ورود التخصيص على بعضها، فموردنا هذا

مجمع للأمريين فلامناص إلا عن التخيير.

هذا تمام الكلام في هذا الوجه من الوجوه العقلية التي أُقيمت على حجّية الخبر الواحد وقد عرفت أنه لا ينهض بها.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوافية مستدلّاً على حجّية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر؛ وهو أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيمة ولاسيّما بالأصول الضرورية كالصلوة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة ونحوها مع أنّ جلّ أجزاءها وشرائطها وموانعها إنّما يثبت بالخبر غير القطعيّ بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بالخبر الواحد ومن أنكرها فإنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئنّ بالإيمان - انتهى^١.
وأورد عليه الشيخ قدس سره^٢ بوجهين:

الأول: أنّ دائرة العلم الإجمالي لا تنحصر بخصوص هذه الأخبار المقيّده بهذه القيود بل أوسع من هذا وتكون سعته في جميع الأخبار فاللازم العمل بالاحتياط والعمل بكلّ خبر دلّ على جزئية شيء أو شرطيته أو العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره.^٣

ولا يخفى أنّ نزاعه قدس سره صغرويّ. بيان ذلك: أنّا ذكرنا سابقاً أنّه لو علمنا إجمالاً بوجود خمس شياهم موطوءة في قطع غنم واحتملنا أيضاً الزائد

١. الوافية في أصول الفقه، ص ١٥٩.

٢. فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٦١ و ٣٦٢.

٣. لا يخفى أنّ صاحب الوافية إن كان بصدد إثبات حجّية جميع الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة فهذا الإيراد وارد عليه، لكن يمكن كونه بصدد إثبات حجّية الخبر في الجملة في قبال النافي له كما قال الشيخ قدس سره في صدر البحث؛ فلا يرد عليه هذا لأنّ حجّية بعض الأخبار لا ينافي حجّية جميعها - منه عفي عنه.

منها ثم علمنا إجمالاً بوجود خمس شياهِ موطوءة في خصوص الغنم البيض من هذا القطيع لانحل علمنا الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني وكان الشك في سائر الغنم شكاً بدءياً.

إذا عرفت هذا فنقول: إن صاحب الوافية لا ينكر توسعة دائرة العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط في جميع الأخبار إلا أنه يمكن أن يدعى أن هذا المقدار من العلم الإجمالي أيضاً موجود في خصوص الكتب الأربعة فكان اللازم الاحتياط في خصوص أخبار هذه الكتب لكون الاحتمال بوجود الأجزاء والشرائط في سائرها بدءياً.^١

الثاني:^٢ هو أننا بصدد حجبة الأخبار بحيث تقاوم الأصول العملية والمطلقات والعمومات القطعية بحيث تخصصها وتقيدها ومن المعلوم أن هذه النتيجة لا تترتب على الاحتياط في الأخبار بمقتضى العلم الإجمالي كما ذكر بيانه في رد الوجه الأول.^٣

١. أقول: قد ذكرنا سابقاً في هامش ١، ص ٣٨٢ أن العمل بخصوص هذه الأخبار وإن كان موجباً لانحلال العلم الإجمالي إلا أنه لما وردت روايات في الكتب المعتمدة وروايات غيرها دالة على حكم واحد فإذا أخذنا بسائر الروايات وتركنا الروايات المعتمدة لانحل العلم الإجمالي أيضاً فلا وجه لتخصيص العمل بخصوص الأخبار المعتمدة - منه عفي عنه.

٢. أقول: لا يخفى أن هذا الإيراد إنما هو للمحقق صاحب الكفاية* والإيراد الثاني للشيخ قدس سره هو أن هذا الاستدلال يوجب العمل بالأخبار المثبتة للتكليف لا النافية** ولعله مدّ ظله سهى في مقام البيان، وتقدم أنفاً (في هامش ٣، ص ٣٩٠) عدم وروده على صاحب الوافية - منه عفي عنه.

* كفاية الأصول، ص ٣٠٦.

** فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٦٢.

٣. تقدم في ص ٣٨٣ (أما الجهة الثانية).

أقول: لا يخفى أن هذا الإيراد متين لمدفع عنه كما يتتاه مفصلاً في الوجه الأول.^١

تبصرة: اعلم أن عبارة الشيخ قدس سره في الرسائل في ردّ كلام الوافية هكذا: «فباللزام حينئذٍ إمّا الاحتياط والعمل بكلّ خبر دلّ على جزئية شيء أو شرطيته وإمّا العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ على الجزئية أو الشرطية.» - انتهى.^٢

وأنت كما ترى أنه قدس سره جعل قوله: «والعمل بكلّ خبر دلّ على جزئية شيء» عطفاً تفسيريّاً لقوله: «إمّا الاحتياط» فالمحصّل من مراده أنه على صورة الإمكان يتعيّن الاحتياط وعلى تقدير لزوم العسر والخرج يتنزّل إلى العمل بالأخبار المظنونة الصدور.

لكنّ صاحب الكفاية^٣ نقل عبارته قدس سره هكذا: «فباللزام حينئذٍ إمّا

١. أقول: لا يخفى أن هذا الإيراد ناشٍ عن الغفلة بحقيقة الاستدلال وأنه أشبه شيءٍ بالمغالطة.

بيان ذلك: أن استدلال صاحب الوافية قدس سره هو القطع بعدم الخروج عن عهدة التكاليف المتعلقة بالمركبات إذا اقتصرنا على القدر المعلوم الثابت بالعمومات أو الإطلاقات أو غيرها؛ فهذه الدعوى هي عبارة أخرى عن العلم بتقييد هذه المطلقات وتخصيص هذه العمومات. فمعنى قوله: فباللزام حينئذٍ هو العمل بالأخبار الدالة على الأجزاء والشرائط، هو العمل بالمخصّصات والمقيّدات. وبعبارة أخرى: إنّ العمل بالأخبار الدالة على الأجزاء والشرائط عبارة أخرى عن قولنا الأخبار المقيّدة للمطلقات والمخصّصة للعمومات فما وجد خبر دالّ على جزء أو شرطٍ إلّا وهو مخصّص للعموم أو مقيّد للمطلق؛ فلامعنى لعدم نهوض هذا الدليل على حجّية الأخبار بحيث تقدّم على المطلقات أو العمومات لأنّ أصل بناء هذا الدليل هو حجّية خصوص الأخبار المقيّدة والمخصّصة؛ فتأمل فإنّ هذا دقيق - منه عفي عنه.

٢. فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٦١ و ٣٦٢.

٣. كفاية الأصول، ص ٣٠٦.

الاحتياط أو العمل بكلّ مادّة على جزئية شيء أو شرطيته.» فجعل العمل عطفاً على الاحتياط بلفظ «أو» الدالّ على المغايرة. وأنت خبير بأنّه لا محصل له فالظاهر أنّه سهو من قلمه قدس سره أو من النساخ وإن كان جميع النسخ متفقة في هذه العبارة.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق صاحب الحاشية قدس سره من أنّنا مكلفون بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيمة بالإجماع والضرورة والأخبار المتواترة فإن تمكّنا من الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه فلا بدّ من الرجوع إليها كذلك وإلا فلما حيص عن الرجوع على نحو يحصل الظنّ به في الخروج عن عهدة هذا التكليف فلو لم نتمكّن من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بدّ من التنزّل إلى الظنّ بأحدهما.^١ وفيه: أنّ مراده قدس سره من الرجوع إلى السنة^٢ إن كان نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره المتضمّن لبيان الأحكام الواقعية فهذا وإن كان حقّاً إلا أنّ مرجعه إلى دليل الانسداد المعروف ولا يتمّ إلا بضميمة سائر مقدّماته من عدم جواز إهمال الوقائع وعدم التمكّن من الاحتياط وعدم جواز

١. هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٣٧٣ و ٣٧٤.

٢. أقول: لا يخفى أنّ هذه التشقيقات ناشئة عن عدم الرجوع إلى كلام صاحب الحاشية والاكْتفاء بما نقل عنه. ومن راجع كلامه مع طوله يظهر له أنّ مراده من السنة هو خصوص الأخبار الحاكية وكذا يظهر له أنّ احتمال حجبة الأخبار لمكان العلم الإجمالي أيضاً غير جارٍ في كلامه وممّن تفتنّ لذلك هو المحقق صاحب الكفاية قدس سره.

نعم ما أورد عليه هذا المحقق هو الصحيح في الإيراد عليه وهو أنّ لازم هذا الدليل ليس الرجوع إلى الظنّ بعد عدم التمكّن من العلم بل الرجوع إلى القدر المتيقّن فالمتيقّن وهكذا، وإن لم يفّ فاللازم هو الاحتياط لتقدّم الامتثال الإجمالي على الامتثال الظنيّ؛ فراجع كلامهما قدس سرهما حتّى يظهر لك حقيقة الحال - منه عفي عنه.

* هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٣٧٣؛ كفاية الأصول، ص ٣٠٧.

الرجوع إلى الأصول النافية والقرعة وعدم كفاية الأصول المثبتة وغيرها من المقدمات، إلا أن الفرق بينه وبين هذا الدليل هو أن دليل الانسداد كان من مقدماته العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الشريعة مطلقاً وهذا القائل إنما ادعى الانسداد في خصوص الأحكام الواقعية المدلولة للسنة فهذا الدليل عين دليل الانسداد إلا أنه أضيّق دائرة. هذا إذا قلنا بإمكان تحصيل العلم بالأحكام الواقعية من الكتاب وإلا فهذا الدليل بعينه هو دليل الانسداد حتى في السعة والضيق.

وإن كان مراده من السنة هو الأخبار الحاكية عن فعل المعصوم وقوله وتقريره كما هو الظاهر من السنة^١ فإن كان الضرورة والإجماع قائمة على الرجوع إليها لوجود العلم الإجمالي بصدور بعضها عن المعصومين عليهم السلام فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول فلا وجه لعدّه وجهاً آخر. وإن كان الضرورة قائمة على الرجوع إليها لاشتغالها على أخبار العدول مثلاً فلا يخفى أن وجوب الرجوع إلى أخبار العدول أول الدعوى، فكيف يمكن الاستدلال به؟ وعلى هذا فقد علمت أن هذا الوجه كسابقيه لا يفي بإثبات المدعى.

هذا تمام الكلام في الأدلة التي أُقيمت على حجة خبر الواحد بالخصوص وقد عرفت أن المهم منها هو السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وعدم ردع الشارع منها، وآية النفر. وأما بقية الأدلة كلها محلّ خدشة ونظر.

١. أقول: السنة تطلق في لسان أهل الدراية والحديث على نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره وقيل ما تطلق على ما حكى عن قوله أو فعله أو تقريره؛ فما ادعى مدّظله أنه الظاهر خلاف الظاهر - منه عفي عنه.

الكلام في حجية مطلق الظن

ويقع الكلام فعلاً في الأدلة التي أقاموها لحجية مطلق الظن وهي أربعة:

الدليل الأول: أنّ مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبيّ أو التحريميّ مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم؛ أمّا الصغرى فلأنّ الظنّ بالوجوب أو الحرمة يلازم الظنّ بالعقوبة على مخالفته أو الظنّ بالمفسدة فيها بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، وأمّا الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المحتمل.

والجواب الإجمالي عنه هو أنّ هذا الدليل لو تمّ لكان مفاده العمل بالظنّ من باب الاحتياط فلا يمكن أن يقاوم المظنونّ الوجوب أو الحرمة المطلقات والعمومات الثابتة بدليل خاصّ.^١

١. أقول: لا يخفى أنّ هذا الجواب الإجمالي تامّ إذا قلنا إنّ الضرر المحتمل هو العقاب الأخرىّ وأمّا لو قلنا بأنّه هو المفاسد الملاكيّة وفوت المصالح الملاكيّة الواقعة في سلسلة علل الأحكام فلا يتمّ لأنّه يمكن أن يقال بنهوض هذه الحجية من الظنّ مطلقاً وتقاوم المطلقات والعمومات.

بيان ذلك: أنّنا إذا ظننّا بحكم إلزاميّ وجوبيّ أو تحريميّ فقد ظننّا بالوقوع في المفسدة الملزمة أو الوقوع في فوت المصلحة الملزمة فالمفروض أنّ الوقوع في المفسدة الملزمة أو فوت مصلحة الملزمة ضررٌ فاحتمال الوقوع مساوق لاحتمال الضرر كما هو المفروض، ولما استقلّ العقل بحسن دفع الضرر المحتمل فلامحالة ينطبق على المقام لوجود صغراه وبحكم بوجوب دفع هذا الضرر المحتمل؛ فإذا بقاعدة الملازمة يكشف حكماً شرعياً وهو وجوب

ثمّ الجواب التفصيلي^١ هو المنع عن الصغرى أو الكبرى على سبيل

⇨ الاجتناب عن مخالفة هذا الحكم المظنون.

ثمّ إنّنا إذا قلنا: إنّ هذا الحكم العقليّ طريق إلى عدم الوقوع في الضرر الواقعيّ، فلامحالة الحكم الشرعيّ المستكشف من العقل يكون حكماً احتياطياً. وإذا قلنا: إنّ هذا الحكم العقليّ حكم نفسيّ وقبح الاقتحام في الضرر المقطوع والمظنون بملاك واحد، فلا محالة يكون الحكم الشرعيّ حكماً نفسيّاً. وعلى كلا التقديرين يقاوم هذا الحكم الشرعيّ العمومات والإطلاقات لأنّه لا فرق في التعارض أو التقديم بين أن يكون الحكم مبيّناً ببيان شرعيّ أو بيان عقليّ.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ الإطلاقات والعمومات دليلٌ اجتهاديّ ومعه لا احتمال للضرر في مخالفته فلا حكم شرعيّاً مستكشفاً من دليل عقليّ حتّى يعارضها.

ولكن هذا غير صحيح لأننا فرضنا وجود احتمال الحكم المخالف للإطلاقات وجداناً ومعه نحتمل الضرر في المخالفة وجداناً ولا إشكال في أنّ الصغرى إذا تحققت تنطبق عليها الكبرى وهي وجوب الدفع وقاعدة الملازمة قاعدة صحيحة؛ فلا مناص إلا عن الالتزام بمقاومة هذا الحكم المستكشف الشرعيّ للعمومات والإطلاقات فيخصّصها ويقيدها سواء كانت الإطلاقات والعمومات أحكاماً ترخيصية أو إلزامية - منه عفي عنه.

١. أقول: هذا الدليل من أهمّ الأدلّة ولا بدّ من الاعتناء الزائد بشأنه والتفصّي عنه إن أمكن وإلا فيترتب عليه محاذير كثيرة فنقول بحول الله وقوته: إنّ هذا الدليل إمّا يكون المراد من الضرر المذكور فيه هو العقاب وإمّا يكون ملاك الحكم، فعلى التقديرين لا بدّ من الجواب وقد عدّه في النهاية^(١) دليلين مستقلّين.

الأوّل: إنّ في مخالفة الحكم المظنون مظنة للعقاب والعقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون فلا بدّ من الاحتياط عقلاً بلا استكشاف لحكم شرعيّ بقاعدة الملازمة لعدم جريانها في سلسلة معلولات الأحكام وإلا لزم التسلسل. وأجاب الشيخ قدس سره بأننا لانحتمل الضرر مع عدم البيان وحيثما لم يكن لنا في المقام بيان على العقاب فلا اعتبار للظنّ به لأنّ المفروض أنّ الظنّ ليس بياناً فرض عدم ورود دليل على اعتباره.^(٢)

إن قلت: يكفي في البيان وجوب دفع العقاب المظنون عقلاً لأنّ البيان لا يلزم أن يكون ⇨

(١) نهاية الأصول، للعلامة الحلّي، ص ٢٩٧.

(٢) فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٧٣.

⇨ شرعياً بل العقل حجّة باطنية ويمكن الاحتجاج به؛ فإذا لامجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنّ موضوعها عدم البيان وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل رافعة لموضوعها فهي حاكمة عليها.

