الوسيط في الأصول

الجزء السابع

قاسم الطائي

مبحث الظن
أو
[مبحث الأمارات غير العلمية]

قوله (قده): ((هذا بعض الكلام في القطع بما يناسب المقام، ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال، وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور:

أحدها: أنه لا ريب في أن الأمارة الغير العلمية، ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقاً، وإن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطرو حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا، بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة؛ وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتا بلا خلاف، ولا سقوطاً وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل)).

هذا الذي تلوناه عليك في مبحث القطع المتقدم هو بعض الكلام مما يناسب المقام ـ مقام البحث الأصولي- وسيأتي بعضه الآخر في مباحث البراءة والاشتغال لأنه على القول باقتضاء العلم الإجمالي للمنجزية ينفتح البحث عن وجود مانع عن هذا الاقتضاء أولاً وهو بحث إثباتي محله ما ذكر آنفا. وقبل الخوض ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأول: هو بيان أن الأمارات غير العلمية أي الظنية كخبر الثقة وظواهر الكلام والإجماع المنقول وغيرها التي قيل أو يمكن أن يقال بحجيتها، ليست الحجية فيها من لوازمها الذاتية كالقطع، كلزوم الزوجية بالنسبة إلى الأربعة لا بنحو العلية حيث تكون الأمارة علة للحجية ولا بنحو الاقتضاء حيث تكون مقتضية لها يكفي في اعتبارها حجة مجرد عدم الردع عنها بأن لم يردع الشارع المقدس عن العمل بها. أما أن الأمارة ليست كالقطع علة تامة للحجية فواضح بحيث كلما حصل القطع كان حجة، وأما إنها ليست بمقتضي للحجية، نظير قبح الكذب فإنه مقتضي للقبح فلو لم يطرأ عليه عنوان حسن كان مستلزما للقبح، فلأنه لا دليل على اقتضائها للحجية بل لعل الوجدان قاض بعدمه، وإذا لم تكن الأمارة مقتضية للحجية فتكون ثبوتها لها بحاجة إلى جعل أما من الشرع **(١)** وأما من العقل بناءا على تمامية مقدمات دليل الانسداد على الحكومة كما سيأتي تفصيل البحث في محله. وقد عبر المصنف عن حكم العقل بقوله ((أو بثبوت مقدمات وطرو حالات..)).

ثم إن الظن المبحوث عنه هنا (تارة) يراد به إثبات التكليف كما في الظن بحرمة شرب التتن (وأخرى) يراد به إسقاط التكليف وعدم لزوم امتثاله ثانياً كما في الظن ببراءة فراغ الذمة بالإتيان بالصلاة وامتثال وجوبها. والظن في كلا المقامين ليس بحجة من حيث الذات وإن كان يظهر من بعض المحققين حجية الظن

في مقام سقوط التكليف به، فقد ذهب هذا البعض إلى أن الظن بالفراغ- يعني فراغ الذمة من إتيان الواجب وامتثاله كالصلاة- حجة ولعل الوجه في ذلك هو بناءه على عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فإنه على هذا يمكن القول بحجية الظن بالفراغ، فإن الظان بالفراغ يحتمل عدم الفراغ وبالتالي يحتمل العقاب فإذا لم يلزم عدم العقاب- الضرر- المحتمل كان الاكتفاء بالظن بالفراغ ممكناً.

وقد أمر المصنف بالتأمل فيما أفاده هذا البعض، ولعل الوجه فيه إن الاكتفاء بالظن بالفراغ نظراً إلى عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لا يرتبط بما هو المبحوث عنه في المقام- حجية الظن في مقام السقوط- ذلك لأن شأن الحجة هو ما يقطع معها بعدم الضرر لا أنه يحتمل الضرر ولا يلزم العقل بدفعه، وقد ذكر هذا الجواب صاحب العناية وهو جيد **(٢)**.

****

(١) و(دعوى) أن بعض الأمارات غير العلمية كخبر الثقة ونحوه مما استقرت سيرة العقلاء على العمل به يكفي في اعتباره عدم الردع عنه شرعا من دون حاجة إلى جعل الشارع هي (مما لا وجه له) فإن عدم الردع عنه إمضاء له وهو جعله شرعا فليس اعتباره لمجرد فقد المانع عنه كما لا يخفى (ولو سلّم) فاستقرار سيرة العقلاء على العمل به هو المقتضي لحجيته وليس هو بنفسه مما فيه اقتضاء الحجية مع قطع النظر عن السيرة العقلائية وهذا واضح.[1]

ويمكن لصاحب هذه الدعوى أن يجيب بـ :

[1]) العناية ج٣ ص٧٧-٧٨.

أولاً: إن الحجية الشرعية هي الأعم من الإمضاء والتأسيس لا خصوص الثاني ليقال إن مجرد عدم المانع من الردع من الشارع مما لا وجه له، بل له وجه، ويكفي في انتسابه إلى الشارع عدم الردع.

ثانياً: إنه نسأل كيف قامت السيرة على العمل بخبر الواحد الثقة مثلا لو لم يكن في نفسه مما فيه اقتضاء إذ لو كان كذلك لما قامت أدلة على اعتباره وحجيته بل لما فيه من اقتضاء هو المستدعي لقيام السيرة العقلائية للعمل به وقيام الأدلة على اعتباره وإلا لردع عنه الشارع، وليست السيرة هي التي كانت سببا في اقتضائه الحجية. وهذا واضح.

وثالثاً: إنه على مبنى حق الطاعة فإن التنجيز لمطلق الكواشف يكون ذاتيا لا خصوص القطع كما هو على مبنى قاعدة القبح، ومعنى ذلك إن اقتضاء الحجية موجود في الجميع إلا إنه لا يكفي في موردها غير القطع وأما غيره فهو بحاجة إلى عدم الردع من قبل الشارع، وإن مجرد الرجحان الموجود في الظن مما لا يكفي ولا يقتضي الحجية لنقصان في كاشفيته، وهذا يكفي في وجود المقتضي بلا حاجة إلى قيام السيرة.

ويجمع الثاني والثالث هو كون المقتضي للحجية موجود لا أنه غير موجود وبحاجة إلى دليل لإثباته، كما هو ظاهر كلام العناية، فإن كان موجودا كان الحاجة إلى عدم الردع وعدم المانع لإثبات حجيته وإن لم يكن موجودا فإن إثباته غير ممكن بوسيلة عدم الردع وعد المانع وهذا واضح. وبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة مثلا وهو من الأمارات غير العلمية إما أن يكون مدركه هو

حكم العقل بثبوت اقتضاء الحجية للخبر وإما أن يكون مدركه تسهيل الأمور عندهم. فعلى الأول يثبت الاقتضاء من خلال إدراك العقل وتكون الحاجة إلى عدم الردع وعدم المانع لإتمام حجيته. بخلافه على الثاني فإن الجميع بما فيها بناءهم على التسهيل وعدم الردع وعدم المانع دليل على الجعل نفسه فيما لا اقتضاء فيه لذاته كما أشار إلى ذلك المشكيني.[١]

وبعبارة أسهل إن عدم المانع محتاج إليه بعد الفراغ من وجود المقتضي المحرز بإدراك العقل وليس كذلك لو لم يكن موجودا وإنما يوجد بعد بناء العقلاء على العمل فيه من باب التسهيل.

ولعل الذي أوقع المجيب على صاحب الدعوى في ذلك هو عبارة المصنف (قده) لا ((بنحو العلية بل مطلقاً)) ونفي الاقتضاء مطلقا أي بمعنى العلية التامة وبمعنى الاقتضاء المتبادر عندهم، وهو كون الشيء مؤثراً لولا المانع.

ولكنه على هذا لا يمكن إثبات حجية بعض الأمارات غير العلمية بمجرد عدم الردع من قبل الشارع مع انه يكفي بلا إشكال، ولعل مقصود الكفاية من المنع المطلق هو مطلق المنع لا المنع المطلق، إذ على الأول يكفي في صدقه تحقق مورد واحد منه بخلاف الثاني لا يكفي إلا في الجميع.

(٢) وما يمكن أن يكون مرادا للمصنف من أمره بالتأمل عدة أمور:

الأول منها: ما ذكر في الشرح عن صاحب العناية.

---

[١]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ ص١٤٧.

الثاني منها: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) إن ما ذكره من التعليل لا يرجع لمعنى محصل؛ لأن معنى الظن حجة في مقام الامتثال يتوقف على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل أي العقاب، وهو يتوقف على عدم تنجز التكليف في الواقع، وهو يتوقف على عدم حجية الظن في المقام، فيلزم توقف حجية الظن على عدم حجيته.

وأيضاً لازم ذلك (هذا التعليل) أن تنجز التكليف يتوقف على وجوب دفع الضرر المحتمل، وهو يتوقف على تنجز التكليف في الواقع وإلا فلا ضرر في البين.[١]

وفيه إن التعبير بكلمة (لعل) لاحتمال أن مستنده هو انسداد باب العلم غالباً في باب الفراغ، وإنما ذكره صاحب الكفاية تبرعا عن القائل به احتمالاً.

مضافاً إلى أن عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لا يتوقف على عدم تنجز التكليف في الواقع بل على عدم احتمال التكليف، وإلا لما وجب الاحتياط في الشبهة الحكمية قبل الفحص وفي كل واحد من أطراف العلم الإجمالي وليس ذلك إلا لاحتمال الضرر.

وعدم احتمال التكليف لا يتوقف على عدم حجية الظن بل على عدم حجية الاحتمال والنتيجة أن حجية الظن تتوقف على عدم حجية الاحتمال، ولا يكون ذلك إلا في حال انسداد باب العلم والعلمي على الكشف.

---

[١]) المباحث الأصولية ج٧ ص٤٦١.

إلا إن القول بانسداد باب العلم في الفرض المذكور غير وجيه لأن التكليف في الفرض يكون محرزاً ببركة استصحاب التكليف المشكوك الإتيان به أو استصحاب عدم إتيانه.

وما ذكره من اللازم لهذا التعليل وإن تنجز التكليف يتوقف على وجوب دفع الضرر المحتمل، وهو يتوقف على تنجز التكليف في الواقع، فإن وجوب دفع الضرر المحتمل يتوقف على احتمال التكليف فضلا عن تنجزه.

الثالث منها: ما ذكره المحقق الخوئي (قده) بأن ذلك أجنبي عن المقام إذ لم يخالف أحد في لزوم دفع الضرر المحتمل الأخروي مع تنجز التكليف، ألا ترى أنه في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي ذي الشبهة الحكمية قبل الفحص إلا احتمال الضرر ومع ذلك أوجبوا الاحتياط في الأول والفحص في الثاني.

هذا مضافا إلى أن الالتزام بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل– ولو كان أخروياً– يستلزم الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي أيضا وهو ضروري البطلان.[١]

وفيه: إن عدم مخالفة أحد لا للزوم دفع الضرر المحتمل بل في لزوم دفع الضرر القطعي وأما المحتمل فمن الواضح الاختلاف **بين** إيجاب الاحتياط في مورده من عدمه، كما في موارد الشبهة في أطراف العلم الإجمالي.

---

[١]) مصباح الأصول ج٢ ص١١١.

والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي لاستلزام الالتزام بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، بمكان من الإمكان للقائل بانسداد باب العلم والعلمي على أقل تقدير. والمفروض أن صغرى الانسداد متحققة بالنسبة لكفاية الامتثال المظنون.

ولكن قد عرفت منعه منا.

الرابع منها: ما ذكره المرحوم المشكيني (قده)، لعله للإشارة إلى أن القاعدة المذكورة لا تثبت حجيته الذاتية كما هو محل البحث.

قوله (قده): ((ثانيهما: في بيان إمكان التعبد بالأمارة غير العلمية شرعا، وعدم لزوم محال منه عقلا، في قبال دعوى استحالته للزومه، وليس الإمكان بهذا المعنى ـ بل مطلقا ـ أصلا متبعا عند العقلاء؛ في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع؛ لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها ـ لو سُلّم ثبوتها ـ لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها، والظن به ـ لو كان ـ والكلام ا لأن في إمكان التعبد بها وامتناعه، فما ظنك به؟! لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه؛ حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تالٍ باطل، فيمتنع مطلقا، أو على الحكيم تعالى، فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الإمكان، وبدونه لا فائدة في إثباته، كما هو واضح.

وقد أنقدح بذلك، ما في دعوى شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ من كون الإمكان عند العقلاء من احتمال الامتناع أصلاً، والإمكان في كلام الشيخ الرئيس ((كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنه واضح البرهان))؛ بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان فهو المرجع فيه بلا بينة أو برهان)).

في إمكان التعبد بالأمارة غير العلمية

هذا هو الأمر الثاني الذي عقده المصنف لإثبات إمكان التعبد بالأمارة غير العلمية وعدم لزوم محذور عقلي من أمر ممتنع ذاتي كاجتماع المثلين أو الضدين أو أمر ممتنع عرضي كالظلم الذي يستحيل صدوره من الحكيم تعالى وإن لم يمتنع صدوره عن غيره أو كتفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة الذي يستحيل صدوره عن الحكيم وإن لم يمتنع صدوره عن غيره، في قبال دعوى استحالة ذلك وقوعا للزوم محذور عقلي كما عن ابن قبة.

والإمكان المبحوث عنه هنا هو الإمكان الوقوعي، بعد التسالم من الكل ظاهرا عن إمكان التعبد بالأمارة الظنية ذاتا وعدم استحالته كذلك.والاستحالة كالإمكان قد تكون ذاتية كما في اجتماع النقيضين وارتفاعهما وقد تكون وقوعية من جهة أن وقوع الشيء يستلزم محذورا كما في جعل الحجية للظن على ما أدعاه ابن قبه (قده) من إن التعبد بالظن يستلزم بعض المحاذير هي ممتنعة عقلا التي ستأتي الإشارة إليها، وما يقابل الاستحالة الذاتية يعبر عنه بالإمكان الذاتي، وما يقابل الاستحالة الوقوعية يعبر عنه بالإمكان الوقوعي.

وليس الإمكان الوقوعي بمعنى عدم لزوم محال منه بل مطلقا ولو بمعنى الإمكان الذاتي أصلاً متبعاً لدى العقلاء فيما إذا شكوا في إمكان شيء بأحد معنييه بنوا على إمكانه بذلك المعنى، وهذا ما رد به المصنف (قده) على الشيخ الأنصاري (قده) الذي استدل على الإمكان الوقوعي، بأصالة الإمكان الوقوعي العقلائية فإنه (قده) بعد ما نقل دليلي ابن قبه على عدم جواز التعبد بخبر الواحد قال (ما لفظه) واستدل المشهور على الإمكان بأنا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال (ثم قال) وفي هذا التقرير نظر إذ القطع بعد لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بتمام الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل

فيما نحن فيه(٣) فالأولى أن يقرر هكذا أنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان. انتهى بنقل العناية).[١]

وحاصل ما ذكره (قده): إنا إذا لم نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة نحكم بالإمكان إثباتاً ولو لم تقطع عقولنا بإمكانه ثبوتاً من جهة عدم إحاطتها بجميع الجهات المحسنة والمقبحة، وهذه سيرة يسلكها العقلاء عند شكهم في إمكان شيء وحيرتهم فيه.

وقد أجاب عنه المصنف بوجهين..

أولهما: منع السيرة على إمكان شيء وترتيب آثاره عند الشك.

ثانيهما: أنه على تقرير تسليمها فهي ليست بحجة لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها(٤).

وأما الظن بإمضاء السيرة المدعاة فهو على تقدير تسليم حصوله لا يكون كافياً إذ المفروض أنه لم تثبت حجيته بعد بل الثابت إمكان حجيته.

والصحيح في الاستدلال على إثبات إمكان التعبد بالظن هو وقوع التعبد به شرعاً كما سيأتي تفصيله في محله إنشاء الله تعالى، والوقوع أدل دليل على الإمكان(٥) كما لا يخفى، وإن لم يتم دليل الوقوع- كما ذهب إليه السيد المرتضى- فلا فائدة حينئذ في البحث في المقام عن الإمكان وعدمه، فإن البحث عن الإمكان هو مقدمة لإثبات الوقوع ومع فرض عدم قيام الدليل على الوقوع فلا حاجة للبحث عن الإمكان إذ لا فائدة في إثباته.

وقد يتوهم أن كلام الشيخ الرئيس(٦) ((كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه ساطع البرهان...)) هو الدليل على ما ادعاه

---

[١]) العناية ج٣ ص٧٩-٨٠.

الشيخ الأنصاري (قده) من الحكم بالإمكان عند الشك والحيرة وهو طريق يسلكه العقلاء.

ويرده: أن للإمكان معنيين، معنى يستعمل في مقابل الاستحالة كما يقال في اجتماع النقيضين بأنه ليس بممكن بمعنى أنه مستحيل ومعنى يستعمل في مقابل القطع أي بمعنى الاحتمال، كما لو طرق طارق الباب فقال صاحبها: يمكن أن يكون الطارق عليا، وقال آخر لا يمكن أن يكون عليا، فإن الإمكان وعدمه في هذا المورد ليس بالمعنى الأول، أي يستحيل كون الطارق علياً أو لا يستحيل فإنه لا شك في عدم استحالة ذلك وإنما يراد به الاحتمال، أي احتمال كونه عليا أو لا يحتمل كونه عليا، والإمكان في كلام الشيخ الرئيس يراد به المعنى الأخير الذي هو خارج عن محل البحث وليس المراد به المعنى الأول المبحوث عنه هنا.

إن قلت: يمكن أن يكون المراد من الإمكان في محل النزاع هو الاحتمال لا الإمكان المقابل للاستحالة.

فإنه يقال: إن الإمكان بهذا المعنى- الاحتمال- لا يمكن أن يكون مراداً في محل النزاع إذ هو بهذا المعنى أمر قائم بالنفس وجداناً بلا حاجة إلى إثباته من إقامة برهان،إذ يكفي للخصم أن يقول أنا لا أحتمل أن الشارع عبّدنا بالأمارة، ويقال في رده إنّا نحتمل أن الشارع عبّدنا بها.

****

(٣) أورد صاحب الكفاية على جواب الشيخ الأنصاري (قده) على المشهور بقصور عقولنا بقوله على ما في حاشيته على فرائد الأصول ص٢٤: بأن عقولنا ولو كانت قاصرة إلا إنه ربما تدرك إمكان الشيء أو امتناعه، لأن المقصود ثابت بالنسبة إلى الجميع لا إلى البعض، قبال العقول الكلية المدركة

لجميع الأشياء على ما هي عليها من جهتي الإمكان والامتناع. وإلا لما أمكن إثبات إمكان الشيء أو امتناعه في الفلسفة، مع إمكانه قطعا.(انتهى)

و(**محصله**): بأن عدم إحاطة العقول العامة لتمام الجهات الواقعية من الإمكان والاستحالة، لا يمنع من إدراك بعضها لإمكان الشيء أو امتناعه، وإلا كان إثبات الإمكان أو الامتناع للأشياء في الفلسفة ممتنع، ولكنه ممكن قطعا.

والتدقيق في كلام الشيخ الذي رد به مقالة المشهور التي نقلناها في الشرح كان بصدد نفي القطع بعدم المحالية كما ادعاه المشهور وليس بصدد نفي الإمكان ليرد عليه ما ذكره المصنف.

وبعبارة أخرى: إن الشيخ الأنصاري (قده) كان بصدد دفع دعوى القطع التي يدعيها المشهور بعدم المحالية في التعبد بالظن وليس بصدد بيان الاستحالة ليمنع من الإمكان ونفي القطع بعدم المحالية لا يستلزم ثبوت المحالية بل احتمالها بقدر ما يستلزم ثبوت الإمكان احتمالا ومن هنا التجأ إلى الحكم به إثباتا وإن لم يمكن للعقول القطع به ثبوتا لعدم إحاطتها بالجهات الواقعية كما قال.

(٤) إن الإشكال الثاني من المصنف، من أنه لو سُلم ما فيها فهي ليست بحجة لعدم قيام دليل قطعي عليها، مبني على إنه لا يكفي في الإمضاء عدم الردع من قبل الشارع وإنما هو بحاجة إلى دليل يدل عليه، وقد عرفت أن الحجية الشرعية هي الأعم من الإمضاء والتأسيس، لأن السيرة لو كانت جارية في زمان النبي(صلى الله عليه وآله) وهي كذلك وأنهم يعملون عليها وأمام

شخصه المبارك، فلا يعقل عدم ردعه عنها لو كانت خاطئة ومنافية لغرض الشارع، وحيث لم يردع عنها وإلا لوصل خبره إلينا لتوفر الدواعي على نقله، كشف ذلك عن إمضاء الشارع لها وتقريره حجة كما هو واضح، إن الشارع جاء لتصحيح تصرفات وسلوك العقلاء فلا يعقل سكوته عن سلوك خاطئ من العقلاء.

(٥) قال بعض المعاصرين[١]: نفس الوقوع في الخارج من أقوى أدلة وقوعه وإثباته من دون احتياج إلى التماس دليل آخر، وتكفي السيرة العقلائية المستمرة قديما وحديثا في الأمور المعاشية والمعاديّة على ذلك، ولا نحتاج إلى التمسك بأن الأصل في الأشياء هو الإمكان لأنه لا أصل له أصلا إن كان المراد به الإمكان الذاتي أو الوقوعي.

نعم احتمال الإمكان جار في كل شيء لكنه من مجرد الاحتمال العقلي ولا ينفع الشيء أبدا، وهذا معنى كلام الشيخ الرئيس ـ كلما قرع....الخ يعني إن كلما سمعت من الغرائب والعجائب لا تبادر إلى الحكم بامتناعه، بل احتمل إمكانه أيضا في مقابل احتمال امتناعه واحتمال وقوعه خارجا.

أقول: وهذا ما فسرنا به عبارة الشيخ الأنصاري (قده) إذ القطع بعدم لزوم محال...الخ)).

وإذا كان الاحتمال للجهتين من الإمكان والاستحالة موجودا كانت الحاجة لترجيح أحدهما على الأخرى مطلوبه، وهي قيام السيرة العقلائية

---

[١]) تهذيب الأصول ج٢ ص٥٧- السبزواري.

الممضاة من قبل الشارع بالحكم بإمكان التعبد بالظن بل وقوعه في الخارج وهو أدل دليل على الإمكان.

(٦) إنه لو لم يكن الأصل في الأشياء هو الإمكان عند الشك لما كانت هناك للقاعدة المنسوبة للشيخ الرئيس معنى، إذ مراده من الإمكان إما الذاتي أو الوقوعي.

وقد دفعه المصنف (قده) بأن المراد من كلامه هو الاحتمال المقابل لليقين.

وليس هو أحد المعنيين المذكورين بشهادة أن المحتمل كما يكون على تقدير ثبوته ممكنا كذلك ربما يكون واجبا، مثل ما إذا قرع سمعك أن هنا موجوداً داخلا في الأشياء لا بالممازجة خارجاً عنها بالمباينة، أو غير ذلك مما هو مساوق للوجوب الذاتي، فكيف يحكم بقوله (فذره في بقعة الإمكان) بكونه ممكنا بأحد المعنيين؟[١]

أقول: والشيخ الرئيس ليس بصدد بيان الجهة الواقعية للشيء ليقال أن الغريب أعم من كونه ممكنا وواجباً فكيف حكم بإمكانه؟ بل هو بصدد بيان قاعدة عامة عقلائية مفادها أن ما تسمعه قد يكون واقعا أي صادقا وقد يكون غير واقع أي كاذبا إذا لم يدفعك عن أحدهما دافع.

---

[١]) المشكيني – تعليقة الكفاية- ج٣ ص١٥٣.

قوله (قده) ((وكيف كان، فما قيل ـ أو يمكن أن يقال ـ في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال، أمور:

أحدها: اجتماع المثلين ـ من إيجابين أو تحريمين مثلا ـ فيما أصاب، أو ضدين ـ من إيجاب و تحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين ـ فيما أخطأ، أو التصويب وإن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام.

ثانيهما: طلب الضدين فيما إذا أخطأ، وأدى إلى وجوب ضد الواجب.

ثالثهما: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوما بسائر الأحكام.))

ما قيل في لازم التعبد بغير العلم فهو عبارة عما حكاه ابن قبه (قده) من أنه يلزم من جواز التعبد بخبر الواحد في الأخبار عن النبي (صلى الله عليه وآله) جواز التعبد به في الأخبار عن الله تعالى أيضا، كما أنه يلزم من ذلك تحليل الحرام وتحريم الحلال أيضا، وقد حكا الشيخ الأنصاري (قده) هذين الأمرين الذين أستدل بهما ابن قبه على مذهبه من استحالة التعبد بغير العلم.

وما يمكن أن يقال هو ما أضافه المصنف إلى الأمرين المتقدمين، وما إضافة المصنف أمور ثلاثة من المحاذير من لزوم المحال أو الباطل ولو لم يكن بمحال ذاتا وإن كان محالاً وقوعا من الحكيم كالإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة:

أولها:- لزوم اجتماع المثلين فيما إذا أصابت الأمارة الواقع وكان الحكم الواقعي محفوظا أو اجتماع الضدين فيما أخطأت كذلك.

وإذا لم يكن من حكم في الواقع غير ما أدت إليه فهو التصويب الباطل(٧).

فلو كان الحكم الواقعي على الأول هو وجوب صلاة الجمعة وقد أدت الأمارة أو طابق الأصل الواقع فقد اجتمع المثلان، وإن أدت الأمارة إلى حرمتها أو خالف الأصل الواقع فقد اجتمع الضدان في شيء واحد وهو وجوب صلاة الجمعة، أو يلزم غير ذلك من صور اجتماع المثلين كالتحريمين أو الاستحبابين أو الكراهتين أو الإباحتين، أحدهما ظاهري وهو ما أدت إليه الأمارة أو قام عليه الأصل والأخرى واقعي ثابت، فإن طابق الحكم الظاهري وهو ما أدت إليه الأمارة أو قام عليه الأصل كان من اجتماع المثلين وإن خالف الحكم الظاهري كان من اجتماع الضدين.

وحيث تكون الأحكام منشأ بداعي الإرادة والكراهة فلا يكون تضادها إلا من جهة التضاد بين الإرادة والكراهة، وإلا فإن كانت مُنشأ لا بداعي الإرادة والكراهة فلا تضاد بينهما إذ لا تضاد بين الوجوب والحرمة بما هما هما، فإنه من مجرد إنشاء الوجوب والحرمة المعلقين بشيء واحد في آن واحد في كمال الإمكان، لكونهما أمران اعتباريان ولا محذور في اجتماعهما.

وقد يكون التضاد من جهة اجتماع المصلحة والمفسدة مطلقا (ملزمتين كانتا أم لم تكونا) إذا لم يكن بينهما كسر وانكسار فيما لو اجتمعا، فإن الخمر والميسر فيهما مصلحة ومفسدة غير أن مفسدتهما أكبر من مصلحتهما كما في القرآن الكريم فتقع

المصلحة بتمامها في مقدار من المفسدة ويبقى من المفسدة مقدار زائد لا يقابله شيء فيؤثر الزائد التحريم ومن هنا حرمهما الله تعالى ولم يأمر بهما لغلبة مفسدتهما المعبر عنه بالإثم فإن الحكم يتبع أقوى الجهات كما هو واضح وهذا هو معنى الكسر والانكسار.

ولو لم يقع بينهما كسر وانكسار كما لو آثرت كل من المصلحة والمفسدة مع ما هما عليه من الاختلاف في المقدار والتساوي، فهذا هو المحال، لاستلزامه الوجوب والحرمة ونحوهما من بقاء المصلحة والمفسدة ولو لم تكونا ملزمتين كما في الاستحباب والكراهة أو كانت أحدهما ملزمة كالوجوب والأخرى غير ملزمة كالكراهة أو الاستحباب والحرمة.

وعليه: إن بقاء المصلحة والمفسدة على ما هما عليه من دون اضمحلال أحدهما بالكسر (الطرح) من الأخرى والانكسار من الأولى كما مثل له آنفا يؤدي إلى الاجتماع المحال ومعهما ـ أي مع الكسر والانكسار ـ فإنه لا تبقى إلا أحدهما وهي ما يتبعه الحكم فإن كان الباقي هو المفسدة فالحكم هو الحرمة وإن كان الباقي هو المصلحة فالحكم هو الوجوب، أو الاستحباب في الثانية والكراهة في الأولى(٨).

والحاصل: من جميع ما تقدم إنه إن قلنا بأن لله في كل واقعة حكم واقعي مشترك بين الكل من الجاهل والعالم قد تصيبه الأمارات والأصول تارة وتخطئه أخرى كما عليه إجماع الإمامية ودعوى تواتر الأصحاب عليه، فيلزم من جعل الأمارات والأصول المحاذير المتقدمة الباطلة من اجتماع المثلين عند إصابة الإمارات ومطابقة الأصول مع الواقع واجتماع الضدين من إيجاب وتحريم وإرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين عند خطأ الأمارات ومخالفة الأصول مع الواقع.

وإذا لم نقل بأن لله حكم في كل واقعة يشترك به الكل من العالم والجاهل بل حكمه تعالى تابع لما أدت إليه الأمارة أو الأصل كان من التصويب وهو أشد بطلانا من الكل.

ثانيها: لو قامت الأمارة أو الأصل على وجوب مستقل كوجوب استقبال القبلة مثلا وكانت الأمارة أو الأصل خاطئا مع الواقع إذا كان الواجب واقعا وهو استدبار القبلة لزم من ذلك وجوب طلب الضدين**(٩)** أحدهما ظاهري وهو ما أدت إليه الأمارة أو قام عليه الأصل والآخر واقعي وهو ما كان مقررا واقعا.

والفرق بين هذا المحذور والمحذور الأول هو اجتماع الضدين الذي يكون في فرض شيء واحد كصلاة الجمعة فهي مطلوبة واقعا ومحرمة ظاهرا إذا أدت الأمارة إلى خلافه، وأما في المحذور الثاني فيفرض وجود شيئين ـ لا شيء واحد ـ كل منهما محكوما بحكم مثل الآخر**(١٠)**.

ثالثها: لزوم تفويت المصلحة أو الوقوع في المفسدة كما لو قامت الأمارة أو الأصل العملي على وجوب صلاة الجمعة مثلا في زمان الغيبة وكانت في الواقع محرمة أو قامت الأمارة والأصل على عدم وجوبها وكانت واجبة في الواقع، فيقع المكلف في المفسدة على الأولى وفاتت عليه المصلحة في الثانية، وكلاهما باطل يمتنع صدوره من الحكيم ولو عرضا لا ذاتا وإن كان لم يمتنع صدوره من غيره.

****

(٧) التصويب على قسمين:

الأول منهما: هو خلو الواقع من الحكم أصلا، فلا حكم في الواقع غير ما أدت إليه الأمارات والأصول، وهذا هو الجمع على بطلانه عندنا وتقدم في الشرح. وفيه تكون المصالح في متعلقات الأحكام أو المفاسد سببها قيام الأمارات

وهي تستتبع جعل أحكام شرعية على طبقها تختص بالعالم دون الجاهل إذ لا حكم للجاهل غير ما أدت إليه الأمارة، وهذا القسم هو المنسوب إلى الأشعري، ووضوح بطلانه يغني عن رده.

من أنه دور واضح فإن اختصاص الأحكام بالعالمين بها متوقف على العلم بها توقف الحكم على موضوعه، والعلم بها متوقف على الأحكام توقف العلم على معلومه وهو دور واضح.

ومن الإجماع على بطلانه عند الإمامية أهل التخطئة إذ قد أدعي تواتر الأخبار عن اشتراك الأحكام بين الجاهل والعالم.

ومن عدم معقوليته إذ لو كان الواقع خاليا من الحكم فالبحث والفحص يكون عن ماذا؟ قبل أداء الأمارة إليه كما سيشير المصنف إليه في مبحث الاجتهاد والتقليد.

الثاني منهما: إن الأمارة بقيامها وإن كانت سببا لحدوث مصلحة أو مفسدة في متعلقات الأحكام هي مستتبعة لجعل الأحكام الشرعية على طبقها، لكن مع الاعتراف بالأحكام الواقعية التي يشترك فيها الجميع من العالم والجاهل غير أنها لا تكون فعلية عند قيام الأمارة على خلافها نظرا لأن المصلحة والمفسدة الحادثة بقيام الأمارة غالبة على مصلحة أو مفسدة الواقع راجحة عليها وعليه فالحكم الواقعي فعلي فيمن قامت عنده الأمارة على طبقه وشأني فيمن قامت عنده الأمارة على خلافه، وهذا الرأي منسوب إلى المعتزلي.

واختلف في بطلانه وصحته على قولين، فقد ذهب العلامة الأنصاري (قده) إلى بطلانه بقوله ((وهو كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لأن الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأ لحكم فلا يقال للكذب النافع أنه قبيح واقعا.[١]

وفيه أن مزاحمة صفة لأخرى لا تصير منشأً لحكم إذا كان في نفس مرتبة الحكم للأخرى كما مثل له ولكنها تصير منشأ لحكم في مرتبة أخرى، فإن الشك في حكم واقعي، أي الواقع المشكوك يصير منشأ لحكم ظاهري كما هو واضح، بعد وضوح أن الواقعي محفوظ على واقعيته على الفرض ولو على مستوى مرتبة الإنشاء.

هذا مضافا إلى إن مجرد المزاحمة لا يمنع من كون الصفة الأولى منشأ للحكم فيما إذا كانت بعد الكسر والإكسار أقوى من الصفة المزاحمة لما مر من أن الحكم يتبع أقوى الجهات فلو كانت الصفة الأولى المزاحَمة أقوى كانت منشأ للحكم.

وذهب إلى بطلانه المحقق النائيني (قده) باعتبار أنه ليس للحكم إلا مرتبة واحدة هي مرتبة إنشاء الحكم وتشريعه لموضوعه على نحو القضية الحقيقية، لا أن له مرتبتان الإنشائية والفعلية.

ووجود المنشأ إنما يتحقق بتحقق موضوعه بجميع قيوده المأخوذة في متعلق الطلب (الإنشاء) وحينئذ فعدم قيام الأمارة على الخلاف؛إن كان قيدا

---

[١]) نقله في العناية ج٣ ص٨٧.

للموضوع كان من قامت عنده الأمارة على الخلاف خارجا عن موضوع الحكم الواقعي، وهو تصويب، وإن لم يكن قيدا ومع ذلك جعل حكم نفسي من قبل الأمارة،لزم اجتماع حكمين فعليين في حق من قامت عنده الأمارة على الخلاف، لصيرورة الحكم فعليا بتحقق موضوعه.

وأجيب عنه: قضاء الوجدان بأن للحكم مرتبتين، الإنشائية ـ المنشأ في مرتبة المدلول المطابقي لموضوعه كالبالغ العاقل مثلا، والفعلية ما يكون الحكم فيها باعتبار كون الداعي إليه هو البعث أو الزجر.

وان ما يكون قيدا للأولى فهو قيد للمرتبة الثانية ولا عكس، وحينئذ يمكن أن يكون قيام الأمارة مما له دخل في الثانية لا الأولى، فلا يلزم أحد المحذورين المتقدمين من خروج من قامت عنده الأمارة عن موضوع الحكم الواقعي، واجتماع الحكمين الفعليين.

ويلاحظ على الجواب: بأن مرتبة الإنشاء هي صرف اعتبار محض فعده من مراتب الحكم الذي يعني الإلزام لا يخلو من مسامحة إذ الحكم هو ما كان بداعي البعث أو الزجر ولا يكون كذلك إلا بعد تحقق تمام ماله دخل في موضوعه وإلا فقبل ذلك لا يكون مؤثرا.

والتعويل على الوجدان، يعارض بوجدان كون الحكم هي خصوص مرتبة الفعلية لا غير كما ربما يجده المحقق النائيني (قده). والأمر سهل فالمسألة اعتبارية عند تصوير الحكم ومراتبه.

والصحيح في الجواب: عن تصوير المحقق النائيني (قده) بأن قيام الأمارة على الخلاف مما لا يوجب سقوط الحكم الواقعي بالمرة بل يبقى على مجرد جعله وإنشائه وإن لم يصر فعليا لعدم تحقق ماله دخل في موضوع حكمه بعد قيام الأمارة على الخلاف، خصوصا وإن المحقق (قده) قد جعل تشريعه على نحو القضية الحقيقية فمتى تحقق موضوعه كان فعليا ولا معنى لسقوطه لو لم يتحقق موضوعه.

وذهب جماعة منهم صاحب الغاية إلى عدم بطلانه، لأن الأحكام الواقعية إنشائية كانت أو فعلية البالغة مرتبة الإبلاغ والإعلام إلى نوع المكلفين موجودة محفوظة في المقام مشتركة بين الكل غير أنها في موارد قيام الأمارات على خلافها تكون غير منجزة لمزاحمتها بما هو أهم منها وأقوى، ومزاحمة الحكم بما هو أهم منه وأقوى مما لا يوجب سقوطه بالمرة، وإنما يسقط عن التنجيز فقط دون الفعلية واقعا، ومن المعلوم أن بقاء الفعلي المشترك بين العالم والجاهل مما يكفي في نفي التصويب الباطل.

ولكنه مما لا دليل عليه إثباتا وإن صح وجوده ثبوتا وجاز وأمكن واقعا.

أقول: هذا الجواب على وجاهته يواجه إشكالا، وهو إن بقاء الحكم الواقعي على واقعيته وقيام الأمارة على خلافه، لزم إما الإيقاع في المفسدة أو تفويت المصلحة على ما تقدم بيانه من الإشكال الثالث عن المصنف.

وصاحب الوجه الأول يفترض بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من المصلحة أو المفسدة وكون الحكم الظاهري سبب وموضوع لحدوث مصلحة في

مؤديات الأمارات، ومن دون كسر وانكسار مابين المصلحة والمفسدة للواقع والمؤدى، لزم المحذور المتقدم فيما لو خالفت الأمارة الواقع.

ولو اضمحل الواقع بعد قيام الأمارة على خلافه، لزم رفع الحكم الظاهري موضوعه المستلزم لرفع نفسه لو كان الشك في الواقع موضوعا للحكم الظاهري، بحيث يتبعه حدوثا وبقاءً، وما يلزم من وجوده عدمه محال، وعدم الحكم المشترك بين الكل لو أخذ حدوث الشك موضوعا، وهو باطل إجماعا وإخبارا وإن لم يلزم منه محال لا ذاتا ولا عرضا.[١] وبط لأن التاليين واضح.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن المراد منه هو حصول مصلحة في مورد الأمارات في طول مصلحة الواقع يتدارك بها الواقع لو اتفق فواته، وهذا المعنى حسن وواقع عند العرف والعقلاء وتقتضيه سهولة الشارع المقدس وسماحته، وهذا المعنى إن وافقت فيه الأمارة الواقع فهو، وإن خالفت، وكان الواقع واجبا مثلا فمع فوت مصلحة الواقع على المكلف لكن الشارع بجعله الأمارات وحصول مصلحة في مواردها يتدارك بها مصلحة الواقع الفائت، وإن كان الواقع حراما وأدت الأمارة إلى خلافه فقد ظفر المكلف بالمصلحة التداركية وقد يعبر عنها عند البعض (بالتفضلية) أو التسهيلية عند آخرين وهو غير مهم. ولكن الكلام في وقوع المكلف في المفسدة الواقعية.

وأجاب عنه بعض المعاصرين (قده)[٢] بأنه لا يقع فيها لأنها إن كانت العقاب فلا عقاب في صورة الجهل، وإن كانت شيء آخر غيره فلا نسلم بثبوته

---

[١]) المشكيني ج٣ – من الكفاية ص١٥٦.
[٢]) تهذيب الأصول ج٢ ص٦٠ – السبزواري.

أيضا في صورة الجهل أيضا، وعلى فرض الثبوت فهي مغلوبة بالمصلحة (التفضلية) ولا أثر للمفسدة المغلوبة لدى العرف والعقلاء.

أقول: لا معنى للغلبة والمغلوبية، وهو ما سماه المصنف بالكسر والانكسار ما بين مصلحة أو مفسدة الواقع مع مصلحة أو مفسدة الظاهر، لوضوح أنهما ليسا متساويين من كل جهة ليحصل فيها غلبة ومغلوبية كعدم تساويهما في الرتبة مثلا. فلم يكونا واقعيتين دائميتين.

وما ذكر في الإشكال على العناية مبني على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فكان الكسر والانكسار فيه وجه.

وقد عدّ الشيخ الأنصاري (قده) من وجوه التصويب والقول بالسببية ما سمّاه المصلحة السلوكية، وإن الأمارة ليست سببا وموضوعا لحدوث مصلحة أو مفسدة في متعلقات الأحكام، ولكن في نفس سلوك الأمارة والعمل بها والالتزام بها مصلحة يتدارك مصلحة الواقع الفائتة عند مخالفة الأمارة للواقع.

وعلق عليه في العناية بأن عدّ ذلك من وجوه السببية لا يخلو من مسامحة فإنه في الحقيقة قول بعدم السببية وبعدم حدوث مصلحة أو مفسدة بقيام الأمارة في متعلقات الأحكام غير أن العمل بها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لو خالفته فعده من وجوه السببية دون الطريقية التي هي أقرب وأقرب كما لا يخفى.

ثم أردف أنه وإن كان ممكنا ثبوتا ولكن لا دليل عليه إثباتا، ومن المعلوم أن مجرد عدم المحذور في شيء مما لا يكفي في الالتزام به إثباتا.

(٨) قال في العناية تعليقا على كلام المصنف (قده) ((الأوجه على الظاهر للتقييد بالملزمتين فإن كل مصلحة ومفسدة إذا لم يقع بينهما كسر وانكسار يتضادان نظرا إلى سببية كل منهما لحكم مستقل ولو لم يكونا ملزمتين كما في الاستحباب والكراهة أو كانت أحدهما ملزمة دون الأخرى كما في الإيجاب والكراهة أو الاستحباب والحرمة)).[١]

أقول: لعل الوجه في تقييد المصلحة والمفسدة بالملزمتين فيما لو لم يحدث بينهما الكسر والانكسار وأما غير الملزمتين كما في الاستحباب والكراهة فإن حدوث الكسر والانكسار واقع لا محالة، وهو بيد المكلف إن شاء فعل المستحب أو تركه وكذا المكروه، وإن كان له فعل الأول وترك الثاني، ومع العكس فلا ضير عليه ظاهرا.

أو لعل التقييد لإخراج الإباحة التي تنشأ من انتفاء أصل المصلحة أو المفسدة أو وجودهما على حد سواء.

(٩) طلب الضدين إما أن يكون في الإيجابين أو غيرهما وعلى الأول فهو إما من المحال أو من طلب المحال، والأول محال ذاتي والثاني محال عرضي يقبح صدوره من الحكيم.

إما كونه محالاً ذاتياً فلأن طلب الضدين يسري فيه التضاد من المطلوب إلى الطلب فلا يمكن انقداح إرادتين معا في نفس الطالب.

---

[١]) العناية ج٣ ص٨٣.

وأما كونه محالاً عرضياً، فهو من طلب غير المقدور ويمتنع صدوره من الحكيم وأما طلب الضدين في غير الإيجابيين، كما إذا أدت الأمارة إلى ضد مباح واقعي أو كراهة ضد مكروه واقعي.أو حرمة ضدٍ حرام، فلا بط لأن للتالي لأن طلب ترك الضدين لا يستلزم محذوراً ذاتياً أو عرضياً ذلك لكون متعلق الطلب مقدوراً والتضاد إنما هو في الوجودين اللذين لم يتعلق بها الطلب، وكذا الإذن في فعل الضدين وتركهما مما لا محذور فيه عقلا.[١]

(١٠) بيان الفرق بين المحذور الأول وهو لزوم اجتماع الضدين وبين طلب الضدين وقد مثل له في الشرح فيما إذا قامت الأمارة أو الأصل على وجوب الصلاة وكان الواجب في الوقع هو الإزالة، أو وجوب استقبال القبلة فيما قامت الأمارة عليه ووجوب استدبارها في الواقع، فقد اجتمع طلبان أحدهما واقعي والآخر ظاهري اختلفا في المتعلق، متعلق الحكم الواقعي غير متعلق الحكم الظاهري، متعلق الواقعي في المثال الأول هو الإزالة ومتعلق الظاهري هو الصلاة.

واجتماع الضدين هو في متعلق واحد طلبان، كما لو اجتمع على صلاة الجمعة وجوبان أحدهما واقعي والآخر ظاهري.

وعلى هذا فما كان الطلب متعدداً على مطلوب واحد فهو من اجتماع المثلين مع مطابقة الأمارة للواقع ومن اجتماع الضدين مع مخالفة الأمارة للواقع، وما كان الطلب متحداً على مطلوب متعدد فهو من طلب الضدين، وهو إما محال ذاتي كاجتماع الضدين بناءً على سراية التضاد من المطلوب إلى الطلب،

---

[١]) ذكره المشكيني ج٣ الكفاية ص١٥٧.

فلا يمكن انقداح إرادتين معاً في نفس الطالب وإما في المحال العرضي من جهة قبحه على الحكيم دون غيره.

وان شئت قلت أن الطلب على الأول غير معقول لكونه محالاً ومتعلق الطلب على الثاني غير معقول على الحكيم لأنه غير مقدور، ولذا قلنا فيما مرّ أن طلب ترك الضدين لا محذور فيه كما لو أدت الأمارة إلى إباحة ضدٍ مباح واقعي أو كراهته ضد مكروه كذلك أو حرمة ضد حرام كذلك.

قوله (قده) ((والجواب: إن ما دعا لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل، وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجيته، والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا اخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجرياً وانقياداً مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجة الغير المجعولة، فلا يلزم اجتمع حكمين- مثلين أو ضدين- ولا طلب الضدين، ولا اجتماع المفسدة والمصلحة، ولا الكراهة والإرادة، كما لا يخفى.

وإما تفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدته، فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت التعبد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الإلقاء)).

وأجاب المصنف عن المحاذير المتقدمة بأن الملازمة غير ثابتة كما في الأوليين أو أن بط لأن اللازم ممنوع كما في الأخير، فهي بين ما هو غير لازم وإن كان باطلا وبين ما ليس بباطل وإن كان لازماً.

أما الأول- أي الباطل غير اللازم- فهو اجتماع المثلين أو الضدين أو طلب الضدين.

وأما الثاني- أي اللازم غير الباطل- فهو تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

وحاصل جواب المصنف بأنا نلتزم بأن جعل الحجية للأمارة غير العلمية هي بمعنى المنجزية(١١) لا بمعنى جعل أحكام ظاهرية فالحجية المجعولة للأمارة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية ظاهرية على طبق مؤديات الطرق في قبال الأحكام الواقعية، فإن أصابت الأمارة الواقع تنجز تكليفه على المكلف وإن أخطأت الأمارة الواقع كانت عذرا له في مخالفة الواقع.

وإن مخالفتها وموافقتها مع الخطأ يعتبر تجرياً وانقياداً كما هو شأن الحجة غير المجعولة على ما تقدم بيانه في مباحث القطع.

فليس هنا إلا حكم واحد هو الحكم الواقعي تصيبه الأمارة تارة وتخطئه أخرى لا حكمان كي يلزم اجتماع المثلين عند الإصابة واجتماع الضدين عند الخطأ بلا كسر وانكسار في البين كاجتماع إيجاب وتحريم، وإرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين، وطلب الضدين إذا أدت الأمارة إلى وجوب ضد الواجب.

وأضاف جوابا آخر عن المحذور الثاني - وهو اللازم غير الباطل - بأن التعبد بالأمارة غير العلمية وجعلها حجة، فيه مصلحة غالبة على مصلحة الواقع الفائتة أو المفسدة، ومع لزوم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة لكنه غير باطل لغلبة المصلحة التي لأجلها جعلت الأمارة حجة، وهذا مما لا محذور فيه.

****

(١١) إن هنا مسالك ثلاثة في معنى جعل الأمارة حجة

المسلك الأول: أن معنى جعلها حجة هو بمعنى جعلها طرقا وكواشف عن الواقع بتتميم كشف الناقص للأمارة وجعله تاما كالعلم بتنزيل الأمارة منزلة العلم وهو ما يعبر عندهم بتتميم الكشف وجعل الطريقية والعلمية من دون أن

يستتبع جعل أحكام تكليفية ظاهرية على طبق مؤديات الأمارات والطرق من وجوب أو حرمة أو غيرهما من الأحكام. وقد اختاره جمع من الأصوليين كالشيخ الأنصاري (قده) وتبعه جماعة منهم الميرزا النائيني (قده) والمحقق الخوئي (قده).

المسلك الثاني: جعل الحكم المماثل لمؤدى الأمارة فلو قامت الأمارة على وجوب شيء حكم الشارع المقدس بوجوبه ظاهرا وهكذا في بقية الأحكام ويعبر عنه بمسلك جعل الحكم الظاهري وتنزيل مؤدى الأمارة منزلة الواقع في قبال المسلك الأول وهو تنزيل الأمارة منزلة العلم.

المسلك الثالث: جعل المنجزية والمعذرية في صورتي الإصابة والخطأ من دون إنشاء حكم عل طبق مؤدياتها وهو مختار المصنف (قده).

ويظهر من العناية، كما يظهر من صاحب الكفاية بأن الأمارة على الطريقية إما هي صرف طريق وكاشف عن الواقع وهو المسلك الأول ومختار المصنف الظاهر من عبارته، وأما هي مستتبعة لجعل أحكام ظاهرية على طبق مؤديات الطرق والأمارات، من دون إشارة إلى مسلك المنجزية والمعذرية، إلا إذا قيل بإرجاعه إلى الأول لأن في إصابة الأمارة للواقع يتنجز الواقع وتكون هي منجزة وعلى خطأ الواقع تكون الأمارة معذرة، والجمع بين التنجيز والتعذير هو معنى المنجزية عندهم.

وإذا أرجعنا المسلك الثالث إلى الأول، فلم يبق إلا المسلكان الأول والثاني وهو ما أشار إليهما في المتن، كما يمكن إرجاع المسلك الثاني إلى الأول لأن جعل

أحكام ظاهرية على طبق مؤديات الأمارات غير ممكن ما لم يكن كاشفيتها تامة في نظر الشارع المقدس هي التي أوجبت جعل أحكام ظاهرية على طبق مؤدياتها وإنما تكون كاشفيتها تامة بجعل من قبل الشارع المقدس حيث يتمم كاشفيتها في مقام الإثبات وجعل الحجية.

والحاصل: إن جعل الحجية للأمارات الظنية من قبل الشارع له لازمان هما تتميم الكشف لها يجعله تاما في نظره بعد إن كان ناقصا واقعا وحقيقة، وجعل أحكام ظاهرية على طبق مؤدياتها إذ لا معنى لحكم الشارع المقدس بحجية أمارة خاصة ولا يحكم على ما قامت عليه الأمارة، كما لو قامت على وجوب شيء أو حرمته فهو محكوم ظاهرا عند الشارع بالوجوب أو الحرمة.

وعلى هذا فلا ثمرة عملية في البحث عن أن المجعول في باب الأمارات ما هو؟ على ما ذكروه في المسالك.

قال في العناية ((وبالجملة أن الشارع في مقام الإثبات إذا تمم الكشف وجعل الحجية لأمارة خاصة فهو مستلزم لجعل أحكام ظاهرية على طبق مؤدياتها كما أنه في مقام الإثبات إذا جعل أحكاما ظاهرية على طبق مؤدياتها فهو مستلزم لتتميم الكشف وجعل الحجية لها فتتميم الكشف وجعل أحكاما ظاهرية متلازمان في الخارج لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلا.

(**وعليه**) فلا ثمرة مهمة في البحث عن أن مفاد دليل الاعتبار للأمارة هل هو تتميم الكشف وجعل الحجية أو هو جعل أحكام ظاهرية على طبق مؤدياتها

وإن كان فيه ثمرة علمية لا عملية))[1] وهو متين لأنه مجرد صياغات كلامية لبيان مفاد واحد لدليل الاعتبار.

[1]) العناية ج٣ ص٩١.

قوله (قده) ((نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكمين وإن كان يلزم، إلا إنهما ليسا بمثلين أو ضدين؛ لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز، أو لصحة الاعتذار بمجرده من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلِّقة بمتعلَّقه فيما يمكن هناك إنقداحهما؛ حيث أنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل، وإن لم يحدث بسببهما إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى، إلا إنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ أو أُلهم به الولي، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة ـ بسببهما ـ الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثا أو زجرا، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إنما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقيّاً.

والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، موجبة لإرادته أو كراهته، الموجبة لإنشائه بعثا أو زجرا في بعض المبادئ العالية، وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة ـ كما أشرنا ـ فلا يلزم ـ أيضا ـ اجتماع إرادة وكراهة، و إنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثا أو زجرا، وإنشاء حكم آخر طريقي، ولا مضادة بين

الإنشاءين فيما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا، ولا إرادة ولا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي، فأفهم.))

نعم لو قيل بأن جعل الحجية يستلزم جعل أحكام ظاهرية على طبق مؤديات الإمارات، أو قيل بأن معنى جعل الحجية للأمارة ليس إلا عبارة عن جعل الأحكام الظاهرية، فإذا أدت الأمارة إلى وجوب صلاة الجمعة مثلا كان معنى جعلها حجة ليس إلا جعل الوجوب لصلاة الجمعة ظاهرا؛ فاجتماع حكمين وإن كان يلزم لا محالة أحدهما ظاهري وهو ما أدت الأمارة إليه والآخر واقعي، ولكنهما ليسا بمثلين فيما لو أصابت الأمارة للواقع وليسا بضدين فيما لو أخطأت الواقع، وذلك لأن الأحكام التكليفية الظاهرية المجعولة على طبق مؤديات الأمارات والأصول هي أحكام طريقية لا نفسية غايتها الوصول بوسيلتها إلى الأحكام الواقعية، والحفاظ عليها نظير وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة، فإن وجوب الاجتناب عنها من جهة الحفاظ على الحكم الواقعي، ناشئ من مصلحة في نفسه لا في متعلقه، كما هو الحال في الأوامر الامتحانية فإن إنشاءها لمصلحة في نفس الإنشاء**(١٢)** لا في المنشأ فلا يكون متعلقها مرادا أو مكروها لأن إرادة المتعلق تكون ناشئة من المصلحة فيه أو إن كراهته ناشئة من المفسدة فيه، ومع فرض عدمهما في المتعلق فلا يكون مرادا ولا مكروها.

وإذا كانت طريقية للوصول إلى الواقعيات فهي منجزة للتكليف الواقعي إذا أصابته وموجبة لصحة الاعتذار عن فوته إذا أخطأته من دون أن تكون عن مصلحة أو مفسدة في متعلقاتها والأحكام الواقعية هي أحكام حقيقية نفسية ناشئة عن مصلحة و مفسدة في متعلقاتها من الأفعال الملزمتين لإرادتها وكراهتها إلا أن حصولهما في نفس النبي (صلى الله عليه وآله) أو نفس الولي (عليه السلام) لا في

المبدأ الأعلى سبحانه لأنه ليس محلا للحوادث وإلا كان حادثا سبحانه وتعالى الذي يوحي بالمصلحة والمفسدة إليهما من خلال إيحائه بالحكم فلا محالة تنقدح إرادة وكراهة في نفسيهما الشريفتين ـ بسببهما ـ موجبتين لإنشاء البعث أو الزجر.

وعليه فلا يلزم المحذور الأول من اجتماع المثلين في فعل واحد إذا أصابت الأمارة أو اجتماع الضدين من وجوب وحرمة ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين إذا أخطأت الأمارة بعد فرض أحد الحكمين طريقيا ليس فيه مصلحة أو مفسدة في الفعل موجبة لإرادته أو كراهته والآخر نفسيا عن مصلحة أو مفسدة في الفعل موجبة لإرادته أو كراهته، ثم أمر المصنف بالفهم(١٣).

****

(١٢) قال في العناية: لا معنى لجعل الأحكام الظاهرية الطريقية الناشئة عن مصلحة في نفسها دون متعلقاتها من الأفعال فإنها لو كانت المصلحة في نفسها لزم تحققها بمجرد إنشائها وجعلها من دون لزوم الإتيان بها وهو كما ترى، فإن المقصود من جعلها في موارد الأمارات ليس إلا الوصول بسببها إلى الواقعيات، ولذا سميت بالطريقية أي المقدمية فما لم يؤت بها في الخارج كيف يصل المكلف بوسيلتها إلى الواقعيات.

(**وعليه**) فالمصلحة الغيرية التي أوجبت إنشاء الأحكام الظاهرية الطريقية تكون هي في متعلقاتها قهرا كالمصلحة النفسية التي أوجبت إنشاء الأحكام الواقعية فإذا كانت المصلحة الغيرية في متعلقات الأحكام وهي الأفعال كالمصلحة النفسية وأصابت الأمارة لزم في الأفعال اجتماع المثلين أحدهما حكم ظاهري

غيري والآخر واقعي نفسي وإن أخطأت الأمارة لزم فيها اجتماع الضدين من إيجاب وتحريم وإرادة وكراهة أحدهما غيرية والأخرى نفسية ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فتعود المحاذير السابقة كلها إلا ما أشير إليه من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة)).[١]

وفيه خلل واضح لأن معنى تحققها بمجرد إنشاءها عود الغرض إلى المنشئ ـ المولى ـ دون العبد وهو كما ترى، مع أن تصحيح الامتثال من جهة كونه إطاعة للمولى وعدم هتك حرمته وإن لم يلزم تحصيل الغرض الموجود في متعلق الحكم، كما لو أمر المولى عبده بإتيان الماء لا لغرض شربه بل لغرض بيان واستعلام إطاعة العبد له من عدمها وهذا يكفي في صحة الامتثال، والمصلحة المتأتية في نفس الأمر لا بالمتعلق كما يدعيه إذ لا نظر للمتعلق إلا بقدر كونه مظهرا لامتثال الأمر من دون خصوصية له فيه بل لمجرد تطويع العبد على الإطاعة والامتثال، ولعل جملة من الأوامر العبادية تكون كذلك كما أشار إليه بعض المعاصرين (قده).

ودعوى أن نشوء الحكم عن مصلحة في الجعل نفسه غير معقول وإنما الحكم لابد أن ينشأ من مصلحة في متعلقه سواء أكانت ثابتة مع قطع النظر عن جعل ذلك أو في طول جعله وبلحاظه.[٢]

مدفوعة لمعقوليته في نفسه بل وقوعه كما في الأمر بالأمر بالشيء إذا أخذ الأمر الأول على نحو الموضوعية لا الطريقية كما لو أمر المولى ابنه بأن يأمر العبد

---

[١]) العناية ج٣ ص٦٣.
[٢]) تقريرات الهاشمي – مباحث الحجج ج١ ص١٦٤.

بشيء وليس له غرض إلا أن يعوِّد ابنه على إصدار الأمر، فهنا تعلق غرضه في إصدار الأمر الأول من دون أن يكون الفعل مطلوبا له واقعا، وقوله (عليه السلام) (مرهم بالصلاة وهم أبناء سبع) على تقدير أن الأمر متوجه إلى الآباء لا الأبناء.

ولعل الذي أوقع البعض في هذه الشبهة هو تصور أن الجعل هنا لا بداعي البعث والزجر ومن هنا ذهبوا إلى تحققه بمجرد إنشائه وليس بصحيح بل هذه الأوامر منشأ بداعي البعث والزجر، وإلا لتحقق بمجرد قول المولى لعبده ائتني بالماء مع عدم حاجته إليه. وبه يندفع ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) هو خلاف الضرورة والوجدان بداهة أن لازم ذلك عدم وجود الأحكام الظاهرية إلا بوجودها الجعلي في آن واحد وهو أنشاء الجعل وهذا كما ترى.[1]

قال المشكيني (قده): حصر المصنف مصلحة الحكم الطريقي في ما كانت في نفس الأمر، فحينئذ يرد عليه:

أولاً: أنهما صحيحان إذا كانت الأمارة أكثر إصابة من المعلوم أو مساوية لها، بلا حاجة إلى مصلحة في الأمر بها، وإنما يحتاج إليها فيما كانت أقل إصابة.

ثانياً: أنه في هذه الصورة ـ أيضا ـ لا ينحصر التصحيح في المصلحة الأمرية، بل يصح بالمصلحة السلوكية أيضا، ولعله لعدم تعقلها حصرا في الأول.

وكلاهما مدفوعان

---

[1]) المباحث الأصولية ج٧ ص٤٧٤.

أما الأول: أنه يكفي في تصحيح جعلها في الأمر فيما لو كانت أقل إصابة من دون حاجة إلى كونها كذلك على مختلف الحالات إذ يكفي في الجعل كونه صحيحا على الحالة المحتاج إليها وهي فيما كانت الأمارة اقل إصابة للواقع من المعلوم.

وأما الثاني: أنه يكفي في الجواب كونه صحيحا في نفسه سواء وجد جواب آخر أم لم يوجد وأما كونه (كون الجواب) محصورا في هذا الطريق فلا يلزم إلا إذا ادعاه المجيب.

مع أن الشيخ الآخوند (قده) لا يرى المصلحة السلوكية تصحيحا للجعل.

(١٣) ويمكن تفسير الفهم الذي ذكره المصنف (قده) **بوجوه**:

الوجه الأول: ما ذكره المرحوم المشكيني (قده)[١]، من أنه إذا كانت الأمارة أقل إصابة للواقع من العلوم، وصححنا ذلك بوجود مصلحة في الجعل، فالفوات يصير من قبله، إذ لو لم يجعل الأمارة حجة لا يفوته بسبب عمله بعلومه، فإيصاله إلى مرتبة الحتم مع جعل العذر مما لا يجتمعان، لكونه قبيحا.

وهذا الجواب غير تام لما سيأتي من المصنف التصريح بذلك في الفقرة اللاحقة من المتن ومقتضى السياق كونه إشكالا لما مر من الكلام، وهذا الوجه ذكره المشكيني عن أستاذه.

---

[١]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ ص١٧١.

الوجه الثاني: ما ذكره في العناية من أنه إشارة إلى ضعف قوله ولا إرادة ولا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي. فإن الحكم الظاهري الطريقي والمقدمي يكون عن مصلحة غيرية في الفعل وهي الوصول إلى الواقعيات غالبا توجب إرادته أو كراهته فيجتمع حينئذ في الفعل الواحد الإرادة والكراهة جميعا.[١]

ولا يصح تعلق إرادتين في الفعل الواحد ولو كانت إحداهما غيرية.

وجوابه: ما تقدم في التعليقة الأولى بتصحيح الجعل لو كانت المصلحة فيه لا في المتعلق فإنه خال منهما سواء كانت نفسية أو غيرية فلا اجتماع للإرادتين في الفعل وإن كانت إحداهما غيرية.

الوجه الثالث: لعله يلتزم بوجود إرادة وكراهة على طبق الحكم الظاهري لكنه في نفس جعله لا في مجعوله ومتعلقه ليلزم محذور التضاد مع المخالفة ومحذور التماثل مع الموافقة مع أنه لا محذور في الأخير لاشتداد الإرادة بعد أن يكون الجعل مرادا والمجعول كذلك.

إن لم نمنع تحقق الاجتماع لعدم وحدة الموضوع، إذ موضوع الحكم الواقعي هو الواقع بما هو واقع وموضوع الكم الظاهري هو المصالح الظاهرية كمصحة التسهيل أو غيرها، ومنه يظهر عدم اجتماع الضدين.

هذا مع كون الأحكام اعتبارات عقلائية وليست من الموجودات الخارجية فلا وجه لمحذور اجتماع المثلين ولا الضدين بالنسبة إليهما أصلا.

---

[١]) العناية ج٣ ص٩٥.

الوجه الرابع: لعله في الإشارة إلى أن الجواب لا يدفع فيه المحذور الثاني– محذور طلب الضدين– كما لا يدفع محذور تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة.

قوله (قده) ((نعم، يشكل الأمر في بعض الأصول العملية، كأصالة الإباحة الشرعية، فإن الإذن في الإقدام والاقتحام ينافي المنع فعلا، كما فيما صادف الحرام، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه، لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه، فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضا، كما في المبدأ الأعلى، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعليّ؛ بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها، وكونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو المولوية؛ فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه.

فانقدح بما ذكرنا: أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعليا؛ كي يشكل تارة بعدم لزوم الإتيان ـ حينئذ ـ بما قامت الأمارة على وجوبه؛ ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية؛ ما لم تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان..)).

ما ذكره المصنف (قده) من الجواب السابق قد يشكل في بعض الأصول العملية كأصالة الإباحة الجارية في الشبهات التحريمية أو أصالة البراءة الجارية في

الشبهات الوجوبية أو التحريمية، فإن المستفاد من أصالة الحل من قوله (عليه السلام) ((كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه)) والظاهر منه إثبات الحلية حقيقة والحكم بها على نحو الحكم الحقيقي لا على نحو الحكم الطريقي ومعلوم أن الحل حقيقة لا يجتمع مع الحكم الواقعي بالحرمة حقيقة ومع لابد من بيان آخر يندفع به هذا الإشكال.

وبعبارة أخرى أوضح: إن الأحكام الظاهرية كأصالة الإباحة**(١٤)** ناشئة عن مصلحة في نفسها لا في متعلقاتها ولكن المنافاة بينها وبين الحرمة الواقعية الثابتة للفعل على تقدير حرمته واقعا واقعة لا محالة، فإذا شك في نجاسة مائع مثلا فالترخيص بشربه ظاهرا طبقا للقاعدة وإن فرض كونه لأجل مصلحة في الإذن لا لعدم مفسدة في الفعل وهو الشرب، ولكن مع ذلك ينافي الحرمة الواقعية الثابتة للمائع المشكوك على تقدير نجاسته واقعا، ومن هنا لابد من ذكر جواب آخر يندفع به الإشكال المذكور.

وحاصل جواب المصنف (قده) الذي أجاب به عن ـ مورد أصالة الحل وغيرها من موارد الأحكام الظاهرية التي لا نظر بها إلى الواقع لتكون طريقا إليه بخلاف بعض الأصول العملية مثل الاستصحاب على قول وقاعدتي الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة فإنها أصول عملية لها نظر إلى الواقع يكفي في الجواب عنها ما تقدم من الجواب السابق بكون الأحكام الظاهرية طريقية من غير استتباع إرادة أو كراهة على طبقها ـ.

إن الأحكام الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل هي أحكام فعلية غير منجزة إذا قامت الأمارة أو الأصل على خلافها والأحكام الظاهرية المستتبعة لجعل الحجية للأمارة والمتحققة بقيام الأمارة أو الأصل هي أحكام فعلية ومنجزة، ذلك لتحقق موضوع الحكم الظاهري وهو قيام الأمارة أو الأصل وهو وإن لم يكن

سببا وموضوعا لحدوث مصلحة أو مفسدة للأفعال موجبة لجعل أحكام نفسية على طبق مؤدياتها كما هو القول بالسببية في خصوص الأمارات دون الأصل ولكنه سبب وموضوع لحصول أحكام ظاهرية على طبق مؤدياتها. ولذا فهي فعلية ومنجزة، بخلاف الأحكام الواقعية التي قامت الأمارة أو الأصل على خلافها فهي فعلية لكونها مبلغة من قبل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولو تعلق بها علم المكلف لتنجزت عليه(١٥) ولعدم وصولها إلى هذه المرتبة لم تكن منجزة. كيف تتنجز وقد قامت الأمارة أو الأصل على خلافها ويستحق العقاب على مخالفتها.

وعلى هذا فلا تنافي بين الأحكام الواقعية التي قامت الأمارة أو الأصل على خلافها فهي فعلية غير منجزة وبين الأحكام الظاهرية المتحققة بقيام الأمارة أو الأصل فهي فعلية ومنجزة. والوجه في عدم التنافي أن الأحكام التكليفية الخمسة لا تكون متنافية بعضها مع البعض الآخر إلا من جهة الإرادة والكراهة وحيث يكون الحكم الواقعي فعليا غير منجز فلا تنقدح إرادة أو كراهة في النفس النبوية أو المولوية لأن الحكم الواقعي الذاتي لم يعلم به من جهة الغفلة عنه فهذا مما يستحيل انقداح الإرادة أو الكراهة على طبقه في نفس المولى، إذ لا يعقل إرادة الشيء من الغافل. بخلاف ما إذا كان ملتفتا إلى الحكم الواقعي فهذا مما يمكن انقداح الإرادة أو الكراهة على طبقه في نفس المولى فيما إذا لم يحكم بنفسه في الظاهر على خلافه بمقتضى قيام الأمارة أو الأصل بل حكم بالاحتياط وبرعاية الواقع. وإلا فحكمه في الظاهر على خلافه مما يكشف عن عدم انقداح الإرادة أو الكراهة في النفس الشريفة على طبق الأحكام الواقعية فلا تكون منجزة ليستحق العقاب على مخالفتها بل تبقى فعلية غير منجزة[١] كي تنافي الأحكام الظاهرية.

---

[١]) العناية ج٣ ص٩٨.

والمتحصل مما سبق: إن الإذن الشرعي في بعض موارد الأصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية ينافي المنع واقعا فيما لو كان محرما كما ذكر في المثال الماضي، حتى وإن كان الإذن لأجل مصلحة فيه لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة في المأذون فيه (المتعلق).

وقد التجأ المصنف إلى الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية لقيام الأمارة أو الأصل على خلاف الحكم الواقعي بوسيلة الأذن، ولكن ذلك لا يوجب الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعليا، بمعنى كونه على صفة لو علم به لتنجز على المكلف كسائر التكاليف الشرعية الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها، وكون الأحكام الواقعية فعلية لأنها توجب البعث أو الزجر في النفوس العالية إذا لم ينقدح في تلك النفوس الإذن أو الترخيص في المخالفة لأجل مصلحة في نفس الإذن.

ومن هنا فالتكليفان الواقعي والظاهري فعليان ولكن الأول خال من الإرادة والكراهة على طبقه بخلاف الثاني، وعلى هذا فلا اجتماع للمثلين ولا للضدين كما هو واضح.

فانقدح بما ذكرنا من هذا الجواب أن التكاليف الواقعية التي قامت الأمارات أو الأصول على خلافها فعلية غير منجزة بمعنى كونها على صفة لو علم بها المكلف لتنجزت عليه، أنه لا يلزم الالتزام بكونها إنشائية محضة ولا بكونها فعلية منجزة، كي يشكل تارة، بعدم لزوم امتثال الإحكام الإنشائية المحضة ما لم تكن بالغة مرتبة الفعلية ولم تبلغ مرتبة البعث أو الزجر التي يلزم الإتيان بها لو بلغت هذه المرتبة من دون حاجة إلى بيان أو إقامة برهان.

ويشكل أخرى على الالتزام الثاني وهو كون(١٦) الأحكام الواقعية فعلية منجزة على ما سيذكره المصنف بعد ذلك.

****

(١٤) ذكر المشكيني (قده) في تعليقته بأن الإباحة على **قسمين**:

الأول: أن تكون ناشئة من عدم مصلحة أو مفسدة ملزمتين أو غير ملزمتين؛ لأن إذا كان أحد الأولين يكون المورد واجبا أو حراما، وإذا كان أحد الأخيرين يكون مندوبا أو مكروها.

ومنه يظهر النظر في قوله (قده) (ملزمة في الفعل) فإن انتفاء مرتبة (الإلزام) ليس ملاكا للإباحة، بل انتفاء أصل المصلحة أو المفسدة أو وجودهما على حد سواء.

أقول: إن التعبد للمصلحة أو المفسدة فإذا لم تكونا ملزمتين بمعنى أن المصلحة غير ملزمة ليكون موردا للواجب ولا المفسدة ملزمة ليكون موردا للحرام، وهذا الفرض يتحقق بما ذكره (قده) من انتفاء أصل المصلحة والمفسدة أو وجودهما على حد سواء، فلا يرد شيء على المصنف (قده).

ومع ذلك يرد على المشكيني (قده) بأن الفرض الصحيح هو وجود المصلحة أو المفسدة على حد سواء لا انتفاءهما معا وإلا لكانت المصلحة في نفس الإباحة وحينئذ يتداخل القسمان الأول المذكور للإباحة والثاني الذي سيذكره.

الثاني: أن تكون ناشئة عن مصلحة في نفس الإباحة، ولكن الأول هو الغالب في الإباحات الواقعية، ولذا يتغير غالب الإباحات الواقعية إذا وقعت في حيز الشروط أو غيرها من العناوين الثانوية التي تكون أدلتها حاكمة على

أدلة العناوين الأولية، والثاني هو الغالب في الإباحات الظاهرية، بل الظاهر عدم وجود لإباحة ظاهرية عن لا اقتضاء.

ورتب على ذلك بقوله: إن الإباحة الظاهرية، لو فرض كونها ناشئة عن لا اقتضاء في متعلقها، للزم اجتماع الضدين في مرتبة الحكم لأن الترخيص الفعلي مضاد مع المنع الفعلي، والنقيضين في مرتبتي الإرادة والفساد لأن الإباحة المذكورة كاشفة عن عدم المفسدة وعدم الإرادة والمنع كاشف عن وجودهما.

وهذا بخلاف الإباحة الاقتضائية، فإنها مستلزمة لاجتماع الضدين في مرتبة الحكم، واجتماع النقيضين في مرتبة الإرادة من دون التناقض في مرتبة المفسدة والمصلحة، لعدم كشف هذه الإباحة عن عدمها، ولأجل ما ذكرنا قال (وإن كان الإذن...الى قوله لا لأجل عدم مصلحة...)[1]

(١٥) فسّر في العناية كون الأحكام الواقعية التي قامت الأمارة على خلافها بأنها فعلية غير منجزة ذلك لأن فعليتها عبارة عن وصولها إلى مرتبة الإبلاغ والإجراء والإنفاذ على ما سبق تفصيله في الحكم في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإذا وصل الحكم إلى هذه المرتبة صار الشارع بصدد إبلاغه للناس وإنفاذه فيهم صار فعليا بمعنى أنه وصل إلى حد لو تعلق به العلم لتنجز بخلاف ما إذا لم يصل إلى هذه المرتبة بأن كان باقيا على مرتبة الإنشاء والسكوت فلا يتنجز وإن تعلق به العلم خارجا كما في الأحكام التي لم يأمر بها الشارع في

[1]) المشكيني في تعليقته على الكفاية ج٣ ص١٧٤.

صدر الإسلام إلا بعد مدة مديدة، وأما عدم كونها مرتبة التنجيز فلعدم وصولها إلى مرتبة العلم كي يتنجز كيف وقد قامت الأمارة أو الأصل على خلافها.[١]

أقول: قسّم مراتب الحكم في البحث المذكور إلى أربعة، هي مرتبة الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجيز على تفصيل في محله.

ويرد عليه..

أولاً: إن عد مرتبة الاقتضاء من مراتب الحكم غير وجيه لأنها خارج دائرة الجعل والاعتبار بل هي أمر تكويني صرف.

ثانياً: عد مرتبة التنجز من مراتبه كذلك بل هي من الإحكام العقلية فلو علم المكلف بالحكم حكم العقل بتنجزه عليه، فلا حاجة إلى جعل من قبل المولى.

وما يظهر من المصنف من تعليق مرتبة التنجز على العلم أورد عليه المشكيني (قده)

بأن مرتبة التنجز لا تقبل التعليق المولوي كما هو المفروض من كلام المصنف لكونها من الإحكام العقلية، بل هي معلقة على العلم عقلا.

ثم إن التعليق غير نافع لدفع غائلة اجتماع الضدين، لأنه ناشئ من لزوم اجتماع الحكمين الفعليين الحتميين، والمورد كذلك.

ويمكن أن يقال في ردهما..

---

[١]) **العناية ج٣ ص٩٧.**

أما الأول: ف لأن غرض الشارع من جعل الأحكام لبعث المكلف نحو امتثالها أو زجره لأجل الإنزجار ولا يمكن الوصول إلى هذه المرتبة إلا بعلم المكلف بالتكليف فهي معلقة شرعا على العلم بها وكونها من الأحكام العقلية لا يمنع من الجعل إتماما للأمر به كما تقدم في مبحث القطع، وإنما سمي تنجزا اصطلاحا.

وأما الثاني: فلما سيأتي من المصنف بعد قليل ما يظهر منه الاعتراف بعدم دفع غائلة اجتماع الضدين أو المثلين بقوله (على تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه الرتبة.

ولكن المصنف دفع الغائلة بعدم انقداح إرادة أو كراهة على طبق الحكم الواقعي ومعه فلا مورد للمنافاة.

(**بيان ذلك**): إن الحكم الواقعي الفعلي بمعنى آخر غير المعنى المتعارف للحكم الفعلي، فأنه بالمعنى المتعارف هو الحكم الذي يكون على طبقه إرادة وكراهة بحيث لو علم به المكلف لتنجز عليه واستحق العقوبة على مخالفته.

وأما الحكم الفعلي بالمعنى الذي يريده المصنف هنا هو حكم لا يكون على طبقه إرادة أو كراهة ولكنه وصل إلى مرحلة من المصلحة بحيث لو علم به المكلف لتنجز عليه، وهو بهذا المعنى ليس إنشائيا محضا بل هو حد وسط بينهما، فإن الإنشائي المحض لا يتنجز على المكلف لو علم به،والحكم الفعلي المحض هو ما يكون على طبقه إرادة أو كراهة لو علم لتنجز،وأما الحكم الوسط

بهذا المعنى فهو غيرهما لأن المفروض أنه يتنجز لو علم به فهو ليس بإنشائي محض وانه لا إرادة ولا كراهة على طبقه ليكون فعليا محضا.

ومن هذا البيان يظهر الجواب على الإشكال الثاني وهو طلب الضدين كما لو أدت الأمارة إلى وجوب ضد الواجب الواقعي فأنه حيث لا إرادة على طبق الحكم الواقعي المفترض فلا منافاة بين الوجوبين ولا يتضادان كما هو واضح.

(١٦) ذكر في العناية بأن عبارة المصنف (قده) ناقصة والصحيح، فانقدح بما ذكرنا من الجواب الأخير الثالث من أن التكاليف الواقعية التي قامت الأمارات أو الأصول على خلافها فعليه غير منجزة بمعنى كونها على صفة لو علم بها المكلف لتنجزت عليه أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعليا أي بكونه إنشائيا محضا ولا بكونه فعليا منجزا كي يشكل (تارة)..(وأخرى) مما سيأتي ذكره عن قريب.

أقول: وهذا الذي ذكره لتستقيم عبارة المصنف غير وجيه، فإن عبارة المصنف غير ناقصة لأن متعلق الإشكال الثاني، وهو كيف التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعلية بعثية زجرية...ألخ)). أي أن الإشكال الآخر،يوفق مع احتمال كون الأحكام الواقعية في موارد الطرق والأمارات فعلية بعثية أو زجرية، والأحكام الظاهرية فعلية كذلك.. **هذا أولاً**.

وثانياً: إن فرض كون الأحكام الواقعية فعلية متنجزة يجعلها مؤثرة في التنجيز ولو احتياطا بدون حاجة إلى جعل أحكام ظاهرية على خلافها إذ لا

موضوع للحكم الظاهري مع هذا الاحتمال، ومعنى كونها منجزة هو بصور إرادة أو كراهة على طبقها.

ولعله لما ذكرناه أمر بالتدبر جيداً في آخر بيانه.

قوله (قده): ((لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمارة إليها إنشائية، لأنها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة.

فإنه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الأمارة المعتبرة على حكم إنشائي ـ لا حقيقة ولا تعبدا ـ إلا حكم إنشائي تعبدا، لا حكم إنشائي أدت إليه الأمارة: أما حقيقة فواضح، وأما تعبدا ف لأن قصارى ما هو قضية حجية الأمارة كون مؤداها هو الواقع تعبدا، لا الواقع الذي أدت إليه الأمارة، فأفهم.

اللهم إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع ـ الذي صار مؤدى لها ـ هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء، لكنه لا يكاد يتم، إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنشائية أثر أصلا، وإلا لم يكن، لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى.)).

لا يقال: إن ما ذكرت من الإشكال على كون الأحكام الواقعية إنشائية محضة، بعدم لزوم امتثال ما قامت الأمارة على وجوبه لأن الأحكام الواقعية، وإن كانت قبل تعلق الأمارة بها إنشائية محضة ولكنها بعد أداء الأمارة إليها تصير فعلية.

فإنه يقال: إنه بقيام الأمارة لا يحرز بها لا حقيقة ولا تعبدا ما هو الثابت في الواقع والمفروض إن الثابت هو الإنشائي المحض ولا يحرز بها الحكم الإنشائي الذي أدت إليه الأمارة حتى يكون الحكم الإنشائي بهذا القيد فعليا.

أما عدم الإحراز حقيقة فواضح وذلك لما تقدم في مباحث القطع من امتناع أخذ الظن في موضوع ذلك الحكم، فإذا قيل إذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة فيجب عليك صلاة الجمعة.

وأما عدم الإحراز تعبدا ف لأن الأمارة لا يحرز بها لا مؤداها ومؤداها ليس إلا الحكم الإنشائي لا الحكم الإنشائي بقيد أنه مما قامت عليه الأمارة**(١٧)**.. فافهم**(١٨)**.

اللهم إلا أن يقال أن دليل الاعتبار وإن كان يقتضي تنزيل مؤدى الأمارة منزلة الواقع وهو الإنشائي المحض على الفرض ولا يؤدي إلى تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي قامت عليه الأمارة، كي يكون الحكم فعليا، ولكن التعبد بالحكم الإنشائي الصرف لغو لا يترتب عليه أثر فصونا لكلام الحكيم عن اللغوية تضم دلالة الاقتضاء لحمل دليل الاعتبار على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي أدت إليه الأمارة أي الحكم الفعلي لا الإنشائي الصرف كي يكون التنزيل بلا فائدة بعد وضوح عدم وجوب إتيان الأحكام الإنشائية المحضة.

وأجاب عنه المصنف: أن التعبد بالحكم الإنشائي بدون القيد المذكور ليس لغوا وبلا فائدة لتضم دلالة الاقتضاء إلى دليل**(١٩)** الاعتبار والحاجة إليها إذا لم يكن لتنزيل المؤدى منزلة الواقع الصرف ـ الإنشائي ـ فائدة والأمر ليس كذلك لما تقدم من المصنف في مباحث القطع بأن الإتيان بالحكم الإنشائي وإن لم يكن لازما إلا أنه مما يوجب المقربية واستحقاق الثواب وإن لم تكن في مخالفته عقوبة.

****

(١٧) أورد في العناية على جواب المصنف بإيرادين:

الأول: أن القيد المذكور ـ أداء الأمارة لو كان مما يوجب صيرورة الإنشائي فعليا كما هو ظاهر المصنف لا حكم إنشائي أدت إليه الأمارة...الخ فالأمارة هب أنها لا يحرز بها لا حقيقة ولا تعبدا إلا ما هو الثابت في الواقع وهو الإنشائي المحض لا الإنشائي الذي أدت إليه الأمارة ولكن الإنشائي المحض بعد ما قامت الأمارة عليه يكون من الإنشائي الذي أدت إليه الأمارة فيحصل له هذا القيد ويصير فعليا ولعله إليه أشار أخيرا بقوله فأفهم.

الثاني: أن أداء الأمارة ليس مما يوجب صيرورة الإنشائي فعليا كي إذا فرضنا أنه يحرز بالأمارة الحكم الإنشائي الذي أدت إليه الأمارة لكانت الأمارة القائمة عليه قائمة على الحكم الفعلي فإن الإنشائي لا يصير فعليا إلا ببلوغه عن مرتبة السكوت إلى مرتبة الإبلاغ والإعلام لنوع المكلفين وإن لم يعلم به بعض المكلفين لا بمجرد قيام الأمارة وأداء الأمارة إليه فإن الإنشائي إذا لم يبلغ مرتبة الإبلاغ والإعلام للنوع لم يصر فعليا ولم يجب الإتيان به ولو أدته سبعون أمارة وقام عليه سبعون طريق ومن هنا يظهر ضعف القول المزبور من أصله الذي أشار إليه المصنف بقوله ((لا يقال...الخ)) كضعف جوابه كذلك من أصله)).[1]

والإيرادان أحدهما ينفي الآخر فالأول يعترف أنه بعد قيام الأمارة يكون الواقع فعليا وهو ما قامت عليه الأمارة والثاني يعترف أنه حتى بعد قيامها لا يصير فعليا ولو أدت إليه سبعون أمارة، والثاني يقر بصحة جواب المصنف القائل ((لا الواقع الذي أدت إليه الأمارة...الخ)).

---

[1]) **العناية ج٣ ص١٠١-١٠٢.**

مضافاً إلى ما **يرد على الأول** من جوابيه: بأن الحكم الواقعي الإنشائي قبل قيام الأمارة عليه هو الإنشائي المحض وبعد قيامها عليه هو الفعلي بقيد قيام الأمارة عليه ومعناه تبدل الحكم الواقعي عما كان عليه من الإنشائي إلى الفعلي وهو نوع من التصويب لعدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه على ما أشار إليه الشيخ الأنصاري (قده).

أو يقال ببط لأن هذا النوع من السببية بمقتضى الإجماع والروايات الدالة على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وإن الواقع لا يتغير عما هو عليه بقيام الأمارة.

اللهم إلا إذا قلنا بعدم تبدله عما هو عليه من الشأنية المشترك فيها بين الكل فمن قامت عليه الأمارة صار فعليا ومن لم تقم عليه بقى على الشأنية.

ويرد على الثاني من جوابيه: بأن نفس قيام الأمارة على الحكم الواقعي الإنشائي هو خروجه من مرتبة السكوت إلى مرتبة الإبلاغ والإعلام إذ لا دليل على اختصاص الإبلاغ بالعلم خاصة لينفى عن قيام الأمارة على الحكم الإنشائي.

ولكن يرد على صاحب الكفاية، بأن مورد الأمارات القائمة على الحكم الواقعي إذا لم يكن فعليا فلابد من الالتزام بالتصويب بمعنى اختصاص الأحكام الواقعية الفعلية بالعالم بها وكون مؤديات الأمارات والأصول أحكاما حقيقية لا ظاهرية، وهذا هو معنى السببية والموضوعية، وعليه فلا يمكن أن يكون المجعول في مواردها أحكاما ظاهرية، لأن شأن الأحكام الظاهرية تنجز الواقع

لدى الإصابة والتعذير عند الخطأ وأما إذا لم تكن في الواقع أحكاما فعلية فلا موضوع للأحكام الظاهرية.[١]

هكذا ذكره الشيخ الفياض ـ ولكنه يرد على الشيخ الأنصاري (قده) لا على صاحب الكفاية لأنه صحح التوفيق بجعل الحكم الواقعي فعليا بمعنى لو علم به لتنجز عليه لا أنه إنشائي محض بعد نفي فعليته.

(١٨) أمر المصنف بالفهم، **ويمكن تفسيره بـ**

أولاً: ما ذكره في العناية وقد مر مع جوابه.[٢]

ثانياً: ما ذكره المرحوم المشكيني من أن الفهم إشارة إلى دقة المطلب.[٣]

ثالثاً: لعله إشارة إلى ضعف ما قاله من أن مقتضى حجية الأمارة كون مؤداها هو الواقع تعبدا ـ لأن ذلك إنما يصح على مسلك جعل الحكم الظاهري– والمصنف لا يلتزم به إذ مر أنه يلتزم بمسلك الحجية والحكم الطريقي.

رابعاً: ما ذكره المشكيني[٤] من أن الإشكال (يقصد إشكال عدم لزوم الإتيان) ساقط من أصله بناءا على الحكم النفسي ـ لأن عدم لزوم الامتثال لا عذر فيه حينئذ، بل الامتثال للحكم الظاهري دائما أو في بعض الحالات، والأول إذا قلنا بالجعل مطلقا، والثاني إذا قلنا بالجعل في صورة المخالفة فقط، ففعلية الواقع وإن كانت مشروطة بأداء الأمارة إليه، إلا أن لزوم العمل ـ حينئذ

---

[١]) المباحث الأصولية ج٧ ص٤٧٦.
[٢]) العناية ج٣ ص١٠١.
[٣]) المشكيني ج٣ ص١٧٨.
[٤]) المشكيني ج٣ ص١٨٠.

ـ من جهة العلم الإجمالي إما بحصول القيد المذكور، أو بوجود حكم ظاهري فعلي، كما لا يخفى.[١]

في صورة المخالفة، يحصل الامتثال بالحكم الظاهري لعدم إرادة الحكم الواقعي بعد أن تصدى المولى بنفسه في الظاهر للحكم على خلاف الواقع بمقتضى قيام الأمارة أو الأصل على خلافه وإلا لحكم بالاحتياط رعاية للواقع.

وفي صورة الموافقة والمطابقة فلا محذور في البين، أما على مستوى الأحكام فإنها أمور اعتبارية إذا اجتمع فيها اثنان منهما متماثلين في فعل واحد اشتد وتأكد بعضها ببعض فيكون هناك حكم واحد فقط مطلوب كما لو اجتمع حكم تأسيسي وآخر تأكيدي على فعل واحد أو اجتمع أمران تأسيسيان على فعل واحد أحدهما بعنوان أولي والآخر بعنوان ثانوي كما لو نذر أن يصلي الظهر في كل يوم، والمقام من هذا القبيل فيكون شيء واحد واجبا واقعا وظاهرا فتأمل، لأن قيام الأمارة على الواقع ليس له معنى إلا ثبوت الواقع في نفسه وقد قامت الأمارة عليه ومع قيامها عليه لا معنى لجعل أحكام ظاهرية على طبق مؤديات الأمارات لفرض قيامها على الواقع وأدائها إليه، فلا يوجد إلا حكم واقعي واحد لا غير.