قلت: إنّ قاعدة الوجوب لها محمولٌ وهو وجوب الدفع وموضوعٌ وهو الضرر المحتمل ومن المعلوم أنّه قبل رتبة الحكم لأبد وأن يتحقّق الموضوع، فمع قطع النظر عن وجوب الدفع لأبد وأن يتحقّق احتمال الضرر فهذا الاحتمال للضرر لا يمكن إلاّ مع البيان فرض قبح العقاب بلا بيان فمع عدم البيان نقطع بعدم العقاب. فعلى هذا إنّ البيان المصحّح لاحتمال العقاب لأبد وأن يكون محموله وهو وجوب الدفع لفرض عدم وجود بيان غيره؛ فإذا توقّف الموضوع على حكمه ويلزم الدور فلا يعقل جريان القاعدة إلاّ إذا كان البيان شرعياً أو بيان عقليّ آخر، فعلى هذا لا مانع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومعه لا مجال لاحتمال الضرر؛ فقاعدة القبح كانت حاكمة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

ثمّ إنّ هنا يرد إشكال وهو أنّ الدليل في وجوب النظر في معجزة مدّعي النبوة منحصر في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّه يحتمل صدق المدّعي فيكون عدم النظر في معجزته وعدم متابعتة ضرراً، مع أنّه قبل رتبة الوجوب وهو رتبة الموضوع تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان وترفع موضوع احتمال الضرر فلا يجب النظر لعدم ضرر حتّى يجب رفعه. وأجاب في أوثق الوسائل بأنّ قاعدة القبح إنّما تجري فيما إذا كان البيان ممكناً ومسألة النبوة ليست كذلك لعدم إمكان البيان من مدّعي النبوة وعدم جريان عادته سبحانه على إبلاغها بإلهام أو إرسال ملك فلو بني على إجراء أصالة البراءة لزم إفحام الأنبياء - انتهى (١). أقول: فيه ما لا يخفى لأنّ العقاب قبيح بدون البيان وإن امتنع البيان عادةً.

والحقّ في الجواب أن يقال: إنّ مورد البراءة وقاعدة القبح إنّما هو إذا لم يحتمل البيان الواصل فلاتجري في الشبهات قبل الفحص لاحتمال الظفر بالدليل عند الفحص وفي مورد ادّعاء النبوة حيث نحتمل البيان وهو ظهور صدقه بمعجزته التي هي أظهر بيان وأوّل دليل فلاتجري القاعدة كما لا يخفى.

وبالجملة: المحضّل من الجواب في مقامنا وهو احتمال العقاب في صورة احتمال الحكم هو أنّ جريان قاعدة البراءة موجب للقطع بعدم العقاب رأساً.

(١) أوثق الوسائل في شرح الرسائل، ص ١٨٩؛ ومن الطبع الحروف، ج ٢، ص ٣٠٤.

﴿ هذا ولكن تردّد الشيخ قدس سره في هذا الحكم بقوله: اللهم إلا أن يقال: إنَّ الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صورتي الجهل البسيط أو المركّب بالوجوب والحرمة إنّما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشكّ أو القطع بالعدم، أمّا مع الظنّ بالوجوب أو التحريم فلا يستقلّ العقل بقبح المؤاخذه ولا إجماعاً أيضاً على أصالة البراءة في موضع النزاع. ثمّ قال: ويردّه أنّه لا يكفي المستدلّ منع استقلال العقل وعدم ثبوت الإجماع بل لا بدّ له من إثبات أنّ مجرد الوجوب والتحريم الواقعيّين مستلزمان للعقاب حتّى يكون الظنّ بهما ظناً به، فإذا لم يثبت ذلك بشرع ولا عقل لم يكن العقاب مظنوناً فالصغرى غير ثابتة. إلى أن قال: نعم لو ادّعى أنّ دفع الضرر المشكوك لأزمّ توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظنّ بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظنّ فيصير وجوده محتملاً فيجب دفعه - انتهى. ^(١)

هذا واعلم أنّ صاحب الكفاية قدس سره استحسّن ترديد الشيخ وعدم استقلال العقل بقبح المؤاخذه في صورة الظنّ بالوجوب أو التحريم لكنّه ادّعى أنّ وجوب دفع الضرر المشكوك كالمظنون قريب جداً. ^(٢)

أقول: لا يخفى أنّه لا وجه للترديد أصلاً لأنّ الظنّ في المقام غير معتبر بالفرض فلا يصلح للبيانيّة والمفروض عدم وجود بيان غيره فعند الظنّ بالحكم كناً قاطعين بعدم العقاب؛ فما ذهب إليه قدس سرهما خالٍ عن السداد.

نعم، الحقّ أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون وحكمه بوجوب دفع الضرر المشكوك بمناط واحد؛ فوجوب دفع الضرر المشكوك ليس كبرى غير كبرى وجوب دفع الضرر المظنون، وحكمه بوجوب دفع الضرر المشكوك ليس كبرى غير كبرى وجوب دفع الضرر المظنون.

هذا كلّه في الدليل الأوّل وقد عرفت أنّه غير تامّ.

أمّا الدليل الثاني وهو أنّ الظنّ بالحكم الوجوبيّ أو التحريميّ يلازم الظنّ بالملاك وهو المفسدة الملزمة للترك والمصلحة الملزمة للإتيان. وذلك لأنّ الظنّ بأحد المتلازمين يلازم الظنّ بالمتلازم الآخر ومن المعلوم أنّ الوقوع في المفسدة الملزمة أو ترك المصلحة الملزمة

(١) فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٧٤.

(٢) كفاية الأصول، ص ٣٠٩.

⇨ ضررُ فالظنُّ بالحكم يلازم الظنُّ بالضرر والعقل يستقلُّ بقبح الإقدام على ما فيه مظنة للضرر وبوجوب دفع الضرر المحتمل وقاعدة الملازمة دلت على حكم شرعي على طبق هذا الحكم العقلي؛ فيجب العمل بالظن لا للحكم المظنون بل لهذا الحكم الشرعي المستكشف بالدليل العقلي.

هذا توضيح الدليل ولا يخفى أنه متوقّف على تسليم أمور:

الأول: التلازم بين فوت المصلحة الملزمة أو إتيان المفسدة الملزمة وبين الضرر.

الثاني: تسليم التحسين والتفحيح العقليين.

الثالث: تسليم قاعدة الملازمة.

الرابع: عدم إمكان جريان البراءة.

إذا عرفت هذا فنقول: إنَّ الشيخ قدس سره اعترف بالأمر الثلاثة الأول وأنكر الأخير^(١) وحاصل ما أفاده هو أنَّ المفسدة المظنونة إما يقطع بتداركها أو يظنُّ والعقل لا يستقلُّ بقبح الإقدام على المفسدة المظنونة مع القطع أو الظنُّ بتداركها وذلك لأنَّ أدلة البراءة والاستصحاب إما أن تكون مقطوعة الصدور عنهم عليهم السلام أو مظنونة الصدور فنقطع إذاً أو نظنُّ بالبراءة أو الاستصحاب النافي للتكليف.

وفيه ما لا يخفى وذاك لأنَّه بعد أن سلّم قدس سره كون الظنُّ بالحكم يلازم الظنُّ بالضرر على تقدير ترك العمل بالظنُّ فيستقلُّ العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع في الضرر المستتبع للحكم الشرعي بحرمة سواء كان الحكم العقلي موضوعياً حتّى يكون الحكم الشرعي المستكشف به حكماً نفسياً وسواء كان الحكم العقلي طريقياً حتّى يكون الحكم الشرعي المستكشف به حكماً احتياطياً فعلى كلا التقديرين كان هذا الحكم الشرعي حاكماً على البراءة الشرعية والاستصحاب.

وأما من تأخّر عن الشيخ قدس سره كصاحب الكفاية^(٢) والمحقق النائيني^(٣) والمحقق العراقي^(٤) وسيّدنا الأستاذ مدّظله كانوا بصدد رفع التلازم بين الوقوع في المفسدة أو ترك

(١) فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٧٦ و ٣٧٧.

(٢) كفاية الأصول، ص ٣٠٩ و ٣١٠.

(٣) أجود التقريرات، ج ٣، ص ٢١٧ إلى ص ٢٢١.

(٤) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ١٤٤.

.....

«المصلحة وبين الضرر؛ فراجع كلامهم تعرف حقيقة مرامهم. ولا يخفى أن ما ذهبوا إليه أيضاً لا يرجع إلى محصل لأن الواجبات إما أن تكون عبادياً وإما أن تكون توصلياً. والمصلحة القائمة بالعبادات راجعة إلى أشخاص المكلفين، ولأريب في أن المصلحة الملزمة فوتها يلزم الضرر إذا كانت هذه المصلحة مصلحة شخصية؛ فالمريض إذا لم يشرب دوائه مع فرض ما فيه من المصلحة الملزمة لمات أو يطول مرضه أو يطرأ عليه الأمراض الأخر وكلها ضرر. والنافي اشتبه عليه المصلحة الملزمة وغيرها؛ فلما رأى الانفكاك بين الضرر ومطلق المصلحة تخيل أن المصلحة الملزمة أيضاً كذلك مع أنه في غاية الفساد.

وأما الواجبات التوصلية فإن كانت مصلحتها راجعة إلى الأشخاص فهي مثل العبادات بلافرق. وإن كانت مصلحتها راجعة إلى النوع كالإحسان بالمال مثلاً فنقول: أولاً: إن المصلحة الملزمة للنوع ملازم للمصلحة الملزمة للشخص لأن الشخص فرد من النوع فإذا ظهر الفساد في النوع ظهر في الشخص لامحالة وبالذقة يرى أن الشخص فرد من الاجتماع والمصالح النوعية ترجع إلى المصالح الشخصية. وثانياً: إننا لم نطلع على حقيقة ملاكات الأحكام فيمكن أن يكون في الواجبات التي كان لها ملاك ومصلحة نوعية مصلحة شخصية تخفى علينا فعند الشك في ذلك نشك في الضرر ودفع الضرر المشكوك كالمظنون واجب.

وكذلك الأمر في المحرمات لأن ما كانت منها مفسدتها راجعة إلى الشخص فضرره إليه أوضح من أن يخفى وإن كانت راجعة إلى النوع نجيب عنه بالجوابين الأخيرين. وبعض تخيلوا الانفكاك بين المفسدة والضرر وهو نائش من عدم الدقة لأن خصوص المفسدة الملزمة الراجعة إلى الشخص لا ينفك عن الضرر وهذا لعله واضح.

وإن أبيت عن ذلك كله فنقول: العقل كما يستقل بوجوب دفع الضرر المظنون يستقل أيضاً بوجوب تدارك المصلحة الملزمة والإعراض عن المفسدة الملزمة؛ فليس لنا إلزام بإرجاع هذين الحكمين إلى الحكم الضرري بل تجري قاعدة الملازمة في نفسها ويتم المطلوب.

وبالجملة إن هذا الجواب لعله فرار عن الإشكال وإلا إته بنفسه غير صحيح بوجه. وقد احتمل المحقق العراقي عدم تمامية قاعدة الملازمة على ما في تقارير بعض «

.....

⇨ تلامذته^(١)

وفيه: أنا لانشك في أن عقولنا مستقلة بإدراك بعض المحاسن وبعض القبائح كالإحسان باليتيم وشمته وإيذائه عليه وهذا الحكم منه لا يتحقق إلا بإدراكه تمام المصلحة في ذلك بحيث لا يحتمل وجود مانع يمنع عن تأثير هذه المصلحة في حكمه بالحسن والقبح؛ فإذا علمه بالمصلحة علم بملاك الحكم الشرعي فلامجال لعدم حكمه بوجود حكم شرعي في البين وإلا لتخلف المعلول عن علته.

وذهب المحقق السيد محسن الحكيم مدّ ظله أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ليس من الأحكام العقلية بل من الفطريات التي جُبلت عليها النفوس إذ لا ريب في بناء من له أدنى شعور وإدراك على الفرار من الأضرار حتى الحيوانات والأطفال في مبدأ نشوئهم وإدراكهم. والمراد من كونه من الفطريات أنه إذا أدرك الفاعل المختار الضرر في شيء ترجح عدمه على وجوده وتعلقت كراهته به فيفر عنه من دون توسط إدراك العقل حسن الفرار عن الضرر، وكذا إذا أدرك المنفعة في شيء رجح وجوده على عدمه وتعلقت إرادته به من دون توسط حكم العقل بحسنه.

فعلى هذا كانت القاعدة المذكورة بملاك وجوب تحصيل الغرض لا بملاك الحسن والقبح العقليين فيكون انطباقها واقعاً تابعاً لنظر الفاعل المدرك فقد يكون الضرر بلا مزاحم فيفر عنه وقد لا يكون فلا يفر عنه. ولذا ترى العصاة مع علمهم بالضرر في مخالفة الوجوب والحرمة يقدمون عليه لمزاحمته بضرر آخر أو المنفعة الشهوية فليس ذلك لبنائهم على عدم وجوب دفع الضرر المقطوع بل لبنائهم على وجوب دفع الضرر الأهم ولو لزم منه الوقوع في الضرر المهم؛ فالقاعدة لا يمكن أن تكون رادعة للعصاة عن عصيانهم ولا يمكن أن تكون موجبة لحصول الداعي بالنسبة إليهم على إتيان المكلف به بل كان إقدامهم على المعصية إعمالاً لهم لهذه القاعدة. وفائدة التكليف إنما هو لترجيح العقاب الأخروي على سائر التمايلات الفطرية حتى يحصل بذلك الداعي نحو العمل بالمكلف به فينطبق عليه القاعدة. والمحصل من الكلام: أن القاعدة إنما هي الحكم الفطري فتوجب بعث الشخص على ما يكون في علمه منفعةً وذاجراً عنه عما يكون في علمه ضرراً؛ فربما رجح الضرر الأخروي له وربما رجح الضرر الشهوي. فعلى هذا لا يمكن أن يقال بجريان قاعدة الملازمة على طبق ⇨

(١) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ١٤٥.

⇨ هذه القاعدة الفطرية للزوم نقض الغرض بل جريان الملازمة إنما هو في موارد المستقلات العقلية. (١)

أقول: لا يخفى أن هذا تحقيق لطيف وتدقيق منيف إلا أنه لا يحسم مادة الإشكال لأننا إذا قلنا بعدم الحسن والقبح العقليين لكان هذا الجواب تاماً. وأما إذا قلنا بهما فكما أن قاعدة دفع الضرر المحتمل من القواعد الفطرية كذلك تكون ممّا استقل به العقل أيضاً كما اعترف به مدّظله؛ (٢)

فمن جهة كونها فطرية وإن لم تكن ملازمة بينها وبين حكم الشرع إلا أنها من جهة كونها عقلية تكون بينهما ملازمة لامحالة فإذا نستكشف الحكم الشرعي؛ وبالجملة هذا الجواب أيضاً لا يرفع الإشكال.

وربما يجاب عن الإشكال بأن هذا الإشكال مبني على أن يكون المصالح والمفاسد للأحكام كامنة في متعلقاتها وهو ممنوع بل يمكن أن تكون في نفس الأمر.

أقول: معنى كونها في نفس الأمر ليس بمعنى أنها تحصل بمجرد الأمر وإلا لزم حصول المصلحة وسقوط الأمر بمجرد الأمر بل معناه أن المصلحة إنما تكون في تهيؤ المكلف لإتيان الواجب وتهيؤه لترك الحرام.

فعلى هذا كان الإشكال باقياً بحاله لأننا إذا احتملنا وجود مصلحة ملزمة في التهيؤ ومفسدة ملزمة في عدمه فلا بد من رفع هذه المفسدة بأن نجتنب عن المحرم ونأتي بالواجب كي يحصل لنا التهيؤ ويرفع عنا المفسدة الملزمة للترك.

ويمكن أن يجاب بأن المصالح والمفاسد يمكن أن لا تكون في المتعلقات بل كانت عند العلم أو وجود منجز آخر بالحكم، فعند الظن بالحكم لا يكون احتمال للمفسدة أصلاً لفرض كون الظن غير معتبر فلا يكون منجزاً.

إن قلت: إنما يلزم على الحكيم الأمر بما فيه المصلحة والنهي عما فيه المفسدة ولا يلزم عليه إيجاد موضوع المصلحة حتى يأمر به كما أنه يلزم على المريض أن يشرب الدواء والمصلحة لشربه ملزمة ولكن لا يلزم على الإنسان أن يمرض بدنه حتى يوجد فيه موضوع المصلحة لشرب الدواء فيشرب.

(١) حقائق الأصول، ج ٢، ص ١٤٨ وص ١٥١.

(٢) حقائق الأصول، ص ١٤٩.

منع الخلو فنقول:

إن المراد من الضرر المتوجه على تقدير مخالفة الحكم الواقعي إن كان هو العقاب الأخرى فلا ريب أنه لا يصح العقاب إلا مع التكليف الواصل والمفروض أن التكليف لم يصل إلينا لأن الكلام بعد عدم تمامية جميع الأدلة المذكورة في حجبة الظن بالدليل الخاص؛ فإذا نقطع بعدم العقاب لقبحه على

قلنا: نعم ولكن هذا إذا كان أصل إتيان المصلحة الملزمة وترك المفسدة الملزمة مقيداً بالعلم بحكم المولى ولكننا لاندعي ذلك بل ندعي أن أصل إتيان المصلحة الملزمة وحسن الإقدام عليها مطلق ولكن حصول المصلحة مقيد بصورة العلم. والفرق بين المقامين نظير الفرق بين شرط الوجوب وشرط الواجب؛ فعلى هذا إذا ظننا بالحكم وإن ظننا بالضرر ولكن لانظن بدفع الضرر بإتيان المتعلق لإمكان اشتراط رفعه بالعلم بالحكم أو بمنجز آخر فلا يجب علينا الجري على طبق الحكم المظنون.

ويدفعه أن الضرر لما كان مظنوناً بالفرض فالعقل يستقل بقبح الإقدام عليه ولو مع احتمال وجود مانع لرفعه لأن في الإقدام مظنة للضرر وفي عدم الإقدام احتمالاً موهوماً للضرر فالترجيح مع الأول.

وبالجملة: إنني لم أظفر على دليل يعتد به لدفع الإشكال فإذا بقي الإشكال فلازمه حجبة الظن المطلق سواء كان في زمان انسداد باب العلم أو في زمان انفتاحه فإذا تفحص المجتهد عن الدليل ولم يظفر عليه فلا بد من الاحتياط فلامجال له للبراءة لأن الحكم الشرعي المستتبع للحكم العقلي بوجوب دفع الضرر المحتمل ببيان فهو حاكم على قاعدة البراءة.

إن قلت: فعلى هذا لم يكن مورد للبراءة الشرعية فلما كان صدور أخبار البراءة متيقناً من المعصوم في الجملة فلا بد من تقديمها على الحكم العقلي.

قلت: يكفي في موردها جريانها في الشبهات الموضوعية وفي احتمال الضرر موهوماً. نعم إن ادعينا دلالة هذه الأخبار المتيقنة الصدور على جريان البراءة في الشبهة الحكمية مع الظن بالحكم أو الشك به لكان لهذا الجواب مجال واسع؛ لكنك خبير بأن هذا صرف لفظ خال عن الحقيقة.

وبالجملة: إن دفع هذا الإشكال من أصعب الأمور فلا بد من التوجه إلى الله سبحانه وتعالى حتى يلهمنا بما هو طريق السداد - منه عفي عنه.

مخالفة التكليف الغيرالواصل.

ثم إنه لا ملازمة بين المخالفة القطعية والعقوبة لإمكان عفو سببانه بالتوبة أو بدونها أو بشفاعة نبي أو مؤمن بل الملازمة بين المخالفة القطعية أي المعصية مع استحقاق العقاب.

ومما ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الكفاية قدس سره حيث قال: إلا أن العقل وإن لم يستقلّ بتنجزه بمجردده بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته إلا أنه لا يستقلّ أيضاً بعدم استحقاقها معه فيحتمل العقوبة حينئذٍ على المخالفة ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً. - انتهى موضع الحاجة^١.

وجه النظر أنه يستقلّ العقل بقبح العقاب ما لم يتنجز التكليف ولا يتنجز إلا مع الوصول وأما الظنّ والشك لا يكونان موصلاً كما لا يخفى. ومحصل ما ذكرنا على هذا التقدير هو منع الصغرى. وأما وجوب دفع العقاب الأخرى على تقدير الظنّ به ممّا لا مجال للخدشة فيه.

وإن كان المراد من الضرر هو الوقوع في المفسدة أو فوت المصلحة الملاكية وهو الضرر الدنيوي فنقول: أما في الأحكام التي تصل مضرّة مخالفتها إلى نفس المكلف كأكل السموم مثلاً مع احتمال الضرر فالعقل لا يستقلّ بوجوب الاحتراز عنها؛ فالمنع حينئذٍ في جانب الكبرى مع تسليم الصغرى. وأما في الأحكام التي لا تصل مضرّة مخالفتها إلى نفس المكلف بل أنشئت لمصالح نوعيّة كالإحسان بالمال والجهاد فلانحتمل في مخالفتها الضرر فضلاً عن الظنّ به؛ فنمنع حينئذٍ الصغرى والكبرى معاً.

الدليل الثاني: هو قبح ترجيح المرجوح. وبيانه: أن المجتهد الظانّ

١. كفاية الأصول، ص ٣٠٩.

للحكم إمّا يعمل على طبق ظنّه فهو المطلوب وإمّا يعمل على الطرف الآخر الذي هو موهوم؛ ولا ريب في أنّ ترجيح الموهوم على المظنون ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح.

وفيه: أنّ قبح ترجيح المرجوح على الراجح وإن كان من المستقلات العقلية إلاّ أنّه يلزم إذا كان أصل التكليف ثابتاً ودار الأمر بين الإتيان بالراجح أو المرجوح لعدم إمكان الاحتياط كما إذا تردّد القبلة بين جهتين إحداهما مظنونة والأخرى موهومة. وأمّا إذا كان أصل التكليف غير ثابت فلا دوران بين الأمرين حتى يقال بأنّ المظنون مقدّم على الموهوم بل يمكن الرجوع إلى البراءة أو سائر الأصول. وكذا لا يلزم الدوران إذا كان التكليف ثابتاً ويمكن الاحتياط.

فعلى هذا لا بدّ لإجراء هذا الدليل من إبطال هذه الأصول فإذا يرجع إلى دليل الانسداد ولا وجه لجعله دليلاً في قبالة.

الدليل الثالث: ما ذكره السيّد الطباطبائيّ قدس سره^١ وهو أنّه لاشكّ في أنّنا عالمون بالأحكام الواقعية إجمالاً وعند عدم التمكن من امتثالها تفصيلاً لا بدّ من الاحتياط، فلمّا كان الاحتياط مستلزماً للعسر والحرّج ينتزّل الأمر إلى الظنّ جمعاً بين الدليلين أي العلم الإجماليّ بالأحكام وعدم إمكان الاحتياط. وفيه: لنا أمر ثالث وهو الرجوع إلى الأصول المثبتة أو القرعة أو غيرهما فمادام لم تبطل هذه الأمور لا وجه للتنزّل. ومن المعلوم أنّه إذا انضمّ إلى هذا الدليل إبطال هذه الأمور مع بعض الأمور الأخر ممّا لا مناص من جعلها مقدّمةً لإثبات حجّة الظنّ يرجع هذا الدليل أيضاً إلى الدليل الرابع وهو الانسداد.

١. كما في فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٨٢.

الدليل الرابع: هو دليل الانسداد

وقبل الشروع في البحث عنه نقدم كلاماً وهو أنه لا ريب في أنّ وصول النوبة إلى هذا الدليل إنّما هو على تقدير عدم تمامية البحث عن حجّية الخبر الواحد سنداً أو ظهوراً على سبيل منع الخلو لأنه إذا لم نظفر بدليل على حجّية الخبر الواحد أو ظفرنا ولكن لا تثبت به إلا مقداراً قليلاً من الأخبار لا يفي بانحلال علمنا الإجماليّ بثبوت تكاليف في الشريعة أو ظفرنا به وكان وافيّاً بانحلال العلم الإجماليّ ولكن سلكتنا مسلك المحقق القميّ من عدم حجّية الظواهر إلا لمن قصد إفهامه^١ وفرضنا أننا غير مقصودين بالإفهام من الكتاب والسنة، فلا محالة لا بدّ من البحث عن هذا الدليل والنظر في مقدماته. وأمّا إذا كان الدليل وافيّاً بحجّية الأخبار بحيث ينحلّ بها العلم الإجماليّ وكان الظهور حجة بالنسبة إلى من قصد إفهامه وغير من قصد إفهامه فلا تصل النوبة إلى مقدمات الانسداد.

ونحن لما أثبتنا حجّية الظهورات وسند الأخبار الثقات فبحمد الله مستريحون من دغدغة هذا الدليل؛ ولكننا نبحت عنه إجمالاً كي يتّضح أنّ الحاصل منه على تقدير تمامية مقدماته ليس هو حجّية الظنّ عند من يقول به.

والكلام فيه يقع في جهات ثلاث:

الأولى: في مقدار المقدمات المتوقّفة عليها النتيجة.

الثانية: النتيجة الحاصلة من هذه المقدمات.

الثالثة: البحث عن تمامية المقدمات وعدمها.

أمّا البحث عن الجهة الأولى فقال العلامة الأنصاريّ^٢ قدس سره: إنّ

١. قوانين الأصول، ج ١، ص ٣٩٨ إلى ص ٤٠٣؛ وص ٤٤٩ إلى ٤٥١؛ وص ٢٢٩ إلى

ص ٢٤١؛ وج ٢، ص ١٠٣.

٢. فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٨٤.

المقدمات أربعة:

المقدمة الأولى: انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى كثير من الأحكام بحيث لو اقتصرنا في أعمالنا العبادية والمعاملية والسياسية على المقدر الذي نعلمه أو ورد دليل خاص على حجته لخرجنا عن الدين؛ لفرض كون الخبر الواحد غير حجة، والإجماع المنقول وكذا الاستصحاب^١ كان حجيتهما متفرعة على حجة الخبر الواحد، وأما الشهرة الفتوائية أيضاً لم تدل دليل على حجته ولو دل لكان هو المرفوعة والمقبولة المتقدم ذكرهما^٢ ومن المعلوم أنهما خبران واحدان؛ وبالجمله إن هذه المقدمة واضحة لا ينبغي الريب فيه.

المقدمة الثانية: أنا مكلفون بالفعل بأحكام كثيرة لأن شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم باقية إلى يوم القيمة فلسنا مهملين في الأحكام كالبهائم؛ وهذه المقدمة أيضاً لا إشكال فيه.

المقدمة الثالثة: أن الرجوع إلى الأصول المثبتة للتكليف غير كافٍ لانحلال العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية لأن الاحتياط^٣ إنما هو فيما إذا كان التكليف معلوماً بالإجمال وشككنا في مسقطه وهذا قليل جداً في الفقه، والاستصحاب المثبتة للتكليف أيضاً قليل؛ فالغالب هو البراءة ومعها كان

١. بناءً على كونه من الأمارات كما تقدم في ص ١١٣ و ١١٤ و ص ٢١١ و سيأتي في ص ٤٢٧ - م.

٢. تقدم في ص ٢٨٨.

٣. لا يخفى أنه قد ذكر في هذه المقدمة احتياطين: الاحتياط الأول في أطراف العلم الإجمالي الشخصي والاحتياط الثاني في أطراف العلم الإجمالي الكلي المتعلق بأحكام الشريعة.

أما الأول فموارده قليلة وأما الثاني فهو موجب لاختلال النظام أو العسر أو قام الإجماع على عدمه. (راجع فوائد الأصول، ج ٣، ص ٢٣٥ و ٢٣٦) - م.

علمنا الإجمالي بحاله.

وأما الرجوع إلى القرعة أو الاستخارة فغير محتمل لأنه إذا لم يكن لنا دليل على حجّية الخبر الواحد مع أنه أقرب إيصالاً إلى الأحكام الواقعية من القرعة فكيف يعقل أن يتعبّدنا الشارع بها؟

وأما التقليد عن المجتهد العالم بالحكم فهو أيضاً غير جائز لأنّ دليله هو رجوع الجاهل إلى العالم وينحصر مورده بما إذا رأى الجاهل من يرى نفسه عالماً عالماً وأما إذا رأى الجاهل من يدعي العلم جاهلاً فلا وجه لرجوعه إليه لأنه بزعمه منخطئ في دعواه فدليل التقليد لا يشمل مثل هذا.^١ فعلى هذا لا دليل لنا من الشرع بحيث كان وافيّاً بالعلم الإجمالي. وأما الاحتياط فهو موجب لاختلال النظام أو العسر والحرّج أو قام الإجماع على عدم وجوبه أو عدم جوازه.

المقدمة الرابعة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

فإذاً لا بدّ من الأخذ بالمظنونات والمشكوكات وترك الموهومات. وإن كان العمل بالمشكوكات موجباً للحرّج يتعيّن الأخذ بخصوص المظنونات؛ ولا يخفى أنّ عمدة المقدمات هي المقدمة الثالثة. هذا واعلم أنّ صاحب الكفاية عدّ المقدمات خمسةً وجعل أولها هو

١. إن قلت: لا إشكال في انفتاح باب العلم حقيقةً بالنسبة إلى العلماء السابقين القريبين بزمان الأئمة عليهم السلام، فعلى هذا إنّ دليل وجوب التقليد وهو وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يدلّ على وجوب تقليد من كان في ذلك الزمان من العلماء. قلنا: إنّ من كان من العلماء الذين وصلت إلينا فتاويهم لم يكن باب العلم بالنسبة إليهم منفتحاً كالسيد والشيخ والمفيد رحمهم الله لأنّ أدلّتهم أدلة ظنيّة ولا مجال لدعوى أنّ فتاويهم كلّها مستندة إلى العلم. وأما العلماء الذين كانوا في زمان الأئمة كأصحابهم عليهم السلام فإن كان باب العلم بالنسبة إليهم منفتحاً لكن فتاويهم ليست بأيدينا - منه عفي عنه.

العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في الشريعة.^١
وأورد عليه شيخنا الأستاذ قدس سره بأن المراد من التكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال إن كان هو التكاليف الفعلية فهذا عين المقدمة الثانية التي جعلها في كلامه مقدمة ثالثة لأن معنى عدم كوننا مهملين هو أننا مكلفون فعلاً بالأحكام الفعلية.^٢ وإن كان المراد من التكاليف هو أن الشريعة الإسلامية لها أحكام في الجملة وأن نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بين للناس أمور معاشهم ومعادهم وإن لم يكن هذه الأحكام ثابتة لنا أي مع غمض النظر عن ثبوتها لنا أو عدم ثبوتها، فهذه وإن كانت من المقدمات إلا أنها مندمجة مندكة في المقدمة الثالثة؛ فلا معنى لكوننا مكلفين فعلاً إلا أن الإسلام له أحكام وشريعة. ولا معنى لجعلها مقدمة على حدة وإلا فلا بد من جعل كل ما يتوقف عليه هذا الدليل من الأمور البديهية مقدمة كإثبات الصانع وإثبات النبوة والإمامة والمعاد.^٣ ولا يخفى أن هذا الإيراد منه قدس سره متين جداً.^٤

١. كفاية الأصول، ص ٣١١.

٢. فعلى هذا، النظم المنطقي في المقدمات يقتضي جعل المقدمة الثانية الأولى والأولى الثانية؛ فلماذا قدلوحظ هذا النظم في البحث عن تمامية المقدمات كما سيأتي في ص ٤٢٣. والعبارة هناك هكذا: قد عرفت أن المقدمة الأولى هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف الشريعة ولسنا مهملين كالمجانين والبهائم - م.