فإن قيل بقيام الأمارة عليه بجعل حكماً ظاهرياً على طبق مؤدياتها مضافا إلى حكم الواقع فإنه يقال، مع الإصابة فلا حكم إلا للواقع بناءا على الحجية أو الطريقية الصرفة ومع المخالفة فلا يكون الواقع مطلوبا والظاهري هو المطلوب.

---

[١]) نفس المصدر السابق.

(١٩) هذا وقد صحح المرحوم المشكيني دلالة الاقتضاء في المقام بعد أن رد جواب المصنف في الشرح بأمرين:

الأول: أن الأثر الآخر في المقام قليل، فحمل الكلام عليه غير جائز فصون الكلام عن اللغوية لا يكون إلا بوجود تنزيل آخر للجزء الآخر فدلالة الاقتضاء تامة.

الثاني: أنه لو سلمنا الكثرة ولكن الأثر المترتب على المركب متيقن من دليل التنزيل ولا يجوز تخصيص العام أو تقييد المطلق بإخراج ما هو متيقن منه.

كما إذا قيل أكرم العلماء، وأخرج زيدا منه مع كونه متيقنا، أما لكونه مورد سؤال أو غيره، وفي المقام كذلك، فلا يكون الصون المذكور إلا بالالتزام بتنزيل آخر، فيكون دلالة الاقتضاء تامة.[1]

ولا يمكن المساعدة على الأول لأن الأثر موجود من دون حاجة إلى كثرة فيه، لأن المهم هو وجوده ومع وجوده لا مجال لدلالة الاقتضاء، إذا قلنا بكفاية مثل هذا الأثر على تقدير وجوده.

أما عدم كفايته على ذلك التقدير من جهة أن تأثير الحكم الإنشائي للاوحدي من المكلفين وغرض الشارع يتعلق بعمومهم من جهة تكاليفه، مع أنه غير ملزم.

وأما كونه غير موجود، لأن التكاليف الإنشائية إنما هي لبعض الأحكام في صدر الدعوة الإسلامية من جهة التدرج في بيان الأحكام التي هي طريقة

---

[1]) المشكيني ج٣ ص١٨٠- الكفاية.

الشارع في البيان، وأما بعد الدعوة فلا أثر للأحكام الإنشائية، فلا تكون موجودة.

وعليه فلا قيمة لهذا الأثر.

وكذا لا يمكن المساعدة على الجواب الثاني لإبتنائه على الكثرة وهي غير مسلمة على فرض وجود الأثر.

قوله (قده): ((وأخرى: بأنه كيف يكون التوفيق بذلك، مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية، ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتماله.

فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون موارد الطرق ـ إنشائياً غير فعليّ، كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة، بل في مرتبتين؛ ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، وذلك لا يكاد يجدي، فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي، إلا إنه يكون في مرتبته أيضا.

وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة؛ فتأمل بما ذكرنا من التحقيق في التوفيق، فإنه دقيق، وبالتأمل حقيق.)).

هذا الإشكال الثاني الذي كل متعلقه محذوف في عبارة المتن والمعنى على ما تقدم هكذا فانقدح بما ذكرنا من الجواب الأخير للتوفيق بين الحكمين الظاهري والواقعي أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعليا ولا الالتزام باحتمال كونه فعليا منجزا كي يشكل على ما تقدم من الإشكال السابق، ويشكل أخرى على الالتزام الثاني بأنه كيف التوفيق بين الحكمين مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والأمارات على خلاف ما أدته الأمارات والطرق من

الأحكام الفعلية فيحصل التنافي بين الحكمين وهو محال ولو مع احتمال ذلك فضلا عن القطع به، فإن احتمال المتنافيين محال كالقطع به.

وبعبارة أخرى: إن الأحكام الواقعية، وإن كانت إنشائية، إلا إنه في بعض الأحيان قد يحتمل كونها فعلية، ذات إرادة وكراهة على طبقها، في موارد الطرق والإمارات التي قامت على أحكام فعلية أيضا فيلزم اجتماع المثلين في شيء واحد، ومجرد كون ذلك احتمالا لا يختلف عن القطع به لأن احتمال المتنافيين محال كالقطع به.

وعلى ما تقدم من الإشكالين فإن الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي بالتزام كون الحكم الواقعي في مورد الطرق والأمارات إنشائيا غير فعلي غير صحيح على ما تقدم بيانه والالتزام باحتمال كونه فعليا ـ بعثيا أو زجريا ـ كذلك ـ أي غير صحيح لأنه على الأول من كون الحكم الواقعي إنشائيا غير فعلي يلزم عدم لزوم الإتيان بما قامت الأمارة على وجوبه، وعلى الثاني لا يمكن التوفيق بين الحكمين مع احتمال أحكام فعلية واقعية في موارد الطرق والأمارات لأن احتمال التنافي مستحيل كالقطع به.

وإذا لم يصح التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي بالتزام كون الأخير إنشائيا غير فعلي في مورد الطرق والأمارات كذلك لا يصح التوفيق بينهما بالتزام اختلاف المرتبة وإن مرتبة الحكم الظاهري متأخرة عن مرتبة الحكم الواقعي بمرتبتين.

(**بيان ذلك**): إن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي والحكم متأخر عن موضوعه وهو الشك والشك متأخر عن الحكم الواقعي نظير تأخر العلم عن معلومه ومعلومه هو الحكم الواقعي فيلزم تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين، ومع تأخره عنه بمرتبتين فلا تنافي بينهما.

((أجاب عنه المصنف (قده): بأن هذا الجمع بتأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الواقعي غير مجد لأن الحكم الظاهري وإن كان متأخرا عن الحكم الواقعي بمرتبتين وليس هو بمرتبته كي ينافيه إلا أن الحكم الواقعي محفوظ في مرتبة الحكم الظاهري))**(٢٠)** وذلك لأن مجرد الشك في الحكم الواقعي وقيام الأمارة أو الأصل على خلافه لا يسقط الحكم الواقعي المشترك بين الكل بل يبقى محفوظا في مرتبة الحكم الظاهري المتحقق بقيام الأمارة أو الأصل على خلاف الحكم الواقعي المحفوظ في مرتبته وإذا بقي لزم اجتماع الحكمين المتنافيين في مرتبة الحكم الظاهري، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق بين الحكمين من الأجوبة الخمسة.

الأول: أنه لا حكم إلا الواقعي لأن معنى جعل الحجية للأمارة هو جعل المنجزية والمعذرية لها بلا جعل للأحكام الظاهرية في موردها.

الثاني: مع جعل الحكم الظاهري في مورد الأمارات والأصول فإنه حكم طريقي والواقعي حقيقي نفسي فلا منافاة بينهما.

الثالث: عدم وجود الإرادة والكراهة على طبق الحكم الواقعي وإن كان فعليا بمعنى كونه على صفة أو نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، والحكم الظاهري فعلي متنجز، والوجوه الثلاثة المتقدمة للمصنف.

الرابع: الحكم الواقعي إنشائي والظاهري فعلي.

الخامس: إن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين، والجوابان الأخيران للشيخ الأنصاري (قده) ليسا بصحيحين عند المصنف، فتأمل بما ذكرناه فإنه حقيق به.

****

(٢٠) علّق بعض المحشّين على كلام المصنف (قده) بأن الحكم الظاهري لا يجتمع مع الحكم الواقعي كي يرد عليه ما ذكره المصنف.

(**بيان ذلك**): إن الحكم الظاهري لما كان موضوعه الشك في الواقع، ولأجله كان متأخرا عنه بمرتبتين، فلا يشمل دليله جميع حالات الحكم الواقعي التي من جملتها حال العلم به، والحكم الواقعي ـ أيضا ـ لا يشمل مرتبة الحكم الظاهري، لأن مرتبته الشك في الحكم الواقعي ولا يمكن إسراء إطلاق دليل الحكم إلى حال الشك في حكمه لأنه لابد ـ حينئذ ـ من النظر إلى صلاة الجمعة مقيدة بتلك القيود، ومن الواضح لزوم الدور ـ حينئذ ـ حسب توقف تصور الحكم على تصور موضوعه، ولو أخذ الشك في الحكم قيدا من ناحية الموضوع للزم توقف تصور الموضوع على تصور الحكم، لكونه من قيوده فيلزم الدور، وحينئذ لا يجتمعان في مرتبة واحدة أبدا، ولا يرد عليه ما في العبارة كما لا يخفى.

وأجاب عنه المشكيني: بلزوم الخلف؛ إذ لا حكم واقعي ـ حينئذ ـ في صورة الشك فيه، والكلام في اجتماع الحكمين.

وقد بين لزوم الخلف الفياض (حفظه الله) بدعوى أن الحكم الواقعي لا يمكن ثبوته للشاك بعنوانه كالحكم الظاهري، وإلا لم يكن حكما واقعيا وهذا خلف، بل كان حكما ظاهريا.

وهذا البيان مبني على أن الحكم الواقعي ثابت للشاك في الحكم الواقعي نفسه، على مقابلة ذلك الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري، والأمر ليس كذلك.

بل الشك مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري، وليس مأخوذا في موضوع الحكم الواقعي وإلا لزم الدور كما هو واضح، وإنما الحكم الواقعي بإطلاقه وشموله يشمل الجاهل كما يشمل العالم.

وقد أجاب بعض المحققين على إشكال تعدد الرتبة على ما في تقريرات بحثه[١]: بجوابين الثاني منهما هو أن الطولية بحسب الرتب لا ترفع غائلة التضاد لأن المستحيل هو اجتماعهما في زمان واحد لا اجتماعهما في رتبة واحدة بشهادة أنا لو فرضنا عليّة أحد الضدين للآخر أيضا استحال اجتماعهما بل نستنتج من نفس التضاد عدم العليّة لا أن التضاد موقوف على عدم العلية وهذا واضح أيضا.

ومع دقة هذا الجواب فهو لا يختلف عن جواب الكفاية الذي أبطله بدعوى أن العلة لا تعاصر المعلول رتبة كما أن المعلول لا يعاصرها كذلك، وإنما التعاصر بينهما زماني لا رتبي.

ذلك لأن صاحب الكفاية لا يفترض تضادهما في تمام رتب الحكم الواقعي وإنما في رتبة الشك فيه، ففي حال الشك فيه يتعاصران لا مطلقا، وفي حال عدم التعاصر العلية محفوظة، وفي حال التعاصر العلية غير محفوظة لفرض تضادهما هذا مضافا إلى أن فرض التضاد في حال الشك يثبت أن العلة موجودة في رتبة المعلول من دون عكس لكن بوجودها المعلولي لا العلي الذي هو أشد رتبة من المعلول وإلا لزم الاحتياج إلى العلة حال الحدوث دون البقاء وهو كما ترى.

---

[١]) تقريرات الهاشمي – للشهيد الصدر الأول ج٤ ص١٩٧.

قوله (قده): ((ثالثها: إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا، ولا يحرز التعبد به واقعا، عدم حجيته جزما؛ بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعا، فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلا، ولا يكاد يكون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقا متبعا؛ ضرورة أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكاليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجريا، ولا يكون موافقته ـ بما هي موافقة انقيادا، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الوقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته، وعدم ترتب شيء من الآثار عليه؛ للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.))

ثالث الأمور التي ذكرها المصنف هو تأسيس الأصل**(٢١)** فيما شك في اعتباره شرعا، فإن الأمارة الظنية قد يعلم بحجيتها وقد يعلم بعدمه وقد يقع الشك في حجيتها، فإذا وقع الشك في حجيتها فماذا يقتضي الأصل، هل يقتضي حجيتها أو هل يقتضي عدمها؟

الأصل يقتضي عدم الحجية جزما بمعنى أنه بمجرد الشك في حجية أمارة كخبر الثقة مثلاً يقطع بعدم حجيتها إثباتا، أي لا يترتب عليها آثار الحجية في مقام الإثبات من المنجزية عند الإصابة والمعذرية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب

المتابعة على ما تقدم في القطع، ذلك لأن هذه الآثار لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلا أي التي أحرزت بالعلم في مقام الإثبات بعد الشك فيها ثبوتا ولا تترتب على مطلق الحجية ولو ثبوتا وإن لم يعلم بها إثباتا.

إذن إحراز كون الأمارة حجة بالعلم ومع الشك في ذلك لا يكون الإحراز ثابتا؛ وبدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة تكليف قامت عليه الأمارة غير محرزة الحجية وإن أصابت الواقع كما لا يكون عذرا للمكلف عند مخالفته مع عدم الإصابة كما لو قامت أمارة لم تحرز حجيتها على تكليف إلزامي وقد أصابت الواقع ولم يعمل بها المكلف لم يصح للمولى مؤاخذته كما أنه لو قامت على ارتفاع تكليف ثابت في الواقع وقد أخطأت وعمل بها المكلف وقد فاته التكليف لم يكن معذورا على فواته من جهة عمله بالأمارة غير محرزة الحجية.

كما لا يكون مخالفة الأمارة غير المحرزة للحجية عند الخطأ تجريا ولا تكون موافقتها انقيادا فإن شأن الحجة كما تقدم في القطع أن تكون مخالفتها عند الخطأ تجريا وموافقتها كذلك انقيادا.

نعم لو قامت أمارة لم يحرز حجيتها وقد أخطأت التكليف وقد وافقها المكلف ولكن لا بعنوان التعبد والتدين بما قامت عليه بل برجاء إصابتها للواقع كان ذلك انقيادا أيضا.

كل ذلك للقطع بانتفاء موضوع الآثار إذ مع الشك في التعبد يقطع بعدم ترتب الأثر الذي موضوعية الحجية الفعلية التي تحرز بالعلم ومع عدمه فلا موضوع لها.

****

(٢١) قال المرحوم المشكيني في بيان الأصل، يتوقف على بيان أمور:

الأول: إن الحجية لها آثار أربعة، التنجيز، والمعذرية، وكون موافقة الحجة انقيادا ومخالفتها تجريا.

الثاني: أن الحجية لها مرتبتان، مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية

الثالث: أن الآثار الأربعة مترتبة على الفعلية دون الإنشاء

الرابع: أن الفعلية مترتبة على العلم بالحجية الإنشائية، لا على نفسها.

وبعبارة أوضح: العلة التامة للحجية الفعلية التي هي علة تامة للآثار المتقدمة، هو العلم بالحجية الإنشائية مع عدم تحقق مانع في البين كالتعارض، والدليل عليه حكم الوجدان وبناء العقلاء الحاكمان بعدم التنجيز وسائر الآثار في صورة الشك ـ لو على تقدير الحجية الإنشائية واقعا ـ الكاشف عن عدم علته ـ وهي الحجية الفعلية ـ الكاشف عن أن العلم بالأولى مأخوذ في موضوع الثابتة جزءاً وتماماً.

الخامس: أن الأثر المرغوب في البين، إما أن يكون مترتبا على واقع الشيء وجودا أو عدما، كما في الحرمة المترتبة على واقع الخمر، فتأمل.

وأما أن يكون مترتبا على العلم بالشيء وجودا، وعلى عدم العلم عدماً، كما في التنجيز المترتب على العلم بالحجية الإنشائية، ولو بواسطة الحجية الفعلية على ما عرفت، وعدمه المترتبة على عدم العلم بها.

وأما أن يكون مترتبا على كلا الأمرين، كما في الطهارة المترتبة على واقع الأشياء وعلى الشك فيها.

ولا بد من ترتيب القسم الأول في إجراء أصل محرز لما هو موضوع الأثر وجودا أو عدما ولا يكفي الشك فيه لعدم ترتب أثر عليه على الفرض.

وأما في الثاني فمجرد الشك كاف في ترتب الأثر، بل لا معنى للأصل الجاري في المشكوك؛ لعدم ترتب أثر عليه.

وأما في الخير فالأقوى عند الماتن كتقدم الأصل الجاري في المشكوك على قاعدة الشك، خلافا للشيخ (قده) القائل في ظاهر كلماته بتقدم القاعدة على الأصل والمقام من قبيل الثاني؛ لما عرفت من ترتب الآثار الأربعة على العلم بالحجية وعدمها على عدم العلم بها.

وإذا عرفت هذه المقدمات علمت أنه بمجرد الشك يثبت عدم الآثار المتقدمة، من دون مجال لجريان أصالة عدم الحجية)) انتهى.[1]

[1]) المشكيني ج٣ من الكفاية ص١٨٦-١٨٧.

قوله (قده): ((وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام، وصحة نسبته إليه تعالى، فليسا من آثارها؛ ضرورة أن حجية الظن عقلا ـ على تقرير الحكومة في حال الانسداد ـ لا توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعا مع الشك في التعبد به، لما كان يجدي في الحجية شيئا، ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضر عدم صحتهما أصلا، كما أشرنا إليه آنفا.

فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد، وعدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بمهم، كما أتعب به شيخنا العلامة ـ أعلى الله مقامه ـ نفسه الزكية، بما أطنب من النقض والإبرام، فراجعه بما علقناه عليه، وتأمل.

وقد أنقدح بما ذكرنا: أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيدا.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل ـ أو قيل بخروجه ـ يذكر في ذيل فصول.)).

هذا تعريض بالشيخ الأنصاري (قده) ودفع مقالته في تقرير الأصل حيث جعل مجراه هي الأمارة التي لم يرد دليل على التعبد بها من الشرع لا الأمارة المشكوكة الاعتبار. (وبعبارة أوضح) إن الماتن جعل مجرى الأصل هي الأمارة التي

لم يحرز التعبد بها وأما الشيخ (قده) فقد جعل مجراه هي الأمارة التي أحرز عدم التعبد بها، وعليه فالأصل يقتضي على مبنى الشيخ حرمة العمل بمثل هذه الأمارة واستدل عليه بالأدلة الأربعة، وقد فسر ذلك بحرمة الالتزام بكون مؤدى الأمارة هو حكم الله في حقه وحرمة استناده إليه في مقام العمل، وعليه يكون الظن محرما بالأدلة الأربعة من حيث الاستناد إليه والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه دون غيرهما.

فإذا دل خبر الثقة الذي لا يعلم اعتباره من الشرع على وجوب صلاة الجمعة فمقتضى الأصل حرمة إسناد وجوب صلاة الجمعة ـ الذي هو مؤدى الخبر ـ إلى الشرع والالتزام بكونه حكم الله في حقه فإن ذلك هو المستفاد من الأدلة الأربعة كما ذكره في الفوائد.

وأورد عليه المصنف (قده) أن صحة الالتزام بما أدى إليه الظن من الإحكام وصحة انتسابه إليه تعالى ليسا من آثار الحجية وإن كان المستفاد من الأدلة حرمة إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع، حتى إذا لم تصح النسبة والالتزام كشف ذلك إنّا عن عدم الحجية، أو لا ملازمة بين الأمرين ـ عدم صحتهما وعدم الحجية ـ وذلك كما في الظن الإنسدادي على الحكومة فإنه وإن كان حجة عقلا كالعلم في حال الانفتاح مع أنه لا يستلزم صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى إذ المفروض عدم القول بالكشف وإن الظن طريق منصوب من قبل الشارع كي يصح كلا الأمرين من الالتزام والانتساب بل هو طريق مصوب عقلا يجب العمل على طبقه والحركة على وفقه.

وعليه، فحرمة إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع لا يثبت عدم حجيتها بل المدار على المنجزية والمعذرية والانقياد والتجري فمتى ما ثبتت هذه الآثار الأربعة للأمارة كانت حجة وإن لم يصح إسناد مؤداها إلى الشارع كما في الظن الإنسدادي

على مسلك الحكومة، ومتى لم تثبت للأمارة فهي ليست حجة وإن جاز إسناد مؤداها إلى الشارع فرضا(٢٢)..(٢٣).

ثم إن ما قيل أو يمكن أن يقال بخروجه من هذا الأصل ـ أصالة عدم الحجية ـ عدة أمور تذكر في فصول متتابعة.

****

(٢٢) قوله (قده): **ضرورة أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة...الخ**. وجد في بعض النسخ على ما ذكره في العناية ضرورة أن حجية الظن عملا على تقرير الحكومة، ولعله بمعنى حجيته في الفروع العملية في قبال الأمور الاعتقادية كما سيأتي.

(٢٣) قال في العناية[١] عن صفة الالتزام والنسبة وإن لم يكونا من آثار الحجية، لما عرفت من جواز انفكاك الحجية عنهما كما في الظن الإنسدادي على الحكومة ولكن لا يكاد يجوز تحققهما في غير الحجة فليس كل حجة مما يصح الالتزام بكون مؤداه حكم الله صح نسبته إليه تعالى ولكن كلما صح الالتزام بكون مؤداه حكم الله وصح نسبته إليه تعالى كان حجة قطعا.

(**وعليه**) فإذا فرض صحتهما في مورد مع الشك في التعبد كشف ذلك إنّا عن حجيته قطعا فقول المصنف فلو فرض صحتهما شرعا مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجة شيئا مما لا وجه له (هذا).

---

[١]) العناية ج٣ ص١٠٩.

مضافا إلى أن الكلام في المقام بمقتضى قوله المتقدم في صدر البحث (إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا...الخ) ليس إلا في الأمارة المشكوكة حجيتها شرعا، والحجية الشرعية لا تكاد تنفك عن صحة الالتزام والنسبة كما إن صحتهما لا تكاد تنفك عن الحجية الشرعية فمطلق الحجية وإن كانت قابلة للانفكاك عن صحة الالتزام والنسبة كما في الظن الإنسدادي ولكن الحجية الشرعية في قبال الحجية العقلية مما لا تكاد تنفك عن صحتهما أبدا.

(وعليه) فقول المصنف إما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها...الخ مما لا وجه له أبدا فافهم جيدا.))

وحاصل ما أورده أمرين

الأول: إن كلية القضية بين صحة الالتزام والنسبة تصدق من طرف لا من طرفين فكل حجة ليس مما صح الالتزام بكون مؤداها والنسبة إليه تعالى، لانتقاضه بالظن الإنسدادي على الحكومة ولكن كل ما صح الالتزام بكون مؤداه حكم الله وصح نسبته إليه فهو حجة قطعا.

والثاني: إن الانفكاك فيها من طرف الحجية العقلية وأما الحجة الشرعية فلا انفكاك بينهما إذ كلما صح أحدهما صح الآخر.

وقد أجاب عن ما ذكره الآخوند (قده) من الانفكاك السيد السبزواري (قده) في التهذيب[1] بـ

[1]) التهذيب ج٢ ص٦٩ للسبزواري.

أولاً: إن المراد من الحجة في المقام الأعم من التأسيس والتقرير الذي يكفي فيه عدم الردع.

ثانياً: بأن البحث في المقام عن حجة تقع في طريق إثبات الحكم لا إسقاطه، والظن الإنسدادي من الثاني دون الأول. فراجع وتأمل.

وفي كليهما نظر بيّن.

أما الأول: ف لأن مسألة حجية الظن المطلق على الانسداد على مسلك الحكومة ما لا موضوع لها في صدر الإسلام إذ لا حاجة إلى التأسيس بالنسبة إليها فضلا عن التقرير بعد انتفاء موضوعها آنذاك كما هو واضح، وإنما وجدت في العصور المتأخرة عن زمن النص وفي كلمات الأصوليين.

مضافا إلى أن حجية الظن الإنسدادي لحكومة العقل فيما إذا كان العقل جاعلا والأمر ليس كذلك إذ وظيفة العقل هي الإدراك دون الجعل، فهو يحكم بالترجيح لصالح المظنونات على الموهومات والمشكوكات لكون كاشفيتها أعلى من الأخيرتين دون العكس لكونه ترجيحا بلا مرجح، ومعنى حكمه بها هو إيجابه الاحتياط فيها خاصة إذ الحكم به في الجميع يستلزم المحال أو الحرج فيرتفع الاحتياط بمقدار رفعهما؛ كما هو مبين في محله.

وأما الثاني: ف لأن موضوع المسألة في المقام على ما مر سابقا بأن البحث في الظن في جانب إثبات التكليف وفي جانب إسقاطه، ومعه يكون الظن الإنسدادي داخلا في محل البحث.

هذا ويمكن أن يقال: بأن قيد (شرعا) الذي ذكره المصنف (قده) والذي أوقع صاحب العناية بالقول في الانفكاك ما بين الأمرين من الالتزام والاستناد وبين الحجية، ليس هو قيدا لمطلق الحجية كي يرد عليه ما ذكره في العناية، بل هو قيد لخصوص ما هو معتبر عند الشارع، وقد أضاف إليه (قده) في المتن بقوله ((ولا يحرز التعبد به واقعاً، فالبحث أعم من الحجية الشرعية والعقلية، وإن الأثرين هل يترتبان شرعاً عليهما أو على خصوص الحجة الشرعية، من الواضح أنهما يترتبان على خصوص الشرعية منهما، فما ذكره من النقض صاحب الكفاية يكون صحيحا)).

كما لا يرد عليه ما ذكره السيد السبزواري (قده) لأن أساس البحث في مطلق الحجية سواء أكانت تقريرية، كما لو لم يردع الشارع عن عمل العقلاء بإخبار الثقة، أم تأسيسية، من قبل الشارع لاعتبار حجية الظن الإنسدادي.

ثم إن هذين الأثرين هل هما مترتبان على العلم بالحجية أو على العلم بالحكم، فقد يقال بأنهما أثران للعلم بالحكم وليسا أثراً للعلم بالحجية، حتى تكون حرمتهما على الشك فيها وإن هذا الترتب شرعي؛ لما دل عليه في الكتاب والسنة والإجماع والعقل على حرمة الالتزام والاستناد في حال الشك، وحينئذ فمجرد الشك في الحجية كاف في ترتب الحرمة لترتبها في هذه الأدلة عليه لا على الواقع فقط ولا على كليهما.

هكذا ذكره المشكيني تقريرا للأصل على رأي المحقق الأنصاري (قده).[1]

---

[1]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ ص١٩١.. تحقيق الخفاجي.

ثم أجاب عليه بعدّة أجوبة

منها: أنهما أثران للعلم بالحكم كما ذكره المصنف (ربما في مكان آخر) وعدمهما لعدم العلم به، وليس الحجية ولا العلم بها دخيلا في ذلك كما يشهد به عدم جواز الالتزام في الظن الإنسدادي على الحكومة، لأن الحجية المجعولة لا تكاد تكون أزيد من المنجعلة، كما لا يخفى.

ولا فرق فيما ذكر بين القول بصرف الحجية وبين القول بجعل الحكم الظاهري طريقيا أو نفسيا لأن كلامه في صحة الالتزام والاستناد بالنسبة إلى ما هو المؤدى بالحمل الشايع كما لا يخفى، وهو غير معلوم في الأمارات ولو على هذا القول أيضا، فحينئذ لو فرض صحة الأمرين، مع الشك في الحجية لم ينفع فيها؛ لما عرفت من أنهما ليسا أثرا لها، بل النافع فيها ترتب الآثار الأربعة ومع ترتبها لم يقدح عدم ترتب صحة المذكورة؛ لأنه إذا لم يكن أثرا لم يقدح عدم ترتبها والنافع والقادح هو ترتب أثر الشيء وعدم ترتبه.

ومنها: لو عممنا الصحة وقلنا إن الكلام في صحة الالتزام ـ مثلا ـ أعم من أن يكون متعلقه نفس المؤدى أو ما هو المجعول، تقول أنه لا ينفع في المقام، فإنه وإن كان يصح الالتزام ـ حينئذ ـ بالحكم الظاهري طريقيا أو نفسيا بناء على جعل الحكم إلا أنها ليست أثرا للحجية، بل هي من آثار جعل الحكم؛ لأنه إذا جعل الحكم ينتزع منه الحجية، ويحصل العلم بالحكم فيجوز الالتزام والاستناد.

ولكن الحجية مترتبة على جعل الحكم بلا واسطة، وأما ترتب الأثرين فبواسطة العلم به، ثم أجاب عنهما المشكيني بما سيأتي في حديث (من بلغ) جواز الأمرين من آثار العلم لا بما هو حجة فيندفع كلا الإشكالين.

والتفكيك بين الأمرين وهما العلم بالحكم والعلم بالحجية لا يرجح لمعنى صحيح لأن ثبوت الحكم الشرعي الذي هو مدلول الأمارة الظنية شرعا غير معقول مع عدم كونها حجة غايته أن دليل ثبوت الحكم الذي هو مؤدى الأمارة كان بالمطابقة وكونها حجة كان بالالتزام فمتى ما ثبت حكم شرعي هو مدلول أمارة ظنية كانت حجة، فالعلم به علم بها كما هو واضح، وعليه فالتفريق الذي ذكره المشكيني (قده) لا يرجح لمعنى محصل مع أن كلام المصنف (قده) لا أثر فيه لما ذكره من كون الالتزام والاستناد هو من آثار العلم بالحكم لا من آثار الحجية بل صريح كلام المصنف أنهما ليسا من آثار الحجية بل خصوص الآثار الأربعة فقط.

وقد علق شيخنا الفياض (حفظه الله) على صاحب الكفاية بـ

إن ما ذكره من أنه يمكن أن لا يكون شيء حجة ومع ذلك يصح إسناد مؤداه إلى الشارع فهو مجرد فرض لا واقع موضوعي له ضرورة أن الدليل لو دل على صحة إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع لدل بالالتزام على أنها حجة لوضوح أن معنى الحجية صحة إسناد مؤداه إلى الشارع وصحة الاستناد عليه في مقام العمل، وافتراض الانفكاك غير معقول.[1]

[1]) المباحث الأصولية ج٨ ص٢١.

ولنا عليه تعليقان

أولاً: إن الشيخ الآخوند ذكره مجرد فرض لالتزامه بالانفكاك بين الحجية وصحة الأمرين، فما ذكره الشيخ الفياض من كونه مجرد فرض ليس شيئا أخر غير ما ذكره المصنف (قده).

وثانياً: إن الانفكاك عند الشيخ الذي له واقع موضوعي هو الانفكاك من جهة كون الشيء حجة ولم يصح إسناد مؤداه إلى الشارع، هذا هو مورد الانفكاك ولذا استشهد به، ولم يستشهد بالانفكاك من الجانب الأول وهو صحة الاستناد والالتزام مع عدم كون الشيء حجة وإنما جعله فرضا.

فما علق به الشيخ الفياض (حفظه الله) لم يلتزمه المصنف وما التزم به لم يعلق عليه.

ثم قال: وأما ما ذكره (قده) من أنه إذا قام دليل من الخارج على صحة إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع، فيصح إسناده إليه وإن لم تكن الأمارة حجة، فلا يرجع لمعنى صحيح...الخ

فلا أثر له في كلام المصنف (قده) اللهم إلا إذا كان قد ذكره في هامش تعليقته على الفرائد.

ثم قال: وأما ما ذكره من أنه إذا قام دليل من الخارج على صحة إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع، فيصح إسناده إليه وإن لم تكن الأمارة حجة، فلا يرجح لمعنى صحيح.

لأن مفاد الدليل الخارجي إن كان هو ثبوت مدلول هذه الإمارة في الشريعة فمعناه أنها حجة إذ كيف يعقل ثبوت مدلولها شرعا بدون كونها حجة، غاية الأمر أن الدليل الخارجي يدل بالمطابقة على ثبوت مدلولها في الشريعة بما هو مدلول و بالالتزام على حجيتها للملازمة بينهما وعدم إمكان التفكيك.

وإن كان مفاده ثبوت هذا المدلول والمضمون في الشريعة سواء أكان مدلول هذه الأمارة أم لا، فلا يدل بالالتزام على حجيتها لأنه يدل على ثبوت هذا المدلول ولا يدل على ثبوته بعنوان كونه مدلول هذه الأمارة، وحينئذ فلا يصح إسناده إلى الشارع بعنوان أنه مدلولها ومضمونها ويصح بعنوان أنه ثابت في الشريعة المقدسة وهذا خارج عن محل كلامه.[١]

وفيه:-

أولاً: إن هذا المعنى لم يذكره المصنف (قده) في بحثه هنا، نعم ربما ذكره في محل آخر، فإذا لم يذكره في محل آخر يكون غرضه تحميل ذلك عليه.

ثانياً: إن كان مفاد الدليل الخارجي هو ثبوت المدلول والمضمون في الشريعة المقدسة على الشق الثاني، سواء أكان مفاده هو مدلول الأمارة أم لا، لا يرجع لمعنى محصل في قبال الشق الأول؛ لأنه إن كان ثبوته للأمارة، ومع ذلك لم تكن الأمارة حجة فرجع إلى الشق الأول، وإن كان ثبوته كمضمون في الشريعة وإن لم يكن مضمونا للأمارة، كما يقتضيه كلامه في التعميم، خرج هذا الفرض

---

[١]) المباحث ج٨ ص٢١.

عن محل الكلام والفرض هو قيام دليل من الخارج على صحة إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع وبعد عدم ثبوت له لا يصح إسناده إليه.

ثالثاً: سلمنا بثبوت المدلول والمضمون في الشريعة بحيث يصح إسناده إلى الشارع بعنوان ثبوت هذا المضمون فيها، لكنه يصح إسناده إلى الأمارة بعنوان أنه مضمونها ومدلولها أيضا على تقدير كونه مضمونا لها بمقتضى الشق الثاني.

نعم لا تكون الأمارة والحال هذه حجة، لفرض ثبوت المضمون الأعم وهو لا يدل على الخاص الذي هو الحجة للأمارة.

ثم إن المصنف قد طلب التأمل فيما علق عليه مما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) في الرسالة من أن صحة الالتزام والاستناد إلى الظن في مقام العمل ليسا من آثار الحجية كما تبناه الشيخ (قده).. لعل وجهه إن هذين الأمرين هما من آثار العلم بالحكم ولكن الحجية منتزعة من جعل الحكم فإذا علم به علم بها وحينئذ يصح كونهما من آثار الحجية.

أو يقال أنه ليس في المقام من إشكال بقدر ما يتطلب تأملا ودقة.

ثم أمر بالتدبر جيداً.. ولعل الوجه فيه:

إن الكلام في صحة الالتزام والإسناد إنما يكون بالنسبة إلى ما هو المؤدى بالحمل الشايع وإن هذا المؤدى يجوز نسبته إلى الشارع وإسناده إليه أم لا يجوز؟ والفرض أن المصنف لا يلتزم في باب الأمارات بجعل الحكم الظاهري على طبق مؤديات الأمارات، وإنما يلتزم بجعل الحجية، أو بجعل الطريقية، وعليه فلا مورد لصحة الإسناد على هذا المختار.

نعم لو أرجعنا ما اختاره إلى جعل الحكم الظاهري كما مر وإن جعل الأمارة حجة لا يمكن إلا بالالتزام بكون مؤداها حجة يجب العمل على طبقه، كان للبحث مجالا..هذا أولاً.

وثانياً: إن حرمة التشريع عقلية، بحيث يستقل العقل بترتب العقوبة عليه، فلا يكون اثر شرعيا، كما ذكره المصنف في حاشيته على الفرائد[1].. ولكنه ممنوع.

والتحقيق في المقام يستدعي الكلام من جهات

الجهة الأولى: إمكان التعبد بالظن وعدم كونه ممتنعا ذاتا

الجهة الثانية: في إمكان التعبد بالظن وقوعا وعدم ثبوت امتناعه وقوعا

الجهة الثالثة: في تأسيس الأصل في المسألة عند الشك بعد الفراغ عن البحثين السابقين من عدم الامتناع الذاتي وعدم الامتناع الوقوعي.

أما الكلام في الجهة الأولى:

لا شبهة أن الحجية ليست ذاتية للظن كما هي كذلك للقطع، بمعنى أن الظن لوحده لا يستلزم الحجية كما يستلزمها القطع، بل هو بحاجة إلى عناية خاصة من جعل إن قيل به أو عدم ردع من الشارع المقدس، لاقتضائه الحجية وصحة الاعتذار به عند العقلاء إذا لم يردع عنه الشارع لقيام نظامهم المعاشي على العمل به بعد ثبوت عدم الردع عنه شرعا.

---

[1]) حاشته على الفرائد ص٤١-٤٢.

فما عن صاحب الكفاية (قده) من عدم اقتضاء غير القطع للحجية، لا يمكن المساعدة عليه إلا إذا أراد به العلية التامة كما هو للقطع باعتبار كونها ذاتية للقطع، الذاتي في باب البرهان، إذ كلما تحقق القطع بالحكم الشرعي حكم العقل بلزوم العمل على طبقه لانكشافه انكشافا تاما بخلاف الظن حيث أن كاشفيته ناقصة فلا يكون التكليف منكشفا انكشافا تاما وعليه فلا يكون منجزا ولا معذورا وهو معنى الحجية.

وإذا لم يكن للظن اقتضاء بذلك المعنى لا بالنسبة للحجية ولا بالنسبة إلى عدمها فحينئذ يكون ثبوت الحجية بالنسبة لها وعدمها بحاجة إلى مرجح وهو جعل من جاعل أو طرو حالات يحكم العقل من خلالها بالحجية كالانسداد مثلا.

وقد استدل لعدم اقتضاء الظن للحجية بوجوه:

الأول: استقلال العقل بأن الظن لا اقتضاء فيه للحجية لا بمعنى العلية التامة بأن لا تكون قابلة للمنع عن العمل به، ولا بمعنى الاقتضاء بأن تكون قابلة للمنع، إذ لا انكشاف فيه للواقع بشكل تام كما هو للقطع، فإذا تعلق ظن عبد بتكليف من قبل المولى لا يحكم عقله بكونه منجزا عليه، وغير معذور منه على تقدير الإصابة إذا لم يكن كذلك مع قطع النظر عنه، كما إذا لم يكن بيان من غير قبل الظن من علم إجمالي أو غيره. وكان المورد من دون ملاحظة الظن المذكور من مجاري البراءة وقاعدة القبح بلا بيان، كما لا يحكم بالمعذورية إذا تعلق الظن بعدم تكليف إذا لم يكن معذورا من غير جهة الظن، كما في الشبهة

قبل الفحص أو كان علم إجمالي في البين، ولا تكون موافقته انقيادا ومخالفته تجريا إذا تعلق بتكليف مع عدم الإصابة، ومع عدم ترتب الآثار المذكورة فهو ليس بحجة.

وهذا الدليل يجري على أساس قاعدة القبح بلا بيان، لأن الظن لا يكون بيانا ذاتا فلا يرفع قاعدة القبح المؤمنة، وأما على أساس قاعدة حق الطاعة فلا. لأن الظن بيان للواقع كالقطع فهو بنفسه منجز للتكليف بلا حاجة إلى دليل، بل يكفي نفس الاحتمال لتنجيز الواقع. وعلى هذا فلا فرق بين القطع والظن والاحتمال فإن منجزية الجميع للتكاليف ذاتية بمعنى أنها لا تحتاج إلى جعل واعتبار.

والصحيح من الجواب أن يقال: بأن العقل يستقل في عدم الحجية للظن بمعنى العلية التامة، وأما الاقتضاء بمعنى إمكان الردع فلا. وإلا لما أمكن جعل الحجية لبعض الأمارات الظنية بعد عدم الردع من قبل الشارع المقدس فكفاية عدم الردع في حجية بعض الظنون كاشف إنّي عن وجود مقتضي الحجية ولكنه مقتض ناقص يحتاج إلى إتمام من خلال عدم الردع الشرعي عن العمل به.

الثاني: بناء العقلاء على عدم ترتب آثار الحجية عليه، من دون مرجح خارجي وهذا غير حكم العقل السابق وإن كان مدركه في بعض الموارد هو نفس حكم العقل، كما لو كان مدرك بنائهم هو حكم العقل بغالبية إصابة الظن للواقع فكل ما تحقق حكم العقل تحقق بناء العقلاء على العمل به ولا عكس إذ

قد يتحقق بناء العقلاء ولا حكم للعقل فيه فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق.

وهذا الدليل من الواضح أنه لا ينفي الاقتضاء بالمعنى المتنازع فيه بقدر ما ينفي الحجية أي الاقتضاء بمعنى العلية التامة، وهذا ثابت للظن بلا حاجة إلى تكلف إقامة برهان.

وهل يكفي هذا الاقتضاء للحجية بمعنى تنجيز الواقع كالقطع أو لا يكفي؟ فيه قو لأن يبتنيان على ما هو الأصل الأولي في موارد الشبهات الحكمية، هل هو قاعدة القبح بلا بيان التي موضوعها عدم البيان، والظن هنا ليس بيانا لدفع موضوع القاعدة وإذا لم يكن بيانا لم يكن حجة التي من لوازمها انكشاف الواقع انكشافا تاما كالقطع ومع انتفاء الانكشاف التام تنتفي الحجية الوجدانية وأما ثبوت كون الظن حجة تعبدا فهو بحاجة إلى دليل يدل على حجيته. وعليه فموضوع القاعدة باقٍ ولا رافع له في موارد الأمارات الظنية، أو هو قاعدة حق الطاعة يعني قاعدة الاشتغال فإن الواقع هنا منجز بالاحتمال فضلا عن الظن فضلا عن القطع وعليه يكون الظن منجزا ذاتيا للواقع كالقطع بمعنى أنه لا يحتاج إلى دليل، بل يكفي تطبيق نفس القاعدة لإحراز التكليف الواقعي وسيأتي إنشاء الله في محله، إن الصحيح هو ما عليه المشهور من قاعدة القبح.

والإمكان المبحوث عنه في هذا المقام هو ما يقابل الامتناع الذاتي على نحو الإشارة إلى ذلك وحق العنوان أن يقال، عدم ثبوت الامتناع الذاتي للتعبد بالظن

إذ لم يدع أحد بأن التعبد بالظن هو بمعنى اجتماع المثلين أو الضدين حتى يكون ممتنعا ذاتاً[١] وأما مقابله وهو الإمكان الذاتي فليس من شأن الأصولي البحث عنه فلا يكون مرادا هنا وإنما يبحث عنه في علم أسبق رتبة من علم الأصول والفقه وهو علم الفلسفة.

وإذا لم يكن محالا ذاتيا كان ممكنا وحيث لا يكون مرادا في علم الأصول بل المراد به هو ما يأتي في المقام الثاني من الإمكان الوقوعي وهل يلزم من وقوع التعبد به محذور كما ذهب إليه ابن قبه؟ ومن الواضح أن البحث الآتي عن الإمكان الوقوعي فرع كونه ممكنا ذاتيا إذ لو لم يكن ممكن ذاتا فلا معنى للبحث عن وقوعه وعدمه لأنه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

ومجرد كون التعبد بالظن ممكنا ذاتا ولكنه ليس بحجة لأنها ليست من لوازمه الذاتية كالقطع فهو بحاجة إلى جعل وطرو حالات ليحكم العقل بحجيته.

هذا من جانب ثبوت التكليف به

وأما من جانب نفي التكليف به

أي سقوط التكليف وفراغ الذمة في مقام الامتثال فهل هو حجة أو ليس بحجة؟

---

[١]) التهذيب ج٢ ص٥٦ للسبزواري (قده).

فقد ذكر في الكفاية إن الظن لا يكون حجة في مقام تفريغ الذمة بذاته وإن كان يظهر من كلمات البعض كفايته في تفريغ الذمة ثم قال (ولعل ذلك لعدم لزوم دفع الضرر المحتمل).[١]

(**بيان ذلك**) إن الظان بفراغ الذمة من التكليف يحتمل عدم الفراغ وبالتالي يحتمل العقاب (الضرر) فلو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل أمكن الاكتفاء بالامتثال الظني، وعلى هذا فتنجيز الظن في المقام مربوط بقاعدة دفع الضرر المحتمل.

ويظهر من المحقق الخوئي (قده) في مصباح الأصول إمضاء هذا الربط معلقاً عليه بقوله (كيف يمكن الالتزام بكفاية الظن بسقوط التكليف مع عدم كون الظن حجة من قبل المولى؟ وكيف يكون العبد معذورا في ترك الامتثال بعد ثبوت التكليف على تقدير مخالفة ظنه للواقع؟ ولم يلتزم به أحد، وما ذكره في الكفاية فهو أجنبي عن المقام، إذ الخلاف في لزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه إنما هو في الضرر الدنيوي لا في الضرر الأخروي فإنه لم يخالف أحد في لزوم دفعه مع تنجز التكليف.[٢]

وقد تقدم منا نقده في التعليقة وإن عدم الخلاف إنما هو في لزوم دفع الضرر القطعي وهو لا يكون إلا بعد ثبوت التكليف وتنجزه والتوجيه يفترض عدم تنجزه قطعا بل احتمالا وهو ما وقع الخلاف فيه في أطراف الشبهة المحصورة، وكأن الشيخ الآخوند يفترض أن قاعدة الاشتغال اليقيني تستدعي

---

[١]) الكفاية ج٣ ص١٤٩- تحقيق الخفاجي.
[٢]) مصباح الأصول ج٣ ص١١١.

البراءة اليقينية لا تجري في المقام لأن الاشتغال هنا احتمالي لا يقيني ومن هنا علق المنجزية وعدمها على لزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه ولو كان قد قال إن هذا الوجه لا يثبت حجية الظن بذاته ويقطع النظر عن غيره وإنما يثبتها بوسيلة عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، مع أن محل الكلام هو الأول لكان أوجه.

وذكر صاحب التقريرات للشهيد الصدر الأول (قده): ((والتحقيق: أنه لا ربط بين المسألتين من رأس فإن قانون دفع الضرر المحتمل إنما تنتهي إليه بعد فرض احتمال الضرر والعقوبة وهو فرع تنجز التكليف في الرتبة السابقة دائما إذ مع عدم تنجز التكليف يقطع بعدم العقاب فيستحيل أن يكون التنجز ناشئا ببركة هذا القانون)).

والحاصل: إن العقل لو كان يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فهو رافع لموضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل وإن كان لا يحكم بقاعدة التأمين ولو في المقام لوصول أصل التكليف وإنما يشك في الفراغ والسقوط فلا يقبح العقاب على المخالفة بل يصح وهو عين التنجز واستحقاق العقوبة سواء أكان هناك حكم عقلي آخر بلزوم دفع الضرر أم لا؟[1]

أقول: إذا شك في الفراغ والسقوط من جهة الظن بالامتثال، فالمرجع هو قاعدة دفع الضرر المحتمل وهي قاعدة الاشتغال.

---

[1]) **التقريرات للهاشمي ج٤ ص١٨٧.**

ومع الالتزام بعدم لزوم دفعه لا اشتغال للذمة فلا تنجز للتكليف وبه يكون الظن في المقام حجة ببركة قانون دفع الضرر.

ومن هنا قلنا لو قال إن هذا الدليل لا يثبت حجية الظن بذاته في مقام سقوط التكليف إلا ببركة قانون عقلي آخر هو لزوم دفع الضرر المحتمل لكان أولى.

وبعبارة أخرى: إن الاشتغال لا يكون يقينيا بعد فرض الامتثال الظني للتكليف وإنه رافع لاشتغال الذمة أو لا؟ وبعده لا يكون الاشتغال إلا احتماليا وهو مورد لقاعدة الشغل باعتبار الضرر المحتمل فلو قبل بعدم لزوم دفعه معناه قيل بعدم قاعدة الشغل الحاكمة على قاعدة التأمين.

الى هنا قد اتضح إن الظن بذاته ليس بحجة كالقطع لا في جانب ثبوت التكليف خلافا للقائل بقاعدة حق الطاعة ولا في جانب سقوط التكليف.

هذا هو الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية: وقد وقع الكلام فيها في مقامين

المقام الأول: في إمكان التعبد بالظن وقوعا بقطع النظر بما قيل من استلزامه المحال وهل عند العقلاء أصل يتبع عند الشك في إمكان ذلك.

المقام الثاني: في ما قيل من استحالة التعبد بالظن.

المقام الأول: هو في مقابل المقام الثاني لأنه ليس المراد من الإمكان هنا هو الاحتمال إذ لا حاجة إلى إقامة البرهان عليه بعد كونه أمرا تكوينيا غير قابل

للنزاع على ما فسّرت كلمة ابن سينا المشهورة (كلما قرع سمعك من الغرائب والعجائب فذره في عالم الإمكان ما لم يذدك عنه ساطع البرهان).

كما إنه ليس المراد هنا هو الإمكان الذاتي الذي تقدم الحديث عنه في الجهة الأولى، والذي يقابل الاستحالة الذاتية، لأن التعبد بالظن مما لم يحكم العقل باستحالته بمجرد تصوره وإدراكه، كما هو الحال في اجتماع المثلين أو الضدين.

وإنما المراد بالإمكان هنا هو الإمكان الوقوعي في قبال الاستحالة الوقوعية التي ذهب إليها ابن قبه، والمعنى أنه هل يلزم من وقوع التعبد بالظن محال مطلقا أو على الحكيم كالوقوع في مفسدة الحرام أو ترك مصلحة الحلال، أو لا يلزم؟

هذا وقد ذكر الشيخ الأنصاري (قده) أن هناك أصلا متبعا عند العقلاء هو الحكم بالإمكان عند الشك والحيرة وإن جعل الحجية للظن في نفسه أمر ممكن.

وقد استدل له المشهور، بالوجدان وإنه بعد التأمل يجزم بأنه لا يلزم من وقوع التعبد بالظن محال ذاتي أو وقوعي.

وقد رد الشيخ الأنصاري (قده) مقالة المشهور (بقوله) وفي هذا التقرير نظر إذ القطع بعدم لزوم محال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة والمقبّحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرر الأصل هكذا:

((إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان)).[١]

وقد بُين في الشرح، وإنه إذا تأملنا في المقام فإنا لا نجد ما يستوجب الاستحالة وإذا لم نجد في عقولنا ذلك نحكم بالإمكان إثباتا ولو لم نقطع بإمكانه ثبوتا من جهة عدم قدرة عقولنا على الإحاطة بتمام الجهات المحسنة والمقبحة، وهذا طريق يسلكه العقلاء وأصل متبع عندهم لدى الشك والحيرة إذا لم يكن هناك دليل يدل على استحالته بنى العقلاء على إمكانه.

وقد مر في الشرح تفسير عبارة الشيخ الأنصاري بعد أن نفى دعوى القطع بعدم محالية التعبد بالظن لعدم إحاطة العقول العامة بتمام جهات الحسن والقبح وحكمه بانتفائها، وبعد عدم الإحاطة لا تجد العقول بعد التأمل فيما هو حق المقام ما تحكم بالاستحالة فتحكم بكونه ممكنا إثباتا كطريق يسلكه العقلاء في حالة الشك والتردد، أو ترتيب آثار الممكن عليه في مقام العمل، باعتبار عدم الإحاطة في أن تجزم بكونه ممتنعا أو ممكنا، ومع عدم الجزم يبقى احتمال الإمكان، واحتمال استحالته التي لا يعتنى بها عندهم إلا مع قيام دليل قطعي على الاستحالة.

ومن هنا قيل بأن الشيخ الأنصاري (قده) قد استند إلى العبارة المشهورة ((كلما قرع سمعك من الغرائب والعجائب فذره في عالم الإمكان ما لم يذدك عنه ساطع البرهان)).

---

[١]) نص عليه في العناية ج٣ ص٧٩-٨٠.

فكل ما فرض احتمال إمكانه وجدانا وعدم قيام دليل عقلي على استحالته أخذ به في مقام العمل عند التعبد به وترتيب الأثر عليه.

وبعبارة أخرى: إن محالية التعبد بما دل عليه الظن غير معتبرة عند العقلاء ولتسمى أصالة عدم المحالية في مقابل أصالة الإمكان، عند عدم قيام البرهان على ذلك وتكون من قبيل أصالة عدم القرينة عند الشك. وغيرها من الأصول العقلائية التعبدية التي مرجعها إلى أصالة الظهور.

ولعله لهذا ذهب المحقق الخوئي (قده) إلى تفسير أصالة الإمكان بأصالة الظهور اللفظي، كما إنه عند عدم قيام دليل على محالية مدلوله أخذ مدلوله ورتب عليه الأثر وكان حجة في مقام العمل؛ أي يؤخذ بظاهره ما لم يدل دليل على المنع بالأخذ به.

وكيف ما كان فقد اُعترض على الشيخ الأنصاري (قده) من قبل صاحب الكفاية.

فأورد عليه بـ

أولاً: إن بناء العقلاء على إمكان شيء عند الشك فيه أو امتناعه كقاعدة عامة غير مسلمة إذ لم يحرز أنهم بنوا على ترتيب آثار الإمكان عليه عند الشك.

وثانياً: لو سُلّم البناء المذكور على إمكان الشيء عند الشك فيه أو امتناعه وترتيب الأثر عليه إلا إن هذا البناء منهم ليس بحجة إلا مع إحراز إمضاء

الشارع له، ومع عدمه كما هو كذلك لعدم قيام دليل قطعي عليه والظن به لا يكون كافيا في الحكم بالإمكان إذ لا يمكن إثبات إمكان التعبد بالظن نفسه.

وثالثاً: إنه على تقدير تسليم ذلك أيضا فلا فائدة في البحث عن الإمكان إذ مع قيام الدليل على الوقوع لا حاجة إلى البحث عن الإمكان لكون الوقوع أخص من الإمكان ومع عدم قيام الدليل لا فائدة في البحث عن الإمكان لعدم ترتب ثمرة عليه كما هو حال البحث الأصولي وليس بحثا فلسفيا عن إمكان الشيء أو استحالته من دون لحاظ ثمرة مترتبة عليه.

وقد دفع الإشكالات الثلاثة عن الشيخ الأنصاري (قده) المحقق الخوئي (قده) وذلك لأن ما ذكره صاحب الكفاية (قده) مبني على فرض غير مراد من قبل الشيخ وما هو مراد غيره، فإيراد الكفاية مبني على أن يكون مراد الشيخ (قده) هو البناء على الإمكان مطلقا ولكن الظاهر أن مراد الشيخ الأنصاري (قده) هو البناء على الإمكان عند قيام دليل قطعي على الوقوع، كما إذا دل ظاهر كلام المولى على حجية الظن، ولا أقل من احتمال ذلك في كلام الشيخ وحينئذ تترتب الثمرة على البحث عند الإمكان والاستحالة، إذ على تقدير ثبوت الإمكان لابد من الأخذ بظاهر كلام المولى والعمل بالظن، وعلى تقدير ثبوت الاستحالة لا مناص من رفع اليد عن الظهور للقرينة القطعية الفعلية.

ولا شك في أن بناء العقلاء في مثل ذلك على الإمكان والعمل بالظن ما لم تثبت الاستحالة كما لو أمر المولى عبده بشيء وشك العبد في إمكان وجوبه واستحالته، لاحتمال أن يكون ذا مفسدة والمولى الحكيم لا يأمر بما فيه مفسدة

فاحتمل أن لا يكون ظاهر كلامه مرادا ويكون أمره للامتحان أو غيره مما ليس فيه طلب جدي، فلا يشك أحد من العقلاء على الأخذ بظاهر كلامه وعدم الاعتناء باحتمال الاستحالة، وهل يشك أحد في إمضاء هذا البناء من العقلاء، فاندفع جميعاً ذكره صاحب الكفاية)).[١]

ومحصله: أن مقصود الشيخ من أصالة الإمكان أصالة الظهور وهي من الأصول العقلائية التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها وهي ممضاة من قبل الشارع المقدس. وهذه الأصالة متبعة عندهم بالأخذ بظهور الكلام حتى في ظرف الشك في استحالة ثبوت مدلول كلام المولى، وعلى هذا فلا يرد ما ذكره الشيخ الآخوند (قده).

ومن الواضح إن حمل كلام الشيخ من أصالة الإمكان على أصالة الظهور التي هي من الأصول المتبعة عند العقلاء بحاجة إلى مؤونة تدل عليه، والمفروض أنه لا قرينة في الكلام تدل على أن مراده من أصالة الإمكان هي أصالة الظهور.

مضافاً إلى أنه لو كان المراد من أصالة الإمكان أصالة الظهور التي لا تكون محلا للنزاع والبحث لكونها مسلمة عند الجميع والأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال استحالته كذلك وعليه تكون أصالة الإمكان تعبيرا آخر عند أصالة الظهور وهو بعيد.

وإنما مراد الشيخ الأنصاري (قده) من أن الأصل هو الإمكان بعد جهل جهة الشيء ثبوتا وواقعا فيدور أمره بين الإمكان والاستحالة، والعقلاء لا

---

[١]) المصباح ج٢ ص١١٢-١١٣.

يعتنون بالاحتمال الثاني ويبنون على الاحتمال الأول وإلا لم يقم لهم نظام ومعاش لو فرض البناء على الاستحالة وهذا البناء قائم عندهم بغض النظر على إمضاء الشارع له، وهذا هو مراد الشيخ الأنصاري (قده) ظاهرا، ولعل تسمية الأصل الذي ادعاه بأصالة عدم المحالية التي قلتها كان الأولى، ويكون حاله حال جملة من الأصول العقلائية المتبعة عندهم وفائدة ذلك، هو إمكان جعل الحجية للظن بوسيلة إمضاء الشارع لهذا البناء ولو من خلال عدم الردع.

أو فائدته تظهر في حال أمر المولى ولازمه حمل كلامه على الأمر الممكن لا المحال وهذا واضح.

وكلام الشيخ الأنصاري (قده) إنما هو في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت كما عرفت سابقا، وبه يظهر ما في كلام الشيخ الفياض (حفظه الله) من أن كلام الشيخ في إمكان نفس حجية الظن واستحالته في مقام الثبوت، كيف ومقام الثبوت معجوز عنه لقصور العقول العامة عن الإحاطة بواقع الأشياء.

وعلى هذا فما ذكره المحقق الخوئي (قده) صحيح في الجملة، أي أنه يدفع الإشكال الثالث ـ إشكال اللغوية ـ وإن للقول بأصالة الإمكان فائدة في الأخذ بظهور الكلام.

ودعوى إنه لا أثر لاحتمال استحالة جعل الحجية للظن بعد الفراغ عن انعقاد الظهور.

(**مردودة**) لأن عدم الاعتناء بهذا الاحتمال لا يتجه إلا بعد البناء على إمكان الجعل إذ لولاه لما أمكن إلغاء هذا الاحتمال وعدم الاعتناء به، فعدم الاعتناء به فرع كون جعل الحجية للظن ممكنة.

ودعوى إن بناء العقلاء على أن جعل الحجية للظن أمر ممكن غير معقول فإن معنى ذلك هو بناءهم على شيء جزافا وتعبدا بدون أي مبرر وهو لا يتصور في بناءهم بل لابد من نكتة أوجبت لهم هذا البناء، والتعبد إنما يتصور في الأحكام الشرعية باعتبار أن وظيفة العبد العمل بها تعبدا.

(**مدفوعة**) لما مرّ من أن بناءهم على الإمكان لقيام نظام معاشهم ومعادهم على البناء على الإمكان دون الاستحالة التي تحتاج لمئونة زائدة. فالنكتة لهذا البناء موجودة في المرتبة السابقة وهي الداعية لهم على العمل على هذا البناء.

وأما الإشكال الثاني للمحقق الآخوند (قده) وأنه على تقدير تسليم هذا البناء عند الشك في الاستحالة فلا يمكن إحراز إمضاء الشارع له وبدونه لا يكون حجة.

أجاب عنه الشيخ الأستاذ الفياض (حفظه الله): بأنه لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأن هذا الإشكال مبني على أنه لا يكفي في الإمضاء عدم الردع من قبل الشارع بل هو بحاجة إلى دليل يدل عليه، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن سيرة العقلاء إذا كانت مستمرة إلى زمانه (صلى الله عليه وآله) بين الناس وأنهم يعملون بها في زمانه (صلى الله عليه وآله) وأمامه، فلابد من الردع عنها لو كانت خاطئة ومنافية لغرضه. وإلا فهي ممضاة من قبله، لأن سكوته عن عمل

الناس بها في مرأى ومسمع منه يدل على إمضائها وقبولها))[1] وهو صحيح لأن الحجة الأعم من الامضائية والتأسيسية لا خصوص الأخيرة.

وقد أجاب الشهيد الصدر الأول (قده) عن الإشكال الثاني بعد أن وجه اعتراض الكفاية متسائلا عن الوجه في عدم كشف الإمضاء الشرعي في خصوص هذه السيرة وكيف كانت بدعا من السير العقلائية الأخرى التي لم يناقش في إمضاء الشارع لها صاحب الكفاية (قده).

وأجاب عنه: بإمكان أن يكون استحالة القطع بإمضاء هذه السيرة في المقام أن حصول القطع بذلك بنفسه قطع بوقوع الحكم الظاهري وبالتالي ارتفاع الشك وموضوع أصالة الإمكان.

وإذا لم يعقل القطع بإمضاء الشارع لها، فإذا اُفترض القطع بالإمضاء فإن غاية ما يلزم منه هو القطع بجعل أصالة الإمكان كحكم شرعي ولكنه لا يعني القطع بالجعل ـ إذ لعله حكم واقعي لا ظاهري، وإنما نثبت ذلك (الحكم الظاهري) بإجراء أصالة الإمكان بالمعنى الآخر أي التمسك بإطلاقات أدلة الأحكام الواقعية لأن المفروض أن الظهور حجة بقطع النظر عن مسألة الإمكان والذي أثبتناه بأصالة الإمكان القطعية.[2]

وهذا الكلام على دقته فإنه لا يناسب مقصود صاحب الكفاية من عدم القطع بالإمضاء الشرعي أي عدم القطع بقيام السيرة على العمل بالإمكان في

---

[1]) المباحث الأصولية ج٧ ص٤٦٧.
[2]) تقريرات الهاشمي ج٣ ص١٩٢.

حالة الشك لا القطع بالحكم الشرعي فمورد السيرة عند الآخوند هو أصالة الإمكان لا قيامها على الحكم الشرعي في مورد قاعدة الإمكان.

ومن هنا استدرك (قده) بأنه لو كان مقصود الكفاية أنه لا موجب لحصول القطع بالإمضاء لأن القضية ليست شائعة ذائعة حتى يجعل القطع بالإمضاء فهو كلام آخر وجيه في نفسه.

أقول: لعل عدم القطع بقيام سيرة خاصة تكون شائعة ذائعة هي أصالة الإمكان من أجل أن العقلاء اعتمدوا على سير أخرى كقيام سيرتهم على الحجية التي هي ملزوم إمكان جعل الحجية، فإذا لم يردع الشارع عن هذا السلوك اُكتشف الإمكان لما مر من أن الشارع لا يسكت عن سلوك خاطئ للعقلاء فيقطع بالإمكان من نفس قيام السيرة على الحجية وعدم الردع.

ولكن هذا المقدار يثبت إمكان جعل الحجية سواء أكانت هناك أصالة الإمكان في مورد الشك في الإمكان والاستحالة أم لا.

وقد مر فيما سبق أن العقلاء لا يعتنون باحتمال الاستحالة لا انتفاء الاستحالة وثبوت الإمكان لكي يستعان بأصالة الإمكان لتتميم دليلية السيرة حينما لا يستكشف من عدم الردع الإمضاء لاحتمال استحالة جعل الحجية. فتكون دلالة السيرة على الإمضاء فرع ثبوت الإمكان فإذا بني على أصل عقلائي يثبت الإمكان كان متمما لدليلية السيرة وقد أشار إلى هذا الجواب الهاشمي في الهامش ج٤ص١٩٣.

والنتيجة أن الحاجة إلى أصالة الإمكان إنما يكون إذا كان إمضاء السيرة وإتمام دليليتها فرع انتفاء الاستحالة وثبوت الإمكان واقعا، حينما يستكشف من عدم الردع الإمضاء، كيف وانتفاء الاستحالة مما لا سبيل إليه، بل في مقام إمضاء جعل الحجية هو انتفاء احتمال الاستحالة وهذا يكفي من دون حاجة إلى أصالة الإمكان لتتميم دليلية السيرة.

وأما الإشكال الثالث: فقد أجيب عنه من قبل شيخنا الفياض (حفظه الله)، بأنه وارد عليه (على صاحب الكفاية) لأن سيرة العقلاء إذا جرت على العمل بالأمارات الظنية وحجيتها فلا محالة تكشف عن أن العقلاء يرون إمكان جعل الحجية لها، وإلا فلا يعقل بنائهم على العمل بها خارجا، ضرورة أن وقوع الشيء أدل دليل على إمكانه، وإلا لم يقع.[١]

ومن الواضح أن هذا الجواب يثبت الإمكان في جعل الحجية وأما الإمكان بالمعنى المتنازع فيه من كونه أصلا عقلائيا متبعا عندهم كسائر أصولهم العقلائية فلا يثبته.

نعم لو أراد أن أصالة الإمكان كسيرة قائمة عند العقلاء لكنها منضمة في قيام سيرتهم على العمل بالأمارات الظنية وحجيتها بحيث يكون قيام السيرة على العمل بالأمارات هو قيامها على أصالة الإمكان لكان وجها.

هذا مضافا إلى أن الإشكال الثالث ـ من قبل صاحب الكفاية لدفع لغوية البحث عن الإمكان بما هو إمكان لجعل الحجية في حال الظن لأنه لا أثر له

---

[١]) المباحث الأصولية ج٧ ص٤٦٨.

كما هو واضح، ومعناه أن الآخوند (قده) يسلم بالإمكان لا أنه ينفيه ليرد عليه ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله).

وقد أجاب صاحب التقريرات، والشهيد الصدر الأول عن إشكال اللغوية بجوابين: نذكر أحدهما.

(**وحاصله**): أنه يمكن افتراض قيام طريق قطعي على التعبد بالظن من غير ناحية الإمكان أي تام الدليلية لو كان الإمكان تاما في الواقع، فدلالته منوطة بثبوت الإمكان، وليكن الدليل متمثلا بآية قطعية السند والدلالة لكي يقال أنه يؤدي إلى القطع بالوقوع وهو أخص من الإمكان بل نفترضه ـ مثل السيرة العقلائية ـ كما هو الغالب في أدلة الحجية. والسيرة إنما تكون دليلا عن الحجية إذا ثبت الإمضاء لها من قبل الشارع واستكشف من عدم ردعه عنها والردع عنها إنما يمكن أن يجزم به على تقدير عدم استحالة جعل الحجية وإلا فمع احتمال الاستحالة وكونها استحالة عرفية فلعل عدم الردع من ناحية الاكتفاء بهذا الاحتمال والاعتماد عليه فلا يمكن تحصيل الجزم بالإمضاء من السكوت فتكون دلالة مثل هذا الدليل فرع ثبوت الإمكان فإذا بنى على أصل عقلائي يثبت الإمكان على حد الأصول العقلائية التي تكون لوازمها حجة فسوف يدل مثل هذا الالتزام على إمضاء الشارع لحجية الظن التي قد انعقدت السيرة عليها أيضا)).[1]

وجوابه:

---

[1]) **بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٩١.**

أولاً: ما أشار إليه الهاشمي في الهامش، بأن هذا الدليل لا حاجة فيه إلى أصالة الإمكان بالمعنى الذي يقصده الشيخ (قده) بل تماميته فرع أن العقلاء يرون إمكان جعل الحجية كما هو لازم افتراض قيام سيرتهم على الحجية، فانه حيث لم يردع الشارع يستكشف إمكانه والشارع لا يسكت عن سلوك ممتنع بحسب مدركات العقل النظري أو العملي فيقطع بالإمكان من نفس السيرة على الحجية وعدم الردع سواء أكانت هناك أصالة الإمكان في موارد الشك في الإمكان والامتناع أم لا؟

وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق وقلنا بأن احتمال الاستحالة فضلا عن الاستحالة نفسها مما لم يعتن به العقلاء.

وثانياً: إن توقف الدليل المذكور على الجزم بالاستحالة وهي غير مدركة للعقول العامة ثبوتا وإنما يبنون على احتمال إمكان الشيء واحتمال استحالته في مقام الإثبات ولا اثر للثاني فضلا عن الاستحالة.

وثالثاً: إن هذا الاحتمال لا يكون كافيا ليكتفي به الشارع في بيان الردع وإذا لم يكن كافيا فعليه الردع عن سلوك غير صحيح يمارسه العقلاء أمام مرأى ومسمع منه.

نعم عدم الردع عنه لأمر ما كالتقية مثلا ومع عدم إمكان الشارع الردع عنه لا يستكشف من عدمه الإمضاء، وإنما يكشف عدم الردع عن الإمضاء إذا كان الردع ممكنا ولم يردع وأما إذا لم يكن ممكنا فلا.

رابعاً: إن فرض استحالة ما بنى عليه العقلاء أمر غير معقول إذ مع فرض استحالته كيف يبنون عليه فإن مجرد هذا الفرض كاف في عدم البناء المذكور، لا أن العقلاء يبنون عليه بعد رفع ذلك بأصالة الإمكان.

المقام الثاني:- ما قيل أو يمكن أن يقال في دفع استحالة جعل الحجية للظن وقد مرت بعض الوجوه في التعليق السابق، ولذا نذكر بعض ما قالوا في دفع شبهة التضاد أو نقض الغرض أو تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة.

بيان هذه الشبهات

الشبهة الأولى: هي أن جعل الحجية للظن يؤدي إلى اجتماع الضدين أو المثلين بنحو الجزم أو الاحتمال وهو محال كالأول، وذلك ن الأمارة المجعولة حجة من قبل الشارع إما أن يكون مفادها مطابقة الواقع أو مخالفته، فعلى الأول يلزم اجتماع المثلين، فلو قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة وكانت في الواقع واجبة لزم اجتماع المثلين هما وجوب صلاة الجمعة واقعا وظاهرا وهو محال وإن أدت إلى حرمة صلاة الجمعة مع كونها واجبة واقعا لزم اجتماع الضدين. وهذه الشبهة راجعة إلى التكليف.

الشبهة الثانية: إن جعل الحجية للأمارات قد يستلزم نقض الغرض من جعل التكاليف الواقعية كونها داعية للامتثال وباعثة للإتيان لمتعلقاتها بما فيها من المصالح حفاظا على الأغراض التشريعية الإلزامية وعدم تفويتها، وجعل

الأحكام الظاهرية ليست بدائمة الإصابة للواقع، تؤدي إلى تفويت تلك الأغراض التشريعية.

الشبهة الثالثة: إن جعل الحجية للأمارات غير العلمية يؤدي إلى إلقاء المكلف في المفسدة الملزمة كما لو قامت الأمارة على وجوب شيء وكان في الواقع حراما، أو تفويت المصلحة إذا قامت الأمارة على عدم الوجوب وكان في الواقع واجبا فإن جع الحجية في الأول يستلزم إيقاع المكلف في المفسدة وفي الثاني يستلزم تفويت المصلحة عليه. وكلاهما قبيح صدوره من الحكيم، وهذه الشبهة كالسابقة راجعة إلى الملاك.

وأجيب عن الشبهة الأولى بوجوه نذكر بعضا منها

الوجه الأول: وقد مر عن صاحب الكفاية (قده)

ومختصره: أن التنافي بين الأحكام إنما هو بلحاظ مرحلة الفعلية والتنجز لا الإنشاء والاقتضاء بعد أن قسّم مراتبه إلى أربعة قد مر بيانها في ما سبق.

وفي مورد الحكم الظاهري إما أن يفرض انحفاظ الحكم الواقعي بمراتبه الثلاث الأول فيه أو لا يفرض، فعلى الأول يلزم محذور التضاد ونقض الغرض، وعلى الثاني فلا يلزم شيء من المحذورين، لأن الأحكام الواقعية باقية على الإنشائية، لكن ليست الإنشائية المحضة التي لا تتنجز حتى بعد تعلق العلم بها بل هي على نحو من الفعلية الوسطية، لا الفعلية المحضة ولا الإنشائية كذلك، وقد فسّرها بعدم انقداح إرادة وكراهة في النفس النبوية أو المولوية لقيام

الأمارة على الحكم الظاهري المخالف للواقعي، ومعنى قيامها أن الواقعي غير مراد من جهة جعل الترخيص فيه بقيام الأمارة على خلافه.

هذا وقد مر منا أن هذا البيان يعالج التضاد أما التماثل فمما لا محذور فيه.

وقد اعترض بعض الأعلام على هذا الجواب

ما عن المحقق النائيني (قده): من عدم تعقل التفكيك بين الإنشاء والفعلية لأن قيد العلم إما أن يكون قد أُخذ في موضوع الجعل والإنشاء أو لا، فعلى الأول ففي موارد عدم العلم لا جعل ولا مجعول، وعلى الثاني فكل من الجعل والمجعول ثابت في موارد الحكم الظاهري لتحقق موضوعه وهو يستلزم الفعلية لا محالة.

وأجاب عنه الشهيد الصدر الأول (قده): بأن هذا الجواب مبني على تحميل صاحب الكفاية مصطلحات الميرزا (قده) في تفسير الإنشاء والفعلية بحمل الأول على الجعل والقضية الحقيقية الشرطية وحمل الثاني على المجعول والقضية الفعلية وهو بلا موجب؛ بل مقصوده من الفعلية الإرادة والكراهة بوجوديهما الفعليين في نفس المولى والمراد بالإنشاء الوجود الإنشائي للحكم أو الاعتبار المبرز على اختلاف الصيغ بينهم في تفسير الإنشاء، والتضاد إنما هو بين الأحكام بلحاظ مرحلة الفعلية لا الإنشاء فهو سهل المؤونة.

فإذا ثبت بط لأن التصويب التزمنا بأن الأحكام الواقعية ثابتة بمرتبتها الإنشائية وأما الفعلية فمعلقة على عدم جريان الحكم الظاهري فلا تضاد ولا نقض للغرض أيضا لأن الغرض يراد به الملاك الذي يريده المولى بالفعل.[١]

أقول: وما يريده فعلا من الغرض هو متعلق غرض الحكم الظاهري القائم على خلاف الحكم الواقعي لاحتمال أن قيد العلم مما له دخل في مرتبة البعث ـ الفعلية ـ دون المرتبة الأولى الإنشائية، وعليه فلا يلزم من ذلك خروج من قامت عنده الأمارة على الخلاف أي لم يقم عنده العلم ـ الذي اخذ قيدا في الموضوع ـ عن موضوع الحكم الواقعي فإن جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي يكشف أن إرادته للواقعي غير موجودة لاستحالة إنقداحها مع كون الحكم الواقعي مغفولا عنه ولم يعلم به، إذ لا يعقل إرادة شيء من الغافل، بخلاف ما كان ملتفتا إليه فهذا مما يمكن إنقداحهما في نفس المولى لكن إذا لم يحكم بنفسه في الظاهر على خلافه بمقتضى جعل الحكم الظاهري بل حكم بالاحتياط ورعاية الإحكام الواقعية، وإلا فحكمه في الظاهر على خلاف الحكم الواقعي مما يكشف عن عدم انقداح الإرادة أو الكراهة في النفس النبوية أو المولوية[٢] إلا فيما تنجزت بالعلم وببلوغ الخطاب إلى المكلف، والمفروض أنه لم يبلغه الخطاب.

(**والحاصل**) إن هنا فرقا عند الآخوند (قده) بين الفعلية والمنجزية، والإرادة والكراهة إنما تنقدحان إذا ضم وصف المنجزية ببلوغ الأحكام إلى المكلف

---

[١]) ذكره مع مناقشة النائيني (قده) في ج٤ ص١٩٦ بحوث في علم الأصول.
[٢]) وأشار إليه في العناية ج٣ ص؟؟؟

مع الفعلية وأما بدونها فلا تنقدحان، ومعه فالأحكام الواقعية فعلية لكنها غير منجزة والأحكام الظاهرية التي تحققت بقيام الأمارات أو الأصول فعلية ومنجزة ولا تنافي بين الحكمين أصلا لا على مستوى الجعل كما هو واضح ولا على مستوى المبادئ والإرادة والكراهة لعدم إنقداحهما على طبق الفعلي غير المنجز كي ينافي الفعلي المتنجز.

وبهذا الجواب يندفع الإشكال الثاني الذي ذكره في الكفاية من طلب الضدين فيما إذا قامت الأمارة على طلب هذا الواجب الواقعي فإنه حيث الإرادة والكراهة على طبق الواقعي وإن كانتا على طبق الظاهري الذي أدت الأمارة إليه فلا يتنافيان ولا يتضادان كما لا يخفى.

وأما اجتماع المثلين فقد مر بيانه في التعليق السابق.

(**ومختصره**): فإن اجتماعهما في شيء واحد مما لا محذور فيه باعتبار اندكاك بعضهما في البعض الآخر فيتأكد الطلب ويصير هناك حكم واحد مؤكد من قبيل اجتماع أمرين تأسيسيين أحدهما بعنوان أولي والآخر بعنوان ثانوي كمن نذر إتيان صلاة الظهر في وقتها.

ومنها: ما أعترض على جواب الآخوند (قده)، المحقق العراقي (قده) من أن هذا الجواب يؤدي إلى سلخ الخطاب الواقعي عن الفعلية رأسا وكونه إنشائيا بحتا وهذا باطل ولا يمكن الالتزام به. والوجه فيه:

إن تقييد الإرادة الجدية الفعلية بالعلم بالحكم الواقعي وعدم الشك فيه الذي هو موضوع الحكم الظاهري، لا يمكن استفادته من دليل الحكم الواقعي

لأن الفعلية المقيدة بالعلم بالخطاب متأخرة عن نفس الخطاب برتبتين لأنها متأخرة عن العلم بالخطاب تأخر المشروط عن شرطه والعلم بالخطاب متأخر عن الخطاب تأخر العلم عن معلومه ومعه يستحيل أن يكون مدلولا للخطاب لأن مدلول الخطاب متقدم على الخطاب الدال عليه.[١]

وأجيب عنه بـ

أولاً: ما عن الشيخ الفياض (حفظه الله) بأن الإرادة الجدية الفعلية في نفس المولى ناشئة من وجود المصلحة بالفعل المراد وهي لا تكون مقيدة بعلم المكلف بالخطاب ضرورة أن الخطاب متأخر عنها لأنها من مبادئ الحكم وناشئه من مصلحة في الفعل في المرتبة السابقة. وهي أمر تكويني لا اعتباري وتوجد في النفس بوجود مبادئها قهرا.[٢]

وثانياً: وقد ذكره قبله صاحب الحلقات (قده)[٣] أن الفعلية المدلول عليها بالخطاب هي الفعلية المعلقة لأن مدلول الخطاب إنما هو القضية الحقيقية الشرطية والتي يكون موضوعها في موقع الفرض والتقدير فمدلول الخطاب لا يتضمن فرض العلم بالخطاب وما يدعى كونه متأخرا عن الخطاب إنما هو العلم به فعلا وواقعا لا فرض العلم به.

وما ذكره في الجواب الثاني هو عين ما قصده صاحب الكفاية من تعليق الفعلية المنجزة على العلم بالخطاب عند المكلف فما لم يعلم به المكلف فهو

---

[١]) نقلاً عن بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٩٦.
[٢]) المباحث الأصولية ج٧ ص٤٧٩.
[٣]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص١٩٦ – المباحث الأصولية ج٧ ص٤٧٩.

فعلي غير منجز عليه وما هو فعلي منجز عليه هو ما علم به، واحكم على كلا التصورين هو فعلي فما ذكره العراقي (قده) من سلخ الفعلية عن الحكم الواقعي وصيرورته إنشائيا بحتا ليس كذلك.

وأما ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) من جوابه الأول فلا يمكن المساعدة عليه لأن الإرادة الفعلية المتعلقة بالخطاب إنما دعت إلى إنشائه وجعله وهذا مما لا نزاع فيه، وأما كونه مرادا مطلقا ولو في مرحلة الامتثال فلا لتعلقه على علم المكلف به فإذا تعلق به أراد المولى امتثاله وإلا فلم يرد، ومقصود الكفاية هو الثانية دون الأولى.

فإذا قيل بأنها إرادة واحدة لا إرادتين.

قلنا: إن الإرادة هي المتعلقة على فرض تحقق موضوع الخطاب لا مطلقا فيعود الجواب الأول غير الجواب الثاني لا في مقابله وجوابا برأسه.

وأما أصل الجواب للآخوند (قده) فقد أجاب عليه الشهيد الصدر الأول (قده) بأنه إذا أريد ظاهر هذا الوجه، فهو التزام بالإشكال وليس جوابا عليه لأن الإشكال ينشأ من أصل موضوعي هو بط لأن التصويب عند العدلية، بمعنى اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الواقعية والمراد منه ليس قضية مهملة ليقال بكفاية اشتراكهما في الحكم الإنشائي بل المراد هو انحفاظ الأحكام الواقعية بمبادئها الحقيقية في حق الجاهل كالعالم تماما إلا من ناحية عدم تنجزه عليه.

قلنا: إن إنحفاظها بمبادئها في حق الجاهل أمر مسلم عند الآخوند كما هي في حق العالم بها ولكن كونها فعلية غير منجزة غيرها كونها فعلية منجزة،

والأحكام الواقعية فعلية غير منجزة لما مر بيانه من استحالة تنجزها بحق الغافل والجاهل بخلاف الأحكام الظاهرية فهي فعلية منجزة. فلا تنافي بينهما ولا تضاد بلحاظ مرحلة المنجزية وإن كانت كذلك بلحاظ مرحلة الفعلية على تقسيم الآخوند لمراحل الحكم المنتهية بداعوية الحكم المكلف لامتثالها.

وسيأتي فيما نختاره من التوفيق بين الحكمين الظاهري والواقعي ما ينفع في جواب ذلك ودفع إشكال الشهيد الصدر (قده) وغيره.

الوجه الثاني: ما هو منسوب إلى المحقق العراقي (قده) وهو متوقف على مقدمة..

(**حاصلها**): إن الوجود الواحد قد تكون له حيثيات متعددة بلحاظ بعض هذه الحيثيات يكون مطلوبا وبلحاظ بعضها الآخر لا يكون مطلوبا، ومن الواضح أن الحيثيات هي حيثيات تقييدية لأنها توجب تعدد الموضوع وإلا لو كانت من الحيثيات التعليلية والانتزاعية فلا يوجب تعددها تعدد الموضوع.

وقد طبق المحقق العراقي (قده) ذلك على مقدمات الوجود الواحد معتبراً أن هذه المقدمات هي حيثيات له ولذا فقد يكون الوجود الواحد بلحاظ بعض مقدماته مطلوبا دونه بلحاظ الأخرى. والشيء المطلوب هو الواقع ومقدماته التي بلحاظ بعضها يكون مطلوبا دون الأخرى هي الخطاب الواقعي والخطاب الظاهري حيث جعلها عنوانا للواقع المطلوب.

فإذا أراد المولى تحقيق مرامه خارجا وهو تحقق الواقع المطلوب جعل له مقدمات عديدة، منها جعل الخطاب الواقعي ومنها جعل الخطاب الظاهري بالاحتياط حين جهل المكلف بالخطاب الواقعي الأول.

وحينئذ قد يفرض ذلك المرام من ناحية المقدمة الأولى الراجعة إلى الخطاب الواقعي مرادا ولكنه من ناحية المقدمة الثانية ـ الخطاب الظاهري بإيجاب الاحتياط غير مطلوب بل هو مرخص في تركه، فلا يلزم من ذلك التضاد المتعدد الحيثيات ـ المقدمات ـ.

هكذا قرره الشهيد الأول (قده): وتبعه الشيخ الفياض (حفظه الله).[١]

وأجيب عنه بـ

أولاً: ما عن الشيخ الفياض (حفظه الله) إن تعدد الحيثيات في دفع غائلة اجتماع الضدين أو المثلين إنما تجدي إذا كانت من الحيثيات التقييدية فإن تعددها يوجب تعدد الموضوع، وأما إذا كانت من الحيثيات التعليلية فلا يوجب تعددها تعدد الذات، وحيث أن المقدمة سواء أكانت من الخطاب الواقعي أو الظاهري فهي من الجهات التعليلية لا التقييدية فلا يوجب تعددها تعدد الذات.

هذا مضافا إلى أنه إن أراد بمقدمة الخطاب الواقعي والخطاب الظاهري للواقع المطلوب كونهما عنوانين له فيرد عليه أن الخطاب الشرعي لا يكون عنوانا للفعل المطلوب والمراد، بل هو كاشف عن كونه مطلوبا للمولى ولا يكون

---

[١]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص٢٠٠، والمباحث الأصولية ج٧ ص٥١١.

عنوانا له، كالأمر المتعلق بالصلاة؛ فإنه كاشف عن أنها مطلوبة للمولى ولا يكون الأمر عنوانا لها بل هو متعلق بها بعنوانها الخاص في الرتبة السابقة.

وإن أراد أن الخطاب الواقعي تعلق بالواقع بعنوان أولي والظاهري تعلق به بعنوان ثانوي ولا مضادة بينهما فيرد عليه: ما تقدم من أن مجرد ذلك لا يدفع محذور اجتماع الضدين في مرحلة المبادئ لأن المعنون لهما إذا كان واحدا وجودا وماهية كما هو المفروض فلا يمكن أن يكون مشتملا على المصلحة والمفسدة ومتعلقا للإرادة والكراهة والحب والبغض، وأما بين نفس الخطابين فلا مضادة، لأنهما أمران اعتباريان، فلا واقع موضوعي لهما في الخارج.

وأجاب ثانياً: مع الإغماض عن جميع ذلك وتسليم أن ما أفاده (قده) يعالج مشكلة التضاد بين الحكمين الواقعي والظاهري إلا أنه لا يعالج مشكلة تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، وهو قبيح لا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

وثالثاً: ما عن الشهيد الأول (قده): إن افتراض ما في المقدمة من أن الوجود الواحد الذي له مقدمات تتعدد حيثياته بتعددها غير معقول في طرف الوجود فإن الوجود البسيط مهما تكثرت مقدماته فليس له إلا باب واحد وهو باب تحقق جميع تلك المقدمات.

نعم هناك تكثر وتحصيص بلحاظ أبواب عدم ذلك الشيء فقد يعدم من ناحية عدم هذه المقدمة وقد يعدم من ناحية عدم مقدمة أخرى، فلابد من تصحيح كلامه بما يرجع إلى هذا المعنى.

وفيه: كما سيتضح من عرض وجه الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي للمحقق العراقي (قده) أنه يريد بتكثر الحيثيات المؤدية إلى تكثر الذات وإن الذات المعروضة للحكم الواقعي غير الذات المعروضة للحكم الظاهري، ومع تعدد الذات فلا اجتماع للضدين أو المثلين.

وعلى هذا فإن أريد الذات على النحو الأول وهي معروضة الحكم الواقعي كانت متأتية من الخطاب الواقعي أو منه ومن الظاهري كإيجاب الاحتياط للتحفظ على الحكم الواقعي، وإن كانت معروضة للحكم الظاهري فهي ذات أخرى لا يعرضها الخطاب الواقعي بل هي مما يعرضها الحكم الظاهري بالترخيص وجواز ترك الحكم الواقعي كما لو قيل الخمر المشكوك الحرمة جاز شربه.

وعلى هذا إن لوحظت الذات غير منحفظة فهي متكثرة ولا معنى لتكثرها إلا إذا قلنا بأن الحيثية هي تقييدية لأنها الموجبة لتكثر الذات وإذا لوحظت منحفظة فالحيثية تعليلية.

وحيث أن تقريب المحقق العراقي (قده) على عدم الانحفاظ كما سيأتي فلا معنى للقول بأنها تعليلية كما أراده الشيخ الفياض (حفظه الله).

وظاهر كلام المحقق العراقي (قده) في تعدد الذات لكون صفة المشكوكية مأخوذة على نحو الشرطية لنفس الأحكام الظاهرية لا على نحو القيدية لموضوعها.. الخ.[١]

---

[١]) نهاية الأفكار ج٣ ص٦٢.

وأما محذور اجتماع الضدين على مستوى مبادئ الحكم من الإرادة والكراهة والحب والبغض، فواضح إذا صدر حكم الضد من قبل المعصوم (عليه السلام للتقية أو لأجل أمر آخر فلا ضدية في البين من جهة اختلاف الموضوع، لأن موضوع الحكم الواقعي حينئذ هو الواقع بما هو واقع، وموضوع الحكم الظاهري ما قاله المعصوم هو ملاحظة المصالح الظاهرية وهما موضوعان متغايران فينتفي موضوع التضاد.[١]

وأما ما ذكره الشيخ الأستاذ (حفظه الله) من الإيراد الثاني على المحقق العراقي (قده) فلا يرد وذلك ببيان: لولا جعل الأمارة لعمل المكلف بعلومه، وإذا جعلها يكون التفويت والإلقاء من قبل الجاعل، وهما قبيحان لا يصدران من الحكيم.

وجوابه: مضافا إلى ما ذكره في الكفاية فإن الأمارة المجعولة إذا لوحظت بالنسبة إلى العلوم الحاصلة للمكلف ـ على تقدير عدم جعل الأمارة على أقسام

الأول: أن تكون مساوية إلى العلم من حيث الإصابة للواقع بأن يكون كل منهما دائم الإصابة أو تكون إصابتها على حد سواء.

الثاني: أن تكون إصابتها أكثر من العلوم، أما بأن تكون دائمية وبالعلوم ليست كذلك، أو يكون كل منهما متخلفا عن الواقع ولكن تكون العلوم أقل إصابة.

---

[١]) تهذيب الأصول ج٢ ص٦٢ للسبزواري.

الثالث: أن تكون العلوم أكثر إصابة بأحد وجهين، ولكن تكون في طرف الأمارة مصلحة مساوية للمصلحة الفائتة ـ على تقدير التخلف أو راجحة؛ من غير فرق بين كونها في الأمر بها أو في سلوكها، أو في متعلقها كما هو القول بجعل المؤدى.

الرابع: نفس الصورة السابقة ولكن بدون المصلحة المذكورة.

فعلى الأولين فلا تفويت ولا إلقاء في المفسدة من قبل جعل الأمارة؛ لأن هذا المقدار فائت على كل تقدير بل ـ بناءا على الثاني ـ هو الجعل

وعلى الثالث، فالفائت مزاحم بمثله أو بخير منه.