٣. أجود التقريرات، ج ٣، ص ٢٢٢.

٤. أقول: ربما يدفع الإشكال عن صاحب الكفاية قدس سره بأن مراده من المقدمة الأولى هو العلم الإجمالي بتكاليف فعلية ومراده من المقدمة الثالثة هو العلم الإجمالي بتكاليف منجزة لأن معنى عدم كوننا مهملين هو أننا مكلفون بتكاليف تنجزية. وفيه: أن المقدمة الثالثة حينئذ كافية في المقام لأنه لا معنى للتكليف التنجيري إلا مع وجود التكليف الفعلي وإلا فلو فرض عداها مقدمة مستقلة للزم عد العلم بتكاليف الشأنية والإنشائية أيضاً مقدمة مستقلة - منه عفي عنه.

أما البحث عن الجهة الثانية وهي النتيجة المترتبة على هذه المقدمات فنقول: تختلف النتيجة على اختلاف تقريب المقدمة الثالثة لأن عمدة الجهات المبحوث فيها هو إبطال الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة؛ فإذا كان الدليل على بطلانه هو لزوم اختلال النظام أو العسر والخرج فكانت النتيجة هو التبعض في الاحتياط، وإن كان الدليل عليه هو الإجماع على أن مبنى الشريعة ليس هو الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في كل واقعة واقعة فلا بد حينئذٍ وأن يجعل الشارع الظنّ طريقاً إلى الأحكام الواقعية فالنتيجة هو الكشف.

بيان ذلك: أننا ذكرنا أن مقتضى العلم الإجمالي هو تنجيز التكاليف الواقعية فالعقل يحكم إذاً بوجوب الاحتياط التام في جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات فإذا استلزم الاحتياط التام محذورا شرعياً يرفع وجوبه أو جوازه كما في صورة العسر والخرج أو اختلال النظام، فبمقتضى القاعدة العقلية وهي قضية إنّ الضرورات تتقدّر بقدرها التي هي من القضايا التي قياساتها معها يتنزل العقل في حكمه بلزوم الاحتياط إلى قدر ميسور؛ فإذا ارتفع الاختلال والعسر برفع اليد عن الموهومات فلا بد حينئذٍ أن يأتي المكلف بالمظنونات والمشكوكات معاً وإن لم يرتفع به فيرفع اليد عن مقدار من المشكوكات ويأتي بالمظنونات بأسرها ومقدار من المشكوكات وإن لم يرتفع به أيضاً يأتي بالمظنونات فقط وهكذا، ولو فرضنا وجود الخرج بإتيان جميع المظنونات يرفع اليد عن الظنون الضعيفة ويأتي بما ظنّ به بالظنّ القويّ.

فنتيجة المقدمات على هذا التقدير هي التبعض في الاحتياط ولا خصوصية لإتيان المظنونات بل لأنه انحصر الأمر في إتيان خصوص المظنونات؛ فما كان وجهه من أجل حجّة الظنّ بل من أجل أن المقدار

الميسور انطبق اتفاقاً على المظنونات؛ وهذا لعلّه المراد من الحكومة. وأما ما ربما يتراءى من كلام بعضهم بل يظهر من آخرين وصرّح به صاحب الكفاية من أنّ معنى الحكومة هو استقلال العقل بحجّية الظنّ حينئذٍ وأنّ حجّيته على تقدير الحكومة من المستقلّات العقلية كحكمه بحجّية القطع^١ فكلام لا يرجع إلى محصل.

لأنّنا ذكرنا غير مرّة أنّ الحكم ليس من وظائف العقل بل وظيفته منحصرة في الإدراك؛ فالحجّية إمّا تكون ذاتية لشيء وهي إذا كان هذا الشيء طريقاً ذاتياً تاماً وهو منحصر في القطع فالعقل حينئذٍ يدرك حجّيته، وإمّا تكون بجعل من له الأمر والاعتبار وهو المولى كما في الطرق الناقصة وعلى كلّ تقدير ليس العقل هو الحاكم بالحجّية سواء قلنا بأنّ معنى الحجّية هو الكاشفيّة أو المعدّريّة والمنجزية.

وبعبارة أخرى: الحجّية معناها إيصال الحكم الواقعيّ إمّا حقيقةً أو اعتباراً. والعقل ليس كالقطع موصلاً للحكم الواقعيّ وليس بيده الحكم والاعتبار حتّى يعتبر الظنّ كاشفاً تاماً كالعلم بل يدرك لزوم الخروج عن عهدة التكليف الواصل بإتيان المتعلّق تفصيلاً أو احتياطاً فيما إذا كان التكليف محرزاً بالعلم التفصيليّ أو بإتيانه إجمالاً واحتياطاً فيما إذا كان التكليف محرزاً بالعلم الإجماليّ. وعند تعدّد الامتثال الإجماليّ ودوران الأمر بين الامتثال الظنيّ والامتثال الوهميّ فالعقل وإن يدرك لزوم تقديم الأوّل لكن هذا ليس بمعنى حجّية الظنّ لأنّ الحجّة هو الوسط في الإثبات ومحرزّ الواقع أو منجزه وهذان الأمران أجنبيّان عن مرحلة الامتثال كما لا يخفى. وبذلك كلّ عرف أنّ الحكومة بهذا المعنى مجردّ تعبير ولفظ وليس له

١. كفاية الأصول، ص ٣٢١ و ٣٢٢.

معنى محصّل أبداً.

وإذا قلنا بأنّ الإجماع قام على أنّ الشارع لا يريد من عباده الامتثال الاحتماليّ فبعد وجود التكليف الفعليّ ينحصر الأمر في جعله الظنّ حجّة للتكليف لعدم وجود طريق آخر بالفرض، فالعقل يدرك حجّية الظنّ شرعاً وهذا معنى الكشف.

وبذلك عرفت أنّ اختلاف النتيجة دائر مدار اختلاف الدليل في بطلان الاحتياط وحيث لم يكن الإجماع على بطلان الاحتياط ثابتاً فإذاً لا دليل لنا على الكشف فينحصر الأمر في التبويض في الاحتياط.

ولكن صاحب الكفاية قدس سره^١ ذهب إلى بطلان التبويض في الاحتياط وذلك لمبناه على الملازمة بين لزوم الموافقة وبين حرمة المخالفة القطعية؛ فعلى هذا إنّ تنجيز العلم الإجماليّ إنّما هو في مورد لم يكن لنا اضطرار إلى بعض الأطراف وكان الاحتياط واجباً وأما إذا لم يجز الاحتياط في تمام الأطراف أو لم يجب يسقط العلم الإجماليّ عن تنجيزه.

وفي المقام لمّا لم يجز الاحتياط التام لاختلال النظام أو لم يجب للعسر والحرّج أو للإجماع فلامحالة لم يكن الدليل على الاحتياط هو العلم الإجماليّ بل لا بدّ وأن يكون الدليل على لزوم الامتثال في الجملة هو العلم باهتمام الشارع في تكاليفه بالنسبة إلينا للإجماع أو لأجل الخروج عن الدين. ومن المعلوم أنّ هذا العلم لم يكن مقتضاه الاحتياط بل العقل بعد بطلان الاحتياط والعمل على سائر الطرق يحكم حكماً استقلالياً بلزوم العمل على طبق الظنّ لانحصار الطريق إلى الواقع به.

وبالجملة: إنّ القائلين بالكشف أو الحكومة عليهم أن يبطلوا التبويض

١. نفس المصدر، ص ٣١٢ و ٣١٣.

في الاحتياط لتقدّم رتبته عليهما فالقائل بالحكومة لا بدّ وأن يبطله لعدم تنجيز العلم الإجماليّ والقائل بالكشف لا بدّ وأن يبطله أيضاً مضافاً إلى لزوم إبطاله استقلال العقل بتنجيز الواقع بالظن عند انسداد الطرق.

فصاحب الكفاية قدس سره لمّا كان من القائلين بعدم تنجيز العلم الإجماليّ ذهب إلى بطلان التبويض في الاحتياط ولمّا لم يتمّ عنده الإجماع على بطلان الإطاعة الاحتماليّة وحكم باستقلال العقل للتنجيز كاستقلاله له في صورة القطع بالحكم ذهب إلى بطلان الكشف وانحصار النتيجة في الحكومة.^١

وفيه:

أولاً: أنّ مبناه على بطلان الاحتياط فاسدٌ لما سيأتي إن شاء الله تعالى من أنّ تنجيز العلم الإجماليّ له مراتب فإذا لم نتمكن من الموافقة القطعيّة فالعقل يستقلّ بلزوم التنزّل إلى الموافقة الاحتماليّة فالاضطرار إلى بعض الأطراف أو جواز ارتكابه لا يستلزم سقوط العلم الإجماليّ عن تأثيره في لزوم الاحتياط في سائر الأطراف.

وثانياً: فعلى فرض تماميّة المبنى إنّما يسقط العلم الإجماليّ عن تأثيره إذا لم نعلم باهتمام الشارع في لزوم امتثال تكاليفه كما إذا اتفق أنّ قطرة دم وقعت في إحدى أواني عشر فإذا جاز لنا أن نشرب إحدىها بالاضطرار مثلاً وسقط العلم الإجماليّ فليس لنا علم حينئذٍ بلزوم إتيان سائر الأطراف وباهتمام الشارع التكليف مهما أمكن. وأمّا في المقام فنقطع باهتمام الشارع في لزوم امتثال تكاليفه ولو مع فرض سقوط العلم الإجماليّ عن التأثير وإلاّ لخرجنا عن الدين ونكون كالبهائم مرسل العنان؛ فإذا لامناص لنا من

١. نفس المصدر، ص ٣١٥.

التبعيض في الاحتياط.^١

وثالثاً: إنَّ سقوط العلم الإجمالي عن التأثير في لزوم الموافقة الاحتمالية إنما هو إذا لم نعلم بوجود المعلوم في سائر الأطراف أيضاً وإلا فلا مجال لاحتمال سقوطه في التأثير وذلك لأنَّ نفس العلم الإجمالي بوجود الواقع في سائر الأطراف كافٍ في لزوم الموافقة القطعية في سائر الأطراف؛ وهذا كما إذا علمنا بإصابة قطرتين من الدم في آنتيتين من أواني كثيرة واضطررنا إلى شرب إحدى الآنتيتين فهل يعقل جواز ارتكاب سائر أواني؟ كلاً وذلك لعلمنا الإجمالي بوجود قطرة في سائر الأطراف.

ومقامنا من هذا القليل لأنَّ العلم الإجمالي بوجود الأحكام لا ينحلل بإتيان ما اضطررنا إليه من ارتكاب الأطراف لأنَّ رفع اليد عن مقدار من الأطراف الذي يرتفع به العسر والجرح واختلال النظام قليل جداً بحيث كان العلم الإجمالي بوجود تكاليف في بقية الأطراف بحاله، ومعه كيف يسعنا القول بسقوط العلم الإجمالي عن التأثير رأساً؟^٢

١. لا يخفى أنَّ المقتضي للاحتياط إنما هو العلم الإجمالي فإذا سقط عن التأثير فلامجال للاحتياط أصلاً. وأمَّا لزوم امتثال الأحكام الواقعية إن كان لأجل الخروج عن الدين لو أهملناها فلا يخفى أنَّ لازمه الامتثال بقدر يصدق علينا أننا متدينون غير خارجين من الدين، وإن كان لأجل الإجماع فلازمه الأخذ بالقدر المتيقن وهو العمل بمقدار من الأطراف معتد به لا جميعها، وإن كان للعلم باهتمام الشارع في تكاليفه فلا يخفى أنَّ الاحتياط حينئذٍ تابع للعلم بمقدار الاهتمام؛ فإذا علمنا اهتمام الشارع لحفظ أحكامه الواقعية بأسرها فلازمه وإن كان التبعض في الاحتياط، إلا أنَّ الكلام في حصول هذا العلم ومنشئه وأنى له إثبات ذلك؟ نعم علمنا اهتمام الشارع بامتثال أحكامه إجمالاً فلا يترتب عليه التبعض في الاحتياط كما لا يخفى؛ فما أورده مدَّ ظله عليه قدس سره لعله غير وارد عليه - منه عفي عنه.

٢. أقول: كثرة أطراف المشتبهات مما كانت تحت ابتلائنا وصلت إلى مقدار لو أردنا الاحتياط فيها جميعاً لاختل النظام بلا تردد؛ فإذا رفعنا اليد عن مقدار يرتفع به الاختلال ⇨

وبالجملة: إنّ التبعض في الاحتياط لا مفرّ منه حتى على مبناه قدس سره. نعم يدّعي الإجماع على عدم ارتضاء الشارع بالموافقة الاحتمالية فله أن يعدل عن التبعض.

بقي الكلام في أمرين:

الأمر الأوّل: قد اختلفوا في أنّ نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجّية الظنّ بخصوص الواقع أو الظنّ بخصوص الطريق أو حجّيته بالنسبة إلى كليهما؟ ذهب إلى الأوّل شريف العلماء قدس سره^١ وإلى الثاني المحقق صاحب الحاشية^٢ وأخوه صاحب الفصول^٣، وإلى الثالث شيخنا العلامة الأنصاريّ قدس سره^٤.

ولا يخفى أنّ هذا النزاع إنّما يجري في فرض حجّية الظنّ المستكشفة من دليل الانسداد كشافاً أو حكومته. وأمّا على ما سلكناه من عدم وصول النوبة إلى الكشف وعدم معقولية الحكومة وانحصار الأمر في التبعض في الاحتياط فلامجال لهذا النزاع أصلاً^٥.

⇨ أو العسر والجرح كالموهومات والمشكوكات مثلاً مع كثرتها لما بقي لنا علم إجماليّ بوجود أحكام في سائر الأطراف؛ فهذا الإشكال كسابقه لعلّه غير وارد - منه عفي عنه.

١. ضوابط الأصول، ص ٢٦٦.

٢. هداية المسترشدين، ج ٣، ص ٣٩٤ و ٣٩٥.

٣. الفصول الغروية، ص ٢٧٧.

٤. فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٣٧.

٥. أقول: لا يخفى جريان النزاع في حجّية الظنّ بخصوص الطريق أو بخصوص الواقع أو الأعمّ منهما على فرض كون النتيجة هو التبعض في الاحتياط فلا بدّ في تحرير البحث من أن يقال: إنّ الاحتياط هل يلزم أن يكون في خصوص الأحكام الواقعية أو في خصوص مؤذيات الطرق أو الأعمّ منهما؟

وجميع ما ذكر في المقام بناءً على الكشف والحكومة من النقص والإبرام يجري ⇨

الأمر الثاني: قد اختلفوا في أنّ نتيجة الانسداد مهملة أو كلية. وهذا النزاع أيضاً مبني على حجّية الظنّ فيجري الكلام في أنّ المقدمات تنتج حجّية الظنّ بتمام مراتبه ومن أيّ سبب وفي أيّ مسألة أو أنّها تنتج حجّيته في الجملة.

وظهر ممّا قدّمناه أنّ هذا النزاع أيضاً لا يجري على فرض كون النتيجة هو التبويض في الاحتياط لأنّه لا معنى لكون النتيجة كلية بل تكون مهملة وذلك لأنّ التبويض في الاحتياط لا يتوقّف بحدّ ويختلف بقدر سعة قدرة المكلفين بحسب الأشخاص والأمكنة والأزمنة وسائر الخصوصيات. فربما يكون شائباً قادراً على الاحتياط التام بحيث لا يلزم بالنسبة إليه العسر والحرّج ولما اختلّ النظام باحتياطه فلازم هذه النتيجة هو وجوب الاحتياط التام بالنسبة إليه، وربما يكون شيخ لا يقدر على الاحتياط إلاّ بمقدار يسير فالواجب بالنسبة إليه هو هذا المقدار.