يبقى الأخير فإن اللازمين مسلمان، ولكن إذا وقع دليل على التعبد بالأمارة من قبل المولى الحكيم فإنه يكشف على إنها مجعولة على احد الأنحاء الثلاثة الصحيحة.

هذا ما أجاب به المشكيني (قده)[١] على شبهة التفويت أو الإلقاء وهو متين

وما يقال بأن العلوم أيضا قد توقع المكلف في نفس المحذورين إذا لم تصب الواقع فما يجاب به هناك يجاب به هنا.

فإنه يقال: كلا فإن الفرق بين الأمرين واضح من جهة أن الأمارة المجعولة إذا فوتت الواقع عند الخطأ فإن التفويت والإلقاء من قبل الجاعل وأما

---

[١]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ ص١٦٠.

عدم إصابة العلم للواقع فلا يكون التفويت من قبله لأن القاطع لا يرى قطعه إلا مصيبا للواقع.

وقد ظهر بما تقدم أن مقصود العراقي (قده) من تعدد الحيثيات (بمعنى المقدمات) تعدد الذات أي أن بعض المقدمات تنتج الذات على وضع وبعضها تنتجها على وضع آخر غير متحد مع الذات الأولى لفرض أن الذات تتكثر بتكثر مقدماتها من الخطاب الواقعي والظاهري، فما كانت مقدمتها الخطاب الظاهري لا تتحقق إلا من خلال مقدمته، وهي معروضة الحكم الظاهري، وما كانت مقدميتها الخطاب الواقعي لا تتحقق إلا من خلاله، وهي معروضة الحكم الواقعي.

وبهذا تبين أن ما أورده السيد الشهيد الصدر الأول (قده) في توجيه عبارة المحقق العراقي (قده) لا حاجة إليه لأن الذات المطلوبة في كلام العراقي (قده) ليست واحدة بالشخص بل هي متعددة كما سيأتي.

نظرية المحقق العراقي (قده) في الجواب عن أصل الشبهات حتى على الموضوعية وحال انفتاح باب العلم ـ وهي متكونة من مقدمات أربع:

المقدمة الأولى: إن الأحكام الشرعية قائمة بالعناوين المنتزعة عن الجهة التي قامت بها المصلحة الخارجية، لكن لا بما هي مفاهيم ذهنية ولا بما هي هي في قبال الخارج بحيث يلتفت إلى مباينتها مع الخارج لوضوح عدم كون المفهوم بما هو مفهوم محبوبا أو مبغوضا فضلا عن كونه ملحوظا ذهنا بل هي

ملحوظة بما هي حاكية عن الخارج وإن كانت بالنظر التصوري هي عين الخارج وبالنظر التصديقي هي غيره مع وقوف الحكم على نفس العنوان، وعدم سرايته إلى المعنون الخارجي وإلا لزم سقوط الحكم فلا يعقل صيرورة المعنون الخارجي مركز عروض الحكم وهو ليس إلا طلب الحاصل.

نعم مقتضى لحاظ العنوان خارجيا هو إنصاف المعنون الخارجي بهذا الاعتبار بعنوان المطلوبية والمرادية والمبغوضية كاتصاف تلك العناوين بكونها ذا أثر ومصلحة ولكن هذا الاتصاف من الطرفين لا يكون إلا بالعناية ناشئة من جهة اكتساب كل منهما لون الآخر لما بينهما من الاتحاد بل العينية في هذا اللحاظ، وإلا فمعروض المصالح ليس إلا المعنون الخارجي كما إن معروض الإرادة والكراهة حقيقة ليس إلا نفس العناوين بما هي ملحوظة خارجية ولعله لذلك نظر القائل بمرآتية العنوان للخارج.

إذن فمفروض الأحكام هي العناوين بلحاظ خارجيتها بحسب النظر التصوري بنحو لا يرى من العنوان في هذا النظر غير الخارج لا أن المقصود وساطة العنوان لسراية الحكم إلى الخارج.

المقدمة الثانية: إن الوجود الواحد كما ينتزع منه عنوانان عرضيان كذلك ينتزع منه عنوانان طوليان على وجه يكون انتزاع أحدهما في طول الحكم المتعلق بالعنوان الآخر، وهذا على قسمين:

قسم: تكون طولية العنوانين من جهة طولية الوصف المأخوذ في أحدهما بلا طولية في طرف الذات المعروضة للوصف كما في الخمر والخمر المشكوك

حكمها حيث أن تأخر العنوان الثاني عن الأول بلحاظ أخذ صفة المشكوكية فيه وإلا نفس الذات في الموضعين تكون محفوظة في مرتبة واحدة غير أنها تلحظ بلحاظين مجردة عن الوصف، وموصوفة به من غير أن يكون لحاظها موصوفة منشأ لطولية الذاتين أصلا ولذلك نرى انطباق الأول على الثاني بنحو يكون الجمع مصداقا لهما في عالم اللحاظ كما في المطلق والمقيد، بلا فرق في الأوصاف الخارجية كالإيمان ونحوه والأوصاف اللحاظية كوصف المشكوكية لحكمها، ففيهما معاً المعروض هو الذات محفوظة في الموضعين في مرتبة واحدة على وجه لا يكون له إطلاق في عالم اللحاظ يشمل المرتبة المتأخرة عن وصفه لبداهة استحالة لحاظ المعروض في ظرف وجود العارض الذي هو في مرتبة متأخرة عنه.

نعم نتيجة تقييد الذات حينئذ بالوصف المزبور إنما هو دخل إضافة معروضية الذات لوصفها في حكمها في قبال إطلاقها الكاشف عن عدم دخل الإضافة المزبورة في حكمها ولكن هذا المقدار لا يقتضي سير الذات من مرتبة إلى أخرى كما هو ظاهر.

وقسم: تكون طولية العنوانين حتى من جهة الذات المحفوظة فيهما المستلزمة لاعتبار الذات في رتبتين تارة في الرتبة السابقة على الوصف وأخرى في الرتبة اللاحقة عليه نظير الذات المعروضة للأمر والذات المعلولة لدعوته المنتزع عنها عنوان الإطاعة.

(**ومن هذا الباب**) كل وصف يناط به الحكم القائم بالذات كما في القضايا الشرطية الطلبية فإنه لابد من فرض وجود الوصف قائما بموصوفه والحكم في

هذا الظرف على نفس الذات الملحوظة في الرتبة المتأخرة عن الوصف بلا أخذ الوصف قيدا لهذا الموضوع.

ومن هنا فرق العراقي (قده) بين القضايا الشرطية والقضايا التوصيفية التقييدية. ففي الأولى لابد من تجريد موضوع الحكم في عالم معروضيته له عن الوصف قبال القضايا التقييدية التوصيفية فلا نجرد موضوع الحكم عن وصفه.

وبهذا إذا كان الحكم متعلقاً بالموصوف على نحو التقييد في النسبة الناقصة فلا يكون ملحوظا إلا باللحاظ الأول وهو لحاظه متقدما عن وصفه لعدم رجوع الذهن إلى الذات الموصوفة مرة أخرى، وأما إذا كان متعلقا به على نحو القضايا الشرطية والنسبة التامة بأن قيل مثلا إذا كان الخمر مشكوك الحرمة جاز شربه (بعود الضمير إلى الخمر) فهنا قد اخذ في موضوع الحكم الذات باللحاظ الثاني المتأخر عن وصفه)).[١]

ومن هذا القبيل صفة المشكوكية بناء على كونها من الجهات التعليلية للأحكام الظاهرية لا من الجهات التقييدية المأخوذة في موضوعاتها كما هو الظاهر من أدلتها، حيث أن المستفاد من أدلتها هو اخذ صفة المشكوكية على نحو الشرطية لنفس الأحكام الظاهرية لا على نحو القيدية لموضوعها.

فمثلا شرب التتن لكونه مشكوك الحل والحرمة كان حلالا لا أن الحلية مترتبة عليه بعنوان كونه مشكوك الحل والحرمة، ولازم ذلك اعتبار الذات في مرتبتين، تارة المرتبة السابقة عن الوصف وأخرى في الرتبة اللاحقة عنه،

---

[١]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص٢١١.

وبذلك يختلف موضوع الحكم الظاهري والواقعي بحسب الرتبة بحيث لا يكاد يتصور الجمع لها في عالم عروض الحكم بخلاف فرض طولية العناوين بالمعنى الأول إذ عليه تكون الذات مجمعا لهما حيث يرى كون الذات بنحو الإطلاق القابل للانطباق على القيد معروضة للحكم الواقعي وفي ضمن المقيد معروضة للحكم الظاهري.

المقدمة الثالثة: إن للوجود المراد تحققه في عالم الخارج مقدمات اختيارية من قبل المأمور نظير الستر والطهارة بالنسبة للصلاة، ومقدمات اختيارية من قبل الآمر كخطابه الموجب لعلم المأمور بإرادته الباعث على إيجاده، وخطابه الآخر في طول ذلك عند جهل المأمور بالخطاب الأول..

ولا شبهة أن الإرادة التشريعية التي هي مضمون الخطاب متعلق بعنوان الذات وهي لا تقتضي إلا حفظ وجود المتعلق من قبل خصوص المقدمات المحفوظة في الرتبة السابقة على تلك الإرادة وهي المقدمات الاختيارية المتمشية من قبل المأمور سواء إرادته المنبعثة عن دعوى الخطاب كالستر والطهارة وغيرها من قيود المأمورية وأما المقدمات المحفوظة في الرتبة المتأخرة عن تلك الإرادة كالخطاب الموجب لإعلام المأمور بإرادته الباعث لدعوته فلا تقتضي تلك الإرادة حفظها، بل تعلق الإرادة بها إنما يكون ناشئا عن إرادة أخرى متعلقة بعنوان آخر في طول إرادة الذات التي هي مضمون الخطاب ولا يمكن نشؤها من قبل تلك الإرادة، وذلك لأن مقدمية الخطاب لوجود المرام لكونه سببا لعلم المأمور بمضمونه، وهذا العلم متأخر رتبة عن إرادة الذات فلا يمكن أن يصير الخطاب

محفوظا من قبل تلك الإرادة وناشئا قصده وإرادته من قبلها بل لا محيص وإن يكون قصده وإرادته ناشئا من إرادة أخرى متعلقة بعنوان آخر.

ومنه ظهر خروج إرادة المكلف المنبعثة عن دعوة الخطاب عن حيز اقتضاء الإرادة التشريعية كنفس الخطاب لأنها من جهة تأخرها لا يمكن أن يشملها إطلاق الخطاب وما هو في حيز اقتضائها هو الذات (الفعل) بما له من المقدمات المتمشية من قبل المأمور غير إرادته الناشئة عن دعوة الخطاب.

فلا تكون إرادة المكلف واجبة بالوجوب الغيري الشرعي، وإن وجوبها عقلي محض لاستقلال العقل بلزوم تحصيلها واستحقاق العقاب على تفويتها لولا مسقط خارجي كما في التوصليات.

المقدمة الرابعة: انه لا شبهة في اختلاف مرتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبة إلى المقدمات المتأخرة المتمشية من قبل الآمر حسب اختلاف المصالح الواقعة في الأهمية، فإن المصلحة في الشيء (قد تكون) بمرتبة من الأهمية تقتضي تصدي المولى لحفظه في جميع المراتب المتأخرة، (وقد تكون) بمرتبة دونها بحيث لا تقتضي إلا حفظ وجود الشيء من قبل خطابه الأول.

ففي الصورة الأولى: إن المرام لو لم يتحقق من قبل خطابه الواقعي لجهل المأمور به يجب عليه الاهتمام بحفظه في المراتب المتأخرة عنه بتوجبه خطاب آخر في ظرف جهل المأمور ولو بمثل إيجاب الاحتياط، وليس له الاقتصار على الأول وإبقاء المكلف على جهله فضلا عن كونه بصدد تفويته بإنشاء حكم آخر

على خلافه، إلا إذا فرض قيام مصلحة مهمة جابرة لما فات أو مزاحمة لها فيجوز له السكوت بل وإنشاء خلافه.

وأما في الصورة الثانية: فلازمه جواز الاكتفاء بحفظه بمجرد خطابه الواقعي في المرتبة الأولى، ومع فرض جهل المكلف بالخطاب فلا يلزم عليه توجيه خطاب آخر إليه في المراتب المتأخرة، بل له السكوت وإيكال المأمور إلى حكم عقله بالبراءة، بل يجوز له أيضا في هذه المرتبة إنشاء خلافه بلا احتياج إلى وجود مصلحة مهمة جابرة أو مزاحمة بل يكفي حينئذ أدنى مصلحة في إنشاء الخلاف. هذا كله في مقام الثبوت.

(**وأما في مقام الإثبات**): فإنه لا طريق إلى إحراز كيفية المصالح الواقعية ومراتب الحفظ والاهتمام بها إلا الخطابات، ومن كل خطاب لا يستكشف المصلحة إلا بمقدار استعداده للحفظ. وبعد عدم شمول إطلاق كل خطاب للمراتب المتأخرة عن نفسه فلا يستكشف المصلحة من الخطابات الواقعية إلا بمقدار استعدادها للحفظ من قبلها ولو بتوسيط وصولها إلى المكلف بالأسباب العادية، فإذا فرض عدم الوصول إما لقصور في الخطاب في الوصول إليه أو لقصور المكلف في الوصول إليه فلا يلزم على المولى أن يتصدى لحفظ مرامه في المراتب المتأخرة بتوجيه خطاب آخر ولو تمثل إيجاب الاحتياط، فإن لزوم ذلك تابع لفعلية غرضه بحفظه حتى في المراتب الماخرة عن خطابه فلو سكت في هذه المرتبة وأوكل المكلف إلى حكم عقله بالبراءة. فلا يلزم قبح عليه من نقض الغرض أو تفويت المصلحة، بل كان له إنشاء خلافه بجعل الطريق المؤدي إلى

الخلاف المستتبع حينئذ الترخيص في الترك من غير أن يكشف ذلك عن مصلحة مزاحمة جابرة في المؤدى أو في سلوك الطريق.

(**نعم**) يستكشف ذلك من فرض قيام مصلحة بمرتبة تقتضي الاهتمام بحفظه في المراتب المتأخرة عن خطابه ولكنه لا طريق إلى كشف المصلحة بهذه المرتبة لأن الطريق إليها ليس إلا الخطاب، وبعد عدم شمول إطلاقه لتلك المراتب لا يستكشف منه المصلحة إلا بمقدار استعداده للحفظ من قبله بوصوله إلى المكلف بالأسباب العادية.

(**نعم**) في فرض تمكن المكلف من الفحص ربما يستكشف من وجوبه بمقتضى ما دل عقلا ونقلا كعموم هلا تعلمت بلوغ المصلحة من الاهتمام بمرتبة تقتضي حفظ العمل ولو بالفحص، (فيحتاج) في مورد إنشاء خلافه إلى كشف مصلحة جابرة في البين أو مزاحمة أهم.

نعم نتيجة إطلاق الإرادة الواقعية حينئذ هو المحركية الفعلية نحو المطلوب في فرض وصولها إلى المكلف (إذ بالعلم بها) يحكم العقل بالطاعة ومرجعه إلى إناطة التكليف عقلا في مرحلة الفاعلية والمحركية بوصوله إلى المكلف، بلا اقتضاء هذه المرتبة من الفعلية لتصدي المولى لرفع جهل المكلف بنصب البيان على مراده في المراتب المتأخرة عن خطابه (لان) ذلك إنما هو من لوازم الفعلية المطلقة، لا مطلق الفعلية والتكليف الفعلي المشترك إنما هو الفعلي بهذا المعنى لا الفعلي على الإطلاق كي ينافيه إنشاء الخطاب في المراتب المتأخرة.

وبهذا اندفعت الشبهة بتمامها حتى على الموضوعية فضلا عن الطريقية في حال الانفتاح والانسداد.

أما لزوم اجتماع الضدين أو المثلين فواضح على الطريقية أو على الموضوعية فلازمه وإن كان جعل الحكم في قبال الواقع إلا انه مما لا محذور فيه بعد طولية العناوين ووقوف الحكم على نفس العناوين بلا تعديه إلى وجود المعنون على ما ذكر في المقدمتين الأوليتين إذ يختلف معروضا الحكمين ومعه لا مانع من الجمع بينهما بعروض الإرادة على احدهما والكراهة على الآخر. نعم يتجه الإشكال بناءا على السراية للحكم من العنوان إلى المعنون خارجا حتى وإن كان العنوانان طوليين لطروهما على المعنون الخارجي الواحد وهو من المستحيل لتعلق الحكم الثاني بما تعلق به الأول فيقتضي محبوبية تفويت الذات بفتح بعض أبواب عدمها من قبل المقدمات المتمشية من قبل المأمور. ويؤدي إلى التضاد أيضا في مرحلة اقتضاء المولى من حيث الإرادة والكراهة والحب والبغض بالنسبة إلى حيث الذات، وهو مما يأبى عنه العقل وإن لم يكن احد الخطابين مؤثرا في إرادة المكلف لجهله المانع عن تنجزه (كما لا يجدي) اختلاف أنحاء المصلحة ومراتب الاهتمام بها في اقتضائها لحفظ الذات تارة على الإطلاق وأخرى في بعض المراتب، فإن ذلك إنما يجدي بالنسبة إلى الجهات المتأخرة عن الخطاب لا في دفع التضاد بين الإرادة والكراهة في نفس المولى بالنسبة للأمور المتقدمة على الخطاب وحينئذ فلا محيص من دفع التضاد والالتزام بما ذكرناه من تعدد الذات وعدم السراية إلى الخارج.

وأما اندفاع شبهة نقض الغرض... فقد ظهر بما بيناه في المقدمة الرابعة، من أنها إنما ترد في فرض إحراز قيام المصلحة بوجود المرام على الإطلاق بنحو يقتضي لزوم كون المولى بصدد حفظه في أي مرتبة من المراتب (وهذا) مما لا طريق إليه، لأن الطريق الى المصالح الواقعية لا يكون إلا بالخطابات الواقعية والمقدار الذي يقتضيه كل خطاب إنما هو فعلية غرض المولى بالحفظ من ناحية ذلك الخطاب، وهو يتحقق بمجرد إنشاء ذلك الخطاب الواقعي حتى في فرض عدم وصوله الى المكلف، وأما الزائد عن هذا المقدار فحيث أنه لا يقتضيه إطلاق خطابه فلا محذور في صيرورته بصدد تفويت مرامه في المرتبة المتأخرة عن خطابه بسكوته أو بإنشاء خلافه في ظرف جهل المكلف بالخطاب الذي هو ظرف عدم محركيته، إذ لا يكاد يلزم منه نقض الغرض في البين، بل لا محذور فيه حتى في فرض تمكن المكلف من الفحص، حيث كان له الترخيص في الخلاف في هذه المرتبة ويرتفع به حكم العقل بلزوم الفحص بلحاظ تعليقية حكمه باللزوم على عدم ترخيص الآمر بالخلاف، من غير كشف ترخيصه على وجود مصلحة جابرة أو مزاحمة أهم، ولا منافاة لما يقتضيه الخطاب الواقعي من الإرادة الفعلية في المورد كما هو ظاهر.

وبهذا ظهر الجواب عن شبهة تفويت المصلحة، إذ هو أيضا فرع قيام مصلحة بالشيء على الإطلاق بنحو يقتضي الاهتمام بحفظه حتى في المراتب المتأخرة، ومقدار الحفظ هو ما يكون بمقدار استعداد الخطاب الواقعي ولو بتوسيط وصوله بالأسباب العادية فلا يلزم التفويت بسكوته أو إنشاء خلافه في

المراتب المتأخرة فإن حفظ المصلحة بمقدار استعداد الخطاب الواقعي وقد تحقق بنفس إنشاء الخطاب الواقعي وفي الزائد عن هذا المقدار لم يكن هناك اقتضاء الحفظ.

(ولو فرض) قيام مصلحة على الإطلاق حتى في المراتب المتأخرة عن الجهل بالخطاب ((فيمكن)) أيضا دفع الشبهة بالالتزام بالمصلحة الجابرة أو المزاحمة لها في إنشاء الخلاف، إذ لا قبح حينئذ في التفويت بعد كونها متداركة أو مزاحمة لما هو أهم منها[1].

وقد نقلناه بطوله من تقريرات بحثه (قده) شبهة اجتماع الضدين أو المثلين من خلال المقدمتين الأولى والثانية.

وأجاب عن شبهة نقض الغرض وشبهة تفويت المصلحة من خلال المقدمتين الثالثة والرابعة، وقد حقق من خلاله..

أولا: إن العناوين الطولية المنتزعة من الذات كما تكون طولية من حيث الوصف مع انحفاظ الذات وعدم سرايتها من مرتبة الى أخرى، قد تكون طولية من حيث الذات أيضا، كما بينه في المقدمة الثانية، بعد تعلق الأحكام الشرعية بالعناوين من حيث حكايتها عن الخارج ولكن من دون سراية للحكم من العنوان الى المعنون.

ثانيا: إن المقدمات الاختيارية لتحقق الفعل قد تكون قبلية على متعلق الإرادة التشريعية المتعلقة بعنوان الفعل وقد تكون طولية وهذه على قسمين

---

[1] نقلنا الجواب بمقدماته الاربع مع دفع الشبهات من نهاية الافكار ج٢ تقريرات العراقي (قده) لمحمد تقي البروجردي ص٦٠-٦٩

بعضها عائد الى الآمر وبعضها الى العبد وهي غير مشمولة لمفاد الخطاب الواقعي ـ أي الإرادة التشريعية فلا تكون واجبة بالوجوب الغيري الشرعي، ومن هنا تكون محركيتها نحو تحقق المراد ناشئ من إرادة أخرى غير الإرادة التشريعية المتعلقة بعنوان الفعل،(وذلك) لأن الإرادة التشريعية إنما تحفظ الذات التي هي متعلقها والمقدمات المنحفظة في مرتبة تلك الإرادة (المقدمات القبلية) دون المقدمات البعدية (الطولية) المتأخرة عن تلك الإرادة، كالخطاب الموجب لإعلام المكلف بإرادته الباعث لدعوته للامتثال،فلا تقتضي تلك الإرادة التشريعية حفظها.

ثالثا:ـ إن اختلاف مراتب اهتمام المولى بغرضه يختلف شدة وضعفا طبقا لاختلاف المصالح الواقعية من حيث الأهمية للحفظ، والطريق الوحيد الى معرفة ذلك ليس هو إلا الخطابات الواقعية، وهي لا تقتضي حفظ غرض المولى إلا بمقدار استعداد الخطاب للحفظ، والزائد عن ذلك لا طريق إليه من خلاله إلا بإنشاء خطاب آخر ظاهري كإيجاب الاحتياط أو جعل الحجية لأمارة غالبة المطابقة للواقع.

وفي حال جهل المكلف للخطاب الواقعي، ينتهي اثر الخطاب الواقعي لا يكون الغرض الواقعي محفوظا من قبله في طرف جهل المكلف به، وكذا المصلحة الواقعية، حيث سكت المولى ولم يجعل خطابا ظاهريا من قبله بإيجاب الاحتياط أو بجعل الحجية لأمارة غالبة المطابقة للواقع، وإنما أوكل الأمر لعقل المكلف بالحكم بالبراءة.

وفرض قيام مصلحة ملزمة على الإطلاق في الفعل تقتضي الاهتمام بحفظ الغرض أو المصلحة حتى في المراتب المتأخرة على جهل المكلف، فما لا طريق الى إحرازه إلا من خلال الخطاب، ولا إطلاق له ليشمل المراتب المتأخرة ليكشف عن هذا الاهتمام.

وبهذا يظهر ما في كلام شيخنا الفياض (حفظه الله)

أما ما ذكره أولا من عدم اجداء تعدد الحيثيات لدفع غائلة اجتماع الضدين أو المثلين لأن الحيثيات تعليلية لا تقييدية...الخ)) فإن العنوانين الطوليين حتى من جهة الذات حيث تعددت، باعتبار أنها مع الوصف ذات غير الذات بدونه، هذا مع جعل صفة المشكوكية من الجهات التعليلية لنفس الأحكام الظاهرية، لا من الجهات التقييدية المأخوذة في موضوعاتها على ما ذكره العراقي (قده) في الجواب عن الشبهة الأولى.

ومع تعدد الذات لا موقع للمحذور، (نعم) لو كانت طولية العنوانين لمحض الوصف المأخوذ في احدهما بلا طولية في طرف الذات كان للإشكال مجال.

هذا مضافا الى أن ما ذكره الشيخ مبني على سراية الحكم الى المعنون وعدم وقوفه على العنوان والمحقق العراقي (قده) لا يقول به على ما مر في المقدمة الأولى.

وأما ما ذكره ثانيا: انه ماذا أراد بمقدمية الخطاب الواقعي والظاهري...الخ، فلا يأتي على المحقق المذكور بعد بيانه بتعدد الذات، وان

الذات المعروضة للحكم الواقعي غير الذات المعروضة للحكم الظاهري على ما تقدم من بيانه، والرد المذكور للشيخ (حفظه الله) مبني على وحدة الذات لا تعددها فهو تحميل لفهم لا يقبله كلام العراقي.

وما ذكره من أنه لا يعالج مشكلة تفويت المصلحة.. موقوف على تجزئة كلام المحقق العراقي (قده) والاقتصار فيه على المقدمتين الأوليتين، وقد أجاب عنه طبقا للمقدمة للثالثة والرابعة.

وبما ذكر من تعدد الذات يتضح الرد على ما ذكره الشهيد الصدر الأول (قده) من توجيه التكثر بلحاظ أبواب عدم الشيء لا وجوده فإن ذلك إنما يصح على تقدير أن مركز كلام العراقي (قده) هو عين الذات معروضة للحكم الواقعي تارة،ومعروضة للحكم الظاهري تارة أخرى، ولكنها متعددة بتعدد العارض، ومن هنا فهي تتكثر بتكثر العارض فعلى بعض العارض توجد ذات الحكم الواقعي، لا ذات الحكم الظاهري، وعلى بعض آخر توجد ذات الحكم الظاهري دون ذات الحكم الواقعي.

ولكن السيد المحقق الشهيد الأول (قده) قد أجاب على نكتة تعدد الذات بالنقض تارة وبالحل أخرى.

أما النقض: بأنه لو أمكن الحكم باجتماع الحكمين الظاهري والواقعي لامكن في الحكمين الواقعيين المختلفين، وذلك بأخذ اتصاف الموضوع لأحدهما بنحو الشرطية في موضوع الآخر، فإذا كان الخمر مباحا فهو حرام، وإذا كانت

صلاة الجمعة واجبة فهي محرمة ولا محذور لتعدد الذات الملحوظة معروضة لكل من الحكمين مع وضوح بطلان ذلك.

وأما الحل: إن التغاير المذكور مجرد تغاير في اللحاظ دون تغاير في الملحوظ بذلك اللحاظ، نظير تغاير الإنسان والحيوان الناطق المتغايران بالإجمال والتفصيل في الصورة الذهنية اللحاظية عقلا مع وحدة الملحوظ بها ذاتا....الخ)[1]

وكلاهما لا يرد على العراقي (قده).

أما النقض: فقد تقدم في مباحث القطع إمكان اخذ القطع في موضوع نفسه أو ضده بلا محذور، باعتبار أن الأول قائم بنفس اعتقاد المكلف والآخر بنفس الحاكم فلا مورد للاجتماع، نعم الموضوع الخارجي، هو مورد اجتماعهما، ولكنه ليس مناطا للاجتماع لتعلق الأحكام الشرعية بعناوينها دون سرايتها للمعنونات الخارجية، فتكون إضافة الأحكام إليها من إضافتها إليها بالعرض.

وما مثل به وان لم يقع مثله في الأحكام الشرعية وإنما هو من مجرد الفرض ومثله لا يصحح النقض، كما أن اخذ الحكم المختلف في موضوع حكم آخر لم يقع كذلك.

وأما ما يقال من صدور أحكام مخالفة من قبل المعصوم (عليه السلام) وهي أحكام ضدية للأحكام الواقعية فإنما هي لأجل التقية أو لأجل مصلحة ما،

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ ص ٢١١

وقد عبر بعضهم على أن الشارع المقدس يسقط الواقع في الموارد المذكورة خطابا وملاكا ويكون المورد من تبدل الموضوع الموجب لتبدل الحكم[1].

على أن مثل هذه الأحكام جائزة في الشرع ولو من باب الأحكام الولائية، وما خوّل به حاكم الشرع من قبل الشارع المقدس لمصالح مقتضية لجعل تلك الأحكام على خلاف الواقع، وما مثل به من أن الخمر إذا كان مباحا فهو حرام ليس بأولى من أن الخمر إذا كانا حراما فهو حلال.. في حال الاضطرار.

وإذا شئت البيان: أن يقال إن في القول إذا كان الخمر مباحا فهو حرام، احتمالات ثلاثة.. الأول: أن تكون الإباحة والحرمة في نظر المكلف، وهذا مما لا سبيل إليه وبطلانها ضروري إلا إذا تبدل موضوع ما قطع بإباحته أو حرمته.

الثاني: أن يكون موضوع الأول بنظر المكلف والثاني بنظر الشارع، وهذا مما لا محذور فيه، إذ لا موضوع لاجتماع الضدين.

الثالث: أن يكون كلا الموضوعين في نظر الشارع واحد مع اختلاف الحكمين وهو ما لا مجال له إلا إذا قيل باستبدال الموضوع كما في موارد التقية ونحوها.

وأما الحل: فلا يرد لأن اللحاظ المتعلق بالأول غير اللحاظ المتعلق بالثاني.

ومع تعدد اللحاظ فلا محالة يتعدد الملحوظ بكل واحد منهما فما هو ملحوظ اللحاظ الأول غير ما هو ملحوظ اللحاظ الثاني و كون الملحوظ أمرا واحدا

---

[1]) تهذيب الاصول ج٢ ص٦١

في عالم الخارج والامتثال، ولكنه ليس متعلقا للحكم إلا بالعرض وما هو متعلق الحكم هو العنوان بلحاظ حكايته عن المعنون من دون سراية للحكم من العنوان الى المعنون الخارجي. وقد التفت المحقق العراقي (قده) الى ذلك بذهابه الى عدم سراية الحكم من العنوان الى المعنون، وبالجملة فما هو ملحوظ متعدد وهو متعلق الحكم وما هو متحد ليس هو متعلق الحكم.

وأما ما مثل به (قده) من حكاية مفهوم الإنسان، والحيوان الناطق على ملحوظ واحد هو متعين خارجا فلا يكون متعلقا للأحكام، وما يكون متعلقا للأحكام هو ما يكون تعينه بإيجاده في الخارج لا ما هو موجود فعلا، وذلك لأن للموجود للخارجي وجود آخر هو الملحوظ به ولا مانع من تعدد اللحاظ على ملحوظ واحد، إجمالا وتفصيلا، وأما مع عدم الموجودية لما تعلق به اللحاظ فلا محالة يتعدد الملحوظ.

وقد أجاب (قده) على المقدمة الثالثة لدفع شبهة نقض الغرض بأمرين وجداني وبرهاني.. أما الوجداني: لشهادة أن من يريد أمرا من غيره تكون نفس إرادته تلك محركة له الى إبرازها له ولو بترشيح إرادة غيرية منها نحو الإبراز لا أن هناك إرادة نفسية أخرى تتعلق بالإبراز.

وأما برهانا: فكأنه وقع خلط بين طوليتين، طولية المقدمة وطولية المقدمية بمعنى أن القسم الثاني من المقدمات طوليتها للإرادة بلحاظ وجودها لا مقدميتها فإن المقدمة إذا كانت في طول الإرادة وتحريكها استحال تحريك الإرادة نحوها لأن مقدميتها حينئذ فرع التحريك فيستحيل أن يكون التحريك نحوها باعتبار

مقدميتها، وأما إذا كانت المقدمية من أول الأمر غايته وجود المقدمة يكون في طول الإرادة فلا إشكال في تحريك الإرادة نحو تلك المقدمة، والمقام من هذا القبيل، فإن صدور الفعل من العبد متوقف على إبراز المولى إرادته كتوقفه على سائر المقدمات))[1].

ويمكن التعليق على ما أفاده (قده) من الوجدان بأمرين..

الأول: انه لا يمكن إبراز الإرادة بإرادة أخرى ولو غيرية، وذلك أن الإبراز ليس شيئا زائدا على الإرادة بل هو نفسها ظهورا وهي نفس الإبراز بطونا فلا اثنينية في البين بنحو المقدمة وذيها.

اللهم إلا إذا كان مقصوده هو بيان شدة اهتمام المولى بغرضه الى الدرجة التي لا يرضى بتفويته فيوجب الاحتياط، فإرادته للاحتياط هي إرادة غيرية ناشئة من نفس إرادة الغرض الأصلي، لا إرادة في قبالها لأنها لا تكون مرادة بالاستقلال ولا باعتبار إرادة متعلقها.. فتأمل.

والثاني: إن ذلك مخالف لمراد المحقق العراقي (قده) لأن مراده من الإرادة الثانية التي نقض بها الشهيد الصدر هي إرادة الحكم الظاهري لا إرادة الحكم الواقعي، وهذه الإرادة نحتاج لإبرازها إرادة أخرى غير الإرادة التشريعية الأولى التي هي مفاد الحكم الواقعي وهي التي تحفظ الغرض بحدود الخطاب الواقعي لا أكثر منه، أما الزائد عليه فهو بحاجة الى إرادة أخرى مبرزة بالخطاب الظاهري لا الواقعي.

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص١٩٩

وهذا البيان وان كانت عبارة العراقي قاصرة عنه في المقدمة الثالثة من برهانه ((وأما المقدمات المحفوظة في الرتبة المتأخرة عن تلك الإرادة كالخطاب الموجب لإعلام المكلف بإرادته الباعثة لدعوته فلا تقتضي تلك الإرادة حفظها بل تعلق الإرادة بها إنما يكون ناشئا عن إرادة أخرى متعلقة بعنوان آخر في طول إرادة الذات التي هي مضمون الخطاب لا يمكن نشؤها من قبل تلك الإرادة، كيف وان مقدمية الخطاب لوجود المرام إنما هو من جهة كونه سببا لعلم المكلف بمضمونه.

(وبعد كون) العلم المزبور الذي هو الغرض من تكوين الخطاب في رتبة متأخرة عن إرادة الذات لا يمكن أن يصير الخطاب محفوظا من قبل تلك الإرادة وناشئا قصده وإرادته من قبلها، بل لا محيص وان يكون قصده وإرادته ناشئا عن إرادة أخرى متعلقة بعنوان آخر)).[1]

لكنه يتضح بشكل جلي في المقدمة الرابعة المتقدمة.

فما أورده الشهيد (قده) لا يراد من عبارة العراقي (قده) وما يراد منها لا يمكن الإيراد عليه إذ لا بد من إرادة أخرى بعد عدم كفاية الإرادة الأولى.

وأما ما ذكره (قده) من البرهان: التعليق عليه: بأن العراقي (قده) إنما لا يلتزم بمحركية الإرادة التشريعية لما هو من المقدمات المتأخرة العائدة للأمر لا فيما تعود للمأمور إلا باعتبار إرادته الباعثة للامتثال لكن لمتعلق الحكم الظاهري لا لما هو متعلق الحكم الواقعي، الذي تكون إرادة المكلف بلحاظه وان لم يشملها

---

[1]) نهاية الافكار ج٣ص٦٤

الخطاب الواقعي فلا تكون محفوظة في مرتبة الإرادة التشريعية لكنها مطلوبة من جهة علّية الخطاب لعلم المكلف بالتكليف الذي يلزم العقل بامتثاله فهي مطلوبة بالالتزام العقلي وان لم تكن مشمولة لمفاد الخطاب الواقعي.

وعلى هذا فعدم لحاظ مقدميتها لغرض المولى من جهة اكتفاء الأمر بالإلزام العقلي لمحركيتها للمكلف.

هذا على ما ذكره المحقق العراقي (قده).

وأما على ما ذكرته من أن الإرادة ليست شيئا زائدا على الخطاب فهو عينها وهو غيرها كما تقدم فلا محالة تكون إرادة المكلف المعلولة لعلمه بالخطاب الذي هو عين الإرادة التشريعية مطلوبة للمولى ومشمولة لمفاد الخطاب الواقعي وهو الإرادة التشريعية فالإرادة التشريعية كما تتعلق بعنوان الفعل والمقدمات المنحفظة في مرتبة الفعل كذلك تشمل إرادة المكلف لكونها من جملة المقدمات المنحفظة في مرتبة الفعل.

بل لا معنى لجعل الإرادة التشريعية وطلب الامتثال من المكلف إلا إذا كانت إرادته ملحوظة للمولى؛ وإلا فما فرض كونه إرادة تشريعية لم تكن إرادة تشريعية وهذا خلف.

مضافا الى ما يرد على المحقق العراقي (قده) من أن هذه الإرادة الثانية هل هي المبرزة للخطاب، على قراءة السيد الشهيد (قده)، إما أن تكون عين الإرادة التشريعية أو مثلها أو غيرها.

وعلى الثاني يلزم اجتماع المثلين

وعلى الثالث، فإما أن تتعلق الإرادة الثانية بعين ما تعلق بـه الأولى وإمـا أن تتعلق بغير ما تعلقت به الأولى.

وعلى الأول، تكون الثانية متعلقة بعين ما تعلق به الأولى لا غيرها، فعاد المحذور على الثاني المتقدم، وعلى الثاني تكون الثانية غير الأولى، لتعلقها بغير ما تعلقت به الأولى وهو المطلوب، إذ متعلق الأولى الحكم الواقعي ومتعلق الثانية الحكم الظاهري، وهذا هو نفس ما قلناه من القـراءة لمـراد المحقـق العراقـي مـن الإرادة الأخرى المتعلقة بعنوان آخر غير العنوان الذي تعلقت به الإرادة الأولى.

فان قلت: إن الإرادة التي متعلق الحكم الظاهري مثل إيجـاب الاحتيـاط غير متعلقة بعنوان آخر غـير مـا تعلقـت بـه الإرادة الأولى، لأن الثانيـة متعلقـة بنفس المصالح الواقعية والأغراض المطلوبة من جهة شدة اهتمام المولى بهـا وعـدم رضاه بتركها وتفويتها.

قلت: إن شدة اهتمام المولى بغرضه ومصالح الفعل الواقعية هي أمرا زائـدا عن نفس تلك المصالح والأغراض وهي المستوجبة لجعل الاحتياط لكن لا لمتعلـق خاص به غير نفس متعلق الحكم الواقعي ومن هنا فإيجاب الاحتياط لا لمصلحة في متعلقه وإلا لكان في مقابل الحكم الواقعي وهو ليس كذلك بـل صـرف طريـق للمصالح الواقعية للحفاظ عليها وعدم جواز تركها.

وقبل بيان الإجابة عـن الإشـكالات المتقدمـة، ينبغـي عـرض جملـة مـن المقدمات لمنهجية البحث.

منهجية البحث تقع ضمن النقاط التالية

١ـ مورد الإشكال

٢ـ حقيقة الحكم الظاهري...

٣ـ توسيع دائرة الطاعة

٤ـ علاقة الظن بالواقع مقارنة مع العلم

٥ـ متعلق الحكم الواقعي غير متعلق الحكم الظاهري

٦ـ مقدمات دعم التغاير بين الحكمين.

مورد الإشكال: هو إن محركية الحكم الواقعي أو فعليته مطلقا حتى لظرف جهل المكلف بالحكم الذي هو موضوع الحكم الظاهري، فإذا تحقق موضوع الحكم الظاهري بتحقق الجهل والشك بالحكم الواقعي فقد تحقق الحكم الظاهري بقيام الأصل أو الأمارة عليه، فهو فعلي، والمفروض أن الحكم الواقعي كذلك، فمع قيام الأمارة أو الأصل على مثل الحكم الواقعي لزم اجتماع المثلين وان قاما على ضد الحكم الواقعي لزم اجتماع الضدين، وما يلزم منه احد المحذورين لا يمكن جعله وهو المطلوب.

والإشكال الثاني وهو نقض الغرض حيث يقال أن الداعي لجعل التكاليف الواقعية هو كونها داعية للامتثال وباعثة للمكلفين على الإتيان، وجعل الحكم الظاهري ليس بدائم الإصابة للواقع فقد يخطئ وحينئذ يحصل نقض الغرض الذي من اجله جعلت الأحكام الواقعية.

والإشكال الثالث: وهو تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة كما لو أدت الأمارة الى ما لا يكون واجبا غير حرام وكان الواقع واجبا، أو أدت الى غير الحرمة وكان الواقع حراما، فقد فاتت المصلحة في الأول على المكلف والقي في المفسدة على الثاني، والحكيم لا يفعله.

حقيقة الحكم الظاهري:

وهو احد قسمي الحكم حيث ينقسم الى واقعي وهو المجعول على الأشياء بعناوينها الواقعية، كعنوان الخمر بما هو جعلت له الحرمة، والصلاة جعل لها الوجوب، وهكذا.. وإلى ظاهري وهو ما اخذ في موضوعه الشك والجهل بالحكم الواقعي، ومن الواضح أن هذا التقسيم في عرف المتشرعة وليس عند الشارع المقدس من حكمين احدهما واقعي والآخر ظاهري، بل هو حكم واحد لكن باعتبار حالة الشك فيه عند المكلف وكون الطريق إليه ظنيا سمي عند الأصوليين ظاهريا في مقابل الحكم الواقعي الذي يقطع به المكلف.

وبعبارة علمية ما اخذ فيه العلم طريقا فهو واقعي وما اخذ فيه الطريق العلمي الذي جعله الشارع المقدس طريقا لأحكامه فهو ظاهري.

ومعنى ذلك أن الاختلاف في الطريق هو الموجب لتقسيم الحكم الى واقعي وظاهري بحيث يشمل الظاهري مؤديات الأمارات والأصول العملية معا وهذا هو المقصود في البحث هنا. إذ للحكم الظاهري معنى أضيق من هذا المعنى وهو ما

يشمل الأصول العملية فقط والدليل الدال عليها يسمى الدليل الفقاهتي أو (الأصل العملي) ولو كان عقليا كالاحتياط العقلي أو البراءة العقلية.

ومقابله هو الحكم الواقعي الشامل لمؤديات الأمارات والدليل الدال عليها يسمى بالدليل الاجتهادي. كما ذكره المظفر (قده).[1]

توسيع دائرة الطاعة:

ليشمل الحكم الظاهري، فإذا أتى المكلف بما هو متعلق الحكم الظاهري فقد أطاع وإذا لم يأت به فقد عصى كما هو الحال في الحكم الواقعي لو كان منجزا عليه.

نعم على الطريقية تكون إطاعة الحكم الظاهري وعصيانه هي إطاعة للحكم الواقعي أو عصيانه مع الإصابة أو تكون انقيادا وتجريا مع الخطأ.

ومعنى ذلك أن الشارع يكتفي بامتثال الحكم الظاهري لمن لم يقم عنده الحكم الواقعي كحال الجهل والشك إذا لم يكن الاحتمال منجزا في حقه، ويكتفي بامتثال الحكم الواقعي لمن قام عنده وألزم به.

ولم يلزم الشارع المقدس المكلفين بإصابة الواقع فعلية فإن ذلك لم يكن للعلم إذ قد يخطئ الإصابة للواقع، فلم تكن داعوية الحكم الواقعي للامتثال الأعلى نحو الاقتضاء والشأنية، وليست الإصابة الفعلية من كل جهة وكذا

---

[1]) اصول المظفر ج١ص١٠

داعوية الحكم الظاهري وإلا لكان إيجاب الاحتياط من الشارع متعينا مطلقا، وسهولة الشريعة المقدسة تأبى ذلك.

ومن هنا فإن الشارع يرضى للمكلف امتثال أحكامه الواصلة إليه بالطرق العلمية مع تمكنه من تحصيل الواقع على ما هو ثابت عند الأصوليين.

فإذا فرض خطأ الأمارة للواقع في هذا المورد فلا يعني ذلك فقدان الطاعة فيما لو عمل المكلف بالأمارة، لأن الطاعة قد تكون بلحاظ تحصيل المتعلق خارجا وقد تكون طاعة لمجرد إطاعة المولى في أوامره ونواهيه وان تحصيل المتعلق خارجا لتحقق مصداق الامتثال خارجا، وعلى هذا فالحكم الظاهري إن طابق الواقع فهو طاعة على الأول وإلا فهو طاعة على الثاني، كل ذلك من باب التسهيل النوعي على المكلفين.

علاقة الظن بالواقع مقارنة مع العلم:

فان الأمارة الظنية إذا لوحظت بالنسبة الى العلوم الحاصلة للمكلف، على الطريقية المحضة تكون على أقسام.

الأول: أن تكون مساوية للعلم الى العلم من حيث الإصابة للواقع بأن يكون كل منهما دائم الإصابة وتكون إصابتهما على حد سواء.

الثاني: أن تكون إصابة الأمارة للواقع أكثر من العلوم، كما لو كانت دائمة الإصابة والعلوم ليست كذلك أو يكون كل منهما متخلفا عن الواقع ولكن العلوم اقل إصابة.

الثالث: أن تكون العلوم أكثر إصابة بأحد وجهين ولكن تكون في طرف الأمارة مصلحة مساوية للمصلحة الفائتة على تقدير التخلف أو راجحة من غير فرق بين كونها في الأمر بها أو في سلوكها أو في متعلقها كما هو القول بجعل المؤدى..

الرابع: نفس الصورة السابقة ولكن بدون المصلحة المذكورة.

فعلى الأوليين، فلا إشكال في البين لا بالنسبة الى الأول ولا الثاني ولا الثالث كما هو واضح، لأن الفائت من مقدار المصلحة هو فائت على كل تقدير، بل بناءا على الثاني لا بد من الجعل.

وعلى الثالث: فالفائت مزاحم بمثله أو بخير منه وقد مر في الأمر السابق أن داعوية الظن على نحو الثابتة والاقتضاء كالعلم وإلا لوجب الاحتياط.

يبقى الأخير، فإن التفويت للمصلحة والإلقاء في المفسدة وكذا نقض الغرض مسلمان، ولكن إذا وقع دليل على أن التعبد بالظن من قبل المولى الحكيم، فانه يكشف على أنها مجعولة على احد الأنحاء الثلاثة الصحيحة.[1]

ومما تقدم يكشف عن أن التقسيم الواقع عندهم للحكم هو تقسيم اعتباري لا حقيقي باعتبار انه لا فرق بين العلم والظن المعتبر من حيث الإصابة للواقع وعدمها فما هو حاصل للظن من عدم الإصابة للواقع حاصل للعلم أيضا، ولعله لهذا ذهب الأصوليون إن من قامت عنده الأمارة يمكنه العمل بها من دون إلزام بتحصيل العلم في فرض تمكنه منه.

---

[1]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ص١٦٠- تحقيق الخفاجي

الحكم الظاهري لا يقع في مرتبة الحكم الواقعي؛ أي أنهما حكمان متغايران ومع ذلك فإن الشارع المقدس قد وسع من دائرة الطاعة لتشمل الحكمين، وان الطاعة المرادة للشارع هي الأعم من إطاعة الحكم الواقعي والظاهري على ما تقدم لأن غرض الشارع هو سوق المكلفين نحو طاعته وبالطرق الممكنة الخالية عن العسر والحرج.

بيان المغايرة: إن الحكم بوصف الواقعي، هو وصف لذات الشيء وبعنوانه بما هو فعل من الأفعال وبغض النظر عن أي طارئ من الطوارئ، فهذا هو الحكم الواقعي الثابت للأشياء بعناوينها.

والحكم الظاهري هو ما اخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، أي أن موضوعه قد طرأ عليه الشك في حكمه الواقعي فهو مقيد بكونه مشكوك الحكم الواقعي، فالشك في الحكم الواقعي قد اخذ على نحو الحيثية التقييدية لموضوع الحكم الظاهري كما تقدم.

وحينئذ إذا وصف موضوع الحكم الظاهري بالحكم الظاهري فهل هو وصف لذات الشيء بما هو هو أو قل للواقع بما هو واقع، لا ليس وصفا لذات الشيء وإلا لكان الحكم الظاهري هو الحكم الواقعي، وهو غيره.

فإذا لم يكن وصفا للواقع بما هو واقع بل هو وصف للواقع بلحاظ حلوله في الذهن وكونه مشكوك الحكم الواقعي ولو لا هذا الوصف اللحاظي لما كان موصوفا بالظاهري إذن الحكم الظاهري وصف لوصف الذات ـ لا لنفس الذات، (والوجه في ذلك)، إن صحة الحمل بحاجة الى اتحاد بين طرفي القضية، وهو

متوفر بالنسبة الى الحكم الواقعي لما مر بأنه وصف ثابت للأشياء بعناوينها، وهذا التقييد ـ قيد الاتحاد ـ غير متوفر للحكم الظاهري كوصف للذات ـ للواقع بما هوهو ـ نعم هو متوفر بلحاظ ما عرض على الواقع من الوصف، وإلا يلزم أن يكون المتقوم مقوما وان يكون العارض معروضا، والنتيجة إن كون الواقع موصوفا بالحكم الواقعي شيء وكونه موصوفا بالحكم الظاهري شيء آخر فلا يتنافيان إذ ليسا هما في مرتبة واحدة فضلا عن كونهما ليسا في زمان واحد.

وهنا إما أن نقبل كون الواقع هو معروض الحكم مطلقا واقعيا كان أم ظاهريا وهو محال لأنه من اجتماع المثلين.

وإما أن يتعلق الحكم بالواقع لاعتبارين طوليين هما الواقعي والظاهري كما يظهر من جملة من الأصوليين وان كانوا يعتبرون وجود الحكم الواقعي في مرتبة الحكم الظاهري مع أن وجوده في مرتبته معناه تأخر الحكم الواقعي عن مرتبة نفسه أو وجوده في مرتبتين في آن واحد.

ومنشأ الإشكال الأول هو الخلط بين الشك في الواقع الذي هو موضوع الحكم الواقعي، ولا معنى له لاشتراك الأحكام، مؤيدا بالإجماع والأخبار (المطلقات) وبين الشك في الحكم الواقعي الذي هو موضوع الحكم الظاهري، واحدهما غير الآخر.

فان قلت: إن كون موضوع الحكم الظاهري هو كونه مشكوك الحكم الواقعي حيثية تعليلية، فيعود محذور الاجتماع لأن الشك في الحكم الواقعي شك في الواقع.

قلت: انه بالإمكان إرجاع الحيثية التعليلية الى حيثية تقييدية فيرجع كون الوصف وصفا للموضوع أي كون الوصف لما هو مشكوك الحكم الواقعي، فلا اجتماع.

وقد تبين أن مطلوبية الحكم الواقعي أولا ومطلوبية الحكم الظاهري ثانيا والأخير هو بمنزلة توسيع دائرة الطلب الواقعي الى ما بعد الواقع ليشمل الظاهر من خلال توسيع دائرة الغرض الى ما بعد الواقع الذي لا طريق الى اكتشافه إلا من خلال خطابه الواقعي لا أكثر منه وهو ما يختص بدائرة الحكم الواقعي وهو أي الغرض محفوظ في دائرة الخطاب الواقعي ومسكوت عنه فيما بعده.

ولا يعني هذا قولا بالتصويب لما مر فيما سبق كون الحكم الشرعي محفوظا واقعا ولكن قسّم الى واقعي باعتبار وإلى ظاهري باعتبار آخر فالواقع محفوظ، ولكن الشارع وسع غرضه الى ما بعد الواقع بالظاهر تسهيلا للمكلفين، ضرورة أن تحصيل العلم لعموم المكلفين أمر غير ميسور، ومع تعلق الغرض بالطاعة ولو من طريق آخر غير العلم وهو الأمارات الظنية والأصول العملية.

مقدمات دعم التغاير بين الحكمين على الموضوعية

المقدمة الأولى: إن الغاية من الخلق هي العبادة لكل من الجن والإنس، فالعبادة مطلوبة من كل واحد واحد من المكلفين من دون اختصاص لبعضهم أو إعفاء البعض الآخر، فكل من وصل باب التكليف الشرعي كانت العبادة بحقه مطلوبة للمولى.

المقدمة الثانية: إن أفهام المكلفين متفاوتة بينهم وقدراتهم العقلية والروحية والنفسية كذلك فهم متفاوتون فيها على نحو لا يكون الواحد منهم يماثل الآخر في هذه القابليات ودرجة الوعي والإدراك.

فإذا ضممنا هذه المقدمة الى تلك الأولى ينتج انه مع تفاوتهم في المدركات العقلية والروحية والنفسية فإنهم مكلفون بأداء التكاليف الشرعية على نحو سواء بحيث لا يختلف عن هذا التكليف واحد منهم بدعوى ضعف فهمه أو وهن إرادته وقلة وعيه، فالكل مع هذا التفاوت مطالبون بالعبادة التي تعني في أوضح مصاديقها إطاعة المولى في تكاليفه المتوجهة إليهم بامتثالها وتحقيق متعلقاتها خارجا بحيث يكون المأتي به مصداقا للمأمور به لترتفع عهدة التكليف الملقاة على عاتق المكلف مهما كانت قدراته وقابلياته النفسية والروحية.

المقدمة الثالثة: إن توجيه خطاب واحد لعموم المكلفين مع ذلك التفاوت لتحقيق الغاية وهي العبادة لا يوصل الى الغاية. مع كونها مطلوبة

إذن لابد من توجيه خطابات متعددة تتناسب واختلاف الفهم وتباين الوعي وتنوع الإرادة ضعفا وقوة عند المخاطبين، وهذا لا يكون إلا بتوسيع دائرة الغرض بتوسيع دائرة الخطاب ليأخذ كل منهم ما يناسبه فبعض منهم يحصل العلم بالتكاليف الواقعية الثابتة قبل توسيع دائرة الغرض، وبعض يحصل الطريق العلمي للتكاليف الظاهرية التي تقع في دائرة أوسع من الأولى ـ التكاليف الواقعية ـ وعلى هذا فالتكاليف الظاهرية في طول الواقعية التي تبقى على حالها

سواء أصابها المكلف بالعلم أو لم يصبها بالطريق العلمي بناء على الجعل في مؤداه.. كل ذلك للتسهيل والتخفيف عن المكلفين كما هي سهولة الشريعة المقدسة ورفعها للعسر والحرج عن المكلفين.

لا يقال: إن في هذا التصوير إلزام المكلفين تكليفين احدهما واقعي والآخر ظاهري.

فانه يقال: كلا بل هو ملزم بالواقعي لو قطع به وإلا بالظاهري لو قامت عنده الأمارة.

لا يقال: انه مع عدم امتثاله للظاهري الذي قام عنده الطريق عليه يلزمه عقابين.

فانه يقال: بل يلزمه العقاب الواحد لطولية الخطابين.

لا يقال انه: على امتثال الظاهري وبيان المخالفة للواقعي يلزمه الاجزاء.

فانه يقال مع انكشاف الخلاف عنده يكون الواقعي منجزا بحقه دون الظاهري فلا اجزاء.

مقتضى الأصل عند الشك في الحجية:

ويقصد به ما هو المرجع على تقدير عدم الدليل على الحجية، ليكون هو المرجع وليس المراد من الأصل هو خصوص الأصل العملي، بل المراد منه ما هي القاعدة الأولية المستفادة من حكم العقل أو عمومات النقل.

ولا شبهة إن مقتضى الأصل الأولي عند الشك في حجية أمارة هو عدم حجيتها والكلام إنما هو في إخراج ذلك بشكل فني، فقد ذكروا لذلك وجوها نذكر منها:

الوجه الأول: إن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها ـ وقد بين السيد الخوئي (قده) ذلك ـ ولا يراد بالشك هنا الشك في مرحلة جعل الحجية كحكم شرعي ظاهري وهذه المرحلة هي بيد المولى. لأن الشيء لا يكون مساوقا لضده أو نقيضه، والشك في الوجود ضد للقطع بالعدم، فلا يمكن اجتماعهما، بل الشك فيها نقيض للقطع بالعدم باعتبار، وهو أن الشك في الحجية معناه احتمال الحجية، والقطع بعدمها معناه عدم الاحتمال لها، واحتمال الحجية وعدم احتمالها نقيضان لا يجتمعان

بل المراد من الشك في إنشاء الحجية ملازم للقطع بعدمها ـ بعدم الحجية المجعولة ـ أي في مرتبة المجعول (الفعلية) بفعلية موضوعها بمعنى عدم ترتب آثار الحجية، من حيث الاستناد إليها في مقام العمل، كاستناد الفقيه إليها في مقام الاستنباط، ومن حيث إسناد مؤداها الى الشارع، ومن الواضح أن هذين الأثرين لا يترتبان على الحجية إذا كانت مشكوكة كما لو شككنا في جعل خبر الثقة حجة أم لا؟ وذلك لأن الاستناد إليها في مقام العمل مع الشك في حجيته تشريع عملي محرم، وإسناد مؤداها الى الشارع تشريع قولي محرم مع الشك في الحجية. وقد دلت على حرمة التشريع مطلقا الأدلة الأربعة. والتشريع هو إدخال ما ليس من الدين في الدين أو ما لم يعلم انه من الدين فيه.

وأما تنجيز الواقع فهل هو من آثار الحجية للأمارة أو لا؟ فيه قولان أو وجهان، فقد ذهب المحقق الخوئي (قده) إن تنجيز الواقع ليس من آثار الحجية للأمارة لأنه ثابت بالعلم الإجمالي الكبير ـ أي العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية أو بالعلم الإجمالي الصغير ـ كما في دوران الأمر بين وجوب الظهر أو الجمعة أو دوران الأمر بين القصر والتمام بدون فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية، بل قد يكون التنجيز ثابتا بمجرد الاحتمال كما في الشبهات قبل الفحص، ففي جميع هذه الموارد يكون تنجيز الواقع ثابتا قبل قيام الأمارة على التكليف، ومع قيامها لا يجيء تنجيز جديد، نعم قيام الأمارة المعتبرة على احد طرفي العلم الإجمالي مسقطا لوجوب الاحتياط، وكان معذرا على تقدير الخطأ كما لو دلت الأمارة على وجوب الظهر، وقد عمل بها المكلف، وكان الواجب واقعا هو الجمعة.

وأشكل عليه من قبل صاحب الكفاية (قده) تارة ومن قبل الشيخ الفياض أخرى.

أما ما أشكل عليه من قبل الكفاية، بأن إسناد مؤدى الأمارة الى المولى والاستناد إليها في مقام العمل ليسا من الآثار المترتبة على الحجية، بل بينهما وبين حجية الأمارة عموم من وجه، إذ يمكن أن لا يكون الشيء حجة، وصح إسناد مؤداه الى الشارع لو دل دليل على صحة الاستناد حينئذ، كما يمكن أن

يكون الشيء حجة ولا يصح إسناد مؤداه الى الشارع كالظن على الحكومة، وإنما اثر الحجية هو التنجيز عند المطابقة والتعذير عند الخطأ.[1]

وقد تقدم منا نقده في التعليقة، وان التفكيك بين الأثرين غير معقول إذ لا يعقل أن يكون الشيء حجة ولا يصح إسناد مؤداه الى الشارع، وما ذكره من النقض بالظن على الحكومة وانه حجة ومع ذلك لا يصح إسناد مؤداه الى الشارع لأنه ليس حكما شرعيا مجعولا من قبل الشارع بل هو حكم عقلي تحصل من مقدمات دليل الانسداد والتبعيض في الاحتياط بالأخذ بالمظنونات دون المشكوكات والموهومات وترتب الأثران على العلم بالحجية حكم شرعي فما هو مورد النقض ليس أثرا شرعيا وما هو الأثر الشرعي لا يأتي عليه النقض.

وأما كون تنجيز الواقع ليس من آثار الحجية فقد أشكل عليه شيخنا الفياض (حفظه الله) بأنه من آثار حجية الأمارة دون العلم الإجمالي لانحلاله بقيام الأمارة، كما لو قامت على وجوب صلاة الجمعة في يومها، فانحل العلم الإجمالي حكما وبعد انحلاله فلا يمكن أن يكون التنجيز مستندا الى العلم فلا محالة يستند الى الأمارة الحجة.

ومع الإغماض عن ذلك وافتراض عدم انحلال العلم بقيام الأمارة على بعض الأطراف، ولكن حينئذ يكون التنجيز للواقع في موارد الأمارات مستندا الى كليهما معا، الأمارة والعلم الإجمالي، ولا يمكن أن يكون مستندا الى العلم الإجمالي فقط لأنه ترجيح من غير مرجح، حيث أن نسبته الى الأمارة وإلى العلم

---

[1] المصباح ج٢ص١٩٣

الإجمالي على حد سواء في آن قيام الأمارة، ولا الى احدهما لا بعينه، لأنه إن أريد به المفهومي، فلا واقع موضوعي له ما عدا وجوده في عالم الذهن، وان أريد به الفرد المردد في الخارج، فهو مستحيل، فإذن لا محالة يكون مستندا الى كليهما معا، وأيضا لازم ذلك أن لا تكون الأمارة المعتبرة القائمة على وجوب شيء أو حرمته منجزة إذا لم تكن في أطراف العلم الإجمالي أو كانت بعد انحلاله وهو كما ترى.[1]

لا يقال: إن التنجيز مستندا الى اسبق العلل وهو العلم الإجمالي في المقام

فانه يقال: لا يصح ذلك لأنه مبنى على إن سر الحاجة للممكن الى العلة إنما هو الحدوث فإذا حدثت استغنت عن العلة بقاءً، وقد اثبت البحث الفلسفي خطأ ذلك الفهم وان سر حاجة الأشياء الى العلة هو الإمكان.

وقد رتب النتيجة النهائية بأن ما أفاده السيد الخوئي (قده) من أن تنجيز الواقع ليس من آثار حجية الأمارة غير تام.

(وفيه): أولا: إن انحلال العلم الإجمالي بقيام الأمارات لا يعني زوال العلم ليستند التنجيز الى الأمارة بل حقيقة الانحلال هو رفع الإجمال المتصف به العلم وتمحضه في احد الأطراف أو في بعضها، وصيرورته تفصيليا، فما تؤد به الأمارة في حال العلم الإجمالي إنما هو تعيين تعلق العلم بالخصوص، من قبيل القرينة المعينة الرافعة للإجمال، وإذا لم يرفع العلم فلا محالة يكون

[1]) المباحث ج٨ ص٦-٧

التنجيز له لا للأمارة لكن لا بعنوان العلم الإجمالي بل بعنوان العلم التفصيلي الذي عينته الأمارة.

وثانيا: انه مع بقاء العلم ولكن بوصفه الجديد، وان الإجمال إنما هو وصف لمتعلق العلم لا للعلم نفسه، ومع بقاءه فلا محالة يستند التنجيز إليه، وهو علته ومعلوله التنجيز يدور معه حدوثا وبقاءً خصوصا إذا لم ينحل العلم الإجمالي بقيام الأمارة على بعض أطرافه كما فرضه الشيخ الفياض، تسليما.

ومع تسليم عدم الانحلال لا معنى لاستناد التنجيز الى الأمارة والحال انه منجز بالعلم، وهل ذالك إلا تحصيل للحاصل بل أردأ أنواع تحصيل الحاصل لأنه ما فرضت حدوثه بالعلم وبقاؤه به لا معنى لحدوثه بالأمارة ولو على نحو التشريك.

وثالثا: ما ذكره من التعليل في إسناد التنجيز الى اسبق العلل من بنائه على فهم خاطئ لعلاقة العلم بالممكن، يتعلق بالعلل الحقيقية الخارجية فلا مورد له هنا إذ الكلام بالعلل الاعتيادية كما هو واضح،

ومع تسليم صحة التعليل فانه إنما يصح إذا زال العلم بقيام الأمارة والحال إن الزائل هو إجمال العلم لا نفس العلم.

نعم لو كان قيام الأمارة على حكم قبل تعلق العلم الإجمالي به كان التنجيز مستندا إليها لا الى العلم الإجمالي.

رابعا: إن تصوير اجتماع المنجزين في آن واحد باعتبار أن المعلول في كل آن محتاج الى العلة ولا يكفي وجودها في الآن السابق، وحينئذ إذا اجتمع

المنجزان في آن واحد كان التنجيز مستندا إليهما معا ويكون كل منهما جزء العلة لا تمامها.

من الغريب جدا لوضوح الانقلاب الحاصل بالمنجز الأول وهو العلم فبعد أن كان علة تامة في الآن السابق والمفروض بقاؤه في آن قيام الأمارة فكيف انقلب الى جزء علة.

نعم لو كان قد قال تأكيد منجزية العلم بالأمارة لكان وجها ولكن يبقى التنجيز مستندا الى العلم الإجمالي لا الى الأمارة لأنها إنما أكدت ما هو منجز لا أنها أسست لتنجيز جديد.

الى هنا قد تبين أن إسناد مؤدى الأمارة الحجة الى الشارع وصحة الإسناد إليها في مقام العمل هو من آثار الحجية للأمارة، ولكن لا بوجودها الواقعي بل بوجودها العلمي بمعنى الوصول الى المكلف، ولا يترتبان على الشك سواء الحاصل بمرحلة الجعل لرجوعه الى اجتماع الضدين أو النقيضين.

أو الحاصل بمرحلة المجعول والفعلية للحجية بعد فعلية موضوعها بمعنى عدم ترتب الآثار عليها. والشك في الأول كبروي وفي الثاني صغروي، فالشك في وجود الحجة أو في حجية الموجود مساوق للقطع بعدمها.

الوجه الثاني:ـ ما استدل به الشيخ الأنصاري (قده) من العمومات والآيات الناهية عن العمل بالظن، فكيف يصح الاعتماد على الأمارات المشكوكة حجيتها، كقوله تعالى ((ولا تقف ما ليس لك به علم)) ونحوه حيث ذكر (قده) إن مقتضى هذه الآية وغيرها هو حرمة العمل بالظن إلا ما خرج عن عموم النهي

بدليل، وهو ما كان حجة من الأمارات وبالتالي تكون نسبة أدلة الحجية الى تلك العمومات هي نسبة المخصص الى العام، فإذا شك في حجية الأمارة يكون من التخصيص الزائد والمرجع فيه الى عموم العام من الآيات والروايات فلا تترتب عليها الآثار المترتبة على الأمارة الحجة من الإسناد والاستناد في مقام العمل كما لا تكون منجزة للواقع؛

وأورد عليه المحقق النائيني (قده): إن تقديم أدلة الحجية على عموم النهي من باب الحكومة لا التخصيص ((بتقريب)) أن معنى الجعل في الأمارات هو جعل الطريقية والكاشفية والعلم التعبدي. وعليه فالأمارات علم تعبدي بمقتضى دليل اعتبارها، وإذا كانت علما فهي رافعة لموضوع العمومات الناهية، التي موضوعها غير العلم؛ فهي نافية للحكم بلسان نفي الموضوع وتخصيص بلسان الحكومة.

وعلى هذا فعند الشك في حجية أمارة فلا يصح التمسك بالعام لكون الشبهة مصداقية باعتبار أن الشك في حجية أمارة معناه احتمال أن يكون علما مشمولا لأدلة حجية الأمارات واحتمال لا يكون علما فهو مشمول لعمومات النهي، وحينئذ لا يمكن التمسك بالعمومات لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذ لا يكون الشك شكا في التخصيص الزائد حتى يتمسك بالعمومات لنفيه، بل هو شك في تحقق موضوع هذه العمومات، فإن الأمارة إن كانت حجة واقعا فهي علم تعبدا فتخرج عنها موضوعا لا حكما، وان لم تكن حجة فهي ظن وداخلة في موضوعها، وعليه فالشك في حجية أمارة يرجع الى الشك في

تحقق موضوع تلك العمومات وعدم تحققه ومعه لا يمكن التمسك بها لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأن العام لا ينظر الى موضوعه ثبوتا وعدما بل تدل على عدم جواز العمل على تقدير كون الأمارة المشكوكة ظنا.

ونوقش من قبل المحقق الخوئي (قده) بأمرين ـ أطلق عليها مقامين

الأمر الأول: إن النهي الوارد في العمومات الناهية عن العمل بالظن وانه لا يغني من الحق شيئا هو نهي إرشادي الى ما استقل به العقل من عدم صحة الاعتماد على الظن وان العمل به مما لا يحصل المؤمن من العقاب لاحتمال المخالفة للواقع والعبد لا بد له أن يحصل المؤمن من العقاب وهو لا يحصل إلا بالعمل بالعلم أو بما ينتهي الى العلم كالعمل بأمارة دل على حجيتها دليل معتبر علمي.

وعلى هذا فالأمارة المشكوكة ليست مؤمنة من العقاب لأن ملاك مؤمنيتها هو القطع بحجيتها فإذا لم يقطع بها فلا تكون مؤمنة، وقد أشير الى ذلك في عدة أدلة من الآيات كقوله تعالى وتقدس ((قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين)) (فأتوا بسلطان..) وبعد كون الآيات الناهية إرشادا الى حكم العقل فهي غير قابلة للتخصيص وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله سبحانه ((إن الظن لا يغني من الحق شيئا)) بأن يقال إن الظن الكذائي يعني عن الحق فلسانها آبٍ عن التخصيص فلا يرد عليها ولن يرد عليها تخصيص.

وأما الظن الذي قام عليه دليل قطعي، فالاعتماد عليه ليس اعتمادا على الظن بل الاعتماد فيه على الدليل العلمي القائم على حجيته، فهو المؤمن من العقاب لا الظن.

وإذا كان القطع هو المؤمن فهو في الأمارة المشكوكة غير موجود، وعلى هذا فخروج الأمارات المعتبرة عن عموم تلك الأدلة ليست بالتخصيص ولا بالحكومة، وإنما هو بالورود لأن موضوع الأدلة الناهية الظن بما هو ظن غير مؤمن لأنه موضوع لحكم العقل لتحصيل المؤمن، فإذا جعل الشارع الأمارة حجة فهي مؤمنة وجدانا، بتبدل غير المؤمن الى مؤمن بالعلم الوجداني، وعليه فينتفي موضوع النهي وجدانا.

وكذلك الحال في موارد جريان البراءة فإن الأمارة المعتبرة رافعة لموضوعها وهو عدم البيان وجدانا؛ لأن الأمارة من جهة اتصافها بكونها بيانا وجدانا فهي رافعة لموضوع قاعدة القبح بلا بيان ولذا تقدم عليها من باب الورود.

والعمومات الناهية عن العمل بالظن موضوعها ليس ذات الظن بل الظن بصفة انه غير مؤمن، فإذا ما اتصف بهذه الصفة واقعا فيرتفع موضوع العمومات وجدانا، ومن هنا فالأمارات المعتبرة خارجة عن موضوعها واقعا وحقيقة حيث أن موضوعها الظنون بقيد عدم كونها مؤمنة لا مطلقا.

هكذا بينه الشيخ الفياض (حفظه الله)[1]

---

[1]) المباحث الاصولية ج٨ ص ٢٦

(فالنتيجة) إن ما ذكره الشيخ الأنصاري (قده) من أن خروج الأمارات المعتبرة عن العمومات إنما هو بالتخصيص، أو بالحكومة على ما ذكره المحقق النائيني (قده) مبني على أن يكون مفاد العمومات المذكورة هو النهي المولوي، ولكن الأمر ليس كذلك كما عرفت.

فالآيات ليست واردة لبيان حكم مولوي ليصح التمسك بها عند الشك في الحجية.

الأمر الثاني: لو سلمنا أن النهي الوارد في العمومات نهي مولوي، وان ما ذكره النائيني (قده) من أن تقديم الأمارات المعتبرة على العمومات من باب الحكومة لا التخصيص على مبنى أن المجعول في باب الأمارات هو كونها علما في عالم التشريع، فيكون خروجها عن العمومات التي موضوعها عدم العلم موضوعيا لا حكميا، إلا أن ذلك لا يكون مانعا من التمسك بها عند الشك في الحجية، ولا يكون التمسك هذا من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

و(بيّن ذلك) إن الحكومة مترتبة على الأمارة الحجة بوجودها العلمي المتقوم بالوصول الى المكلف لا بوجودها الواقعي، فإذا وصلت الأمارة الى المكلف كانت حاكمة على العمومات ورافعة لموضوعها تعبدا، وأما إذا لم تصل الى المكلف مع فرض كونها حجة واقعا فلا تكون حاكمة عليها، وعلى هذا لا مانع من شمول العمومات الناهية لها ولا يكون ذلك من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأن كون الشبهة مصداقية إنما يكون بملاك حجيتها في الواقع فإذا شك في حجية، فلا يجوز التمسك بالعام لأنه شك في تحقق موضوعها، وأما إذا

كانت حجية الأمارة بملاك حجيتها الواصلة الى المكلف فلا تكون الشبهة مصداقية للقطع بعدم وصولها.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى انه لو كانت حكومة الأمارات المعتبرة على العمومات من باب الحجية الواقعية، فحينئذ لا يمكن التمسك بعموم أدلة الأصول العملية في كل مورد يحتمل وجود الحجية فيه، لأنه مع هذا الاحتمال تكون الشبهة مصداقية، باعتبار أن وجود الحجة في الواقع في موارد الأصول العملية مساوق للشك في تحقق موضوعها فيها ومعه لا يمكن التمسك بعموم أدلتها لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من دون فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية، كما لا فرق بين أن يكون الشك في أصل وجود الحجة أو في حجية الوجود ولذا لا يمكن أن تكون حكومة الأمارات المعتبرة علي عمومات النهي من جهة حجيتها بوجودها الواقعي وإلا لزم المحذور، فلا محالة تكون حكومتها عليها من جهة حجيتها الواصلة للمكلف.

هذا وقد علق على كلام العلمين (قدهما)

التعليق على كلام المحقق النائيني (قده):

أولا: بأن ما ذهب إليه من الحكومة مبني على أن يكون المجعول في باب الأمارات هو الطريقية والعلمية، والصحيح إن دليل حجية الأمارات لا يقتضي ذلك ولا جعل الحكم الظاهري المماثل للحكم الواقعي في صورة المطابقة والمخالف في صورة عدم المطابقة، ذلك لأن عمدة دليل حجية الأمارات على ما اشرنا إليه في بحوث سابقة هو بناء العقلاء على العمل بها وإمضاء ذلك البناء

من قبل الشارع بوسيلة عدم الردع مع إمكانه وهذا المقدار كاف في الإمضاء بدون حاجة الى الجعل لما مر من أن الحجية هي الأعم من التأسيسية والامضائية.

وعلى هذا فلا جعل في المقام، ومجرد عمل العقلاء بالأمارات الظنية كعملهم بأخبار الثقة لا يجعلها حجة ما لم تكن هناك نكتة دفعت العقلاء للعمل بها فلا يمكن أن يكون عملهم بها جزافا وبدون نكتة ما، وهي درجة الكشف القوية النوعية لأخبار الثقة عن الواقع، واقريبة إصابتها للواقع وقد أمضى الشارع هذا البناء.

نعم هذا الإمضاء يتزعزع من الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية. وما ذكر من الأدلة على حجية الأمارات كما سيأتي إنما هي إرشاد الى تلك السيرة القائمة والجارية عند العقلاء والتأكيد عليها.

وعلى هذا فلا جعل في البين ومن ثمّ لا مجال للبحث عن أن المجعول فيها ما هو ؟ لأن البحث فرع تحقق الجعل ومع عدمه لا محل للبحث الثاني بكون المجعول ما هو.

وقد أشار الى هذا الجواب شيخنا الفياض (حفظه الله).

ثانيا:ـ ما ذكره الشيخ الفياض:ـ مع الإغماض والتسليم بأن المجعول في باب الأمارات هو الطريقية والعلمية فتكون الأمارات حاكمة على العمومات الناهية، إلا أن هذه الحكومة بروح التخصيص واقعا ومقام الثبوت ولكن بلسان نفي الموضوع تعبدا،

والتخصيص يكون بأحد لسانين، تارة بلسان نفي الموضوع تعبدا وهو في الحقيقة نفي الحكم لا الموضوع، وأخرى بلسان نفي الحكم.

ومجرد أن الشارع جعل الأمارة (الظن) علما لا تصبح علما واقعا وإنما صارت علما في عالم الاعتبار والجعل لا عالم الواقع، ومن الواضح أن كون الشبهة مصداقية إنما هو بلحاظ عالم الواقع والخارج، كما لو قال المولى: أكرم كل عالم وشككنا في زيد انه عالم أو لا؟ كانت الشبهة مصداقية.

وحيث أن موضوع العمومات هو عدم العلم فالرافع لموضوعها إنما هو العلم الوجداني والأمارة الحجة ليست بعلم واقعا بل اعتبارا وجعلا وهو لا يؤثر في الواقع فخروجها عن تلك العمومات خروجا حكميا لا موضوعيا غاية الأمر أن لسان الدليل في مقام الإثبات هو نفي الموضوع تعبدا لا واقعا، فإذا شك في حجية أمارة كان الشك في التخصيص الزائد والمرجع فيه هو عموم أدلة النهي، إذ لا شك في تحقق الموضوع وهو عدم العلم والظن حيث لا شبهة أنها من أفراده فلا تكون الشبهة مصداقية([1])

وهذا الجواب غير تام.

أولا: إن جعل الشارع الأمارة علما وان لم يصيرها علما حقيقة وواقعا ولكن يكفي كونها علما عند المكلف فهو يشعر وجدانا انه عالم وهذا يكفي لأن كون الشبهة مصداقية هو بلحاظ عالم الخارج عند المكلف الذي يريد تطبيق العام على مورد الشبهة، فإذا كانت الأمارة حجة، فمعناه أنها علم عنده بهذا

---

[1]) المباحث الاصولية ج٨ ص٢٩-٣٠

الاعتبار فيكون خروجها عن عمومات النهي موضوعيا لا حكميا وإذا لم تكن حجة فهو يشك من حيث احتمال كونها علما عنده أولا فعلى الأول تخرج تخصصا وعلى الثاني تبقى تحت عموم العام وحيث يشك فيكون التمسك بالعام فيهما من التمسك به في الشبهة المصداقية.

وثانيا: لو سلمنا إن موضوع الشبهة من موضوع عمومات النهي واقعا فلا معنى للتمسك بالعام فيها لأن كونها من أفراده يكفي في اندراجها تحته من دون حاجة للقول بإمكان التمسك به أو لا، وبعبارة أخرى، إن مورد التمسك بالعام فيما هو مشتبه كونها من أفراد العام، وأما فيما هو من أفراد العام فلا معنى للقول بالتمسك بالعام فيها إذ لا مورد للشبهة حينئذ، فما فرض كونه شبهة ليس كذلك.

وثالثا: من الإيرادات على كلام الشيخ النائيني (قده) ما ذكره السيد الشهيد الصدر (قده) من أن النواهي المذكورة ليس مولوية بل هي إرشاد الى عدم حجية الظن، فيكون في عرض دليل حجية الظن نافيا للحجية والعلمية والطريقية عن الظن بحيث لو ثبتت الحجية في مورد كان دليلها مخصصا لإطلاق النفي.

وأما التعليق على كلام المحقق الخوئي (قده)

أولا: ما ذكره السيد الشهيد الصدر (قده)[1]: إن المقدار الذي يثبت به عدم الأثر على الحجية المشكوكة هو عدم تنجيزها وتعذيرها لا أكثر من ذلك،

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٢٢٦

وأما حاكمية الدليل على الدليل المأخوذ فيها عدم العلم فليست بلحاظ المنجزية والمعذرية ليقال بعدم ترتبها بالوصول بل باعتبار المجعول الاعتباري والتشريعي في الحجية وهو جعل العلمية أي بلحاظ المرحلة الأولى من الحجية لا الثانية وهي ليست مما يقطع بعدمها عند الشك.

(وفيه): إن الحجية الفعلية مترتبة على العلم بالحجية الإنشائية لا على نفسها فموضوع الحجية الفعلية هو العلم بالحجية الإنشائية، ففي صورة الشك فيها يكشف عن عدم تحقق ما علة الحجية الفعلية، لأن العلم في الأولى مأخوذ في موضوع الثانية، وعلى هذا فإذا شك في الأولى انتفى موضوع الحجية الفعلية ولو على تقدير الحجية الإنشائية واقعا.

ولو سلمنا أن الشك في الأولى مما لم يقطع بعدمها عند الشك باعتبار رجوع ذلك الى اخذ العلم في موضوعها وهو معقول كما مرّ في اخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه.

إلا انه اخص من المدعى، لأن المدعى كون الشك في وجود الحجة أو في حجية الموجود وهذا الجواب يفيد الأول لا الثاني، على تفسير ذكره المحقق الخوئي للقول بأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

ثانيا: ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله): إن مفاد الآيات والروايات وان لم يكن حكما تكليفيا مولويا وهو حرمة العمل بالظن شرعا إلا انه ليس بإرشادي محض بحيث يكون إخبارا عن حكم العقل بدون أعمال المولوية فيه؛ بل إرشاد الى عدم جعل الظن حجة شرعا، وعلى هذا تكون العمومات الناهية

في عرض أدلة حجية الأمارات الظنية، لأنها تدل على أن الشارع جعل هذه الأمارات حجة والعمومات المذكورة تدل على أنها ليست بحجة.

وقد بيّن أن مفاد العمومات الناهية ليس هو حرمة العمل بالظن حرمة تكليفية من جهة عدم معقولية كون العمل بالظن محرمات ذاتا لأن العمل به فقد يكون مطابقا للواقع إذا كان الواقع هو الوجوب فلا يعقل حرمة العمل به لاستلزامه اجتماع الضدين في مرحلة المبادئ كالمصلحة والمفسدة والإرادة والكراهة، وان كان الواقع هو الحرمة وان كان لا يلزم محذور اجتماع الضدين بل اجتماع حرمتين وهو ما لا محذور فيه لاندكاك إحداهما في الأخرى فتشتد، فلا محذور فيه بلحاظ مرحلة المبادئ وكذا بلحاظ المرحلة الأولى لكونهما أمرين اعتباريين.

وأما أن مفادها ليس إرشاديا محضا كحكم العقل، فلان حملها على ذلك بدون أعمال المولوية بحاجة الى قرينة، لأن كل كلام صادر من المولى ظاهر في المولوية وحمله على الأخبار بحاجة الى قرينة، ولا قرينة فلا يمكن حملها عليه، فإذن يتعين حملها على الإرشاد الى عدم حجية الأمارات الظنية شرعا فإن فيه أعمال المولوية باعتبار أن جعل الحجية وعدمها بيد الشارع.

(وفيه):- إذا لم يكن إرشاديا محض فهو ليس بمولوي محض فكيف تكون أدلة اعتبار الأمارة في عرض الأدلة الناهية عن العمل به، إذ كما يمكن أن تكون في عرضها كذلك يمكن أن تكون في طولها، ويكون جعلها عرضية شبيه التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

هذا أولا: وثانيا: إن حرمة العمل بالظن لا لذاته وإلا لا يعقل كما أفاده بل باعتبار كونه طريقيا الى ثبوت الواقع وتحصيل الحق، وهذا المعنى ثابت عند العقلاء وحينئذ لا يكون النهي في العمومات إلا إرشاديا الى ذلك لا مولويا، ومجرد أن هذه العمومات صادرة من الشارع لا يصيرها مولوية، بل هي مولوية صدورا لا مولوية مضمونا لثبوت المضمون عقلا فلا محالة تكون إرشادية، وفائدتها تأكيد الحجة وتشديد الإلزام.

ثم ذكر جوابا آخر لرد مقالة المحقق الخوئي (قده) من أن آثار الحجية هي الآثار الحجية الواصلة لا آثار الحجية بوجودها الواقعي، وقد اجبنا عنه عند الرد على جواب الشهيد الصدر (قده) فلا نعيد

الى هنا تبين أن الصحيح في وجه خروج أدلة الأمارات عن عمومات النهي خروجا تخصصيا لا خروجا تخصيصيا كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قده) والشهيد الصدر والشيخ الفياض.

وذلك لأن عموم دليل الاعتبار والحجية هي السيرة، وهي غير قابلة للتخصيص لكونها دليلا لبيا، وقد قامت على العمل بأخبار الثقة والظواهر من دون ردع من قبل الشارع ونكير منه.

وما يدعى من رادعية الآيات والروايات عن تلك السيرة غير صحيح أو شمولها لها. إذ لو كانت العمومات صالحة للردع عن أخبار الثقة والعمومات التي جرت السيرة بين العقلاء بما فيهم المسلمين على العمل بها ـ لعرف ذلك

فظهر بين المكلفين وانكشف لهم ولما استمروا على العمل بها وجرت سيرتهم عليهما.

وحيث أنهم استمروا على العمل بهما أمام مرأى الشارع التي صدرت عنه هذه العمومات، كشف ذلك عن عدم شمولها لمثل هذه السيرة التي هي عمدة دليل أخبار الثقة والظواهر.. ومن هنا رجحنا أن يكون خروجها موضوعيا لا حكميا.

فصل
في الظواهر

قوله (قده): ((لا شبهة في لزوم إتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء على إتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح.

والظاهر أن سيرتهم على إتباعها من غير تقييد لإفادتها للظن فعلا، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا؛ ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها؛ بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف.

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه؛ ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه، إذا خالف ما تضمّنه ظاهر كلام المولى؛ من تكليف يعمّه أو يخصّه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعها ولو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه، ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين.

وان ذهب بعض الأصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب)).

لا شبهة في أن ظاهر كلام الشارع المقدس حجة يجب إتباعه في تعيين مراده في الجملة لما سيذكره المصنف (قده) من التفاصيل في المسالة. ويقصد بالظاهر هو عبارة عن تجلي المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن بمجرد سماعه بحيث إذا ألقى اللفظ الى العرف حملوه عليه، ولو لم يحصل منه الظن بالمراد فإن ما بين تحقق الظهور وحصول الظن بالمراد عموم من وجه فقد يكون اللفظ ظاهرا في معنى بحسب الفهم العرفي ولا ظن بالمراد أصلا وقد يحصل العكس، كما لو حصل ظن بالمراد ولو من الخارج ولا يكون اللفظ ظاهرا فيه أصلا، وقد يجتمعان كما في الأعم الأغلب، وسواء حصل الظهور من الوضع كما في الغالب أو من قرائن شخصية أو نوعية كوقوع الأمر عقيب الحضر الواجب لظهوره في الإباحة أو كثرة الاستعمال في معنى أو غلبة وجوده في الخارج وغيرهما الموجبان لانصراف اللفظ إليه.

وحجية الظواهر في الجملة في قبال السلب الكلي، وتتوقف على عدة مقدمات

الأولى:ـ تحقق البناء العقلائي على العمل بالظواهر، وانه مراد جدي للمولى؛ بحيث لا يقبل اعتذار العبد لعدم حصول العلم له بمراد المولى من الظاهر، وصح الاحتجاج عليه.

الثانية: عدم الردع عنه من قبل الشارع.

الثالثة: عدم المانع عن الردع، فحينئذ يقطع بإمضاء الشارع العمل بالظاهر.

وقد ذكر المشكيني (قده) هذه المقدمات ثم قال: والظاهر عدم الإشكال في تحقق الأولى والأخيرة للقطع بعدم المانع عن الردع، وأما الثانية فيمكن الاستلال عليها بوجهين[1]

الوجه الأول: إن الشارع المقدس لم يردع عن هذا البناء العقلائي في العمل بالظاهر إذ لو ردع عنها لكان له طريقة أخرى لتعيين مراده غير التمسك بالظهور، وينبغي أن يقول: إذا ألقيت ظاهرا أريد خلافه، واللازم باطل فالملزوم مثله.

الوجه الثاني: انه لو ردع عنه لنقل إلينا بالتواتر؛ لتوفر الدواعي على نقله للاهتمام به واللازم باطل؛ لأنه لم يصل في ذلك الباب خبر واحد، فضلا عن المتواتر، والملزوم مثله**(٢٤)**.

وأما التفاصيل في حجية الظواهر فهي:

التفصيل الأول: إنما يكون الظاهر حجة فيما إذا حصل الظن بالمراد الواقعي للمتكلم كما يدل عليه الظهور وإلا لم يكن الظاهر حجة.

التفصيل الثاني:ـ إنما يكون الظاهر حجة لو لم يحصل الظن بالخلاف وان مراده الواقعي مخالف لما يدل عليه ظاهر اللفظ فلو حصل الظن بالخلاف لم يكن الظاهر حجة.

وأجاب عنهما المصنف (قده): إن سيرة العقلاء التي هي المدرك لحجية الظهور جارية على التمسك بالظهور مطلقا ولو لم يحصل الظن بالوفاق أو حصل الظن بالخلاف، ولا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها لعدم الأول ووجود الثانيلآ**(٢٥)**.

التفصيل الثالث: إنما يكون الظاهر حجة لمن قصد إفهامه بالكلام دون من لم يقصد إفهامه.. ويرده: جريان السيرة عندهم حتى في حق من لم يقصد إفهامه بل

---

[1]) المشكيني تعليقة ج٣ ص ١٩٧- تحقيق الخفاجي

هي جارية عندهم حتى في حق من قصد عدم إفهامه كما يشهد بذلك صحة الشهادة بالإقرار، فلو أن شخصا اقرّ لآخر بأنه مقروض لفلان بمائة دينار مثلا وسمع الإقرار شخص ثالث ولم يقصد إفهامه أو قصد عدم إفهامه، صحّ لهذا الثالث أن يشهد عند الحاكم بالإقرار المذكور مع انه لم يكن مقصودا بالإفهام؛ هذا في الأحكام الجزئية الخاصة وأما في الأحكام الكلية العامة كالعمل بالأخبار الصادرة عن الأئمة (عليهم السلام) مع كون المقصود منها تفهيم المخاطبين، فانه لا يتأمل احد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهر كلام المعصومين (عليهم السلام) معتذرا بعدم الدليل على حجية أصالة الظهور لمن لم يقصد إفهامه**(٢٦)**.