وكذا الأمر في الأمكنة المختلفة فربما يكون الاحتياط التام أو الإتيان بأطراف كثيرة وترك خصوص الموهومات مثلاً ممكناً في البلاد الإسلامية ولا يمكن هذا المقدار بالنسبة إلى من كان في بلاد الإفرنج وقس على هذا. بل يختلف بالنسبة إلى المجتهد مع مقلّده أيضاً وبين كلّ واحد من أفراد مقلّديه أيضاً وذلك لأنّ ظنّ المجتهد بالحكم لمّا لم يكن حجّة من حيث كشفه

بناءً على التبويض في الاحتياط طابق النعل بالنعل. وكذا الكلام في كون النتيجة مهملة أو كلية. وكذا في الظنّ المانع والممنوع بلافق كما يظهر بالتأمّل.

ومن العجب أنّه قد سره صرح في المثال الذي أتى به في ذيل الأمر الثاني أنّ مقتضى التبويض في الاحتياط هو تقديم موهومات التكليف التي كانت طرفها ظنية على مشكوكات التكليف التي كانت طرفها موهومة أو مشكوكة؛ فهل هذا إلاّ الاعتراف بأنّ النتيجة هو التبويض في الاحتياط الواقع وفي الطرق معاً؟ - منه عفي عنه.

عن الواقع فلا يلزم على المقلد متابعتة، بل المجتهد حينئذٍ يعين للمقلد موارد الاحتياط واختلاف درجاته وكيفية التنزل بحسب ما فهمه من الأخبار وسائر الأدلة الغير المعتمدة والمقلد لا بد له من الاحتياط والتنزل فيه بحسب هذه الدرجات؛ فيعين له موارد الظن بالواقع وموارد الشك به وموارد الوهم به ثم يبين له من هذه الموارد ما لم يكن في البين طريق إليه أبداً أو كان طريقاً مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً فيقول: لا بد لك من التقليد في تشخيص هذه الأمور وأما في كيفية العمل بقدر سعة القدرة فعليك الرأي.

فالمقلد لا بد له أولاً من ترك الموهومات التي لم يقم عليها طريق رأساً ثم ترك الموهومات التي كان طريقها وهمية، فإن وفي هذا المقدار من الترك برفع العسر والخرج فهو وإلا فينضم إليها الموهومات التي كان طريقها مشكوكة، فإن وفي وإلا فينضم إليها المشكوكات التي لم يقم عليها طريق ثم المشكوكات التي كان الطريق إليها وهمية ثم المشكوكات التي كان طريقها مشكوكة، فإن وفي وإلا فتصل النوبة إلى الظن فلا بد من الاحتياط في مطنونات الواقع ومطنونات الطريق وهكذا؛ وبذلك ظهر مقدار اختلاف احتياط المجتهد مع مقلده وهو حسب اختلاف طاقتهم.

وأما إذا ذهبنا إلى حجية الظن كشافاً أو حكومة فالمجتهد مع غيره سيان في العمل بل البدوي مع من كان في أعلى البلاد سيان في تنجز الأحكام الواقعية، وهذا أظهر نتائج اختلاف التبويض في الاحتياط مع الكشف والحكومة.

ثم إنك قد عرفت أن القاعدة في التبويض في الاحتياط هو رفع اليد عن الموهومات أولاً ثم يزيد شيئاً فشيئاً إلى مقدار يرتفع به اختلال النظام أو العسر والخرج فالتنزل في التبويض في الاحتياط من المراتب الدانية من المحتملات إلى أعاليها.

لكن القاعدة على الكشف والحكومة تكون بالعكس لأن الحكومة على فرض صحتها توجب الحكم بحجية الظن بمقدار ينحل العلم الإجمالي، وبقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح لا بد وأن يكون هذا المقدار من الظنون القويّة وعلى فرض انحلال العلم الإجمالي به؛ فلاموجب لحكمه بحجية الظن في سائر المراتب من الظنون لأن حكمه بالتنجيز دائر مدار مقدار العلم الإجمالي فإن ينحل بهذا المقدار من الظنون فلا دليل على حجّيته في بقيّة المراتب.

وكذا الحال بناءً على الكشف فإن كشف العقل عن جعل طريق منصوب من قبل الشارع إنّما هو بمقدار ينحل به العلم الإجمالي، وأمّا في مازاد عن هذا المقدار فلا يكشف عن الجعل لعدم مقتضيه.

وبذلك يعرف أنّ مقتضى القاعدة في الكشف والحكومة هو حجّية الظن بهذا المقدار؛ فإن كان الظن الاطمئنانّي وافيّاً بالانحلال فلا بد من الاقتصار عليه في مقام الحكم بالحجّية وإن لم يكن وافيّاً فلا بد من ضمّ الظنون القويّة وعلى تقدير عدم الوفاء نضمّ مطلق الظنون وهكذا.

فالتنزل في الحجّية على الكشف والحكومة يكون من المراتب العالية من الظنون إلى المراتب الدانية منها فكان الأمر فيهما عكس الأمر على تقدير الحكم بلزوم التبويض في الاحتياط.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من الإهمال في النتيجة لا يختصّ بالتبويض في الاحتياط بل لا بد وأن تكون النتيجة على الحكومة والكشف أيضاً مهمة لأنك قد عرفت أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة عند عدم التمكن من الامتثال التفصيليّ هو الاحتياط التام وأنّ القائل بالكشف والحكومة أيضاً ملتزم بذلك إلا أنّ القائل بهما يُبطل التبويض في الاحتياط والقائل بخصوص الكشف يبطل مطلق الامتثال الاحتماليّ.

إذا عرفت هذا فنقول: إنَّ القائل بالكشف لا يمكن أن يدعي بطلان الاحتياط في كل واقعة واقعة بل غايته أنه يدعي بطلانه في جميع التكليف من حيث المجموع وأما في بعض الوقائع إذا احتطنا وعملنا بالظن في بقية التكليف فأين له إثبات بطلانه؟^١

وكذا القائل بالحكومة لأجل عدم تنجز العلم الإجمالي لا يمكن له أن يدعي لزوم العمل بالظن في جميع الموارد لأنه يوجد بعض التكليف

١. لا يخفى أنَّ القائل بالكشف يدعي بطلان الاحتياط في كل مسألة مسألة والآ لما يمكن له الانتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كما صرح به النائيني قدس سره على ما في تقريرات الكاظمي حيث قال ما لفظه:

وأنت خبير بما فيه (إشارة إلى كلام سابق) لأنَّ بطلان الاحتياط في الوقائع المشتبهة لا ينحصر دليلاً بالعسر والجرح حتى يقال: إنَّ العسر والجرح إنما كان يلزم من الاحتياط في مجموع الوقائع لا في كل واقعة واقعة، بل لو انحصر دليلاً في ذلك كان اللازم هو التبعض في الاحتياط وكان دليل الانسداد عقيماً لاتصل النوبة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشافاً أو حكومة بل يقف الدليل على المقدمة الثالثة كما تقدّم بيانه.

فالعمدة في بطلان الاحتياط إنما كان هو الإجماع على أنَّ بناء الشريعة ليس على إتيان المحتملات وامتنال التكليف على سبيل الاحتمال وأنه لا بد من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص وقيام الإجماع على هذا الوجه هو الذي كان يقتضي الانتقال من المقدمة الثالثة إلى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة.

ولذلك بنينا على الكشف وأبطلنا الحكومة لأنَّ قيام الإجماع على هذا الوجه يلازم جعل الشارع حجة الظن ونصبه طريقاً إلى التكليف كما اعترف هو (أي الشيخ) قدس سره فيما تقدّم من قوله: «قلت مرجع الإجماع قطعياً كان أو ظنياً - إلى آخره.» ومفاد هذا الإجماع بطلان الاحتياط في كل مسألة مسألة لا في مجموع المسائل فإنَّ كل تكليف في كل واقعة يقتضي الإتيان بعنوانه الخاص فلا يجوز الاحتياط ولو في مسألة واحدة. - انتهى* - منه عفي عنه.

* فوائد الأصول، ج ٣، ص ٢٩٨ و ٢٩٩.

المعلومة بالإجمال يمكن أن يحتاط فيها بالموافقة القطعية بلا استلزام العسر والخرج فضلاً عن الاختلال في النظام، فإذا فرضنا أننا نعلم أو نظن باهتمام الشارع في خصوص هذه الموارد فلا بد من الاحتياط التام فيها ثم العمل بالظن في بقيته الأطراف.

فالمحصّل من الكلام أنه يكون بعض تكاليفنا المعلومة بالإجمال ممّا يمكن الاحتياط التام فيها بلا استلزام محذور مع فرض اهتمام الشارع بها؛^١ كالأمر الرجعة إلى الفروج فإذا ظننا مثلاً بأنّ منظورة الأب بشهوة أو ملموسته بها توجب الحرمة على الإبن فاحتطنا في ذلك فلم نتزوّجها فلا يلزم من هذا عسر ولا حرج، وكذا إذا ظننا بأنّ إخبار الثقة عن أنّ امرأة ارتضعت من أمّ الإنسان يوجب حرمة وطئها ونكاحها لحجية قول عدل واحد في الشريعة فلم نتزوّجها لا يلزم من ذلك محذور أصلاً.

وهكذا الأمر في غالب أبواب النكاح كصورة التريديد في صحّة الصيغة بالفارسية أو صحّة العقد مع وحدة الموجب والقابل فيمكن الاحتياط بإجراء الصيغة عربية أو إجراء العقد مع شخص آخر. وهكذا الأمر في باب النفوس والأعراض والأموال الخطيرة فإنه لا يلزم من الاحتياط فيها محذور أبداً.

فعلى جميع التقادير من القول بالحكومة والكشف والتبويض في الاحتياط لا بد من الاحتياط التام في جميع هذه الأمور بل في بعض الأمور الأخر ممّا لم يكن بهذه المثابة من الأهمية إذا لم يستلزم الاحتياط فيها عسراً وخرجاً، ثم العمل بالظن حكومة أو كشفاً أو التبويض في الاحتياط في الأمور الأخر.

١. إذا لم نعلم أو لم يقدّم دليل علمي على لزوم الاحتياط في هذه الأمور فحالها مع حال سائر الأمور سيان؛ و مجرد الظن باهتمام الشارع لا يوجب تقديم هذه الأمور في الاحتياط التام على غيرها - منه عفي عنه.

ومن هذا تعرف أنّ النتيجة على القول بالكشف والحكومة لا يبدّ وأن تكون مهملة لا محالة.

فرع: اختلفوا في تقديم ظنّ المانع على الظنّ الممنوع وبالعكس. والمراد من الممنوع هو الظنّ بالواقع ومن المانع الظنّ بوجود طريق يمنعنا عن العمل بالواقع فلمّا كان هذا الاختلاف لأمجال له على التبويض في الاحتياط فلا يسعنا البحث عنه لعدم ترتّب أثر له بالنسبة إلينا.^١

ثمّ إنهم قد اختلفوا في العمل بالظنّ القياسي عند الانسداد؛ فالقائلون بالكشف ذهبوا إلى عدم جواز العمل به لأنّ العقل بعد القطع بعدم ارتضاء الشارع به لا يكشف عن حجّيته. وأمّا القائلون بالحكومة فقد وقعوا في الإشكال في دفع هذه العويصة لأنّ العقل إذا حكم بتنجز الواقع بالظنّ عند الانسداد فلا يعقل منع من الشرع حينئذ بل يكون منعه عن العمل بالظنّ القياسي كمنعه عن العمل بالقطع مستلزماً للتناقض.

وأما نحن الذاهبون إلى التبويض في الاحتياط فلامجال لنا لهذا الإشكال أصلاً لأنّ أمرنا منحصر في الاحتياط في الواقع فإذا احتملنا تكليفاً في الواقع نحتاط فيه وإن كان السبب في حصول الظنّ هو القياس. هذا تمام الكلام في الجهة الثانية.

وأما الجهة الثالثة وهو البحث عن تمامية المقدمات فنقول:

قد عرفت^٢ أنّ المقدّمة الأولى هو العلم الإجماليّ بثبوت تكاليف في الشريعة ولسنا مهملين كالمجانين والبهائم. وهذا العلم الإجماليّ ممّا لا ينبغي الريب فيه، ومنشؤه يمكن أن يكون أحد أمور ثلاثة:

١. كما تقدّم في الهامش ٥، ص ٤١٧.

٢. راجع ص ٤٠٩.

الأول: العلم بنفس الشريعة وبقائها إلى يوم القيمة لأنه لا معنى للشريعة إلا عدة أحكام اعتقادية وعملية.

الثاني: العلم القطعي بأن هذه الأمارات الكثيرة والأخبار المروية من طرق الخاصة والعامة وما في جميع الكتب وجميع الفتاوى من صدر الإسلام إلى زماننا هذا لم يكن كلها كذباً أو خطأ بل العلم الإجمالي حاصل بأن بعضها مطابق للواقع:

الثالث: العلم القطعي بوجود أحكام واقعية في خصوص الكتب المعتمدة من الكتب الأربعة وما يضاهاها في الاعتبار.

ولا يخفى أن مقتضى العلم الإجمالي الحاصل من العلم بوجود أصل الشريعة هو الاحتياط في جميع الاحتمالات، ومقتضى العلم الإجمالي الحاصل من جميع الأمارات هو الاحتياط في خصوص أطراف هذه الأمارات، ومقتضاه الحاصل من خصوص أخبارنا المعتمدة هو الاحتياط في جميع هذه الأخبار. ولما كان العلم الإجمالي الثاني وافياً بانحلال العلم الإجمالي الأول فينحل به، ولما كان العلم الإجمالي الثالث وافياً بانحلال العلم الإجمالي الثاني فينحل هو أيضاً^١ به كما تقدم نظيره^٢. فالمحصل هو لزوم

١. أقول: قد أوردنا على تقريب انحلال العلم الإجمالي بوجود الأحكام الواقعية في جميع الأمارات بالعلم الإجمالي بوجود هذه الأحكام في خصوص كتبنا المعتمدة في الهامش ص ٣٨٢.

وحاصل ما أوردنا فيه هو أن العلم الإجمالي وإن ينحل بخصوص أخبارنا المعتمدة لكنه ينحل أيضاً بالعمل بسائر الأمارات والأخبار الغير المعتمدة التي قد أتحدت في بعض مداليلها مع بعض مدلول الأخبار المعتمدة.

ولكن قد ظهر لنا فعلاً أن ما أوردنا فيه غير سديد.

بيان ذلك: أن العلم الإجمالي إنما ينحل في خصوص بعض الأطراف إذا صار ⇨

الاحتياط في خصوص الأخبار ولا يلزم من الاحتياط فيها عسر ولا حرج فضلاً عن اختلال النظام. ولذلك كان بعض الفقهاء القائلين بالانسداد احتاطوا في العمل بجميع الأخبار المعتبرة بلامحذور يرد عليهم أصلاً.

فهذه المقدمة وهو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف واقعية غير تامة لما عرفت من انحلال هذا العلم الإجمالي بالأخبار المعتبرة فلا يترتب عليها حجية الظن أو التبعية في الاحتياط بالنسبة إليه.

المعلوم بالإجمال في بقية الأطراف شبهة بدئية. وعلى هذا إذا فرضنا انحلال العلم الإجمالي في خصوص بعض الأطراف وفرضنا انحلال هذا العلم الإجمالي أيضاً في خصوص بعض الأطراف الأخرى المشتركة مع الأطراف الأوائل في عدة أطراف لا يمكن فرض هذا القسم من الانحلال إلا إذا فرضنا انحلال العلم الإجمالي في خصوص هذه الأطراف المشتركة؛ وإلا فلو فرض عدم وفاء هذه الأطراف بانحلال العلم الإجمالي بخصوصها لا يعقل انحلال العلم الإجمالي تارةً من بعض الأطراف وأخرى من الأطراف الأخرى.

وبعبارة أخرى: إن انحلال العلم الإجمالي من الطرفين هو عبارة أخرى عن أن الموجب لانحلال هو وفاء خصوص الأطراف المشتركة وضم سائر الأطراف إليها من باب ضم الحجر على جنب الإنسان فإذا كان قطع غنم علم إجمالاً بوجود عشرة غنم موطوء فيه ثم علمنا إجمالاً بوجود هذه العشرة في خصوص الغنم البيض والصفير وعلمنا أيضاً بوجود هذه العشرة في خصوص الغنم البيض والسود، فمعناه العلم الإجمالي بوجود الموطوءات في خصوص الغنم البيض وكان ضم السود إليها تارةً وضم الصفير إليها أخرى لا مدخل له في حصول العلم الإجمالي وإلا فلو فرض أن للغنم السود أيضاً مدخلاً في حصول العلم الإجمالي بوجود الموطوءات مع الغنم البيض لا يعقل مدخلة الغنم الصفير مع الغنم البيض في انحلال العلم الإجمالي بالضرورة وكذلك الكلام في الأخبار، فمعنى انحلال العلم الإجمالي بالأحكام بخصوص أخبارنا المعتبرة المشتركة بعضها في المدلول مع باقي الأمارات هو أن العمل بسائر الأمارات لا يوجب الانحلال وإلا كان معناه أن ما يحصل به الانحلال هو خصوص الأخبار المتحدة مدلولها مع سائر الامارات وهو خلاف الفرض - منه عفي عنه.

٢. تقدّم في ص ٣٨١ و ٣٨٢.

وعلى فرض التنزّل ووصول النوبة إلى المقدّمة الثانية وهو انسداد

باب العلم والعلمي بالنسبة إلى معظم الأحكام فنقول:

أمّا انسداد باب العلم بالنسبة إلى معظم الأحكام وجدانية لمن راجع الفقه. نعم أصول الأحكام لعلّ غالبها معلومة بالوجدان كأصل وجوب الصلوة في الشريعة ووجوب الزكوة والصيام والحجّ وصحة البيع والصلح وجواز النكاح والطلاق وكذا أصول أحكام السياسات. وأمّا خصوصيات هذه الأحكام جلّها - إن لم يكن كلّها - غير معلومة.

وأمّا انسداد باب العلمي فهو موقوف على قصور الأخبار المعتبرة

التي بأيدينا سنداً أو دلالة؛ وهذا ممنوع أشدّ المنع:

أمّا من حيث السند: لما عرفت من آية النفر والأخبار المتواترة إجمالاً والسيرة المستمرة العقلانية بلاردع من الشارع دلّت على حجّية الخبر الموثوق به؛^١ وهو بحمد الله بلغ من الكثرة بحيث ينحلّ به العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية.

وأمّا من حيث الدلالة: فقد عرفت^٢ في ردّ المحقق القميّ القائل بحجّية

الأخبار بالنسبة إلى خصوص المقصودين بالإفهام أنّ السيرة العقلانية على حجّيتها بالنسبة إلى المقصودين بالإفهام وغيرهم بل بالنسبة إلى المقصودين بعدم الإفهام، مضافاً إلى أنّه يمكن أن ندّعي بأنّنا مقصودين بالإفهام قطعاً لأنّ الراوي كان مقصوداً بالإفهام من كلام الإمام عليه السلام ومن روى له هذا الراوي كان مقصوداً بالإفهام من كلام الراوي وهكذا إلى أن انتهى الأمر إلى أرباب التصنيف، ولا إشكال أن كتبهم مصنّفة لعموم من نظر فيها دون

١. تقدّم في ص ٣٦٦ وص ٣٩٤.

٢. تقدّم في ص ٢٣٢ إلى ص ٢٣٥.

جماعة خاصّة؛ فنحن مقصودون بالإفهام بالنسبة إلى الروايات بلا إشكال؛ فهذه الدعوى باطلة صغرى وكبرى، فإذا ثبتت حجّية الأخبار الموثوق بها فلامجال لادّعاء انسداد باب العلميّ.

وأما إذا فرضنا عدم حجّيتها فلا إشكال في لزوم الانسداد لأنّ سائر الطرق من الاجماع المنقول والاستصحاب والشهرة الفتوائية على فرض حجّيتها - مضافاً إلى عدم وفائها بمعظم الفقه - مدرّكها هو الأخبار فإذا سقطت الأخبار عن الحجّية لم يكن لنا دليل بالنسبة إلى حجّية هذه الطرق أيضاً، هذا. وعلى فرض التنزّل والقول بعدم وفاء هذه الأخبار المعتبرة بانحلال علمنا الإجماليّ فمقتضى القاعدة هو العمل بهذه الأخبار والاحتياط التامّ في سائر المشتبهات للزوم الانسداد في سائر الأحكام.

لكن لما علمنا إجمالاً بأنّ سائر الأحكام التي علمناها إجمالاً موجودة في سائر الطرق والأخبار الغير المعتبرة ينحلّ العلم الإجماليّ بهذه الطرق فلا بدّ من الاحتياط التامّ فيها؛ فإن لم يلزم الاختلال في النظام ولا عسر ولا حرج فهو وإلا فإن استلزم الاحتياط التامّ الاختلال في النظام فلا شبهة في عدم لزوم الاحتياط للقطع بأنّ بناء الشريعة الإسلامية ليس على الحياة الانفراديّ بل الاحتياط التامّ مستلزم لترك الاحتياط في بعض الأمور والوقوع في بعض المحرّمات وترك بعض الواجبات. وكذا لا يلزم الاحتياط إذا استلزم العسر والحرج كما يأتي وجهه في بيان المقدّمة الثالثة.

فإذا لا بدّ من التبعض في الاحتياط على ما سلّكناه تبعاً للعلامة الأنصاريّ^١ وشيخنا الأستاذ قدس سرهما^٢ من أنّ الاضطرار إلى بعض

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٢١ إلى ص ٤٢٣.

٢. أجود التقريرات، ج ٣، ص ٢٣٣.

أطراف العلم الإجمالي لا يوجب سقوطه عن التنجيز. وأما على ما سلكه صاحب الكفاية قدس سره^١ من سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بذلك فلا دليل لنا حينئذٍ على لزوم امتثال سائر الأحكام فكثراً بالنسبة إليها في راحة وأمان؛ لأنّ الدليل في لزوم الامتثال وحفظ التكاليف الواقعية إما الإجماع أو الخروج عن الدين وغير خفي أنّ الإجماع لا يدلّ إلا على لزوم امتثال الأحكام الواقعية في الجملة وقد امتثلناها بالنسبة إلى الأخبار المعتمدة؛ وبمجرد ترك العمل بما لا يدلّ عليه أخبارنا المعتمدة لا يلزم الخروج من الدين، وإما العلم الإجمالي فقد ادعى قدس سره عدم تنجيزه، وإما العلم باهتمام الشارع وهذا إن لم يكن مرجعه إلى الإجماع أو الخروج عن الدين فلا إشكال في أنّنا لانعلم باهتمام الشارع حتى في موارد قليلة بل نحتمل أنّ ما اضطررنا إليه في سائر الأطراف هو المورد للأحكام الواقعية وانطبق المحرّم على ما ارتكبناه والشارع لم يهتمّ بحفظ تكاليفه في هذه الأطراف أصلاً.

وبالجملة: قد عرفت أنّ هذه المقدمة أيضاً باطلة من وجوه.

وعلى فرض التنزل وتماميتها ووصول النوبة إلى المقدمة الثالثة وهو بطلان الاحتياط التام وبطلان الرجوع في كلّ مسألة إلى الأصل الجاري فيها من البراءة والاشتغال والتخيير والاستصحاب^٢ فنقول:

أما بالنسبة إلى الاحتياط التام فقد ذكرنا أنّه إذا كان مستلزماً لاختلال النظام فهو مرغوب عنه عند الشارع وإذا كان مستلزماً للعسر وللحرج

١. كفاية الأصول، ص ٣١٢.

٢. قد سبق في ص ٤٠٩ و ٤١٠ في مقام بيان أصل المقدمات بطلان الرجوع إلى القرعة ونحوها وكذا بطلان التقليد عن العالم بالحكم، وعدم التعرّض هنا لوضوح بطلانها -م.

فقد ذهب شيخنا الأنصاريّ قدس سره إلى عدم لزومه لتحكيم أدلة نفي العسر والحرج على التكليف الواقعيّة^١ وخالفه في ذلك المحقّق صاحب الكفاية قدس سره قائلاً بأنّه لا تحكيم لأدلة العسر والحرج عليها فلا بدّ حينئذٍ من الاحتياط التام^٢.

ولا يخفى نزاعهما قدس سرهما مبنيّ على اختلاف مبناهما في تفسير أدلة لا ضرر ولا حرج.

بيان ذلك: أنّ الشيخ قدس سره ذهب إلى أنّ مفاد دليل لا ضرر ولا حرج هو نفي الحكم الضرريّ والحرجيّ وأنّ محطّ النفي أولاً وبالذات هو الحكم؛ فكلّ حكم ينشأ منه الضرر والحرج في مقام امتثاله مرفوع في الشريعة. وعلى هذا إنّ الموجب للعسر والحرج وإن كان في المقام هو الحكم العقليّ بلزوم الاحتياط في جميع الأطراف إلا أنّ منشأ هذا الحكم العقليّ لَمّا كان هو حكم الشارع بتكاليفه الواقعيّة وعدم رفع اليد عنها في ظرف الشبهة المقرّونة بالعلم الإجماليّ كان العسر والحرج مسبباً عن الحكم الشرعيّ فهذا الحكم الشرعيّ مرفوع بحديث لا حرج فيتبعه عدم حكم العقل بلزوم الاحتياط التام^٣.

وأما صاحب الكفاية قدس سره^٤ فقد ذهب إلى أنّ مفاد دليل لا ضرر ولا حرج هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع نظير قوله عليه السلام: لا ربا بين الوالد والولد^٥ وقوله عليه السلام: لا سهو للإمام مع حفظ المأمومين

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٠٤.

٢. كفاية الأصول، ص ٣١٣.

٣. فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٦٠.

٤. كفاية الأصول، ص ٣٨١.

٥. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٧ من أبواب الربا، ص ١٣٥، ح ١.

ولاسهوا للمأموم مع حفظ الإمام.^١ فعلى هذا لا بد وأن يكون هنا موضوع ضرريّ أو حرجيّ في الخارج يرفع الشارع حكمه بوجوب إتيانه؛ فإذا كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم ولا يوجد في الخارج موضوع ضرريّ فلا يشملته دليل نفي الضرر فإذا لمّا كان الاحتياط التام الحرجيّ مستفاداً من الحكم العقليّ لحفظ الأحكام الواقعيّة ولم يكن موضوعاً من الموضوعات الخارجيّة فلا يشملته حديث نفي الحرج وهذا واضح.

وربما يجعل الاختلاف في التفسيرين منشأ لاختلاف الحكم بعدم وجوب الاحتياط أو وجوبه في كلّ موردٍ كان الاحتياط فيه حرجيّاً. وبعبارة أخرى: إنّ اختلافهما لم يظهر ثمرته في خصوص بحث الانسداد بل تظهر الثمرة في مطلق موارد الاحتياط إذا استلزم الحرج وإنّما تكون باب الانسداد صغرى من صغريات هذه الكبرى؛ فإذا أصاب قطرة دم في أحد انايين وكان تركهما معاً مستلزماً للحرج أو الضرر فعلى مبنى الشيخ قدس سره يجوز شرب أحدهما وعلى مبنى صاحب الكفاية لا يجوز.

وربما تجعل الثمرة أيضاً في خيار الغبن لأنّ الشيخ استدلّ عليه بحديث لا ضرر مدعيّاً بأنّ لزوم المعاملة حكم ضرريّ جاء من قبل الشارع فالدليل ينفيه.^٢ وأمّا صاحب الكفاية قدس سره فقد ذهب إلى عدم شمول الحديث لمثل هذا البيع لأنّه لا يكون هنا موضوع ضرريّ يرفع حكمه الحديث.^{٣،٤}

١. المصدر، ج ٨، الباب ٢٤ من أبواب الخلل، ص ٢٤٢، ح ٨.

٢. المكاسب، ج ٥، ص ١٦١.

٣. حاشية المكاسب، للأخوند، ص ١٨٣.

٤. لا يخفى أنّ صاحب الكفاية قدس سره ذهب في التعليقة إلى أنّ حديث نفي الضرر يشمل المعاملة الغبنية ويرفع لزومها فيثبت به الجواز خلافاً للشيخ قدس سره إلاّ أنّه ⇨

والظاهر أنّه لا تظهر ثمرة بين القولين بوجه:

أمّا في خيار الغبن فلا أنّ الضرر لم يجرى من ناحية اللزوم بل جاء من قبل الصحة لأنّ الضرر الحاصل في المقام هو النقص في المائيّة وقد حصل من انعقاد البيع وخروج كلّ من العوضين عن ملك صاحبه وإنّما اللزوم هو الحكم بإبقاء الضرر كما أن الخيار هو الاختيار في تدارك الضرر؛ فلا يستفاد الخيار من هذا الحديث،¹ بل خيار الغبن إنّما هو لاشتراط الضمنيّة المعاملة المرتكز في أذهان المتعاملين لأنّ بناء العقلاء وسيرتهم المستمرة على تبديل شخصيّة أملاكهم بالبيع مع حفظ ماليّتها فيقدمون على البيع على أن يكون العوض مساوياً قيمته لقيمة المعوّض فإذا ظهر الغبن فقد ظهر تخلف الشرط فللمغبون الخيار لهذه الجهة.

وأما حديث نفي الضرر فلو جرى في المقام لا بدّ وأن يدلّ على فساد هذه المعاملة لكنّه لم يجر لأنّ الضرر المرفوع بهذا الحديث هو الضرر

◀ ويصالح عليه وهذا كما ترى خلاف ما نقل سيّدنا الأستاذ مدّظله عنه قدس سره - منه عفي عنه.

1. اعلم أنّ النقص في المائيّة وإن جاء بمجرّد عقد البيع في مورد الغبن إلاّ أنّه لا يعدّ في نظر العرف ضرراً إذا أمكن الفسخ؛ وهذا لعلّه لا يحتاج إلى الدقّة والتأمّل بعد الرجوع إلى العرف وموارد استعمالاته؛ فإذا سرق مال رجل فلا يقال إنّ تضرّر بعد العلم بالسارق والقطع بردّ الأموال بعد زمانٍ ما.

فالصحيح أنّ الضرر جاء من قبل اللزوم لكنّ عدم ابتناء الخيار على حديث نفي الضرر مبنيّ على ما سنذكره في خيار الغبن في بحثنا في الفقه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ إجراء حديث لا ضرر في الضرر الابتدائيّ دون الإمضائيّ غير سديد لإطلاق الحديث. نعم قيل بعدم جريانه في مورد الإقدام عليه؛ وأين هذا من الإمضاء في الموارد التي لا علم للمتبايعين أو لأحدهما بالضرر حتّى يتحقّق الإقدام؟ مضافاً إلى أنّ عدم جريان الحديث في موارد الإقدام أيضاً غير واضح - منه عفي عنه.

الإبتدائي الناشئ من حكم الشارع. وأما الضرر الإضمائي فلا يدل هذا الحديث على رفعه لأنّ الضرر حينئذٍ لم ينشأ من حكم الشارع بل نشأ من إقدام المتعاملين حيث اعتبروا هذه المعاملة وليس على الشارع إلاّ عدم إجرائه الحكم الضرريّ لا سلب الضرر الجائي من قبل نفس المكلفين. وتمام الكلام في محله.