التفصيل الرابع: هو التفصيل بين ظواهر الكتاب العزيز وإنها ليست بحجة وبين ظواهر كلام المعصومين (عليهم السلام) وإنها حجة كما يظهر من بعض الأصحاب من الإخباريين.

وقد استدل له بوجوه.

(٢٤) قد يقال: بأن الردع وان كان مسلما عدم وصوله بالدليل الخاص، وأما العام فقد وصل إذ يكفي فيه الأدلة الناهية عن العمل بغير العلم.

فانه يقال: أولا:ـ عدم صلاحية العمومات على الردع عن العمل بالظهور ذلك لأن استحكام سيرة العقلاء وترسخها على العمل بالظواهر لم يتزعزع منها شيء بعد ورود المطلقات والعمومات المذكورة التي كانت على مرأى ومسمع من الناس لا يكفي في ردعها الاعتماد على تلك العمومات فإن الردع لا بد أن يتناسب مع المردوع عنه، فمثلا نرى أن الردع في باب القياس كثير رغم انه لم يترسخ في أذهان الناس وان الحاجة الفقهية إليه والتعامل الفقهي معه اقل

بمراتب من الحاجة الى الظهور والتعامل معه في الفقه فضلا عن المجالات الأخرى))[1]

وفيه: إن صلاحية العمومات للردع من حيث المقتضي تامة لولا المانع وهو عدم الكثرة فيها بحيث لو تكاثرت لصلحت للردع عن السيرة الجارية للعمل بالظهور، والأمر ليس كذلك إذ أن العمومات غير مقتضية للردع أصلا سواء تكثرت أم لم تتكثر، وقد مرّ في جوابنا السابق أن خروجها موضوعي عن العمل بالسيرة العقلائية.

والتمثيل بالقياس غير صحيح للفارق بين القياس وبين سيرة العقلاء للعمل بالظاهر من جهتين هما: كون القياس عنصر طارئ في عملية الاستنباط الفقهي وفي دائرة أهل الاختصاص من الفقهاء بخلاف السيرة فهي جارية قبل الشرع وبعده عند العقلاء، هذا أولا.

ثانيا:ـ إن العمومات إنما تصلح للردع عن العمل بالظن غير المعتبر والعمل بالقياس عمل بالظن غير المعتبر، وأما العمل بالظواهر وخبر الثقة فقد مر أنها خارجة تخصصا عنهما.

والثاني: ما ذكره المرحوم المشكيني (قده): أن يلزم من شمول العمومات للظواهر الخلف، لأنها ـ أيضا ـ من الظواهر فتشمل نفسها ـ أيضا ـ بالقضية الطبيعية أو بتنقيح المناط فيلزم من حجيتها ـ المستلزمة لعدم حجية الظاهر المستلزم لعدم حجية نفسها ـ الخلف وهو باطل.

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٢٥٣

هذا وقد أجاب المحقق النائيني (قده) عن رادعية العمومات الناهية عن العمل بالظن لملاحظة أن نسبة السيرة الجارية عن العمل بها الى العمومات هي نسبة الحاكم الى المحكوم، بلحاظ أن مفاد السيرة حجية الظواهر وجعلها علما تعبدا من باب الطريقية والعلمية، فالسيرة تدل على أن الظواهر علم، ومع كونها علما فهي رافعة لموضوع العمومات وهو الظن تعبدا، فالظواهر خارجة عن موضوع العمومات بالحكومة فلا تكون صالحة للردع عنها.

وفيه: عدم صلاحية العمومات للردع أمر مرتكز للنفوس كما مر فتكون السيرة بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد ظهور العمومات في العموم، ومع التنزل عن ذلك فإنها تصلح أن تكون بمثابة قرينة منفصلة مانعة عن حجية ظهورها فيه. هكذا ذكره شيخنا الفياض.

ويلاحظ عليه أن كون السيرة بمثابة القرينة المتصلة أو المنفصلة مع التنزل إنما يصح لو كانت في كلام المتكلم وانه نصبها لا أن تكون موجودة قبل كلامه وبعده.

ومن هنا قلنا أن العمومات لا تشمل السيرة أساسا لاستمرار العقلاء على العمل بها بالرغم من صدور العمومات من الشارع المقدس.

ثم أن جواب المحقق النائيني (قده) مبني على جعل الحجية للظواهر، ولا جعل فيها لا عقلائيا ولا شرعيا. لأن مجرد عمل العقلاء بها وترتيب الآثار عليها لا يعني جعل الحجية لها، إذ عملهم بها لنكتة متوفرة هي كونها اقرب الى الواقع نوعا من غيرها وأقوى كشفا.

(٢٥) إشكال الفيروز آبادي في عنايته على الكفاية، بعدم صحة الاعتذار عن مخالفة الظاهر بمجرد عدم إفادتها للظن بالمراد أو بوجود الظن غير المعتبر على الخلاف بعد الاعتراف بظهور الكلام في المعنى وتجليه عن اللفظ وانسباقه الى الذهن ولكن ذلك في مقام امتثال التكاليف الصادرة عن الموالي وأما في مقام عمل العقلاء بعضهم بكلام البعض في الأمور الراجعة الى أنفسهم في مصالحهم ومعاشهم فالظاهر أنهم لا يعملون على طبق الظاهر ما لم يحصل منه الظن بالمراد بل الوثوق والاطمئنان فضلا عما إذا كان الظن على الخلاف، (اللهم) إذا كان المعنى الظاهر من الأمور المهمة فيؤتى به حينئذ احتياطا ورجاءا وهو غير العمل بالظاهر والاستناد إليه والاعتماد عليه[1]

وهذا التفصيل بين الأمور الشرعية والمعاشية غير حاصل لأن العمل بالظاهر من الأصول النظامية العقلائية وقد جرت أحكام الشرع عليه بلا تدخل من الشارع في ذلك.

كما أن التفصيل بحاجة الى مؤونة زائدة وهي مفقودة مع أن الأمور المعاشية ليست بأهم عند العقلاء من الأمور الشرعية ليعتمد على الظاهر في الأخيرة دون الأولى إن لم يكن الأمر بالعكس إن صحت كبرى التفريق، بحيث يعتمد عليه في معاشهم ولا يعتمد عليه في أمورهم المعادية ما لم يحصل من العمل بالظاهر الظن بالمراد بل الوثوق والاطمئنان.

(٢٦) أوضح المشكيني قصد الإفهام ببيان أمور.

---

[1]) العناية ج٣ص١٢٤

الأمر الأول: إن المخاطب إن كان هو الملقى عليه الكلام على وجه يسمعه ويفهم معناه، يكون اخص من قصد إفهامه، وان كان مطلق من ألقى إليه الكلام يكون بينهما عموم من وجه.

الأمر الثاني: إن الإنسان بالنسبة الى الظاهر، إما أن يكون مقصودا إفهامه، أو مقصودا عدم إفهامه، أو لا يكون مقصودا إفهامه وعدمه

أقول: قصد الإفهام أجنبي عن قابلية اللفظ للظهور بحيث إذا لم يقصد إفهام المخاطب لم يكن اللفظ ظاهرا له وإذا قصد إفهامه فاللفظ ظاهر له، بل اللفظ له ظهور في معناه سواء ضم إليه قصد المتكلم إفهام المقابل أم لم يقصد، فضم القصد الى ظهور اللفظ كضم الحجر الى الإنسان كما يعبر بعض المحققين أو هو على نحو اللا بشرط القسمي لظهور اللفظ.

وعلى هذا فما ذكره من الأمر الأول غير صحيح لأن من لم يفهم الكلام لا يكون الكلام ظاهرا له فلا يقع في مقابل من يفهم كتقسيم للظهور.

ثم أن قصد الإفهام، للمتكلم لا السامع والظاهر من كلامه في الأمر الثاني هو الثاني لا الأول.

نعم قصد الإفهام يصلح في القضايا الخارجية دون القضايا الحقيقية التي هي المأخوذة في تبليغ الأحكام الشرعية عموما.

قوله (قده): إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به.

أو بدعوى: انه لأجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليه أيدي أفكار أولي الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الأوائل إلا الاوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء؟!

أو بدعوى: شمول المتشابه المنوع عن إتباعه للظاهر، لا اقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله.

أو بدعوى: انه وان لم يكن منه ذاتا، إلا انه صار منه عرضا؛ للعلم الإجمالي بطرو التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر.

أو بدعوى: شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى.

ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرويا وكبرويا بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرويا، وأما بحسبهما

فالظاهر انه كبروي، ويكون المنع عن الظاهر: إما لأنه من المتشابه قطعا أو احتمالا، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي وكل هذه الدعاوى فاسدة.))

استدل على المنع من حجية ظواهر الكتاب بوجوه خمسة هي:

الوجه الأول: إن فهم القرآن الكريم غير متيسر لكل احد بل هو لخصوص من خوطب به وهم المعصومون (عليهم السلام)، ويشهد لذلك إن لم يدل عليه حديثان..

الأول: ما ورد في ردع أبي حنيفة مسندا الى بعض أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) انه قال لأبي حنيفة أنت فقيه أهل العراق قال: نعم. قال: فبم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه. قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ. قال: نعم. قال: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد (صلى الله عليه وآله) وما ورثك الله من كتابه حرفا.... الحديث.[1]

الثاني: ما ورد في ردع قتادة مسندا عن زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر (عليه السلام) فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة فقال: هكذا يزعمون فقال أبو جعفر (عليه السلام) بلغني انك تفسر القرآن فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر (عليه السلام) فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت وأنا

---

[1]) الوسائل: باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي

أسألك (الى أن قال) أبو جعفر (عليه السلام) ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به[١].

هذا ومع اختصاص فهم القران بأهل البيت فلا يكون له ظهورا بالنسبة الى غيرهم حتى يكون حجة عليهم.

الوجه الثاني: إن احتواء القران الكريم على مضامين عالية ومطالب غامضة لا يدركها العامة من الناس إذ ليس لهم الإحاطة بتلك المطالب ما سوى أهل البيت (عليهم السلام) فإن لهم الإحاطة بها وما ليس له الإحاطة بها لا تكون الظواهر حجة في حقه.

وقد مثل المصنف بأن تمسك العامة بظواهر الكتاب إلا كتمسك الجهال بظواهر الأسفار الأربعة مثلا.

الوجه الثالث: إن الظاهر من المتشابه والمتشابه منهي عن إتباعه قرانا، فالظاهر منهي عن إتباعه، فإذا لم يكن الظاهر من المتشابه فلا اقل من احتمال كونه منه لأن اللفظ المتشابه بنفسه متشابه ومجمل ولا يعلم اختصاصه بما يقابل النص والصريح فيشمل الظاهر **(٢٧)** وإلا فلا.

الوجه الرابع: إن ظواهر الكتاب لو سلّم أنها من قسم المحكم حقيقة لا من قسم المتشابه ولا أنها صارت بالعرض منه بالعلم الإجمالي بطرو مخصصات ومقيدات على جملة من ظواهره صارت من قسم المتشابه. والشارع المقدس لم يبين المراد من قسم المتشابه، وما هي الآيات المتشابهة وكم هو المتشابه وإنما جعل البيان موكولا الى خلفائه المعصومين (عليهم السلام).

---

[١]) الوسائل باب عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القران

الوجه الخامس: التمسك بما دل على حرمة التفسير بالرأي وهي أخبار كثيرة (منها) عن الرضا (عليه السلام) عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين (ع) قال: قال رسول الله (ص واله): ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي.

و(منها): قال رسول الله (ص واله): من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب.

و(منها): عن أبي عبد الله (عليه السلام): من فسّر القران برأيه إن أصاب لم يؤجر وان اخطأ سقط ابعد من السماء[1]

وحيث يكون التمسك بظاهر الكتاب لتعيين مراد الشارع تفسيرا له بالرأي، فيكون منهيا عنه، ثم إن النزاع على الوجه الأول والثاني والرابع صغروي أي أن لازم الوجوه الثلاثة عدم ثبوت الظهور للقران الكريم رأسا، فانه إذا كان فهمه مختصا بالأئمة (عليهم السلام) فلا يكون له ظهور بالنسبة الى غيرهم، وهكذا يلزم من احتوائه على مضامين عالية عدم ثبوت الظهور له رأسا، وهكذا بناء على العلم الإجمالي بطرو المخصصات والمقيدات لا يبقى له ظهور حتى يمكن التمسك به، بينما النزاع على الثالث والأخير كبروي**(٢٨)** أي انه بناء عليهما يكون الظهور ثابتا إلا انه ليس بحجة من جهة كونه من المتشابه جزما أو احتمالا أو من جهة كونه تفسيرا بالرأي وكلاهما منهي عنهما.

وكل هذه الوجوه باطلة.

(٢٧) (لا يقال): **إن الظاهر من المحكم وإذا كان منه وجب العمل به إجماعا.**

---

[1]) وسائل الشيعة كتاب القضاء والتفسير بالراي

(فانه يقال): إنا نمنع الصغرى لأن المعلوم أن المحكم هو ما كان نصا وأما شموله للظاهر فليس بمعلوم؛ فلا يصح إطلاق احدهما على الآخر لا عرفا لكونهما من الأمور المعروفة عند العرف ولا لغة ولا شرعا

(لا يقال): لو تم ما ذكر للزم المنع من جواز العمل بظواهر الأخبار أيضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والخاص والمطلق والمقيد كالكتاب.

(فانه يقال): فرق بين الأمرين إذ منع عن إتباع المتشابه في القران وعدم بيان حقيقته فإذا كان الظاهر من المتشابه على الوجه الثالث كان المنع عن العمل بظواهره خاصة دون العمل بظواهر الأخبار ولذا لو خلينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة جميعا مع عدم نصب قرينة على الخلاف، وقد عمل الأصحاب بأخبار الآحاد من غير فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مقيد وكان ذلك بمرأى من الأئمة (عليهم السلام) ولولا هذا لكان العمل بظواهر الأخبار أيضا ممنوع كظواهر الكتاب، ذكره في العناية نقلا عن الشيخ الأنصاري (قده)[1] في توجيه هذا الوجه.

وقد فسر المتشابه في كلام المحقق الخوئي (قده) هو ما كان ذا احتمالين قبالا للمحكم وهو النص الذي لا يحتمل الخلاف، فيشمل الظاهر، ولا اقل من احتمال شمول المتشابه للظاهر باعتبار أن المتشابه غير ظاهر المراد، ومجرد

---

[1]) العناية ج٣ص١٢١

احتمال شموله لا يكفي للحكم بعدم حجيتها وذلك لأن الحجية تحتاج الى الإمضاء ومع احتمال المنع لا يثبت الإمضاء.

وفيه: قد يقال أن المراد من المحكم هو المتقن، وهو شامل للنص مع الظاهر باعتبار أن الظاهر متقن في معناه وعلى هذا فلا يكون المتشابه مقابلا للمحكم بل هو مقابل للمتقن ومنه الظاهر فلا يكون مشمولا للمتشابه.. هذا أولا.

وثانيا: إن المتشابه والظاهر والمحكم والنص أمور عرفية متداولة لا يصح إطلاق بعضها على البعض الآخر كما أشار إليه بعض المعاصرين[1].

وثالثا: إن المتشابه المقابل للمحكم الذي هو النص ما كان احتمال الخلاف فيه مساويا لاحتمال الصدق أي أن درجة الخلاف عالية وهذا بخلاف الظاهر فإن درجة الخلاف فيه وان كانت موجودة ولكنها ليست بدرجة الخلاف للمتشابه، وعلى هذا فدعوى شمول المتشابه للظاهر غير صحيحة لا جزما ولا احتمالا وإلا لم يكن ثمة فرق بين الاثنين وفي الوجه الثاني مر الفرق واضحا بينهما.

(٢٨) أشار في العناية الى أن مقتضى الوجه الرابع وهو العلم الإجمالي بطرو المخصصات والمقيدات والتجوزات ليس سقوط الظهور رأسا ليكون النزاع فيه صغرويا وإنما يقتضي سقوط حجية ظهور الكتاب عقلا فيكون النزاع كبروي، وعلى هذا فتصريح البعض كالشيخ الأنصاري (قده) وهو السقوط رأسا مما لا يخلو عن مسامحة.

---

[1]) السبزواري في تهذيبه ج٢ص

(أقول) الظاهر أن النزاع كبروي لا صغروي وذلك لأن المانع من جهة المخصصات وغيرها إنما يكون مانعا بعد وجود المقتضي إذ لولا وجود المقتضي لا يصدق على هذه المخصصات والمقيدات المانع، وعلى هذا فهي تمنع عن حجية الظهور لا عن أصل الظهور وهذا واضح.

قوله (قده): أما الأولى: فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القران ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته، بداهة أن فيه ما لا يختص به، كما لا يخفى.

وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنما هو لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا؛ ولو مع الرجوع الى رواياتهم والفحص عما ينافيه، والفتوى به مع اليأس عن الظفر به، وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع الى الكتاب، والاستدلال بغير واحد من آياته؟!

وأما الثانية: فلان احتوائه على المضامين العالية الغامضة، لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام.

وأما الثالثة: فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر هو كون المتشابه هو خصوص المجمل، وليس بمتشابه ومجمل.

وأما الرابعة: فلان العلم إجمالا بطرو إرادة خلاف الظاهر، إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحّص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة فتأمل جيدا؛

وأما الخامسة: فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فانه كشف القناع، ولا قناع للظاهر، ولو سلّم فليس من التفسير بالرأي؛ إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا اعتبار له، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره؛ لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدة ذلك الاعتبار عليه، من دون السؤال عن الأوصياء، وفي بعض الأخبار: (إنما هلك الناس في المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مقالة الأوصياء، فيعرّفونهم).

هذا، مع انه لا محيص عن حمل الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلّم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره؛ ضرورة انه قضية التوفيق بينها وبين ما دلّ على جواز التمسك بالقران، مثل خبر الثقلين، وما دل على التمسك به، والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة عليه، ورد الشروط المخالفة له وغير ذلك مما لا محيص عن إرادة الإرجاع الى ظواهره لا خصوص نصوصه؛ ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعا في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها، ويعمل بما فيها، ليست إلا ظاهرة في معانيها، ليس فيها ما كان نصا، كما لا يخفى)).

أما الجواب على الدعوى الأولى: إن المراد من اختصاص فهم القران بأهله هو فهمه على النحو التام بأن يعرف ناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه ومطلقه ومقيده ومبينه ومجمله وإلا فلا إشكال إن القسم الأكبر من القران الكريم مما لا يختص فهمه بهم (عليهم السلام)، كيف وقد ارجع الأئمة بأنفسهم أصحابهم الى الكتاب الكريم في جملة من الموارد كتمييز الأخبار الصحيحة عن الأخبار المردودة وتميز الشروط المقبولة، في باب المعاملات عن غيرها بالموافقة مع الكتاب والمخالفة له.

وردع أبي حنيفة وقتادة إنما هو لأجل استقلالها بالفتوى من دون مراجعة الروايات الواردة عن أهل بيت العصمة (عليهم السلام) في تفسيره من جهة أن فيه ناسخ ومنسوخ وظاهر وباطن وعام وخاص لا يختص بعلمه سواهم، لا العمل مطلقا ولو بعد الفحص عما ورد عنهم (عليهم السلام) تخصيصا أو تقييدا أو قرينة ويدل على ذلك ما في صدر خبر أبي حنيفة من سؤال الإمام ـ عليه السلام ـ عنه ((أتعرف الناسخ من المنسوخ؟))

وعلى هذا فردعها لا يدل على عدم جواز العمل بظاهره والاستدلال به ولو بعد مراجعة الروايات الصادرة عنهم والفحص عما ينافيها الى حد اليأس كما هو دأب أصحاب الأئمة (عليهم السلام) وسيرتهم في ذلك.

قال في العناية: وبالجملة فالعامة يفتون بظاهر الكتاب من دون مراجعة الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) والخاصة تفتي بظاهره بعد المراجعة الى رواياتهم والفحص عما ينافيه بحد اليأس والإخباريون لا يفتون بظاهره حتى بعد الفحص بحد اليأس والصواب هو النمط الأوسط.[1]

---

[1]) العناية ج٣ ص ١٢٥

والأنسب في نظم العبارة كما أشار إليه صاحب العناية ـ بداهة أن فيه ما لا يختص به كما لا يخفى كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع الى الكتاب الى آخره فيجعل قوله (كيف وقد وقع.. الخ) دليلا لقوله (بداهة..) من دون فصل بينهما بقوله (وردع أبي حنيفة.. الخ).

وأما الدعوى الثانية فجوابها إن احتواء قسم من الكتاب على مضامين عالية لا يمنع من الرجوع الى القسم الآخر الذي لا يحتوي تلك المطالب الغامضة كآيات الأحكام التي هي محل الكلام.

وأما الدعوى الثالثة فيردها إن الظاهر ليس من المتشابه الممنوع إتباعه فإن الظاهر أن المتشابه هو المجمل فقط والظاهر ليس بمجمل**(٢٩)** لا أن المتشابه ما يعم المجمل وغيره.

وأما الدعوى الرابعة: فلوجهين:

احدهما: إن العلم الإجمالي بوجود مخصصات ومقيدات وان كان مما لا ريب فيه ويمنع عن التمسك بظاهر الكتاب إلا انه لو فحص في الروايات وعثر على مقدار المعلوم بالإجمال انحل العلم الإجمالي الى علم تفصيلي بوجود المخصصات في الموارد التي عثر عليها وإلى شك بدوي بوجود المخصصات في غير تلك الموارد فيتمسك فيها بأصالة العموم بلا مانع.

ثانيهما: إمكان دعوى أن بعض الظواهر وان كان يعلم إجمالا بوجود مخصص لها إلا انه يعلم بوجود المخصص لها على نحو لو كان ثابتا واقعا لعثر عليه بعد الفحص فإذا تفحصنا عنه ولم نعثر على المخصص خرج ذلك العام الذي يبحث عن وجود المخصص له عن طرفيته للعلم الإجمالي إذ المفروض إنا نعلم بوجود مخصصات خاصة لو تفحصنا عنها لظفرنا بها وهذا الظاهر مما تفحصنا عما يخالفه ولم نظفر بشيء فلا يكون من أطراف العلم الإجمالي.

والفرق بين الجوابين الأول والثاني

انه على الجواب الأول لا يكون العمل بظاهر من الظواهر حتى يعثر على المخالفات بمقدار المعلوم بالإجمال وينحل بها العلم الإجمالي من أصله.

وأما على الجواب الثاني فانه لا يجب الفحص والعثور على مقدار معلوم بالإجمال بل يكفي الفحص عن وجود المخصص المخالف لعام معين فإذا فحص عما يخالفه ولم يعثر عليه لزم من ذلك خروج هذا العام عن الطرفية للعلم الإجمالي وجاز العمل به وان كان العلم الإجمالي بالنسبة الى سائر الظواهر باقيا على حاله.

وهذه الدعوى الثانية وان كانت غير بعيدة ولكن الشيخ الآخوند (قده) قد تأمل فيها جيدا، وسنوضح التأمل في التعليقة(٣٠).

وأما الدعوى الخامسة فالجواب عنها بأجوبة ثلاثة..

الجواب الأول: إن التفسير لغة هو كشف القناع والستار عن الشيء ولا قناع للظاهر كي يكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير لغة ويحرم بالأخبار المذكورة.

الجواب الثاني: انه لو سلّم أن مادة التفسير لغة تشمل حمل الظاهر على ظاهره إلا أن المنهي عنه ليس هو مطلق التفسير بل خصوص التفسير بالرأي - أي التفسير بالاعتبار الظني والاستحسان العقلي كما في حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو على احد محتملاته بمجرد الاعتبار الظني والاستحسان العقلي

الجواب الثالث: انه لو سلّم شمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الظاهر على ظاهره فلا محيص عن حمل التفسير بالرأي فيها على ما ذكر آنفا من حمل اللفظ الظاهر على خلاف ظاهره أو حمل المجمل على احد محتملاته بمجرد الاعتبار الظني والاستحسان العقلي وإخراج حمل الظاهر على ظاهره من تحتها وذلك هو مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقران مثل

حديث الثقلين وما دل على التمسك به والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له، فحمل الظاهر على ظاهره خارج من تحت الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي بحسب الجواب الأول والثاني موضوعا وبحسب هذا الجواب تخصيصا للجمع بين الروايات.

لا يقال: لعل الإرجاع الى القران في هذه الروايات الى خصوص نصوصه لا الى ظواهره

فانه يقال: إن الآيات التي تكون مرجعا في باب التعارض أو في باب الشروط المخالفة للكتاب أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل فيها ليست إلا ظاهرة في معانيها غالبا وليس فيها ما كان نصا، فلو أريد من الأخبار المذكورة الإرجاع الى خصوص نصوصه دون ظواهره لزم حمل الأخبار المذكورة على الشاذ والنادر وهو واضح الفساد.

(٢٩) أضاف المرحوم المشكيني الى جواب المصنف عن الدعوى الثالثة. وهو إمكان القول بأنه لو كان المراد من المتشابه هو المجمل فانه لا يقدح في العمل بالظاهر؛ لأن المجمل ليس بحجة في الزائد حتى يتحقق به الردع عن البناء المحقق، والردع لا يكاد يكون إلا بما أفاد العلم أو كان علميا[1].

توضيحه: إن الردع عن البناء العقلائي القائم على العمل بالظاهر لا يتحقق إلا بما هو حجة أي بما أفاد العلم أو كان علميا و المجمل على فرض حمل المتشابه عليه لا يتحقق به الردع لأنه ليس بحجة فيما هو زائد ـ أي زائد

[1]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ص٢٠٨

ليشمل الظاهر ـ وإنما هو حجة في خصوص المجمل وأما الزائد عنه، وهو الظاهر فلا يكون المتشابه حجة فيه ليردع عنه.

وبعبارة صاحب العناية[1]: انه لو سلّم تشابه المتشابه وانه يحتمل شموله للظاهر فالمتيقن من حرمة العمل بالمتشابه هو اللفظ المجمل وأما ما سواه كالظاهر، فالبراءة تجري عن حرمته فانه شبهة حكمية منشأها إجمال النص وتردده بين الأقل والأكثر كما لا يخفى.

إلا أن هذا جواب آخر عن أصل الشبهة، وليس جوابا تنزليا كما هو للمشكيني (قده).

أي ـ حتى وان فرضنا أن المتشابه هو متشابه من حيث شموله للمجمل والظاهر أو شموله لخصوص المجمل فهو مردد بين الأقل والأكثر، فيأتي جواب العناية.

(لا يقال): إن هذا تمسك بظاهر الكتاب وحجيته أول الكلام فيكون مصادرة.

(لأنه يقال): ليس المقصود من قولنا فإن الظاهر أن المتشابه هو خصوص المجمل أن الظاهر من قوله تعالى ((وأخر متشابهات)) هو ذلك كي يكون مصادرة بل المقصود أن المتبادر من لفظ المتشابه عند العرف ولو لم يكن في الكتاب العزيز هو خصوص المجمل، ومن المعلوم أن فهم العرف متبع في تعيين مداليل الألفاظ فلا مصادرة.[2]

---

[1] العناية ج٣ص١٢٧

[2] العناية ج٣ص١٢٧

أي أن استفادة حمل المتشابه على المجمل لم يأت في الآية نفسها بل من جهة فهم العرف المتبع في تعيين المداليل فلا مصادرة.

ولو أريد تسرية النهي عن المتشابه في الآية الى الظواهر ـ كما هو ظاهر المستدل ـ للزم الخلف؛ إذ يلزم من حجية هذا الظاهر ـ في الدلالة على عدم حجية الظاهر القرآني ـ عدم حجية نفسه أيضا لكونه من الظواهر وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

وعليه فلا يصح القول بشمول المشابه للظاهر كما يدعيه المستدل وإلا لزم المحذور.

اللهم إلا أن يدعى خصوصية تلك الآية في الشمول للظواهر، إذا كانت نصا فلا تشمل نفسها إلا أن هذا المبنى ممنوع.

(٣٠) ما يمكن أن يفسر به الأمر بالتأمل جيدا هو:

أولا: لعله لبعد الدعوى المذكورة لا كما ذكره من عدم بعدها، وأما وجه البعد أن التفحص عما يخالف أطرافه إن كان في تمام الروايات التي بين أيدينا كان ذلك عين الجواب الأول، وهذا انحلال العلم الإجمالي بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال وان لم يكن بتمام الروايات التي بين أيدينا وإنما في خصوص ما يخالف هذا الطرف أو ذاك من أطراف العلم الإجمالي، لم يكن ذلك الطرف أو هذا من أطراف العلم الإجمالي لأن الفحص كان عما يخالف هذا الطرف أو ذاك من اجل العمل به خاصة دون بقية الأطراف إذا لم يظفر بما يخالفه.

وعلى كلا الشقين إما أن ترجع هذه الدعوى الى الجواب الأول أو لا تكون ضمن أصل دعوى المنع عن ظواهر الكتاب للعلم الإجمالي، لعدم كون هذا العام ـ الظاهر ـ من أطراف العلم الإجمالي وإنما منع العمل لاحتمال المانع فإذا زال الاحتمال بالفحص أمكن العمل بذاك العام.

وثانيا: إن هذا الطرف أو ذاك الذي نعلم بمخالفات خاصة على نحو لو كانت ثابتة لعثرنا عليها بالفحص، فإذا فحصنا ولم نعثر أمكن العمل به وإذا فحصنا وعثرنا أمكن عدم العمل به للعلم التفصيلي بعدم المخالف وعلى كلا الحالين فهو ليس من أطراف العلم الإجمالي وبالتالي فهذا الفرض أو هذه الدعوى أجنبية عن أصل دعوى العلم الإجمالي بوجود مخالفات للظهورات القرآنية.

هذا وقد وضّح المشكيني (قده) هذا الوجه الثاني من وجهي المصنف بقوله: انه مردد (يقصد متعلق العلم الإجمالي) بين ما لو تفحصنا لظفرنا به ـ فحينئذ إذا تفحصنا الأمارات الموجودة بين أيدينا ولم نجد فيها مخصصا ـ ونظيريه ـ لهذا الظاهر، يتبين انه لم يكن من أطراف العلم الإجمالي

نعم قبل الفحص لم يجز التمسك به للاختلاط، وذلك نظير ما علم إجمالا بحرمة عشر شياه سود من القطيع، ولكن اختلط البيض مع السود لظلمة أو عمى، فحينئذ يجب الاجتناب، ولكن إذا ارتفع المانع، وتميّز البيض من السود، لم يجب الاجتناب من البيض، وان احتمل وجود الحرام فيها، لأن ذلك الاحتمال ليس من جهة العلم الإجمالي كما هو واضح.

وفيه انه إذا لم يكن من جهة العلم الإجمالي فلماذا يجعله من أطرافه إذ كونه من أطرافه لم يؤثر في عدم العمل به لأن ذلك قبل الفحص وهو متعين. ومع تعين عدم العمل به فضمه الى طرفيه العلم الإجمالي لا يغير من ذلك شيئا.[1]

ومن هنا قلنا انه للغلط الواقع بين مانعية العلم الإجمالي وبين مانعية نفس العام قبل الفحص عن العمل به.

[1]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ص٢١١ تحقيق الخفاجي

قوله(قده): ((ودعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو: إما بإسقاط، أو بتضعيف وان كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الاعتبار، إلا انه لا يمنع عن حجية ظواهره؛ لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلا.

ولو سلم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها؛ لعدم حجية ظاهر سائر الآيات، والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر، إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة، وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى فافهم.

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه، أو في غيره بما اتصل به، لأخل بحجيته؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، وإن انعقد له ظهور لو لا اتصاله)).

وهذه هي الدعوى السادسة للمنع عن العمل بظواهر الكتاب العزيز، وهي دعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف في الكتاب العزيز فإن التحريف تارة يكون بالزيادة وقد اجمع العلماء على بطلانها وأخرى بالنقيصة وثالثة بالتصحيف ودعوى التحريف بالأخيرين غير بعيدة لشهادة بعض الأخبار ومساعدة الاعتبار، أما الأخبار كما ورد في قوله تعالى ((يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك))كان هكذا ((من ربك في علي)) وغيرها من الأخبار

وأما الاعتبار فإن من ينظر في طرق جمع القرآن الكريم قد يقطع بوقوع التحريف بنحو الإسقاط فيه.

وأجاب عنها المصنف (قده) بـ

أولا: عدم العلم بوقوع التحريف - مع تسليم دعوى التحريف- بنحو يخلّ بظواهره التي كانت ثابتة لولا التحريف.

وثانيا : لو سلم بكون التحريف الواقع موجبا لإخلال الظهور إلا أنه لا يعلم بوقوعه في آيات الأحكام فلعله واقع في آيات القصص مثلا(٣١).

والعلم بوقوع التحريف في آيات الأحكام أو في غيرها من آيات القصص لا يضر بحجيتها لعدم حجية ظاهر آيات القصص وإنما يكون الظاهر حجة في خصوص آيات الأحكام ومعه فلا يكون العلم الإجمالي منجزا لعدم الابتلاء بأحد أطرافه، وإلا لزم أن يكون الظاهر في كلام كل متكلم ليس بحجة فإن أي متكلم لو كان لمجموع كلامه منذ أول حياته الى مماته ألف ظهور مثلا فلا شبهة في انه يعلم بعدم موافقة بعض الظهورات المذكورة لمراده فيحصل علم إجمالي بأن بعض هذه الظهورات الألف ليست مطابقة لمرامه ولازم العلم الإجمالي المذكور هو عدم حجية جميع ظواهره الألف مع عدم الابتلاء بكثير من أطرافه.

وما يقال في جواب ذلك من أن الظهورات الألف لا تكون جميعها حجة لعدم الابتلاء بجميعها فلا يكون العلم الإجمالي فيها منجزا، بنفسه يقال في المقام كما تقدم ذلك.

وقد أمر المصنف بالفهم(٣٢) وسيأتي جوابه

نعم لو كان يعلم إجمالا بأن التحريف المخل بالظهور بكلام متصل فيه أو في غيره، أي أما هو موجود في آية حكم أو في آية غيرها سقط ظهور آية الحكم عن

الحجية لاتصاله بما يحتمل قرينته ومع اقترانه بما يحتمل قرينيته لا ينعقد له ظهور حينئذ، وان انعقد له ظهور لولا اتصافه بما يحتمل قرينيته.

وأما لو كان ما يحتمل قرينيته في كلام منفصل عن آية الحكم أو عن أية غيرها ففي مثل ذلك لا يكون الظهور قد احتف بما يخلّ به، وما يكون منفصلا وان احتمل قرينيته ولكنه لا يضر بالظهور فإن القادح للظهور هو خصوص ما اتصل به مما يحتمل قرينيته لا ما هو منفصل عنه على ما سيأتي بيانه.

(٣١): إن مجرد عدم العلم في كون الظاهر المصروف عن ظاهره هو غير الظواهر المتعلقة بآيات الأحكام مما لا يخرج الظواهر المتعلقة بآيات الأحكام عن كونها طرفا للعلم الإجمالي.

ولعله لذلك أمر بالفهم. هكذا ذكره في العناية[1]

أقول: الاحتمال لا يقاوم العلم وحيث يعلم بطرفيتها للعلم إجمالا فالاحتمال لا يخرجها عن هذه الطرفية.

(٣٢) وما يمكن أن يفسر به الفهم المذكور..

أولا:ـ ما ذكره في العناية آنفا.

ثانيا:ـ إن الحجية إما أن يراد منها مطلق الحجية أو يراد منها خصوص ما في الأحكام الشرعية وهي المنجزية، فعلى الأولى لا يكون لكلام المصنف معنى من عدم حجية ما سوى آيات الأحكام فإن حجية كل شيء بحسبه فحجية آيات الأحكام هي بمعنى المنجزية للتكاليف وأما حجية غيرها من آيات

---

[1]) العناية ج٣ ص١٢١

القصص هي بمعنى حقانيتها وصحتها وصدقها فيعتنى بها ويرتب عليها الآثار من صحة الاتعاظ بمواعظها والاعتبار بقصصها وغير ذلك.

وعلى الثانية: فإن ما سوى آيات الأحكام لا يكون فيها تكليف شرعي عملي فالخلل المعلوم إجمالا في الظواهر عموما مما لا يؤثر شيئا فإن كلا من أطراف العلم الإجمالي لابد وان يكون بمثابة لو كان المعلوم بالإجمال محققا فيه أثرا شرعيا وإلا لم يؤثر العلم الإجمالي من أصله كما في الإناءين ماء مملوك ومغصوب وقد علم إجمالا بوقوع قطرة من المغصوب في احدهما فإن هذا العلم لم يؤثر شيئا لأنه لو وقع في المغصوب لم يؤثر في تكليف جديد وإذا وقع في المملوك فهو من الشك البدوي، والمقام من هذا القبيل، فإن الخلل المعلوم بالإجمال أن كان في آيات القصص لم يؤثر شيئا وان كان في الظواهر لآيات الأحكام فهو شك بدوي فتكون أصالة الظهور باقية. وقد ذكره في العناية أيضا.

وثالثا: إشارة الى ضعف الدعوى، وإلا لا يكاد ينفك...الخ.

ورابعا: بالفرق بين الظهور القرآني والظهورات الأخرى فإن الابتلاء بالأولى جميعا يحتمل عدم حجية جميعها بخلاف الظهورات الأخرى فإن الابتلاء بها جميعا غير واقع.

قوله (قده): ((ثم أن التحقيق: أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور ـ مثل (يَطهُرّن) بالتشديد والتخفيف ـ يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال؛لعدم إحراز ما هو القران، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وان نسب الى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفى.

ولو فرض جواز الاستلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح فيها، بعد كون الأصل في تعارض الأمارات، هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى؛ بناءا على اعتبارها من باب الطريقية، والتخيير بينها؛ بناءا على السببية، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بد من الرجوع ـ حينئذ ـ الى الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات)).

ثم أن وقع الكلام في القراءات المشهورة السبعة أو العشرة**(٣٣)** من حيث تواترها وصحة الاستدلال بها، فقد قيل بتواترها كما هو المشهور خصوصا إذا كان الاختلاف في المادة لا في الهيئة كالاختلاف في الإعراب وهذا التواتر عن النبي (صل الله عليه واله) وانه يثبت بالتواتر قراءته (صلى الله عليه واله) بكل واحدة

منها، وقيل أنها غير متواترة فلم يثبت تواترها إلا انه يجوز الاستدلال بها ـ أي بكل واحدة منها-

وقيل: وهو الصحيح انه لم يثبت لا تواترها ولا جواز الاستدلال بها بل الثابت هو صحة القراءة بكل واحدة منها لقوله (عليه السلام) ((اقرأوا كما يقرأ الناس)).

ولا ملازمة بين صحة القراءة بها في الصلاة وغيرها وجواز الاستدلال بها وعلى هذا فلو اختلفت القراءات على نحو يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يَطهُرن)بالتشديد من التطهر والاغتسال، والتخفيف من الطهارة والنقاء، فهل يجوز التمسك والاستدلال بكل واحدة من القراءتين أو لا يجوز؟

والجواب: هو عدم صحة ذلك فلا يجوز الاستدلال بكل واحدة منهما لعدم إحراز ما هو القران منهما لأن المفروض عدم ثبوت تواترها وعدم ثبوت جواز الاستدلال بها وإنما الثابت هو جواز القراءة في الصلاة بكل واحدة منها ولا ملازمة بين جواز القراءة وجواز الاستدلال.

نعم لو فرض جواز الاستدلال بكل واحدة منها فيقع التعارض بينهما، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينهما كما هو المشهور في تعارض الخبرين نظرا الى الأخبار العلاجية الواردة الآمرة بالترجيح وان ورد فيها الأخبار الآمرة بالتخيير أيضا وذلك لأن الأصل الأولي في تعارض الأمارات كما سيأتي في محله إنشاء لله تعالى هو التساقط بناءا على الطريقية والتخيير بناءا على السببية. مع عدم الدليل على الترجيح في غير الروايات من الأمارات المتعارضة كالظواهر والشهرة في الفتوى والإجماع المنقول وغير ذلك.

والمناسب في المقام بعد فرض جواز الاستدلال بالقراءات وحصول التعارض وهو الرجوع الى ما تقتضيه القاعدة الأولية فيقال بالتساقط، ولا يجوز

إعمال المرجحات لاختصاصها بالأخبار المتعارضة، والرجوع الى العموم إن كان وإلا فإلى الأصل العملي.

ففي مثل التعارض في قراءة (يَطهُرن) بالتخفيف والتشديد هو تساقطها والرجوع الى العام اللفظي وهو (فاتوا حرثكم أنى شئتم) بناءا على كلمة (أنى) يراد بها التعميم بلحاظ الأزمنة وعليه فيجوز الوطئ بعد النقاء وقبل الغسل، وأما لو كان التعميم فيها بلحاظ الكيفية فلا يفيد الاستدلال بالعموم ويرجع حينئذ الى الأصل العملي وهو عدم جواز الوطئ قبل الغسل بعد النقاء لأنه قبل النقاء لم يجز وطؤها يقينا فإذا شك في جواز ذلك بعد النقاء وقبل الغسل استصحب عدم الجواز.

(٣٣) في القول بتواتر القراءات

إما أن يقال بتواتر القراءات السبع عن النبي (صلى الله عليه واله) أو بتواترها عن القراء، أو بحجية كل واحدة، نظير الخبرين الظنيين الثابت حجيتهما بالخصوص، أو بجواز القراءة بها في الصلاة وغيرها فقط، دون تواتر في البين، ولا ثبوت حجية بالنسبة الى ثبوت حكم شرعي بها، مع العلم الإجمالي بكون احد السبع مطابقة لقراءة النبي (صلى الله عليه واله) أو من دون علم بذلك أيضا؛ لاحتمال كونها مخالفة لجميعها، كما يشهد به عند قراءة النبي (صلى الله عليه واله) في قبال قراءتهم في بعض كتب التجويد على ما هو المحكي.

قال المشكيني (قده) فهذه خمسة احتمالات ويقع الكلام فيها صغرويا وهو ما ذكره المصنف وكبرويا وهو ما ذكره المصنف على الاحتمال الثالث وهو جواز القراءة بهما دون الاستدلال.

وأما بقية الوجوه كبرويا فلا حاجة لبيانها هنا.

في حجية الظواهر

قال في الكفاية لا شبهة في لزوم إتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ وقد علله بقوله باستقرار طريقة العقلاء على إتباع الظهورات في تعيين المرادات.. الخ.

فقد استدل على حجية الظواهر بالسيرة العقلائية الجارية على الاعتماد على الظواهر في المحاورات والمخاصمات العرفية ويستنكرون من تخلف عن ذلك، وهذا من أهم الأصول النظامية المحاورية بحيث يستدل به لا عليه على ما عبّر بعض المعاصرين (قده).[1]

ثم أن البحث تارة صغروي، كالبحث عن موجبات الظهور ومناشئه وهو بحسب الأفراد لا تقع تحت ضابطة كلية وأخرى كبروي، كالبحث عن أصل حجية الظهور.

هذا وقد مر الكلام في مباحث الألفاظ عن الصغرى وهي تخصيص وتنقيح صغريات أصالة الظهور مثل ظهور الأمر في الوجوب أو الأعم وظهور أدوات العموم في العموم أو في الجملات كظهور الجملة الشرطية في المفهوم.

ويقع البحث فيها في موردين..

الأول: في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فإذا أحرز وضع اللفظ لمعنى فلا محالة يكون ظاهرا فيه، نحو صيغة افعل للوجوب والجملة الشرطية للمفهوم، وغير ذلك.

---

[1]) التهذيب ج٢ ص٧٠- السبزواري

الثاني: في قيام قرينة عامة أو خاصة على إرادة المعنى من اللفظ والحاجة الى القرينة ما أن تكون في مورد إرادة خلاف ما وضع له اللفظ، وأما في مورد الاشتراك اللفظي وتسمى على الأول القرينة الصارفة وعلى الثانية المعينة.

ومع وجود القرينة فلا محالة يكون اللفظ ظاهرا فيما قامت عليه القرينة سواء أكانت متصلة أو منفصلة.[1]

ثم ذكر الشيخ (قده) إذا وقع الشك في وضع اللفظ لمعنى فهناك بعض الطرق لمعرفة وضع الألفاظ ومعرفة القرائن العامة

(منها): نتتبع استعمالات العرب وإعمال الرأي إذا كان المتتبع من أهل اللسان والمعرفة لمعرفة النكات البيانية نظير وضع لفظ (الأمر) المشترك مابين الطلب والشيء لاختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين والجمع فيها بحسبها.

(منها): الرجوع الى علامات الحقيقة والمجاز كالتبادر وإخوته.

(منها): الرجوع لأهل اللغة وسيتضح قيمة أقوالهم.

وهناك أصول اتبعها القدماء قد أشير إليها في مباحث الألفاظ لتعيين وضع الألفاظ وظهوراتها في موارد تعارض أحوال اللفظ، لا أصل لها مطلقا لعدم الدليل على اعتبارها.

وقد مثلوا لها بأصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز.

---

[1]) اصول المظفر ج٣ص١٣٨

وأما البحث الكبروي والذي عقد هذا الفصل لأجله وهو البحث عن حجية الظواهر وليعلم انه من توابع البحث عن الكتاب والسنة ـ أي أن الظواهر ليست دليلا مستقلا وقائما بنفسه في مقابل الكتاب والسنة بل يبحث حجيتها لأجل الأخذ بالكتاب والسنة والعمل بظواهرهما، وعلى هذا فالبحث عن حجيتها هو في الحقيقة بحث عن متممات حجيتهما، وما يمكن أن يكون نصا في مدلوله منهما قليل بل هو اقل القليل فيهما، والمراد بالنص هو ما لا يحتمل الخلاف لقطعية دلالته، والمراد بالظاهر هو ما كان فيه احتمال الخلاف موجودا ولكنه ينسبق الى الذهن بمجرد سماع اللفظ وقد مر أنها ألفاظ معروفة عند العرف وتكون بمنزلة الأوصاف لنفس اللفظ، فيقال لفظ ظاهر، ونص وهكذا اظهر ومجمل وغيرهما، ولا يصح إطلاق احدهما على الآخر لا لغة ولا عرفا ولا شرعا كما مر في ما سبق.

والاستدلال بالسيرة على حجية الظواهر تارة يكون بالسيرة المتشرعية وأخرى بالسيرة العقلائية.

أما الاستدلال بالسيرة المتشرعية: فالاستدلال بها يتوقف على إثبات معاصرتها للمعصوم (عليه السلام) ووقوع العمل فيها من قبل المتشرعة ـ أصحاب الأئمة (عليهم السلام). وقد ذكر بعض المحققين (قده) وجوها خمسة واختار منها الوجه الرابع، وحاصله: إن فقهاء ذلك العصر كانوا يعملون بالظواهر جزما، ولولا انعقاد بنائهم على العمل بالظهور في مقام اقتناص الحكم الشرعي من الأدلة وكان بنائهم على العمل بالاحتياط أو قاعدة اليقين أو

الاطمئنان أو أي قاعدة أخرى لكان ذلك حدثا فريدا في الفقه ولا يحتمل أن مثل هذا الحدث يقع من الفقهاء ولا يشار إليه ولا يصل إلينا منه خبر، ولا اثر بل يصل إلينا العكس، فإن كل من كتب في الأصول على حجية الظهور لا يشكك فيه احد.ولم يحتمل وجود الخلاف.

ولا يتوهم أنهم كان يحصل لهم الاطمئنان غالبا من الظهورات، ومن هنا لم تشكل ظاهرة فريدة ملفتة للنظر، إذ من الواضح أن أكثر مراتب الظهور لا يحصل فيها اطمئنان لا لاحتمال التجوز أو التقدير أو نحوهما من خلاف الظاهر الكثير في اللغة العربية فحسب بل لأن وضع الأئمة (عليهم السلام) واعتمادهم على التقية أو القرائن المنفصلة لم يكن ليساعد على حصول الاطمئنان من ظاهر كلماتهم جزما.

وبهذا يثبت انعقاد السيرة المتشرعية بالمعنى الأعم على العمل بالظهورات وهي حجة كالسيرة المتشرعية بالمعنى الأخص وبناءا عليه لا تصل النوبة الى البحث عن احتمال الردع بإطلاقات النهي عن العمل بالظن، وهل تصلح للرادعية أو لا؟ فإن هذا الاستدلال بالسيرة المتشرعية الكاشفة كشفا آنيا عن موقف الشارع مباشرة[1].

ويقصد بالسيرة المتشرعية بالمعنى الأعم التي تكون لإثبات حكم شرعي ظاهري كالسيرة الجارية على حجية الظواهر وأخبار الثقة، والمتشرعية بالمعنى

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ ص٢٥٠

الأخص التي تكون لإثبات حكم شرعي واقعي وهو ما يقع الاستدلال بها في الفقه.

أو يقصد بالسيرة بالمعنى الأعم هي سيرة المتشرعة القائمة على العمل بالسيرة العقلائية الجارية على العمل بالظهورات بعد إمضاء الشارع لها، فاتصافها بالمتشرعية لإمضائها شرعا[1]

ويلاحظ على هذا الاستدلال:

أولا:ـ إن دعوى قيام السيرة المتشرعية على العمل بالظواهر في الفقه من قبل أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لم تكن بذلك الوضوح لاكتفاء الأصحاب بأخذ الحكم مباشرة أو بالواسطة من المعصوم (عليه السلام) فلم يتمخض بعد اتجاه فقهي واضح للأخذ بالظهورات الكلامية في مجال الاستنباط الفقهي.

وثانيا:ـ انه على أولا السابق يتضح أن إثبات معاصرتها للمعصوم (عليه السلام) لا وجه له لأنها غير متحققة بحيث تشكل سلوكا عاما عند الفقهاء والمتشرعة لنحتاج الى إثبات معاصرتها.

ويظهر من هذا الجواب ما في كلام الشيخ الفياض (حفظه الله) بقوله بأنه لا طريق لنا الى إثبات معاصرتها لزمن المعصوم واتصالها به[2]

وفرض اتصالها بزمن المعصوم وان كان ممكنا لكن من الواضح أنها لم تشكل بعد سلوكا عاما عند الفقهاء والمتشرعة ليقال لها سيرة متشرعية.

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٢٤٧ـ٢٤٨

[2]) المباحث الاصولية ج٨ص٧٤

وثالثا:ـ إن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا يعملون بالاطمئنان بمراد كلام الشارع المقدس لاتضاح مراداته عندهم غالبا بما يفيد الاطمئنان لا بما يفيد الظهور ولو كان عملهم بالظهورات كما ادعي لكان السؤال عن استفادة المسح ببعض الرأس من الباء في قوله تعالى ((فامسحوا برؤوسكم..)) لا معنى له وهذا شاهد على أن عملهم بالظهورات الكلامية لم يكن كاتجاه عام لاقتناص الحكم الشرعي.

ورابعا: إن استعمال الأئمة في أوضاعهم للتقية أو اعتمادهم على القرائن المنفصلة لا يلازم عدم حصول الاطمئنان لأن العمل قبل العثور على القرينة المنفصلة إنما يكون بظاهر العام أو المطلق إذ احتمال وجودها ملغى وإلا لم يمكن العمل بالظاهر، بل لم يلتفت الى مجيء قرينة منفصلة عند العمل بالعام ولذا ورد عنهم ((أجمل إذا أجمل الشارع...)) بالمضمون.

والأولى إن هذا الاستدلال بالسيرة المتشرعية هو استدلال بالسيرة العقلائية لأنه يتوقف على إمضاء الشارع للسيرة العقلائية بوسيلة عدم وصول ما يثبت أن لهم قاعدة أخرى يعملون بها غير العمل بالظواهر.

أما الاستدلال بالسيرة العقلائية فقد قسمت الى

الاستدلال بها في ما يتعلق بمعاشهم وأوضاعهم الاجتماعية وهو بناء عقلائي في مجال أغراضهم التكوينية.

والاستدلال بها في عالم المولويات العرفية والأغراض التشريعية وهذا بناء منهم على إلزام كل من الآمر والمأمور بالظهور لأنه حجة عندهم.

والاستدلال في المقام الأول: قيل بعدم صحته على حجية الظواهر في الأغراض التكوينية اليومية والأمور المعاشية، ذلك لأنهم لا يعملون في هذه الموارد إلا بالاطمئنان والوثوق الشخصي لا بالظواهر تعبدا، إذ لا يمكن افتراض أن العقلاء يعملون بشيء تعبدا وبدون مبرر، ومن هنا فالتاجر ما لم يطمئن على أوضاع السوق من حيث حركته والعرض فيه والطلب وكل ماله دخل في إقدام التاجر على الشراء، لم يقدم وإقدامه بدون حصول الاطمئنان باستقراء السوق غير ممكن وكذا الحال في سائر الأغراض الخارجية التكوينية والأمور الاقتصادية ولا سيما الخطرة منها.

هذا مضافا الى انه لو سلم العمل بالظواهر في تلك الموارد إلا انه لا معنى لإمضاء الشارع لمثل هذه السيرة إذ لا ترتبط بالشارع أصلا فلا يترتب على إمضائها اثر شرعا كالتنجيز والتعذير حتى تتصف بالحجية، ولهذا يكون إمضائها لغوا لا يصدر من الحكيم.

وقد حاول السيد الشهيد الصدر الأول (قده) دفع كلا الاعتراضين.

فبعد أن سلّم بالاعتراض الأول في الجملة بمعنى انه لا معنى للحجية والتعبد في باب الأغراض التكوينية واحتمال كون المحرك فيها إنما هو الاحتمالات التكوينية ودرجتها أو المحتملات التكوينية وأهميتها، إلا أن هذا لا يمنع عن صحة الاستدلال بها في المقام، لأن هذه السيرة بقطع النظر عن تحليل مناشئها ودوافعها باعتبارها سلوكا يوميا عاما في حياة كل عاقل الاعتيادية فسوف تشكل عادة وجبلة وفطرة للإنسان العرفي بحيث يكون بابه

باب العادة لا باب التعقل والتبصر والدراية ومع تحول السلوك العقلائي من سلوك تبصر مدروس الى سلوك عفوي جبلّي لا يضمن بحسب الخارج حينئذ أن لا يكون السير عليه أوسع من مأخذه الأول ونكتته العقلية التي يفترض لها بل لعله يصبح تدريجيا أدبا عقلائيا ونهجا عرفيا يعاب الإنسان على مخالفته والخروج عنه المعبر عنه بالتقاليد العرفية أو العقلائية، وبذلك سوف تشكل السيرة إحراجا للشارع في مجال الأغراض التشريعية أيضا إذ لا ضمان لعدم امتدادها الى هذا المجال انسياقا معها وتأثرها بها كعادة جارية فلو لم يكن الشارع راضيا وموافقا عليها لزمه التنبيه على ذلك وردعهم عن استخدام نفس النزعة العادية في مجال التشريعات.

ومنه ظهر الجواب على الكبرى ـ وهي لغوية الإمضاء ـ فإن سكوت الشارع عن هذه السيرة لا يثبت مجرد عدم المضايقة منها في مجال الأغراض التكوينية بل يثبت موافقته على امتدادها الى مجال الظواهر في الأدلة التشريعية أيضا.[1]

وقد أجاب عن هذه الدعوى شيخنا الفياض (حفظه الله) بـ

أولا: فلما مر من أن السيرة العقلائية غير الجارية على العمل بالظواهر في الأغراض التكوينية إذ لا معنى للتعبد في هذه الأغراض وعليه فلا تكون سيرتهم على العمل بالظواهر بما هي ظواهر وان لم تفد الظن فضلا عن الاطمئنان، لأن العمل بشيء تعبدا إنما يتصور في الأمور المولوية.

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٢٥١

وثانيا: مع الإغماض وتسليم عمل العقلاء بالظواهر في هذه الموارد إلا انه من الواضح أن عملهم بها ليس بما هي ظواهر بل من جهة حصول الاطمئنان والوثوق منها بالواقع ولو بسبب وجود قرائن وخصوصيات تحف بها، منها أن الناقل إن كان ثقة وكان نقله عن موضوع خارجي بلا واسطة حصل منه الاطمئنان والوثوق غالبا ولا سيما إذا كانت هناك قرائن أخرى على صدقه من الحالية أو المقامية لأن احتمال الخطأ في الأمور الحسية غير وارد غالبا واحتمال تعمده الكذب خلف فرض كونه ثقة.

وثالثا: إن التفهيم والتفهم في الأمور التكوينية والأغراض الخارجية غالبا يكون بالنص أو الأظهر لا بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة.

ثم أتم جوابه من أن سيرة العقلاء على العمل بالظواهر لو كانت جارية بالأمور التكوينية فهي غير ممضاة شرعا فلا تكون حجة))[1].

وهذا الجواب لا يلامس الدعوى المذكورة لأن تلك الدعوى تقر بصحة الاعتراض الصغروي في الجملة وانه لا معنى للتعبد في الأغراض التكوينية، ولكنها برهنت على احتمال أن العمل بها بعد أن يصبح عادة وفطرة ثانوية يكون أوسع من دائرتها فيمتد الى التشريعات بحكم كونها عادة جارية وبالتالي فسوف تسبب إحراجا للشارع فلو لم يكن موافقا عليها لزم التنبيه عليها وردع العقلاء عن استخدامها في مجال التشريعات.

---

[1]) المباحث الاصولية ج٨ص٧٧

فالمستدل ينسب امتدادها الى دائرة التشريعات انسياقا مع صيرورتها عادة عفوية لا يؤمن من استخدامها في الأغراض التشريعية، وليس في كلامه أن عمل العقلاء بالسيرة في مجال أغراضهم التكوينية يكون من باب الظواهر ليرد عليه ما ذكره أولا.

كما انه لا يرد ما ذكره ثانيا لأن المستدل جعل عملهم بالسيرة في الأغراض التكوينية هو الاحتمالات التكوينية ودرجتها أو المحتملات وأهميتها، وليس المحرك فيها هي الظواهر بما هي ظواهر، ليرد عليه ما ذكره ثانيا، وما ذكره ثالثا لا ربط له بمحصل الكلام، وإلا فهو وجه غير مغاير للوجه الثاني الذي ذكره أي لا يعمل العقلاء بالظاهر بما هو ظاهر، بل بالأظهر أو النص وهما مقيدان للوثوق أو الاطمئنان.

فهذه الإجابة غير رافعة لأصل الدعوى، مع أنها تجزيئية فلا نظر لها الى تمام ما ذكره السيد الصدر (قده).

والصحيح في رد أصل الدعوى بأمور..

الأمر الأول: ما ذكرناه أولا في رد انعقاد السيرة المتشرعية على العمل بالظهورات بالنسبة لأصحاب الأئمة (عليهم السلام) فإذا لم تنعقد سيرتهم على العمل بها فكيف تنعقد سيرتهم بما هم عقلاء على العمل بها؟ وعليه فلا موضوع لهذه الدعوى.

الأمر الثاني: إن كون هذه السيرة تمثل سلوكا يوميا في حياة كل عاقل سوف تشكل عادة وجبلة ثانوية للإنسان العرفي وان كان صحيحا لكنه من

الواضح أن تحولها الى ذلك بحاجة الى مدة زمنية مديدة قد لا تسعها فترة الوجود المعصومي المبارك، بل تقع خارجه ومعه لا موضوع للإمضاء بعدم الردع كما هو واضح.

مع انه لا معنى للتساهل فيها بعد تحولها الى عادة وجبلة ثانوية لأن فرض تعلقها بالأغراض التكوينية ومصالح البشر يمنع من ذلك، غاية ما يفيده هذا التحول هو اعتياد ممارستها وسهولة تعاطيها لا التساهل فيها، بحيث يعتمد على اقل مما يحصل به الوثوق والاطمئنان.

الأمر الثالث: إن ما ذكره (قده) هو تطويل للمسافة بلا طائل إذ غاية ما بينه توسيع دائرة العمل بها الى التشريعات أو عدم ضمان زحفها إليها فيعود الأمر الى العمل بالظهورات بما هي هي وحيث أن العمل بالظهورات عند العقلاء جاري ومستقر بينهم فأية حاجة الى مثل هذا البيان وبالتالي لا يصبح هذا التقسيم للاستدلال بالسيرة العقلائية الى القسمين بل هو قسم واحد هو الاستدلال فيها في باب إلزام الآمر والمأمور بكلام كل الآمر تجاه المأمور.

الأمر الرابع: انه يمكن أن يقال إن امتدادها الى دائرة الأغراض التشريعية لا يسلبها ما هو المحرك فيها عند العقلاء من الوثوق والاطمئنان وان هذا التوسع يجعل العمل بالظهورات الشرعية منوطا بإفادتها الوثوق والاطمئنان وهو مما لا قائل به، فإن معنى عدم ضمان أن لا يكون السير على وفقها أوسع من مأخذها هو ذلك.

وعلى كل فالظهور الذي يراد الاستدلال بالسيرة عليه، ليس هو مطلق الظهور في علاقة الإنسان بحيث يشمل علاقته بالواقع الخارجي وأغراضه التكوينية، إذ لا ربط للظهور في مثل هذه الموارد لأن المحرك للعقلاء هنا ليس هو الظهور بل الواقع الخارجي بما فيه من مؤثرات تخدم مصالح الشخص أولا، ولا دخل للظهور هنا، كما لو اخبر شخص ثقة تاجرا بارتفاع سعر البضاعة الفلانية لحثه على استيرادها، فانه من الواضح إن كلامه ليس إلا واسطة للكشف عن العالم الخارجي بحركة السوق فإذا لم يطمئن التاجر بها لا يتحرك لاستيراد البضاعة، وإلا لو اعتمد على ظاهر كلام الثقة فلا يلومن إلا نفسه فيما لو خالف كلامه الواقع ولا يكون الثقة ملزما بشيء أمامه.

نعم الظهور يشكل الحجة في العلاقة ما بين السامع والمتكلم فيما يرتبط بعلاقة بينهما بحيث يكون المتكلم عليه من الالتزامات ما له على السامع كما لو اقر شخص بمال فانه ملزم به وان لم يكن واقعا كذلك وأما لو اخبر عن حالة السوق مثلا، فلا معنى لإلزامه بما قال.

وبعبارة: إن الظهور محل البحث هو ظهور حال المتكلم من خلال كلامه بالنسبة الى السامع، فيما يرتبط بوسيلة تفهيم أغراضه وإيصالها إليه ليكون له الحجة عليه فيما لو خالف وله العذر فيما لو وافق وصادف مخالفة الواقع وهذا ما يستنكره العقلاء فيما بينهم بالنسبة للمعتذر بعدم حصول الاطمئنان أو الوثوق من كلامه.

وفي مثل ما ذكر من مثال السوق لا مورد للاحتجاج والأخذ بكلام المتكلم ليكون لظهوره الحجية. وهذا فارق واضح في موضوع المسالة

وإذن فلا موضوع للظهور في مجال الأغراض التكوينية ليقال بأنه حجة أو ليس بحجة.

وأما الاستدلال بها في المقام الثاني ـ باب المولويات ـ

وهو دعوى إدانة العقلاء لكل من الآمر والمأمور بالظهورات في أغراضهم التشريعية فهو سليم عن الاعتراضين السابقين لتعقل التعبد بالظهور في هذه الأغراض فلا حاجة الى إبراز نكتة تحولها الى سلوك عادي لكفاية نفس الإدانة العقلائية المولوية.

وليس المراد بهذه السيرة دعوى الإدانة العقلائية على أساس كاشفية عقلية عملية وإلا كانت حجية الظهور ذاتية للقطع وليس كذلك؛ كما انه ليس المراد أن العاقل يعاقب أو يعاتب كل من الأمر والمأمور إذا خالف الظهور فإن الحجية حكم يجعله الأمر بالنسبة الى مأموره خاصة لا لشخص آخر.

وإنما المقصود إن كل عاقل لو كان مولى لجعل الظهور حجة فيما بينه وبين مأموره وهذه قضية شرطية يبني عليها كل عاقل ولو ارتكازا وهو معنى السيرة العقلائية.

وأما إثبات إمضائها من قبل الشارع فمن عدم ردعه عنها على أساس احد ملاكين، إما لزوم نقض الغرض لو لم يكن الشارع موافقا عليها ولم يردع أو انعقاد ظهور حالي في إمضائه وتقديره.

وتقريب الأول منهما: إن الشارع بحكم كونه حجة على العباد ومسؤول عن تبليغ الشريعة فهو مسؤول عن توضيحها وبيان ما يخالفها من أوضاع الناس وإلا كان مخالفا لمسؤوليته بما هو مكلف ـ بالفتح ـ وناقضا لغرضه بما هو مكلف ـ بالكسر ـ وكلاهما مستحيل.

وهذا الوجه ينطبق فيما إذا كانت السيرة تشكل خطرا على أغراض الشارع بأن كان مفعولها ساريا الى باب الشرعيات كالسيرة على الرجوع لأهل الخبرة في كل فن المقتضى للرجوع الى الفقهاء في اخذ معالم الدين إما جريا وراء العادة أو للعموم وعدم الفرق بين الفقه وسائر العلوم.

وأما تقريب الثاني منهما: أن يكون سكوت الشارع فيه دلالة حالية لأن السكوت منه عن موقف عام يقع بين يديه يشكل ظهورا حاليا في انه موافق عليه كما لو سكت عن عمل شخص يحصل أمامه، وهذا الظهور الحالي إن بلغ مرتبة اليقين كان حجة بلا كلام وان لم يبلغ احتيج في إثبات حجيته السيرة الى ضم كبرى حجية الظهور حتى إذا كان حاليا ومنه يظهر انه لا يمكن بهذا الظهور ـ إذا لم يكن قطعيا ـ تتميم الاستدلال بالسيرة على حجية الظهور.

اللهم إلا أن يعتبر ظهورا لفظيا لأن نفس تصدي الشارع لتفهيم مراداته بالظهور وعدم تقييده بالعبارات الصريحة ظاهر في البناء على مرجعية الظهور وحجيته في مقام اقتناص المرام، وهذا ظهور للشارع بما هو متكلم لا بما هو شارع فحسب فيكون ظهورا كاللفظ إلا انه لا يمكن جعل ذلك دليلا على حجية السيرة لأن الكلام بعدُ في حجية الظهور.

نعم لو حصل لنا اليقين بمدلول هذا الظهور وكان حجة أمكن إمضاء السيرة العقلائية القائمة على العمل بالظهورات[١]

ولكن يمكن أن يقال: إن نفس استعمال الشارع للظهورات في بيان مراداته هو إمضاء للسيرة العقلائية الجارية على العمل بها والشارع إنما استعمل ما كان جاريا بينهم فيكون نفس استعماله للظهور إمضاء له بلا حاجة الى جعل إذ لو كان الشارع مؤسس لهذا الفعل الجاري بين العقلاء وهو العمل بالظهورات لانعكس ذلك على بياناته ولوصل إلينا شيء منها نظير وضع اللفظ لمعنى بنفس الاستعمال. وعليه فلا حاجة الى تكلف مؤونة زائدة لإثبات حجية الظهورات بإثبات شخص الظهور بالسيرة المتشرعية ثم به ثبت إمضاء السيرة العقلائية لأن المقدار الذي يثبت بالسيرة المتشرعية قد يكون هو القدر المتيقن في الظهور القوي لا مطلق الظهور ليكون الأول داخلا فيه فكيف يثبت به.

ومن مجموع ما تقدم ظهر أن الاستدلال بالسيرة العقلائية في الأغراض التكوينية للعقلاء مما لا وجه له لعدم بناءهم في هذه الأغراض على السيرة لأن المستفاد منها هو تحصيل الحجة لا الوصول الى الواقع باعتبار ترتب الأثر عليه في أغراضهم التكوينية ومصالحهم الشخصية ولذا فهم لا يعملون بها، لا أنهم يعملون بها في هذه المجالات ولكنها ليست بحجة فإن هذا مما لا معنى له.

وقد تقدم منا في التعليقة عدم صحة التفريق لأن العمل بالظهورات من القواعد النظامية للمجتمعات البشرية بلا فرق بين المجالين باعتبار أنهم لا

---

[١] بحوث في علم الاصول ج٤ص٢٥٢وص٢٤٤

يعملون بها في أغراضهم الشخصية وأمورهم المعاشية ما لم تفد الوثوق والاطمئنان وبالتالي سيكون العمل على أساسها لا على أساس الظهور.

هذا وقد يشكل على القول بعدم الردع بكفاية عمومات النهي عن العمل بالظن أو إطلاق أدلة الأصول العملية المقررة لموارد عدم العمل الشامل للظن كحديث الرفع مثلا ويمكن تقريب الردع بها.

أما الأول: فإن حجية السيرة العقلائية متوقفة على إمضاء الشارع وتدور مداره وجودا وعدما، فاتصاف السيرة العقلائية بالحجية متعلق على إحراز الإمضاء الشرعي بنحو الجزم ومع الشك في الإمضاء واحتمال عدمه يشك في حجية السيرة وقد مر أن الشك في الحجية مساوق لعدمها فلا يترتب أي اثر عليها

ومن هنا قيل انه لو ردع عنها ولو في ضمن رواية ضعيفة، فإن ذلك يمنع عن حجيتها لأن الرواية الضعيفة تكون منشأ لاحتمال الردع ومع هذا الاحتمال لا يقين بالحجية ومع عدم اليقين بها فلا يمكن ترتيب آثار الحجية عليها.

وعلى هذا فالاطلاقات رادعة مطلقا سواء كانت حجة أو لم تكن فإنها تكون حينئذ منشأ لاحتمال الردع عن السيرة على أساس احتمال مطابقتها للواقع.

وعلى هذا فلا يمكن التمسك بالسيرة العقلائية في مقابل هذه العمومات.

وأما الثاني: وهو إطلاقات أدلة الأصول العملية الشرعية فإن هذه الاطلاقات يكفي فيها احتمال مطابقتها للواقع ومع هذا الاحتمال لا جزم

بالإمضاء وبدون الجزم لا يقين بالحجية، لما مر أن الشك فيها مساوق للقطع بعدمها.

وقد تقدم منا عرض هذا الإشكال في التعليقة مع جوابه فلا نعيد.

هذا ولكن المحقق الخراساني (قده) قد ذكر وجها للجواب (حاصله):ــ هو استحالة الرادعية لأنها دورية، ذلك أن رادعية المطلقات عن السيرة فرع عدم تخصيص السيرة لها وإلا لم يكن إطلاقها حجة ليكون رادعا عن السيرة، وعدم مخصصية السيرة فرع الرادعية وعليه فتتوقف الرادعية على نفسها.وهو محال.

ثم اصطدم في دور آخر من جانب المخصصية ـ مخصصية السيرة للعمومات أيضا.. (بتقريب): إن مخصصية السيرة للعمومات تتوقف على أن لا تكون العمومات رادعة عنها وإلا فلا تصلح للمخصصية وعدم الرادعية يتوقف على أن تكون السيرة مخصصة لها، وعليه فيلزم توقف مخصصية السيرة على نفسها، وهو محال.

والنتيجة الغريبة لهذه المحاولة أن المخصصية ممتنعة، وعدمها ممتنع وهذا بنفسه ممتنع لأنه ارتفاع للنقيضين.[1]

وقد تقدم منا جواب هذه الشبهة وان العمومات لا نظر لها الى السيرة لتشكل رادعا عنها فإن السيرة خارجة تخصصا فهي أجنبية عن ظهورات هذه العمومات لأن هذه العمومات لو كانت صالحة للردع عن السيرة الجارية عن

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٣٩٩

العمل بالظهورات لعرف ذلك بين أصحاب المعصومين (عليهم السلام) وانكشف لهم ولما استمروا على العمل وجرت سيرتهم على الأخذ بالظهورات، وحيث استمروا عليها كشف ذلك عن عدم صلاحية هذه العمومات للردع.

هذا ولأستاذي في أصول المظفر جواب لطيف حاصله: إن رادعية الآيات عن السيرة، ومخصصية السيرة لها ضدان لا يجتمعان، فلا يمكن أن تكون الآيات والروايات رادعة والسيرة مخصصة بل إذا كانت الأولى رادعة فالثانية غير مخصصة والعكس صحيح[1].

ولكن وجود كل منهما مع عدم الآخر متلازمان فهما معلولان لعلة ثالثة هي الموجدة لهما، مثل استقبال الجنوب واستدبار الشمال، فكما أن الأول لا يتوقف على استدبار الشمال فكذا العكس.

ولكن ما هي العلة الثالثة الموجدة لهما فهذا لم يذكره.

وهذه بعض المحاولات:

المحاولة الأولى: للشيخ الأستاذ الفياض (حفظه الله)، وهي أن العمومات من الآيات والروايات لا تصلح أن تكون رادعة عن مثل هذه السيرة لاستقرار جذورها في أعماق النفوس فأصبحت كالعادة، مضافا الى أن هذه العمومات على أساس أن دلالتها هي بالإطلاق ومقدمات الحكمة لا بالنص فلا تصلح أن تكون رادعة عن مثل هذه السيرة المرتكزة، وحيث أن الدليل على حجية الظواهر ومنها ظواهر الآيات والروايات هو السيرة العقلائية فلا يمكن الاستدلال بظواهر

---

[1]) الشيخ جواد مهدوي (حفظه الله) في شرحه لأصول المظفر - تعليقة مخطوطة عندنا -

هذه العمومات على ردع هذه السيرة وعدم حجيتها، ضرورة أن حجية هذه الظواهر متوقفة على حجية السيرة وعدم ردعها وعليه فالاستدلال بها على عدم حجية السيرة يرجع الى الاستدلال بها على عدم حجية نفسها، لأن السيرة إذ لم تكن حجة فالظواهر لا تكون حجة ومنها هذه الظواهر.

ويمكن أن يجاب عن الشق الثاني بأن يقال إن نفس تصدي المولى لبيان مرامه في الردع عن العمل بالظن يشكل قرينة عرفية بملاك عدم تناقض كلامه ولو بحسب ما يراه العرف تناقضا على انه لا يريد نفس هذا الظهور الذي بين فيه مرامه بل غيره من الظهورات، وعليه فلا ينعقد إطلاق لكلامه ليشمل نفس بيانه.. وقد أشار إليه السيد الهاشمي في الحاشية[1].

ويضيف: إن وجه الفرق بين شخص هذا الظهور وبقية الظهورات هو أن نفس تصدي الأمر (المولى) للبيان باستعمال الظهور حجة في نفسه لأنه فعل الشارع نفسه وهو حجة وأما بقية الظهورات فهي فعل العقلاء؛ ومن غير المعقول أن يكون نهيه عن الظهورات العقلائية شاملا لنفس ظهور كلامه، بل كلامه ظاهر فيما يريده على نحو اليقين وهو حجة ويمكن به النهي عن ظهورات الغير فهي مردوعة دونه.

هذا وقد ذكر شيخنا الفياض (حفظه الله) وجها آخر من عدم الصلاحية لهذه العمومات على الردع (حاصله): إن العمومات من الآيات والروايات قد صدرت في وقت كان المتشرعة يعملون بالسيرة المذكورة في زمان المعصومين

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٢٥٤

(عليهم السلام) وفي حضورهم بدون أن يخطر في بالهم إن تلك العمومات رادعة عنها، ولو كانت رادعة عما في الواقع لكانت خطرا على الشرع لنبه الناس على رادعيتها والتأكيد عليها مع انه لا عين له ولا اثر.

وفيه: إن المتشرعة إنما كانوا يعملون بالسيرة العقلائية بما هم عقلاء لا بالسيرة المتشرعية بما هم متشرعة لما مر سابقا من عدم تبلور سيرة متشرعية واضحة للمتشرعة في زمن الشارع المقدس.

ومن هنا مر أن هذه العمومات لا نظر لها الى السيرة الجارية على العمل بالظهورات اللفظية، ومنه يظهر ما في كلامه من أنها لو كانت تشكل خطرا على الشارع لنبه على رادعيتها وهذا فرع كونها رادعة، والأمر ليس كذلك نعم يردع عنها بأساليب أخرى وبيانات متنوعة غير هذه العمومات.

هذا فيما يتعلق بإمضاء السيرة بواسطة عدم الردع عنها شرعا، وأما إمضائها بدعوى عمل الشارع بها لكونه من العقلاء، فقد بين المحقق الأصفهاني (قده) ذلك (البيان التالي): انه يكفي في حجية السيرة عدم إحراز الردع عنها لا عدم الردع عنها في الواقع، ووجه ذلك:ـ

إن الشارع له حيثيتان.. الأولى كونه من العقلاء بل سيدهم وفي طليعتهم، والثانية كونه شارعا ومرسلا من قبل الله تعالى لتعديل السلوك الإنساني والعقلائي فيما لو خالف الغرض الشرعي.

ومن الحيثية الأولى يكون موقف الشارع هو موقف العقلاء لأنه من أفرادهم بل رئيسهم ولو كان له موقفا مخالفا لموقفهم للزم الخلف، خلف عقلانية السيرة.

وأما من حيثية كونه شارعا فيشك في انه مخالف للعقلاء أم لا؟

فهو من هذه الحيثية هل منع من ذلك أو لا؟ هذا مجرد احتمال في قبال إحراز أصل موافقته على السلوك العقلائي من حيث كونه عاقلا[١].

ونوقش من قبل بعض المحققين كالشهيد الصدر الأول (قده) بأن إحراز موافقة الشارع للعقلاء من الحيثية الأولى غير صحيح لأحد سببين:

إما لكون السيرة العقلائية غير عقلية بحتة لتأثرها بعوامل غير عقلية من العواطف والمشاعر الموجودة لدى العقلاء والمؤثرة في قراراتهم كثيرا.

وإما لكون مرتبة عقله أتم وأكمل من مراتب عقولهم المستلزم لاتخاذه موقفا أفضل واشمل من موقفهم نتيجة ذلك.

وهذه المناقشة مخدوشة، لأن السيرة العقلائية الجارية على العمل بالظواهر لو لم تكن مرتكزة في أعماق نفوسهم وكانت متأثرة بما ذكره من العوامل غير العقلائية من العواطف والمشاعر لكانت متغيرة غير ثابتة تبعا لطرو هذه العوامل وزوالها. وحيث أنها ثابتة فلا دخل لمثل هذه العوامل بل يمكن أن يقال بأن الفرض المذكور يجعل السيرة غير عقلائية، فما فرض كونها عقلائية

---

[١]) نهاية الدراية ج٣ص٢٤٩ – عن المباحث ج٨ص٦٧

ليست كذلك وهو خلف الفرض باعتبار أن العوامل المؤثرة فيها ليست عقلائية بحتة.

وأما كون مرتبة عقله أتم وأكمل فهو مسلم لكنه لا دخل له في موافقة الشارع للعقلاء على العمل بالسيرة أو عدم العمل بها بعدما كان عاقلا من أفرادهم على الفرض، نعم قد يكون له دخل في بعض التفاصيل مما قامت السيرة على العمل بها لا في أصل العمل، وإلا لكان ما فرض كونه من العقلاء ليس منهم لوضوح اكمليته واتميته، وما هو أكمل لا يكون منهم.

وقد أجاب الشيخ الفياض (حفظه الله) بالقول

والصحيح في الجواب أن يقال بأن موافقة الشارع من الحيثية الأولى لهم لا يكون إمضاءً لها وإنما تكون موافقته لها إذا كانت من حيث كونه شارعا لا من حيث كونه من أفراد العقلاء، فإذن الشك في أصل الإمضاء لا أن أصل الإمضاء معلوم والشك إنما هو في الردع. هذا من ناحية

ومن ناحية أخرى: إن الشارع بما انه رسول من الله ومبعوث من قبله ومأمور بتبليغ ما أوحي إليه من الوظائف الإلهية وسواء أكانت الأحكام المبلغة موافقة للمواقف العقلائية أم لا، والأحكام الشرعية حيث أنها تابعة للملاكات الواقعية التي لا طريق للعقلاء إليها ولهذا تكون الشريعة المقدسة مصححة لأخطاء العقلاء في مواقفهم وسلوكهم سعة وضيقا، وعلى هذا فإن استقرت سيرتهم على العمل بشيء فحجيتها منوطة بالإمضاء لها ولابد من إحرازه وإلا

فهي مشكوكة، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فكيف لا يكون عدم إحراز الرد عنها مانعا عن حجيتها.

وفيه: انه لا يعقل التفكيك في سلوك الشارع مابين كونه عاقلا ومابين كونه شارعا وإنما يتصور ذلك لغير المولى الحقيقي، وأما الشارع فالتفريق له من حيث التحليل العقلي لا من حيث الواقع الخارجي فإذا وافق من الحيثية الأولى وان لم يوافق من الحيثية الثانية لكنه لا يردع عنها، والإمضاء من حيثية وعدم الردع من حيثية أخرى غير متنافيين، نعم لو لم تكن الحيثية الأولى الموافق بها الشارع للعقلاء موجودة كما افترضه المحقق الأصفهاني (قده) لكان عدم إحراز الردع مانعا، فما ذكره الشيخ (حفظه الله) من أن عدم الإحراز مانع مبني على الفصل وترتيب الأثر على الحيثية الشرعية من دون النظر الى الحيثية العقلية كما رامه المستدل.

هذا مع أن الكلام ليس في الإمضاء بوسيلة عدم الردع لنحتاج الى إحرازه في الإمضاء أو الى عدم إحرازه في عدم الإمضاء، بل الكلام هنا في الإمضاء من حيث الموافقة على العمل بالسيرة كما يعمل بها العقلاء والشارع من الحيثية الأولى موافق معهم.

ومنه نعرف ما في جواب الشهيد الصدر (قده) الثاني بعد تسليم إحراز الاتحاد، فتارة يفرض أن هذا الاتحاد يوجب القطع بأنه بما هو شارع لا يخالفهم ومعنى ذلك عدم إمكان صدور الردع منه وانتفاء احتماله وهو خلف.

وأخرى يفرض أن احتمال اختلاف موقفه بما هو شارع عن موقفه العقلائي موجود ومن الواضح حينئذ أن مجرد إحراز الموافقة بما هو عاقل لا اثر له في التنجيز والتعذير عقلا إذ لا موضوعية لموافقة غير المولوية في هذا المجال، وان أريد جعل ذلك كاشفا ظنيا عن موقفه بما هو شارع فهذا الظن لا دليل على حجيته ما لم يرجع الى باب الظهور الحالي في الإمضاء والقبول على أساس النكات العقلائية[1].

أما الأول: فلان إمضاء الشارع هنا ليست وسيلته عدم الردع إذ لا دخل له في ذلك، ومعه فاحتمل انتفائه لا اثر له ولا يستلزم الخلف.

وأما الثاني: فإن اختلاف الموقف على تقدير تسليمه لا يلازم احتمال الخلاف، أي احتمال أن يردع من الجهة الشرعية، بل اختلاف الموقف أن لا يكون متوافقا مع العقلاء في سلوكهم العام واحتمال عدم التوافق لا يلازم احتمال الخلاف والردع كما لو كان ساكتا من هذه الجهة.

وعلى ما تقدم يتبين أن المحاولة للمحقق الأصفهاني لو بنيت على أساس إمضاء الشارع للسلوك العقلائي العام من خلال إقراره لهم ومشاركته معهم من جهة كونه عاقلا، فقد سلمت من الإشكالات الموردة عليها حينما وجهت الإمضاء بواسطة عدم الردع.

هذا فيما يتعلق بالبحث الكبروي

---

[1] بحوث في علم الاصول ج٤ص٢٤٥

وأما البحث الصغروي فقد وقع الخلاف بين الأصوليين في صغريات هذه المسالة، فمن قائل بأن الظهور حجة إذا أفاد الظن بالوفاق ومن قائل انه إنما يكون حجة إذا لم يفد الظن بالخلاف.

وذهب ثالث: إن الظهور حجة للمقصود إفهامه دون غيره وراح رابع الى أن ظواهر الكتب ليس حجة وقد تعرضنا لهذه التفاصيل في الشرح والتعليق

ولا باس بالإشارة الى بعض التفاصيل

التفصيل بين حجية الظواهر للمقصودين بالإفهام وبين غير المقصودين بها بأنها حجة في الفرض الأول دون الثاني.. واستدل له بوجهين:

الأول منهما: إن مقتضى الحجية للسيرة العقلائية قاصر عن الشمول لمن لم يكن مقصودا بالإفهام لعدم العلم بانعقاد السيرة والبناء العقلائي على العمل بالظواهر إذا لم كن مقصودا بالإفهام.

وبعبارة: إن السيرة دليل لبي والقدر المتيقن منه وهو حجية الظواهر للمقصودين بالإفهام دون سواهم.

الثاني منهما: إن هناك فرقا بين المقصود بالإفهام وبين غيره ذلك أن المقصود بالإفهام لا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه إلا احتمال اختفاء القرينة عليه، وهو منفي بالأصل ـ أصالة عدم العلة التي هي من الأصول العقلائية، ولو لم تكن هناك قرينة وأريد خلاف الظاهر في حقه كان خلف كونه مقصودا بالإفهام.

وأما غير المقصود بالإفهام فاحتمال إرادة خلاف الظاهر غير منحصر باحتمال اختفاء القرينة عليه، إذ لعله لاحتمالات أخر منها توطئ خاص بين المتكلم والمقصود بالإفهام أو اصطلاح، ومنها إشارة معينة بين المتكلم وبين من قصد إفهامه يكون قرينة عنده لا يفهمها غيره لعدم كونه مقصودا بالإفهام، ومنها احتمال أن تكون هناك قرينة عهدية بين المتكلم والمقصود بالإفهام دون غيره، ولا دافع لهذه احتمالات فلا تكون الظهورات حجة بحق من لم يقصد إفهامه.

وقد اجبنا في التعليقة على ذلك وقلنا بأن الظهور منشأه اللفظ بلا دخل لقصد الإفهام في ذلك، فانه أجنبي عن الظهور الذاتي للفظ، ومن هنا يصح شهادة من سمع إقرار شخص بحق آخر مع انه غير مقصود بالإفهام لأن اللفظ ظاهر بالنسبة إليه وان كان المقر لا يقصده بالإفهام.

وقد أجيب عنه بفرز الاحتمالات الموجبة لإرادة خلاف الظاهر والتفتيش عن نكتة كاشفية نوعية في نفي كل منهما ثم ما هي حدود تلك النكتة وهل تجري في حق غير المقصودين بالإفهام أو لا؟

الاحتمال الأول: أن لا يكون المتكلم في مقام البيان أصلا بل كان في مقام الإجمال والإهمال، من هنا قد يقطع المخاطب بعدم نصب قرينة على إرادة خلاف الظاهر ومع ذلك يحتمل أراد خلاف الظاهر منه من جهة انه ليس في مقام البيان وهذا الاحتمال مسند في حق المقصود بالإفهام ذلك لأنه خلف كونه مقصودا بالإفهام.

وأما في حق غير المقصود بالإفهام فإن هذا الاحتمال منفي بالأصل العقلائي الذي هو أصالة كون المتكلم في مقام البيان فإن نفس خروجه من حالة الصمت والسكوت الى حالة التكلم ظاهر في ذلك، أو كونه في مقام الإجمال والإهمال بحاجة الى قرينة تدل عليه فإذا لم تكن في البين من قرينة فظاهر حاله انه في مقام البيان، ونسبته الى المخاطب واحدة سواء كان مقصودا بالإفهام أو لم يكن.

هذا مضافا الى أن هذا الاحتمال لو تطرق إنما يتطرق في الخطابات العرفية الشخصية في أعرافهم الخاصة لاحتمال أن يكون المتكلم في مقام البيان بالنسبة لبعض المخاطبين دون غيرهم، كما لو ألقى السلام على مجموعة ولم يقصد إلا بعضهم به.

أما في الخطابات الشرعية العامة الموجهة الى عموم البشر كالخطابات القرآنية والسنة النبوية الشريفة فلا احتمال أن يكون الخطاب موجها الى خصوص المخاطبين دون الغائبين بحيث يكون الشارع في مقام البيان بالنسبة للحاضرين في مجلس الخطاب بل هو في مقام البيان حتى بالنسبة الى الغائبين والمعدومين الى يوم القيامة.

الاحتمال الثاني: أن يكون مريدا لخلاف الظاهر فينصب قرينة منفصلة عليه وهذا الاحتمال مسند بالنسبة للمقصود بالإفهام لأن ذلك يعني أن المتكلم لم يقصد إفهامه وهو خلف فرض كونه مقصودا بالإفهام.

وأما في حق غيره فهو احتمال منفي بظهور حال المتكلم انه في مقام البيان بتمام كلامه لا المجموع منه ومن كلام منفصل عنه يأتي به بعد ذلك فإن هذا على خلاف الطبع العقلائي في أن يعتمد المتكلم في مقام بيان مراده على قرائن منفصلة وهذا لا يختلف عنه الحال عن المقصود بالإفهام من غيره.

فان قلت: إن البيان الشرعي قد درج على الإثبات بقرائن منفصلة على الخلاف في المستقبل.

قلت: إن هذا الاحتمال لا يكون مانعا عن العمل بأصالة الظهور ولا يكون احتمال اعتماد المتكلم على بيان مراده الجدي على قرائن مستقبلية مانعا عن انعقاد ظهور العام في العموم والمطلق بالإطلاق لوضوح أن الأول كان بالوضع والثاني بمقدمات الحكمة والقرينة المنفصلة ليست من هذه المقدمات فلا تمنع من الظهور، نعم هي مانعة عن الحجية للعام في العموم والمطلق في الإطلاق فيما إذا وصلت لا أن وجودها الواقعي يمنع عنه.

الاحتمال الثالث: أن يكون مريدا خلاف الظاهر ونصب عليه قرينة متصلة غفل عنها، وهذا الاحتمال وارد حتى بالنسبة لمن قصد إفهامه وهو احتمال منفي بأصالة عدم الغفلة لكل من كان في مجلس الكلام ويحس به.