فعلى هذا لا يمكن التمسك بحديث نفي الضرر للخيار في المعاملة الغبنيّة لا على تفسير الشيخ ولا على تفسير صاحب الكفاية قدس سرهما. وأما عدم الثمرة في مورد الاحتياط فلأنّ الاحتياط في جميع الأطراف إمّا أن يكون تدريجيّ الوجود أو دفعيّ الوجود:

فعلى الأوّل لا يكون الحرج مستنداً إلى إتيان جميع الأطراف بل كان مستنداً إلى إتيان خصوص الطرف الأخير الذي به يقع المكلف في الحرج؛^١

١. إن قلت: إن كان العسر مستنداً إلى إتيان الطرف الأخير بشرط انضمام الطرف الأوّل به فيمكن أن يقال: إنّه مستند إلى الطرف الأوّل بشرط انضمام الطرف الأخير به، وإن كان مستنداً إلى الطرف الأخير لا بشرط الانضمام فهذا واضح البطلان لأنّ لو قدرنا على إتيان الطرف الأخير طرفة مثلاً لما كان إشكال في عدم كونه متعسراً.

و بعبارة أخرى: إنّ القيد إذا كان مستحيل الوجود كان المقيد أيضاً مستحيلاً؛ فإذا قلنا إنّ الطرف الأوّل قيد لاستحالة الأخير كان الطرف الثاني مستحيلاً وهكذا العكس.

قلنا: إنّ هذا تامّ لو كان الطرف الأوّل قيداً لاستحالة الطرف الأخير بنحو الحيثيّة التقيديّة بأن كانت الاستحالة قائمةً به وبالطرف الأخير معاً؛ ولكن هذا باطل لأنّ الطرف الأوّل علة لطرده الاستحالة للطرف الأخير فهو حيثيّة تعليليّة. فإذاً يكون الفرق بين الطرف الأوّل وبين الطرف الأخير في غاية الوضوح لأنّ الطرف الأوّل يكون علة لاستحالة الطرف الأخير ولا يكون الطرف الآخر علة لاستحالة الطرف الأوّل لبداهة القدرة على الإتيان بالطرف الأوّل بدون ضمّ الطرف الأخير؛ فالحقّ هو استناد الاستحالة بخصوص الطرف الأخير - منه عفي عنه.

إذا كان الاحتياط دفعي الوجود، فعدم وجوب الاحتياط واضح على مبنى الشيخ(ره) **حجبة مطلق الظن**

فإذا نذر صوماً معيناً ثم تردّد في أنّه هل هو يوم الخميس أو يوم الجمعة فصيام يوم الخميس لم يكن بالنسبة إليه حرجياً وإثماً الحرج ناشٍ من ضمّ صيام يوم الجمعة إلى يوم الخميس، نظير من يقدر على المشي بألف قدم وعسر عليه أن يمشي بعده بمائة قدم حيث إنّ مورد العسر هو المشي على ما زاد على الألف لا أنّ جميع مشيه عسرٌ.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ على مذهب الشيخ وصاحب الكفاية لا بدّ وأن لا يكون الاحتياط بصيام يوم الجمعة واجباً لأنّ المنذور واقعاً إمّا أن يكون صيام يوم الخميس فقد أتى به بالفرض وأنّ صيام يوم الجمعة لم يكن واجباً آخر، وإمّا أن يكون المنذور واقعاً صيام يوم الجمعة فلمّا صام في يوم الخميس فقد صار صيام يوم الجمعة حرجياً بالفرض فهذا الموضوع ضروريّ لا بدّ وأن يرفع وجوبه على مذاق صاحب الكفاية كما أنّه لا بدّ وأن يرفع الحكم على مذاق الشيخ؛ هذا في الشبهة الموضوعية وكذلك الأمر في الشبهة الحكمية.

وعلى الثاني وهو ما كان الاحتياط دفعياً فنقول: إنّ عدم وجوب الاحتياط على مذاق الشيخ واضح. وتقريبه عين ما ذكر في تبیین كلام الشيخ^١ وهو أنّ هذا الحكم العقليّ بالاحتياط كان من مناشئ الحكم الشرعيّ فيرتفع بارتفاعه لحكومة أدلّة نفي العسر والحرج.

أمّا عدم وجوبه على مذاق صاحب الكفاية فيحتاج إلى بيان مقدّمتين:
المقدّمة الأولى: إنّّه اختلف في كيفية تنجيز العلم الإجماليّ؛ فذهب بعض إلى أنّ العلم الإجماليّ علّة تامّة للتنجيز فإذا لامعنى لترخيص الشارع في بعض الأطراف لأنّ مرجعه إلى عدم تنجّز التكليف

١. راجع ص ٤٢٩.

وقد فرضنا أنه علة تامّة له. وبعبارة أخرى: إن العلم الإجماليّ يوجب الموافقة القطعيّة كما يوجب حرمة المخالفة القطعيّة.

وذهب بعض آخر إلى أنه مقتضى للتنجيز فإذا لم يرخص الشارع في بعض الأطراف كان تنجيزه من جميع الجهات لكنّه إذا رخص فيه كان تنجيزه بالنسبة إلى سائر الأطراف. نعم لا يمكن له أن يرخص في جميع الأطراف لأنّه ترخيص في المخالفة القطعيّة وهو مخالفة التكليف الموصل وهو قبيح عقلاً وأما ترخيصه بالنسبة إلى بعض الأطراف فلم يكن كذلك. وإن شئت^١ فقل: إن لكل واحد من الأطراف جهتين جهة كونه مشكوكاً وجهة كونه من أطراف العلم فالترخيص إنّما هو بالنظر إلى الجهة الأولى لا الثانية؛ وهذا هو الأقوى عندنا وسيأتي الكلام فيه مفصلاً في بحث الاشتغال.

المقدمة الثانية: إن الأحكام العقلية قسمان:

قسم منها لا يمكن أن يجعل الشارع حكماً مولوياً على طبقه وهو نظير حكمه بوجوب الإطاعة والتحرّز عن المعصية لأنّه مستقلّ بذلك ولا يمكن أن يحكم الشارع بوجوب الإطاعة والإلدار وإذا حكم في مورد على وجوب الإطاعة فهو محمول على الإرشاد لا محالة.

وقسم آخر منها يمكن أن يجعل الشارع حكماً مولوياً على طبقه كما أن يجعل حكماً مولوياً على خلافه؛ ففي الحقيقة يكون حكم العقل في هذه الموارد مترتباً على الحكم الشرعيّ بمعنى أنّ العقل يرى في هذه الموارد هل يكون من الشارع حكم أم لا يكون؟ فإذا لم يكن فيحكم حينئذٍ بما استقلّ به؛ وهذا نظير وجوب الخروج عن عهدة التكليف القطعيّ فإذا أتى المكلف

١. لم أفهم معنى محصلاً لهذا التقريب - منه عفي عنه.

بالواجب وشك بعد الإتيان في صحته وفساده فإذا كان من الشارع حكم بالمضي كما هو مفاد دليل الفراغ فلا يستقل العقل بوجود إعادة وإلا يستقل بذلك.

ومن هذه الموارد الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي لأن الشارع يمكن له أن يترخص في بعض الأطراف ومعه لاحكم للعقل بالاحتياط التام فإذا أمكن ترخيصه بأدلة البراءة أمكن حكمه بالاحتياط بالضرورة لأنه لا معنى لجعل حكم إلا إذا أمكن حكم يخالفه؛^١ ففي كل مورد أمكن البراءة شرعاً لا بد وأن يكون حكم الشارع بالاحتياط أيضاً ممكناً؛ فإذا ثبت الإمكان يكفي في وقوع حكمه به إطلاق أدلة الاحتياط فيكون الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي شرعياً.^٢

نعم إذا فرضنا عدم وجود أدلة الاحتياط كان حكم العقل بالاحتياط في محله ولكن إذا فرضنا وجودها كما هو الواقع كان حكم العقل مترتباً على الاحتياط الشرعي وفي طوله.

إذا عرفت هذا فقد علمت أن الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي يكون دائماً احتياطاً شرعياً فإذا شمله حديث لا حرج ولا ضرر فيما إذا كان

١. أقول: لا يخفى أن الحكم بالبراءة والحكم بوجود الاحتياط من الضدين وتعلق القدرة على أحد الضدين لا يستلزم تعلقها بالضد الآخر وهذا أوضح من أن يخفى.

نعم القدرة على الحكم بالبراءة إنما تكون إذا كان الحاكم قادراً على عدم الحكم بها وأين هذا من الاحتياط الذي هو محل الكلام؟ - منه عفي عنه.

٢. أقول: يكفي في استحالة الاحتياط الشرعي لزوم اللغوئية لأن من المعلوم أنه لو دل دليل على الاحتياط شرعاً وكان العقل مستقلاً به في أطراف العلم الإجمالي والشبهة البدئية قبل الفحص للزمت اللغوئية فإذا ثبت استحالته فلا يمكن أن يشمله عمومات أدلة الاحتياط فلم يكن الاحتياط في هذه الموارد شرعياً - منه عفي عنه.

إتيان جميع الأطراف حرجياً أو ضرورياً لأنّ نفس الاحتياط موضوع ضروريّ ذو حكم شرعيّ وهو الوجوب فحديث رفع الحرج يرفع حكمه حتّى على مذهب صاحب الكفاية قدس سره.

والمحصّل من الكلام أنّ الاحتياط التامّ لمّا كان المفروض مستلزماً لوجود العسر والحرج كان منفيّاً في الشريعة على كلا المسلكين فتصل النوبة إلى التبعض في الاحتياط.

وادّعى الشيخ قدس سره^١ أنّه باطل للإجماع على أنّ مبنى الشريعة ليس على الامتثال الاحتماليّ فلا بدّ من الكشف.

وفيه: أن ادّعاء هذا الإجماع ممّا لا يمكن القبول لأنّ مسألة الانسداد محرّرة عند متأخري المتأخريين ولم يكن منها في لسان القدماء وكتبهم عين ولا أثر، فكيف يمكن ادّعاء الإجماع على ذلك؟

لكن ذكر قدس سره في الهامش عبارة أخرى^٢ وقد أسندها شيخنا الأستاذ قدس سره^٣ إلى تلميذه المحقق السيّد الشيرازيّ قدس سره وهي قوله: قلت: مرجع الإجماع قطعياً أو ظنياً على الرجوع في المشكوكات إلى الأصول هو الإجماع على وجود الحجية الكافية في المسائل التي انسدت فيها باب العلم حتّى تكون المسائل الخالية عنها موارد للأصول ومرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجية الظنّ بعد الانسداد. - انتهى.

وملخصه: أنّ الإجماع قطعياً كان أو ظنياً على ذلك هو الإجماع على أنّ الشارع جعل طريقاً في المسائل ولا يكون هو إلا الظنّ فمرجع هذا الإجماع

١. فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٢٣.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٤٢٤.

٣. أجود التقريرات، ج ٣، ٢٤١.

هو الإجماع على حجية الظن.

وفيه: ^١

أولاً: أنا لانحتمل الإجماع فضلاً عن أن نظنّ أو نقطع به.

وثانياً: أنّ مرجع هذا الكلام إلى إثبات المقدّمة بنفس النتيجة التي نريد أن نرتّبها على هذه المقدّمة لأنّ حجية الظنّ لو ثبتت بعد تماميّة مقدّمات الانسداد لم يكن فيها فرق بين الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق والكلام فعلاً في تماميّة هذه المقدّمة فكيف يمكن الاستدلال على تماميّتها على حجية الظنّ بالطريق التي هي نتيجة هذه المقدّمات؟ هذا كآله في الاحتياط.

وأما الرجوع إلى الأصل الجاري في كل مورد بحسبه من الاشتغال

١. لا يخفى ما وقع لسيدنا الأستاذ مدّظله من الخلط والاشتباه في نقله كلام الشيخ قدس سره وما أجاب عنه؛ لأنّه قدس سره أورد في المتن بقوله: فإن قلت: إذا ظنّ بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظنّ بأنّ المرجع في كل مورد منها إلى ما يقتضيه الأصل الجاري في ذلك المورد فتصير الأصول مظنونة الاعتبار في المسائل المشكوكة فالمظنون في تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع إلى الأصول وسيجيئ أنّه لا فرق في الظنّ الثابت حجّيته بدليل الانسداد بين الظنّ المتعلّق بالواقع وبين الظنّ المتعلّق بكون الشيء طريقاً إلى الواقع وبدلاً عنه ولو تخلف عن الواقع.*

ثمّ أجاب عن ذلك بما حاصله: أنّ نتيجة مقدّمات الانسداد وإن كانت أعمّ من الظنّ بالواقع والظنّ بالطريق إلّا أنّ ذلك فرع سلامة المقدّمات ووصول النوبة إلى أخذ النتيجة والكلام بعد في سلامة المقدّمة الثالثة فإنّه لم يثبت بطلان الاحتياط رأساً في جميع الوقائع لينتقل إلى المقدّمة الرابعة لتكون النتيجة اعتبار الظنّ مطلقاً سواء تعلّق بالواقع أو بالطريق.

ثمّ ذكر في الحاشية قوله: «قلت: مرجع الإجماع قطعياً - إلى آخره.» فإنّه - كما ترى - ما أجاب سيدنا الأستاذ مدّظله كان جواباً عن قوله: «إن قلت» في المتن لاجواباً عن قوله: «قلت» في الهامش لأنّ ما أفاده في الهامش متين جداً لا يربط لما أجاب مدّظله بما أفاده قدس سره فيه - منه عفي عنه.

* فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٢٣ و ٤٢٤.

والاستصحاب والتخيير والبراءة، فهل هو مستلزم للمحذور أم لا؟
أمّا أصالة الاشتغال فلا بأس بجريانها بل الواجب إجراؤها في كلّ
 مورد تردّد التكليف بين أطرافٍ مع العلم الإجماليّ بأصل وجوده؛ ففي ما إذا
 شككنا في وجوب القصر أو التمام فيمن سافر أربعة فراسخ غير يريد
 للرجوع في يومه فمقتضى القاعدة وجوب الجمع، كما إذا شككنا في وجوب
 الإخفات أو الجهر أو وجوب صلوة الجمعة أو الظهر فالقاعدة يقتضي الإتيان
 بصلوتين جهراً وإخفاتاً ظهراً وجمعةً، وهكذا الأمر في أمثال هذا المقام.
أمّا الاستصحاب المثبت للتكليف فإن لم نعلم إجمالاً بمخالفة أحدها
 للواقع فلا إشكال في جريانه لتماميّة أركانه. وأمّا في صورة العلم الإجماليّ
 بمخالفة بعضها للواقع:

فعلى مسلك الشيخ وشيخنا الأستاذ قدس سرهما^١ لا مجال لجريانه لأنّه
 مستلزم للتناقض بين الصدر والذيل في أدلّة الاستصحاب لأنّ صدرها يدلّ
 على عدم جواز نقض اليقين سواء كان تفصيليّاً أو إجمالياً بالشكّ أعمّ من
 أن يكون شكّاً بدئيّاً أو يكون في أطراف العلم الإجماليّ، وذيلها يدلّ على
 جواز نقض اليقين تفصيليّاً أو إجمالياً بيّنين آخر كذلك.
 وأمّا على مسلك صاحب الكفاية قدس سره^٢ وقويناها فلامانع من
 جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجماليّ لعدم التنافي بينهما أصلاً فإذا
 يجري جميع الاستصحابات وإن كان مستلزماً للوقوع في الخلاف قطعاً.^٣
 لكن قال صاحب الكفاية قدس سره: ^٤إنّه لا بدّ من جريان الاستصحاب

١. فرائد الأصول، ج ١، ص ٤٢٨؛ وأجود التقريرات، ج ٣، ص ٢٢٥.

٢. كفاية الأصول، ص ٣١٣.

٣. مادام لم يلزم مخالفة عملية - م.

٤. كفاية الأصول، ص ٣١٤.