واحتمال إسقاط القرينة من قبل الراوي مع التفاته الى ذلك أو بسبب تقطيع الأخبار، مدفوع لأنه خلف فرض كون الراوي ثقة مأمونا في النقل على الأول، وان التقطيع كان من أهل الخبرة والعلم بالأحاديث وخصوصياتها ومعرفة تفاصيلها والأبواب المناسبة لها.

الاحتمال الرابع: أن يكون المتكلم قد سلك طريقة خاصة في خطاباته ومحاوراته مع الآخرين والمقصود بالإفهام من قبله بالخصوص.

وهذا الاحتمال أيضا منفي بظهور حال المتكلم وان يجري في كلامه وفق الطريقة المتعارفة والمألوفة في المحاورات، والخروج عنها بحاجة الى قرينة وهي منفية.

مع انه لا منشأ لهذا الاحتمال في الخطابات الشرعية من الآيات والروايات ضرورة عدم احتمال خروج الشارع عن الطريقة العقلائية المتعارفة لدى العرف العام في مقام التفهيم والإفادة، ولو كانت له طريقة أخرى غير المتعارفة لنبه عليها ولا اثر لهذا التنبيه.

نعم سلوك طريقة خاصة في باب الخطاب والمحاورة واقع أحيانا في الخطابات الشخصية دون العامة.

الاحتمال الخامس: أن يكون المتكلم قد أراد خلاف الظاهر من جهة اعتماده على قرينة حالية أو عهدية بين المتكلم وبين من قصد إفهامه، وهذا الاحتمال لا قيمة له في الخطابات العامة الموجهة الى عموم البشر كالخطابات الشرعية ولا يحتمل أن الشارع قصد إفهام المشافهين بقرائن من هذا القبيل دون غيرهم.

وهذه الاحتمالات استقرائية وليست عقلية فلا تمنع من إضافة احتمالات آخر، وكلها لا توجد فرقا بين المقصود بالإفهام من غيره لعدم دخل القصد في ظهور اللفظ مضافا الى أن هذا الاحتمال ساقط بالنسبة الى الخطابات الشرعية

الموجهة الى عموم البشر فإن صح التقسيم للظهور في المحاورات العرفية لاحتمال الخطاب الخاص لبعض دون آخرين فلا يصح فيما هو شرعي من الخطاب.

ثم أن ههنا كلاما لشيخنا الفياض (حفظه الله) حاصله:

لا شبهة أن الخطابات الشرعية خطابات حقيقية للمشافهين الحاضرين في مجلس الخطاب وهي خطابات إنشائية للكل الى يوم القيامة، ولا ملازمة بين اختصاص الخطاب بالمشافهين وكونهم مقصودين بالإفهام. لأن الاختصاص ليس أمرا قصديا بل هو من جهة تحقق الخطاب فانه لا يتحقق إلا إذا كان موجها لمخاطَب خارجي حاضر، وإلا فهو ليس بخطاب.

فالخطابات الشرعية وان كانت موجهة للحاضرين إلا أن مضامينها تعم الجميع دون المقصودين بالإفهام.

إضافة الى أن جميع الخطابات لا تكون مزينة بأداة الخطاب بل المزين بها مجموعة منها، ومن الواضح أن غير المزينة تكون بنحو القضايا الحقيقية كقوله تعالى ((ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا)) آل عمران٩٧.

ومع الإغماض وتسليم اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام إلا انه لا يترتب عليه انسداد باب العلم والعلمي كما ذهب إليه المحقق القمي (قده) لوصول الآيات الكريمة إلينا يدا بيد وطبقة بعد طبقة بالتواتر الجزمي ولا يتطرق إليه احتمال الخلاف. وعلى هذا فكل طبقة متأخرة فهي مقصودة

بالإفهام من الطبقة المتقدمة عليها مباشرة طول السلسلة الى أن وصلت الى النبي (صلى الله عليه واله وسلم).

وكذا الحال في الروايات غاية الأمر إنها وصلت بطريق الآحاد فكل طبقة متأخرة هي مقصودة بالإفهام من الطبقة المتقدمة الى أن تصل السلسلة الى الإمام (عليه السلام) مباشرة.

وحيث أن هذه الطبقات ملحوظة بالمعنى الحرفي فتكون جميع الطبقات في طول السلسلة بمنزلة طبقة واحدة فتنقل عن النبي (صلى الله عليه واله وسلم) أو الإمام (عليه السلام) مباشرة ومقصودة بالإفهام إذ كل طبقة في نهاية الأمر تنقل عنهما مباشرة باعتبار أن الوسطاء جميعا ملحوظين آلية وبنحو المعنى الحرفي.

والنتيجة أن هذا الفصل إن تم فلا يتم في الخطابات الشرعية[1].

ويلاحظ عليه.. أولا:ـ إن كون الخطاب إنشائيا لغير المشافهين لعلة بأدلة أخرى من قبيل أدلة اشتراك الأحكام وقيام الإجماع على ذلك فيقتصر الحديث للمقصود بالإفهام دون غيره من الغائبين فضلا عن المعدومين.

وثانيا:ـ إن تزين الخطاب بأداة الخطاب أو عدمه غير فارق ليقال بأن الخالية_تكون بنحو القضية الحقيقية دون الخالية، بل كلها بنحو القضية الحقيقة غاية ما في الأمر أن التزيين بالأداة لعلة الإشارة الى أهمية خاصة في خطابهم دون غيرهم مع كون الجميع مقصودين بالإفهام.

---

[1]) المباحث الاصولية ج٨ ص١٢٠-١٢١

وثالثا:ـ حشر اللحاظ الحرفي في دائرة الخطاب غير وجيه لأن الفرض أن الشرع المقدس يتكلم بالصيغة العرفية الجارية بين العقلاء وهي لا تلحظ مثل هذه المعاني.

والأولى أن يقال: إن الشارع لا حظ في خطاباته جميع البشر وجعلهم امة واحدة تؤاخذ على فعل بعض أجيالها وتثاب على فعل البعض الآخر وهذا ما يحكيه القران الكريم في بعض خطاباته وبياناته القصصية عن بعض الأمم.

التفصيل بين ظواهر الكتاب الكريم وغيرها من النصوص الشرعية

وهو مذهب الإخباريين، وقد استدل له بوجوه نذكر منها.

التمسك بما دل على النهي عن إتباع المتشابه من القران كما في قوله تعالى ((الّذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله...)) بدعوى أن المتشابه يشمل الظاهر والمجمل لأن المتشابه ما يكون ملحوظا فيه معنيين متشابهين من حيث صلاحية اللفظ القرآني لإرادة كل واحد منهما وان كان احدهما اشد علقة باللفظ من الآخر وأرجح منه إرادة، ومعنى المنع عن إتباعه هو الإرشاد الى عدم حجية المتشابه، وعليه فتكون ظواهر الكتاب وهي من المتشابه ليست بحجة.

وقد أجيب عنه بوجوه

الوجه الأول: ما مر في التعليقة بأن الظاهر خارج عن المتشابه وان العرف يفهم من الظاهر معنى مغاير للمتشابه بحيث لا يمكن حمل احدهما على الآخر، فلا يكون الظاهر من المتشابه.

نعم ظهور اللفظ بمعنى لا يمنع من إرادة معنى آخر مستعمل فيه اللفظ ولكنه ليس من المتشابه، نظير استعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس عند العرف والعقلاء ولكن ذلك لا يمنع من استعماله في الرجل الشجاع مع القرينة ولا يكون من اللفظ المتشابه لأن احتمال إرادة المعنى الثاني ليس بمستوى إرادة المعنى الأول كاللفظ المتشابه.

الوجه الثاني: استحالة الاستدلال بالآية على عدم حجية الظواهر القرآنية لأن الآية نفسها ليست نصا بل هي من الظواهر، والمفروض أن الكلام في حجية

الظواهر فكيف يمكن الاستدلال بها على عدم حجية الظواهر وإلا لزم من الاستدلال بها عدم حجية نفسها، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

وقد يقال بعدم شمولها لنفسها بإحدى قرينتين

القرينة الأولى: عقلية وهي لزوم المحال؛ فإن المحذور في الحقيقة ناشئ من إطلاق الآية المباركة هذا الإطلاق الشامل لنفسها، فانه لو كان حجة لزم من وجود حجيتها عدمها فهي التي تسقط عن الحجية لأن المحذورات العقلية تسقط الحجية بمقدارها لأكثر كما هو واضح.

القرينة الثانية: عرفية وهي أن الآية قضية خارجية وليست حقيقية لأنها ناظرة الى القران الكريم وما فيه من الآيات المتشابهات والمحكمات وهي قضايا خارجية، فيكون نظر الآية الناهية الى غيرها من الآيات النازلة خارجا لا إطلاق لها في نفسها ليلزم المحذور.

ودفع: بأنها وان كانت لا تشمل نفسها بإحدى قرينتين إلا إنا نعلم بعدم الفرق في ملاك عدم الحجية بين سائر الظهورات القرآنية وشخص هذا الظهور فإذا ثبت عدم حجية غيرها يلزم عدم حجية نفسها فيعود المحذور[1].

وهذا الجواب غريب منه (قده) لأنه الكلام في الاستدلال على عدم حجية ظواهر الكتاب فكيف تؤخذ مسلمة ليقال إذا ثبت عدم حجية غيرها.. الخ)) وهل هذا إلا مصادرة على المطلوب.

والصحيح ما مر من أن الاعتماد على نفس الظهور في مقام البيان والردع يشكل قرينة عرفية بملاك عدم تناقض المتكلم مع نفسه، وانه لا يريد هذا الظهور نفسه بل غيره من الظهورات فلا ينعقد لكلامه إطلاق من أول الأمر.

ودعوى القطع بعدم الفرق ممنوعة.

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ ص٢٧٦-٢٧٧

وقد حاول شيخنا الفياض (حفظه الله) بيان عدم صحة الاستدلال بالآية.

إن مفاد الآية لا يخلو إما أن يكون بنحو القضية الخارجية أو الحقيقية، فعلى الثاني تنحل الآية المباركة بانحلال موضوعها في الخارج وهو التشابه الشامل للظاهر والمجمل وقد أخذه المولى مفروض الوجود خارجا وجعل الحكم عليه وهو عدم الحجية، وعليه فالآية تدل على عدم حجية ظواهر الكتاب المتحققة في الخارج، وحيث أن دلالتها بالظهور فهي تدل على عدم حجية نفسها أيضا وهذه الدلالة الثالثة أيضا ظهورية، فتكون مشمولة للآية وهكذا الى ما لا نهاية له.

وحيث أن الدلالات دلالات فرضية لا واقع موضوعي لها خارجا فلا تكون مشمولة لأدلة الحجية فالدلالة التي لها واقع موضوعي هي دلالة الآية على عدم حجية المتشابه الشامل للظاهر، وهي من الظاهر فتشمل نفسها وعليه يلزم من فرض حجية الظاهر للآية عدم حجيتها تعبدا وما يلزم من وجوده عدمه محال.

أقول: هذا التطويل لا داعي له ؛ فإن الآية ظاهر في مدلولها فإذا كان مدلولها عدم حجية ظواهر الكتاب والمفروض إنها منها يلزم من ذلك عدم حجية نفسها.

ثم قال لو سلمنا أن الآية لا تشمل نفسها بالإطلاق إلا انه لا شبهة في شمولها لها بالملاك لوضوح انه لا فرق بين ظهورها وبين سائر الظهورات، والنتيجة عدم صحة الاستدلال بها على عدم حجية الظواهر الكتابية.

وفيه ما عرفت من إمكان الفرق بين هذا الظهور وبين غيره من الظهورات الأخرى، الأمر الذي يعني إنها ملاكا تختلف عن غيرها فلا تشمل نفسها.

ثم قال: وأما إذا كان مفادها بنحو القضية الخارجية بأن تكون ناظرة الى الآيات المتشابهات الموجودة في القران الكريم فلا تشمل نفسها لاستحالة ذلك بداهة أن الشمول يقتضي الاثنينية بين الشامل والمشمول ولا يتصور الشمول بين

الشيء ونفسه، نعم تشمل ملاكا بمعنى إنها تشترك مع باقي الآيات المتشابهات في الملاك، وعلى هذا إذا لم تكن ظواهر سائر الآيات حجة فظهور هذه الآية كذلك بنفس الملاك.

وهذا غريب أيضا لأنها لا تشمل نفسها بنفسها بل بإطلاقها فالشامل هو الإطلاق والمشمول هو نفسها وهما متغايران فتأمل.

أو يقال بكفاية الاثنينية الاعتبارية فإن الآية باعتبار كونها شاملة غيرها باعتبار كونها مشمولة وهذا يكفي، وكم له من نظير في الفقه المعاملي.

ولكن الإنصاف إنها غير شاملة نفسها لأن القضية على هذا الفرض خارجية لا إطلاق لها ليشمل نفسها.

وهذا يرشد الى أن ملاكها غير ملاك الآيات الآخر وإلا لاشتركت معها فهذا الجواب غير تام.

وقد عكس الفرض لأن الكلام هو بالاستدلال بالآية على عدم حجية الظواهر لا أن الكلام في أن الظواهر ليست بحجة فهي كذلك فإن ذلك أول الكلام.

هذا كله في مقام الثبوت وأما في مقام الإثبات، فهل يشمل دليل حجية الظواهر، ظاهر هذه الآية الشريفة أو يختص بغيرها من ظواهر الآيات أو لا هذا ولا ذاك؟

وأجاب: إن عموم دليل الظواهر هي السيرة العقلائية وقد جرت على العمل بالظواهر في باب المولويات ومن الواضح إنها دليل لبي غير قابل للتخصيص فلا يمكن تخصيصها بظاهر هذه الآية وعدم شمولها لظواهر سائر الآيات. وذلك

أولا: لحاجة التخصيص الى دليل وهو مفقود ونسبة السيرة الى الجميع على حد سواء

وثانيا: إن ظواهر الآيات إذا لم تكن مشمولة لدليل الحجية فلا تكون حجة في نفسها وعلى هذا فلا معنى لجعل الحجية لظاهر هذه الآية لأن معناه ثبوت مدلولها ظاهرا وهو عدم حجية ظواهر سائر الآيات والمفروض أن عدم حجيتها ثابت في المرتبة السابقة من جهة عدم الدليل عليها ومعه فلا معنى للتعبد بعدم حجيتها ثانيا فانه لغو[1]

ومع نظر الآية الى سائر الآيات فشمولها لها بالإطلاق، وعلى هذا فما هو الدليل على حجية ظاهر هذه الآية، لأن حجيته على الفرض جعلية بحاجة الى دليل فإن كان هو سيرة العقلاء فهي لا يمكن أن تشمل ظاهر هذه الآية وظاهر سائر الآيات معا لاستحالة الجمع بين حجيته وحجية سائر الآيات فلا يمكن شمول السيرة لكليهما معا لأن معنى حجيتها التعبد بمفادها وهو عدم حجية سائر الآيات، وأما شمولها لظاهر الآية فقط فهو غير ممكن لاستلزامه من فرض الشمول عدم الشمول للعلم بعدم الفرق في ملاك عدم الحجية، فإذا ثبت عدم حجية سائر الآيات يلزم من ذلك عدم حجية ظاهر الآية بالدلالة الالتزامية، وأما شمولها لظهور سائر الآيات دون ظهور الآية فلا تستلزم أي محذور.

والنتيجة انه لا بد من تقييد إطلاق دليل الحجية بغير ظهورها.

أقول: إذا كان دليل الحجية وهو السيرة العقلائية على الفرض فكيف يصح تقييدها وهي دليل لبي.

ومع التفريق في ملاك الحجية لهذه الآية مع سائر الآيات أمكن أن يقال بأنها حجة ظاهرا دون سائر الآيات، خصوصا إذا كان المتكلم هو الشارع المقدس فانه لا محذور أن يجعل ظهور هذه الآية حجة وغيرها من الظواهر ليست بحجة بواسطة هذه الآية. لما مر من أن مجرد استعمالها في مقام البيان كاف لعدم شمولها

---

[1]) المباحث الاصولية ج٨ ص١٢٨- ١٢٩

لنفسها لأن الآية على فرض صحة الاستدلال بها فهي ناظرة الى سائر الآيات الأخرى من المتشابهات وأما الآيات الأخرى فلا نظر فيها الى هذه الآية.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الشهيد الأول (قده): وهو مما يقتضيه النظر الدقيق في الآية المباركة، وإنها قسمت الآيات القرآنية الى محكمات ومتشابهات ثم ذمت أهل الزيغ والهوى الذين يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة والتأويل وهذا ما استفيد منه النهي عن إتباع المتشابه حيث اعتبرت ذلك طريقة أهل الزيغ وإلا فلا نهي صريح عن إتباع المتشابه، ولكن المتفاهم العرفي من هذا التعبير بعد تلك القسمة الثنائية أن النظر الى الذين يختصون بإتباع المتشابه ويلتقطونها ويفصلونها عن المحكمات لأجل الفتنة وتشويش الأذهان من خلال ذلك التشابه كما هو شان من يريدون الفتنة والمشاغبة فظاهر الآية هو النهي عن مثل هذه الفتنة التي تكون بالاقتصار على المتشابهات من دون الرجوع الى المحكمات التي هن أم الكتاب.

ويؤيده ما ورد في تفسير الآية وإنها نزلت في نصارى نجران الذين كانوا يشنعون على المسلمين بإتباع المتشابه الوارد في حق عيسى- وان له حالة فوق البشر وانه روح الله بغرض الفتنة والوصول الى ما يزعمونه إفكاً وكفراً، وأين هذا من حجية الظواهر القرآنية بعد مراجعة المحكمات واخذ المراد منها.[1]

أقول بل ظاهر الآية النهي عن إتباع مثل هؤلاء التي تخبر الآية عن حالهم، وهم الذين في قلوبهم زيغ هذا الزيغ الذي يدفعهم لإتباع المتشابه بما هو متشابه لأجل إيقاع الفتنة والتشويش على المسلمين، والآية تخبر عن حال هؤلاء فإتباعهم هو المنهي وفي مقابله إتباع من له القدرة على إرجاع المتشابهات الى المحكمات لغرض اقتناص المراد منها.

---

[1] بحوث في علم الاصول ج٤ ص ٢٨٠

والقرينة هو تفسير الآية وإنها نزلت في نصارى نجران، وأما النهي عن هذه الفتنة فلا وجه له لأن الفتنة منهي عنها مطلقا لا خصوص هذه الفتنة.

الوجه الرابع: إن ما ذكره الأصوليون من منع كون الظاهر من المتشابه وانه مختص بالمجمل خاصة، ينفتح البحث عن أن المراد بالمتشابه ما هو؟ هل هو المتشابه في المعنى والمفهوم أو التشابه في المصداق الخارجي؟ فيه وجهان:

ذهب الشهيد الصدر الأول (قده) الى الثاني مستدلا عليه بوجوه

الأول: تصريح القران الكريم بأن آياته بيانا وتبيانا لكل شيء وهدى نور بل بلسان عربي مبين، وهذا لا ينسجم مع فرض التشابه المفهومي والإجمال.

ونوقش بـ: إن ذلك صفة للقران ولا شبهة في أن القران بما هو قران نور وهدى والمراد من النور النور المعنوي الحقيقي لأنه يزود الإنسان بنور الإيمان، وليس المراد منه مدلول القران اللفظي، فإذن يكون هذا النور مقابل الظلمة والجهل.

والمراد من الهدى الهدى المعنوي لأنه يجهز الإنسان بغريزة الدين التي تهذب سلوك الإنسان وتمنعه من الانحراف وبهذا يكون القران هدى في مقابل الضلال، وليس المراد منه وضوح الدلالة في مدلوله اللفظي، ومناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي- ذلك أيضا، إذ الآيات في مقام بيان أهمية القران وعظمة شانه وهي تقتضي ما ذكرناه من معنى النور والهدى.

والمراد من البيان والتبيان الحجة، وان القران بما هو قران حجة على الناس وهذا لا يستلزم أن لا يكون شيئا من آياته مشابها ومجملا مفهوما فإن كونه بيانا ليس فيه دلالة على أن كل آية من آياته هي كذلك.[1]

---

[1]) المباحث الاصولية ج٨ ص١٣١

ولكن كون المراد من النور هو النور المعنوي الحقيقي ومن الهدى الهدى المعنوي لا يمنع من إرادة الأعم منهما أي المادي والمعنوي فيكون المراد من النور هو تنوير الأذهان بعبارات القران الكريم وإنارة طريق التعبير الصحيح عندهم واستقامة استعمال الألفاظ في مواقعها لديهم بطريقة تثير الإعجاب، وكذا الهدى فانه لا منع من إرادة الهدى بمعنى إراءة الطريق، طريق البيان الصحيح في إيصال المقاصد الى الآخرين، ويعطي معنى البيان.

ومع ذلك فإن ذلك لا يستلزم أن لا يكون في القران من الآيات والألفاظ ما هو متشابه الدلالة والمفهوم كيف والقران نفسه يخبر بذلك، في غاية للرجوع الى مجموع آياته والاهتداء ببعضها للوصول الى المراد من البعض الآخر تنشيطا للأذهان وإثارة للنفوس لجعل القران معوّلهم ومرجعهم فيما اشتبهت عليهم الأمور ولإرجاعهم الى القران الناطق من أهل بيت العصمة (عليهم السلام) وربط الأمة بهم ومن هنا قلنا بأن الظاهر من الآية ((فأما الذين في قلوبهم زيغ...)) هو الإشارة الى ذلك.

الثاني: وجود بعض القرائن تمنع إرادة التشابه المفهومي وهما

القرينة الأولى: (الإتباع) فإن الإتباع لا معنى له فيما لو أريد التشابه المفهومي لأنه فرع وجود مدلول ظاهر يتعين فيه اللفظ كي يصدق الإتباع، وأما لو أريد التشابه المصداقي وأنهم أي الذين في قلوبهم زيغ يتبعون المصاديق التي لا تتطابق مع المصداق الواقعي الغيبي الذي ينطبق عليه مفهوم الآية، فألفاظ الصراط والكرسي والعرش وغيرها التي هي واضحة الدلالة لغة ولكن مصاديقها خارجا لا تنسجم مع ما هو المراد من الألفاظ قرآنيا لتكون هي المقصودة فأهل الزيغ يطبقون الآيات على هذه المصاديق الخارجية المتشابهة، وهذا التطبيق عبر عنه بالتأويل

من الأول كما في تأويل الرؤيا وتطبيقه على مصداقه الخارجي الواقعي لأجل الفتنة وتشويش أفكار المسلمين.

وأجيب عنه: بأن كلمة الإتباع لا تتطلب مدلولا معينا للفظ وإلا لم يكن من إتباع المتشابه بل من إتباع المحكم، وأما المتشابه كاللفظ المشترك بين معنيين متباينين وان لم يكن ظاهرا في احدهما، فلا شبهة أن حمله على احدهما بلا قرينة يصدق في حقه انه اتبع المتشابه ولا يختص صدقه بأن يكون الاشتباه في المصداق الخارجي لا في المفهوم، وما ذكر من الأمثلة وان كان الاشتباه فيها من الثاني لكنه غير منحصر فيه.

وهذا الجواب صحيح إلا أن فيه: ن تطلب المتشابه مدلولا معينا لا يجعله من المحكم بل يبقى من المتشابه غايته المتشابه المصداقي فما يقصده صاحب الوجه هو وجود المصداق الخارجي الذي وقع عليه الاشتباه فيكون إتباعه وان لم يكن هو المصداق الواقعي إتباعا للمتشابه وإلا لو كان المراد هو المدلول المعين لكان خارجا عن محل البحث إذ هو ليس بمتشابه.

والأصح في الجواب أن يقال: بأن الإتباع صادق سواء وجد هناك مصداق خارجي اشتبه انطباق المصداق الواقعي عليه أو لم يكن، والشاهد قوله تعالى: ((فاتبع هواه..)) ومن الواضح أن إتباع الهوى ليس له مصداق محدد فقد يكون إتباعه لغلبته على إرادة الإنسان كما لو حمل اللفظ المشترك على احد معنييه لمجرد ميله ورغبته في ذلك وبلا مبرر.

القرينة الثانية: كلمة التأويل في قوله تعالى ((وابتغاء تأويله..)) والتأويل هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره فلو أريد من المتشابه هو المفهومي فلا يصدق عليه التأويل إذ لا معنى له ظاهر ليحمل اللفظ على خلافه فيكون تأويلا وإنما يصدق على الظاهر ولا يصدق في حق المتشابه الذي يتساوى فيه الطرفان من حيث

المعنى، وهذا بخلاف ما لو أريد من التشابه المصداقي إذ يكون التأويل هو الجري والتطبيق على مصاديقه.

وأجيب عنه: بأن كلمة التأويل كما تصدق على حمل اللفظ الظاهر في معناه على خلاف معناه وظاهره، كذلك تصدق على حمل اللفظ المجمل والمتشابه كالمشترك على احد معنييه بلا قرينة و عناية زائدة وإلا فهو تأويل كذلك.

وهذا الجواب اخص من المدعى لأن مدعى المجيب أن التأويل غير مختص بباب الألفاظ والمعاني بل هو اعم منها ومن إرجاع المعنى الى حقيقته الواقعية وهو ظاهر بعض الآيات القرآنية لقوله تعالى ((هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله)) الأعراف ٥٢.

وهو غير مختص بخصوص الآيات المتشابهات بل يشمل المحكمات لرجوع الضمير الى القران مع إخباره انه مفصل ((ولقد جئناكم بكتاب فصلناه على علم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون، هل تنظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله)).

والذي يظهر أن كلمة التأويل هنا يمكن جعلها قرينة على إرادة التشابه المصداقي دون المفهومي، لأن التأويل معناه الإرجاع الى ما يقتضيه الكلام من حقيقة سواء أكان له مصداق أم لم يكن له مصداق واقعي بل كان حقيقة غيبية جعل اللفظ دالا عليها.

على أن التأويل من أهل الزيغ هي محاولة خاطئة للوصول الى حقائق القران من تلقاء أنفسهم من دون الرجوع الى من جعلهم الله قادرين على التأويل ولذا ذيل الآية ((وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم)). وأين هذا من حمل المتشابه على احد معنيين بلا قرينة فإن لم يمكن كان المراد هو التشابه المصداقي

وان إرادة حمل اللفظ على خلاف ظاهره هو اصطلاح متأخر عن نزول القران بكثير فتحميله على لفظ التأويل القرآني تكلف واضح.

ثم أجيب عنه أخرى: انه لا يمكن تطبيق الآية على مصاديق الآيات الخارجية، لأنها معينة ومعلومة في الخارج، ولا إجمال ولا اشتباه فيها أصلا؛ وكذلك مفاهيم الآيات وعلى هذا فتمسك أهل الزيغ بمصاديق الآيات الخارجية ليس من إتباع المتشابه والمجمل ولا من التأويل، لفرض أن المصاديق متعينة خارجا ولا يمكن أن يراد من المتشابه ما هو المصداقي أي تشابه المصاديق الخارجية مع المصاديق الغيبية إذ لا تشابه بينهما، فإنها خارجية وغيبية وتلك غيبية فلا صلة بينهما حتى يصدق التشابه بينهما. بل المصاديق الخارجية إنما هي مصاديق للآيات بلحاظ الإرادة التصورية ويستحيل أن تكون مصاديقها بلحاظ الإرادة الجدية.

وهذا من الغرائب، لأن الكلام ليس في تمييز المصاديق الخارجية عن الغيبية بل الكلام في تطبيق الآيات على مصاديقها الواقعية وهي كما تحتمل أن تكون المصاديق الخارجية كذا تحتمل أن تكون المصاديق الغيبية، ولجهل هؤلاء بما هو مرجع وأول هذه المفاهيم المذكورة وقعوا في خطأ التطبيق تأويلا، فنبهوا على أن التأويل من مختصات الله والراسخون في العلم.

وبعبارة أخرى اشتبه عليهم مصداق الآيات المتشابهة مع وضوحها مفهوما.

ومع إمكان تطبيق الآية على المصاديق الخارجية مسلم بحسب الواقع وما يعلمه إلا الله والراسخون في العلم وهو ليس محل الكلام بل محله هو محاولة أهل الزيغ تطبيق الآيات على ما هو محسوس من مصاديقها.

والحق أن الآية أجنبية عن محل الكلام وليست في مقام النهي عن العمل بظواهر الكتاب بل هي ظاهرة بصدد النهي عن إتباع طريقة هؤلاء أي معرفة حقائق القران الكريم.

الوجه الثاني: مما استدل به صاحب التفصيل، وهو جملة من الروايات ادعي دلالتها على عدم حجية الكتاب الكريم وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دل على اختصاص فهم القران بمن خوطب به وهو أهل البيت (عليهم السلام)، فإنها حصرت فهمه بهم دون سواهم وهو مساوق لإسقاط حجية فهم الآخرين ولو كان فهما عاما بالظهور وإلا لا موجب للحصر، وهي لا تختص بالظواهر بل تشمل الآيات القرآنية الصريحة لأن المحصور هو كل الكتاب لا خصوص طائفة من آياته ولكنها غير تامة الدلالة له.

أولا: إنها معارضة بما دل على مرجعية القران الكريم لعموم المسلمين وإحالتهم عليه في مقام اقتناص الحجة على الحكم، وسيرة النبي (صلى الله عليه واله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) ثابتة ثبوتا قطعيا في إرجاع المسلمين إليه، مما يقطع ببطلان مفاد هذه الروايات.

وحديث الثقلين وأمثاله هو مدرك الرجوع الى الكتاب الكريم وأهل البيت (عليهم السلام) وهم في عرضه وإلا كان المرجع واحدا وهو العترة ولم يكن الكتاب حينئذ إلا مجرد كتاب الغاز.

ثانيا: عدم صلاحية هذه الطائفة للردع عن العمل بالظهورات القرآنية لأن المردوع عنه مرتكز وله أهمية خطيرة في حياة المسلمين ولا يكفي فيه صدور أربع روايات بل لو كان هناك ردع عن الظهورات مع كون القران هو مصدر المعارف الأساسية طيلة التاريخ الإسلامي لكان واضحا.

وهذا الجواب غير تام لما مر منا بأن تبلور السيرة على العمل بالظهورات القرآنية لم يكن بذلك الوضوح كي لا تكفي هذه الروايات عن ردعه.

ثالثا: إنها ضعيفة سندا فلا موجب للاعتماد عليها.

رابعا: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) كيف يمكن تخصيص قوله تعالى ((يا أيها الذين امنوا)) وقوله تعالى ((يا أيها المؤمنون)) ونحوهما بخصوص النبي الأكرم (صلى الله عليه واله) والأئمة (عليهم السلام): لأنه من اظهر مصاديق التخصيص بالفرد النادر فإذن تكون هذه الروايات بظاهرها مقطوعة البطلان إلا أن تحمل أن المراد من اختصاص فهمه بهم اختصاص فهم باطنه ومتشابهاته لا ظواهره، ولكن هذا الحمل لا يمكن لأن الروايات تدل على اختصاص فهمه بمن خوطب به والخطاب بظاهر آياته لا بباطنها[1].

وهذا الجواب غير تام لأن المستدل يدعي كون المخاطب بكل القران وبما احتوى من معارف على مستوى الظاهر والباطن وليس من احد بهذه الحالة إلا المعصومين (عليهم السلام) دون غيرهم.

ولكن يرد عليه أنهم هم القران الناطق وفي عرض القران الصامت والقران لا يخاطب نفسه بل يخاطب غيره وهم عموم الناس ممن يفهم في الجملة خطابه.

الطائفة الثانية: ما دل على عدم جواز الاستقلال بتفسير القران والرجوع إليه بدون الرجوع الى الأئمة الأطهار (عليهم السلام) لأجل التوصل الى المراد الواقعي للآيات القرآنية كما كان يفعل العامة ذلك.

وأجيب عنه: بأن الظهورات إنما تكون حجة بعد الفحص واليأس عن التخصيص والمفسر في السنة النبوية الشريفة، ولكنه أجنبي عن محل الكلام وهو حجية الظواهر القرآنية بعد الفحص وعدم وجدان ما يخالفها ومن الواضح أن هذا لا يعني الاستقلال بالقران بوجه

---

[1]) المباحث ج٨ ص١٣٩

كما انه لا يختص بظواهر القران بل يجري بظواهر السنة، والمستدل لا يقول بعدم جواز التمسك بظواهر السنة، واختصاص عدم الجواز بالقران دونها لا وجه له.

ولعل صاحب هذا الوجه نظر الى أن عدم العمل بالظهورات القرآنية من جهة أن العترة (عليهم السلام) هم القران الناطق، الذي به يفهم القران الصامت عِدله الآخر. فعدم الجواز في الاستقلال، لا عدم الجواز بالانضمام الى العترة.

الطائفة الثالثة: الناهية عن التفسير بالرأي، وهي مبنية على أن حمل اللفظ الظاهر على ظاهرة تفسير بالرأي، منها (ما امن بي من فسر القران برأيه)[1] وغيرها. وقد تقدم الجواب في الشرح والتعليق. من انه ليس من التفسير ولو سلّم فليس هو بالتفسير بالرأي إذ المراد التفسير والرأي الشخصي لا التفسير بما يفهمه العامة من الناس بحسب قواعد اللغة والعرف.

ثم أن المراد بالرأي احد معنيين

الأول منهما: أن يكون المراد هو التفسير بما يراه بحسب الرغبة والميل في مقابل الموضوعي، فهو يفسر القران على طبق ما يراه ويتبناه من موقف ورأي في مقابل من يفسره بقطع النظر عن موقفه المسبق الذي لا واقع موضوعي له، وفي الحقيقة هو استغلال للقران في صورة استدلال. فهو يفسره بما تقتضيه مصلحته لا ما يقتضيه الموضوع في نفسه، وهو مساوق مع تحريف حقائق القران وعدم الإيمان بمرجعية القران.

الثاني: أن يراد به المدرسة الفقهية المعاصرة لعصر الصادقين (عليهما السلام) وهو اتجاه فقهي أسس على العمل عل التخمينات والظنون كالقياس والاستحسان وغيرهما في قبال مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)

---

(١)

فان قلت: إن هذا المعنى اصطلاح متأخر نقل إليه اللفظ من معناه اللغوي فكيف صح حمل اللفظ عليه.

قلت: إن هذا الاحتمال يقرب من الاحتمال الأول، ذلك لأن اعمال الظنون يستبطن لا محالة اخذ الجانب الذاتي في التفسير لا الموضوعي، وهو ترجيح احد الاحتمالين على الآخر في مقام التفسير من دون دليل وعلم وهو نحو من الذاتية في التفسير.

أو يقال: فإن أصالة النقل في أمثال المقام لا تجري.

هذا وهناك طوائف أخرى دلت على حجية ظواهر الكتاب فتكون معارضة مع هذه الطائفة أو مقدمة عليها لو سلم صحة هذه الروايات، وقد أشير إليها في الشرح والتعليق بما لا حاجة لعرضه.

فصل

في الشك في الظهور

قوله (قده): ((قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام؛ فإن أُحرز بالقطع، وان المفهوم منه جزما ـ بحسب متفاهم أهل العرف ـ هو ذا، فلا كلام وإلا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة، فلا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر انه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء، لا انه يبنى عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى فافهم.

وان كان لاحتمال قرينيّة الموجود فهو، وان لم يكن بخال عن الإشكال ـ بناءً على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد ـ إلا أن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل، وان كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه، فانه ظن في انه ظاهر، ولا دليل الأعلى حجية الظاهر)).

قد عرفت في الفصل السابق حجية ظهور الكلام فإن أحرز الظهور بالقطع في معنى معين كما إذا القي الكلام إلينا ونقطع بانتفاء القرينة معه كان بمقتضى وضعه اللغوي أو انصرافه العرفي ظاهرا في معناه وان احتمل عدم إرادة المتكلم له ثبوتا بلا نصب قرينة عليه لحكمة داعية إليه فلا كلام في كونه حجة في تعيين المرام.

وان لم يحرز بل يشك في ظهوره فتارة يكون منشأ الشك هو احتمال وجود القرينة وأخرى احتمال قرينية الموجود وثالثة عدم إحراز ما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا، فإن كان منشأه هو الأول فلا إشكال في عدم الاعتناء بهذا الاحتمال المذكور والأصل عدم القرينة، ولكن يقع الكلام في انه هل يبنى على عدمها أولاً فيتحقق الظهور ويأخذ به أو يؤخذ بالظهور من الأول، وبالتبع يبنون على عدم القرينة.

ذهب الشيخ الأنصاري (قده) الى الأول وادعى إن الأصول اللفظية كأصالة الحقيقة والعموم والإطلاق التي هي مصاديق أصالة الظهور ترجع باجمعها الى أصالة عدم القرينة فيحصل الظهور ويبنون عليه.

وذهب المصنف (قده) الى الثاني بمعنى أن العقلاء يبنون على ظهور اللفظ الثابت له لولا القرينة وبالتبع يبنون على عدم القرينة فلا يبنون على عدم القرينة ابتداء ولا يوجد عندهم إلا البناء على ظهور اللفظ وبالتبع يبنون على عدم القرينة، ولعل النكتة في ذلك هي أن نفي القرينة لا يكون إلا بواسطة الظهور فإذا قيل مثلا جئني بأسد وشك في ما هو المراد منه هل هو المعنى الحقيقي أو المجازي؟ فبسبب ظهور لفظ الأسد في الحيوان المفترس باعتبار انه موضوع لغة لذلك ينفي احتمال وجود القرينة على المجاز.

فإذن نفي القرينة يكون بسبب البناء على الظهور لا انه أصل نفسه.

ثم أن المصنف قد أمر بالفهم وسيأتي بيان المراد منه إن شاء الله تعالى(٣٤).

وان كان منشأ الشك هو احتمال قرينة الوجود كما هو الحال في الجمل المتعددة المتعقبة بالاستثناء فإن غير الجملة الأخيرة تكون قد أضيف لها ما يصلح

للقرينة على التخصيص، ففي مثل ذلك يعامل الكلام معاملة المجمل لعدم إحراز ظهوره بعد احتفافه بما يصلح للقرينة.

نعم لو قيل بأصالة الحقيقة من باب التعبد، فيكون اللفظ ظاهرا في المعنى الحقيقي وان لم يكن ظاهرا فيه، وحينئذ لا يعتني باحتمال قرينية الوجود، ولكن البناء على أصالة الحقيقة غير خال من الإشكال نظرا انه لا تعبد في أمر العقلاء بما هم عقلاء.

(٣٤) وما يمكن به تفسير الفهم هو

أولا :ـ ما ذكره في العناية [1] من احتمال وجود قرينة وان كان مما لا يعتني به عند العرف والعقلاء أصلا بل يبنون على عدمها ولكن البناء على ذلك مما لا دخل له في انعقاد أصل الظهور للكلام بل الكلام بمقتضى وضعه اللغوي أو انصرافه العرفي يكون ظاهرا في المعنى قطعا وان احتمل وجود القرينة المتصلة به واقعا وإنها قد خفيت علينا ولم تصل إلينا أصلا.

أقول: عدم الاعتناء المذكور من جهة العرف لأنهم يتعاملون مع اللفظ بما هو مكون للكلام الملقى وانه قالب أو أنه أداة للمعنى بحسب متفاهم العرف وأما ما كان غائبا من الألفاظ ولو احتمالا كالقرينة فلا موجب عندهم للاعتناء به.

نعم لو كان احتمال القرينة معتدا به عند السامع لأنه ليس كل مراتب الظهور متساوية بل هي متفاوتة فانه يبني على عدمها أولا ليتحقق عنده موضوع الظهور ليتمسك بأصالته وعليه تترتب الأحكام.

---

[1]) العناية ج٣ص١٣٦

ثانيا: ما ذكره المرحوم المشكيني[1] لأنه مع احتمال وجود قرينة متصلة بالكلام ولم تصل، واحتمال قرينية الموجود، لا ينعقد للكلام ظهور، فيحصل القطع بعدمه وان كان في إطلاقه بالنسبة للثاني منع.

فالاحتمالان مشتركان في القطع بعدم الظهور الفعلي ووجود الظهور اللولائي والفرق بينهما يتحقق ببناء العقلاء على العمل بالظهور اللولائي في الأول دون الثاني.

أقول: قد يقال كما قيل أن الكلام في الشق الثاني (احتمال وجود القرينة) مما له ظهور تنجيزي كما في الشق الأول (إحراز الظهور بالقطع) لا تعليقي فإن مجرد احتمال وجود القرينة المتصلة بالكلام ثبوتا واختفائها إثباتا مما لا يخل بالظهور التنجيزي له وإلا فما أن الشق الثاني بجعل الظهور تعليقيا ومع ذلك يأخذ به العرف الى أي بالمعنى الذي لو لم تكن القرينة كان اللفظ ظاهرا فيه فالشق الثالث مما يجعل الظهور كذلك تعليقيا ينبغي أن يؤخذ به، بالمعنى الذي لو لم يكن للموجود قرينة كان اللفظ ظاهرا فيه.

وجوابه اتضح مما سبق لتحقق بناء العقلاء هو موضوع الحجية لا مالا يكون كذلك وعليه فإذا تحقق الظهور كان بناء العقلاء على العمل بالأول دون الثاني.

---

[1]) المشكيني تعليقة ج٣ص٢٢٢الكفاية

ثالثا: إن ما هو مورد بناء العقلاء على العمل به جزما سواء كان هناك احتمال وجود القرينة أو لم يكن لأن الاحتمال المذكور لا يمنع من تحقق الظهور والعمل به، ذكره الشيخ الفياض[1].

وهذا الجواب يحتاج الى تصحيح فإن البناء العقلائي على العمل بالظهور وعدم الاعتناء بالقرينة ولو كان ظهورا تعليقيا لأنه إذا تحقق الظهور فلا معنى لاحتمال وجود القرينة.

[1]) المباحث ج٨ ص٩٨

قولـه (قـده): ((نعـم نسـب الى المشـهور حجيـة قـول اللغـوي بالخصوص في تعيين الأوضاع، واستدل لهـم باتفـاق العلمـاء بـل العقـلاء على ذلك؛ حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا انكار من احد ولو مع المخاصمة واللجاج، وعن بعض دعوى الإجماع عن ذلك.

وفيه: إن الاتفاق ـ لو سلّم اتفاقه ـ فغير مفيد، مـع أن المتـيقن منـه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالـة والإجمـاع المحصل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصا في مثـل المسـالة مما احتمل قريبا أن يكون وجه ذهاب الجل لولا الكل هو اعتقاد انه ممـا اتفق عليه العقلاء؛ من الرجوع الى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها.

والمتيقن مـن ذلـك إنمـا هـو في مـا إذا كـان الرجـوع موجبـا للوثـوق والاطمئنان، ولا يكاد يحصـل مـن قـول اللغـوي وثـوق بالأوضـاع، بـل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلـك، بـل إنمـا هـو مـن أهـل خـبرة مـوارد الاستعمال؛ بداهة أن همة ضبط موارده، لا تعيين أن أيا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازا، وإلا لوضـعوا لـذلك ولـيس ذكـره أولا علامـة كـون اللفظ حقيقة فيه؛ للانتقاض بالمشترك)).

وقد نسب الى المشهور حجية قول اللغوي الذي يفيد الظن بالظهور وانه حجة في تعيين الأوضاع اللغوية أي تعيين المعنى الحقيقي من المجازي واستدلوا له بوجوه.

الوجه الأول: اتفاق العلماء بل العقلاء على الرجوع إليهم في مقام الاستشهاد بقولهم في مقام الاحتجاج واستعلام اللغات من دون انكار احد على احد، وهذا الرجوع هو إجماع عملي وسيرة جارية بين العقلاء على الرجوع الى قول اللغوي في الاستشهاد بقوله في مقام الاحتجاج.

وأجاب عنه المصنف: المنع عن حصول السيرة في الرجوع إليهم**(٣٥)**. وعلى تقدير حصولها فهي غير مفيدة لكونها ليست بحجة إلا إذا كانت ثابتة في زمن المعصوم (عليه السلام) وقد أمضاها وذلك لا يمكن إحرازه في زمانه (عليه السلام) ـ لو لم ندع إحراز عدم الثبوت ـ لأن الحاجة الى الرجوع الى قول اللغوي إنما حدثت متأخرة.

ومع الغض عن ذلك فيمكن أن يقال: بأن القدر المتيقن من السيرة المذكورة هو جريانها على الرجوع الى قول اللغوي فيما لو تمت شرائط الشهادة من العدد والعدالة بأن يكون اللغوي المخبر عن المعنى الحقيقي اثنين لا واحد مع كون كل منهما عادلا.

الوجه الثاني: الإجماع المدعى من البعض على حجية قول اللغوي وهو إجماع قولي بمعنى أنهم صرحوا في كتبهم بحجية قوله نظير اجماعاتهم الموجودة في كتبهم الفقهية.

وأجاب عنه: إن أريد به الإجماع المحصل فهو غير حاصل وان أريد منه الإجماع المنقول فهو ليس بحجة خصوصا في مثل المقام الذي يكون فيه الإجماع محتمل المدرك لاحتمال أن يكون مدركهم هو الوجه الثالث الآتي.

الوجه الثالث: السيرة العقلائية الجارية على الرجوع الى أهل الخبرة في مجال خبرتهم، ومعلوم أن اللغوي من أهل الخبرة في فنه وهو أوضاع الألفاظ، ويفرق بين هذا الوجه والوجه الأول هو أن الأخير كان يدعي الرجوع الى خصوص قول اللغوي لا الى أهل الخبرة الذي هو منهم بينما في الوجه الأول أي الثالث من الوجوه هو دعوى جريان السيرة على الرجوع الى مطلق أهل الخبرة ويدعى أن اللغوي هو واحد منهم.

وأجاب عليه المصنف بأمرين: احدهما: إن السيرة وان كانت جارية على الرجوع الى أصحاب الخبرة ولكنها مختصة في خصوص إيجاب قول الخبير الوثوق والاطمئنان.

فلا رجوع للعقلاء الى الخبير إلا إذا اوجب قوله ذلك كرجوعهم الى الطبيب. ولا إشكال في أن الاطمئنان حجة ويسمى علما عاديا وقطعا مسامحيا.. (ووجه حجيته) هو إن العقلاء قد جرت سيرتهم واستقرت على العمل بالاطمئنان في عامة أمورهم ولم يردع عنها نبي ولا وصي بشيء فيكشف ذلك عن إمضائها وقبولها، هكذا ذكره في العناية وهو صحيح.

وحينئذ يقال: إن الرجوع الى قول اللغوي مما لا يحصل الاطمئنان بالمعنى الحقيقي للفظ.

ثانيهما: إن اللغوي من أهل الخبرة في موارد الاستعمال وليس من أهل خبرة(٣٦) بالأوضاع اللغوية وإلا لشخص المعنى الحقيقي من المجازي ووضع علامة له.

لا يقال: إن العلامة إنما هي ذكره أولا فالذي يذكره أولا هو المعنى الحقيقي والذي يذكره بعد ذلك هو المعنى المجازي.

فانه يقال: إن مجرد ذلك لا يشكل علامة لانتقاضه بالمشترك فإن جميع معانيه حقيقة مع انه لا يمكن أن يقال إن ما ذكره اللغوي أولا هو المعنى الحقيقي فقط(٣٧).

(٣٥) ويرد عليه: إن الاتفاق لو سلم اتفاقه على النحو الذي ادعاه صاحب الوجه بأن اتفق العلماء بل العقلاء جميعا على الرجوع الى اللغوي في استعلام اللغة والاستشهاد بقوله في مقام الاحتجاج مع عدم انكار احد على احد فهو مفيد جدا كيف وهو سيرة عقلائية عملية من دون ردع.

ثم قال: فالأولى في مقام الجواب هو المنع عن اتفاق هذا والاتفاق بهذه السعة والإطلاق بل له قدر متيقن[1].

ولكن المصنف قد منع مثل هذا الاتفاق كبرويا إلا انه سلم به ثم حكم عليه بعدم الإفادة ـ ولذا قال لو سلم، أي لو تنزلنا عن كونه ممنوعا.

(٣٦) قال في العناية: وليت شعري لو لم يكن اللغوي من أهل خبرة في ذلك ولم يعرف من قوله المعاني الحقيقية من المجازية فمن يكون أهل خبرة ذلك ويقول من تعرف بل لا إشكال في أن الخبير في ذلك هو اللغوي وان همه هو تعيين المعاني الحقيقية وتعرف غالبا بصريح أو بقرائن أخرى، فالإنصاف في الجواب يمنع الصغرى وانه ليس من أهل الخبرة ليس كما ينبغي، فالصحيح هو تسليم الصغرى وانه من أهل خبرة ولكن يمنع سعة الكبرى وإطلاقها أي

---

[1]) العناية ج٣ص١٣٩

الرجوع الى أهل الخبرة في كل فن مطلقا ما لم يحصل الوثوق والاطمئنان فإن المتيقن من السيرة العقلائية هو الرجوع إليهم إذا حصلا لا مطلقا.[1]

أقول: ليت شعري إذا لم تصدق الكبرى على سعتها بل في خصوص ما لو حصل الوثوق والاطمئنان، فكيف تصدق ككبرى لصغرى فانه من الواضح إنها لا تنطبق عليها كلية. وعليه فالصحيح هو منع سعة الصغرى بأن يقال انه من أهل خبرة في فنه والرجوع إليه كالرجوع الى غيره فيما لو حصل الوثوق والاطمئنان وهنا تنطبق الكبرى عليها تمام الانطباق.

(٣٧) قد يقال: إن ما ذكره المصنف من العلامة قد لا يكون علاقة بالمعنى الحقيقي لينتقض بالمشترك اللفظي، فإن اللغوي قد يصرح بالمعنى الحقيقي من اللفظ أو يجعل بعض القرائن الدالة على المعنى الحقيقي من دون الحاجة الى هذه العلامة أصلا، ذكره في العناية[2].

ويمكن أن يقال بأن المشترك اللفظي اقل من القليل فلا يضر بصحة العلامة التي ذكرها المستدل وبالتالي لا يقدح صدق هذه العلامة المشترك فتأمل.

---

[1]) العناية ج٣ص١٤٢
[2]) العناية ج٣ ص١٤٣

قوله (قده): ((وكون موارد الحاجة الى قول اللغوي أكثر من أن تحصى لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالبا؛ بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وان كان المعنى معلوما في الجملة ـ لا يوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى، ومع الانسداد كان قوله معتبرا إذا أفاد الظن؛ من باب حجية مطلق الظن، وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها في ما عدا المورد.

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات، موجبا له على نحو الحكمة لا العلة.

لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع الى اللغة.

فانه يقال: مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها، فانه ربما يوجب القطع بالمعنى وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى ـ بعد الظفر به وبغيره في اللغة ـ وان لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيرا، وهو يكفي في الفتوى)).

الوجه الرابع: من الوجوه التي استدل بها على حجية قول اللغوي هو دعوى انسداد باب العلم بتفاصيل المعنى اللغوي وان كان أصل المعنى معلوما في الجملة بحيث لا يعلم سعة وضيق تلك المعاني ومثاله لفظة الصعيد التي تقع متعلقا للحكم الشرعي، حيث لا يعلم إنها موضوعة لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب

الخالص، ومن هنا يشك في دخول أو خروج بعض الأفراد عن كونه متعلقا للحكم كالشك في دخول الرمل وانه متعلقا للحكم بحيث يصح التيمم به أو لا؟ فإن كان لفظة الصعيد موضوعا لمطلق وجه الأرض دخل فيه وان لم يكن كما لو وضع لخصوص التراب الخالص فلا يكون الرمل متعلقا للحكم لأنه غير التراب الخالص.

وإذا كانت موارد الحاجة الى معرفة تفاصيل اللغات كثيرة ولم يقل بحجية قول اللغوي بانسداد باب الاستنباط في غالب الأحكام الشرعية، فإذن لا بد من القول بحجية قوله.

وقد أجاب عنه المصنف: إن ذلك لا يوجب اعتبار قوله مادام باب العلم بالأحكام الشرعية مفتوحا كما لا يخفى، ولو تم دليل الانسداد في باب الأحكام الشرعية لزم حجية مطلق الظن من أي سبب كان ولو كان من قول اللغوي، وان فرض انسداد باب العلم باللغة في هذا المورد خاصة الذي يراد به الرجوع الى قول اللغوي فلو قال اللغوي بأن لفظة الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض فيحصل الظن بالجواز للتيمم به. دون بقية الموارد حيث يكون باب العلم باللغات مفتوحا بتفاصيلها.

وبالجملة فإن المعتبر هو انسداد باب العلم بالأحكام لا انسداد باب العلم باللغات بتفاصيلها فلا اثر له لو كان باب العلم بالأحكام مفتوحا.

نعم لو كان هناك دليل على اعتبار قول اللغوي بالخصوص أمكن أن يكون انسداد باب العلم باللغات حكمة لاعتبار قوله لا علة، بحيث يدور الحكم حيثما دارت العلة وتظهر الثمرة في مورد يمكن فيه تحصيل العلم بالمعنى الحقيقي فانه بناء على الحكمة يجوز الرجوع الى قول اللغوي وبناءا على العلة لا يجوز الرجوع إليه لأن الحكم يدور مدار العلة ولا يدور مدار الحكمة.

لا يقال: ما هي الفائدة في قول اللغوي ما دام قوله ليس بحجة؟

فانه يقال: انه مع ذلك فلا يخلو قوله عن فائدة إذ قد يحصل قطع بالمعنى الحقيقي للفظ كما إذا اتفق اللغويون جميعا على المعنى الحقيقي، وقد يوجب القطع بالظهور وان اللفظ الفلاني ظاهر في المعنى الفلاني كما لو شك في معنى لفظ واقع في سياق دليل لفظي من أية أو رواية وقد ذكر اللغويون له معنيين أو أكثر وكان احدهما مناسبا مع المورد فحينئذ يوجب الرجوع إليه ظهور اللفظ فيه وان لم يوجب القطع بالمراد من اللفظ جدا ولا القطع بكون المعنى الظاهر هو المعنى الحقيقي لعدم التصريح فيه، ذلك أن المهم هو ظهور اللفظ في المعنى لا معرفة المعنى الحقيقي.

فصل

في الإجماع المنقول

قوله (قده): ((الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص؛ من جهة انه من أفراده؛ من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.

وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور:

الأول: إن وجه اعتبار الإجماع، هو القطع برأي الإمام عليه السلام ـ ومستند القطع به لحاكيه ـ على ما يظهر من كلماتهم ـ هو علمه بدخوله ـ عليه السلام ـ في المجمعين شخصا، ولم يعرف عينا، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه ـ عليه السلام ـ عقلا من باب اللطف، أو عادة أو اتفاقا من جهة حدس رأيه، وان لم تكن ملازمة بينهما عقلا ولا عادة كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع؛ حيث أنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالبا، وعدم العلم بدخول جنابه ـ عليه السلام ـ في المجمعين عادة، يحكون الإجماع كثيرا، كما انه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف ـ بأنه معلوم النسب ـ انه استند في دعوى

الإجماع الى العلم بدخوله ـ عليه السلام ـ وممن اعتذر عنه بانقراض عصره، انه استند الى قاعدة اللطف.

هذا مضافا الى تصريحاتهم بذلك ـ على ما يشهد به مراجعة كلماتهم ـ وربما يتفق لبعض الاوحدي وجه آخر: من تشرفه برؤيته ـ عليه السلام ـ وأخذه الفتوى من جنابه، وإنما لم ينقل عنه ـ بل يحكي الإجماع ـ لبعض دواعي الإخفاء)).

الإجماع المنقول حجة عند كثير ممن هو قائل باعتبار الخبر من جهة أن الإجماع المنقول بخبر الواحد من أفراد الخبر فتشمله أدلة حجية الخبر بعمومها أو بإطلاقها، ذلك لأن نقل الإجماع هو أخبار عن قول الإمام (عليه السلام) أيضا بالملازمة فكلما تشمل أدلة حجية الخبر لخبر زرارة عن الإمام (عليه السلام) كذلك هي تشمل لنقل الشيخ الطوسي للإجماع لكونه نقلا عن الإمام (عليه السلام) بالملازمة.

وكان الأنسب تأجيل البحث بعد النظر في أدلة حجية الخبر ليعرف هل هي شاملة لنقل الإجماع أو غير شاملة له ومعرفة شمولها من عدمه بعد النظر فيها بما هو حقه.

وتحقيق المطلب يستدعي رسم أمور:

الأول: هو بيان مستند القطع برأي الإمام (عليه السلام) لأن الإجماع بما هو إجماع لا يكون حجة بل بما هو كاشف عن رأي الإمام (عليه السلام) فهو في الحقيقة بيان طرق حجية الإجماع المحصل عند الأصحاب.

ومستند القطع لرأي الإمام (عليه السلام) لناقل الإجماع احد أمور:

الأول: أن يتتبع الناقل للإجماع أقوال العلماء بحيث يقطع أن واحدا منهم هو الإمام (عليه السلام) وبعد قطعه بذلك وان لم يعرفه بعينه ـ لخروجه عن باب الإجماع قطعا ـ بنقل الإجماع وكون الإمام (عليه السلام) واحدا من المجمعين، وتسمى هذه الطريقة بطريقة الحس ويعبر عن هذا الإجماع الحاصل منها بالإجماع الدخولي**(٣٨)** لدخول الإمام (عليه السلام) في ضمن المجمعين، وكل من استند في دعوى الإجماع الى العلم بدخوله قد اعتذر بأن المخالف معلوم النسب إذ لو كان مجهول النسب لاحتمل كونه الإمام (عليه السلام) فلا يكون الإجماع حجة حينئذ، وقد اشترط بعضهم أن يكون مجهول النسب فوق الواحد كي لا يتميز الإمام (عليه السلام) من بين المجمعين بعينه فتعدم فائدة الإجماع.

الثاني: أن يستند التأمل الى قاعدة اللطف**(٣٩)**، كما لو اجتمع فقهاء عصر واحد فإن اللطف الواجب على الإمام (عليه السلام) إذا كانوا متفقين على الخطأ أن ينبههم على ذلك فيلقي الخلاف بينهم ومع عدم إلقاء الخلاف من باب اللطف الواجب عليه يعلم انه موافق معهم وأنهم متفقون على الصواب، وتسمى هذه الطريقة بطريقة اللطف، وتظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه ممن انقرض عصره، إذ لو لم ينقرض عصره لما كان على الإمام (عليه السلام) من باب اللطف بيان الصواب لهم لأن وجود المخالف يكشف عن عدم كونهم متفقين على الخطأ كي يجب على الإمام (عليه السلام) إيقاع الخلاف بينهم وإرشادهم الى الصواب لوجود الخلاف بينهم من خلال المخالف الذي لم ينقرض عصره، وأما إذا انقرض عصره كان اللازم على الإمام (عليه السلام) من باب اللطف إرشادهم الى الصواب لو كانوا متفقين على الخطأ.

الثالث: أن يعتقد بالملازمة العادية كما لو اتفق علماء جميع الإعصار على رأي واحد فإن اتفاقهم المذكور يستلزم عادة رأي الإمام (عليه السلام) بالملازمة العادية

بين الاتفاق المجموعي ورأي الإمام (عليه السلام) وهذه الملازمة هي الموجبة للقطع برأيه (عليه السلام).

الرابع: هو أن يستند الى الاتفاق بين رأي المجمعين وبين رأي الإمام (عليه السلام)، كما لو اتفق جماعة كعلماء عصر- واحد أو بعض منهم على رأي ويقطع الناقل للإجماع من اتفاقهم بموافقة الإمام (عليه السلام) لأنه من غير المحتمل أن يتفق جماعة من علماء عصر واحد مع شدة تورعهم وتبحرهم - على الخطأ، ويعبر عن هذه الطريقة بطريقة الحدس(٤٠)، وتظهر في كلمات المتأخرين فإنهم مع عدم بنائهم على الطرق الثلاث المتقدمة يدعون الإجماع فينحصر- مدركهم بطريقة الحدس هذه.

الخامس: أن يتشرف الناقل للإجماع بحضرة الإمام (عليه السلام) ويخبره عن الحكم فينقل هذا المتشرف ذلك الحكم بلسان أجمعت الأمة مثلا لا بلسان اخبرني الإمام (عليه السلام) بالحكم الكذائي خوفا من تكذيبه أو كان مأمورا بالإخفاء وغيرها من الموانع(٤١).

(٣٨) إن وجه اعتبار الإجماع عند جماعة هو علمهم بدخول الإمام (عليه السلام) في المجمعين بشخصه وان لم يعرف بعينه وإلا لخرج من باب الإجماع قطعا، والعلم الإجمالي بدخوله (عليه السلام) في المجمعين إما بسماع الفتوى من جماعة يعلم كون احدهم الإمام (عليه السلام) أو بالظفر بفتاوى يعلم كون احدها فتوى له (عليه السلام) أو بالتركيب بحيث يعلم كون إحدى الفتاوى له، أو احد الأشخاص هو بنفسه (عليه السلام).[1]

---

[1] المشكيني ج٣ص٢٣٥
[1] العناية ج٣ص١٥٠

(والوجه في ذلك من مجموع كلمات جماعة كصاحب المعالم، والشيخ في العدة، إن الإمام (عليه السلام) موجود في كل زمان كما هو الثابت عندنا بالأدلة العقلية والنقلية على ما حققه علمائنا في كتب الكلام، ومع وجوده (عليه السلام) فإذا انعقد الإجماع من بعض العلماء فهو داخل في أشخاصهم وقوله داخل في أقوالهم لأنه منهم وسيدهم ورئيسهم فلا محالة يكون إجماعهم حجة لتضمنه واشتماله على قوله (عليه السلام) وكذا اشتهر بينهم تسمية هذا الطريق بالطريق التضميني.

وقد أجاب عنه في العناية بما لفظه[1]: (وفيه) إن مجرد كون الإمام (عليه السلام) موجود في كل عصر مما لا يقتضي انه إذا انعقد الإجماع من الأمة كان شخصه داخلا في أشخاصهم وقوله في أقوالهم فانه مما يبتني على كون الإمام (عليه السلام) في كل عصر يعيش في جملة الناس وان يكون ساكنا في بلادهم وحاضرا في مجالسهم ومجامعهم على نحو يفتي بالحلال والحرام وبصورة احد العلماء فعند ذلك إذا أفتوا بشيء واجتمعوا على أمر كانت فتواه (عليه السلام) داخلا قهرا في فتواهم وقوله في أقوالهم ولكن ذلك غير معلوم لنا بل المعلوم خلافه فانه (عليه السلام) كما في الحديث يسكن البراري والقفار والأودية والصحاري خوفا من شرور الأعداء وقاه الله شرهم (وعليه) فإذا اجمعوا على أمر لم يكن شخصه داخلا في أشخاصهم وقوله في أقوالهم فلا يكون إجماعهم حجة.

ويرد عليه: إن كونه ساكنا البراري والقفار لا يمنع من أن يكون معروفا عند العامة من الناس بصفة كونه عالما من علماء الطائفة واحد فقهائها وان لم يكن معروفا بشخص كونه الإمام (عليه السلام) وعليه فيكون رأيه داخلا في أرائهم.

هذا مضافا الى أن صدق الرواية وصحتها تتجه في عصر غيبته الأول إذ هو قريب العهد من السلاطين الظلمة الذين يريدون التخلص منه وأما في العصور الأخرى وبعد عجز السلطات المتعاقبة على ملاحقته فلا موجب لأن يكون ساكنا لهذه المناطق النائية عن المجتمعات البشرية، فيمكنه أن يعيش كأحد أفراد الأمة وفي وسطها من دون أن يعرف كونه الإمام (عليه السلام).

فالرواية كانت حاكية لحال الإمام (عليه السلام) أول غيبته لا إنها تصف حاله على الدوام، والصحيح أن هذا مجرد فرض لا واقع له.

(٣٩) ومن الطرق على حجية الإجماع المحصل ما استند إليه شيخ الطائفة (الطوسي) من قاعدة اللطف، وهي انه يجب على المولى سبحانه وتعالى اللطف بعباده وذلك بإرشادهم الى ما يقربهم إليه تعالى من مناهج الصلاح والسداد ويبعدهم ويحذرهم عما يبعدهم عنه تعالى من مسالك الهلكة والفساد.

وهذا هو الوجه في إرسال الرسل وإنزال الكتب وتنصيب الإمام (عليه السلام) ومقتضى هذه القاعدة إن إجماع الأمة على خطأ في حكم من الأحكام أن يلقي الإمام الخلاف بينهم، ومع عدمه يستكشف موافقته لرأيهم.

وقد أجيب عنه بوجوه

الأول: ما ذكره المحقق الخوئي (قده) من عدم تمامية القاعدة في نفسها، إذ لا يجب اللطف عليه تعالى بحيث يكون تركه قبيحا يستحيل صدوره منه، بل كل ما يصدر منه تعالى فضل ورحمة لعباده.

وفي جوابه قد يقال: ليس معنى الوجوب إلا استحالة الانفكاك ولزوم صدوره منه لأن له من كل كمال أرضاه وأعلاه واللطف منها، هذا إن أريد به إحدى الصفات الإلهية، وبالتالي فهو يندرج تحت الرحمة الإلهية، بعد أن تكون الصفات الإلهية بعضها أوسع من بعض في تأثيراتها الوجوبية، وعليه فكل ما صدر منه من رحمة فهو لطف.

الثاني: ما ذكره أيضا: إن القاعدة على تقدير تسليمها لا تقتضي إلا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، وقد حصل بتبليغ النبي والأئمة (عليهم الصلاة والسلام) للرواة والمعاصرين لهم فلو لم تصل الى الطبقة اللاحقة لمانع من قبل المكلفين أنفسهم ليس على الإمام (عليه السلام) إيصالها إليهم بطريق غير عادي إذ القاعدة لا تقتضي ذلك، وإلا كان قول فقيه واحد كاشفا عن قول المعصوم (عليه السلام) ـ إذا فرض انحصار العالم به في زمان وهو واضح الفساد.

(بيان ذلك): لو كان تصحيح أخطاء الفقهاء واجبا عليه تعالى في حال إجماعهم على الخطأ لكان واجبا عليه بمقتضى لطفه تصحيح خطأ فقيه واحد في عصر واحد ومقتضاه مطابقة فتاواه للواقع ولازم ذلك أن تكون فتاواه كافة من السنة القطعية فلا تجوز مخالفتها لأنها مخالفة للسنة القطعية ولازم ذلك أيضا

انه لا يجوز الاجتهاد في مقابلها إذ لا موضوع للاجتهاد مع وجود السنة القطعية في مقابلها، وهذا واضح الفساد.

وجوابه: إن تصحيح الخطأ الواقع من المجمعين أو من فقيه واحد لا يلازم مطابقة المصحح للواقع بحيث تكون فتاوى الفقيه مطابقة للواقع ذلك أن المخالف للواقع لا يكون خارجا عن الشارع بل قد يكون على طبقه ـ كما لو كان مطابقا لقاعدة أو أصل ظاهري ـ فإنها أيضا وظائف شرعية فلا تنحصر الوظيفة الشرعية بخصوص الحكم الواقعي بل تشمله والحكم الظاهري وهذا واضح. مع انه لو صح الخطأ الواقع فيه المجمعون بحيث يكون ما اجمعوا عليه مطابق للواقع لما جاز مخالفته من قبل الغير مع وقوع المخالفة كثيرا من قبل جملة من الفقهاء.

نعم ما ذكره المحقق الخوئي (قده) من الشق الأول صحيح وان القاعدة لا تقتضي أكثر من تبليغ الأحكام بواسطة النبوة والإمامة ومعهما يقرب العبد نحو الطاعة ويبعّد عن المعصية.

وأما أكثر من ذلك وهو تصحيح أخطاء الفقهاء المجمعين أو إلقاء الخلاف بينهم فيما لو اجمعوا على الخطأ فلا تستوجبه القاعدة. لأن ذلك معناه رفع المانع عن الوصول الى الحق وهو مما لا تقتضيه القاعدة بل يقتضي نصب من يكون طريقا الى الحقائق وقد فعل سبحانه، بنصب الإمام (عليه السلام) الذي غاب من جهة المانع وهو ذنوب العباد وقصورهم.

الثالث: انه إذا كان المراد من تطبيق القاعدة في محل الكلام هو إلقاء الخلاف وبيان الواقع من الإمام (عليه السلام) مع إظهار انه الإمام بأن يعرفهم بإمامته، فهو مقطوع العدم. وان كان المراد هو إلقاء الخلاف مع الخفاء أي إخفاء كونه الإمام فلا فائدة فيه إذ لا يترتب الأثر المطلوب ـ من اللطف ـ وهو الإرشاد على خلاف شخص مجهول كما هو ظاهر.[1]

وفيه: منع الحصر إذ بالإمكان إرسال من يثق به بشرط أن يكون مقرونا بمعجز يصدقه الناس به.

والصحيح على تقدير ثبوت القاعدة فإن سعة هذه القاعدة وضيقها غير معلوم والمتيقن منها هو ثبوتها في مقام إثبات النبوة والإمامة وأما الزائد عنها فلم يثبت. وعلى تقدير ثبوته فإن إظهار الحق في المسالة وان كان لطفا منه (عليه السلام) ولكنه بمجرده لا يكفي في استكشاف حجية الإجماع وموافقة الإمام (عليه السلام) لرأي المجمعين لجواز أن يكون إظهار الصواب مقرونا بمانع أو لمصلحة أهم في الإخفاء فإن إظهار الحق في المسالة ليس بأهم من ظهور نفس الإمام (عليه السلام) فكما انه مقرون بمانع أو بمصلحة أهم في الإخفاء وإلا لظهر فكذلك إظهار الحق بالمسالة. ذكره في العناية.[2]

ويرد عليه: لا ملازمة بين الأمرين لأن دواعي إخفائه اخطر واهم بكثير من دواعي إخفاء الحكم الحق في المسالة. وان غيبته (عليه السلام) لا تمنع من الانتفاع به (عليه السلام) فكونه غائب غير كونه غير مؤثر.

---

[1] المصباح ج٢ص١٧٣-١٧٤
[2] العناية ج٣ص١٥٣

فيبقى عدم سعة القاعدة للجريان في محل الكلام. مضافا الى ما يرد عليه من ترجيح بيان الحق في المسالة لخصوص المجمعين من الفقهاء دون غيرهم مع أن الحاجة الى اللطف لا تختص بهم دون سواهم فهي على حد سواء فيهم وفي غيرهم ممن لم يجتمع معهم.

(٤٠) إن الإجماع الحدسي على وجوه فقد يحصل الحدس برأي الإمام لمدعي الإجماع من مبادئ محسوسة ملزومة عادة لمطابقة رأي الإمام (عليه السلام) كما إذا حصل الحدس من اتفاق الكل من الأول الى الآخر.

(وقد يحصل) من مبادئ محسوسة غير ملزومة عادة لمطابقة راية (عليه السلام) كما لو حصل من فتوى جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ.

(وقد يحصل) من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ وهذا مما لم يشر إليه المصنف (قده) وقد ذكر هذه الوجوه من العناية عن الشيخ الأنصاري (قده)[1].

هذا وقد أورد على الطريقة العادية، بأن اتفاق الكل من أهل الفتوى مما لا يستلزم القطع برأي الإمام (عليه السلام) عادة ما لم ينضم إليه أقوال الطبقة الأولى المعاصرة للمعصومين لكون أقوالهم غير مستندة الى الرأي والاستنباط والنظر والاجتهاد بل هي محض السماع من الإمام (عليه السلام) بلا واسطة أو معها.

---

[1]) العناية ج٣ص١٥٦

وإلا فلا تستلزم الاتفاق المذكور راية (عليه السلام) لجواز استناد الكل الى اجتهاداتهم وحدسهم وإمكان الخطأ فيه لا دافع له كما لا يخفى.

هذا مضافا الى أن تحصيل الاتفاق للجميع مما لا يحصل إن لم نقل أنه محال عادة كيف وتحصيل اتفاق علماء عصر واحد في غاية الإشكال مع اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم، فإذا لم يتفق تحصيل اتفاق الكل فكيف يستلزم القطع برأيه (عليه السلام).

وقد حاول الشهيد الصدر الأول (قده) أن يثبت انضمام أقوال المتقدمين من الأصحاب المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى أو بُعيدها كالشيخ الطوسي والصدوق (قدهم) فأنه إذا استقرت فتواهم على حكم فلا يحتمل أن يكون فتواهم جزافا وبلا مدرك لعدم انسجام ذلك مع عدالتهم وتقواهم وتبحرهم في صناعة الفقه، كما لا يحتمل في حقهم أنهم غفلوا عن مقتضى القاعدة الأولية في المسألة كالبراءة، كما لا يحتمل أن يكون مدرك فتواهم رواية معتبرة لم تصل إلينا إذ لو كانت لأشاروا إليها في كتبهم ألاستدلالية الفقهية والروائية كيف وقد نقلوا وتعرضوا لروايات ضعّاف لا يستندون إليها في كتبهم، بل كيف يحتمل ذلك مع ملاحظة أن فتاواهم ومتونهم الفقهية كانت على حسب الروايات الواردة غالبا لا أنها تفريعات وتشقيقات مستقلة كما هو الحال في المتون المتأخرة.

وإذا نفيت الاحتمالات المتقدمة في حقهم يتعين احتمال أنهم تلقوا الحكم المذكور من الطبقة المتقدمة لا قولا بل عملا وارتكازا، وهذه الطبقة هي همزة الوصل فيهم وبين أصحاب الأئمة (عليهم السلام) مباشرة أو بالواسطة، وهذا

الارتكاز ليس رواية كي ينقل بل هو مستفاد من مجموع دلالات السنة من قول أو فعل أو تقرير المعصوم (عليه السلام).

وحيث الارتكاز أمر كالحس أو قريب منه وليس أمرا حدسيا صرفا ليقع احتمال خطأ الكل فيقال لعلهم اخطأوا جميعا في فهمهم.[1]

ونوقش بـ.. أولا: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) بأن هذا مجر فرض لا واقع له إذ لا طريق لنا الى إحراز اتفاقهم لانحصار الطريق بكتبهم الفقهية الاستدلالية والروائية الواصلة إلينا ولا اثر في كتبهم الواصلة الى مثل هذا الإجماع بصفة كونه تعبديا بحيث لا يوجد ما يحتمل كونه مدركا له، والاجماعات المدعاة إما مبنية على قاعدة اللطف كما عن الشيخ الطوسي أو مبنية على تطبيق قاعدة مسلمة على المسالة أو على حسن الظن بالآخرين.

هذا إضافة الى اختلاف هؤلاء في دعوى الإجماع باختلاف كتبهم، فالشيخ يدعي إجماعا في كتابه بمسالة ويدعي في كتاب آخر إجماعا على خلاف الإجماع الأول.

وهذا الجواب غير تام لأن المستدل يفترض وصول الحكم إليهم بالارتكاز وهو ليس برواية لينقل في كتبهم الواصلة إلينا، وإنما هو مستفاد من مجموع دلالات السنة، ولهذا لم تضبط في أصل معين كما قال.

نعم هذا مجرد فرض لم يقم دليل على إثباته كما انه لم يقم دليل على نفيه.

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٣١٣

وثانيا: إن هذا الارتكاز لو كان واقعا وهو مما اعتمد عليه المتقدمون في دعوى الإجماع فلم لم يبق مستمرا الى ما بعد عصرهم حتى يصل إلينا جيلا بعد جيل لفرض انه أمر مرتكز ومستفاد من مجموع دلالات السنة، ومثل هذا الأمر مما لا مانع من استمراره ووصوله الى ما بعد المتقدمين.

هذا لو قلنا إن هذا الأمر قد يصل الى الارتكاز في نفوس العلماء ووصوله الى هذا الحد في غاية الإشكال.

(٤١) أورد في العناية على الطريقة التشرفية وان الفقيه يأخذ الفتوى من الإمام (عليه السلام) ولكنه يريد الجمع بين إظهار الحق وكتمان السر فيدعي الإجماع: قال (وفيه): إن الفقيه بعد تسليم جواز رؤيته للإمام (عليه السلام) في زمن الغيبة وانه يجوز له أن يكذب بهذا الداعي الغير معلوم مسوغيته له كما لا يمكن إفشاء السر وإظهار اخذ الفتوى من الإمام (عليه السلام) لبعض دواعي الإخفاء فكذلك لا يمكنه دعوى الإجماع في المسالة فانه لا يدعي الإجماع للناس من العوام كي يمكن الالتباس عليهم بذلك بل يدعيه للعلماء الأعلام وهم يعلمون أن المسالة خلافية ليس فيها من إجماع ولا إطباق إذ المفروض إنها ليست اجماعية وإنما ادعى الإجماع فيها جمعا بين إظهار الحق وكتمان السر وهذا واضح[١]

وفيه انه يمكن دعوى الإجماع وتسمية ذلك إجماعا بأحد اعتبارين ذكرهما المشكيني[٢] إن إطلاق لفظ الإجماع إما من باب تنزيل الإمام (عليه

---

[١] العناية ج٣ص١٦٠

[٢] الكفاية ج٣ص٢٤٣- تعليقة المشكيني تحقيق الخفاجي

السلام) منزلة الجماعة، أو انه ظفر بعد السماع منه أو قبله على فتوى مطابقة لقوله (عليه السلام) فيكون الإطلاق حقيقيا بناء على كونه حقيقة في أقوال جماعة احدهم الإمام (عليه السلام) لا خصوص إجماع الكل إذ الأول إطلاق مجازي كما هو واضح.

قوله (قده): ((الأمر الثاني: انه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع؛ فتارة ينقل راية ـ عليه السلام ـ في ضمن نقله حدسا، كما هو الغالب، أو حسا، وهو نادر جدا.

وأخرى: لا ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله؛ عقلا أو عادة أو اتفاقا، واختلاف ألفاظ النقل أيضا صراحة وظهورا وإجمالا في ذلك؛ أي في نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

الأمر الثالث: انه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجية الخبر، إن كان نقله متضمنا لنقل السبب والمسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدا، وكذا إذا لم يكن متضمنا له، بل كان ممحصا لنقل السبب عن حس، إلا انه كان سببا بنظر المنقول إليه ـ أيضا ـ عقلا أو عادة أو اتفاقا، فيعامل حينئذ ـ مع المنقول معاملة المحصّل في الالتزام بمسببه بإحكامه وآثاره.

وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه، ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته؛ إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات والروايات ـ على تقدير دلالتهما ـ ذلك خصوصا فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة.

هذا فيما انكشف الحال.))

الأمر الثاني: في بيان نقل الإجماع وهو على نوعين

الأول منهما: انه ينقل قول الإمام (عليه السلام) في ضمن نقل الإجماع كما لو قال اجمع المسلمون عامة أو المؤمنون كافة أو أهل الحق قاطبة أو نحو ذلك من الألفاظ مما ظاهرها إرادة الإمام (عليه السلام) معهم وعرف واشتهر هذا النوع بنقل السبب والمسبب جميعا والسبب هو قول المجمعين ما سوى الإمام (عليه السلام) والمسبب هو قول الإمام (عليه السلام) المكشوف بقول المجمعين الكاشف. فالسبب كاشف والمسبب منكشف وهو قول المعصوم (عليه السلام).

الثاني منهما: انه ينقل قول المجمعين فقط دون نقل قول الإمام (عليه السلام) كما لو قال اجمع علماؤنا أو اصحابنا او فقهائنا وغيرها من التعبيرات مما ظاهره ارادة ما عدى الامام (عليه السلام) وقد اشتهر هذا النوع بنقل السبب.

وتارة يكون مدرك نقله هو الحس كما لو سمع من الامام (عليه السلام) ولو في ضمن اشخاص يعلم اجمالا ان الامام (عليه السلام) احدهم وان لا يعرفه بشخصه وهذا النوع من النقل نادر جدا.

واخرى: يكون مدرك نقله هو الحدس المقابل للحس سواءا كان من جهة الملازمة العقلية بقاعدة اللطف او من جهة الملازمة العادية أي اتفاق الكل من الاول الى الاخر وبين رايه (عليه السلام) عادة او من جهة الملازمة الاتفاقية أي بين فتوى جماعة وبين رايه (عليه السلام) اتفاقا وهو ما اشار اليه المصنف بقوله حدسا.

والالفاظ الدالة على ذلك مختلفة ظهورا كما لو قال اجمع المؤمنون كافة ولا خلاف بين العلماء او تصريحا فبعضها ظاهر او صريح في نقل المسبب مع السبب

كما لو قال اجمعت الامة والامام (عليه السلام) معهم، وبعضها ظاهر او صريح في نقل السبب فقط وبعضها مجمل في ذلك.

الامر الثالث: في بيان الاقسام المشمولة لادلة حجية الخبر من الاجماعات المنقولة لكونه من افراده ومصاديقه وبيان غير المشمولة منها**(٤٢)** فإن الناقل للاجماع اما ان

اولا: ينقل السبب والمسبب جميعا عن حس كما لو حصّل السبب بنفسه والمسبب كذلك وهو قول الامام (عليه السلام) بالسمع المنقول عنه شخصا فقال اجمع المسلمون او المؤمنون او اهل الحل والعقد مما ظاهره ارادة الامام (عليه السلام) معهم. ولا اشكال في حجية هذا القسم لانه اشبه بنقل الخبر مباشرة عن الامام (عليه السلام)، غاية الامر ان الناقل للاجماع لا يعرف الامام بشخصه وانما يعرفه اجمالا وانه واحد ممن نقل عنهم.

ثانيا: ان كان نقله نقلا للاتفاق فقط من دون ذكر قول الامام (عليه السلام) واحدا منهم، فهو ينقل السبب فقط وكان تاما بنظر الناقل والمنقول اليه فيتحقق المسبب بملازمة ثابتة**(٤٣)** عند المنقول اليه كما هي ثابتة عند الناقل وعليه فيكون النقل نقلا للاتفاق بالمطابقة ونقلا لراي الامام (عليه السلام) بالالتزام وادلة حجية الخبر كما تشمل نقل قول الامام (عليه السلام) بالمطابقة كذلك تشمل نقل قوله بالالتزام فيكون الاجماع المنقول حجة؛ وقد اشار المصنف الى هذا القسم بقوله واما ذا كان النقل للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال...الخ.

المفهوم منه ان الملازمة لو كانت ثابتة عند المنقول اليه فلا اشكال. لأن الاخبار عن حس كما يكون كذلك يكون اخبارا اذا استند الناقل الى امر محسوس فقطع بالمخبر به كما لو احسه بنفسه.

ثالثا: وان كان نقله للاتفاق بما فيهم الامام (عليه السلام) ولكن لم يكن محصلا له عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول اليه، أي ان نقل المسبب عن حدس لا عن حس ولا يرى المنقول اليه الملازمة ثابتة ففي مثل ذلك لا يكون الاجماع المذكور حجة لعدم شمول ادلة حجية الخبر للاخبارات الحدسية وقد اشار المصنف لهذا القسم بمنطوق قوله المتقدم. ووجه عدم شمول الادلة لأن الروايات التي قيل بدلالتها على حجية الخبر منصرفة الى خصوص الاخبار الحسية وكذا الايات على تقدير دلالتها واما السيرة العقلائية فالمتيقن منها خصوص الخبر الحسي للثقة.

ويزداد الاشكال كما لو اعتقد المنقول اليه خطا الناقل في اعتقاد الملازمة.

هذا كله فيما اتضح وانكشف الحال وان الناقل ينقل السبب والمسبب عن حس او عن حدس واما اذا اشتبه الحال وان الناقل للاتفاق بما فيهم الامام (عليه السلام) لا يعلم من حاله انه ينقل ذلك عن حس او عن حدس. وتظهر الثمرة في حال عدم ثبوت الملازمة باي نحو كانت عند المنقول اليه فعلى تقدير كونه مستندا الى الحس فهو حجة والا فلا يكون حجة شرعا.

(٤٢) اقسام الحجة من الاجماع المنقول أي بيان الاقسام المشمولة لادلة حجية الخبر من غير المشمولة على ما ذكره في العناية.

(القسم الاول): نقل السبب والمسبب جميعا عن حس كما اذا حصل السبب وهو قول من عدى المعصوم (عليه السلام) وهكذا المسبب وهو قول المعصوم (عليه السلام) بالسمع من المنقول عنه شخصا فقال اجمع المسلمون او المؤمنون او اهل الحل والعقد قاطبة او نحو ذلك مما ظاهره ارادة الامام (عليه

السلام) معهم، وهذا القسم حجة قطعا نظرا الى كونه من افراد خبر الواحد ومن مصاديقه فتشمله ادلة اعتباره اذ لافرق في الاخبار عن قول الامام (عليه السلام) من ان يكون اخبارا بالمطابقة او بالتضمن غايته في الاول سمع عن شخص الامام (عليه السلام) وهو يعرفه فيقول سمعته يقول كذا وكذا وفي الثاني يسمع من جماعة يعلم ان الامام (عليه السلام) احدهم فيحكي عنهم جميعا ويقول سمعتهم يقولون كذا وكذا واجمعوا على كذا وكذا.

القسم الثاني: نقل السبب والمسبب جميعا ولكن المسبب ليس عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل والمنقول اليه جميعا كما اذا حصل اقوال العلماء من الاول الى الاخر عن حس وقطع لراي الامام (عليه السلام) للملازمة العادية بينهما فقال اجمع المسلمون او المؤمنون او اهل الحل والعقد قاطبة او نحو ذلك مما ظاهره ارادة الامام (عليه السلام) معهم وكان المنقول اليه ايضا يرى الملازمة العادية. وهذا القسم حجة ايضا.

(وجه الحجية): ان الاخبار عن شيء اذا لم يكن عن حس بل كان مستندا الى امر محسوس لو احسه المنقول اليه لحصل له القطع ايضا بالمخبر به كالناقل بأن شاهد مثلا طلوع الشمس فاخبر عن وجود النهار وهكذا كالاخبار عن حس عينا فهو حجة

ومثل هذا الإخبار عن الملكات النفسية غير القابلة للحس كالعدالة والفسق وغيرهما مستندا الى مشاهدة اثارهما المحسوسة فهي كالاخبار عن حس حجة بلا اشكال.

القسم الثالث: نقل السبب والمسبب جميعا ليس عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول اليه كما اذا حصل اقوال علماء عصر واحد او اقوال جماعة منهم عن حس وقطع براي الامام (عليه السلام) وكان المنقول اليه ممن لا يرى الملازمة التي رآها الناقل.

وحجة هذا القسم محل اشكال بل منع (ووجه الاشكال): انه اخبار عن حدس غير مستند الى امر محسوس لو احسه المنقول اليه لحصل له القطع ايضا كالناقل والروايات الدالة على حجية الخبر منصرفة عن هذا النحو من الاخبار عن حدس كما ان الايات ايضا على تقدير دلالتها منصرفة عنه واما (بناء العقلاء) فالمتيقن منه هو الرجوع الى خبر الثقة في المحسوسات او الحدسيات المستندة الى امور لو احسوها بانفسهم لقطعوا بالمخبرية مثل ما قطع الناقل.

نعم يرجع العقلاء الى خبر الثقة في الحدسيات ولو بدون ذلك ولكن في خصوص اهل الخبرة لا مطلقا فحدسياته مسموعة لغيره بنحو الاطلاق والمقام ليس من هذا القبيل جدا فالمنقول اليه مجتهد كالناقل اللهم الا اذا كان نقل الاجماع لمن يجب عليه تقليد الناقل فحدسياته حينئذ متبعة في حقه قطعا.

القسم الرابع: نقل السبب فقط وعن حس وكان سببا تاما ينظر الناقل والمنقول اليه جميعا كما اذا نقل اتفاق الكل من الاول الى الاخر عن حس والمنقول اليه ايضا يرى الملازمة العادية وان لازمه هو قول الامام (عليه السلام) وهذا القسم حجة كالقسمين الاوليين فإن الناقل وان لم ينقل الا السبب ولكن السبب حيث كان بنظر المنقول اليه تاما فهو ملزوم لقول الامام (عليه السلام)

عادة فهو مخبر عن قوله بالالتزام ولا فرق بين نقل قول الامام في ان يكون بالمطابقة كما في الروايات المصطلحة او بالالتزام كما في المقام او بالتضمن كما في الاقسام الثلاثة المتقدمة فالكل اخبار عن قوله وحكاية لرايه فتشمله ادلة حجية الخبر وينقسم باقسامه ويشاركه في احكامه الا القسم الثالث المتقدم.

القسم الخامس: ينقل السبب فقط عن حس ولكن السبب لايكون تاما بنظر المنقول اليه كما اذا نقل اقوال علماء عصر واحد عن حس والمنقول اليه لا يراه سببا تاما لكشف قول المعصوم لعدم تمامية قاعدة اللطف بنظره، وحكم هذا القسم ان يضم اليه المنقول اليه ما يتم به السبب في نظره بأن يحصّل اقوال علماء بقية الامصار ويرتب على المجموع لازمه العادي وهو قول الامام (عليه السلام).

القسم السادس: نقل السبب فقط عن حس كما اذا حصل اقوال علماء من مشاهير الاصحاب فحصل له الحدس باتفاق الكل وادعى الاجماع في المسالة كما هو الحال في كثير من الجماعات المنقولة في السنة المتاخرين. وحكم هذا القسم ان يؤخذ بالقدر المتيقن من هذا الحدس وهو اتفاق المشاهير مثلا ويضم اليه اقوال بقية العلماء ليتم به السبب ويحكم بثبوت اللازم وهو قول الامام (عليه السلام) وقد اشار المصنف الى هذا القسم بقوله فلا بد في الاجماعات المنقولة بالفاظها من سائر الاقوال او سائر الامارات ما به يتم..))الآتي ويحتمل ان يكون قوله هذا اشارة الى القسم الخامس المتقدم[1].

---

[1]) العناية ج٣ص١٦٢-١٦٥

اقول: اما القسم الاول فهو مجرد فرض لا واقع له لأن السماع من مجموعة احدهم الامام اما في مجلس واحد او مجالس متعددة، فعلى الاول فلا يسمع الا من الامام (عليه السلام) اذ مع وجوده لا كلام لاخرين معه وان لم يعرفه بعينه.

وان كان في مجالس متعددة.. فمن الواضح ان الامام (عليه السلام) سيكون معروفا بعينه (عليه السلام) فيخرج عن كونه اجماعا.

واما القسم الثاني: فقد تقدم الاشكال فيه وانه مالم يضم اليه اقوال الطبقة الاولى التي سمعت من المعصوم (عليه السلام) بالمباشرة او بالواسطة فلا يكون حجة لاحتمال خطأ الجميع مع ان تحصيل اجماع الكل من الاول الى الاخر في غاية الاشكال ان لم نقل مستحيل عادة.

واما القسم الثالث: ان حصول القطع براي الامام (عليه السلام) اما بالملازمة العقلية وهي غير تامة او بالعادية وهي غير عملية ولا واقع لها، ومجرد حصول القطع عند الناقل حجة عليه لا على غيره ما دام المنقول اليه لا يرى الملازمة.

واما القسم الرابع: فهو غير واقع وليس بعملي وتحصيل اقوال الجميع من مجرد دعوى لا واقع لها.

واما القسم الخامس: فتحصيل تمام السبب من قبل المنقول اليه غير واقع.

واما القسم السادس: وهو اسوء من سابقه.

(٤٣) قد ذكر صاحب الكفاية ان الملازمة بين راي المجمعين وراي الامام (عليه السلام) على ثلاثة اقسام هي الملازمة العقلية، والملازمة العادية والملازمة الاتفاقية.

وقد مثل للاول بأن الملازمة في راي المجمعين وبين راي الامام (عليه السلام) هي عقلية من باب اللطف أي ان كل من ثبتت عنده القاعدة قال ان اتفاق المجمعين ملزوم لمطابقه راي الامام (عليه السلام). ومثل لها بقية الاصوليين بالملازمة بين ثبوت التواتر والعلم بصدق الخبر

وقد مثل للثاني بأن راي المجمعين في جميع الاعصار والامصار ملزوم عادة لمطابقة راي الامام (عليه السلام) لانه رئيسهم وهم مرؤسون ولا يخرج راي المرؤسين عن راي رئيسهم كما هي العادة الجارية في ذلك.

وقد مثل للاخير بأن راي طبقة من الفقهاء في عصر واحد او جماعة منهم ملزوم اتفاقا لمطابقة راي الامام (عليه السلام) كما لو كانوا من اهل التدقيق والتحقيق والتاني في اطلاق الفتوى وديدنهم الافتاء طبق مدرك شرعي فلو كانت فتواهم مطابقة للواقع فإن ذلك ملزوم لمطابقة راي الامام (عليه السلام) اتفاقا.

والظاهر ان المقصود من الملازمة هنا ليست بمعناها الفلسفي وهي ما كان ملاكها عدم الانفكاك، وما كان الحاكم فيها هو العقل وحينئذ يقال لا معنى لتسمية الاتفاق ملازمة لأن الاتفاق يقابل اللزوم فلا يمكن وصف الاخير به، والعادة وان اقتضت ذلك ولكنها ليست واقعية نفس امرية بل واقعية معاشية فلو جرت على غير ما جرت عليه كانت كذلك فلا استحالة في انفكاكها عقلا.

بل المقصود منها هنا هو المطابقة، فقد يطابق راي المجمعين راي الامام (عليه السلام) بما لا يعقل عدم المطابقة فتسمى ملازمةعقلية.

وربما لأن قاعدة اللطف تجب عقلا لو قيل بها ولذا سميت عقلية من دليل اثباتها لا أن الملازمة عقلية يستحيل فيها الانفكاك.

وقد تكون المطابقة معتادة كعادة جارية بين البشر رئيس ومرؤوسين.

وقد تكون المطابقة اتفاقية كما تقع في موارد اخرى بين كل امرين لا ربط بينهما ظاهرا.

ثم ان هذا التقسيم بلحاظ المدعي للاجماع والذي ينقله الى الاخرين وليس التقسيم بلحاظ مناشئ موضوعية يشترك فيها جميع الفقهاء بل هو بلحاظ مناشئ شخصية تختص بكل فقيه فقيه، فقد يرى فقيه الملازمة العقلية كما نسب للشيخ الطوسي بلحاظ قاعدة اللطف وقد يرى الاخر الملازمة العادية وثالث الاتفاقية لأن كل فقيه يتأثر بظروفه ومقدار فهمه وعمق تفكيره او غير ذلك.

ومن هنا نعرف ان ما اشكل على هذا التقسيم من ان الملازمة هي فقط العقلية وغيرها مسامحية او عنائية لا وجه له.

قوله (قده): ((واما فيما اذا اشتبه فلا يبعد ان يقال بالاعتبار، فإن عمدة ادلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء وهو كما يعملون بخبر الثقة اذ علم انه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس؛ حيث انه ليس بناؤهم ـ اذا اخبروا بشيء ـ على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس او حس، بل العمل على طبقه والجري على وفقه بدون ذلك، نعم لا يبعد ان يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك امارة على الحدس او اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة.

هذا، لكن الاجماعات المنقولة في السنة الاصحاب غالبا، مبنية على حدس الناقل او اعتقاد الملازمة عقلا، فلا اعتبار لها مالم ينكشف ان نقل السبب كان مستندا الى الحس، فلا بد في الاجماعات المنقولة بالفاظها المختلفة، من استظهار مقدار دلالة الفاظها، ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضوع النقل، فيؤخذ بذلك المقدار ويعامل معه كانه المحصّل، فإن كان بمقدار تمام السبب، والا فلا يجدي مالم يضم اليه مما حصّله او نُقِل له ـ من سائر الاقوال او من سائر الامارات ـ ما به تم، فافهم.

فتلخص بما ذكرناه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد ـ من جهة حكايته راي الامام (عليه السلام) بالتضمن او الالتزام ـ كخبر الواحد في الاعتبار، اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رايه ـ عليه السلام

ـ وما نقله من الاقوال؛ بنحو الجملة والاجمال، وتعمّه ادلة اعتباره، وينقسم باقسامه ويشاركه في احكامه، والا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية)).

واما اذا اشتبه حال ولم يعلم ان الناقل للاجماع بما فيهم الامام (عليه السلام) هل يكون نقل رايه عن حس او حدس ففي مثل هذه لا يبعد ان يقال بحجية النقل المذكور لأن ادلة اعتبار الخبر وعمدتها وهو بناء العقلاء وانهم كما يعملون بخبر الثقة اذا كان عن حس كذلك يعملون به اذا احتمل كونه عن حدس فانهم لا يتوقفون عن الاخذ به والتفتيش عن مستنده وانه هل هو عن حس او عن حدس؛ ويعبر عن هذا عندهم باصالة الحس في النقل ذلك لأن الاصل عندهم هو الحس لا الحدس، نعم لا يبعد بناؤهم على اصالة الحس في النقل فيما لم تكن هناك امارة على الحدس كما هو الحال في المقام حيث انه من البعيد على ان يكون الناقل لراي ناقلا له عن حس بل غالبا ما يكون نقل الاجماع مبنيا على الحدس، او كان اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة.

وبهذا يتضح ان نقل الاجماع لا فائدة فيه من حيث نقل السبب أي قول الامام (عليه السلام) الحاصل من حدس الناقل لفتوى جماعة من الاصحاب اتفاقا او كان يعتقد الملازمة عقلا بقاعدة اللطف، وذلك لأن الاولى من الملازمة الاتفاقية غير مسلمة والثانية منها العقلية باطلة كما سيصرح به المصنف في التنبيه الاول الاتي.

هذا، وحيث تكون الاجماعات المنقولة في السنة الاصحاب غالبا مبنية**(٤٤)** على حدس الناقل للاجماع او اعتقاد الملازمة عقلا فلا اعتبار بها مالم ينكشف ان نقل السبب وهو الاتفاق كان عن حس. فإن كان عن حس ظهرت

الفائدة في نقله لانه ان كان سببا تاما بنظر المنقول اليه كان حجة وان لم يكن سببا تاما احتاج الى ضم ما به يتم السبب كما لو حصل على اقوال جماعة كبيرة من العلماء او حصّل الشهرة في المسالة وغيرها من الامارات. واذا لم يحصل احد الامرين لم يكن في نقل التفاق من فائدة من حيث نقل السبب. وعليه لابد من ملاحظة مقدار دلالة الالفاظ التي تنقل بها الاجماعات لمعرفة مقدار تلك الدلالة وانها لتمام السبب او بعضه من خلال قوة الالفاظ وضعفها فقد يقال اجمع الاصحاب وقد يقال لا خلاف بينهم وقد يقال لم نعرف له مخالفا ومن خلال حال الناقل فقد يكون في اعلى درجات التتبع وقد يكون وسطا وقد يكون ضعيفا جدا ومن خلال ملاحظة حال المسالة التي ينقل فيها الاجماع فقد تكون مشهورة بين الاصحاب مدونة في كتبهم يمكن الوصول اليها بسهولة وقد تكون دون ذلك لا يمكن الوصول اليها غالبا وقد تكون في غاية الخفاء وقد عنونها العلماء في اماكن متشتتة مبعثرة لا يصل لها الا الاوحدي من الاعلام فاذا استفيد واستظهر من مجموع ذلك ان السبب كان تاما فهو والا فلا بد من الاخذ بالمتيقن وضم ما به يتم السبب من سائر الاقوال او الامارات ـ فافهم(٤٥).

فتلخص(٤٦) بما ذكرنا: ان الاجماع المنقول بخبرالواحد ـ اذا كان نقلا للمسبب وهو قول الامام (عليه السلام) كما هو نقل للسبب أي الاتفاق كما لو حكى قوله (عليه السلام) بالتضمن او بالالتزام فهو كخبر الواحد من حيث الاعتبار اذا كان المنقول اليه يرى الملازمة بين رايه (عليه السلام) وبين ما نقله من الاقوال بنحو الجملة والاجمال. فتعمه ادلة اعتبار الخبر وينقسم باقسامه الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف فكذا الاجماع المنقول يكون صحيحا اذا كان ناقله اماميا عادلا وهكذا تجري عليه احكام الخبر من التعارض والتساقط والتخيير فاذا تعارض اجماعان تساقطا او تخيّر بينهما.

واما اذا لم ير الملازمة فلا يكون مثل الخبر الواحد في الاعتبار.

(٤٤) قد فصل في العناية بأن الاجماعات المنقولة بالسنة الاصحاب اما المتقدمين منهم واما المتاخرين، فالمنقولة بالسنة المتقدمين من الاصحاب فهي مبنية على العلم بدخول الامام (عليه السلام) في المجمعين شخصا لتصريحهم بطريقتهم في وجه اعتبار الاجماع المحصل حتى الشيخ منهم المعتمد على قاعدة اللطف فانه (قده) قد جعل القاعدة مدركا للعلم بدخوله (عليه السلام) معهم كما تقدم لا وجها مستقلا قبال التضمني والحدسي.

واما الاجماعات المنقولة بالسنة المتخرين فهي مبنية غالبا على الملازمة العادية على ما هو المشهور من طريقتهم ويؤيده ما تقدم من المحقق القمي وصاحب الفصول من نسبة الطريق الثالث الى محققي المتاخرين ومعظمهم.

وعلى هذا فدعوى المصنف ان الاجماعات المنقولة في السنة الاصحاب مبنية على حدس الناقل أي الحاصل على فتوى اجماعه اتفاقا او اعتقاد الملازمة عقلا هي في غير محلها.

اقول: اما الطريقة الدخولية فقد سيقت المناقشة فيها وانها مجرد فرض لا واقع له وانها غير عملية بالمرة لما مر سابقا بيان ذلك، هذا مضافا الى ان العلم بدخول الامام (عليه السلام) لا يكاد يتفق على نحو الاجمال في زمان الغيبة.

ولو قيل ان العلم بدخوله من جهة الملازمة لفتوى جماعة من الاصحاب من الطبقة المتقدمة القريبة من زمن الغيبة.

قيل: وان كان فإن العلم بدخوله (عليه السلام) من خلال اتفاق فتوى جماعة مختلفين من حيث الافكار والقابليات الذهنية، غير لازم لذلك الاتفاق.

ثم ان الملازمة العادية بالنسبة الى ما المتقدمين وهي اتفاق الكل من الاول الى الاخر غير واقعة لأن تحصيل اراء الجميع في مسالة مما لا سبيل اليه.

نعم في الازمنة المتاخرة وان امكن من حيث توفر مدونات وكتب السابقين واللاحقين مع توفر وسائل حصولها وسهولتها ولكن اتفاق الكل مع تباعد ازمنتهم مستحيل عادة.

فلم يبق الا اتفاق جماعة من العلماء يحصلهم الناقل فيحدس بانه راي الجميع.

(٤٥) والمصنف قد امر بالفهم وجوابه

اولا :ـ ما ذكره في العناية من انه ليس اشارة الى شيء وانما قد اتى به رعاية للسجع والقافية... وهذا غريب ولو قال لدقة المطلب مثلا واعطائه حقه من التامل والفهم لكان وجها.

ثانيا: لعلة للاشارة الى ان ملاحظة مقدار دلالة الفاظ الاجماع المنقول فيما يختص بالسبب فيما اذا كان سببا بنظر المنقول اليه او جزء السبب ولم تقم امارة على الحدسية والا فمع قيام امارة عليه فلا اعتبار به ولا يكون مشمولا لدليل الاعتبار حتى مع اعتقاد المنقول اليه ذلك.

ثم ان هذا المقدار المحصّل من قبل المنقول اليه نقلا من الناقل، فهو حدسي عند المنقول اليه دون الناقل فلو ضم اليه ما يجعله تمام السبب اما

بتحصيله بنفسه اقوال العلماء او بالنقل اليه او ضم سائر الامارات فإن المجموع مما لا يجعله حسيا باعتبار انه ملفق من الحسي والحدسي والنتيجة تتبع اخس المقدمتين. فلا يكون حجة مشمولا لادلة الاعتبار ولو بتتميم تمام السبب.

ثالثا: لعله للاشارة الى ان استظهار مقدار الدلالة بملاحظة حال الناقل وخصوص موضوع النقل ليس كما ينبغي الا بعد ضم ملاحظة مقدار المجمعين مما حصّله الناقل من كونهم علماء مصر واحد او جميع الامصار او جماعة من علماء عصر واحد وبدون الاخير لا يمكن حسم مقدار الدلالة وتتميمها بالضم. الا اذا كان ملاحظة مقدار الدلالة من حيث ان نقل السبب مستند الى الحس او الحدس.

رابعا: لعله ان مجرد كون المنقول اليه يرى الملازمة لا يحكم بحجية النقل باعتبار تعلقه بالسبب بل تبقى حجية النقل موقوفة على كون النقل حسيا او مستندا الى امور حسية لانه حينئذ بمنزلة الحس.

(٤٦) قال المرحوم المشكيني ان قوله (قده) ((فتلخص بما ذكرنا...الخ)) مناف لما يستفاد من قوله فلا اعتبار لها مالم ينكشف...)).

وما نراه صحيحا انه لا منافاة بينهما لأن الجملة المتقدمة على المذكورة تعني ان مجرد كون المنقول اليه يرى الملازمة مما لا يحكم بحجية النقل مالم يكن نقل الاجماع أي السبب عن حس او ما هو بحكم الحس.

وهذا ما ينطبق عليه الفقرة الاخيرة، فإن حكايته عن نقل الامام اما بالتضمن او بالالتزام وكلاهما نقلا للحس فاذا ضم اليه اعتقاد الملازمة عند المنقول اليه كان حجة بلا اشكال.

قوله (قده): ((واما من جهة نقل السبب، فهو في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال، التي نُقلت اليه على الاجمال بالفاظ نقل الاجماع، مثل ما اذا نُقلت على التفصيل، فلو ضُم اليه مما حصّله او نقل له ـ من اقوال السائرين او سائر الامارات ـ مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصّل، ويكون حاله كما اذا كان كله منقولا ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه، او ماله دخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به حجيته بلا ريب في تعيين حال السائل، وخصوصه القضية الواقعة المسؤول عنها وغير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه ـ عليه السلام ـ من كلامه.

وينبغي التنبيه على امور:

الاول: انه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالبا، هو اعتقاد الملازمة عقلا؛ لقاعدة اللطف، وهي باطلة او اتفاقا بحدس رايه ـ عليه السلام ـ من فتوى جماعة، وهي غالبا غير مسلمة، واما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة، او العلم برايه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى، فقليل جدا في الاجماعات المتداولة في السنة الاصحاب، كما لا يخفى، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة، وان احتمل تشرّف بعض الاوحدي بخدمته

معرفته احيانا، فلا يكاد يجدي نقل الاجماع الا من باب السبب بالمقدار الذي أُحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال او مقال، ويعامل معه معاملة المحصّل)).

واما بالنسبة الى نقل السبب فهو حجة فيما اذا كان النقل نقلا للسبب التام او المقدار منه وامكن المنقول اليه ان يضم اليه المقدار الباقي الذي يتم به السبب كما تقدم، ويكون حاله حال المحصل كما اذا كان كله منقولا لانه النتيجة تتبع اخس المقدمات فاذا كان جزء السبب منقولا كان كله منقولا.

لا يقال: ان نقل الاجماع اذا كان متضمنا لنقل السبب التام بحيث يترتب عليه قول الامام ـ عليه السلام ـ فهو معتبر جدا ويكون كخبر الواحد عينا فلا يكون التعبد به حينئذ لغوا بخلاف ما اذا كان نقلا لجزء السبب فهو مما لا يترتب عليه قول الامام ـ عليه السلام ـ فلا يكون معتبرا شرعا اذ لا تترتب عليه ثمرة وعليه يكون التعبد به لغوا عبثا.

فانه يقال: انه لا فرق في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمام السبب ومما يترتب عليه الأثر وبين ماله دخل في السبب بحيث اذا ضم اليه ما به يتم السبب لترتب علية قول الامام ـ عليه السلام ـ فإن هذا المقدار يكفي في صحة التعبد به ويخرجه عن اللغوية اذ لا يشترط في جعل الحجية لشيء ان يترتب عليه بمجرده بل يجوز جعل الحجية له ما دام يترتب عليه اثر ولو بضم غيره اليه فإن جعل الحجية له كذلك لا يكون لغوا. وله نظائر

فان جعل الحجية لخبر في تعيين حال السائل من كونه ثقة او ممدوحا او ضعيفا او في خصوصية القضية الواقعة المسؤولة عنها وغيرهما مما له في ثبوت كلام

الامام ـ عليه السلام ـ او في تعيين مرامه بعد ثبوت اصل كلامه، فلو لم يكن الخبر حجة الا فيما كان المخبر به تمام السبب لم يكن حجة في الموردين ونحوهما قطعا.

والحاصل انه يكفي في جعل الحجية للخبر ترتب الأثر عليه في الجملة ولو لم يترتب عليه بنفسه(٤٧)، وهذا يكفي في الاخراج عن اللغوية بالنسبة لنقل الاجماع اذا كان بعض السبب.

وينبغي التنبيه على امور:

الامر الاول: قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالبا هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف وهي باطلة او اتفاقا بحدس رايه ـ عليه السلام ـ من فتوى جماعة وهي غالبا غير مسلّمة، واما كون المبنى هو العلم بدخوله - عليه السلام - بشخصه في ضمن المجمعين او العلم برايه بالاطلاع بما يلازمه عادة أي بالملازمة العادية من اتفاق الكل من الاول الى الاخر فهذان قليلان جدا في الاجماعات المنقولة بالسنة الاصحاب، كما لا يخفى بل ان الاجماع الدخولي، على نحو الاجمال في زمان الغيبة مما لا يكاد يعلم. وان كان احتمال تشرف بعض الاوحدي بخدمة الامام - عليه السلام - ومعرفته احيانا.

ومن هنا فإن نقل الاجماع في السنة الاصحاب مما لا يجدي من حيث استكشاف راي الامام ـ عليه السلام ـ فلا يكون حجة، وان كان حجة من ناحية نقل السبب(٤٨) على النحو المتقدم، وهو سبب ناقص يحتاج الى الضميمة.

(٤٧) اشكل بعض من عاصرناهم (قده): بأن موضوعات الاحكام وما يتعلق بحال الرواة دخيلة في ما يتعلق بالحكم بخلاف اقوال الفقهاء فانها اجنبية عن حكم الله (تعالى) حقيقة، الا ان يُتمسك بدليل المسامحة العرفية، ويقال بانه اذا كان مجموع الاقوال من حيث المجموع منشأ لاستفادة حكم الله

تعالى لايعد البعض منها اجنبيا محضا، كما لا يخفى فيشمله دليل الاعتبار بالملازمة العرفية[١].

وفيه: ان اقوال الفقهاء ليست اجنبية عن حكم الله (تعالى) بل هي كاشفة عنه ثم اذا كانت اجنبية عنه كما ادعاه فضم البعض الآخر والمفروض انه اجنبي كذلك فلا يكون مشمولا لدليل الاعتبار.

وقريب منه ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)

(٤٨) في موارد نقل جزء السبب بانه ان اريد به اثبات الحجية له بلحاظ مدلوله الالتزامي فالمفروض عدم الملازمة ليكون له مدلول التزامي وان اريد ذلك بلحاظ مدلوله المطابقي فليس هو حكما شرعيا ولا موضوعا له.

واجيب عنه بانه يكفي في دفعه ان يقال بأن في المقام ايضا يوجد مدلول التزامي وهو قضية شرطية انه اذا ما توفر الجزء الاخر ـ المفروض توفره ـ كان ذلك مطابقا مع قول الامام (عليه السلام) وحجة هذا المدلول الالتزامي الشرطي كاف لنا[٢].

وذهب الشيخ الفياض (حفظه الله) الى متانة ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) وهو كما ترى ليس بمتين.

قد ذكر بعض الاصوليين دليلا لفظيا على حجية الاجماع فقد استدل فقهاء جمهور المسلمين على حجية الاجماع. منها النبوي الشريف ((امتي لا تجتمع على ضلالة)) وهو على صيغتين

---

[١] تهذيب الاصول ج٢ص٨٢السبزواري
[٢] بحوث في علم الاصول ج٤ص٣١٨

احدهما: ما عن ابي خلف الاعمى قال: سمعت انس بن مالك يقول سمعت رسول الله (صلى الله عليه واله) يقول: ان امتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رايتم اختلافا فعليكم بالسواد الاعظم ـ سنن ابن ماجة ج٢ص١٢٠٣.

الثانية: ما نقله شريح عن ابي مالك الاشعري قال: قال رسول الله (صلى الله عليه واله): ان الله اجاركم من ثلاث خلال: ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا ـ وان لا تجتمعوا على ضلالة. سنن ابن داود ج٤ص٩٨.

وهنا يقال: ان هذا شهادة من النبي (صلى الله عليه واله) بعصمة مجموع الامة.

ونوقش هذا الاستدلال، بأن غاية ما يثبت بهذا المضمون حجية المجموع وهذا امر صحيح مسلم عندنا ايضا لوجود المعصوم ضمن المجموع، الا انه موجود في كل زمان.

فليس فيه دلالة على تقدير صدوره (لكونه ضعيفا سندا) دلالة على اكثر من وجود المعصوم.

ودفع: بأن ظاهر الحديث ان موضوع العصمة وملاكها المجموع حيث عبر عنها بانها لا تجتمع على ضلالة لا ان ذلك من باب وجود المعصوم بينهم بحيث يكون ضم سائر الاقوال اليه من قبيل ضم الحجر الى الانسان.

نعم قد يقال ان الرواية قد دلت على وجود معصوم اخر وهو مجموع الامة الا ان هذا لا يتضمن نيجة مفيدة بالنسبة الينا لأن مثل هذا المعصوم احرازه توأم دائما مع احراز قول المعصوم الاول وهو الامام (عليه السلام) اذ لو احرزنا

دخوله في المجمعين كفى ذلك في الحجية والا فلا يحرز المعصوم الثاني ايضا لانه جزء من الامة.

اللهم الا ان يقال بأن ظاهر الدليل في الذيل (عليكم بالسواد الاعظم) الوارد في الصيغة الاولى ارادة المعنى العرفي للاجماع، لا المعنى الحرفي الدقيق فلا ينثلم بخروج فرد او فردين.[1]

الا ان هذه المناقشة الاخيرة غير واردة لأن مع وجود معصوم اخر وهو مجموع الامة أي ان المعصوم الاخر جعل في قبال الاول فإن تحقق الاجماع للبعض مع الاول كان مفيدا وان تحقق اجماع الامة مع الثاني وبدون الاول كان مقيدا والا ما فرض كونه معصوما اخر لم يكن، وهذا خلف.

ولكن اجتماع الامة من حيث المجموع من قبيل الاحالة على ممتنع، نعم اذا اخذ في مفهوم الامة بعضهافان اللفظ صادق على الواحد وعلى المجموع وعلى البعض منه، كان لما ذكره في المناقشة وجه. ولكن هذه الاستعمالات لا تناسب الذيل كما هو ظاهر.

ثم قال: الشهيد الصدر (قده) الصحيح في المناقشة

اولا: عدم دلالة الحديث ما يفيد مسالتنا الاصولية لأن الوارد فيه هو عنوان الضلالة وهي تستبطن الاثم والانحراف وهو اخص من الخطأ وعدم حجية المبحوث عنه في الاجماع، فإن خطا المجمعين جميعا في مسالة فرعية لا تعني ضلالتهم.

---

[1] بحوث في علم الاصول ج٤ص٣٠٨

ثانيا: ضعف سند الروايتين حتى بالنسبة الى فقهاء الجمهور بحسب موازين الجرح والتعديل عندهم.

والصحيح في مناقشة الروايتين على تقدير صحة صدورهما، هو بيان امر واقعي يخبر به النبي (صلى الله عليه واله) وهو عدم اجتماع الامة على ضلالة بمعنى ان في امتي من هو ليس على ضلالة، وبالتالي فاجتماعهم مجموعا لا يمكن ان يكون على ضلالة. واما اجتماعهم على هدى فهو ممكن،لانها خير امة اخرجت للناس اذا امرت بالمعروف ونهت عن المنكر.

فالرواية نفي للاجتماع على ضلالة وامكان للاجتماع على هدى وهو لايتم الا بقيادة المعصوم (عليه السلام).

قوله (قده): ((الثاني: انه لا يخفى ان الاجماعات المنقولة اذا تعارض اثنان منها او اكثر، فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب، واما بحسب السبب فلا تعارض في البين، لاحتمال صدق الكل لكن نقل الفتاوى على الاجماع بلفظ الاجماع حينئذ، لا يصلح لأن يكون سببا، ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها، الا اذا كان في احد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برايه ـ عليه السلام ـ لو اطلع عليها، ولو مع اطلاعه على الخلاف وهو وان لم يكن ـ مع الاطلاع على الفتاوى مع اختلافها مفصّلا ـ ببعيد الا انه مع عدم الاطلاع عليها كذلك ـ الا مجملا ـ بعيد، فافهم.

الثالث: انه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر وانه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الاخبار به اخبارا على الاجمال؛ بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما اخبر به لو علم به، ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه، كما اذا اخبر به على التفصيل، فربما لا يكون الا دون حد التواتر، فلا بد في معاملته معه معاملته؛ من لحوق مقدار اخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحد.

نعم، لو كان هناك اثر للخبر المتواتر في الجملة ـ ولو عند المخبر ـ لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحدّ التواتر من المقدار...)).

الامر الثاني: اذا قام اجماع منقول على وجوب شيء، وقام اجماع منقول اخر على استحبابه وقام ثالث على اباحته فهذه الاجماعات الثلاثة متعارضة بعضها مع البعض الاخر من جهة التضاد بين متعلقاتها وهو مدلول راي الامام (عليه السلام) لأن كل منها لا يمكن ان يكشف عن قول الامام ـ عليه السلام ـ هذا بحسب المسبب.

واما بحسب السبب وهو الاتفاق فلا تعارض بينها لامكان صدق الجميع فيمكن اتفاق علماء عصر ـ واحد على الوجوب واتفاق علماء عصر ـ اخر على الاستحباب ومع ذلك لا يكون النقلان حجة في اثبات السبب لأن المفروض الاختلاف في الفتوى وعدم اتفاق المجمعين على راي واحد.**(٤٩)** نعم قد يكون في احد النقلين خصوصية في نظر المنقول اليه يوجب القطع براي الامام ـ عليه السلام ـ كما لو كان في احد الاجماعين الشيخ الطوسي والشيخ الكليني (قدهما) او نظرائهما، وحصول هذه الخصوصية يكون فيما لو اطلع المنقول اليه على اقوال المجمعين تفصيلا دون ما اذا اطلع عليها اجمالا بلفظ الاجماع اذ حينئذ لا يمكن ان يعرف وجود الشيخ الكليني (قده) او نظراؤه في احد الاجماعين. مع امر بالتامل والفهم في ذلك.

الامر الثالث: في نقل التواتر**(٥٠)** والسبب هو اخبار جماعة كثيرة عنه يحصل العلم باخبارهم بالمسبب وهو موت زيد مثلا وهنا يدعي ناقل التواتر انه اخبره جماعة كثيرة عن موت زيد فيقول الناقل ثبت عندي بالتواتر موت زيد، وحال نقل التواتر هو حال نقل الاجماع، فيقال ان نقل التواتر بلحاظ المسبب لا

يكون مفيدا الا اذا كان الاخبار به اخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بالمسبب لو اطلع على ذلك المقدار.

واما من حيث السبب فلا بد من ملاحظة لفظ النقل فيثبت به المقدار المستفاد من نقله ولو بملاحظة دلالة لفظ النقل من حيث القوة والضعف او حال الناقل من حيث الضبط والدقة او المسامحة والمبالغة او حال الامر المخبر به من حيث الشيوع او سهولة الاطلاع عليه او ندرة الاخبار به لصعوبة الاطلاع عليه اولغيرها من الخصوصيات، فاذا استفيد من مجموع ذلك ان اخبارالمخبرين هو بمقدار لو اطلع عليه المنقول اليه لحصل له العلم عادة بالمخبر به فهو نقل للسبب التام وبه يثبت السبب والا فلابد من ضم مقدار اخر من اخبار المخبرين يكمل به السبب ليثبت به المسبب نعم لو فرض ان اثرا للخبر المتواتر كان يترتب عليه ولو عند الناقل بالخصوص ففي مثل هذه الحالة يترتب الأثر على نقل التواتر ولو كان لفظ النقل دالا على جزء السبب لا على تمامه فلا حاجة الى الضميمة(٥١).

(٤٩) وما يمكن به تفسير الفهم هو:

اولا: ما ذكره المرحوم المشكيني (قده): بانا نمنع ان لا يكون نقل الفتاوى بلفظ الاجماع ـ حينئذ ـ جزء سبب، لا مكان حصول العلم من احد المنقولين ولو بلا خصوصية في البين في نفس المنقول، مع ضمه الى امارات اخر حاصلة للمنقول اليه، فيعامل ـ حينئذ ـ مع هذا المنقول معاملة المحصل؛ لكونه جزء المؤثر.

ثانيا: ما ذكره في العناية: ان قطع المنقول اليه برايه ـ عليه السلام ـ كما يحصل على الاطلاع على الفتاوى على نحو التفصيل كذلك قد يحصل مع

الاطلاع عليها على نحو الاجمال وذلك لتفاوت حال الناقل في الفحص والتتبع في كلمات الاصحاب فقد يكون الناقل للاجماع في احد الطرفين في اقصى مراتبه مراتب التتبع وطول الباع وسعة الاطلاع وفي الطرف الاخر بعكس ذلك فحينئذ ربما يحصل الحدس برايه ـ عليه السلام ـ بنقل احد الاجماعين دون الاخر مع ان في شيء منهما لا اطلاع على الفتاوى على التفصيل.

اقول: كيف يحصل القطع عند المنقول اليه لاحد الاجماعين دون الاخر والمفروض انهما متعارضان، يكذب احدهما مدلول الاخر، ومع هذا التكذيب كيف يحصل القطع باحدهما دون الاخر وان كان في احدهما خصوصية كالتي ذكرت خصوصا اذا كان الاطلاع على الفتاوى اجماليا بلفظ الاجماع.

ثالثا: اشارة الى بعد دعوى حصول القطع للمنقول اليه حتى مع اطلاعه على طرفي الفتاوى تفصيلا لاحتمال ان يكون الحق في الطرف الاخر موجودا؛ ولا دافع لهذا الاحتمال.

رابعا: لعله للاشارة الى ان الاطلاع على الفتاوى على نحو التفصيل لا الاجمال يخرج المقام عن كونه تعارضا للاجماعين بل تعارض للفتويين غاية الامر ان احدهما مؤيد بطبقة من فتاوى جماعة والاخرى كذلك.

(٥٠) (٥١) في الفرق بين الاجماع والتواتر

ذكر بعض الاصوليين منهم السيد الشهيد الاول (قده) والشيخ الفياض (حفظه الله) جملة فروق بين الاجماع والتواتر.. اليك اجمالها.

الاول: ان الاجماع هو الاخبار عن فتاوى الفقهاء وهي امور حدسية اجتهادية والتواتر اخبار عن قضايا حسية واحتمال الخطأ في القضايا الحدسية اكثر من احتماله في القضايا الحسية، لانه نادر ومدفوع باصالة عدم الخطأ وهو اصل عقلائي ثابت عند العقلاء وممضى شرعا، بينما لا تجري هذه الاصالة في القضايا الحدسية فلا دافع لاحتمال الخطا بالقضايا الحدسية.

ومن هنا يكون الوصول الى اليقين او الاطمئنان في الحسيات اسرع منه في الحدسيات.

ومن هنا كانت كاشفية الاجماع تتاثر بدرجة اقتراب فتاوى المجمعين الى الحس فكلما كان حجم النظر والاجتهاد فيها اقل كانت كاشفيتها عن الواقع اقوى وآكد، وبهذا يتميز الاجماع في المسائل الفقهية ذات المبادئ النظرية الاجتهادية عادة عن الاجماع في المسائل الفقهية ذات المبادئ غير النظرية المعقدة وكذلك يختلف اجماع عصر عن عصر اخر لانه كلما اقتربنا الى عصر الائمة كان حجم جانب الحس اكبر وحجم تاثر المسالة بالجانب النظري اقل، ومن هنا كانت قيمة فتاوى القدماء اكبر من قيمة فتاوى المتاخرين كما انه على هذا الاساس ايضا كلما كان مبلغ تبصّر المجمعين والمعيتهم وخبرتهم للوصول الى الواقع اكثر كانت القيمة الاحتمالية لفتاواهم اكبر.

الثاني: ان الخطأ المحتمل في الاخبار عن حس قد يكون له مصب واحد عادة بينما في الاجماع فلا يكون له مصب واحد، ومن الواضح ان احتمال الخطأ فيما لو كان له مصب ابعد من احتمال الخطأ في الاخبارات غير المنصبة على مصب واحد، خذ لذلك مثلا. احتمال خطأ عشرة في اخباراتهم بموت زيد بالخصوص ابعد من احتمال خطأهم في اخبار كل منهم عن موت جاره الذي هو غير جار الاخر، وذلك لأن احتمال خطأ كل واحد منهم موجود وان كان بدرجات متفاوتة كالخمسين بالمئة او الثلاثين بالمئة او الاكثر، نعم قد يحصل العلم الاجمالي بمطابقة بعض هذ الاخبارات للواقع.

واما في الاجماع فالمخبر به فتاوى الفقهاء وهي لا تصب في مصب واحد حتى وان كانت في المسالة رواية تامة سندا وجهة، لاحتمال ان فتوى البعض منهم مستند في دلالتها بسندها وفتوى اخر مستند الى قاعدة فقهية وفتوى ثالث مستند الى موافقة المشهور وهكذا.

فان احتمال الخطأ في كل فتوى موجود ولا دافع له، لعدم جريان اصالة عدم الخطأ في الحدسيات وهذا بخلاف الاخبارات الحسية في التواتر فإن المخبر به واحد اما بالمطابقة او بالالتزام او بالتلفيق فإن ذلك لا يضر لكونها ذات مصب واحد واحتمال الخطأ فيها على حساب الاحتمالات يكاد ينعدم فيحصل اليقين بصدق المخبر به.

الثالث: لا يحتمل في التواتر ان يكون بعض المخبرين قد وقع تحت تاثير الاخر لأن ذلك خلف المفروض في التواتر واخبار كل واحد منهم عن حس فلا

معنى لاتباع الاخر فاذا اخبر شخص عن موت زيد استنادا لسماعه صياح في داره كاشف عن موته واخبر الاخر عن موته استنادا الى تجمع الناس حول داره واخبر ثالث عن موته استنادا الى رؤيته خروج الجنازة من داره فمن الواضح ان كل واحد منهم غير متاثر بالاخر بل قد لا يطلع على اخبار الاخر بينما في الاجماع فإن تاثر اللاحق بالسابق في الفتوى امر واقع كثيرا. وبالتالي تتغير نتائج حساب الاحتمالات ومن هنا كلما كانت الفتاوى عرضية كانت اقوى كاشفية عما اذا كانت مترتبة زمانا او مدرسيا.

الرابع: عدم وجود نكتة مشتركة للخطأ في التواتر والاخبارات الحسية عادة وهذا بخلاف ما في الاجماع والفتاوى الحدسية، ووجود نكتة مشتركة للخطأ له اثر كبير في ابطال حسابات الاحتمال. فمثلا اذا اخبر عشرة عن وجود الهلال وكانوا في نقطة بها نصب يشبه الهلال فلا يحصل العلم من اخباراتهم، وهذا بخلاف ما اذا لم يكن ذلك النصب موجودا، وفي باب الاجماعات وجود نكتة مشتركة للخطأ امر محتمل في اغلب الاحيان كما لو فرض اجماعهم على بطلان الصلاة المزاحمة مع الازالة لعدم توصلهم الى فكرة الترتب فاذا احتمل ذلك كان مؤثرا في حساب الاحتمالات بحسب النتيجة[1].

ولنا على هذا التفريق بعض التعليقات

التعليق الاول: ان مجرد الاقتراب من عصر الائمة (عليهم السلام) لا يجعل كون الجانب الحسي اكبر وحجم تاثر المسالة بالجانب النظري اقل

---

[1] بحوث في علم الاصول ج٤ص٣١٠-٣١١، المباحث ج٨ص١٦٥-١٦٧

لتكون قيمة فتاوى القدماء اكبر الا اذا كانت عن حس واُحرز ذلك واما مجرد الاقتراب من العصر المعصومي لا يجعلها حسية وبالتالي لا قيمة متميزة لفتاوى المتقدمين عن المتاخرين.

هذا مضافا الى ان خبرة المتاخرين وتبصرهم للوصول الى الواقع تكون اكبر من خبرة المتقدمين لقريب عهدهم بعصر الائمة وبالتالي تكون القيمة الاحتمالية لفتاوى المتاخرين اكبر من القيمة الاحتمالية لفتاوى المتقدمين كما هو واضح وهو عكس ما استنتجه.

التعليق الثاني: ان الاجماع كان شائعا بين العامة وفي وقت كان الخاصة جامدين على نصوص الائمة (عليهم السلام) ومن هنا اطلق عليهم المقلدة في وقت قريب من عصر الغيبة الكبرى وهذا ما دفع اعلام ذلك العصر الى ادعاء الاجماع في جملة مسائل حتى في المسائل ذات النصوص الكثيرة لمصلحة ازالة تلك الشبهة عن انفسهم، وهذا الوجه من الاجماع ادعاه الشيخ الطوسي كثيرا.

وهناك اجماع عبر عنه بعض المعاصرين (قده)[1] بالاجماع الاحتفاظي عندما راى تشتت العامة الى مذاهب متعددة وبما تجاوزت التسعين وقد استقرت اخيرا على المذاهب الاربعة بامر من خليفة ذلك الزمان، ومع توجه علمائنا الى هذه الجهة فادعوا الاجماع في معظم المسائل مع وجود الدليل اهتماما ببقاء وحدة المذهب والحيلولة دون تشتته، ثم لما راوا ان هذا الامر يضر بهم من جهة اخرى، كما روي عن ابي عبد الله (عليه السلام) في خبر ابي خديجة ((انا

[1]) تهذيب الاصول ج٢ص٨٠ السبزواري

القيت الخلاف بينهم لئلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم)) ادعوا الاجماعات المعارضة لالقاء الخلاف حفظا على دماء الشيعة، ويسمى الاجماع الاول الاحتفاظي والثاني الاختلافي

وعلى هذا فلا قيمة للاجماعات وان كانت عند المتقدمين.

التعليق الثالث: ان كون الخطأ المحتمل في الحس له مصب واحد عادة بخلاف الاجماع ويجعل خطأ الجميع احتمال بعيد ولكنه لا يمنعه بالمرة فلو اخطأ عشرة في اخبارهم عن رؤية الهلال وكانوا في نقطة يوجد فيها نصب يشبه الهلال فلا يحصل العلم من اخبارهم واما في الاجماع حيث المصب المتعدد فإن احتمال خطأ الجميع وان كان واردا، ولكنها تفيد من جهة اخرى من ناحية الكثرة العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع، ولكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام.

التعليق الرابع: ان كون الفتاوى عرضية لا يكون اقوى في الكاشفية لاحتمال استقلال كل واحد منهم في الفتوى بغير تاثر بالاخر وعليه يكون احتمال خطأ الجميع واردا وهذا بخلاف الفتاوى الطولية فإن تاثر اللاحق بالسابق وان كان حقا لكنه مفيد لكاشفية الفتوى بالنسبة للاحق لانه سوف ينظر في فتواه بجهة بعيدة عن سابقه ويكون تامله ودقة نظره في الفتوى اعمق من سابقه لا انه يقلده في الفتوى لينتقص قيمة احتمال مطابقة فتواه للواقع.

هذا ويمكن ان نضيف فرقا اخر لما ذكروه. وهو

ان التواتر قيمته ناشئة ومستقرة فاذا ثبت ثبت وفق شروطه وان لم يثبت لم يثبت، وهذا بخلاف الاجماع فإن قيمته متغيرة فاذا لم يكن ثابتا من جهة كشفه عن المسبب في عصر فقد يكون ثابتا في عصر اخر كما لو طابقت الفتاوى اللاحقة لفقهاء العصور اللاحقة الاجماع من حيث الحكم فتقوى قيمة الاجماع المدعى ولو بادعاء اجماع اخر حصله المتاخرون من ضم اجماع المتقدمين مع فتاوى اللاحقين.

فصل في الشهرة الفتوائية

قوله (قده): ((مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى ولا يساعده دليل ـ وتوهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى؛ لكون النطق الذي تفيده اقوى مما يفيده الخبر.

فيه ما لا يخفى؛ ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره افادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب الا الظن بانها اولى بالاعتبار، ولا اعتبار به، مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط غير مجازفة.

واضعف منه توهم دلالة الشهرة والمقبول عليه؛ لوضوح ان المراد بالموصول في قوله في الاولى: ((خذ بما اشتهر بين اصحابك)) وفي الثانية: ((ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين اصحابك، فيؤخذ به)) وهو الرواية، لا ما يعم الفتوى، كما هو اوضح من ان يخفى.

نعم بناءا على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بناءهم على حجيته، بل على حجية كل امارة مفيدة للظن او الاطمئنان، لكن دون اثبات ذلك خرط القتاد.))

فصل في الشهرة الفتوائية

وقد قيل باعتبارها بالخصوص بوجهين

الاول: ان ادلة حجية الخبر تدل على حجيتها بالفحوى وذلك لأن حجية الخبر ليس الا من جهة افادته للظن ومن المعلوم ان الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية اقوى من الظن الحاصل من الخبر فاذا كان الظن الحاصل من الخبر حجة بمقتضى دليل اعتباره فالظن الحاصل من الشهرة اولى بالحجية لكونه اقوى من الظن الحاصل من الخبر فما هو الدليل على حجية الخبر هو الدليل على حجية الشهرة.

واجاب عليه: عدم دلالة ادلة حجية الخبر على كون مناط اعتباره هو الظن كي تكون الشهرة اولى بالاعتبار نظرا الى كون الظن الحاصل منها اقوى، غايته حصول الظن به فتكون الاولوية ظنية لا قطعية، أي انه يورث الظن باولويتها بالاعتبار ولا إعتبار بهذا الظن. بل يمكن ان يقال ان دعوى القطع بعدم كون المناط لحجية الخبر هو افادته للظن غير مجازفة والا لزم ان يقال بحجية فتوى الفقيه على فقيه اخر لانها ايضا توجب الظن.

نعم لو كان دليل حجية الخبر هو السيرة العقلائية فقد يقال بأن العقلاء وان كانوا يبنون على حجية الخبر الا ان ذلك من جهة افادته للظن لا لاجل خصوصية فيه بعنوانه بل يبنون على حجية كل امارة مفيدة للظن او الاطمئنان ومنها الشهرة الفتوائية.

ويرده ان اثبات ذلك امر مستصعب ودون اثباته خرط القتاد**(٥٢)** اذ لا يمكن الجزم بأن العقلاء يبنون على حجية الخبر من جهة افادته للظن حتى يلزم منه بنائهم على كل ما يفيد الظن كي يكون شاملا للشهرة الفتوائية ايضا.

الثاني: التمسك بمرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة اما المرفوعة فبفقرة قوله (عليه السلام) (خذ ما اشتهر بين اصحابك) فإن مقتضى اطلاق الموصول

الشمول لكل شهرة وان كانت فتوائية فضلا عن الروائية كما هو مورد السؤال. واما المقبولة فبقوله (عليه السلام) (ينظرالى ما كان من روايتهم عنا في ذلك... فيؤخذ به) وتقريب الاستدلال ان لفظ المجمع يراد به المشهور بين الاصحاب لقرائن موجودة في نفس المقبولة تدل على ارادة ذلك منها اطلاق المشهور على المجمع عليه في قوله (عليه السلام) ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور ومعه يتمسك باطلاق الموصول**(٥٣)** وهو لفظ (ما) في قوله (عليه السلام) (ينظر ما كان.... الخ) فإن مقتضى اطلاق الشمول لكل مشهور سواء اكان رواية ام فتوى.

واجاب عليه: ان المتفاهم العرفي من الموصول في الروايتين هو خصوص الشهرة الروائية لا الاعم منها ومن الفتوائية كما لو قيل لشخص (أي الرمانتين تحب؟ فيقول ما كان اكبر)**(٥٤)** فانه لا يفهم منه عرفا ان كل ما كان كبيرا فهو محبوب وان لم يكن رمانا، وفي المقام المسؤول عنه هو الرواية المعارضة برواية اخرى وجواب الامام (عليه السلام) بالاخذ بما هو مشهور بين الاصحاب لا يدل على ان كل مشهور وان لم يكن رواية يجب الاخذ به.

(٥٢) قال في العناية: في معرض تعليقه على ما ذكره الشيخ الانصاري من التمثيل لرد استدلال القائل بحجية الشهرة بدلالة المشهورة. واوضح من الكل ما لو قيل لك أي البيوت احب اليك فقلت ما كان اوسع لم يحسن ان ينسب اليك محبوبية كل شيء اوسع بدعوى اطلاق الموصول وليس ذلك الا مانعية السؤال عن الامر الخاص عن انعقاد الاطلاق للموصول الواقع في الجواب وانه مما يوجب انصراف الموصول الى خصوص المسؤول عنه.

وقد اجيب: بعدم الورود للفرق بين المثال وما نحن فيه، وذلك لأن اعتبار الشهرات انما هو لاجل اشتمالها على الموثوق بالصدور، وهي الجهة الجامعة القريبة بين الشهرات، فتوجب الانتقال من احدهما الى الاخرى لهذه الجهة القريبة، بخلاف المثال اذ ليس بين او سعيه البيت للراحة والاستقرار وبين السوق جامع قريب، فلا ينتقل العرف من احدهما الى الاخرى، وعليه فقياس المقام بالمثال باطل جدا[1].

وفيه: ان مجرد وجود جامع قريب بين الشهرات لا يستلزم حجية الكل بسبب انتقال العرف من احدهما الى الخر لأن جعل الحجية قد يكفي فيه جعلها للشهرة الروائية دون الفتوائية مع ان افتراض وجود جامع بين الشهرات بعيد خصوصا ان الشهرة الفتوائية لم تكن قائمة في زمن النص كما هو واضح بل القائمة هي خصوص الشهرة الورائية فكيف ينتقل العرف من احدهما الى الاخرى.

هذا مضافا الى انه لو فرض ارادة الشهرة الفتوائية كالروائية فإن سياق الرواية سياق الترجيح بين الحجتين في مقام التعارض لا تاسيس حجة جديدة. مع وجود قرائن اخرى في الرواية تدل على ارادة الروائية من الشهرتين لا الفتوائية منها قوله (عليه السلام) مأثورات بعد قوله مشهورات فإن الذي يصح وصفه بالماثور عنهم هو الخبر لا الفتوى ذكره في العناية وهو متين.

---

[1]) تهذيب الاصول ج٢ص٩٢- للسبزواري بتغيير بعض الالفاظ

وقد ذكر الشيخ الانصاري (قده) شاهدا اخر هو ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل ان يكون في طرفي المسالة فقوله ياسيدي انهما معا مشهوران ماثوران اوضح شاهد على ان المراد من الشهرة هو الروائية لانها مما اتفق الكل على روايته او تدوينه وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به.

واعترضه في العناية: بانه مما لا يخلو عن مسامحة فإن الخبرين كما صح ان يكونا معا مشهورين فكذلك الفتويان صح ان يكونا مشهورتين كما لو فرض ان ارباب الفتوى الفان فافتى الف منهم بوجوب شيء والالف الاخر باستحبابه.

ويدل عليه قولهم كثيرا ما، الاشهر كذا فإن الاشهر ليس الا في مقابل المشهور نعم قد يقع المشهور في قبال الشاذ كما في قولهم الاشهر بل المشهور كذا فالاضراب ليس الا لتفهيم المخاطب ان المقابل شاذ ليس بمشهور.

وهذا الاعتراض ليس بصحيح لأن مقابلة الشهرة بشهرة اخرى نادر جدا مع انه تكذيب لكلتا الشهرتين بالاخرى فلا يحصل الوثوق والاطمئنان بواحدة منهما في اصابة الواقع.

ثم ان الاشهر في قبال المشهور ليس بجيد بل هو في قبال غير الاشهر ومن هنا صح الاضراب في قولهم: الاشهر بل المشهور، فالاشهر متضمن قولين احدهما اشهر من الاخر وكلاهما مشهوران فكيف يصح جعل الشيء في مقابل احد قسميه.

(٥٣) ان التعليل في قوله (عليه السلام) فإن المجمع لا ريب فيه يكون دليلا على ان المشهور مطلقا سواء كان رواية او فتوى هو مما لا ريب فيه ويجب العمل به وان كان مورد التعليل هو خصوص الشهرة في الرواية.

ومن هنا يظهر مافي جواب المصنف من ان المراد من الموصول فيهما هو الرواية لا ما يعم الفتوى نظير ما اجاب به عن المشهورة هو في غير محله لأن الموصول في المجمع عليه الاول وان كان هو الرواية ولكن المستدل لم يستدل به بل بعموم الموصول في المجمع عليه الثاني الذي هو تعليل صريح وعموم الموصول في الثاني أي في التعليل هو مما لا ينكر.

وعليه فالجواب الصحيح هو ما اجاب به الشيخ (قده) ان لفظ المشهور في المقبولة ليس بمعناه المصطلح وهو في قبال المتفق عليه كي يكون اطلاقه على المجمع عليه في قوله (عليه السلام) ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور او في قول الراوي فإن الخبرين عنكم مشهوران قرينة على صرف المجمع عليه عن معناه الحقيقي بل هو بمعناه اللغوي العرفي وهو المعروف الواضح فلا يصرف المجمع عليه عن معناه الحقيقي وهو ما اتفق عليه الكل فلا يتم الاستدلال حينئذ. (بل يكون المعنى) ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به الرواية المتفق عليها بين اصحابك اي يرويها و يعرفها جميعهم ونترك الرواية الشاذة التي لا يرويها الا بعضهم فإن المتفق عليه مما لا ريب فيه، ومن الواضح ان

وجوب المتفق عليه مطلقا رواية او فتوى مما لا يضرنا ولا ينفع خصم اذ مدعاه حجية الشهرة في الفتوى لا حجية ما اتفق عليه الكل[١].

(اقول): ان عدم كون الاستدلال باطلاق الموصول هو ان المراد من الموصول هو خصوص الرواية، لعدم توهم دلالتها اطلاقا بعد كون قوله (عليه السلام) ((من روايتهم عنا)) بيانا لها.

ويمكن تقريب عموم التعليل على ما ذكره المشكيني (ره) فإن قوله (عليه السلام) والمجمع عليه بين اصحابك ظاهر في عليته للحكم.

فيقع التعارض بينه وبين اطلاق المشهور لأن الاول ما يعرفه الجميع والثاني ما يعرفه الاكثر وان الشهرة اقوى فتصير قرينة على ان المجمع عليه هو الشهرة، وان الشهرة المرادة من قوله (المجمع عليه) مطلقة شاملة للشهرة الفتوائية ايضا فيجب الاخذ بها.

ومنعه به اولا: منع الثاني ان الشهرة عرفا هو الاجماع واطلاقها بمعنى عرفان الاكثر اصطلاح اصولي لا يحمل عليه النص الشرعي، ومنع كون الشهرة اظهر واقوى، فيصير مجملا وان المتيقن قدرا هو خصوص الشهرة من الرواية.

كما انه لا ينفع في اثبات حجية الشهرة لأن مورد التعليل ترجيح احدى الحجتين على الاخرى، لا انها حجة مستقلة[٢].

اقول بل لا تصلح حتى للترجيح.

---

[١]) العناية ج٣ص١٨٠

[٢]) المشكيني - الكفاية ج٣ص٢٨٥- تحقيق الخفاجي

(٥٤) علق في العناية على عبارة الكفاية لكن دون اثبات ذلك خرط القتاد ـ يقول، ولعمري ان تصحيح هذه العبارة اصعب من خرط القتاد فإن المقصود من لفظه ذلك (ان كان) هو بناء العقلاء على حجية الخبر في قوله المتقدم (نعم بناءا...الخ) فهذا مما لا يصح قطعا لما سياتي من بناء المصنف على حجية الخبر ببناء العقلاء.

(وان كان) المقصود منها هو دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجية الخبر بل على حجية كل امارة مفيدة للظن او الاطمئنان فهذا مما لا يصح ايضا لمنافاته مع نفي البعد عنه اولا بقوله لايبعد...الخ.

(نعم) يحتمل ان تكون راجعة الى افادة الشهرة في الفتوى الظن او الاطمئنان بأن يكون المعنى هكذا لكن دون اثبات كون الشهرة الفتوائية مفيدة للظن او الاطمئنان خرط القتاد الا ان ذلك خلاف الظاهر (مضافا) الى ان الشهرة في الفتوى اذا لم تفد الظن دائما فغالبا هي مما تفيده فكيف يكون دون اثباته خرط القتاد.

ويمكن ان يقال بمنع الغلبة كذلك لأن افادتها للظن قائم على حساب افادة الخبر للظن ولا مناسبة بينهما لوضوح ان الخبر حسي والشهرة حدسية فهي لا تفيد الظن فضلا عن الاطمئنان والوثوق بالواقع لعدم الدافع عن احتمال الخطأ والاشتباه فيها.

فصل

في حجية خبر الواحد

قوله (قده): المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد في الجملة بالخصوص، ولا يخفى ان هذه المسالة من اهم المسائل الاصولية، وقد عرفت في اول الكتاب، ان الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الادلة الاربعة، وان اشتهر في السنة الفحول: كون الموضوع في علم الاصول هي الادلة، وعليه لايكاد يفيد في ذلك ـ أي كون هذه المسالة اصولية ـ تجشم دعوى: ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل؛ ضرورة ان البحث في المسالة ليس عن دليلية الادلة، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها.

كما لا يكاد يفيد عليه تجشّم دعوى: ان مرجع هذه المسالة الى ان السنة ـ وهي قول الحجة او فعله او تقريره هل تثبت بخبر الواحد، او لا تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر او القرينة؟ فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى، مع انه لازم لما يبحث عنه في المسالة من حجية الخبر، والمبحوث عنه في المسائل انما هو الملاك في انها من المباحث او من غيره، لا ما هو لازمه. كما هو واضح)).

المشهور بين الاصحاب حجية الخبر الواحد بادلة خاصة موجبة لخروج الخبر الواحد عن تحت الاصل الاول المؤسس في الظنون في قبال القول باعتباره بانسداد باب العلم الذي جعله الانسداديون موجبا للرجوع الى مطلق الظن من غير اختصاص خبر الواحد، والمقصود في البحث اثبات حجيته على نحو الموجبة الجزئية في قبال السلب الكلي ـ أي عدم حجية جميع اقسام الخبر الذي ادعاه السيد المرتضى، وقد عبر المصنف بالخصوص اشارة لما قلناه بادلة خاصة وفي الجملة اشارة الى اثبات حجيته على النحو المذكور.

ثم وقع الكلام في اصولية المسالة وكيفية توجيه ذلك بناءا على كون موضوع علم الاصول هو خصوص الادلة الاربعة على ما اشتهر بالسنة الفحول مع كونها من أمهات المسائل الاصولية لابتناء معظم الفقه عليها كما هو واضح اذ قلما توجد اية قاطعة او رواية متواترة موجبة للعلم واليقين. هذا وقد عرفت في ادلة الكتاب ان ملاك اصولية المسالة ان تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي، وان علم الاصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية. وحيث تقع مسالة حجية الخبر في الطريق المذكور فهي من مسائل العلم ولو لم يكن البحث فيها من الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والعقل والاجماع لما عرفت في صدر البحث من الكتاب عدم اختصاص موضوع العلم بالادلة الاربعة.

ولكن بناءً على الاختصاص لموضوع العلم بالادلة الاربعة لا يكاد يفيد تكلف كون البحث عن دليلية الدليل بحثا عن احواله وعوارضه في ادراج المسالة في مسائل العلم وان البحث هنا ليس عن دليلية احدى الادلة الاربعة وانما هو بحث عن دليل الخبر الحاكي عن السنة لا بحث عن نفس السنة.

ويتضح ذلك انه لو كان نفس السنة لكان البحث عن الحجية وعدمها لغوا بناءً على مختار صاحب القوانين من كون موضوع العلم هو الادلة الاربعة بما هي ادلة إذ لا اشكال حينئذ في حجية السنة التي هي قول المعصوم او فعله او تقريره.

ولكن بناءا على مذهب صاحب الفصول (قده) من كون الموضوع هو الادلة الاربعة بما هي هي لا بما هي ادلة فإن البحث في المقام بحث عن الحاكي(٥٥) عن السنة لا عن نفس السنة.

كما لا يكاد يفيد تجشم البرهان من قبل الشيخ الانصاري (قده): من ارجاع البحث عن حجية الخبر وعدم حجيته الى ثبوت السنة بخبر الواحد وعدم ثبوتها الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومعه فيكون البحث عن حجية الخبر وعدمها بحثا عن ثبوت السنة او عدم ثبوتها.

واجاب عنه المصنف بامرين الاول(٥٦) منهما: انه ان اريد من الثبوت هنا هو الثبوت التعبدي للسنة الذي هو عبارة عن الحجية للخبر ومن الواضح ان الحجية ليست من طوارئ نفس السنة التي هي فعل المعصوم او قوله او تقريره. اذ لا اشكال في انها حجة شرعا وانما هو من طوارئ الخبر الحاكي عن السنة.

الثاني منهما: لو سلمنا ان البحث هنا هو من طوائ السنة نفسها لا من طوارئ الخبر الحاكي لها فيمكن ان يقال: ان المبحوث عنه في المقام ليس الا حجية الخبر وعدمها لا ثبوت السنة تعبدا بالخبر وعدم ثبوتها به، فما هو المبحوث عنه هنا هو الحجية وعدمها ليس من عوارض السنة وماهو عوارضها وهو الثبوت التعبدي ليس مبحوثا عنه في المسالة، نعم الثبوت التعبدي هو لازم الحجية للخبر الا ان كون لازم المبحوث عنه من عوارض السنة لا يكفي لصيرورة المسالة من مسائل علم الاصول اذ من المعلوم ان الملاك في كون المسالة اصولية ملاحظة نفس العنوان المبحوث عنه لا لازم العنوان المبحوث عنه، ومع كون المبحوث عنه

هو حجية الخبر ليس مندرجا في موضوع العلم فلا تكون مسالة اصولية وان كان لازمه وهو الثبوت التعبدي للسند مندرجا.

(٥٥) قال في العناية: نعم لو قلنا بأن السنة ما يعم الحاكي والمحكي عنه جميعا كما احتمله المصنف في صدر الكتاب فالبحث عن حجية الخبر الواحد بحث عن دليلية احدى الادلة الاربعة أي السنة، ولكن الشأن في اثبات ذلك.

اقول: ويمكن اثبات ذلك ببعض الروايات مثل قوله (عليه السلام) ((العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان)) فإن التفريع في قوله (عليه السلام) فعني ظاهر ان ادائهما هو اداء الامام ومعناه ان قولهما هو قوله من قبيل من يطع الرسول فقد اطاع الله. فتامل.

(٥٦) وقد اجاب المصنف في اول الكتاب جواب اخر لم يذكره المصنف هنا وهو ان المراد بالثبوت ان كان هو الواقعي فهو مفاد كان التامة وليس من العوارض وشان المسالة الاصولية ان يبحث فيها عن عوارض الموضوع أي مفاد كان الناقصة، لا عن وجوده وتحققه وهو مفاد كان التامة.

وقد اجاب عنه في العناية: ان الثبوت الواقعي هو الانكشاف الحقيقي بالعلم واليقين في قبال الثبوت التعبدي وهو الانكشاف الشرعي بالامارة المعتبرة المنزلة منزلة العلم واليقين ومن المعلوم ان الانكشاف والظهور والاستتار والخفاء هما من عوارض الشيء بنحو مفاد كان الناقصة دون التامة. وعليه فلا يتم جواب المصنف في كون المراد من الثبوت هو الواقعي.

الا ان الشان في اثبات كون النزاع في الثبوت الواقعي اذ من المعلوم عدم ثبوت السنة بالخبر واقعا بنحو يحصل به العلم واليقين الا نادرا بل النزاع في ثبوتها التعبدي بل جاز ان يقال ان النزاع ليس في ثبوتها التعبدي ايضا بل فيما يلازم الثبوت التعبدي وهو حجية الخبر.

ويرد على ما اجاب به: وان الانكشاف والظهور والخفاء من عوارض الشيء بنحو مفاد كان الناقصة، ليس بصحيح وذلك لأن الانكشاف والخفاء لا يحصل للشيء بما هو شيء ليقال ان هذه من عوارضه. بل يحصل للباحث وان السنة انكشفت له وظهرت اولا فإن قيل بانها ايضا من العوارض للشيء لكان بحال متعلقه. قلت ان موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارض الشيء لا عن عوارض متعلقه.

قوله (قده): ((وكيف كان، فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس عدم حجية الخبر، واستدل لهم بالايات الناهية عن اتباع غير العلم، والروايات الدالة على رد ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام ـ او لم يكن عليه شاهد من كتاب الله او شاهدان، او لم يكن موافقا للقرآن ـ اليهم، او على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله، او على ان ما لا يوافق كتاب الله زخرف، او على النهي عن قبول حديث الا ما وافق كتاب الله والسنة... الى غير ذلك، والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه، بل حكي عنه انه جعله بمنزلة القياس، في كون تركه معروفا من مذهب الشيعة.

والجواب: اما عن الايات، فبأن الظاهر منها او المتيقن من اطلاقاتها، هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعية، ولو سلّم عمومها لها فهي مخصصة بالادلة الاتية على اعتبار الاخبار.

واما عن الروايات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فانها اخبار احاد.

لا يقال: انها وان لم تكن متواترة لفظا ولا معنى، الا انها متواترة اجمالا؛ للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة.

فانه يقال: انها وان كانت كذلك، الا انها لا تفيد الا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد في اثبات السلب كليا، كما هو محل الكلام ومورد النقض والابرام، وانما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة، والالتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة.

واما عن الاجماع: فبأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصا في المسالة، كما يظهر وجهه للمتامل، مع انه معارض بمثله، وموهون بذهاب المشهور الى خلافه.

وقد استدل بالادلة الاربعة)).

وكيف كان الراي في كون المسالة من مسائل علم الاصول او لم تكن بناء على حصر موضوع العلم بالادلة الاربعة، فقد استدل النافون لحجية الخبر بالادلة الثلاثة من الكتاب والسنة والاجماع. اما الكتاب فقد استدل على عدم الحجية بالايات الناهية عن العمل بغير العلم ومن المعلوم ان الخبر لا يفيد العلم فيكون مشمولا لهذه الايات مضمونا. ويعني بالايات الناهية (قوله تعالى): ((ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا))[١]، (قوله تعالى): ((وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون))[٢] (وقوله تعالى): ((وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا))[٣] الى غير ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع غير العلم وعدم الاعتماد عليه.

---

١) الاسراء آية ٣٦
٢) الجاثية آية ٢٤
٣) النجم آية ٢٨

واما السنة : فقد دلت جملة من الروايات ذات مضامين مختلفة على عدم حجية الخبر منها: ما دل على رد ما لم يعلم انه قولهم (عليهم السلام) ـ مثل ما رواه في باب القضاء من الوسائل ان محمد بن عيسى ـ كتب الى علي بن محمد (عليه السلام) يساله عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك ـ عليهم السلام ـ قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه او الرد عليك فيما اختلف فيه فكتب ـ عليه السلام ـ ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا.

ومنها: ما دل على رد الخبر الذي ليس عليه شاهد من كتاب الله او شاهدان مثل ما رواه في الوسائل في باب القضاء عن ابي جعفر ـ عليه السلام ـ في حديث قال: اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتب الله فخذوا به والا فقفوا عنده حتى يستبين كله.

ومنها: ما دل على رد الخبر الذي لا يكون موافقا مع الكتاب مثل ما رواه في الوسائل في نفس الباب مسندا عن ايوب بن راشد عن ابي عبد الله (عليه السلام) : قال ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف. وغيره

ومنها: ما دل على ان ما لا يصدقه القران فهو باطل. مثل ما روى في الوسائل عن ابي عبد الله (عليه السلام): ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل.

ومنها ما دل على عدم جواز الاخذ بالخبر المخالف للقران مثل ما في الوسائل عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله (عليه السلام): لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدوا معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا (صلى الله عليه واله)...وغيرها

وغير هذه المضامين كالاخبار الامرة بطرح ما خالف كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه واله)

واما الاجماع: فقد ادعى السيد المرتضى- بثبوته وانعقاده على عدم حجية الخبر بل ادعى ان العمل به متروكا عند الشيعة كتركهم العمل بالقياس.

هذا ما استدل له النافون للحجية كالسيد المرتضى- وابن زهرة والقاضي وابن ادريس (قدس سرهم) وغيرهم.

واجاب المصنف بأن الجميع باطل، اما الايات الشريفة فيرد على الاستدلال بها امران.. الاول: انها ظاهرة بقرينة السياق في النهي عن اتباع غير العلم في المسائل الاعتقادية مثل (قوله تعالى): ((وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون))[1]. و(قوله تعالى): ((ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا))[2] الى غيرها من الايات. اذ من المعلوم ان كون الدهر هو المهلك في نظرهم. وانكارهم القيامة من المسائل الاعتقادية دون المسائل الفرعية، ولو انكر الظهور المذكور - فالقدر المتيقن - في مقام**(٥٧)** التخاطب هو كون النهي في الايات نهيا عن اتباع الظن في المسائل الاعتقادية، وقد تقدم في باب المطلق والمقيد بأن القدر المتيقن مانع من التمسك بالاطلاق.

الثاني: لو سلّم دلالتها للنهي عن اتباع الظن حتى للمسائل للفرعية فيمكن ان يقال بأن ادلة حجية خبر الواحد الاتي ذكرها ان شاء ربي تعالى - مخصصة لعموم تلك الايات وتكون النتيجة ان كل ظن ليس بحجة الا الظن الحاصل من خبر الواحد.

---

[1] الجاثية آية ٢٤

[2] النجم آية ٢٧-٢٨

واما الروايات(٥٨): فانها اخبار احاد ولا يمكن الاستدلال بها على عدم حجية اخبار الاحاد والا لمنعت عن نفسها ايضا، لايقال: انها وان لم تكن متواترة لفظا ولا معنى ولكنها متواترة اجمالا ـ بمعنى انه يعلم بصدور بعضها عن الامام ـ عليه السلام ـ جزما.

فانه يقال: انها وان كانت كذلك ولكن ذلك مما لا يفيد الا ما توافقت عليه الاخبار وهو العنوان الذي ينطبق عليه كل العناوين كعنوان المخالف للكتاب فانه مما لا يعلم انه قولهم وليس عليه شاهد او شاهدان من القرآن، وانه مما لم يوافق الكتاب فهو القدر الجامع بين الكل. وهو الاخص مضمونا لانه المشترك بينها جميعا. وبهذا يثبت ان الخبر المخالف للكتاب ليس بحجة ومعلوم ان هذا المقدار كما لا ينفع القائل بعدم الحجية للخبر كالسيد وانصاره لانه يدعي السلب الكلي للحجية عن الخبر ونفى خصوص الخبر المخالف للكتاب لا يثبت السلب كليا، كذلك لا ينصرنا فانا لا ندعي الا الايجاب الجزئي لحجية الخبر بل نحن نسلم ونؤكد على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب في بعض الصور كصورة المعارضة بين الخبرين حيث نقول بلزوم طرح المخالف منها والاخذ بالموافق كما سياتي في باب الترجيحات.

واما الاجماع: فالمحصل منه غير حاصل لنا اذ لم يتحقق لنا مثل هذا الاجماع، واما المنقول منه فهو وان كان ثابتا لنا لانه نقل الاجماع من قبل السيد (قده) الا انه يرد عليه.

اولا: اننا لم نقل بحجية الاجماع المنقول كما سبق في البحث السابق لانه اما من حيث المسبب فقد ثبت عدمه لأن استكشاف المسبب وهو قول الامام ـ عليه السلام ـ لم يتحقق الا بطريق غير مسلم عندنا او بطريق باطل لدينا.

واما من حيث السبب فهو سبب ناقص يحتاج الى الضميمة لسائر الاقوال او الامارات وان نقل السيد المرتضى (قده) للاجماع في المسالة لا يكشف عن مقدار من الاتفاق الذي يستكشف بواسطة قول الامام ـ عليه السلام ـ

ثانيا: انه لو سلم حجية الاجماع المنقول فلا نسلم حجيته في نقل السيد في خصوص المسالة ذلك لانه ينقل الاجماع على عدم حجية الخبر مع ان نفس نقله خبر واحد فيلزم عدم حجية نفسه.

ثالثا: انه معارض باجماع الشيخ الطوسي (قده) على حجية خبر الواحد.

رابعا: انه موهون بذهاب المشهور الى مخالفته من القول بحجية خبر الواحد

(٥٧) علق في العناية على كلام المصنف – فإن الظاهر منها او المتيقن من اطلاقها..الخ)) فيه ما لا يخفى فانا اذا رفعنا اليد عن ظهورها فمجرد كون المتيقن من اطلاقاتها ذلك مما لا يجدي من سقوط اطلاقاتها بالنسبة الى الفروع العملية ما لم يكن المتيقن هو في مقام التخاطب ومن المعلوم ان المتيقن ليس هو من هذا القبيل))

وفي التعليق ما لا يخفى: فإن مقصود المصنف هو الترقي من كون الظاهر للايات هو المسائل الاعتقادية بوسيلة قرينة السياق للايات المذكورة وان لم تكن ظاهرة في المسائل الاعتقادية وقلنا باطلاقها لمسائل الفرعية فإن المتيقن من اطلاقها هو المسائل الاعتقادية وهو مانع عن الاطلاق بناء على مختاره. على انه لا معنى للقول بالقدر المتيقن ما لم يكن في البين اطلاق، والحاصل ان اطلاقها ممنوع اما انصرافا واما قدرا متيقنا.

نعم نبني على ان القدر المتيقن لا يمنع من الاطلاق.

ولكن اورد عليه بأن قوله تعالى ((وان الظن لا يغني من الحق شيئا))[١] غير تام لأن نفي الاغناء عن الواقع لا يكاد يكون الا فيما رتب على نفس الواقع كما في الفروع واما فيما رتب على الواقع المعلوم ـ كما في الاصول فلا[٢]

وهذا الايراد مدفوع بـ

اولا: انه مبني على كون المراد من الحق هو الواقع مطلقا سواء في الفرعيات والاصول مع ان واقعية كل شيء بحسبه. فالحق في الاحكام الفرعية هو العمل بها المؤمن من العقاب والظن بعد حجيته مؤمن اذا اخطأ الواقع.

والحق في المسائل الاعتقادية هو الوصول الى الواقع ولا يكفي الظن في الوصول اليه وان كان حجه، ومن هنا فنفي الاغناء عن الواقع راسا لا يكون الا في المسائل الاعتقادية لا في الفروع فربما يصيب الواقع اذا كان حجة.

وثانيا: ان خروج اصول الدين من الادلة خروج لموردة لوضوح ان موردها هي المسائل الاعتقادية بقرينة المتقدم من الاية وهي قوله تعالى ((ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن..))[٣]

ومنه يظهر ما في كلام شيخنا الفياض (حفظه الله) ان الاية المباركة وان كان موردها ذم الكفار الذين يعولون على الظنون والتخمينات في المسائل الا ان المورد لا يكون مخصصا لوضوح ان الاية مفاده الارشاد الى عدم جواز التعويل

---

[١] النجم آية ٢٨
[٢] تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ص٢٦٩- تحقيق سامي الخفاجي
[٣] النجم آية ٢٧-٢٨

على الظن بما هو ظن لا في الاصول ولا في الفروع ولا سيما الظن الحاصل من الاجتهادات والتخمينات))[1]

وجه الظهور: ان كون المورد لا يخصص الوارد وان كان صحيحا الا انه لا ينطبق على محل الكلام لأن المورد غير القرينة والقرينة السياقية قاضية في الاختصاص في المسائل الاعتقادية هذا مضافا الى ان الاية من سورة النجم وهي مكية ولا اثر حينئذ للفروع بناء على تكليفهم بها. هذا اولا

وثانيا: ما ذكره السيد الشهيد الصدر الاول بأن الاية في مدلولها المطابقي تبين صغرى ان الظن لا يغني من الحق شيئا في التوصل الى لب الحق والواقع لانه يخطئ وهي صغرى واضحة فاذا ضم اليها كبرى ان المطلوب التوصل الى لب الحق ينتج المطلوب الا ان هذه الكبرى واضحة في باب اصول الدين الذي يكون المطلوب فيها الوصول الى لب الحقيقة فلا تكون المقدرة اكبر من هذا المقدار ومعه لا يتم اطلاق في الاية لغير اصول الدين))[2]

اقول: هذا توجيه دقي لعدم الاطلاق والملحوظ فيه بناءه على العرف والقرينة السياقية مانعة عنه.

هذا وقد اجاب السيد الخوئي عن ايات النهي بامرين

الاول: ان مفادها الارشاد الى حكم العقل بوجوب تحصيل المؤمن من العقاب وعدم جواز الاكتفاء بالظن به بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل ان كان اخرويا. فلا دلالة لها على عدم حجية الظن اصلا.

---

[1] المباحث الاصولية ج٨ص٢٤٣
[2] بحوث في علم الاصول ج٤ص٣٤

الثاني: انه على تقدير تسليم ان مفادها الحكم المولوي، وهو حرمة العمل بالظن كانت ادلة الحجية حاكمة على تلك الايات، فإن مفادها جعل الخبر طريقا بتتميم الكشف فيكون خبر الثقة علما تعبدا ويكون خارجا عن العمل بغير العلم موضوعا.

هذا بناءا على ان المجعول في باب الامارات هو الطريقية والعلمية، كما هو الصحيح واما بناءا على كون المجعول هو الحكم الظاهري مطابقا لمؤدى الامارة وان الشارع لم يعتبر الامارة علما، فتكون ادلة حجية الخبر مخصصة للايات الناهية فإن النسبة بينها وبين الايات هي العموم المطلق اذ مفاد الايات عدم حجية الخبر مطلقا ثقة كان الخبر ام لا في الاصول ام الفروع فتكون ادلة حجية خبر الثقة اخص منها.

وبالجملة ادلة حجية الخبر مقدّمة اما بالحكومة او بالتخصيص.

ويرد عليه: اما على الاول فلما تقدم ان الايات ظاهرة بقرينة السياق في الاصول لا في الفروع وان المطلوب فيها هو الوصول الى الواقع بناءا على تفسير الحق به فلا دلالة لها على الفروع اصلا والتي يكون المراد فيها تحصيل المؤمن من العقاب.

واما على الامر الثاني: فإن باب الامارات وخصوصا خبر الثقة لا جعل فيها ولا مجعول وقد تقدم فكيف يقال بأن المجعول فيها هو الطريقية او الكاشفية!؟

كما واجاب عنه في البحوث[1] بعد تسليم دلالة الاية على عدم النهي التكليفي وهو حرمة العمل بالظن بل هي ارشاد الى عدم جعل الحجية للظن وحينئذ اذا فرض عدم تمامية دلالتها في نفسها على نفي الحجية فلا حاجة الى الحكومة وان فرض كونها ارشادا الى عدم الحجية فكما ان دليل الحجية يكون مثبتا للعلمية والطريقية كذلك هذا الدليل ينفي العلمية والطريقية وكلاهما في موضوع واحد وهو الظن وعدم العلم فلا حاجة الى افتراض حكومة احدهما على الاخر.

ولكنه غير تام اذ بعد فرض كونها ارشادا الى عدم الحجية لأن المستفاد منها بقرينية سياق الاحتجاج والاختصام على الكفار انها اشارة الى قاعدة عقلية مفروغ منها وما يمكن ان يكون كذلك هو عدم امكان التعويل على الظن بما هو ظن وعليه فلا جعل من قبل الشارع ليصار الى الحكومة اذ هما من حاكمين مختلفين احدهما الشرع والاخر العقل.

واذا قيل ان المجيب قد جعله فرضا، فيقال في جوابه ان الارشاد اما الى حكم العقل فهو خلاف ظهور الخطاب الشرعي في المولوية.

واما كان ارشادا الى حكم الشرع الى عدم الجعل للحجية فافتراض الحكومة امر معقول بعد ان نفهم ان الدليل الحاكم متاخر عن الدليل المحكوم وهو الايات الناهية

---

[1] بحوث في علم الاصول ج٤ص

(٥٨) وقد اجاب المحقق الخوئي (قده) عن الروايات بعد تقسيمها الى طائفتين، الاولى: وهي الاخبار الدالة على ان الخبر المخالف للكتاب باطل او زخرف او اضربوه عرض الجدار او لم نقله.. الى غيرها من التعبيرات الدالة على عدم حجية هذه الاخبار لمخالفتها الكتاب والسنة القطعية. والمراد من المخالفة للكتاب هي المخالفة بنحو التباين او العموم من وجه أي لا يكون بينها وبين الكتاب جمع دلالي. وهذا النحو من الاخبار خارج عن محل الكلام لانه غير حجة بلا اشكال.

واما المخالفة فبنحو التخصيص او التقييد فليست مشمولة لهذه الطائفة للعلم بصدور المخصص للكتاب والمقيد لاطلاقه منهم (عليه السلام) وهي الاخبار المفصّلة للاحكام المذكورة ومبينة لموضوعاتها اذ لا يذكر في الكتاب الا اساس الاحكلم بنحو الاجمال.

والمحصل:

ان هذه الطائفة ما بين ليست بحجة بلا اشكال وما بين انها غير مشمولة لهذه الطائفة للعلم بصدورها منهم (عليهم السلام).

الطائفة الثانية: هي الاخبار الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا شاهد او شاهدان عليه من الكتاب او السنة وهي وان كانت وافية الدلالة على المدعى الا انه لا يمكن الاخذ بظاهرها للعلم بصدور الاخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب و السنة بل هي مخصصة لعموماتهماومقيدة لاطلاقاتهما؛ فلا بد من حمل هذه الطائفة على صورة التعارض كما هو صريح بعضها.

ولذا ذكرنا في باب التعارض ان موافقة الكتاب عموما اواطلاقا من المرجحات. او على الاخبار المنسوبة لهم في اصول الدين وما يتعلق بالتكوينات مما لا يوافق مذهب الامامية.

هذا مضافا الى ان هذه الطائفة معارضة لما دل على حجية الخبر الثقة والنسبة هي العموم المطلق لأن مفاد هذه الطائفة عدم حجية الخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب والسنة، سواء اكان المخبر ثقة او لا، ودليل الحجية اخص منها فتقيد به والنتيجة عدم حجية الاخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب والسنة الا خبر الثقة[1].

وعليه عدة تعليقات

التعليق الاول: ان العنوان الماخوذ في الطائفة الثانية وهو عنوان ما لا شاهد عليه ولا شاهدان من الكتاب والسنة هو ما ينطبق على عنوان المجموعة الاولى وهو عنوان المخالف للكتاب وليس عنوانا في مقابله ولذا يصح ان يقال ان المخالف للكتاب او السنة هو مما لا شاهد عليه منهما ولا شاهدان اذ نفي الشاهد يعني نفي الارتباط بهما وهو عبارة اخرى عن المخالف ويرجع نفي الشاهد او الشاهدين الى نفي الموافقة وهي عبارة اخرى عن المخالف لهما.

وعلى هذا فالطائفة الاولى والثانية شيء واحد ويترتب عليه ان يكون مدلولهما واحد، لا ان مدلول الطائفة شيء ومدلول الطائفة الثانية شيء اخر.

---

[1]) المصباح ج٢ص١٩٠-١٩١

فهذا التقسيم غير سليم لأن الجميع لم يصدر فهو خارج عن مسالة حجية الخبر ولا يرتبط بها.

التعليق الثاني: ان وفاء الطائفة الثانية بالدلالة على عدم حجية الخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب واسنة، ولكنها معارضة حينئذ بالدليل الدال على حجية خبر الثقة، والنسبة بينهما هي العموم المطلق فتخصص بغير خبر الثقة، وتصبح النتيجة ان كل خبر لا شاهد عليه من الكتاب والسنة ليس بحجة الا خبر الثقة.

فقد ذكر شيخنا الفياض (حفظه الله) بأن النسبة هي العموم من وجه حيث ان كل منهما خاص من جهة وعام من اخرى، اما دليل الحجية فهو خاص من جهة اختصاصه باخبار الثقة وعام من جهة ان عليها شاهد من الكتاب او السنة او لا شاهد عليها. واما هذه الطائفة فهي خاصة من جهة ان لا شاهد عليها منهما وعامة من جهة اختصاصها باخبار الثقة او لا.

وعلى هذا فالنسبة هي العموم من وجه لأن مورد الاجتماع هو اخبار الثقة التي لا شاهد عليها من الكتاب والسنة، فمقتضى هذه الطائفة عدم حجتها ومقتضى دليل الحجية حجيتها.

وكلاهما مدخول، وذلك لأن الخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب ليس بحجة قطعا وان جاء به الثقة فإن مجرد كون المخبر الثقة غير كاف في حجية الخبر ما لم يكن شاهد من الكتاب والسنة. ومنه يظهر ما ذكره الشيخ في عمومية دليل الحجية.

واما عمومية هذه الطائفة بالنسبة الى الثقة وعدمه فلا اساس لها بعد ارجاع عنوان ما لا شاهد عليه من الكتاب والسنة الى المخالف للكتاب وغير الموافق ومثل هذا الخبر تمنع وثاقة الراوي من روايته، نعم غير الثقة يمكنه روايته، وعليه فالثقة لا ينقل الا الخبر الذي يوافق الكتاب أي عليه شاهد منه لأن عمدة دليل حجية الخبر هي السيرة العقلائية الممضاة من الشارع ولا يعقل الامضاء من الشارع لخبر فيما لا شاهد عليه منه كتابا او سنة، ومنه يعلم ان مثل هذا الخبر ليس بحجة وانما الحجة هو خصوص ما عليه شاهد.

واما غير الثقة فهو ليس بحجة من الاساس سواء نقل ما لا شاهد عليه من الكتاب او السنة او نقل ما عليه شاهد.

فلا تكون النسبة بينهما الا التباين.

وبعبارة اخرى ان مثل هذه الروايات المباينة للكتاب والسنة سواء أكانت المباينة على نحو التباين او العموم من وجه لا يمكن صدورها من المعصوم ـ عليه السلام ـ وقد ذكروا لذلك قرائن منها صدور الروايات المخالفة لاطلاق الكتاب وعمومه منهم ـ عليهم السلام ـ لبيان تفاصيل الاحكام والا بقى الكتاب معطلا كما هو واضح، وحيث تنحصر المباينة بالتباين والعموم من وجه والعموم المطلق، وقد صدرت منهم الطائفة الاخيرة جزما فلا يراد بالمباينة الا الاوليتين.

ومنها ان مضامين الروايات واختلاف السنتها من المخالف للكتاب والسنة لم نقله او هو زخرف باطل وهي السنة لا تنطبق الا على المباينة بنحو

التباين او بنحو العموم من وجه، وقد استنكرها المعصومون ولا معنى لاستنكار ما هو صادر منهم.

ومنها ان المخالف لاطلاق الكتاب او لعمومه لا يعد في العرف مخالفا لامكان الجمع بينهما.

والخبر الذي لا شاهد عليه من الكتاب والسنة القطعية هو ما كان مخالفا لهما ولم يوافقهما فلا يعقل صدوره منهم وان كان المخبر به ثقة. فما يقال من ان اخبار الثقة حجة وان لم يكن شاهدا من الكتب والسنة لا وجه له بعد ارجاع هذا العنوان لعنوان المخالف.

وعلى هذا فلا بد من حمل هذه الاخبار على مقام المعارضة وانها في مقام بيان المرجح لاحد الخبرين المتعارضين على الاخر. هذا هو المنساق من هذه الاخبار.

التعليق الثالث: عدم وفاء هذه الطائفة، التي لا شاهد عليها بالدلالة على عدم حجة الخبر الواحد لانها مما لم يقلها المعصوم ـعليه السلام ـ وانها زخرف وباطل وغيرها من التعبيرات.

ثم ما هي وجه دعوى العلم بصدور بعض الاخبار التي لا شاهد عليها من الكتاب والسنة، والتي اوجبت عدم الاخذ بظهورها.

والصحيح ان هذه الطوائف على اختلاف تعابيرها صدرت لبيان ظابطة شرعية لمعرفة الاخبار الصادرة منهم ـ عليهم السلام ـ من غير الصادرة ومن هنا

فهي محمولة على صورة التعارض كما هو صريح بعضها في مقام بيان المرجح لاحد الخبرين المتعارضين، فلا نظر لها الى حجية الخبر لا نفيا ولا اثباتا.

واذا شئت القول انها تاتي بعد صدور الاخبار منهم وتعارض مضامينها لمعرفة من هو الحق منها ووسيلة هذه المعرفة هي هذه الطوائف.

فصل

في الايات التي استدل بها

قوله (قده): ((فمنها: آية النبأ، قال الله تبارك وتعالى ((ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا))الحجرات٦، ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط، وان تعليق الحكم ـ بايجاب التبيّن عن النبأ الذي جيء به ـ على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفاؤه عند انتفائه.

ولا يخفى انه على هذا التقدير لا يرد: ان الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع، فلا مفهوم له، او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

نعم، لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ، ومجيء الفاسق به، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، مع انه يمكن ان يقال: ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك، الا انها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيّن في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع اخر، فتدبر.

ولكنه يشكل: بانه ليس لها ها هنا مفهوم، ولو سلّم ان امثالها ظاهرة في المفهوم، لأن التعليل باصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق، يكون قرينة على انه ليس لها مفهوم.

ولا يخفى ان الاشكال انما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة؛ وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة)).

قد استدل القائلون بحجية الخبر بالكتاب تارة وبالسنة اخرى وبالاجماع ثالثة وبالعقل رابعا. اما الكتاب فقد استدلوا به بعدة ايات

منها اية النبا وهي من سورة الحجرات هكذا ((يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين))[1]

فقد ذكر في مجمع البيان انها نزلت في الوليد بن عقبة بن ابي معيط بعثه النبي (صلى الله عليه واله) في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحا به وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن انهم هموا بقتله فرجع الى الرسول (صلى الله عليه واله) وقال انهم منعوا صدقاتهم وكان الامر بخلاف ذلك فغضب النبي (صلى الله عليه واله) وهم ان يغزوهم فنزلت الاية.

وتقريب الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط فانها تدل على ان وجوب التبين مشروط بمجيء الفاسق وعند عدم مجيئه ومجيء العادل بالنبا فلا يجب التبين.