في المقام حتّى على مسلك الشيخ قدس سره لأنّ محل النزاع في الجريان وعدمه هو ما كان جميع الأطراف محلاًّ للابتلاء كما إذا طهر بالمطر أحد إنائين نجسين، وأمّا إذا لم يكن جميع الأطراف محلاًّ للابتلاء فعلاً فلامانع من جريانها وذلك لأنّ قضيّة التناقض على فرض التسليم إنّما يلزم لو كان المكلف ملتفتاً إلى الشكّ المسبوق بالعلم في جميع الأطراف مع العلم الإجماليّ بخلافه وأمّا لو لم يكن ملتفتاً إلى خصوصيات كلّ طرف إلّا تدريجاً ففي كلّ مورد مورد لا يلزم التناقض إلى أن ينتهي الأمر إلى آخر الاستصحابات؛ مثلاً إذا كان المجتهد بصدد إفتاء نجاسة الماء النجس المتمّم كراً بالاستصحاب لا يلتفت إلى أركان استصحاب حرمة وطء الحائض بعد طهرها وقبل تطهيرها وإذا أفتى بالنجاسة في الأوّل واشتغل بإفتاء الحرمة في الثاني غفل عن أركان استصحاب النجاسة؛ وهكذا الأمر في سائر الموارد من الاستصحابات المثبتة للتكليف.

أقول: هذا الإشكال إنّما يلزم لو لم يكتب المجتهد فتاواه في رسالة وكان بحيث إذا أراد أن يفتى يراجع دليله وأمّا إذا كتب فتاواه تدريجاً من أوّل الطهارة إلى آخر الفقه يكفي في التفاته إليها النظر إليها إجمالاً ولذلك يكتب في صدر رسالته أنّ العمل بها مجزئٌ إن شاء الله تعالى.

والحقّ ما ذكرناه من أنّ جريان الاستصحاب المثبت يتوقّف إمّا على عدم العلم الإجماليّ بالخلاف أو على عدم مانعيته لجريانها لعدم التناقض، هذا كلّه في الأصول المثبتة.

أمّا الأصول النافية من البراءة واستصحاب النافي للتكليف فهل يجري في جميع موارد أم لا؟

ذهب بعض إلى جريانها^١ لأنّ ضمّ الأصول المثبتة إلى ما نعلم تفصيلاً

١. نفس المصدر.

من الأحكام بالتواتر والضرورة والإجماع القطعي والأخبار المحفوفة بالقرينة القطعية وما نعلم تعبدًا، وافٍ بانحلال العلم الأجمالي بوجود الأحكام في الشريعة.

لكنّ الانصاف أنّ هذا دعوى جزافية لأنّ موارد الاستصحابات المثبتة وموارد أصالة الاشتغال في غاية القلّة وموارد العلم القطعي أو التعبدي على فرض عدم حجّية الأخبار كما هو محلّ الكلام أيضاً قليل لا يفي بالانحلال؛ فالقاعدة الأولى تقتضي الاحتياط في جميع موارد الأصول النافية، لكن تقدّم أنّ أدلة العسر والخرج أو لزوم اختلال النظام توجب عدم وجوب الاحتياط في الجميع فلا بدّ من رفع اليد بالمقدار الذي ارتفع به العسر والخرج والاحتياط في الباقي.

هذا على ما ذهبنا إليه من عدم سقوط العلم الإجمالي عن تنجيّزه بالترخيص في بعض الأطراف.

وأما صاحب الكفاية قدس سره لا بدّ وأن يلتزم بعدم وجوب الاحتياط في البقية أيضاً والرجوع إلى الأصل النافي في كلّ مورد مورّد لأنّ وجوب الاحتياط في الجملة إمّا أن يكون بالعلم الإجمالي وقد أنكر استلزامه إيّاه، وإما أن يكون للعلم باهتمام الشارع ولا يخفى أنّ هذا العلم متحقّق بالنسبة إلى معظم الأحكام وأما اهتمامه في كلّ تكليف فلا نعلم هذا الاهتمام فدعواه بلا دليل.

هذا تمام الكلام في الانسداد وقد عرفت أنّ دعوى الحكومة غير معقولة ودعوى الكشف بلا دليل؛ فيتعيّن التبويض في الاحتياط.

هذا على فرض تماميّة المقدمات وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ مقدماته غير تامّة؛ فليس لنا سبيل إلى حجّية الظن المطلق.

فهرس المصادر

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم : مصحف المدينة النبوية (الخطاط: عثمان طه).
٢. نهج البلاغة: للسيد الرضى، تصحيح: صبحى صالح، مؤسسة دارالهجرة.
- * * *
٣. أجود التقريرات: للأستاذ آية الله السيد أبي القاسم الخوئي، تقريراً لأبحاث آية الله الميرزا النائيني، مؤسسة صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه- قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.ق.
٤. الأربعون حديثاً: للشيخ البهائي، مطبعة صابري، أفتت، ١٣٥٧ ش.
٥. الأربعين: للعلامة محمدباقر المجلسي، طبع دار الكتب إسماعيليان- قم.
٦. الاستبصار: للشيخ محمدبن الحسن الطوسي، دارالكتب الإسلامية، طهران- الطبعة الثالثة، ١٣٩٠ هـ.ق.
٧. الإشارات والتنبيهات: للشيخ الرئيس ابن سينا، نشر البلاغة- قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش.
٨. الأمالي: للشيخ محمدبن الحسن الطوسي، دارالثقافة- قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.ق.
٩. أنوار الهداية: لآية الله العظمى السيد روح الله الخميني، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.ق.
١٠. أوثق الوسائل: للشيخ موسى بن جعفر التبريزي، منشورات كُتبي النجفي- قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٩ هـ.ق؛ و الطبع الحروفي، سماء قلم، الطبعة الثانية، ١٣٨٨ ش.
١١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: للعلامة المولى محمدباقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.ق.
١٢. بحر الفوائد: لميرزا محمدحسن الأشتياني، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ.ق.
١٣. بحوث في علم الأصول: للسيد محمدباقر الصدر، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٧ هـ.ق.

١٤. البيان في تفسير القرآن: للسيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئي - قم، الطبعة الاولى ١٤٣٠ هـ.ق.
١٥. تحريات في الأصول: للسيد مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.
١٦. تفسير القمي: لعلي بن إبراهيم القمي، دارالكتاب - قم، ١٣٦٧ ش.
١٧. تهذيب الأحكام: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، دارالكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ.ق.
١٨. تهذيب الأصول: للشيخ جعفر السبحاني، تقريراً لأبحاث لآية الله العظمى السيد روح الله الخميني، منشورات إسماعيليان، ١٣٨٢ هـ.ق.
١٩. تهذيب التهذيب: لابن حجر العسقلاني، دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.ق.
٢٠. جامع الأخبار: لمحمد بن محمد الشعيري، مطبعة حيدرية - نجف، الطبعة الأولى.
٢١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: لشيخ الفقهاء محمد حسن النجفي، مؤسسة دائرة المعارف - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.ق.
٢٢. الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة: للفتية المحدث الشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر الاسلامي - قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.ق.
٢٣. حقائق الأصول، للسيد محسن الحكيم، مكتبة بصيرتي، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨ هـ.ق.
٢٤. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: لصدرالمتألهين، دار إحياء التراث - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م.
٢٥. دراسات في علم الأصول: لآية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي، تقريراً لأبحاث آية الله العظمى الخوئي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.ق.
٢٦. در الفوائد في الحاشية على الفرائد: للأستاذ المعظم الشيخ محمد كاظم الخراساني، مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران، ١٤١٠ هـ.ق.
٢٧. الدرر النجفية: ليوسف بن أحمد البحراني، دارالمصطفى لإحياء التراث - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.ق.
٢٨. ديوان الإمام علي عليه السلام: لحسين بن معين الدين المبيدي، دار نداء الإسلام للنشر - قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.ق.
٢٩. الذريعة إلى أصول الشريعة: للسيد مرتضى علم الهدى، مؤسسة النشر والطبع لجامع

- الطهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ ش.
٣٠. رسائل الشريف المرتضى: للسيد مرتضى علم الهدى، تحقيق: السيد مهدي رجائي، دارالقرآن الكريم، قم، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ هـ.ق.
٣١. الرعاية في علم الدراية: للشهيد الثاني، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي- قم، ١٤٠٨ هـ.ق.
٣٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى: لابن إدريس الحلبي، مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.ق.
٣٣. شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، الشريف الرضي- قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.ق.
٣٤. شرح المنظومة: للمحقق السبزواري، منشورات ناب- طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ ش.
٣٥. شرح المواقف: للميرالسيد الشريف الجرجاني، تصحيح: بدرالدين نعساني، الشريف الرضي- قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.ق.
٣٦. شرح تجريد العقائد: لعلاء الدين علي بن محمد القوشجي الطبعة الحجرية.
٣٧. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: لصدرا المتأهلين، تصحيح: الأستاذ المرحوم السيد جلال الدين الأشتياني، المركز الجامعي للنشر- مشهد، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ ش.
٣٨. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، دارالعلم للملإين، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.ق.
٣٩. صحيح البخاري: لأبي عبدالله البخاري الجعفي، دارالفكر- بيروت، ١٤٠١ هـ.ق.
٤٠. صحيح مسلم (الجامع الصحيح): لأبي الحسين مسلم النيسابوري، دارالفكر- بيروت.
٤١. ضوابط الأصول: للسيد إبراهيم القزويني، مؤلف- قم، الطبعة الأولى، ١٣٧١ هـ.ق.
٤٢. العدة في أصول الفقه: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، مطبعة ستاره- قم، ١٤١٧ هـ.ق.
٤٣. العروة الوثقى (المحشى): للسيد اليزدي، مؤسسة النشر الاسلامي- قم، الطبعة الاولى، ١٤١٩ هـ.ق.
٤٤. عناية الأصول: للسيد مرتضى الفيروزآبادي، منشورات فيروزآبادي- قم، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠ هـ.ق.
٤٥. عوالي اللآلي العزيزية: لابن أبي جمهور الأحسائي، دارسيد الشهداء للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.ق.

٤٦. **فرائد الأصول**: للأستاذ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي- قم، الطبعة التاسعة، ١٤٢٨ هـ ق.
٤٧. **الفصول الغروية في الأصول الفقهية**: للشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الإصفهاني، دار إحياء العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ ق.
٤٨. **الفصول المهمة**: للشيخ الحرّ العاملي، تحقيق: محمد القائيني، مؤسسة المعارف الإسلامية الإمام الرضا عليه السلام- قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ ق.
٤٩. **الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية**: للشيخ آقا رضا الهمداني، مكتبة الجعفري التبريزي- طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ هـ ق.
٥٠. **الفوائد المدنية**: الأسترايادي، مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ ق.
٥١. **فوائد الأصول**: للأستاذ المعظم الكاظمي الخراساني تقريراً لأبحاث آية الله الميرزا النائيني، مؤسسة النشر الإسلامي- قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ ق.
٥٢. **قوانين الأصول**: للعلامة الوحيد الميرزا أبي القاسم القمي، ج ١، مكتبة العلمية الإسلامية- طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٨ هـ ق؛ وج ٢، الطبعة الحجرية، ١٣٠١ هـ ق.
٥٣. **الكافي**: لمحمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دارالكتب الإسلامية- طهران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ ق.
٥٤. **كتاب العين**: خليل بن أحمد الفراهيدي، نشر الهجرة- قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ ق.
٥٥. **كشف الغطاء**: لكاشف الغطاء النجفي، مكتب الإعلام الإسلامي- قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ ق.
٥٦. **كفاية الأحكام**: للمحقق محمد باقر السبزواري، منشورات مهدي- إصفهان، الطبعة الأولى.
٥٧. **كفاية الأصول**: للأستاذ المعظم الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث- قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ ق.
٥٨. **كمال الدين وتمام النعمة**: للشيخ الصدوق، الإسلامية- طهران، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ ق.
٥٩. **كنز العمال**: لعلي بن حسام الدين المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ١٤٠٩ هـ ق.
٦٠. **مجمع البحرين**: لفخر الدين الطريحي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرتضوي- طهران، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ ق.
٦١. **مجمع البيان**: لفضل بن حسن الطبرسي، منشورات ناصر خسرو- طهران، الطبعة الثالثة،

- ١٣٧٢ ش.
٦٢. **مجمع الرجال**: للعلامة القهبائي، تحقيق: ضياء الدين الإصفهاني، مطبعة روشن-إصفهان، ١٣٨٧ هـ.ق.
٦٣. **محاضرات في أصول الفقه**: للشيخ محمد إسحاق الفياضي، تقريراً لأبحاث الأستاذ السيد الخوئي، دار الهادي للمطبوعات-قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ.ق.
٦٤. **المسائل الناصريّة**: للسيد مرتضى علم الهدى، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.ق.
٦٥. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**: للمحدّث الميرزا الحسين النوري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.ق.
٦٦. **مشارك الشموس في شرح الدروس**: لحسين بن محمد الخوانساري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الحجرية.
٦٧. **مصباح الأصول**: للسيد محمد سرور البهسودي، تقريراً لأبحاث الأستاذ آية الله السيد الخوئي، مكتبة الداوري، ج ٢، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ.ق؛ وج ٣، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.ق.
٦٨. **مصباح الفقيه**: للشيخ آقا رضا الهمداني، الطبعة الحجرية.
٦٩. **المصباح المنير**، لأحمد بن محمد الفيومي، منشورات دارالرضي-قم، الطبعة الأولى.
٧٠. **مطرح الأنظار**: للميرزا أبي القاسم الكلاتري، تقريراً لأبحاث أصول الأستاذ الأعظم الشيخ الأنصاري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الحجرية.
٧١. **معالم الدين**: لحسن بن زين الدين ابن الشهيد الثاني، مكتبة الإسلاميّة-طهران، ١٣٨٧ هـ.ق.
٧٢. **مقالات الأصول**: لآية الله الشيخ ضياء الدين العراقي، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.ق.
٧٣. **المكاسب**: للأستاذ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي-قم، الطبعة السابعة، ١٤٢٤ هـ.ق.
٧٤. **مناهل العرفان**: للزرقاني، دارالكتاب العربي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة.
٧٥. **منتقى الأصول**: للشهيد السيد عبدالصاحب الحكيم، تقريراً لأبحاث السيد الروحاني، مطبعة أمير، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.ق.
٧٦. **من لا يحضره الفقيه**: للشيخ الصدوق، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ.ق.
٧٧. **موسوعة الإمام الخوئي**: للسيد أبي القاسم الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي-قم،

- الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.
٧٨. **الميزان في تفسير القرآن**: للسيد محمد الحسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.ق.
٧٩. **نور ملكوت القرآن**: للعلامة آية الله الحاج السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني، العلامة الطباطبائي، مشهد المقدسة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ هـ.ق.
٨٠. **نهاية الأصول**: للشيخ حسينعلي المنتظري، تقريراً لأبحاث السيد حسين البروجردي، نشر تفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.ق.
٨١. **نهاية الأفكار**: لضياء الدين عراقي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤١٧ هـ.ق.
٨٢. **نهاية الدراية**: للمحقق المدقق الشيخ محمد حسين الغروي الإصفهاني، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لآحياء التراث - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ.ق.
٨٣. **نهاية النهاية**: للميرزا علي الإيرواني، مكتب الإعلام الإسلامي - قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٠ ش.
٨٤. **نهاية الوصول إلى علم الأصول**: للعلامة الحلبي، من مخطوطات مكتبة آية الله الكلبايجاني.
٨٥. **الوافي**: للمولى محسن الكاشاني، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام - إصفهان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.ق.
٨٦. **الوافية في الأصول**: للفاضل التونسي، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.ق.
٨٧. **وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)**: للفتية المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.ق.
٨٨. **ولاية الفقيه في حكومة الإسلام**: للعلامة آية الله الحاج السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني، دار المحجة البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.ق.
٨٩. **هداية المسترشدين**: للشيخ محمد تقي الإصفهاني، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي - قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ.ق.
٩٠. **الهداية في الأصول**: للشيخ حسن الصافي، تقريراً لأبحاث الاستاذ آية الله الخوئي، مؤسسة صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ.ق.
٩١. **المقنعة**: للشيخ المفيد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.ق.