---

[1]) الحجرات آية٦

واشكل عليه: ان القضية في الاية المباركة مسوقة لبيان تحقق الموضوع حيث ان الموضوع فيها النبا متحد مع الشرط وهو مجيء الفاسق به، لأن الموضوع فيها اذا كان متحدا مع الشرط كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع اذ بانتفاء الشرط ينتفي الموضوع لا الجزاء بخلاف القضية الشرطية فإن بانتفاء الشرط ينتفي الجزاء. واذا كانت القضية من النحو الاول فلا مفهوم لها نظير قول القائل ان رزقت ولدا فاختنه، فإن الموضوع وهو الولد متحد مع الشرط وهو الرزق فإذا انتفى الرزق انتفى الولد فلا مفهوم لها لأن شرط المفهوم بقاء الموضوع منحفظا منطوقا ومفهوما وهو هنا ليس كذلك. بخلاف ما لو كان الشرط شرطا للجزاء فقط كما في قول القائل ان جاءك زيدا فاكرمه ففي مثله يقع الكلام في ان الشرط وهو المجيء اذا انتفى فهل ينتفي الجزاء وهو الاكرام بانتفائه او لا؟.

والاية الشريفة من قبيل الاول أي انها مسوقة لبيان تحقق الموضوع فإن الفاسق اذا لم يجيء بالنبا فلا نبا كي يجب التبين عنه او لا يجب فلا مفهوم لها او مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع أي ان لم يجئ الفاسق بالنبا فلا نبا ليجب التبين عنه(٥٩).

واجاب عنه المصنف: ان هذا انما يرد لو كان الشرط هو نفس مجيء الفاسق بالنبا فالقضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا موضوع لها او مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع واما لو قررنا المفهوم على التقريب المتقدم من ان موضوع القضية هو النبا الذي جيء به والشرط المعلق عليه هو كون الجائي به فاسقا فيكون مفهومها هو ان لم يكن الجائي بالنبا فاسقا بل كان عادلا فلا يجب التبين.

هذا ولو سلمنا ما ذكره المستشكل وهو الشيخ الانصاري (قده) فمع ذلك يمكن استفادة المفهوم وهو انتفاء وجوب التبين عن نبا العادل وذلك لأن الاية

ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين بنبأ الفاسق فقط ومقتضاه انه اذا انتفى نبا الفاسق وتحقق موضوع اخر كنبا العادل فلا يجب التبين عنه(٦٠).

هذا وقد يشكل في دلالة الاية على المفهوم بأن مقتضى عموم التعليل لقوله تعالى (ان تصيبوا قوما بجهالة) هو وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به حتى وان كان المخبر به عادلا فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل فانه مضافا الى كونه منطوقا لا مفهوما ان نفس التعليل بامر عام مشترك بين كل من نبا الفاسق والعادل غير المفيد للعلم جميعا وهو اصابة القوم بجهالة مما يوجب نفي المفهوم للاية فلا حجية لخبر العادل مطلقا ولو لم يفد العلم.

ولكن يمكن ان يقال في دفعه بانه يتم لو كان المراد من الجهالة هو الجهل وعدم العلم فإن احتمال اصابة القوم بجهالة امر مشترك بين خبر العادل وخبر الفاسق كما ذكره المستشكل واما لو فسرت بمعنى السفاهة كما هو ليس ببعيد فلا يرد الاشكال لأن الاخذ بخبر الفاسق سفاهة وفعل ما لا ينبغي فعله للعاقل وصدوره منه واما الاخذ بخبر العادل فهو ليس كذلك وعليه فعموم التعليل لا يكاد يشمل نبا العادل كي ينافي المفهوم وحجية نباه ولو لم يفد العلم.

(٥٩) ذكر في العناية (وتوهم) ان عدم مجيء الفاسق بالنبا يشمل ما لو جاء العادل بالنبا فلا يجب التبين عنه فيثبت المطلوب (فاسد جدا) كما اشار اليه الشيخ اعلى الله مقامه فإن المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط عن الموضوع المذكور في القضية لا عن الموضوع الاجنبي ففي مثل قول ان جاءك زيد فاكرمه اذا انتفى المجيء ينتفي الوجوب عن اكرام زيد المذكور في القضية لا عن اكرام عمرو غير المذكور فيها والمقام على التوهم المزبور من قبيل الثاني أي

ان لم يجيء الفاسق بالنبا فلا يجب التبين عن نبا العادل وهو كما قلنا فاسد جدا.

واجيب عنه

اولا: ما عن شيخنا الفياض (حفظه الله) بعد ان قسم الشرط في القضية الشرطية وانه يتصور على اقسام.

القسم الاول : ان يكون الشرط غير الموضوع في الخارج كما في قول ان رزقت ولدا فاختنه، وهذه لا مفهوم لها لأن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم منوطة بكون تعليق مفاد الجزاء على الشرط مولويا وراء تعليقه على الموضوع الذي هو عقلي، ومع كون الشرط عين الموضوع خارجا فالمعلق على الشرط حينئذ هو شخص الحكم المجعول في القضية وهو عقلي لا مولوي ضرورة ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي ولا ربط له بالمفهوم.

واذا انتفى شخص الحكم عند انتفاء الموضوع فلا محالة يكون المرتبط بالشرط هو سنخ الحكم وطبيعيه لا شخصه لانه يرتبط بالموضوع ومن غير المعقول ارتباطه بالشرط ثانية والا لزم تعدده وهو واحد وهذا خلف. وعليه فلا بد ان يكون المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم لا شخصه والانتفاء عند الانتفاء انما هو بالنسبة الى سنخ الحكم لا شخصه فلا محالة يكون المعلق على الشرط هو سنخ الحكم والا كان التعليق لغوا.

وعلى هذا يكون الحكم المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم الجامع بين شخص الحكم المجعول في القضية وبين فرد اخر مماثل له؛ لأن ارتباط الحكم

المجعول في القضية بموضوعها هو ارتباط شخصي ولهذا يكون عقليا على اساس ان الحكم لا يتصور بدون موضوعه، وارتباط اخر للحكم المجعول فيها هو ارتباط بالشرط بحسب مفاد الجملة الشرطية، وهذا الارتباط غير الارتباط الاول ولهذا يكون مولويا لا عقليا ويترتب عليه ان يكون المرتبط بالشرط هو طبيعي الحكم لا شخص الحكم المجعول في القضية والا لكان لغوا.

وقد بين في الشرح ان الشرط اذا كان عين الموضوع فلا محالة ينتفي الموضوع بانتفاء الشرط ومع انتفائه تكون القضية من السالبة بانتفاء الموضوع فلا مفهوم لها.

القسم الثاني: ان يكون الشرط محققا للموضوع بنحو العلية او ملازما له في الوجود الخارجي بحيث ينتفي الموضوع بانتفائه.

(اقول) لم يمثل له ولعله ليس شيئا اخر وراء القسم الاول لأن التلازم العلي يجعل العلة هي المعلول في رتبته ومن الواضح لا دلالة لها على المفهوم

القسم الثالث: ان يكون الشرط من احد اسباب وجود الموضوع خارجا من دون توقف عليه فانه كما يوجد بالشرط كذلك يوجد بغيره ايضا.

ولا مانع من دلالة القضية على المفهوم على هذا النحو على اساس ان الموضوع في القضية لا ينتفي بانتفاء شرطه باعتبار انه احد اسباب وجوده في الخارج وله اسباب اخرى فيه ايضا وعليه فلا مانع من تعليق سنخ الحكم المجعول في القضية على الشرط وراء تعليقه بموضوعه فيها.

والاية من هذا القبيل أي يمكن تطبيق هذا القسم عليها بتقريب ان الموضوع فيها هو طبيعي النبا، والشرط فيها انما اوجد حصة منه وهي النبا الذي جاء به الفاسق، وله فرد اخر يوجد بسبب اخر وهو النبا الذي جاء به العادل ويصبح معنى الاية ان كان الجائي بالنبا فاسقا وجب التبين، وان كان عالا فلا يجب، وقد تبين ان مجيء الفاسق بالنبا ارشاد الى عدم جعل الحجية، وعدم وجوب التبين عند مجيء العادل به ارشاد الى حجيته.

وسياتي الايراد عليه

القسم الرابع: ان يكون الشرط مغايرا للموضوع وجودا وذاتا ويكون من الحالات الطارئة عليه كقولنا ان جاءك زيد فاكرمه.

ويرد عليه: اولا: ان المعلق على وجوب التبين في الاية ليس هو كون الجائي بالنبا فاسقا لتلحظ حصة خاصة من النبا هي كون الجائي به فاسقا بل المعلق في الاية هو مجيء الفاسق بنبأ. وهو حصة خاصة من النبا دون مطلق النبأ.

فما هو دال على المفهوم غير مراد من الاية وما هو مراد منها غير دال على المفهوم.

وثانيا: ان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على ان يكون ارتباط الجزاء بالشرط مولويا وراء ارتباطه بالموضوع الذي هو عقلي. ومعنى ذلك ان ارتباط الجزاء به انما يكون بلحاظ ارتباطه بالموضوع من خلال الشرط نفسه حتى اذا انتفى الشرط انتفى الجزاء بلحاظ حصة الموضوع المحققة من خلال

الشرط، واما اذا انتفى الشرط انتفى الجزاء بلحاظ حصة اخرى غير محققة لموضوع الجزاء من خلال الشرط فلا يصح.

وبعبارة اخرى ان ما فرض كونه موضوعا للقضية الذي يراد حفظه منطوقا ومفهوما لم يكن منحفظا وما كان منحفظا فيها لا ربط له بالشرط والمفروض ان علاقة الشرط بالموضوع علاقة ايجاد وكونه علة لحصة خاصة منه. فاذا انتفى الشرط انتفى الموضوع.

والمقام ان التبين عن النبا الذي جاء به الفاسق لا مطلق النبا

واشار الى مثل هذا الجواب السيد الهاشمي في الحاشية[1] بعد ان اشار السيد الشهيد الى ان وجه الاستظهار رجوع الضمير الواقع موضوعا لوجوب التعيين الى النبا وهو مطلق ليس مقيدا بالفاسق اذ لم يقل ان جاءكم الفاسق بنبا لكي يتخصص.

ويقصد بالضمير هو ما يتعلق بكلمة تبينوا الواقعة في الجزاء، أي متعلق التبين وهو المفعول به للتبين.

فاجاب عنه الهاشمي: الا ان هذا المقدار الظاهر غير كاف للاستظهار لأن الضمير يرجع الى المقصود من مرجعه او المقيد لا مطلقه، فلو قال اذا جاءك رجل فاكرمه لا يدل على كفاية اكرام رجل ولو غير الجائي بل المستفاد هو لزوم اكرام الرجل الجائي الملحوظ في الشرط رغم عدم اضافة الرجل الى المجيء كذلك

---

[1] بحوث في علم الاصول ج٣ص٣٥٣

الحال في المقام فإن المقصود هو التبين الذي جاء به الفاسق لا مطلق النبأ خصوصا وان الضمير في وجوب التبيّن مقدر وليس ظاهرا.

اقول: ان مرجع الضمير على استظهار السيد الشهيد لأن مفاد الاية في نظره هو النبأ "اذا جاء به فاسق فتبينوا" ولكن قد عرفت انه تعالى لم يقل ذلك بل قال اذا جاءكم فاسق بنبأ.

وثالثا: ما ذكره ايضا في الحاشية ان الامر بالتبين في الاية هو ارشاد الى عدم جعل الحجية لخبر الفاسق فكأن مفاد الاية اذا جاءكم فاسق بنبا فليس بحجة ومن الواضح ان مثل هذا المفاد هو مفاد اخباري لا انشائي لانه اخبار عن عدم ثبوت الحجية له شرعا والجمل الشرطية لا يكون لها مفهوم اذا كانت اخبارية كما هو المحقق في محله اذ لا يستبطن ذلك جعلا وانشاءا ليستفاد انه معلق على نحو الشرط ليجري فيه الاطلاق[1].

واجاب الشيخ الفياض عن دلالة الجملة الشرطية الاخبارية على المفهوم، بأن المعيار متوفر فيها كما يتوفر في الجملة الانشائية وهو تغاير الشرط والموضوع وان يكون ارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، وانه قيدا للجزاء، وان يكون هذا الارتباط مولويا وعليه اذا فرض ان الاية كانت هكذا ان كان الجائي بالنبا فاسقا لم يكن نبأه حجة، وان كان عادلا كان حجة فتدل على المفهوم باعتبار انها لو كانت بهذه الصيغة لكانت ظاهرة في ان الموضوع هو طبيعي النبأ،

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٣ص٢٥٤

ولكنه غير تام لعدم امكان ان يكون الموضوع طبيعي النبا لأن الشرط فيها مقوم للموضوع ومخصص للطبيعي بحصة خاصة هي نبا الفاسق وهي موضوع الجزاء ولهذا فهي مسوقة لتحقق الموضوع.

ثم ان كان مفادها ارشادا ولكن فيه اعمال المولوية وليس ارشادا صرفا حتى يكون مفادها اخبارا نظير الاوامر الواردة في باب المعاملات والعبادات، فإن مفادها وان كان الارشاد الى الجزئية والشرطية والمانعية، الا ان فيه اعمال المولوية وهي جعل الشرط والجزاء والمانع فيها

واما اذا كانت القضية اخبارية صرفة فايضا تدل على المفهوم اذا توفرت عناصرها الثلاثة غاية الامر ان القضية اذا كانت اخبارية فتعلق الاخبار على الشرط يكون مولويا وراء تعليقه على الموضوع في القضية، واذا كانت انشائية فتعليق الانشاء على الشرط كذلك[1].

ويرد عليه: اولا: ان التعليق للاخبار على الشرط مولويا في القضية الاخبارية غير معقول، اذ لا معنى للتعليق مع كونه اخبارا وانما يتعقل في الانشاء والجعل واما في الأخبار فلا يتعقل.

وثانيا: ان كون تعليق الجزاء على الشرط مولويا فيما لو كانت القضية انشائية بخلاف ما لو كانت اخبارية فإن تعليق الاخبار على الشرط تكوينيا لا مولويا. ومعه فلا تتوفر القضية الاخبارية على العنصر الثالث لتدل على المفهوم.

---

[1]) المباحث ج٨ص٢٤٣-٢٤٤

وثالثا: ان ما مثل به من الاوامر العبادية والمعاملية مع كونها ارشادا فإن فيها اعمال للمولوية غير صحيح على اطلاقه فإن الارشاد الى المرشد اليه الذي قد يكون حكما عقليا فلا اعمال للمولوية فيه وان كان المرشد اليه حكما شرعيا ففيه اعمال للمولوية كما مثل له. مع امكان القول بأن اعمال المولوية في نفس الارشاد لا في المرشد اليه وهو النافع في المقام، فما افاده غير صحيح.

ويمكن ان يكون مراده من الاخبار الاخبار المستقبلي لحصول بعض الحوادث تعليقا على بعض الشروط كاخبار الظهور الميمون فإن تعليق الاخبار على الشرط مولويا لأن المخبر به مولويا لكنه يبقى تعليقا تكوينيا، ولعل ذهابه (حفظه الله) الى ذلك من جهة ان المخبر لو كان هو المولى كان التعليق على الشرط مولويا وهو كما ترى لأن الاخبار مولويا غير تعليق الاخبار على الشرط.

رابعا: ما اجاب به المحقق الخوئي (قده)[1] بعد ان حلل موضوع القضية في الاية المباركة فاما ان يكون موضوعها هو النبأ وله حالتان مجيء الفاسق به ومجيء غير الفاسق به اذ النبأ قد يجيء به غيره، وقد علق وجوب التبين على حالة مجيء الفاسق به مولويا او لا يكون متوقفا عليه عقليا ويكون مفادها ان النبأ ان جاءكم به الفاسق فتبينوا فلا محال يدل على المفهوم حيث ينتفي وجوب التبين عن عدم مجيء الفاسق به.

---

[1]) المصباح ج٢ص٢٠٢-٢٠٣

وفيه ما عرفت مما تقدم، فإن الملحوظ فيما هو حصة خاصة من النبأ وهي مجيء الفاسق به، فاذا جاء به فتبينوا وان لم يجيء به فلا تتبينوا اذ لا موضوع لوجوب التبين لا ان جاء به غيره فلا تتبينوا.

او قل ان الحالتين بحسب ما يفهم من تعلق الجزاء بالشرط هو مجيء الفاسق به وعدم مجيئه لا مجيء غيره.

وان كان موضوع القضية في الاية هو الجائي بالنبأ المستفاد من قوله تعالى (ان جاءكم) فإن الجائي قد يكون فاسقا وقد يكون غير فاسق والجزاء معلق على كونه فاسقا ولا يكون متوقفا عليه عقلا ويكون مفادها حينئذ ان الجائي بالنبأ اذ كان فاسقا فتبينوا فتدل على المفهوم.

وفيه ان ظاهر الجملة الشرطية خلاف ذلك كما هو مصرح به عند اهل اللغة والنحو فإن المجيء شرط لوجوب التبين فلا يكون موضوعا الا اذا رجع الشرط الى تحقق الموضوع ويصبح تعليق الجزاء عليه عقليا وحينئذ لا مفهوم للقضية.

مع انه جعل الموضوع ليس هو الجائي بل الجائي بالنبأ. وليس هو الا الفاسق فاذا اتى به وجب التبين وان لم يات به لا يجب من السالبة بانتفاء الموضوع لا انه اذا لم يجيء به جاء به غيره اذ لازمه كون الشرط مخصصا للموضوع ومحققا لحصة خاصة منه لا انه من حالاته.

(بيان ذلك) والمقام على التصور المذكور هو كون الموضوع الجائي بالنبأ ـ أي الطبيعي ـ وكون الجائي به فاسقا موجبا لتحصيصه بحصة خاصة وهي نبأ

الفاسق وعليه فلا يكون وجوب التبين ثابتا لطبيعي الجائي بالنبأ والا لزم وجوب التبين حتى على تقدير كون الجائي به غير فاسق فلا محالة يكون الوجوب ثابتا لخصوص كون الجائي به فاسقا وعليه فلا مفهوم للقضية او مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع.

وان كان الموضوع هو الفاسق وله حالتان، لانه قد يجيء بالنبأ وقد لا يجيء به، وعلق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ ويكون مفادها حينئذ ان الفاسق اذا جاء بالنبأ فتبينوا ـ فلا دلالة للقضية على المفهوم، لأن التبين متوقف على مجيئه بالنبأ عقلا. اذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفيا بانتفاء موضوعه فلا مفهوم للاية.

وفيه: انه لا ربط بين مفاد الجزاء والموضوع وهو الفاسق، نعم لو قال نبأ الفاسق لكان وجها اما الفاسق لوحده فإن التباين بين موضوع القضية ومحمولها واضح، اذ لا ارتباط بينهما. فهذا الفرض غير ممكن.

ثم ذكر ان هذه المحتملات المتصورة للاية في مقام الثبوت والظاهر منها في مقام الاثبات بحسب الفهم العرفي هو المعنى الثالث فانه لا فرق بين هذه الاية المباركة وبين قولنا: ان اعطاك زيد درهما فتصدق به من حيث المفهوم والظاهر من هذا الكلام بحسب متفاهم العرف، وجوب التصدق بالدرهم على تقدير اعطاء زيد اياه، واما على تقدير العدم فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه لأن الموضوع بحسب متفاهم العرف هو زيد وله حالتان فانه قد يعطي الدرهم وقد لا يعطيه وقد علق على وجوب التصدق على اعطاءه اياه وهو متوقف عليه عقلا اذ

على تقدير عدم اعطاء زيد درهما يكون التصدق منتفيا بانتفاء موضوعه فالقضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

والاية الكريمة من هذا القبيل فلا دلالة لها على المفهوم، ولا اقل من الشك في ان مفادها هو المعنى الاول او الثاني او الثالث فتكون مجملة غير قابلة للاستدلال بها على حجية الخبر.

وفيه: اولا: ان الموضوع في المثال هو الدرهم وليس زيدا وهذا ما يساعد عليه العرف اذ الرابطة بين موضوع القضية ومحمولها تعين كون الموضوع هو الدرهم لا زيد، اذ وجوب التصدق المتعلق بالدرهم مشروط باعطاء زيد له، وعليه فلا يجب_له اعطاء غيره.

ومن الواضح ان علاقة الجزاء او المحمول بالموضوع ينتفي حفظها عند تعليق الجزاء على الشرط وهي لا تنحفظ لو كان الموضوع هو زيد بخلاف ما لو كان الموضوع هو الدرهم فكانه قال تصدق بدرهم ثم قيده والقيد يرجع الى وجوب التصدق وهو اذا كان زيد معطيه وهنا الطولية محفوظة أي محفوظية موضوع الجزاء قبل تعلق الشرط.

وهذا بخلافه في الاية المباركة فإن النبأ لو سلم كونه هو الموضوع بما هو هو فلا يكون موضوعا للجزاء ملحوظا ومفروضا في المرتبة السابقة اذ لا معنى للنبأ بما هو هو الا باضافته الى منبئ وهو الجائي به فيقال تبين من النبأ الجائي ثم يقيد بالشرط وهو كون الجائي به فاسقا فيقال تبين من نبأ ثم يقيد الشرط وهو كون الجائي به فاسقا فيقال تبين من نبأ الجائي اذا كان فاسقا

فيكون للاية مفهوم على تقدير كون الشرط من حالات الموضوع واما على تقدير كونه محصصا للموضوع كما هو كذلك فلا مفهوم للاية الشريفة. ولكن هذا غير ما ورد في الاية وهو ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا.

وثانيا: ان ما هو الاقرب من المحتملات هو الاول ولكن لا مفهوم لها كما تبين باعتبار كون الشرط محصصا للموضوع ومحققا له لا انه ياتي في طوله.

وثالثا: انه تبيّن على المحتملات الثلاثة لا مفهوم للاية الشريفة لا كما افاده (قده) من دلالتها على المفهوم على المحتملين الاول والثاني. ويترتب عليه عدم الاجمال المانع عن التمسك بها على الاستدلال بل هي لا تدل عليه اساسا.

وهنا احتمال رابع لم يذكره السيد الخوئي (قده) وهو افتراض مجموع مفاد الجملة الشرطية موضوعا بافتراض واحد اذ لا تقدم لموضوعها على شرطها ليكون لها مفهوم بل هي موضوعا وشرطا في مرتبة الموضوع فيصبح موضوعها الجائي بالنبأ فاسقا وهو ما اخذ في مرتبة الجزاء المستتبع لوجوب فاذا انتفى الشرط سواء اكان الجائي او النبأ او الفاسق فلا مفهوم او مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع.

ومما ذكرنا ظهر ما ذكره بعض المحققين وهو السيد الشهيد الاول بعد تقريبه لعدم دلالة الاية على المفهوم مع انها ليست مسوقة لتحقق الموضوع.

حاصله ان افتراض الطولية بين موضوع الجزاء الملحوظ مسبقا وبين الشرطية ينبغي ان يكون محفوظا. فلو قال: ((النبأ ان جاءكم فاسق به فتبينوا)) او قال ((ان جاءكم فاسق بالنبأ فتبينوا)) كان النبأ موضوعا في الجزاء مفروض

التحقق بقطع النظر عن التعليق بافتراض مسبق اما لتقدمه كموضوع للحكم او للتعريف المشعر بذلك المستبطن للافتراض ونفس الشيء يقال في ((ان اعطاك زيد درهما فخذه، وان اعطاك زيد الدرهم فخذه حيث لا مفهوم للاولى بخلاف الثانية.

وجه التبين هو عدم صلاحية النبأ كموضوع للحكم بما هو هو بقطع النظر عن التعليق[1]

وانه على تقدير حفظ الطولية فكأنه قال خذ درهما ثم قال ان اعطاك زيد درهما فخذه فالقضية لها مفهوم ان لم يعطك زيد درهما فلا تاخذه

كذلك قوله ان لم يعطك الدرهم فلا تاخذه، اذ لا معنى لعدم الاخذ مع عدم الاعطاء، وان كان الدرهم محفوظا في المرتبة السابقة لمكان اداة التعريف، ففي كليهما الشرط محقق الموضوع وكذا الاية فلو قال ((ان جاءكم فاسق بالنبأ فتبينوا)).

ثم ان الشيخ (قده) قد امر بالفهم وقد تبين جوابه مما سبق

اولا: ما ذكره في العناية بأن الاية لم تعلق وجوب التبين على كون الجائي بالنبأ فاسقا بل على مجيء الفاسق به، ولا يستفاد المعنى الاول من الاية وهو الخالي عن الايراد واما ما يستفاد منها فهو غير سالم عن الايراد.

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٣٥٦-٣٥٧

ثانيا: ان التقريب الذي ذكره (قده) من جعل مجيء الفاسق هو الشرط ليس هو من حالات الموضوع وانما هو مقوما ومحصصا لموضوعه وعليه فلا مفهوم للاية المباركة.

وثالثا: ان التقريب الممكن ادعاءه للاية هو كون الموضوع هو طبيعي النبأ لا كونه هو الجائي بالنبأ لأن المجيء هو الشرط الظاهر من الاية.

(٦٠) اورد في العناية على جواب المصنف بعد تسليم كون الاية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ولكنها ظاهرة في انحصار وجوب التبين عن خبر الفاسق خاصة ومقتضاه عدم الوجوب عن نبأ العادل. (وفيه) ان هذه الدعوى مما لا شاهد عليها ولا دليل عليها ولا يساعدها فهم العرف فلا يتم التقريب.

اقول: غرابة هذا القول واضحة فإن الاية الشريفة وبعد تسليم الشيخ الاخوند (قده) انها مسوقة لبيان تحقق الموضوع وان الشرط ما به يتحقق موضوع القضية فإن انتفاءه يعني انتفاء الموضوع فلا مفهوم لها لأن الارتباط بين الجزاء والموضوع عقلي لا مولوي ليكون لها مفهوم او مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع.

ودعوى دلالتها على الحصر بعيدة اذ لو دلت عليه لكان لها مفهوم، والمفروض انها ليست لها مفهوم لكونها مسوقة لبيان تحقق الموضوع؛ واثبات الحكم له لا يدل على انتفائه من غير هذا الموضوع.

وبعبارة اخرى: ان الاية لو كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع كانت قضية حملية مفادها وجوب التبين عن خبر الفاسق فلا نظر لها الى خبر غيره لا نفيا ولا اثباتا لأن اثبات شيء لشيء لا يدل على نفي ما عداه ولا اثباته.

ودلالتها على المفهوم يعني رجوع الشرط قيدا للحكم لا للموضوع وان تتوفر على اداة الحصر والمفروض عدم توفر شيء من هذين الامرين. فكيف صحت دعوى الحصر.

ذكر في العناية مؤيدا بأن المراد من الجهالة السفاهة وفعل ما لا ينبغي فعله وصدوره من العاقل وعليه فيختص بنبأ الفاسق فقط ولا يشمل نبأ العادل كي ينافي المفهوم وحجية نبأه مطلقا ولو لم يفد العلم، والمؤيد هو قوله تعالى ((انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فاؤلئك يتوب الله عليهم))[1]

فان الظاهر من الجهالة بقرينة قوله تعالى ((ثم يتوبون من قريب)) ليس ما يقابل العلم بل المراد منها صدور ما لا ينبغي صدوره عن العاقل المتامل في عواقب الامور أي انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بسفاهة ثم يندمون ويتوبون من قريب فيتوب الله عليهم. وذكر رواية عن الطبرسي عن ابي عبد الله (عليه السلام) انه قال كل ذنب عمله العبد وان كان عالما فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه فقد حكى الله تعالى قول يوسف لاخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون، فنسبهم الى الجهل بمخاطرتهم بانفسهم في معصية ربهم.

---

[1]) النساء آية١٧

واورد عليه الشيخ الانصاري (قده) بانه خلاف الظاهر من لفظ الجهالة. وان الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعا اذ العاقل بل جماعة العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها[1].

ودفعه صاحب العناية: ان الظاهر من الجهالة هو فعل لا ينبغي صدوره من العاقل بقرينة الاية والحديث المذكور وان العاقل قد يقدم على السفاهة غفلة منه بالامر الذي اقدم عليه فينبهه الاعقل الى فعله وانه اقدم على ما لا ينبغي صدوره عنه فيتركه ويدعه.

والاقرب هو ما اختاره المصنف من ان الجهالة هي فعل الشيء بخلاف ما حقه ان يفعل والقرينة المؤيدة في الاية المذكورة في سورة النساء هي قوله (يعملون) الذي هو متعلق لفظ بجهالة في الاية الكريمة وكذا في الاية المبحوثة فإن قوله تعالى (تصيبوا) يؤيد ذلك، وان كان لا يمنع من ارادة المعنى الاول، وهو الجهل او الاعتقاد بخلاف ما عليه الشيء.

ولكن الاقرب هو المعنى الثاني وهو السفاهة التي تعني الخفة والاضطراب وعدم التدبر والرؤية في اتخاذ القرار سواء اكان فعلا او قولا.

فما ذكره السيد الشهيد الصدر الاول (قده) من انه لا معنى لحمل الجهالة على السفاهة اذ لا اقل من احتمال ارادة الجهالة النظرية خصوصا مع انه المناسب مع ذيل التعليل حيث ذكرت الندامة التي لا تكون الا بلحاظ عدم اصابة الواقع لا العمل السفهي[2]

---

[1] العناية ج٣ص٢٠٣
[2] بحوث في علم الاصول ج٤ص٣٦٠

لا يمكن المساعدة عليه لما تقدم مع ان المناسب من ذيل التعليل هو العمل السفهي وانه متضمن عدم الاصابة للواقع، لانه عمل الشيء بخلاف ما حقه ان يفعل.

واجاب الشيخ الاستاذ الفياض (حفظه الله) عن المراد من الجهالة بـ

اولا: ان اطلاق الجهالة وارادة السفاهة منها وان كان امرا شائعا في العرف العام في العصر الحاضر بل لعله كان كذلك في العصور السابقة ايضا الا انه لا شبهة في انه اطلاق عنائي على اساس ان العمل الصادر من السفيه لا يصدر عادة الا من الجاهل، وهذه المناسبة هي المبررة لصحة الاطلاق لدى العرف والعقلاء ولا ريب في ان الجهل موضوع للدلالة على عدم العلم بالواقع، واستعماله في السفاهة بحاجة الى قرينة حالية او مقالية.

ويرده ان العبرة في المستعمل فيه بالاية لا المعنى الموضوع له اللفظ، ومع اعترافه بشيوعه استعمالا في العرف العام والعقلائي، فيكفي في ذلك قرينة حالية على ارادة معنى السفاهة من الجهالة.

على ان السفيه لا يتعين ان يكون جاهلا بل قد يصدر العمل السفهي عن العالم ايضا كما اذا غفل عن وجه حقيقة الشيء. ويؤيده كون الخطاب للمؤمنين وهم ما بين جاهل وعالم.

ثانيا: مع الاغماض والتسليم ان لفظ الجهالة مشترك بين معنيين، احدهما عدم العلم بالواقع نظريا والاخر السفاهة عمليا، الا انه لا يمكن ان يراد من الجهالة السفاهة لانه ان اريد بها السفاهة فهي لا تنطبق على المورد، لأن

مورد الاية عمل الصحابة بخبر الوليد من جهة انهم لا يعلمون بفسقه، ولا يمكن ان يكون عملهم به في امر خطير وهو رمي طائفة بني المصطلق بالكفر عملا سفهيا.

وفيه: عدم الاهمية فيما وضعت له الكلمة اذ الهم هو ما استعملت فيه والمستعمل فيه الكلمة هو السفاهة، ومجرد ان اقدامهم على ذلك لعدم علمهم بفسق الوليد لا يلازم عدم كون عملهم هذا سفاهة لما تقدم من ان العقلاء قد يقدموا على العلمل السفهي لغفلة او نحوها، فلا يختص الاقدام على ما هو سفهي للجاهل دون العالم.

ثم ان الاية في مقام التنبيه على عدم الاخذ بخبر الفاسق الذي كان متعارفاالاخذ بالخبر مطلقا سواء اكان المخبر عادلا ام فاسقا فكانت الاية تنبيها لهم على عدم صحة الاخذ بخبر الفاسق، ومعنى ذلك انهم كانوا يعلمون بفسق الوليد ومع ذلك اخذوا بخبره فنبههم الله على خطأ ذلك الفعل.

ثالثا: مع الاغماض عن ذلك ايضا ولكن في الاية قرينة على ان المراد من الجهالة عدم العلم لا السفاهة وهي جعل الجهالة فيها في مقابل التبيّن الظاهر في تحصيل العلم بالواقع.

وهذا التقابل قرينة على ان المراد منها عدم العلم بالواقع، ويكون مفاد الاية حينئذ وجوب تحصيل العلم بالواقع حذرا من العمل بالجهل الذي قد يؤدي الى خلاف الواقع، هذا مضافا الى ان الظاهر من ان الندامة في الاية هي

الندامة على عدم مطابقة العمل للواقع لا في العمل السفهي لأن الندامة فيه في نفس العمل لا في عدم اصابة الواقع.

وفيه: اولا: ان التبين في الاية مقدمة للحيلولة دون اصابة القوم بالجهالة لا انه في مقابل الجهالة ليكون المراد منها عدم العلم. ثم ان المراد من التبين لو كان هو حصول العلم بالواقع فيصبح وجوبه نفسيا وقد اختار كون الوجوب ارشادا الى عدم حجية قول الفاسق.

وثانيا: ان ظاهر الندامة انها الحالة الحاصلة بعد القيام بعمل غير مطابق للواقع من حيث العمل لا من حيث العلم. فهي تكون مناسبة للسفاهة لا لعدم العلم.

هذا وقد اعترض المحقق الاصفهاني (قده) على ان المراد من الجهالة هو السفاهة عند العقلاء بأن خبر العادل بقطع النظر عن مفهوم الاية ان كان حجة ومما يمكن العمل به فقد ثبتت حجيته بذلك من دون حاجة الى الاستدلال بالاية عليها، والا كان العمل بالخبر الواحد للعادل سفاهة وجهالة لانه عمل بلا حجة فيكون مشمولا لعموم التعليل.

واجيب عنه بـ اولا: ان خبر العادل حجة عند العقلاء، فإن ذلك كاف لاخراج العمل به عن كونه سفاهة ومما لا ينبغي، ولا نحتاج في ذلك الى فرض حجيته عند الشارع.

أي ان مجرد عدم ثبوت حجيته عند الشارع لا يكفي لكون العمل بالخبر سفاهة اذا لم يكن فيه مقتضي عدم الحجية، وعليه فالاستدلال بالاية على حجيته تام بلا حاجة الى فرض الحجية شرعا في المرتبة السابقة[1].

وردّ: بأن العمل بخبرالعادل ليس عملا بالحجة الشرعية فلا يجوز ترتيب الاثار الشرعية عليه. فالاثبات به بعنوان انه مشروع عمل سفهي وغير عقلائي من منظور الشرع وان كان عقلائيا من منظور العقلاء، نعم العمل بما هو لا بوصف كونه حجة شرعا عمل عقلائي، ولعل نظر المجيب هو ذلك.

واجاب المورِد: بأن ما افاده الاصفهاني (قده) وان كان صحيحا كبرويا وهي ان العمل بالاحكام الشرعية بدون قيام حجة عليها عمل سفهي وغير عقلائي، الا ان هذه الكبرى لا تنطبق على المقام ـ على خبر العادل، وذلك لانه حجة عند العقلاء. وقد جرى بناءهم على العمل به والشارع قد امضى هذا البناء منذ بداية الشريعة وقبل نزول الاية الشريفة وعليه فلا يكون العمل بخبر العادل من العمل السفهي، نعم لو لم يكن خبر العادل حجة الا بهذه الاية فالامر كما افاده (قده)[2].

والايراد على اصل المناقشة واجوبتها، ان فيها خلل منهجي، فإن البحث هنا هو من جهة وجود المانع عن حجية الخبر بالاية بعد فرض انها مقتضية لذلك اما بمفهوم الشرط او بالوصف، والمحقق الاصفهاني (قده) اشكل

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٣٦٠
[2]) المباحث ج٨ص٢٦٢

على الاية بعدم ثبوت حجية الخبر فيها مع انه ثابت اقتضاء او المفروض التسليم بثبوته كذلك.

واما جواب المحقق اولا: بكفاية كونه حجة عند العقلاء دون حاجة الى افتراض كونه حجة عند الشرع فلا يكون العمل به سفاهة، نعم لا يكون عندهم كذلك ولكنه عند الشارع عمل سفهي وهو المهم وحيث لم يثبت حجيته بعد فعلا كان الجري وراءه عمل سفهي.

واما ما اجاب به الشيخ الفياض (حفظه الله) بأن خبر الواحد حجة عند العقلاء وقد امضاه الشارع قبل نزول الاية فمعناه ان الاستدلال بالاية على حجيته تحصيل حاصل ولا معنى للبحث عن المانع وان التعليل مانع عن ظهورها في المفهوم أو ليس بمانع؟!

ثم انه على تقدير كون المراد من الجهالة عدم العلم لا السفاهة، فلا يكون التعليل مانعا عن ظهور الاية في المفهوم ـ على تقدير دلالة الجملة الشرطية فيها عليه، بكون المفهوم حاكما على عموم التعليل.

بتقريب ذكره المحقق الخوئي (قده): ان خبر العادل حينئذ يكون علما تعبدا بناء على الطريقية والكشف، وجعل غير العلم علما، وعليه يكون خبر العادل خارجا عن عموم التعليل موضوعا، والمفهوم يكون حاكما عليه، نظير حكومة الامارات على الاصول العملية.

وببيان اخر: ان الادلة المتكفلة لبيان الاحكام لا تتكفل اثبات الموضوع، فإن مفادها ثبوت الحكم على الموضوع المقدر وجوده، واما كون الموضوع موجودا

او غير موجود فهو خارج عن مفادها، وعلى هذا فمفاد التعليل هو عدم حجية كل خبر غير علمي، واما كون خبر فلان علميا او غير علمي فهو خارج عن مفاده. فيكون المفهوم الدال على حجية خبر العادل علما تعبدا حاكما على عموم التعليل، فلا تنافي بينه وبين المفهوم كي يكون التعليل قرينة على عدم المفهوم للشرطية، نعم لو لم يكن المفهوم حاكما على التعليل وقع التنافي بينهما.

وقد مثل بالقول، اذا كان هذا رمانا فلا تاكله لانه حامض، فإن مقتضى عمومه المنع عن كل حامض ولو لم يكن رمانا، والمفهوم جواز الاكل ان لم يكن رمانا فيقع التنافي بينهما في حامض غير رمان، ويكون التعليل مانعا عن ظهور القضية في المفهوم وهذا بخلاف الاية فإن المفهوم حاكما على عموم التعليل على ما عرفت، فلا تنافي بينهما[1].

وجوابه من وجوه:ـ اولا: ما مر فيما سبق انه لا جعل ولا مجعول في باب الامارات اصلا، وذلك لأن عمدة دليل الحجية هي السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع والعمل على وفق اخبار الثقاة من قبل العقلاء لا يكون تعبدا ولا جزافا بل لنكتة وهي طريقية اخبار الثقة وكاشفيتها عن الواقع بشكل اقوى من اخبار غير الثقة.

ويكفي في امضاء الشارع هو السكوت وعدم صدور ردع منه عنها.

وثانيا: لو سلّم الجعل في باب الامارات ولكنه ليس بمعين في كونه بمعنى الطريقية او بلسان اخر من السنة جعل الحكم الظاهري كجعل المنجزية

---

[1]) المصباح ج٢ص٢٠٦

والمعذرية او جعل الحكم المماثل او غيرها، ولا معين في الاية على انها بصدد جعل الطريقية لا ثبوتا ولا اثباتا، فإن عنوان عدم وجوب التبين لا يتعين ان يكون بمعنى انه علم وبيان غايته احتمال ذلك، ومعه لا يمكن احراز الحكومة والنتيجة اجمال الاية المباركة مفهوما وتعليلا لاتصالها كما هو واضح.

نعم لو سلّم ان المفهوم وارد على عموم التعليل ورافع لموضوعه حقيقة، لما امكن التمسك بالعموم لنفي المفهوم بل ولا في شيء يشك في حجيته لأن احتمال حجية شيء مساوق مع احتمال العلمية فيكون التمسك بعموم التعلي من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية[1].

وفي الاستدراك نظر، لاستهلاك ورود المفهوم ورفعه لموضوع التعليل اذ معنى ذلك سلخ التعليل عن كونه تعليلا لوجوب التبين في المنطوق، اذ معناه ان خبر الفاسق ليس بحجة لانه ليس بحجة او لم يجعل علما فهو يرجع لبا الى تعليل عدم الحجية بعدم الحجية،ولا يمكن تعليل عدم الحجية في مورد قد اخذ في موضوعه عدم الحجية لانه في طوله بينما العلة لابد وان يكون عدم الحجية في طولها.

بيانه: ان عدم الحجية معلول للعلة، فاذا اريد تعليله بعلته لابد ان يكون في طولها لانه معلولها وهي علته، واما اذا كانت هي في طوله فلا يمكن تعليله بها وقد اشار الى هذا النظر الشهيد الصدر في نفس المطلب.

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٣٥٩

وثالثا: اذا ارجعنا الحكومة الى التخصيص لبا فيكون المفهوم معارضا مع التعليل الدال على التعميم والحاكم على المعلل لكونه ناظرا الى المفهوم، وعليه فكل منهما فيه ملاك الحكومة والنظر، فلو لم يقدم التعليل لكون نظره الى شخص هذه القضية بخلاف النظر المفهومي الناظر الى مطلق الظنون، فلا اقل من التعارض والاجمال[1].

وفيه ان نظر التعليل يكون وجيها بخلاف نظر المفهوم اليه، اما لأن سياق الكلام هو جعل التعليل ناظرا الى المفهوم لا العكس او لانسلاخ التعليل عن كونه تعليلا.

لان التعليل يراد به عدم الاقتصار على مورد الحكم المعلل وان التعليل يشمل مورد الحكم وغيره ولهذا يكون التعليل قرينة متصلة مانعة عن الظهور في المفهوم.

ورابعا: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله)[2] لو سلّم ان مفاد دليل الحجية هو جعل الطريقية والعلمية ومع ذلك لا يكون المفهوم حاكما على عموم التعليل، وذلك لأن الاية بمقتضى مفهومها تدل على حجية اخبار العدول بمعنى الطريقية والعلم التعبدي وبمقتضى التعليل تدل على نفي الحجية عنها، باعتبار ان مفاد المفهوم ارشاد الى حجية اخبار الثقة ومفاد التعليل ارشاد الى عدمها، بلا فرق في ذلك بين ان يكون معنى الحجية جعل الطريقية والكاشفية والمنجزية والمعذرية، وجعل الحكم المماثل الظاهري فهما في عرض واحد ولهذا

---

[1]) بحوث في علم الاصول ج٤ص٣٥٩
[2]) المباحث ج٨ ص٢٦٨

لا موضوع للحكومة لانها تتطلب الطولية بل بينهما تناف بنحو العام والخاص والمطلق والمقيد ولا بد من تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق.

وفيه ان الطولية محفوظة لكون التعليل ناظرا الى الحكم المعلل وهو وجوب التبين في خبر الفاسق. ولو سلّم العرضية بينهما فإن المفهوم قرينة مانعة عن ظهور العام في العموم لو كان عموما وضعيا مع ان ذلك من ايهام التعبير بعموم التعليل والا فهو ليس عموم وضعي بل عموم اطلاقي كما ان المفهوم عموم اطلاقي

على ان تقديم الخاص على العام او المقيد على المطلق لو اريد بالخاص هو المفهوم لكانت النتيجة هي تقديم المفهوم، ولا تختلف عن القول بحكومته على التعليل. ومجرد اختلاف التعبير من الحكومة الى التخصيص غير ضار مع بقاء النتيجة واحدة.

خامسا:ـ ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده): بلزوم الدور لأن ظهور الاية في المفهوم يتوقف على عدم صلاحية التعليل للقرينية والا لم ينعقد الظهور لها فيه، باعتبار ان التعليل متصل بها، فلو كان صالحا للقرينية لمنع عن انعقاد ظهور الاية في المفهوم، فلو كان عدم صالحية التعليل للقرينية متوقفا على ظهور الاية في المفهوم، لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه، فلا موضوع حينئذ للحكومة.

ودفع بـ اولا: ان فرض صلاحية المفهوم للحاكمية على التعليل بنكتة من النكات فسوف تكون هذه الصلاحية بنفسها رافعة لعموم التعليل لا متوقفة على

عدمه، وعليه فلا بد من ابطال اصل الصلاحية ومع ابطالها لا تحتاج الى تلفيق الدور.

وهذا الجواب غير تام لأن هذا الفرض ليس باولى من فرض صلاحية التعليل للحاكمية وعليه ستكون رافعة للمفهوم فتقديم احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح، ان لم يكن الترجيح مع عموم التعليل بنكتة ان الاقتصار على المفهوم ومن دون لحاظ التعليل المتصل لا يجعل للكلام ظهور وانما ظهوره الى حين انقطاعه، وهو حاصل بعموم التعليل.

ومع ظهور التعليل ونظره الى المفهوم ـ يمنع الفرض المذكور، بل هو غير معقول لأن معناه نظر المفهوم الى التعليل وهو متاخر عنه في درج الكلام فكيف يكون حاكما عليه ولو اقتضاءا.

وثانيا: ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) انا لو سلمنا الحكومة فلا تنافي بين ظهور الاية في المفهوم وبين عموم التعليل لأن الاية بمقتضى مفهومها تدل على حجية اخبار الثقة بمعنى الطريقية والعلمية، والتعليل يدل على عدم جواز العمل بها على تقدير عدم كونها علما ولا نظر له الى ان هذا التقدير ثابت او لا، فاذا التعليل لا يصلح للقرينية.

ومن الواضح انه لا تناف بين دليلين بكون احدهما ناظرا الى موضوع الاخر دون العكس. فالاول حاكم للثاني ورافع لموضوعه، ويكون الثاني في طوله وما نحن فيه من هذا القبيل[1].

---

[1]) المباحث ج ص

وهذا الجواب يقرر الحكومة مسبقا وعليه يكون النظر للدليل الحاكم على المحكوم مع ان الحاكمية لا يتصف بها الدليل الا مع وجود المحكوم والا فمع عدمه لا يتصف بها فاذا اتصف بها كذلك فمعناه ان الدليل المحكوم يكون موجودا قبل وجوده وهو محال.

ثم ان التعليل له نظر الى الشيء المعلل وهو مجيء الفاسق بالنبأ فهو يعلل المورد وما خرج عنه لو كان عاما وان لم يكن عاما فهو يختص بمورده وعلى هذا فالتعليل له نظر الى الحكم المعلل وهو وجوب التبين لمجيء الفاسق بالنبأ وهذه قرينة شخصية فالقول بعدم صلاحية التعليل للنظر غير سديد.

ثم ذكر ان القول بأن نسبة المفهوم الى عموم التعليل نسبة الخاص الى العام لزم الدور لأن مخصصية العام لعموم التعليل تتوقف على عدم صلاحية التعليل للقرينية والا لكان مانعا عن انعقاد ظهور الاية في المفهوم وعدم صلاحيته تتوقف على ان يكون المفهوم مخصصا له فاذا يلزم الدور.

وهذا غريب لانه لا يختلف عن بيان الحكومة الا بالاسم ـ التخصيص ـ مع انه لا يوجد خاص وعام بالمعنى المتعارف بل كلاهما عامان بنحو الاطلاق فإن دلالة الاية على المفهوم انما يكون بالاطلاق، وكذا عموم التعليل، اذ ليس هو عموم وضعي. والكلام ليس في عموم التعليل والمفهوم بل بينه وبين ظهور الاية في المفهوم، وظهورها فيه يتوقف على توفر مقدمات الحكمة.

ولو سلّم العموم فلا ينعقد له ظهور مع صحة القول بالمفهوم لأن المفهوم حينئذ يكون قرينة متصلة بالعام مانعة عن انعقاد ظهوره فيه.

فهذا الجواب غير تام ايضا.

والصحيح ما قلناه بأن النظر الى التعليل لا الى المفهوم بمقتضى ما قلناه من ان ظهور الاية في المفهوم يتوقف على انهاء الكلام وهو لا ينتهي الا بالتعليل فكيف ينعقد لها ظهور في المفهوم ليكون حاكما على التعليل. واما العكس فلان الظهور ينعقد لكلامه حال انتهائه وهو ينتهي بالتعليل فله نظر الى المفهوم ان كان والا فنظره الى الاية منطوقا لا انه ينعقد لها مفهوم ويكون نظر الى التعليل اليه. فلا دور في البين.

نعم لو قلنا بأن التعليل ليس عاما بل خاص بمورد الاية. وهو مجيء الفاسق بالنبأ فاذا قيل بالمفهوم لها كان رافعا لموضوع التعليل المذكور من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع لا السالبة بانتفاء المحمول لخصوصية التعليل بمورد الاية.

ومن الاشكالات على حكومة مفهوم الآية على التعليل

الاول: ان حاكمية المفهوم على عموم التعليل فيما لو فرض ان التعليل هو خصوص قوله تعالى ((ان تصيبوا قوما بجهالة)) ولكن التعليل مذيل بقوله تعالى ((فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)) وهذا الذيل مانع عن الاخذ بالمفهوم ؛ اذ الندم لايكون الا لاجل الوقوع في مفسدة مخالفة للواقع او فوت المصلحة، وهو مانع عن الاخذ بالمفهوم لان العمل بخبر العادل ايضا لا يؤمن من الندم الناشئ من الوقوع في مفسدة مخالفة الواقع.

وبعبارة ان الذيل يجعل التعليل مشترك بين خبر الفاسق وخبر العادل وعليه لا يمكن التفصيل فيهما بالاخذ بخبر العادل دون الفاسق اذ لازمه الغاء التعليل راسا.

والجواب: ان الندم هو الحالة الحاصلة بعد فعل ما على خلاف ما حقه ان يفعل شرعا فان العمل على خلاف ماهو الحق يوجب الادانة واستحقاق العقوبة، وليس بحاصل فما لو عمل الانسان بالوظيفة المقررة شرعا وان كان عمله غير مطابق للواقع فادى الى الوقوع في مفسدة مخالفة للواقع اوتفويت المصلحة، اذ لا اثر له بعد العمل بما هو مقرر شرعا. لان المكلف غير مطالب بتحصيل الواقع وانما هو مطالب بالعمل بالوظيفة الشرعية المقررة، والمكلف اذا عمل بخبر العادل فلا ندامة وان كان مخالفا للواقع لانه عمل بالوظيفة الشرعية المؤمنة من العقاب والادانة على مخالفة الواقع.

وخبر العادل على تقدير حجيته خارج عن هذا التعليل موضوعا، فيصح القول بحكومة المفهوم على عموم التعليل لا ان التعليل مانع من المفهوم[1]

وفيه: ان تذييل التعليل بالندامة يلغِ عمومية التعليل ويصبح مختصا بمورد الاية وهي مجيئ الفاسق بالنبأ من دون نظر لها الى خبر العادل. فاذا قيل بالمفهوم للاية المباركة مع القول بالعموم فهو موقوف على عدم العموم في العلة ـ وهو ـ أي عدم العموم موقوف على ثبوت المفهوم فلا يمكن إثبات المفهوم لانه دوري. ولكنه خارج الفرض لانه فرض بثبوت المفهوم وبقاء عموم التعليل.

---

[1]) المصباح ج٣ ص٢٠٨ ـ والمباحث ج٨ص٢٧٠

وقد تقدم الجواب عن الدور وان التوقف من جهة ثبوت المفهوم على عدم العموم واما التوقف من جهة العموم على عدم المفهوم فلا.

الثاني: ان معنى الحكومة هو ان يكون الدليل الحاكم نافيا للحكم الثابت بالدليل المحكوم بلسان نفي موضوعه بلحاظ الاثر الثابت له في الدليل المحكوم، فيكون الدليل الحاكم نافيا لذلك الاثر عن بعض مصاديق الدليل المحكوم بلسان نفي الموضوع ومن هذا القبيل قوله (عليه السلام) لاربا بين الوالد وولده، فانه ينفي حكم الربا وهو الحرمة عن بعض مصاديقه وهو الربا بين الوالد وولده، او يكون الدليل الحاكم مثبتا للاثر لغير مورد الدليل المحكوم بلسان ثبوت الموضوع ومنه قوله (عليه السلام) ((الفقاع خمر استصغره الناس)) فانه موسع لموضوع الخمر بما شمل الفقاع من حيث الاثر المترتب عليه وهو الحرمة، والنجاسة اذا قيل بها ؛ وكذا قوله (عليه السلام) ((الطواف بالبيت صلاة)) وغيرهما. وهذا المعنى من الحكومة مما لاينطبق على المقام، لان المستفاد من المفهوم هو عدم وجوب التبين عن خبر العادل، ويستكشف منه أن الشارع قد اعتبره حجة وعلما تعبدا أي انه يدل على عدم وجوب التبين بالمطابقة وعلى انه علم تعبدا بالالتزام.

وعلى هذا فلا معنى للحكومة بمعنى خروج خبر العادل عن عموم التعليل موضوعا بلحاظ الاثر المترتب عليه وهو عدم وجوب التبين، اذ المفروض ان عدم وجوب التبين عن خبر العادل هو المستفاد من المفهوم اولا، ثم اعتبره الشارع علما، فكيف يمكن الالتزام بانه خارج عن عموم التعليل موضوعا، أي مضيق

لموضوعه بلحاظ الاثر وهو عدم وجوب التبين، فلا تكون الآية بمقتضى مفهومها حاكمة على عموم التعليل، لان لسانها ليس لسان نفي الحكم بالمطابقة مثل لا ربا بين الوالد وولده، فان لسانه لسان نفي الموضوع ابتداءً وان كان في الواقع هو نفي الحكم.

واما اذا كان لسان الدليل هو نفي الحكم ابتداءً فليس هناك حكومة بل تخصيص كما لو قال ـ لا يحرم الربا بين الوالد وولده، فانه مخصص لدليل حرمة الربا لا انه حاكم عليها. والمقام من هذا القبيل فان لسان مفهوم الاية الشريفة هو عدم وجوب التبين عن خبر العادل ابتداءً ويستكشف منه حجيته وانه علم تعبدا. والمفروض انه لايمكن الالتزام بالتخصيص لكون ظهور العام اقوى من ظهور القضية الشرطية في المفهوم بل التعليل بنفسه آب عن التخصيص في نفسه، وكيف يمكن الالتزام بالتخصيص في مثل قوله تعالى ((ان تصيبوا قوم بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)) فيكون التعليل مانعا عن انعقاد الظهور للقضية الشرطية في المفهوم.[1]

والجواب عنه: ان ما ذكر من امثلة عن الحكومة لا يمكن ان يكون الا بلحاظ الاثر للموضوع المحكوم اذ ان الموضوع فيها بنفسه غير قابل للتعبد الا بلحاظ الاثر المترتب عليه كالخمر في قوله (عليه السلام) الفقاع خمر استصغره الناس، فانه من الواضح ان الفقاع ليس من افراد الخمر وجدانا فكيف يمكن التعبد بانه خمر مع قطع النظر عن الاثر الشرعي، فلا محالة يكون التعبد في

---

[1]) المصباح جزء٣ ص٢٠٨ ـ والمباحث ج٨ص٢٧١

امثال هذه الادلة ناظرا الى الاثر الشرعي الثابت للموضوع المحكوم فيثبته لغيره كما في الدليل المذكور او ينفيه عن بعض مصاديقه كما في لاربا بين الوالد وولده، غاية ما هناك ان اثبات الاثر او نفيه كان بلسان نفي الموضوع او اثباته.

ومن الحكومة ماكان الموضوع نفسه قابلا للتعبد من دون لحاظ الاثر الشرعي، فيتعبد بموضوع ولو لم يكن له اثر شرعي اصلا كالعلم فانه يصح ان يعتبر الشارع الامارة علما وان لم يكن للعلم اثر شرعي اصلا فيترتب على الامارة الاثار العقلية للعلم من التنجيز والتعذير.

والمقام من قبيل الثاني، فانه يعد استفادة المفهوم من الآية وهو عدم وجوب التبين عن الخبر العادل يستكشف منه انه قد اعتبر علما للملازمة بينهما، وعليه يكون خبر العادل خارجا عن عموم التعليل موضوعا وبالتعبد وهو معنى الحكومة، وليس معنى اعتبار الشارع خبر العادل علما بلحاظ اثره الشرعي وهو عدم وجوب التبين في الدليل المحكوم، وهو هنا عموم التعليل، فان ذلك ليس من اثار العلم بل لا معنى له، اذ العلم وهو نفس التبين فلا يعقل ان يكون عدم وجوب التبين من آثاره، ومن هذا النوع من الحكومة حكومة الامارات على الاصول العملية، وحكومة قاعدتي الفراغ والتجاوز على الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية، فلا مانع من كون المفهوم حاكما على عموم التعليل مع قطع النظر عن لحاظ الاثر وهو ((عدم وجوب التبين))هكذا ذكره المحقق الخوئي (قده).

وهو مردود: اما اولا: ان عكس النقيض لعدم وجوب اتبين ليس من آثار عدم العلم هو انه ليس من آثار العلم هو وجوب التبين وهي قضية كاذبة، واذا كذب العكس كذب اصله، فالقول بان عدم وجوب التبين ليس من آثار العلم كاذبة بل عدم وجوب التبين من آثار العلم.

وثانيا: ان التبين ليس هو العلم بل التبين هو مقدمة للعلم لانه نفسه ولذا قد يرد التبين بمعنى التثبت.

وثالثا انه اذا جعل خبر العادل علما بالتعبد فلا يكون الا بلحاظ الاثر الموجود في موضوع المحكوم وهو عدم وجوب التبين، فيكون لسان المفهوم هو لسان نفي الحكم من اول الامر وعليه فهو تخصيص وليس بحكومة. فما فرّ منه وقع فيه.

نعم قد يقال ان وجوب التبين ارشاد الى عدم حجية خبر الفاسق بمقتضى منطوق الاية، وارشاد الى حجية خبر العادل بمقتضى مفهومها، أي ان الشارع قد جعله علما تعبدا وهو بهذا المفهوم ينفي بمدلوله المطابقي موضوع عدم التعليل تعبدا وهذا هو معنى الحكومة. وهو ما اشار اليه شيخنا الفياض (حفظه الله).[1]

ورابعا: ان الحاكمية على البيان المتقدم للمفهوم على عموم التعليل انما هي بمدلوله الالتزامي الذي هو حجية خبر العادل بمعنى جعله علما تعبدا فيكون حاكما على عموم التعليل ورافعا لموضوعه تعبدا.

---

[1]) المباحث ج٨ ص٢٧٢

ولكن تابعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي حدوثا وبقاءً تمنع ذلك، لان المدلول المطابقي للمفهوم معارض لعموم التعليل في المقام، فاذا قدم المفهوم على العموم بالتخصيص باعتبار انه اخص منه فلا موضوع للحكومة لان مدلوله الالتزامي يتبع مدلوله المطابقي وليس هو طرفا للمعارضة مستقلا، والا لزم خلف كونه تابعا له، وان قدم عموم التعليل على المفهوم فقط سقط المدلول الالتزامي للمفهوم بسقوط مدلوله المطابقي لعدم معقولية بقائه بعده،

وقد حاول شيخنا الاستاذ دفعه، بان الاية وان كانت بمقتضى مفهومها على عدم وجوب التبين عن خبر العادل، ولكن هذه الدلالة تكشف عن ان الشارع اعتبر خبر العادل علما تعبدا في المرتبة السابقة، فعدم وجوب التبين عنه انما هو من جهة انه في الواقع خارج عن موضوعه بحكم الشارع لا عن حكمه فقط، وتقدم الدلالة المطابقية على الالتزامية في مقام الاثبات ولكن لامانع من كون المدلول الالتزامي متقدما رتبة عن المدلول المطابقي في مقام الثبوت، وعليه فلا مانع من حكومة المفهوم على عموم الاية. اذ لا يعتبر ان يكون الدليل الحاكم نافيا لموضوع الدليل المحكوم بلسانه في مقام الاثبات، بل يكفي نفيه في مقام الثبوت وان كان بمدلوله الالتزامي.

وفيه: مضافا الى ما تقدم من انه لا موضوع لحكومة المفهوم على عموم التعليل فان جعل الشارع لخبر العادل علما في المرتبة السابقة، فهو خلف فرض ان الكلام في دلالة الاية على حجية خبر العادل، لا ان الحجية ثابة في المرتبة السابقة.

وهو في عرض الدليل المحكوم لا متقدما عليه رتبة لتصح حكومة المفهوم على عموم التعليل وذلك لان المفهوم للآية على القول به مدلول التزامي للمنطوق فهو متاخر عليه رتبة فاذا كشف المفهوم عن ان الشارع اعتبر خبر العادل حجة معناه انه حجة قبل الكشف عليه بالمفهوم وانه متقدم عليه رتبة، فرجع ان جعل خبر العادل حجة في مرتبة التعليل فلا يكون حاكما عليه.

وكذا لو قيل بان المفهوم غير متاخر عن المنطوق وانما المتاخر هو كشف القضية عن المفهوم عن كشفها عن المنطوق واما هما فلا تاخر بينهما، فاذا كان المفهوم هو عدم وجوب التبين ولازمه ان خبر العادل حجة، وهو متاخر عن اللزوم الذي هو في مرتبة المنطوق، فكيف يكون حاكما عليه وهو متاخر عنه رتبة، والمفروض تقدمه عليه رتبة.

يبقى ان الشيخ الآخوند (قده) قد امر بالتدبر، ولعل جوابه واضح فان التسليم بكون القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع معناه رجوعها الى قضية حملية ينتفي جزاؤها بانتفاء موضوعها من دون أي نظر لها الى اثبات او نفي ما عدا المذكور في موضوعها، ودعوى الحصر التي ادعاها المصنف (قده) معناها نفي الحكم عن ماعدا الموضوع المنحصر فيه، واحدهما ينافي الآخر، فلا بد من قبول كونها مسوقة لبيان تحقق الموضوع من دون ظهورها بالحصر، واذا لم تقبل الدعوى الاولى كان للدعوى الثانية مجال ولكنه بعيد لخلو القضية من اداة الشرط.

قوله (قده): ((ثم انه لو سلّم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل، ربما أُشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام ـ عليه السلام ـ بواسطة او بوسائط، فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق، الذي ليس الا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبَّر به من الاثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبَّر به خبر العدل او عدالة المخبر ؛ لانه وان كان اثراً شرعيا لهما، إلا انه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

نعم، لو انشيء هذا الحكم ثانيا، فلا بأس في ان يكون بلحاظه ايضا ؛ حيث انه صار اثرا بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع، بخلاف ما اذا لم يكن هناك الا جعل واحد فتدبر.

ويمكن الذب عن الاشكال: انه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر، بل بلحاظ افراده، والا فالحكم بوجوب التصديق يسري اليه سراية حكم الطبيعة الى افراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

هذا مضافا الى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الاثار ـ في هذا الاثر ـ أي وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب، وان كان لا يمكن ان يكون ملحوظا لاجل المحذور. والى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر

الاثار ؛ في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع صار اثره الشرعي وجوب التصديق، وهو خبر العدل، ولو بنفس الحكم في الآية، فافهم)).

انه لو سلّم تمامية الاية المباركة على حجية خبر العدل فربما يشكل شمولها للاخبار عن الامام ـ عليه السلام ـ مع الواسطة سواءً اكانت واسطة واحدة ام وسائط، بإشكالين.

الاشكال الاول: ان وجوب تصديق العادل المستفاد من قوله تعالى ((ان جائكم فاسق بنبأ.....)) لا يكون الا بلحاظ الاثار الشرعية المترتبة على المخبر به. فاذا اخبر عن موضوع من الموضوعات فان الحكم بوجوب تصديقه لا يكون الا بلحاظ الاثار المترتبة على المخبر به وهو الخمر واثره هي الحرمة. وفي المقام فان وجوب التصديق لخبر العادل انما هو باخبار عادل له وهو مما لايترتب عليه اثر سوى وجوب التصديق ايضا، فيلزم ان الحكم بوجوب تصديق العادل فيما اخبر عنه وهو اخبار العادل له يكون بلحاظ نفسه وهو وجوب التصديق وهذا محال لاتحاد الحكم والموضوع، فان الحكم وهو وجوب التصديق للعادل المستفاد من الاية والموضوع وهو كل من العادل وخبره والاثر المترتب عليه يجب تحققها في المرتبة السابقة، فاذا كان الاثر المترتب عليه هو وجوب التصديق وهو نفس الحكم لزم الاتحاد.

وكذا لو اخبر العادل عن عدالة المخبر لزم عين المحذور أيضا لان المخبر إذا اخبر بشيء وشككنا في عدالته ثم اخبرنا العادل بعدالته فلا يترتب حينئذ على ما اخبر به العادل وهو عدالة المخبر سوى وجوب التصديق ايضا للمخبر المشكوك عدالته واثره ثبوت عدالته واخذها موضوعا لخبر المخبر بعدالته وهو ما اشار اليه المصنف بقوله او عدالة المخبر..... الخ.

فلو كان الخبر مع الواسطة بهذا النحو، الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن الصفار عن العسكري (عليه السلام) انه قال كذا... ففي مثل هذا لو كانت الاية المباركة شاملة لخبر الكليني لكان معناه: انه يجب تصديق الكليني بلحاظ الاثار المترتبة على خبره، ما اخبره هو المخبر به، وهو اخبار علي بن ابراهيم له، وآثار هذا المخبر به وهو وجوب التصديق به فانه لا اثر شرعي لاخبار علي بن ابراهيم الا ذلك، وبما انه لا اثر لخبره الا وجوب تصديق علي بن ابراهيم فيلزم ان يكون وجوب تصديق الكليني بلحاظ نفس وجوب التصديق يعني تصديق علي بن ابراهيم، فيلزم اتحاد الحكم والموضوع، لان موضوع خبر علي بن ابراهيم هو وعدالته والاثر المترتب على خبره وهو وجوب التصديق وحيث ان المستفاد من اخبار الكليني هو وجوب التصديق فيلزم المحذور المتقدم، فان وجوب التصديق هو الحكم المستفاد من تطبيق الاية على خبر الكليني وهو نفسه موضوعا لخبر علي بن ابراهيم.

وهذا المحذور انما يثبت لو قيل بان المستفاد من الاية هو وجوب تصديق واحد وهو بخبر الكليني فقط فلا يبقى دليل على وجوب تصديق اخبار علي بن ابراهيم، وهو المطلوب، أي عدم امكان الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواسطة والا لزم اتحاد الحكم والموضوع.

وبعبارة اكثر ايضاحا ان خبر علي بن ابراهيم غير موجود وانما يوجد باخبار الكليني لنا فنصدقه فيما اخبر به وهو اخبار علي بن ابراهيم له، وانه قد اخبره وبهذا يوجد خبر علي بن ابراهيم بعد ان لم يكن موجودا فهو يوجد بنفس تطبيق الاية على خبر الكليني، فاذا اريد تطبيقها عليه مرة اخرى فمعناه اتحاد الحكم والموضوع لخبر علي بن ابراهيم فهو يتحقق بها وبها ينتج وجوب التصديق.

نعم لو فرض وجوب تصديق علي بن ابراهيم قد يثبت بدليل آخر غير الاية المباركة فلا يلزم المحذور المتقدم لان وجوب تصديق الكليني يكون حينئذ مغايرا لوجوب تصديق علي بن ابراهيم، ولكن الكلام فيما لو كنا نحن وآية النبأ والمعلوم ان المستفاد منها هو وجوب تصديق واحد هو لخبر الكليني ويراد جعله اثرا لخبر علي بن ابراهيم فيلزم منه اتحاد الحكم والموضوع.

وهذا الاشكال يختص بغير خبر الصفار لان اثره ليس هو وجوب التصديق حتى يلزم اتحاد الحكم والموضوع بل اثره هو وجوب اتيان الفعل اوتركه الذي اخبر به الامام – عليه السلام – لا ان اثره هو وجوب التصديق كما هو لبقية الاخبار.

واجاب عنه المصنف: اولا: ما ذكر من الاشكال انما يرد لو كان وجوب التصديق لخبر الكليني ثابتا بلحاظ افراد الاثر دون ما اذا كان ثابتا بلحاظ طبيعة الاثر فان الاثر تارة يلحظ بما هو طبيعة من الطبائع واخرى ينظر اليه بما هو حاك عن الافراد كالانسان فانه تارة يلحظ كطبيعة من الطبائع واخرى يلحظ بما هو حاك عن افراده كزيد وقاسم، فان لوحظ على النحو الاول فلا يلزم المحذور لتغاير الحكم والموضوع اذ الحكم هو وجوب التصديق والموضوع هو طبيعة الاثر.

وعلى الثاني يلزم المحذور لان الحكم هو وجوب التصديق والموضوع هو افراد الاثر التي احدها وجوب التصديق وبالتالي يلزم ان يكون وجوب التصديق بلحاظ نفس وجوب التصديق، وهذا بخلافه على النحو الاول فان وجوب التصديق لخير الكليني وان كان ثابتا بلحاظ وجوب التصديق لخبر علي بن ابراهيم الا ان ذلك من باب سراية حكم الطبيعة الى افرادها بمعنى ان وجوب التصديق ثابتا بلحاظ طبيعة الافراد وبما ان احد افراد الاثر هو وجوب التصديق يسري الى وجوب التصديق ويكون بلحاظه ايضا من دون ورود الاشكال المتقدم.

وثانيا: لو سلم ان وجوب تصديق الكليني لا يمكن ان يكون بلحاظ وجوب التصديق الثابت لخبر علي بن ابراهيم الا انه اذا ثبت وجوب التصديق بلحاظ بقية الاثار أي الاثار الثابتة للمخبر به يثبت بلحاظ نفس وجوب التصديق لخبر علي بن ابراهيم ايضا، اما من جهة القطع بوحدة المناط وان المناط لوجوب التصديق بلحاظ بقية الاثار ثابت بلحاظ وجوب التصديق ايضا.

واما من جهة عدم القول بالفصل بين هذا الاثر وهو وجوب التصديق وبين بقية الاثار في وجوب ترتيبه لدى الإخبار بموضوع ذي اثر. بمعنى ان من قال بوجوب التصديق بلحاظ بقية الاثار قال بوجوبه بلحاظ وجوب التصديق ايضا(٦١).

ثم ان المصنف المصنف قد امر بالتدبر بعد الاستدراك لدفع الاشكال لو انشأ وجوب التصديق لخبر علي بن ابراهيم بجعل آخر فلا يلزم الإشكال كما تقدم بيانه(٦٢) وسيأتي بيان التدبر بالتعليقة. وقد امر الشيخ ايضا بالفهم(٦٣) وسياتي تفسيره.

(٦١) رد صاحب العناية اجوبة المصنف الثلاثة وانها في غير محلها اذ لو كان مقصود المستشكل ان الاثر المترتب على المخبر به فيما اذا اخبرنا عادل عن إخبار عادل له او عدالة مخبر هو وجوب التصديق له هو مما فيه قصور ونقص وانه لابد من اثر جديد آخر غيره لكانت الاجوبة في محلها بمعنى انه صح حينئذ ان يقال له في جواب الاشكال ان قضية صدق العادل وان لم تشمل نفس وجوب التصديق لفظا ولكنها طبيعية يسري الحكم فيها الى نفس وجوب

التصديق ايضا فلا ضير في ان يكون هو الاثر المترتب على المخبر به وهكذا بقية الاجوبة.

ولكن مقصود المستشكل ليس ذلك بل مقصوده ان الحكم بوجوب التصديق والتعبد بموضوع لا يمكن الا بلحاظ الاثر الشرعي المترتب عليه في المرتبة السابقة قبل التعبد به والمفروض في المقام ان المخبر به مما لا اثر له في المرتبة السابقة سوى نفس وجوب التصديق الذي هو عين الحكم والتعبد فيلزم اتحاد الحكم مع الموضوع الواجب تحققه في المرتبة السابقة ومن المعلوم ان هذا الإشكال مما لا يجد به شيء من الوجوه المتقدمة كلها فانها مما لا نثبت بها التغاير والاثنينية بين الحكم والموضوع ولا تقدم احدهما على الاخر رتبة اصلا [1].

واجيب عنه:- انه لو كان المجعول في باب الامارات والطرق هو العلمية والكاشفية وان الشارع قد اعتبر الامارة غير العلمية علما والكاشف الناقص كاشفا تاما وعليه يكون التعبد الشرعي ناظرا الى نفس الطريقية والكاشفية من دون حاجة الى كون المؤدى حكما شرعيا او ذا اثر شرعي، والاشكال يتوجه لو قلنا بان المجعول في باب الطرق والامارات هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع لان التنزيل المذكور متوقف على ان يكون المؤدى حكما شرعيا او ذا اثر شرعي والا فلا معنى لتنزيله منزلة الواقع. واما على مسلك الطريقية فان التعبد ناظرا الى نفس الطريقية لا الى المؤدى غاية الامر انه يلزم ان لا يكون التعبد المذكور لغوا كي يستحيل صدوره من الحكيم، والتعبد بحجية اخبار

---

[1]) العناية ج٣ ص٢٠٦ -٢٠٧

الوسائط لا يكون لغوا لوقوع الجميع في سلسلة اثبات قول المعصوم (عليه السلام) وهذا المقدار كاف في صحة التعبد بحجية اخبار الوسائط فلا ملزم لما ذكر من اعتبار كون الخبر حكما شرعيا او ذا اثر شرعي.

وفيه: ما تقدم من انه لا جعل ولا مجعول في باب الامارات وما ذكر من الادلة اللفظية من الآيات والروايات ارشاد الى مرتكزات العقلاء من اعتبار خبر الثقة بلا فرق عندهم بين اخبار الواسطة او الإخبار بدونها.

ودعوى الفرق بين اخبار الواسطة واخبار بدونها في الملاك، لان الملاك الثانية اقوى من ملاك الاولى حيث ان احتمال الخطأ في الثانية اذا كان بنسبة عشره في المائة كان في الاولى اكثر بحساب الاحتمالات، اذ كلما زادت الواسطة زاد احتمال الخطأ بنفس النسبة.

مردوده لان الوسائط هم من العدول او الثقاة فيكون مشمولا لدليل حجية الثقة نعم ما ذكره يصح لو كان في جملة رواة الوسائط فاسق غير موثوق به او رجل مجهول الحال ولكنه خارج عن محل الكلام في اخبار الثقة.

كما ان عمدة دليل حجية إخبار الثقة هي السيرة العقلائية الممضاة وهي لا تفرق بين الخبر بواسطة وبين الخبر بدونها لو كانا عدلين او ثقتين.

واجيب ثانيا: انه لو سلم ان المجعول في باب الامارات الطريقية والعلم التعبدي الا ان ذلك لا يجدي في تطبيق دليل الحجية على الإخبار مع الواسطة، لان ما ذكره المحقق الخوئي (قده) مبني على قياس العلم التعبدي بالعلم الوجداني، فان العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء في العلم الوجداني،

واما في العلم التعبدي فلا يصح مثل هذا القياس، لان العلم التعبدي في الواقع ليس بعلم بل هو في الحقيقة شك وظن، والشك بالشك في شيء، شك بذلك الشيء والظن بالظن بشيء ظن بذلك الشيء كذلك تكوينا بقياس المساواة.

واما اذا اعتبر الشارع الظن بالظن بشيء علما تعبدا فهو علم تعبدي اعتباري بالظن به وليس بعلم تعبدي اعتباري بنفس ذلك بشيء بقياس المساواة. لان المعتبر بمقدار الاعتبار، والمفروض ان الشارع اعتبره علما بالظن به لا علما بنفس ذلك الشيء مباشرة لوضوح ان العلم الوجداني بالملزوم، علم كذلك بلوازمه وملازماته.

واما العلم الاعتباري به ليس علما اعتباريا بلوازمه وملازماته. وعلى هذا فلو اخبر الشيخ عن المفيد عن الصفار عن الامام (عليه السلام) فخبر الشيخ بما انه ثقة اعتبره الشارع علما بخبر المفيد تعبدا واعتبارا وهو ليس علما كذلك بخبر الصفار وبقول الامام (عليه السلام)، لان ذلك بحاجة الى اعتبار آخر، ضرورة ان اعتباره علما بخبر المفيد لا يستلزم اعتباره علما بخبر الصفار وبقول الامام (عليه السلام)، اما قهرا كترتب المعلول على علته فهو غير معقول بالاعتباريات لانها فعل اختباري للمعتبر مباشرة، فلا يتصور فيه العلية والمعلولية والتلازم والملازمات واما اختيارا بمعنى ان الشارع كما اعتبره علما بخبر المفيد،اعتبره علما بخبر الصفار وبقول الامام (عليه السلام) فلا دليل في مقام الاثبات، وان كان ممكنا ثبوتا، بينما اذا كان خبر الشيخ علما وجدانا بخبر المفيد عن الصفار عن الامام (عليه السلام) فهو علم وجداني بخبر الصفار

وبقول الامام عليه السلام، لان العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء وجدانا. وعلى هذا لا يمكن تطبيق دليل الحجية على خبر الشيخ حيث ثبت انه علم اعتباري بخبر المفيد فلا يكون منجزا لان خبر المفيد ليس حكما شرعيا او موضوعا له حتى يكون قابلا للتنجيز حتى لو كان العلم بخبر المفيد وجدانيا فلا يكون منجزا لانه ليس علما بحكم شرعي او بموضوع حكم شرعي، وتطبيق دليل الحجية على خبر الشيخ بلحاظ مدلوله وهو خبر المفيد غير ممكن لاستلزامه احد المحذورين.

وعليه فلا فرق بين ان يكون المجعول في باب الامارات الطريقية والعلميةاو تنزيل المؤدى منزلة الواقع او جعل حكم ظاهري، فلا يشمل في جميعها دليل الحجية الإخبار مع الواسطة في جعل واحد[1].

وفيه: مع عدم وضوح الاستنتاج فيما هو محل الكلام

اولا: ان قياس العلم التعبدي بالعلم الوجداني مع الفارق انما يصح فيما لو كان النظر الى كل منهما بغض النظر عن كونه حجة، واما النظر كذلك فلا فرق بينهما غاية الفرق ان حجية التعبدي مجعولة والوجداني غير مجعولة.

وثانيا: وعلى كون كل منهما علما وحجة فان العلم الاعتباري بالحجة علم بلوازمه وملازماته والا لزم ان لا تكون ملازمات الامارة حجة ولا قائل به.

وثالثا: ما ذكره من الكبرى بان العلم بالعلم بشيء علم بذلك الشيء صحيح ولكن الظن بالظن بشيء ليس ظنا بذلك الشيء تكوينا بل هو شك،

---

[1]) المباحث ج٨ ص٣٠٦ – ٣٠٧

والشك بالشك بشيء ليس شكا بل هو وهم لان ما تعلق بالمتعلق ليس هو العلم بل هو الظن او الشك فلا يبقى المتعلق هو هو بل اقل انكشافا مما كان.

ورابعا: ان ما ذكره من الجواب مبني على ان يكون التعبد بحجية خبر ناظرا الى كونه ذا اثر شرعي او موضوعا له وهو ما فر منه المجيب، والتعبد يكون ناظرا الى نفس الطريقية والكاشفية لا الى المؤدى غاية الامر يلزم ان لا يكون التعبد المذكور لغوا كي يستحيل صدوره من الحكيم والتعبد باخبار الواسطة لا يكون لغوا لوقوعها في طريق اثبات قول المعصوم، ولا ملزم لاعتبار كون الخبر حجة ان يكون المخبر به حكما شرعيا او ذا اثر شرعي.

خامسا: ان الشيخ وبعد اعتبار الشارع خبره وكونه علما تعبدا انما هو علم بقول الامام (عليه السلام) لا انه علم بخبر المفيد تعبدا، وكذا خبر المفيد، وكذا خبر الصفار كلها اخبارات عن قول الامام (عليه السلام). فهم يخبرون عن علمهم بقول الامام (عليه السلام) والا فلا معنى لتطبيق دليل الحجية على اخبارات الواسطة، وانما التطبيق بلحاظ اثره الشرعي وهو قول الامام (عليه السلام) فلا يكون اعتباره وعلمه التعبدي بقول المفيد ليحتاج لاعتبار آخر من جهة كونه ظنا لا علما الا تطبيق دليل الحجية عليه. غاية الامر ان الواسطة في خبر الواسطة ملحوظة على نحو الطريقية بعد ان كانت الواسطة عن ثقة. ولذا لا يفرق العقلاء بين الخبر مع الواسطة والخبر بدونها لو كانت الواسطة ثقة. وليس ذلك الا من جهة ان الاعتبار مع الواسطة لا عن الواسطة وانما هو عن ما تؤدي اليه الواسطة والمفروض انها واسطة ثقة والا كان الكلام خارج الفرض.

واما لو سلم ان دليل الحجية لا يشمل الا الخبر الذي يكون مدلوله بنفسه حكما شرعي او تمام الموضوع له.

فتاتي اجابات الشيخ الاخوند (قده) المذكورة في المتن

ولكن اشكل على جواب الثاني، لوحدة المناط بين خبر الثقة بلا واسطة وخبره مع الواسطة اذ لايحتمل ان يكون خبر الثقة مع الواسطة ليس بحجة اذا كان بدونها حجة، ومع عدم الفرق امكن التعدي من مورد دليل الحجية وهو الخبر بلا واسطة الى الخبر بدونها لعموم المناط، ودوران الحكم مداره سعة وضيقا لانه روح الحكم وحقيقته[1].

بدعوى ان الملاك في الخبر بدون الواسطة اقوى منها معها حيث ان احتمال الخطأ في الاول اقل بكثير من احتماله مع الواسطة بحساب الاحتمالات، اذ كلما زادت الواسطة زاد احتمال الخطأ بنفس النسبة. وعليه اذا فرض اختصاص دليل الحجية بخبر الثقة بلا واسطة فلا يمكن التعدي منه الى الخبر مع الواسطة الا اذا كان الملاك في غير مورده اقوى او مساوي مع المورد بحيث لا يحتمل مزية لمورده امكن التعدي والا فلا والمقام من قبيل الثاني.

وضعفه ظاهر: مضافا الى ماتقدم من الاجوبة. فان الكلام في خبر الثقة واحتمال الخطأ مدفوع باصالة عدم الخطأ، بعد فرض كون الواسطة ثقة والا كان الكلام خارج مقامه. مع لزومه كون الاخبار مع الوسائط المتعددة اقل اعتبارا منها من الاخبار مع قلتها وهو كما ترى.

---

[1]) المباحث ج٨ ص٣٠١

نعم اقوائية الكاشفية لو قيل بها لا تعني عدم حجية اخبار الواسطة بقدر ما تفيد في مقام الترجيح وان الخبر بدونها يقدم على حجية الخبر معها في هذا المقام. مضافا الى ان هذا الفرق لو سلم فانما يصح فيما لو اخبر خبر الواسطة عن الامام – (عليه السلام) – واما فيما لو اخبر عن الواسطة فلا زيادة في نسبة الخطأ على القول بها. هذا اذا لم نقل ان نسبة الخطأ في خبر الواسطة والمفروض ان خبر الواسطة هو خبر الثقة ويخبر عن الامام ـ عليه السلام ـ والواسطة يخبر عنه ـ عليه السلام ـ فيكون خبر الواسطة مؤكدا لخبرها فتزداد نسبة مطابقته للواقع الذي يلازم قلة نسبة الخطأ فتأمل.

وقد اجيب عن الشبهة مع شبهة تقدم الحكم على موضوعه التي سياتي الحديث عنها بجعل الخبر عن الواسطة خبرا بلا واسطة في اثبات قول المعصوم ـ عليه السلام ـ لنفرض ان الخبر هكذا الكليني عن الصفار عن الامام ـ عليه السلام ـ فان المدلول الالتزامي لخبر الكليني الذي هو الخبر مع الواسطة هو قضية شرطية هي انه لو لم يكذب الصفار فقد قال الامام –عليه السلام– هذا الحديث، وحينئذ يمكن تطبيق دليل الحجية على خبر الكليني (قده) بلحاظ الاثر الشرعي وهو قول الامام (عليه السلام) لا بلحاظ حجية خبر الصفار ليلزم المحذور فاذا طبق دليل الحجية على خبر الكليني المحرز لنا وجدانا ثبتت القضية الشرطية المزبورة ثم نثبت شرطها وهو عدم كذب الصفار (بيان ذلك): انه يعلم اجمالا اما قد اخبر الصفار او لم يخبر لاستحالة ارتفاع النقيضين، فلو كان قد اخبر واقعا فهو لايكذب بمقتضى دليل حجية خبر الثقة وهذا التطبق له

موضوعه الواقعي، وهو وثاقة الصفار فلا محذور فيه، ولو كان لم يخبر اصلا فهو لم يكذب، وهذا يعني ان الصفار لم يكذب واننا نعلم ذلك اجمالا اما وجدانا واما تعبدا وبذلك نثبت قول المعصوم.

واشكل عليه: ان القضية الشرطية التي هي المدلول الالتزامي لخبر الكليني تكون منوطة ومشروطة بثبوت المدلول المطابقي لان الدلالة الالتزامية بحسب الحقيقة من دلالة المدلول على المدلول ومعنى ذلك لابد من اثبات المدلول المطابقي في المرتبة السابقة وهو خبر الصفار لخبر الكليني بدليل الحجية لكي يثبت مدلوله الالتزامي، ومنه يثبت قول الامام ـ عليه السلام ـ فيعود المحذور من راس كما لايخفى.

واجاب عنه: ان اناطة الدلالة الالتزامية بالمطابقية لا تعني انها تقديرية مشروطة بثبوت المدلول المطابقي وجدانا او تعبدا وانما تعني ان الدلالة والاخبار بالمدلول المطابقي هي المناط والحيثية التعليلية في الدلالة على المدلول الالتزامي، وان ملاك الكاشفية فيها واحد بحيث لو كذب ذلك الملاك سقطت الكاشفية فيهما معا مع كون كلتا الدلالتين والاخبارين في عرض واحد وعليه فلا يتوقف حجية الاخبار عن المدلول الالتزامي على ثبوت المدلول المطابقي وجدانا او تعبدا ليعود المحذور[1].

وناقش الشيخ الفياض (حفظه الله) بما ذكره الشهيد الصدر (قده): ان ثبوت المدلول الالتزامي منوط بثبوت المدلول المطابقي وتابع له، والمفروض عدم

---

[1]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص٣٦٥ ــ ٣٦٦

ثبوت المدلول المطابقي وهو خبر الصفار لخبر الكليني، فاذا لم يدل خبر الكليني على ثبوت خبر الصفار بطبيعة الحال لا يدل على ثبوت مدلوله الالتزامي، لانه تابع له فاذا لم يثبت المطابقي لم يثبت الالتزامي.

وعليه مما ذكره من ان حجية المدلول الالتزامي لا تتوقف على ثبوت المدلول المطابقي وجدانا او تعبدا كي يلزم المحذور غير تام، لان الكليني قد اخبر عن المدلول الالتزامي على تقدير ثبوت المدلول المطابقي، لانه اخبر عن الصفار لو لم يكذب في اخباره لصدر الخبر من المعصوم (عليه السلام) وهذا الاخبار عن القضية الشرطية يعني الملازمة لا يكفي في حجية اخباره لانها تتوقف على احراز صدقه في اخباره لانه شرط في القضية. ومن الواضح انه لايمكن احراز صدقه فيه الا بتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني وخبر الصفار معا فيعود المحذور. لان هذه الملازمة ثابتة من الازل لا انها توجد باخبار الصفار، ضرورة ان الملازمات امور واقعية ثابتة ازلاً وغير مسبوقة بالعدم فلو اخبر الكليني عن الملازمة وهي ان الصفار لو لم يكذب في اخباره ليثبت قول المعصوم ـ عليه السلام ـ والاخبار عن هذه الملازمة بنحو القضية الشرطية لا يكفي في حجية اخباره لانها تتوقف على احراز عدم كذب الصفار لوثاقته ولا يمكن احرازه الا بتطبيق دليل الحجية عليه، فاذن يعود المحذور ـ اتحاد الحكم والموضوع[1].

[1]) المباحث ج٨ ص٢٩٨

وهذا الاشكال هو عين ما ذكره المستدل بعد ان جعل الخبر مع الواسطة خبرا بدونها في اثبات اللازم وهو قول المعصوم ـ عليه السلام – ثم عرض للاشكال الذي ذكره الشيخ الفياض –بضرورة ثبوت المدلول المطابقي ومنه يتفرع المدلول الالتزامي الذي هو القضية الشرطية ـ وقد اجاب عنه آنفا، بان الدلالة الالتزامية ليست تقديرية أي ان ثبوتها على تقدير ثبوت المطابقية، لنحتاج الى اثباتها اولا وجدانا او تعبدا وانما الدلالة والاخبار بالمدلول المطابقي هو حيثية تعليلية في الدلالة على المدلول الالتزامي وان ملاك الكاشفية فيهما واحد فاذا سقط سقطت الكاشفية فيهما معا، وعليه فالدلالتين في عرض واحد لا طولية بينهما، ومع عدم الطولية لا تتوقف حجية المدلول الالتزامي على ثبوت المطابقي باحد وجهين اما بالوجدان او بالتعبد ليعود المحذور.

بعبارة اخرى اشار اليها المحقق الخوئي (قده) في المصباح[1] بان تاخر احدى الدلالتين عن الاخرى انما هو في مقام الكشف والدلالة، فان كشف القضية عن المدلول الالتزامي متاخر عن كشفها عن المدلول المطابقي واما نفس المدلولين فلا تاخر ولا تقدم بينهما بل هما في عرض واحد وعليه فلا توقف. وفي المقام فان دلالة القضية على المدلول الالتزامي وهو القضية الشرطية لو لم يكذب الصفار فقد صدر الكلام من المعصوم ـ عليه السلام – وعلى المدلول المطابقي وهو عدم كذب الصفار لا ان عدم كذب الصفار متقدم على الشرطية وهي متوقفة عليه لنحتاج لاثباته قبل اثباتها فيعود المحذور فيما لو قلنا بان

---

[1]) المصباح ج٢ ص٢١٢

عدم الكذب ماخوذ على نحو العدم النعتي وجود خبر الصفار غير الكاذب فيه فلا بد من اثبات الخبر بدليل الحجية فيعود المحذور.

واما لو كان عدم الكذب ماخوذا بنحو العدم المحمولي فلا نحتاج لاثبات خبرية الصفار بتطبيق دليل الحجية ليلزم المحذور وهذا هو مقصود المستدل. حيث قال ثم شرطها وهو عدم كذب الصفار بالبيان المتقدم....الخ.

والأقرب هو ما عليه السيد الشهيد (قده) لان الماخوذ في شرطية المدول الالتزامي ليس هو خبر الصفار غير الكاذب ليحتاج الى اثبات خبر الصفار في المرتبة السابقة ليعود المحذور بل الشرط هو عدم كذبه لا اخباره غير الكاذب، وعدم كذبه يمكن احرازه بما ذكره وجدانا او تعبدا.

واثبات الشرط بالبيان المذكور هو تطبيق لدليل الحجية على موضوعه الواقعي لأن موضوع الحجية هو الخبر الواقعي لكون الالفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية كما في (حرمت عليكم الخمر) الخمر الواقعي، وعليه فكل خبر واقعي محكوم بوجوب التصديق سواء أحرز ذلك بعلم او بعلمي أولا غاية الامر ليس الدليل حجة في الاخير لكون التمسك به تمسكا بالدليل في الشبهات المصداقية[1].

وهنا الخبر الواقعي هو خبر الصفار وهو محرز للمفيد باعتبار أنه من العقلاء والسيرة الجارية عندهم هي العمل بخبر الثقة، ومشكوك لدينا بمعنى أنه مشكوك عندنا لا أنه غير موجود ليحتاج الى الجعل والخبرية غير قابلة للجعل، مثل الخبر التعبدي فأن معناه مشكوك الحرمة،والا لو كان الشك

[1]) المشكيني – تعليقه – الكفاية ج٣ ص٣٠٢- ٣٠٣ – تحقيق الخفاجي

بلحاظ وجوده لكان تطبيق دليل الحجية عليه من التمسك به في الشبهات المصداقية.

بل خبر الصفار موجود واقعا وهو الموضوع لدليل الحجية فاذا احتمل اخباره فتطبيق الدليل عليه يحرز عدم كذبه لانه ثقة، وان لم يخبر فهو لايكذب من السالبة بانتفاء الموضوع.

والمجيب قد لاحظ ان تطبيق دليل الحجية على خبر الكليني يثبت ويوجد خبر الصفار وبالتالي تطبيق الدليل عليه يرجع المحذور المذكور والامر ليس كذلك. فان خبر الصفار موضوع الحجية موجود واقعا لكنه غير محرز لدينا وهذا المقدار يكفي في تطبيق دليل الحجية عليه بلا محذور.

ومجرد نظر السيد الى المدلول الالتزامي ابتداءً دون المطابقي في مقام الثبوت لا مانع منه وليس في مقام الاثبات ليقال تقدم المدلول المطابقي على الالتزامي وهذا ما التزم به الشيخ الفياض (حفظه الله)[1].

والشرط في الشرطية يمكن اثباته باحد وجهين، على تقدير كونه مركبا من جزئين هو اخبار الصفار وكونه غير كاذب فيه، فان الجزء الاول متحقق بكونه الموضوع الواقعي لخبر الكليني، والجزء الثاني متحقق بالاصل وبه يتحقق الشرط المركب من الجزئين

وعلى تقدير كونه عدم كذب الصفار، فالمختار هو جواز استصحاب العدم الأزلي فيه، ويظهر في عبارة المجيب جوازه وهو المشهور، فهو محرز

---

[1]) المباحث ج٨ ص٢٧٣

باعتبار ان الكليني من العقلاء وهو يجري وفق سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة، وبتطبيق دليل الحجية عليه وهو موضوعها الواقعي فالنتيجة انه لا يكذب.

هذا ويمكن ان يقال بان قضية لو لم يكذب الصفار فقد قال الامام ـ عليه السلام – هي المدلول المطابقي لاخبار الكليني لانه يخبر عن الملازمة وهي غير متوقفة على اخبار الصفار بل لو لم يخبر الصفار او لم يكن صفارا، وهذه القضية ليست مدلولا مطابقيا لاخبار الصفار لتكون مدلولا التزاميا لاخبار الكليني (ره) لان الدلالة المطابقية لو فرضت هي اخبار الصفار فان الحاجة اليها منتفية لعدم ترتب آثر عليها بل الاثر مترتب على المدلول الالتزامي وهو ما اخبر عليه الكليني بالمباشرة فانه يخبر عن امر واقعي يعلمه وجدانا لا انه يخبر عن امر تعبدي ليحتاج الى تطبيق دليل الحجية عليه، نعم لابد من ترتب اثر على ما يخبر عنه الكليني وهو قول المعصوم ـ عليه السلام – الذي هو لازم القضية الشرطية التي اخبر عنها الكليني (ره) واثبات شرطها وهو عدم الكذب الاعم من السالبة بانتفاء المحمول والسالبة بانتفاء الموضوع مما يمكن اثباته بالوجدان او التعبد ولو لم يكن الكليني قد اخبر اذ لا علاقة في اثبات عدم كذب الصفار الذي شرط الملازمة بخبر الكليني، فاذا ثبت الشرط للقضية الشرطية التي اخبر عنها الكليني ثبت الجزاء وهو المطلوب.

والشيخ ربما بنى ان الاثر اذا ترتب على المدلول الالتزامي فهو تابع للاثر المترتب على المدلول المطابقي. وهو لا قائل به بل لو ترتب الاثر على المدلول

الالتزامي من دون اثر مترتب على المدلول المطابقي امكن التعبد بالخبر لان المداليل الالتزامية للامارة حجة ولو ترتب الاثر بعد اكثر من لازم لها. نعم الدلالة الالتزامية تابعا سقوطا للدلالة المطابقية لا انها تابعة لها اثرا. اذ لا قائل به. وقد تبين اولا:- انه لاحاجة الى اخبار الصفار الذي هو المدلول المطابقي لخبر الكليني، بل هو يخبر بالمباشرة عن الملازمة كأمر واقعي يعلمه وجدانا كأخباره عن أي امر تكويني يعلمه وجدانا.

وثانيا: ان اثبات شرط الشرطية لا يحتاج الى خبر الكليني لامكان اثباته وجدانا وان المطلوب هو عدم الكذب الاعم من الوجداني والتعبدي

وثالثا: انما يسمى اخبارا عن امدلول الالتزامي بلحاظ الاثر المترتب عليه وهو قول الامام ـ عليه السلام ـ وهو لازم القضية الشرطية التي ثبتت باخبار الكليني لها وشرطها يثبت بالوجدان او بالتعبد، فيثبت اللازم. فالكليني يخبر عن الملازمة كمدلول مطابقي لكلامه التي لازمها قول الامام ـ عليه السلام – فهو خبر بلا واسطة وحيث ان الاثر المترتب على اخباره لهذه الملازمة هو قول المعصوم ـ عليه السلام – فيكفي ذلك في تطبيق دليل الحجية على اخباره بدون الحاجة الى تطبيق دليل الحجية على اخبار الصفار له في المرتبة السابقة ليعود المحذور. اذ لا يشترط ان يكون الاثر لحجية خبر هو خصوص مدلوله المطابقي لكفاية ان يكون اثرا لمدلوله الالتزامي.

فما ذكره الشيخ (حفظه الله) من ان اخبار الكليني (ره) عن الملازمة لا يكفي في حجية اخباره لتوقفه على احراز عدم كذب الصفار وهو لايمكن الا بتطبيق دليل الحجية عليه[١]، غير لازم.

رابعا: ان اخبار الكليني (ره) عن قضية واقعية هي ملازمة اتفاقية بين عدم الكذب وثبوت قول المعصوم ـ عليه السلام – بغض النظر عن خبر الصفار، وهذه قضية معلومة له فيمكن الاخبار عنها وليست قضية تعبدية ليحتاج الى تطبيق دليل الحجية كي يمكنه الاخبار عنها.

خامسا: ان الملازمة التي يخبر عنها الصفار هي ملازمة اتفاقية بين عدم كذب الصفار وقول الامام (عليه السلام) وليست ملازمة عقلية، باعتبار ان الصفار الذي يعلم الكليني وجدانا خبره عن الامام ـ عليه السلام – لانه سمع منه ذلك ولكنه اخبر عن الملازمة بين عدم كذبه وقول الامام ـ عليه السلام – فهي ملازمة اتفاقية يتفق فيها اللازم الذي هو الاثر المصحح لتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني على تقدير عدم كذب الصفار وحيث اخبره الصفار وهو ثقة لنا بالوجدان فامكن تطبيق دليل الحجية على خبر الصفار الواقعي ليثبت به عدم كذبه. ويكفي ثبوت اصل الملازمة، من دون حاجة الى كونها عقلية.

(٦٢) وقد أمر الشيخ بالتدبر بعد قوله بخلاف ما اذا لم يكن هناك الا جعل واحد، وجوابه هو ما أشار اليه المشكيني (ره) من ان عدم لزوم المحذور،

---

[١]) المباحث ج٨ ص٢٩٨

اذ بعد شمول الدليل لخبر الصفار لتحقق احراز موضوعه في نفسه، وبعده يكون خبر الصفار ذا اثر وهو وجوب التصديق المستفاد من هذا الدليل، والدليل الثاني يثبت حجية قول المفيد لكون خبر الصفار المخبر به بخبر المفيد صار ذا اثر بالدليل الاول. فلا يلزم الاتحاد، ولكنه لا يتم اذا كانت الواسطة اكثر من واحدة كما لو اخبر الشيخ عن المفيد عن الصفار عن الامام ـ عليه السلام– إذ الدليل الاول يشمل خبر الصفار، والدليل الثاني لو شمل خبر المفيد فقط فلا طريق لنا الى احراز هذين الخبرين ولو شمل معه خبر الشيخ ايضا، لزم المحذور اذ شموله فرع كون المخبر به بهذا الخبر ذا اثر وهو خبر المفيد، والمفروض كونه ذا اثر بنفس الدليل الثاني ايضا فحينئذ يكون وجوب التصديق المستفاد من الدليل الثاني هو حكما وموضوعا وعليه فلا بد من ان تكون الحاجة الى الدليل زائد عن عدد الوسائط فاذا كانت واحدة يحتاج لاثنين واذا كانت واسطتين فيحتاج الى ثلاثة، وهكذا وعليه فوجود دليل ثان يكفي الواسطة الواحدة وغير كاف لبقية الموارد.

وحاول بعض الاصوليين دفع ذلك بالبيان التالي: ان خبر الشيخ لو كان مشمولا للدليل الثاني، كما هو شامل لخبر المفيد للزم المحذور، ولكن نقول انه مشمول للدليل الاول، فهو كما هو شامل لخبر الصفار شامل لخبر الشيخ، والدليل الثاني شامل لخبر المفيد فلا يلزم المحذور لان وجوب تصديق المفيد من الثاني ووجوب تصديق الشيخ فمن الدليل الاول فلا اتحاد للحكم والموضوع في دليل واحد.

واجيب عنه بانه غير واف بدفع الاشكال، لان وجوب تصديق الشيخ موضوعه وجوب تصديق المفيد وموضوعه وجوب تصديق الصفار، ومن الضروري ان موضوع الموضوع موضوعا وحينئذ يكون وجوب تصديق الصفار موضوعا لوجوب تصديق الشيخ والمفروض استفادتهما من دليل واحد وهو الاول فيعود المحذور[١].

ولعل الامر بالتدبر هو ان الدليل الثاني لو كان نفس الدليل الاول غايته تطبيقه مرتين مرة على خبر المفيد واخرى على خبر الشيخ فهو في الحقيقة دليل واحد فيعود المحذور وان كان الدليل الاول غير الدليل الثاني فهو خارج عن محل الكلام الذي حجيته خبر الثقة من مفهوم قوله تعالى ((ان جاءكم فاسق بنبأ.....الخ)) مع ان عبارة الكتاب لا تفي بذلك نعم لو انشأ هذا الحكم ثانيا... الخ فان الانشاء الثاني وقع على نفس الحكم بقرينة قوله (هذا)

(٦٣) ثم ان الشيخ بعد قوله ((والى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الاثار.....الخ)) قد امر بالفهم الذي يمكن تفسيره بـ

اولا: ماذكره في العناية وقد مر في التعليقة الاولى مناقشاته.

ثانيا: ما اشار اليه المشكيني (ره) (٢)، بعد كفاية عدم القول بالفصل اذ النافع هو القول بعدم الفصل وتحققه غير معلوم بالمقام. ولكن مراد الشيخ الاخوند (قده) ان عدم القول بالفصل المتحقق في المقام على نحو يقطع باجماعهم على عدم الفصل، لا من باب اتفاق عدم القول بالفصل.

---

[١]) المشكيني – ج٣ كفاية ص٢٩٧ – تحقيق الخفاجي

الا انه يرد عليه: ان هذا الاجماع غير حجة بعد احتمال كون مدركه احد الوجهين المتقدمين، او العلم به، فلا يكون دليلا على حده.

وثالثا: لعله للاشارة الى عدم وحدة المناط بين اخبار الواسطة واخبار عدمها باعتبار انها اقرب الى الواقع من اخبار مع الواسطة ذلك لان احتمال الخطأ في الاخبار بدونها اقل من احتمال الخطأ مع الواسطة. وبالتالي فدعوى وحدة المناط في غير محلها. وقد مر فيما سبق جوابه

ورابعا: ان الجواب الذي ذكره لدفع الشبهة من ان المأخوذ في موضوع الحجية هو طبيعي الاثر لا خصوص الحجية ليلزم محذور الاتحاد، الا ان هذا انما يدفع الاشكال في مرحلة جعل الحجية، ولكن الكلام محله مرحلة الفعلية والانطباق فان الحجية لخبر الكليني متقدمة على خبر الصفار مع ان خبر الصفار موضوع لها ومتحدة مع حجية خبر الصفار في هذه المرحلة وعليه لا يمكن تطبيق دليل الحجية على خبر الكليني في المثال، لان تطبيق دليل الحجية عليه متوقف على ان يكون لاخباره اثر شرعي ولا أثر على الفرض غير الحجية، فيلزم محذور الاتحاد[1].

خامسا: ان جواب وحدة المناط وعدم القول بالفصل انما يتم لو كان عدم امكان شمول وجوب التصديق لنفس وجوب التصديق ناشا من قصور اللفظ فيقال حينئذ ان اللفظ وان كان قاصرا عن الشمول لهذا الاثر المعين الا انه لو ثبت الحكم للغير يثبت الحكم بلحاظه ايضا من جهة وحدة المناط او عدم القول

---

[1]) المشكيني – ج٣ كفاية ص٣٠٠ – تحقيق الخفاجي

بالفصل كما لو قيل كل خبري كاذب فاللفظ المذكور لا يمكن ان يشمل نفس هذه القضية الا انه لو ثبت الحكم وهو الكذب لبقية القضايا يثبت لهذه القضية ايضا من جهة وحدة المناط او عدم القول بالفصل والمفروض في مقامنا ان المانع عن الشمول ليس هو قصور اللفظ فقط، بل هو محذور اتحاد الحكم والموضوع ومن المعلوم ان هذا لازم حتى بعد ضم القطع بوحدة المناط وضم عدم القول بالفصل لان المحذور عقلي ولايمكن رفعه بما ذكره المصنف.

واما الجواب عن هذه الشبهة والشبهة الثانية فسياتي بعد بيان متن الكفاية المتعلق بالشبهة الثانية ان شاء الله تعالى.

قوله (قده) ((ولا يخفى انه لا مجال ـ بعد اندفاع الاشكال بذلك – للاشكال في خصوص الوسائط من الاخبار ـ كخبر الصفار المحكي بخير المفيد مثلاً – بانه لا يكاد يكون خبرا تعبدا الا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا ـ مثلا – حكما له ايضا ؟! وذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا اثر شرعي حقيقة بحكم الآية، وجب ترتيب اثره عليه عند اخبار العدل به، كسائر ذوات الاثار من الموضوعات ؛ لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخير بنحو القضية الطبيعية، او لشمول الحكم فيها له مناطا، وان لم يشمله لفظا، او لعدم القول بالفصل، فتامل جيدا)).

الاشكال الثاني:- انه لايمكن ان يثبت وجوب التصديق للخبر مع الواسطة كما لو اخبر الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن الصفار عن الامام ـ عليه السلام - فالاخبارات غير اخبار الصفار هي الاخبارات مع الواسطة فمثلا خبر علي بن ابراهيم لا يمكن ان يثبت له وجوب التصديق، والا لزم كون الحكم موجدا لموضوعه لان نفس خبر علي بن ابراهيم لم يحرز لنا ولم يحصل الا بعد ثبوت وجوب التصديق لخبر الكليني، نظرا الى ان خبر علي وما بعده من الاخبارات لم نعلم بها وبوجودها وجدانا بخلاف خبر علي بن أبراهيم فانه الخبر المباشر للمتحدث معنا بكتابه فهو موجود وجدانا وعليه فيثبت له وجوب التصديق لاختصاصه

بالخبر الموجود وجدانا ولا يثبت لغيره من الاخبارات المتقدمة عليه الا بواسطة نفس وجوب التصديق الثابت لخبر الكليني وهو موجب لاثبات الموضوع بنفس حكمه، أي ان الحكم موجد لموضوعه وهو مستحيل لان المفروض كون وجوب التصديق واحدا لا اكثر، فان وجوب التصديق لخبر الكليني هو الموجب لاحراز خبر علي بن ابراهيم فاذا طبق دليل الحجية ثانيا على خبر علي بن ابراهيم لزم ان يكون وجوب التصديق الواحد موجداً للموضوع يعني خبر علي بن ابراهيم، ويكون حكما له ايضا واثباتهما معا بدليل الحجية مستحيل، ويسمى هذا الاشكال بتقدم الحكم على موضوعه لان فرض كونه موجدا له انه موجود قبل وجوده والا لم يكن موجدا له. وهذا الاشكال مختص بغير خبر الكليني لانه موجود وجدانا فلا يتوقف وجوده على وجوب التصديق، بخلاف غيره من الاخبارات فانها يثبت وجودها بوجوب التصديق الثابت قبلها لخبر الكليني فيلزم الاشكال فيها فقط، وهو تقدم الحكم على موضوعه.

وهذا الاشكال مما لا مجال له بعد اندفاع الاشكال الاول(٦٤) بما ذكره المصنف من الاجوبة الثلاثة، فيقال ان وجوب التصديق متعلق بطبيعي الخبر فلا يلزم الاشكال المذكور لان طبيعي الخبر لا يتوقف وجودها على وجوب التصديق فاذا ثبت وجوب التصديق لطبيعي الخبر فانما هو من سراية الحكم المذكور الى احد افراده وهو وجوب التصديق، فلا يكون الحكم موجدا لموضوعه لان موضوع وجوب التصديق لخبر علي بن ابراهيم وقبله الكليني هو طبيعي الخبر، غاية الامر الحكم الثابت للطبيعة يسري الى افرادها التي من جملتها خبر الكليني وبالتالي خبر علي بن ابراهيم.

وانه لو ثبت وجوب التصديق لخبر الكليني او لاي خبر من الاخبار بواسطة آية النبأ يثبت ايضا لخبر علي بن ابراهيم اما من جهة وحدة المناط واما من جهة عدم القول بالفصل فتأمل جيدا**(٦٥)**.

(٦٤) علق المرحوم المشكيني على كلام المصنف ((وهذا الاشكال مما لا.....الخ)) ان حل الاشكال من هذه الجهة ليس موقوفا على حل اشكال الاثر (يقصد الاشكال الاول) كما يوهمه ظاهر العبارة؛ اذ صرف كون المخبر به بخبر الشيخ ـ وهو خبر المفيد – ذا اثر شرعي، وشمول الآية لخبر الشيخ بتنقيح المناط او الوجهين الاخيرين، لايندفع به لزوم الدور في شمول الاية لخبر المفيد، بل هو مندفع بما ذكرناه سابقا، نعم يندفع به لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

ويقصد بالاشكال هو الدور، اذ لو فرض ان وجوب تصديق خبر المفيد موقوف على وجوب تصديق الشيخ، مع ان وجوب تصديق الشيخ موقوف على وجوب تصديق المفيد ؛ لكونه مأخوذا في موضوعه. فاجاب عنه: بان التوقف الاول خارجي، والتوقف الثاني ذهني نظير تقدم الصلاة على الوجوب فيتغاير الموقوف والموقوف عليه. فافهم[1].

ولعل الامر بالفهم هو ان التوقف الاول غير صحيح لان وجوب تصديق خبر المفيد موقوف على خبر الشيخ لا على وجوب تصديق خبر الشيخ والا لم يكن التوقف خارجي بل كان ذهنيا كالثاني فيعود محذور الدور.

---

[1]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ ص٣٠٣ تحقيق الخفاجي

والجواب عن الشبهتين يقع في امور

الامر الاول: ان الاحكام الشرعية منشأه على نحو القضية الحقيقية، والحكم مجعول فيها على الموضوع المقدر وجوده في الخارج، أي كلما وجد موضوع الحكم كان الحكم ثابت له. ومعنى ذلك ثبوت الحكم لكل فرد من افراد الموضوع فهو في الحقيقة احكام متعددة بتعدد موضوعاتها.

ويترتب على هذا ان دليل الحجية للقضية صدق العادل المستفاد من مفهوم آية النبأ يثبت حجج متعددة بعدد الافراد للاخبار، فلو اخبر الكليني عن الصفار عن الامام ـ عليه السلام – فان الحجية الثابتة لخبر الكليني غير الحجية الثابتة لخبر الصفار وتعدد الحجية بتعدد الواسطة وعليه فلا يلزم من شمول الدليل للاخبار مع الواسطة احد المحذورين من اتحاد الحكم والموضوع ولا تقدم الحكم على الموضوع كما سياتي بيانه في شرح المتن.

اما عدم لزوم المحذور الاول لان الحكم فرد من الحجية والماخوذ في الموضوع فرد آخر منها واما عدم لزوم المحذور الثاني لان الحكم الثابت لخبر الكليني فرد من الحجية، وهو وان يثبت به تعبدا الموضوع وهو خبر الصفار ولكنه ليس اثرا له حتى يلزم تاخر الموضوع عن الحكم بل اثره فرد آخر من الحجية.

ولك ان تقول ان خبر الكليني وخبر الصفار فردان من الخبر ولكل واحد منهما حجية خاصة به ويندفع كلا الاشكالين. اما الاول: فباعتبار ان خبر الصفار وان كان يوجد بواسطة الحجية الثابتة لخبر الكليني. وبعد تحقق خبر

الصفار فالحجية وان ثبتت له الا ان هذه الحجية التي هي حكم له غير الحجية الثابتة لخبر الكليني، وليست هي نفسها ليلزم محذور الاتحاد. واما الاشكال الثاني: فان خبر الكليني وان لم يكن له اثر سوى الحجية الا انها غير الحجية الثابتة لخبر الصفار فاحداهما غير الاخرى.

هذا اذا كان الدليل المثبت للحجية لفظيا كالآية المباركة على القول بالمفهوم فيها واما اذا كان دليل الحجية لبيا كالسيرة العقلائية فانها جارية على العمل بخبر الثقة بدون فرق بين خبر الواسطة وخبر عدم الواسطة، لان موضوع الحجية عندهم هو خبر الثقة وبهذا لا اشكال في البين لان الاشكالين مبنيان على وحدة الجعل واما اذا كان المجعول متعدد بتعدد افراده فلا موضوع لهما.

ولعل تعبير الكفاية معا لو انشأ هذا الحكم ثانيا المقصود منه ما ذكرناه آنفا.

الامر الثاني: ما اشرنا اليه في بعض التعليقات السابقة من ان دليل الحجية لا يشمل الاخبار مع الواسطة فيما لو كانت ملحوظة بنحو الاستقلال والموضوعية، بان تكون الواسطة خبرا بنفسها مستقلا عن خبر ذي الواسطة.

واما اذا كانت ملحوظة على نحو الطريقية، طريق الى تمام موضوع السلسلة بان تكون الواسطة جزء الموضوع، او ان تكون طريقا بدون لحاظ كونها جزء، والاخير قد تقدم بيانه وهو ما ذكره السيد الشهيد (قده) وقويناه بدفع ما اشكل عليه شيخنا الفياض (حفظه الله)، واما الاول فقد اشرنا اليه وان الاثر

مترتب على مجموع السلسلة من حيث المجموع ولا ملزم لاعتبار ترتب الاثر على كل خبر مع قطع النظر عن الخبر الآخر ومن الطبيعي ترتب الاثر الذي هو قول المعصوم ـ عليه السلام – على اخبار المجموع الواقع في سلسلة نقل الحكم الشرعي الذي هو قول المعصوم ـ عليه السلام –.

ولك ان تقول ان كل خبر مما يترتب عليه جزء الموضوع بشرط ان يكون الجزء الآخر للموضوع محرزا وجدانا او تعبدا في عرض احراز الجزء الاول لا في طوله ليلزم محذور الدور لان حجية الخبر الواسطة موقوف على حجية خبر ذي الواسطة، والمفروض ان حجية خبر ذي الواسطة موقوف على حجية خبر الواسطة لكونه ماخوذا في موضوعه، لزم الدور.

لكنه مندفع لان التوقف هنا لا يعني الطولية بقدر ما يعني الحاجة ولو كانت في عرض المحتاج والا لو كانت الحاجة طولية لما امكن اثبات موضوعات كثير من الاحكام الشرعية التي تكون موضوعاتها مركبة من امرين اذ كل واحد منهما موقوف على احراز الجزء الاخر فاذا كان التوقف طوليا لزم محذور الدور وبالتالي لا يمكن اثبات حجية الخبر الدال على تحقق جزء الموضوع ولا الخبر الآخر الدال على جزءه الآخر.

والخبر مع الواسطة يعني ان الموضوع في كل من خبر الواسطة وذيها جزء الموضوع وان الوضوع مركب من جزئين او اكثر. واما الخبر بدونها فموضوعه واحد غير مركب ومعناه الغاء الواسطة هنا. وحيث ان خبر الواسطة غير محرز لنا الا بالخبر مع الواسطة فكل واحد منهما يشكل جزء موضوع الحجية ومنهما

يتركب الموضوع من جزئين في عرض واحد. ولا يشترط في شمول دليل الحجية لخبر ان يكون المخبر به تمام الموضوع للحكم الشرعي، بل يكفي شموله للخبر الذي يكون المخبر به جزء الموضوع كخبر الواسطة الا الخبر الاخير المباشر لقول المعصوم ـ عليه السلام – نقلاً.

الامر الثالث: بعد القول بان دليل الحجية لا يشمل الا الخبر الذي يكون تمام الموضوع للحكم الشرعي واما ان يكون جزء الموضوع له فلا يكون مشمولا لدليل الحجية، وهنا تاتي اجابات المصنف (قده) الثلاثة المتقدمة مع مناقشاتها المارة. والتي اشير لها في تفسير الفهم السابق.

هذا وقد علق الشهيد الصدر (قده)[1] على الاشكال الثاني بقوله ((ان فيه خلط بين عالم الاثبات والثبوت يعني ان الذي يكون في طول الحجية خبر الكليني ليس هو الوجود الواقعي لخبر الصفار بل الوجود التعبدي الذي يعني التعبد بوجوده ومعنى التعبد بوجوده ترتيب ما لوجوده الواقعي من اثر شرعي الذي هو الحجية بحسب الحقيقة فلو كان هناك اشكال فهو الاشكال الاول وهو اخذ الحجية في موضوع الحجية لا الطولية وتولد الموضوع عن الحكم، والظاهر انه الى هذا اشار صاحب الكفاية (قده) حينما افاد بانه لا وجه بعد دفع الاشكال الاول بالقضية الطبيعية الى الاستشكال ثانيا بلحاظ خبر الواسطة.

---

[1]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص٣٧٠

ووجه الخلط ان ما هو في طول الحجية الوجود الاثباتي الاحرازي لخبر الواسطة وما يكون موضوعا لها خبر الواسطة بوجوده الواقعي وهو ليس في طول الحجية.

ويلاحظ عليه: اولاً: انه يمكن ان يقال ان ماهو موضوعا للحجية هو خبر الواسطة بوجوده الواقعي المشكوك عندنا وبتطبيق دليل الحجية عليه يحرز لنا تعبدا لا انه يوجد بتطبيق دليل الحجية عليه، وقد مر في بعض التعليقات ان موضوع الحجية هو الخبر الواقعي لكون الالفاظ موضوعه لمعانيها الواقعية، وكل خبر واقعي محكوم بوجوب التصديق سواءً احرز ذلك بعلم او بعلمي.

وثانيا: ان تحقق الخبر الواقعي لا يحصل لوجوب تصديق من اخبر به بل السبب له هو ارادة مخبره مع بقية الشرائط.

وثالثا: ان التعبد بخبر الواسطة معناه انه مشكوك لدينا فيعبدنا الشارع أي وجوب تصديق المشكوك، والا فالخبرية امر واقعي غير قابل للجعل، فان التعبد بالخمر المشكوك معناه حرمة شربه[1].

فان قلت: على هذا يلزم الدور

قلت: ان التوقف المطلوب في خبر الوسائط على خبر الكليني هو توقف الخبر التعبدي لا توقف الخبر الواقعي لما عرفت في الامر الثاني المتقدم. بل الخبر الواقعي اما حاصل او لا ؟ وجب تصديق الكليني او لا.

---

[1]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ ص٣٠٢-٣٠٣

ومعنى التوقف التعبدي ان وجوب تصديق خبر المشكوك موقوف على وجوب تصديق الشيخ الكليني، الا ان القضية ـ الحاكمة بتوقف الحكم على موضوعه – الخبر الواقعي على ما مر في الامر الاول المتقدم آنفا، وليس الحكم موقوف على الخبرية التعبدية وهي فرد من وجوب التصديق كما عرفت في الامر الثالث. فيتغاير الموقوف والموقوف عليه.

ورابعا: انه لو صح ما ذكره من توجيه كلام الشيخ الاخوند (قده) فما هو الوجه في ذكر الشيخ الاجابات الثلاثة المتقدمة. والوجه ان الاشكال له وجه ولكنه مندفع بنفس اجابات دفع الاشكال الاول.

(٦٥) وقد امر الشيخ بالتامل جيدا. وجوابه:

ان ماذكره المصنف من الاجابات الثلاثة لا تصح مع الواسطة الثانية لاستحالة شمول دليل الحجية لخبر يكون هو موجدا له ؛ نظرا الى ان خبرية الواسطة تكون بوسيلته، فكيف يكون وجوب التصديق حكمها وهي موضوعه.

والقول بوحدة المناط وعدم القول بالفصل لا ينفع لان ذلك انما يتم لوكان اللفظ قاصرا عن الشمول واما لو كان المحذور عقليا وهو ماذكره فضمهما لا يفيد في رفع المنع عن الشمول.

ولعل اصل الاشكالين مبنيان على نقطة خاطئة هي ان خبرية الواسطة الثانية وما بعدها توجدان بتطبيق دليل الحجية على خبر الواسطة الاولى، والامر ليس كذلك بل مفاد تطبيق الدليل على الواسطة الاولى، حيث يكون

خبرها محرز لنا وخبر غيرها مشكوك هو التعبد بالمشكوك منها. لا انه غير موجود ويوجد بها لما عرفت بان الخبرية غير قابلة للجعل.

قوله (قده): ومنها: آية النفر، قال الله تبارك وتعالى ((فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة)) الآية ١٢٢ التوبة

وربما يستدل بها من وجوه:- أحدها: ان كلمة ((لعل)) وان كانت مستعملة على التحقيق في معناها الحقيقي، وهو الترجّي الإيقاعي الإنشائي، إلا أن الداعي اليه حيث يستحيل في حقه تعالى ان يكون هو الترجّي الحقيقي، كما هو محبوبية التحذر عند الإنذار، واذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا ؛ لعدم الفصل، وعقلا؛ لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه ـ بل عدم إمكانه – بدونه.

ثانيها: انه لما وجب الإنذار ؛ لكونه غاية للنفر الواجب – كما هو قضية كلمة ((لولا)) التحضيضية ـ وجب التحذّر، والإ لغا وجوبه.

ثالثها: انه جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب واجبة.

ويشكل الوجه الاول: بان التحذّر ـ لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته ؛ من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة ـ حسن، وليس بواجب فيما لو لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.)).

من الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد هي آية النفر في سورة التوبة وهي قوله تعالى ((فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون)).

وتقريب الاستدلال بالآية المباركة انه اذا وجب الحذر عند انذار المنذر مطلقا أي سواءً افاد قوله العلم ام لا، ثبت حجية قول المنذر وان لم يكن مفيدا للعلم، وهو المطلوب، اذ المطلوب هو حجية الخبر غير المفيد للعلم، وتقريب هذه الاستفادة من وجوه ثلاثة.

الوجه الاول: ان كلمة (لعل) **(٦٦)** وان كانت مستعملة في معناها الحقيقي وهو انشاء الترجي، ولكن الداعي اليه حيث يستحيل في حقه تعالى، لاستلزامه جهله تعالى بالامر المرجو، فلا محالة تكون مستعملة بداعي محبوبية التحذر، واذا ثبتت محبوبية التحذر ثبت وجوبه شرعا وعقلا، اما شرعا: فلأن قول المنذر ـ الذي هو عبارة عن خبر الواحد، اما ان يكون حجة فيجب الحذر حينئذٍ، واما ان لا يكون حجة فلا يكون التحذر واجبا ولا محبوبا، فالقول برجحان التحذر من دون وجوب، المستلزم عدم وجوبه لعدم حجية خبر الواحد ـ قول بالفصل لم يقل به احد. وهو المعبر عندهم بالاجماع المركب فان العلماء على قسمين اما قائل بجواز العمل بخبر الواحد واما قائل بعدم الجواز به، فالقول برجحانه دون وجوبه قول بالفصل.

واما عقلا: فلأن المقتضي للحذر اما ان يكون موجودا فيكون الحذر حسنا بل واجبا وان لم يكن المقتضي موجودا فلا يكون الحذر واجبا ولا حسنا بل لايحسن من اصله أي لا يكون ممكنا اصلا لان الانسان لا يمكنه الحذر الا اذا كان المقتضي له موجودا.

الوجه الثاني: ان النفر واجب بمقتضى كلمة (لولا) التحضيضية فان التحضيض معناه الطلب بحث وازعاج وشدة واذا وجب النفر وجب الانذار لكونه غاية للنفر، ومع وجوب الانذار وجب الحذر والقبول من المنذر والا لو كان الانذار واجبا بدون الحذر كان لغوا وعبثا.اما بطلان اللازم فواضح واما بطلان الملازمة، فان الايجاب لا بد له من غرض في متعلقه او في نفسه، والا يكون لغوا وهو لايصدر من الحكيم.

ولما تصفحنا وجوب الانذار المستفاد من كونه غاية النفر الواجب، لم نجد له فائدة غير وجوب القبول، فايجاب الانذار مستلزم لوجوب القبول عقلا.

الوجه الثالث: وهو عين الوجه الثاني غاية الأمر ان وجوب الحذر هنا هو لكونه غاية للإنذار الواجب، اذ لم تكن الغاية واجبة فكيف يترشح منها وجوب غيري الى المغيى ؟، وفرقه عن الوجه الثاني انه في الوجه الثاني اثبت المستدل وجوب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب واثبت وجوب الحذر للملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر والقبول والا لغا وعبث وجوب الإنذار.

واما في هذا الوجه فانه اثبت وجوب الحذر لكونه غاية للإنذار الواجب لكونه غاية للنفر الواجب.

ويرد على الوجه الاول: ان الملازمة بين محبوبية التحذر وبين وجوبه غير تامة اذ يمكن ان يكون الحذر حسنا ولكنه غير واجب كما هو الحال في الشبهات البدوية اذا لم يتم دليل على التكليف فان المحذور والاحتياط ليس بواجب ولكنه حسن، لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع في فوت المصلحة او درك المفسدة مع ان التحذر ليس بواجب.

واما ما ذكره من الملازمة شرعا بين محبوبية الحذر وبين وجوبه من جهة عدم القول بالفصل فيرده: ان الدليل على عدم امكان الفصل واقعا هو القول بعدم

الفصل وهو غير حاصل في المقام وليس عدم القول بالفصل المتحقق في المقام، إذ يمكن ثبوت الفصل واقعا ولكنه لم يقل به احد من العلماء، وفي المقام لم يثبت الا عدم القول بالفصل(٦٧).

(٦٦) استدل على حجية الخبر الواحد من آية النفر لدلالتها على وجوب التحذر مطلقا أي وان لم يحصل العلم من اخبار المنذر، وهذا المعنى يلازم حجية قول المنذر، وقد استفيد هذا المعنى من كلمة (لعل). وقد قربه المحقق الخوئي (قده) بالبيان التالي:

ان يكون الحذر والتجنب العملي هو المطلوب لا مجرد الخوف النفساني، وهذا الامر ثابت لان ظاهر الحذر هو اخذ المأمن من الهلكة والعقوبة، وهو العمل لا مجرد الحالة النفسية.

وان يكون هذا الحذر واجب عند إنذار المنذرين لان كلمة (لعل) ظاهرة في كون ما بعدها علة لما قبلها كما يظهر من موارد استعمالات الكلمة سواء استعملت في مقام الإخبار عن الامور الخارجية، كذهبت الى السوق لعلي اشتري ما ارغب فيه، او في مقام بيان الأحكام المولوية، فاذا كان ما بعدها غير قابل للتكليف، كما لو قيل تب الى الله لعله يغفر لك، يستفاد حسن الغاية وانها امر مرغوب فيه وان لم يصح تعلق التكليف به، لعدم كونه فعلا للعبد ليبعث اليه، وان كان امرا قابلا للتكليف كما لو قيل بلغ الاحكام الى العبيد لعلهم يعملون بها، دل الكلام على كونه محكوماً بحكم ما قبلها من الوجوب والاستحباب،

ضرورة ان الغاية الموجبة لإيجاب أمر آخر تكون واجبة بنفسها بطريق أولى، وكذا الموجبة لاستحباب أمر آخر.

وفي الآية حيث الحذر غاية للإنذار الواجب فيستفاد كونه واجباً لا محالة[1].

وذهب بعض الاصوليين، منهم المحقق الأصفهاني (قده) والشيخ الفياض (حفظه الله) ان كلمة لعل لا تدل على ان مدخولها واجب وإنما تدل على مطلوبيته اما بنحو اللزوم فلا لانه بحاجة الى قرينة ولا قرينة في الآية، لان كلمة لعل موضوعة للترقب، ترقب وقوع مدخولها لا على وقوعه، سواء أكان مدخولها محبوبا أم مكروها. وعلى هذا فكلمة لعل في الآية تدل على ترقب الحذر لا على وقوعه ووجوده في النفس وهو الخوف من العقاب. وعليه فهي لا تدل على ان إنذار المنذر حجة، اذ لو كان حجة حصل لهم الحذر والخوف فعلاً والمفروض ان الآية لا تدل الا على ترقبه لا على حصوله فعلاً في النفس، وحصوله فعلاً منوط بالعلم والاطمئنان بالواقع، فاذا حصل ذلك من إنذار المنذر يترتب عليه الحذر والا فهو لا يترتب على إنذاره بما هو[2].

هذا وقد ذهب السيد الشهيد الصدر (قده): بعد التسليم بان التحذر واجب ولكنه لا يكشف عن حجية إنذار المنذر، بعد ان قدم تفصيلاً في المسألة.

ان الشبهة اذا كانت من موارد البراءة فوجوب التحذر فيها كاشف عن حجية إنذار المنذر وان كانت مورداً لاصالة الاشتغال كالشبهة قبل الفحص او

---

[1]) مصباح الأصول ج٢ ص٢٣٣
[2]) المباحث ج٨ ص ٣١٤

المقرونة بالعلم الإجمالي فوجوب التحذر لا يكشف عن حجية إنذار المنذر واخباره، لانه ثابت بنفسه وبقطع النظر عن إنذار المنذر.

واستظهر ان هناك قرينة في الآية بأن المورد من القسم الثاني من الشبهات لا من شبهات البراءة، والقرينة هي تعليل وجوب التحذر في النص ((ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون)) ظاهر في ان تحقق الإنذار من المنذرين الى قومهم ليس شرطاً لمطلوبية الحذر ومن مقدمات وجوبه بل هو شرط لوجوده في الخارج ومن مقدمات الوجود، والتحذر واجب مطلقاً سواء أكان هناك إنذار أم لا.

فاذا قيل ((توضأ لكي تصلي)) فيكون الوضوء من مقدمات الوجود لا من مقدمات وجوب الصلاة، واذا قيل انذر لكي تفي بنذرك، فيكون النذر من مقدمات الوجوب، ولا معنى للأمر بايجاد شرط وجوب الشيء، ثم التعليل به.

وظاهر التعليل في الآية هو ان تحذرهم مطلوب بنفسه وبقطع النظر عن الإنذار بمعنى ان الإنذار ليس هو سبب التنجيز ووجوب التحذّر، بل التنجيز ووجوب التحذر ثابت مطلقاً والإنذار يساعد على وقوعه ويحفز تحرك المكلفين حيث يكون منبهاً ومؤكداً لتحريكهم الى العمل وتخوفهم مما يترتب عليه من مخالفة الواقع من العقوبة[1].

ونوقش فيه ان منشأ التحذر والخوف النفساني هو إنذار المنذر وأخباره بالواقع، لا انه حاصل في النفس والآية المباركة مؤكدة له لوضوح ان قوله تعالى

---

[1]) بحوث ج٤ ص٣٧٦

((ولينذروا قومهم.... يحذرون)) ظاهر عرفاً في ان الإنذار هو السبب والمنشأ للتحذر لا انه ثابت في نفسه ومطلقاً وبغض النظر عن الإنذار.

وقياس المثال مع الآية قياس مع الفارق فان قوله انذر كي تفي بنذرك فان التعليل فيه غير صحيح، اذ لا معنى للامر بايجاد شرط لوجوب شيء ثم تعليله به، فانه لا يصح الامر بالنذر بغاية وجوب الوفاء به، ضرورة ان وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح ان يكون علة للامر به ووجوب الوفاء به، لان وجوب الوفاء لا يصلح علة للامر بل هو متفرع عليه باعتبار ان النذر من مقدمات وجوب الوفاء به لا من مقدمات وجوده.

بينما يصح ان يكون انذار المنذر في الآية سبباً لوجوب الحذر ظاهراً. لان ظاهر الآية ان الإنذار هو السبب لوجوب تحذر القوم وتخوفهم الظاهري لا انه ثابت في نفسه وبقطع النظر عن انذار المنذرين، ليكون انذارهم من مقدمات وجوده لا وجوبه لان حمل الشيء على ذلك خلاف ظاهره[1].

ويمكن المناقشة فيهما معاً:

ان الاستدلال على المطلوب من قوله تعالى ((فلولا نفر من كل فرقة طائفة..... الخ)) استدلال بذيل الآية المباركة، وفرعها دون المتفرع منه وصدرها وهو استدلال ناقص لا يؤدي الى صحة النتيجة الا بضم الصدر مع الذيل، فانه قوله تعالى ((فلولا نفر)) متفرع على صدر الآية المباركة ((وما كان المؤمنون لينفروا كافة....))

---

[1]) المباحث ج٨ ص٣١٥

وهذا ما لم يلتفت اليه المناقَش والمناقِش، وطريقتهما محجوجة بالتفريع بالغاء الشاهد على ان استفادة الحجية لخبر النافر والمنذر متفرع على نفي وجوب النفر على الجميع كما اشار اليه المرحوم المظفر (قده)[١].

وثانيا: ان الاستدلال بالآية لا يتوقف على كون الحذر عند إنذار المنذرين واجباً واستفادته اما من كلمة (لعل) الموضوعة للترجي وهي من أدوات الطلب فتدل على مطلوبية مدخولها، وإما من حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فأن نفس حجية قول النافر المتفقه المستفاد من الآية التي اوجبت النفر لاجل التفقه والإنذار للاخرين والا كان وجوب النفر لغواً وبلا فائدة بعد نفي وجوبه على الجميع، يكون دليلاً على وجوب الحذر لان الإنذار هو العلة للحذر على مختار المظفر (قده)، وهو ايضا قد اشار اليه (قده).

وثالثا: ان استفادة وجوب التحذر من الإنذار لكونه غاية له، وغاية الواجب واجبة والا لغا وجوبه، انما يصح في الغاية المنحصرة لا المتعددة، والمقام من الثاني لان الغاية هي إتمام الحجة من الله تعالى على المكلفين[٢] بتشريع طريقة أخرى لتعليم الاحكام الشرعية ونقلها حجة، ولو لم يكن نقل الاحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلمها تكون معذرة للمكلف وحجة له او عليه. وهذه الغاية كافية في الحجية سواءً تحذر احد بالإنذار او لم يتحذر فالتحذر غاية أخرى، فاذا لم تجب الغاية الاخيرة لا يلزم لغوية الإنذار لترتيب اتمام

---

[١]) أصول المظفر ج٣ ص٧٧
[٢]) تهذيب الأصول السبزواري ج٢ ص ١٠٧

الحجية عليه، فالقول الاول بكونه ثابت في المرتبة السابقة وكذا القول بكون وجوبه مترتب على إنذار المنذر على القول الثاني للشيخ لا يصحان.

رابعا: ان كلمة لعل الموضوعة لترقب حصول مدخولها وهو الحذر الذي يعني الاحتراز عن الهلكة انما يكون في مرحلة امتثال وترتيب الاثر على قول المنذر لا على قبول قول المنذر اذ قد يقبل قوله من دون ترتب اثر عليه، وقد يترتب اثر على قبوله عند الملتزمين، ممن رتب الاثر فقد احترز ومن لم يرتب الاثر فلم يحترز، وعليه فلا دخل للاحتراز بقبول الخبر وانذار المنذر الذي هو حجية قوله.

ومن هنا ماذكره السيد الشهيد (قده) من كون الحذر واجباً مطلقاً وان حجية الخبر في موارد الشبهة قبل الفحص ليس بحجة اذ لا معنى للانذار الا عن شيء مخوّف وهو متحقق في المرتبة السابقة على الخبر صحيح في كون الحجية ثابتة في المرتبة السابقة وغير صحيح لان الحذر لا معنى لوجوبه، بل وجوبه مترتب على حجية الخبر اذ لو لم يكن الخبر حجة ويجب الالتزام به فكيف يحصل الحذر ؟!.

ومنه يظهر أن ما ذكره المحقق الخوئي (قده) من ان كلمة (لعل) ظاهرة من موارد استعمالها في ان ما بعدها علة لما قبلها، وان الإنذار انما يكون واجباً لوجوب الحذر وقد عرفت ان الأمر بالعكس.

ومنه يظهر ايضاً مافي كلام الشيخ الفياض (حفظه الله)، بان كلمة (لعل) تدل على الترقب وعلى مطلوبية مدخولها، وهو كما ترى اذ كيف يجتمع

الترقب الذي يعطي رجاء حصول الشيء مع مطلوبية الشيء. اذ المطلوبية، هي القيام بالطلب والترقب رجاء القيام به فكيف يجتمعان ؟

ثم اذا كان الإنذار حجة حصل الحذر فعلاً لا ملازمة بينهما البتة. لما مر فأن الإنذار حجة، واما حصول الحذر فقد يحصل وقد لا يحصل واذا حصل فيكون اداة للانضباط وعدم مخالفة التكاليف الشرعية التي نقلها النافر المنذر.

كما ان حصوله فعلاً في النفس منوط بالعلم بالواقع خلاف السيرة العقلائية في إنذارات العقلاء وتحذيراتهم حيث يكتفون بمطلق الوثوق والاطمئنان النوعي.

مضافا الى ما ذكره المحقق الخوئي (قده) ان تخصيص وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالواقع موجب لإلغاء عنوان الإنذار، إذ العمل حينئذ إنما هو بالعلم من دون دخل للإنذار فيه، غاية الأمر كون الإنذار من جملة مقدمات العلم التكوينية وليس موضوعا لوجوب الحذر فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب إلغاء عنوان الإنذار لا تقييده بصورة حصول العلم، مع ان ظاهر الآية كون وجوب الحذر مترتباً على الإنذار ترتب الحكم على موضوعه[1].

وهو مردود بما مر من انه لا معنى لإيجاب الحذر أنما هو فائدة من فوائد الإنذار ولعل التعبير بالإنذار هو لاجل رجاء حصول الحذر بمعنى الخوف من المخالفة، لان الخوف يجعل الالتزام بإخبار المخبر أقوى من غيره من الدواعي.

---

[1]) المصباح ج٢ ص٢٣٣

والتحقيق ان استفادة وجوب الإنذار إنما هو لكونه غاية للنفر الواجب بعد ربط الآية المباركة بصدرها المتقدم وهو قوله تعالى ((وما كان المؤمنون لينفروا كافة)) حيث يتضح جليا ان السبب للنفر هو لاجل التفقه وإنذار الآخرين اذا رجعوا إليهم، ولا معنى لإنذارهم لو لم يكن قولهم حجة يصح التعبد به لاجل التحذر من الوقوع في مخالفة الواقع الموثوق به. وعليه فلا حاجة للإطالة ومناقشة كل ما قيل وما يمكن إن يقال.

هذا اذا لم نقل بان حجية الخبر متعينة قبل نزول الآية الشريفة وإنها كاشفة عن حجية الخبر كما هو الظاهر من جهة أنها أوجبت النفر على البعض لاجل التفقه والإنذار فلو لم يكن الإنذار واجباُ ومطلوباً من جهة حجية قول المنذر قبل نزول الآية كان تعليق النفر للإنذار لا معنى له.

(٦٧) قال في العناية وفي كلتا المناقشتين ما لا يخفى (ويقصد بها مناقشة المصنف في الملازمة مابين محبوبية الحذر ووجوبه شرعاً وعقلاً).

أما الأولى: فلان الذي يحسن في الشبهات البدوية لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في فوت المصلحة او درك المفسدة انما هو الاحتياط بحكم العقل لا الحذر بعد فرض الأمن من العقاب والقطع بإنتفائه بمقتضى البراءة الشرعية والعقلية جميعاً.

وفيه ان الحذر انما يكون بوسيلة الاحتياط وهو الإتيان بمحتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة. وهو استحبابي بعد الفحص ووجوبي قبله وفي كليهما يصدق الحذر. إما الأول لخوف فوت المصلحة والابتلاء بالمفسدة، لعدم انحصار

تحقق موضوع الحذر في الخوف من العقوبة. وإما الثاني لخوف الوقوع في العقوبة.

ويمكن مناقشة أصل الملازمة التي نفاها المصنف، بأن يقال: أن ظاهر الآية المباركة هو الحذر من عقوبته تعالى، لا مطلق الحذر، وهو غير متحقق مع عدم حجية البين، فالملازمة العقلية تامة.

واما الثانية: فلأن مجرد عدم القول بالفصل بمعنى اختلاف الأمة على قولين بعضها على قول وبعضها على قول آخر وإطباقهم على نفي الثالث بالالتزام المسمى بالإجماع المركب مما يكفي في ثبوت عدم الفصل.

ثم أدرك قائلاً (نعم) يرد على هذا الوجه ان محبوبية الحذر وان كانت مسلمة لاجل كلمة لعل ومحبوبيته مستلزمة لوجوبه شرعاً وعقلاً ولكن وجوبه على الإطلاق ولم لم يحصل العلم من قول المنذر غير واضح ولا ظاهر ومن المعلوم ان المدعى وهو حجية خبر الواحد تعبداً مما يتوقف على وجوبه كذلك (يقصد على الإطلاق) لا على وجوبه في الجملة.

وفيه: ما عرفت مما تقدم في نقد مقولة الشيخ الفياض (حفظه الله) فلا نعيد.

قوله (قده): ((والوجه الثاني والثالث: بعدم انحصار فائدة الإنذار بايجاب التحذّر تعبداً ؛ لعدم اطلاق يقتضي وجوبه على الاطلاق ؛ ضرورة ان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايتيّة التحذّر، ولعل وجوبه كان بما إذا افاد العلم، لو لم نقل بكونه مشروطاً به، فان النفر إنما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ كي ينذروا بها المتخلفين او النافرين ـ على الوجهين في تفسير الآية ـ لكي يحذروا اذا أُنذروا بها، وقضيته انما هو وجوب الحذر عند احراز ان الإنذار بها، كما لا يخفى.

ثم انه أشكل أيضاً: بأن الآية لو سُلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً، فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر ؛ حيث انه ليس شأن الراوي إلا الإخبار بما تحمله، لا التخويف والإنذار، وانما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة الى المسترشد والمقلد.

قلت: لا يذهب عليك انه ليس حال الرواة في الصدر الاول – في نقل ما تحملوا من النبي صلى الله عليه وعلى اهل بيته الكرام، او الإمام عليه السلام ؛ من الأحكام الى الأنام – إلا كحال نقله الفتاوى الى العوام.

ولا شبهة في انه يصح منهم التخويف في مقام الإبلاغ والإنذار والتحذير بالبلاغ، فكذا الرواة، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل

الراوي اذا كان مع التخويف، كان نقله حجة بدونه ايضاً ؛ لعدم الفصل بينهما جزماً، فافهم.)).

ويرد على الوجه الثاني: ان ما ذكره من الملازمة بين وجوب الإنذار وبين وجوب الحذر دفعاً لمحذور اللغوية تامة في الجملة لا مطلقاً بمعنى انه يستكشف من وجوب الإنذار وجوب الحذر في الجملة أي في خصوص ما اذا افاد قول المنذر العلم ـ لكنه لا يثبت وجوب الحذر مطلقاً وان لم يحصل العلم من قول المنذر ليكون مساوقاً لحجية خبر الواحد ضرورة عدم انحصار فائدة الإنذار بالتحذير تعبدا ولعل لوجوب الإنذار فائدة اخرى كأن تكون هي تكثير المنذرين ليحصل العلم من قولهم للمنذَرين (بالفتح) فيعملون بعلمهم لا بقول المنذر تعبداً. ومحذور اللغوية مما يكفي في دفعه كون الحذر واجباً في الجملة.

ويرد الوجه الثالث: نفس ما ذكر في سابقه فان الحذر الذي هو غاية للإنذار الواجب الا انه يكفي في كونه غاية له وجوبه في خصوص ما اذا افاد المنذر العلم ؛ فليس تحقق كونه غاية له موقوفاً على وجوبه مطلقاً بل يكفي في ذلك وجوبه ولو في خصوص ما اذا حصل العلم.

لا يقال: ان مقتضى الإطلاق**(٦٨)** لوجوب الحذر هو كونه واجباً مطلقاً أي سواء حصل العلم من قول المنذر للمنذَر (بالفتح) ام لم يحصل لا انه واجب في الجملة أي في خصوص حصول العلم.

فانه يقال: ان الآية الشريفة لا إطلاق لها من هذه الناحية فإنها في مقام بيان وجوب النفر وليس في مقام بيان وجوب الحذر، ولعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم، لو لم نقل بكونه مشروطاً به.

((بتقريب)): ان الآية اوجبت النفر للتفقه ومن المعلوم ان التفقه هو عبارة عن تلقي الأحكام الشرعية الصادرة من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كي ينذروا بها المتخلفين أو النافرين ـ على الوجهين في تفسير الآية ـ **(٦٩)** واما تعلم غير ذلك فهو ليس من التفقه، فلو فرض ان شخصاً تعلم من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أن صلاة الليل واجبة اشتباهاً كما لو سمع منه (صلى الله عليه وآله وسلم) انه قال (صل صلاة الليل) وفهم من ذلك وجوبها بينما كان مقصود النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) هو استحبابها ففي مثل هذه الحالة لا يكون تعلم وجوب صلاة الليل تفقهاً بل التفقه هو تعلم استحبابها لانه هو الحكم الشرعي دون غيره، ومن المعلوم ان الإنذار الواجب هو الإنذار بنفس ما تفقه به – أي الحكم الشرعي – وبالتالي يكون الحذر واجباً عند حصول الإنذار بنفس الحكم الشرعي ونتيجة ذلك ان الحذر لا يجب على المكلف إلا إذا علم بان الإنذار إنذار بنفس الحكم الشرعي والا كان شاكاً في تحقيق موضوع وجوب الحذر فلا يجب عليه، والعلم بذلك غير ممكن الا اذا علم بصدق المنذر ولا يكفي حصول الظن بصدقه.

والفرق بين الجوابين هو ان الآية على الجواب السابق ساكتة عن اطلاق وجوب الحذر واشتراطه وان المستفاد منها اصل وجوب الحذر في الجملة فلا ينافي اشتراطه بما اذا حصل العلم من قول المنذر، وعلى الجواب الثاني ناطقة بوجوب الحذر عند إنذار المنذر بما تفقه به المستلزم لاشتراط وجوب الحذر بما اذا حصل العلم بصدق المنذر واحراز كون الإنذار بما تفقه به وقد اشار صاحب العناية الى هذا الفرق.

ثم انه قد يستشكل على الاستدلال بالآية الكريمة فيقال: لو سلم دلالة الآية على وجوب التحذر مطلقاً ولكنه مع ذلك لا تدل على حجية الخبر لدلالتها

على وجوب التحذر عند تحقق الإنذار لا عند تحقق الاخبار، ومن المعلوم ان الإنذار ليس مرادفاً للاخبار، اذ هو عبارة عن الاخبار المقرون بالتخويف وهذا لا يكون الا شأن الواعظ أو المجتهد، فالاول يخبر الناس عن الاحكام الشرعية مع التخويف بعقابه تعالى، وهو يذكر بما يعرفه الناس من الحلال والحرام وهكذا المجتهد فانه حينما يخبر عن الحكم بالدلالة المطابقية يخبر عن العقاب على مخالفته بالدلالة الالتزامية. وإما الراوي للاخبار فهو يخبر بلا تخويف فلا يصدق عليه عنوان الإنذار.

ويمكن دفعه: بان رواة الأخبار في الصدر الاول كانوا يخبرون عن الحكم الشرعي ولو في بعض الاحيان مقروناً بالتخويف فيصدق على اخباراتهم الإنذار(٧٠)، كما هو حال نقله الأحكام والفتاوى في مثل زماننا فانهم ينقلون الأحكام الى العوام مع تخويفهم على مخالفتها، واذا ثبتت حجية اخبارهم في الصورة المذكورة من جهة صدق الإنذار يثبت حجية قولهم في غير هذه الصورة ـ أي في صورة الاخبار من دون اقتران بالتخويف لعدم الفصل، فافهم(٧١).

(٦٨) ذكر في العناية تعقيباً على الاطلاق في الآية: أن ظاهر المصنف بل الشيخ ان المراد من الاطلاق المنفي هو المقامي وليس اللفظي لوضوح عدم استفادة وجوب الحذر من صيغة الامر كي يكون الكلام في اطلاقها اللفظي بل المراد هو الاطلاق المقامي أي ليست الآية في مقام بيان وجوب الحذر عند الإنذار بحيث اذا شك في اشتراط وجوبه بشيء امكن التمسك باطلاقها المقامي لينفي اشتراطه به بل في مقام بيان وجوب النفرمن كل فرقة منهم طائفة او في مقام مطلوبية الإنذار من المتفقهين بعد رجوعهم الى قومهم، ولذا لو شك في اشتراط وجوب

النفر او الإنذار بشيء مثل كون النافر او المنذر كهلاً او ذا مال كثير او نحو ذلك صح التمسك باطلاقها المقامي لنفي اشتراطه به وانه لو كان لوجوب النفر او الإنذار شرط خاص غير الشرائط العامة من البلوغ والعقل والعلم والقدرة لكان عليه البيان، وهذا واضح[١].

ويقصد وجوب الحذر على الاطلاق. وهو منتفي اما لانتفاء المقدمة الاولى من مقدمات الاطلاق، لانه ليس في مقام البيان لوجوب الحذر بل الآية سيقت لبيان وجوب النفر، والمتيقن وجوبه عقيب العلم وان كان يحتمل ارادة الوجوب مطلقاً، واما لقيام قرينة على صورة حصول العلم لان النفر انما هو لتعلم الاحكام الواقعية والإنذار متعلق بها ايضاً فيكون الحذر ـ ايضاً ـ كذلك فلا بد في وجوبه من احراز الواقع من علم او علمي،وهو الحجية.

ويرد على الاول: ان الآية وان لم تكن في مقام البيان من جهة وجوب الحذر الا انه في الاطلاق التقييد تابع لوجوب الإنذار، فاذا فرض مطلقاً ـ بحيث يشمل صورة عدم إفادة قول المنذر العلم لا تمام الموضوع ولا جزؤه، كما هو المفروض ـ فلا يمكن دعوى الإهمال في وجوب الحذر.

ويرد على الثاني: بان النفر لاجل تعلم الامور الواقعية من الاحكام والمنذر يجب عليه الإنذار بها، الا ان وجوب الحذر غير متعلق بها بما هي كذلك، بل هو رتب في الآية على عنوان الإنذار، أي على الوجوب المنذر به، ولا ريب في صدقه اذا اخبر احد في وجوبه[٢].

---

[١]) العناية ج٣ ص٢١٩

[٢]) ذكره المشكيني ج٣ الكفاية – تحقيق الخفاجي ص٣١٦

وهذا مضافاً الى ما سبق ايراده بان تقييد الإنذار والتحذر بما اذا حصل العلم خلاف السيرة العقلائية الجارية في انذاراتهم وتحذيراتهم فيكون مطلق الوثوق كافياً وان لم يحصل العلم لهم.

وبهذا يتضح ان الاطلاق المدعى في المقام هو الاطلاق اللفظي لا الاطلاق المقامي وبمجرد عدم استفادة وجوب الحذر من صيغة الامر لا يلازم كون الاطلاق مقامياً لان اطلاق التحذر تابع لاطلاق الإنذار على القول بكونه غاية له، والغاية من مقدمات ذي الغاية فتتبعه اطلاقاً واشتراطاً، والمفروض ان الإنذار مطلق لاستفادة وجوبه من الصيغة لينذروا قومهم، فالتحذر كذلك.

(٦٩) قيل في تفسير الآية (وجوه) ذكرها الطبرسي في تفسيره

الاول: ان معناه فهلا خرج الى الغزو من كل قبيلة جماعة ويبقى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم جماعة ليتفقهوا في الدين ويتعلمون الاحكام والسنن فاذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم القرآن وتعلمه القاعدون قالوا لهم اذا رجعوا اليهم ان الله انزل بعدكم على نبيكم قرآناً ولعلهم يحذرون فلا يعملون بخلافه.

الثاني: ان التفقه والإنذار يرجعان الى الفرقة النافرة لتتفقه وترجع الى المتخلفين فتحذرها ومعنى ليتفقهوا في الدين يتبصروا بما يريهم الله عز وجل من الظهور على المشركين ونصرة الدين ولينذروا قومهم من الكفار اذا رجعوا اليهم من الجهاد فيخبرونهم بنصر الله النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والمؤمنين

لعلهم يحذرون من قتال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فينزل بهم ما نزل باصحابهم من الكفار.

والثالث: ان التفقه راجع الى النافرة والتقدير ما كان جميع المؤمنين ان ينفروا الى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويخلوا ديارهم ولكن لينفروا من كل ناحية طائفة لتسمع كلامه وتتعلم الدين منه ثم ترجع الى قومها فتبين لهم ذلك وينذرهم.

أقول والأنسب للآية المباركة هو المعنى الثالث: لما مر من الآية بصدد تعليم طريقة سهلة لتعلم الاحكام الشرعية لتعذر نفر الجميع الى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في تلك الأزمنة وتلك الظروف.

وتؤيد هذا المعنى بعض الاخبار منها (صحيحة) عبد الأعلى قال: سالت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن قول العامة ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت: فان اماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال: لا يسعه ان الامام اذا مات دفعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية[1].

علق في العناية: اذا كان النفر من البلاد النائية لطلب العلم كما في الوجه الثالث ويؤيده بعض الاخبار فلا كلام في ان التفقه والإنذار من وظيفة النافرين.

---

[1]) نقلها في العناية ومجموعة أخرى ج٣ ص٢١٩

واما اذا كان المراد من النفر النفر الى الجهاد كما يؤيده سياق الآية فانها واقعة في قوله تعالى (ماكان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه... الآية)) فالظاهر انه لا محيص عن كون التفقه والإنذار من وظيفة المتخلفين القاعدين كما في الوجه الاول لا من وظيفة النافرين الى الجهاد كما في الوجه الثاني اذ بناءً عليه لا وجه لامره تعالى بالنفر من كل فرقة طائفة بل اذا نفروا جميعا وشاهدوا نصرة الدين وظهور المسلمين على المشركين وانذروا باجمعهم قومهم الكفار اذا رجعوا اليهم كان التحذر اقوى واشد كما لا يخفى. ولعل سقوط هذا الوجه الثاني في نظر المصنف راساً هو الذي اوجب انه قال على الوجهين في تفسير الآية ولم يشر الى الوجه الثالث بوجه اصلاً))[1].

ويرد على ما ذكره ـ القرينة السياقية المؤيدة بكون النفر الى الجهاد لا تقاوم القرينة اللفظية القائمة بالآية من كون النفر لغاية التفقه لا لاجل الجهاد. والقرينة السياقية عامة وتلك خاصة فتتقدم عليها.

ثم ما ذكره من الظاهر لا ظهور له لان كون التفقه من وظيفة المتخلفين كما في الوجه الأول لا يستقيم مع سياق الآية المباركة، وقد يكون اغفال المفسر عن صدر الآية وهي قوله تعالى ((وما كان المؤمنون لينفروا كافة)) والابتداء بقوله تعالى (فلو لا نفر.....الخ)) هو وجه المصير الى هذا الرأي.

---

[1]) العناية ج٣ ص٢٢١ ــ ٢٢٢

(٧٠) قال في العناية تعقيباً على كلام الشيخ الأنصاري (قده). ان التخويف مأخوذ في مفهوم الإنذار والا فلا يكون إنذاراً بل إخباراً محضاً ومن المعلوم ان ذلك لا يجب الا على الوعاظ الذين شانهم التذكير بما يعرفه من الحلال والحرام او على المرشدين الذين شأنهم الإرشاد الى ما يجهله الناس من الأحكام الشرعية فالتخوف و التحذر يجب على المتعِظ والمسترشِد عقيب الوعظ والإرشاد وشيء منهما لا ربط له بتصديق الحاكي فيما يحكيه من الخبر الذي محل النقض والإبرام.

فأجاب في العناية (وفيه): مضافاً الى إن الإنذار في الآية ليس من قبيل وعظ الواعظين فإن الإنذار فيها يكون من المتفقه في الدين الى غير المتفقه في الدين أي الجاهل بالأحكام فيكون من قبيل إرشاد المرشدين (ان الإبلاغ) مع التخويف اذا كان حجة بمقتضى الآية بحيث يجب الحذر والتخوف عقيبه شرعاً كان الإبلاغ بلا تخويف حجة أيضاً للقطع بأن التخويف مما لا دخل له في حجية كلام المبلغ بلا كلام وإنما هو شيء له دخل في تخويف المقابل فلعله مع التخويف يحصل له العزم على الامتثال ما لا يحصل له من مجرد الإبلاغ بلا تخويف[١].

وهو متين وقد اشرنا اليه قيما سبق.

وقد صيغ الاعتراض من قبل الكفاية: بأن الآية تدل على حجية قول المنذر المتفقه في الدين وهذا لا يصدق على كل راوٍ بل الإنذار بنفسه فرع فهم

---

[١]) العناية ج٣ ص٢٢٣

المعنى ليكون منذراً بما يترتب عليه من تبعات فلا يصدق على مجرد الإخبار، فالآية تدل على حجية الرأي والتفقه والفتوى لا الشهادة والإخبار.

ولا يشفع له إثبات حجية الراوي غير المتبصر في المعنى او المتفقه في الدين بالملازمة وعدم القول بالفصل بينه وبين المتبصر، وذلك لان الآية أجنبية عنه لأنها حتى في الراوي المتبصر تدل على حجية رأيه ودرايته لا شهادته وروايته فلا معنى للتعدي في حقه فما ظنك بغيره.

ثم أويد هذا الاعتراض، وان الظاهر من الآية إنها غير ناظرة الى مسألة الإخبار وحجيته بل تنظر الى مسألة أخرى هي لزوم وجود طائفة بين الأمة تتحمل مسؤولية الجهاد العقائدي والفكري في سبيل الله عن طريق التفقه وحمله الى الأطراف والأجيال وهذه مسألة أجنبية عن حجية الخبر الواحد.

ولكن هذا لا يمنع دلالتها على حجية الخبر الواحد خصوصاً أن الآية في زمن نزولها كانت بصدد بيان طريقة سهلة لتعلم الأحكام الشرعية ونقلها الى عموم المسلمين وهي الطائفة التي تتحمل مسؤولية التبليغ عن أحكام الله تعالى.

وهذا الاعتراض غير وارد لان التعبير بالإنذار بدلاً عن الاخبار لنكتة تقدمت فيما سبق، وأنه لا فرق بينهما لصدق عنوان الإنذار بالدين على الاخبار بالأحكام الشرعية اذا كان قول المنذر حجة.

كما لا يحتمل ان يكون للفقاهه والدراية دخل في حجية الرواية، لان الراوي اذا كان ثقة فروايته حجة وان لم يكن فقيهاً او دارياً ؛ بل حتى لو كان جاهلاً بمدلول خبره.

(٧١) الشيخ الآخوند قد أمر بالفهم...والجواب عنه بـ

أولاً:- ما ذكره في العناية انه قد تقدم من المصنف عدم ثبوت عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل وعليه فكيف يستدل به هنا والمناط واحد.

والفرق بين الموردين واضح فلا ملازمة بينهما من حيث عدم ثبوته هناك وثبوته هنا. بلحاظ ان التخويف مما لا دخل له في حجية كلام المبلغ وانما هو شيء له دخل في تخويف المقابل. ومع عدم الدخل أمكن التعدي من احدهما الى الآخر.

ثانياً: ما ذكره المرحوم المشكيني: من أن وجوب الحذر إنما هو فيما إذا كان الإنذار واجباً، لا فيما يصح منه الإنذار ؛ سواء وجب او لا، ونقله الفتاوى والرواة وان كان يصح منهما التخويف الا انه غير واجب عليهما. بل الواجب عليهما نقل اللفظ للفتيا والرواية، فحينئذٍ لا تدل الآية على حجية قول الراوي اذا كان مع التخويف حتى يتعدى منه الى النقل لغير التخويف أيضاً، لان وجوب القبول منحصر في موارد وجوب التخويف.

وفيه ما عرفت من ان التخويف لا دخل له في قول المبلغ. مع ان وجوب الحذر غير ثابت على ما تقدم.

وثالثاً: ما ذكره بعض المحققين[1] بأن الإنذار فرع فهم المعنى ليكون منذراً بما يترتب عليه ولذا لا يصدق على مجرد الاخبار، فالآية تدل على حجية الرأي والفقه ولا تدل على حجية الشهادة والاخبار، وعليه فلا معنى للتعدي

---

[1]) الشهيد الصدر ج٤ بحوث في علم الأصول ص٣٨٠

من الراوي المتبصر الى الراوي غير المتبصر بعدم الفصل، بل لا معنى للتعدي في حق الراوي المتبصر فضلاً عن غيره.

وقد عرفت نقده.

قوله (قده): ((ومنها آية الكتمان (ان الذين يكتمون ما أنزلنا.....) الآية.

وتقريب الاستدلال بها أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلاً ؛ للزوم لغويته بدونه، ولا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة فلا مجال للإيراد على هذه الآية بما أُورد على آية النفر، من دعوى الإهمال أو إستظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما كما لا يخفى، لكنها ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة، لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً، وإمكان ان تكون حرمة الكتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه وبيّنه؛ لئلا يكون للناس على الله حجة، بل كان عليهم الحجة البالغة)).

ومن الآيات التي أستدل بها على حجية الخبر هي آية الكتمان من سورة البقرة وهي قوله تعالى ((ان الذين يكتمون ما أنزلناه من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون)).

وتقريب الاستدلال بها على المدعى: دعوى تحريم الكتمان يستلزم وجوب القبول تعبداً وان لم يحصل العلم، وإلا لزم لغوية تحريم الكتمان.

ويرد عليه: بطلان الملازمة لإمكان ان يكون الكتمان محرماً ومع ذلك لا يجب القبول عند الإظهار إلا عند حصول العلم، ولا يلزم من ذلك لغوية تحريم

الكتمان لإمكان أن يكون تحريم الكتمان لاجل ان يتجلى الحق ويتضح لكثرة المظهرين(٧٢) فيحصل العلم من إظهارهم وحينئذ يعمل بالعلم لا بقولهم تعبداً.

ولو سلمت الملازمة كما يظهر من الشيخ الانصاري (قده) في الرسائل حيث انه لم يرد عليها ومع ذلك قال: ان الاستدلال بالآية باطل من جهة عدم الإطلاق لها تدل بواسطته على وجوب القبول تعبداً بل هي مهملة من هذه الناحية، أو استظهار إيجاب القبول عند حصول العلم. وهما نفس الإيرادين اللذين أوردهما على آية النفر.

وأجاب المصنف عنه: انه بعد تسليم الملازمة بين تحريم الكتمان وبين وجوب القبول تعبداً لا معنى لهاتين الدعويين كما هو واضح، اذ لو كان القبول واجباً عند حصول العلم فقط فهذا معناه انه لا ملازمة بين الأمرين وانه يمكن ان يكون الكتمان محرماً والإظهار واجب ومع ذلك لا يجب القبول، فالملازمة مع الدعويين متنافيان كما لا يخفى. فاللازم أولاً منع الملازمة ثم الإيراد بعدم الإطلاق لوجوب القبول بل باختصاص وجوب القبول بما اذا حصل العلم من قول المظهر.

(٧٢) ذكر صاحب العناية: ويؤيد كون حرمة الكتمان لاجل ان يكثر المظهرون فيتضح الحق ويحصل العلم من قولهم فيعمل به لا بقول المظهر تعبداً، هو ما نسبه الطبرسي الى ابن عباس ومجاهد وحسن وقتادة وأكثر أهل العلم من ان المعني بالآية علماء اليهود والنصارى الذين يكتمون أمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ونبوته وهم يجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل، اذ من المعلوم ان أمره ليس من الأمور التي يكتفي فيها بقول المظهر تعبداً ولو لم يحصل العلم من قوله بل المقصود ان لا يكتموا ما يجدونه في التوراة والإنجيل من أوصافه

وعلائمه فيتضح الحق للناس ويحصل لهم العلم من إظهارهم فيهتدون الى دين الحق عن علم وبصيرة[١].

وفيه: ان ذيل الآية المباركة وهي قوله تعالى ((من بعد ما بيناه للناس في الكتاب)). واضح الدلالة في كون الأمر المخفي والمكتم عليه مبين للناس في الكتاب وان إظهاره ولو من البعض كاف في اتضاحه من دون حاجة الى كثرة المظهرين لان الحاجة الى الكثرة إنما هي في مورد عدم البيان لا في مورد البيان ووجود مانع الكتمان.

نعم نبوته (صلى الله عليه وآله وسلم) من الأصول العقائدية وهي لا تثبت بخبر الواحد ولكن ذلك أجنبي عن الآية المباركة لانها ليست بصدد إثبات نبوته بل هي بصدد اتضاح أمره لولا كتمان أهل الكتاب لخبره، وان عادة العرب آنذاك الوثوق بإخبارات علماء اليهود والنصارى.

واذا كان الخطاب لعلماء اليهود والنصارى بقرينة سبب النزول للآية فلا معنى للاستدلال بها على حجية الخبر لوضوح عدم وثاقة علمائهم والمأخوذ في موضوع الحجية هو وثاقة المخبر، بل الآية بصدد حرمة الكتمان الذي يعد تكذيباً من هؤلاء لما جاء في القرآن الكريم لا مجرد عدم إظهار الحق. فان نفي العلم والاطلاع والسكوت ممن يكون من أهل الاطلاع بنفسه تكذيب وتشكيك في صدق ما يدعيه القرآن من مجيء بشارة نبوة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في كتب العهدين، وهو من أعظم المحرمات[٢].

---

[١]) العناية ج٣ ص٢٣٧

[٢]) بحوث في علم الأصول ج٤ ص٣٨٢

هذا وقد أورد على الاستدلال بالآية:

الإيراد الأول: ان المراد من الكتمان هو إخفاء الحقيقة في مورد يكون بيانها موجباً للعلم بها عند المخاطب وذلك لتجليها واتضاحِها، لولا المانع وهو الكتمان، وإما في المرود التي لا يكون إظهارها كاشفاً عنها بنحو العلم لانتفاء مبررات اتضاح رؤيتها بشكل تام عند المخاطب، فلا يسمى عدم الإظهار كتماناُ ويكون خارجاً موضوعاً عن الحرمة لان موضوعها الكتمان ولا كتمان في مورد عدم ترتب العلم لتدل الآية على حرمته وبالتالي على حجية الأخبار.

وأجاب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله) متبعاً في ذلك الشهيد الصدر (قده)[١] بـ

أولاً: ان الأمر ليس كذلك، لان الكتمان يصدق على إخفاء بشيء سواءً أكان المقتضي لإظهاره موجوداً أم لا، لان إخفاء كل شيء بحسبه، فمن لا يفيد قوله العلم والاطمئنان والوثوق لعدم وثاقته أيضاً، يصدق على إخفائه الكتمان.

وثانياً: ان الآية اذا دلت على حجية الأخبار في الفرض الأول، دلت على حجيته في العرض الثاني أيضاً، اذ لا يحتمل دخل خصوصية وجود المقتضي للإظهار في الحجية.

وفيه: ان الإخفاء لا يصدق الا في مورد يكون الأمر المخفي ظاهراً جلياً للمخاطب لولا كتمانه، أي ان مانع ظهوره وتجليه هو الكتمان فلولاه لظهر وبان، ومن هنا فهو لا يصدق في مورد لا يفيد قول المخاطب، اذ مع عدم إفادة

---

[١]) المباحث ج٨ ص٣٤٩، والبحوث ج٤ ص٣٨٢

قوله العلم والاطمئنان لا يصدق على إخفائه الكتمان والستر، وإنما يصدق فيمن يفيد قوله إنكشاف الحقيقة وظهورها.

وكون إخفاء كل شيء بحسبه إنما هو بحسب حال الشيء المخفي لا بحسب حال الإخفاء فإن الإخفاء لا يصدق إلا للشيء الظاهر والمتضح لولا الكتمان.

ولو تنزلنا وقلنا بان الكتمان أمر نسبي يصدق في مورد ما لا يفيد قول المخاطب العلم فان مورد الآية المباركة فيما لو كان الشيء المخفي مبيّن للناس بقرينة قوله تعالى ((من بعد ما بيّناه للناس)) فهذه الحصة من الكتمان هي المحرمة لا مطلق الكتمان. هذا فيما يختص بالأمر الأول.

إما ما ذكره من الأمر الثاني: فمن الواضح ان مراد المستشكل هو عدم صدق الكتمان في مورد لا يفيد قول المظهر إنكشاف الشيء فيكون خارجاً موضوعاً عن الآية المباركة وليس هو بصدد بيان ان من يفيد قوله العلم يكون حجة ومن لا يفيد قوله أو من يكون فيه مقتضى الإظهار لا يكون حجة بدعوى وجود المقتضي في الأول دون الآخر ليقال بعدم احتمال دخل خصوصية ووجود مقتضي في الحجية.

وعليه فالأشكال على الآية صحيح ولا يندفع بما ذكر.

الإيراد الثاني: من المحتمل قوياً ان تكون حرمة الكتمان نفسية لا طريقية ولا إرشادية، على أساس ان الكتمان هو عبارة عن إخفاء الحقيقة متعمداً عناداً للدين فيكون محرماً نفسياً، بل من أعظم المحرمات النفسية.

وأجاب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله) انه لا يحتمل ان تكون الحرمة نفسية اذ لو كانت كذلك فبطبيعة الحال كانت ناشئة من وجود مفسدة ملزمة في نفس الكتمان بقطع النظر عن أي عنوان آخر، وحيث أنها ليست ناشئة من مفسدة فيه لان الكتمان عبارة عن إخفاء الحقيقة الواجب إظهارها والشارع إنما اهتم بإظهار الحقيقة وإبرازها وتمام الملاك فيها.

وفيه: ان اللعن في الآية رتب على الكتمان وهو قرينة حرمة الكتمان النفسية واهتمام الشارع بالإظهار والإبراز وهو تمام الملاك إنما هو من جهة ان الكتمان مانع عن الإظهار، مع احتمال وجود مفسدة في نفس جعل الحكم بالحرمة للكتمان لا لوجود مفسدة في متعلقها.

قوله (قده): ((ومنها السؤال عن أهل الذكر (فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون).

وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان.

وفيه: ان الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب.

وقد أورد عليها: بأنه لو سلّم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوي، فانه بما هو راوٍ لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى، لا الرواية.

وفيه: أن كثيراً من الرواة يصدق عليهم إنهم من أهل الذكر والإطلاع على رأي الإمام ـ عليه السلام ـ كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما، ويصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر والعلم، ولو كان السؤال من أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً، لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدأ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم، ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروي ما سمعه أو رآه فأفهم)).

ومن الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد هي آية السؤال عن أهل الذكر وهي قوله تعالى ((فأسالوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون)) في سورتي الأنبياء والنحل.

وتقريب الاستدلال بها على المطلوب هو دعوى الملازمة بين وجوب السؤال وبين وجوب القبول وإلا لغى وجوب السؤال. ويقصد بوجوب القبول مطلقاً لا في خصوص حصول العلم بعد السؤال لتدل على حجية الخبر تعبداً.

ويرده: ان ظاهر الآية المباركة من وجوب السؤال عند عدم العلم هو وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً كما يقال في العرف سل ان كنت جاهلاً. وذيل الآية المباركة قرينة على ذلك وهي قوله تعالى ((ان كنتم لا تعلمون)).

وقد أورد على الآية الكريمة: بأنه لو سلم دلالتها على وجوب القبول تعبداً بما أجاب به أهل الذكر**(٧٣)** فهي لا تدل على حجية نقل الراوي بما يرويه لعدم صدق عنوان أهل الذكر على الراوي بما يرويه عن الإمام ـ عليه السلام ـ بل العنوان المذكور يصدق على المجتهد فأنه من أهل الذكر الذي يعني من أهل العلم فتكون الآية دالة على حجية قول المجتهد لا قول الراوي.

وفيه: ان كثيراً من الرواة يصدق عليهم أهل الذكر كزرارة ومحمد بن مسلم وإضرابهما فاذا ثبت حجية قولهما ثبت حجية باقي الرواة الذين لا ينطبق عليهم عنوان أهل الذكر بعدم القول بالفصل.

وأورد على الاستدلال بها مرة أخرى: أنها لا تدل على حجية قول أهل العلم، ووجوب القبول تعبداً وان لم يسبق ذلك بالسؤال بل تدل على حجية قولهم اذا سئلوا فأجابوا.

ويرده: ان الآية ان دلت على حجية قول مثل زرارة بعد السؤال فقد دلت على حجية قوله أبتداءً وبلا سؤال من عدم القول بالفصل، فأفهم(٧٤).

(٧٣) أورد على الاستدلال بالآية، كما عن الشيخ الانصاري (قده) على ما نقله في العناية: بانه ان كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد وحسن وقتادة، وان كان بحسب الروايات المستفيضة الدالة على ان أهل الذكر هم أئمة الهدى (عليهم السلام) وعلى كلا التقديرين فهي أجنبية عن إيجاب العمل بالخبر الواحد تعبداً.

اما على الأول فواضح ضرورة عدم كون الآية في مقام العمل بجواب أهل الكتاب مطلقاً ولو لم يحصل العلم من جوابهم بعد ورودها بالأمر ألاعتقادي الذي لا يكون الظن فيه حجة، وهو كون الرسل من قبل نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) رجالاً من البشر يوحى إليهم لا أشخاصاً من الملائكة كما كان مشركو مكة يفترضونه من إرسال ملك من الملائكة لا بشراً، والسؤال بها عن بشرية الرسل في جميع الرسالات وهذا من أصول الدين فلا معنى للتعبد فيها.

وإما على الثاني: فكذلك إذ وجوب العمل بجواب الأئمة (عليهم السلام) وقبول قولهم وحجية كلامهم مما لا أساس له باعتبار قول الرواة أصلاً.

أقول: الذكر هو القرآن أو هو الكتاب من كتب العهدين أو ان المراد بالذكر هو النبي (صلى الله عليه وآله). وعلى التقديرين الثاني والثالث، فإضافة الأهل الى الذكر بأحد المعنيين المذكورين، يجعل المراد به المعصومين خاصة (عليهم السلام)، وحجية قولهم متعينة

وعليه فلا دلالة في الآية المباركة على حجية الراوي أو الناقل للخبر.

كما ويمكن جعل السؤال منهم خاصة قرينة على الاختصاص اذ غيرهم لا يتعين السؤال منهم وان كان مطلوباً أحياناً لكن لا على نحو الوجوب والوجه فيه ان تحصيل العلم لا يكون الا منهم خاصة واما من غيرهم فهو لتحصيل الحجة وهي اعم من العلم، وذيل الآية المباركة قرينة على أن المراد هو تحصيل العلم والوصول الى الحقيقة.

(ودعوى) ان تفسير الذكر بالأئمة عليهم السلام من التفسير بالباطن لا بالظاهر والا فلا معنى ولا مناسبة في إرجاع المشككين في نبوة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الى الأئمة ـ عليهم السلام – لإثبات حقانية الرسول ودفع شبهة بشريته مدفوعة.

بان من أهل الذكر هو أمير المؤمنين ـ عليه السلام – وهو معاصر للدعوة المحمدية ومن اشد المدافعين عنها ويكفي في ذلك مناسبة لإرجاع المشككين في نبوة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الى المعصومين (عليهم السلام).

وكذا دعوى: عدم صحة إرادة الأئمة ـ عليهم السلام – لان الإمامة فرع النبوة، فكيف يمكن إثبات النبوة بالسؤال عن الإمام التي تثبت إمامته بنص من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

فان أهل الذكر صادق على أمير المؤمنين قبل إثبات إمامته بنص من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

وقيل: ان مفاد الآية هي قضية إرتكازية فطرية وهي الرجوع الى أهل الخبرة والنظر في كل فن وهذا العنوان غير صادق على الرواة لاختصاصه بأهل الرأي والنظر كالطبيب والمهندس ونحوهما فإذا سمع زيد قضية من بكر وينقلها الى عمرو فلا يصدق عنوان أهل الخبرة لأنه أخبر عن مسموعاته لا عن رأيه ونظره فلا يكون مشمولاً للآية المباركة لدلالتها على حجية اخبار أهل الخبرة.

ثم أجيب عنه، بان ظاهر منها عدم اختصاص مدلولها بها لان المذكور فيها أهل الذكر لا أهل العلم وهو يشمل مطلق أهل الاطلاع، والرواة منهم فهم بالنسبة الى غيرهم فتشملهم الآية لإطلاقها[1].

وفيه: فرق بين أهل الخبرة وأهل الرأي والنظر، فان الأول هو إعتبار الممارسة لعمل ما حتى إتقانه بتمام ماله دخل في ضبطه، واما الثاني هو إعتبار الممارسة المصحوبة بالرأي والنظر، وعلى هذا فالرواة من الأول لا من الثاني فاذا كان المأخوذ في الآية هو أهل الخبرة فتشملهم الآية المباركة. ولكن المأخوذ في الآية هو عنوان أهل الذكر لا عنوان أهل الخبرة.

(٧٤) أمر الشيخ الاخوند بالفهم وجوابه

الجواب الاول:- إشارة الى ضعف ما اجاب به عن سؤال امثال زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما من الرواة عما سمعوه من الإمام (عليه السلام) وان كان سؤالاً عن أهل العلم والذكر ولكنه ليس سؤالاً عنهم من حيث هم أهل علم بل

---

[1]) المباحث ج٨ ص٣٥٣

سؤالاً عنهم بما هم رواة وعليه فلا تشمله الآية الشريفة ليكون جواب غيره حجة بعدم القول بالفصل.

والجواب عنه: ما ذكره المرحوم المشكيني: من ان تعليق الحكم على عنوان دال على كونه دخيلاً في الحكم، لا يدل على دخالة غير هذا العنوان مما كان متحققاً في المورد مع العنوان الأول، فيدل على حجية قول أهل الذكر فيما كان معدوداً بالنسبة إليه من أهل الذكر لا مطلقاً حتى يتعدى الى غيره أيضاً[1]. وهو متين، ومع ذلك يقال في دفعه: ان أهل الذكر المذكور في الآية غير أهل العلم اذ هو أعم منه فان أهل الذكر كما يمكن ان يكونوا أهل نظر ورأي كذلك يمكن ان لا يكونوا كذلك، وإنما هم مجرد مذكّرين للآخرين ما يغفلون عنه من أمر دينهم، ولا يشترط في من يكون من أهل الذكر ان يكون ذا نظر ورأي فيما يذكر فيه. وعليه فلا مانع من شمول الآية للرواة بلحاظ تذكيرهم الآخرين فيما يتعلق بشؤون دينهم. ومن المعلوم ان الارجاع في الآية الى أهل الكتاب، ان اريد به أهل الديانتين، ليسوا هم أهل نظر ورأي بل هم أهل سماع ونقل ما سمعوه أو أطلعوا عليه.

الجواب الثاني: أنه لم يثبت هنا عدم الفصل بل غاية ما هناك هو عدم القول بالفصل والنافع هو الأخير ليتعدى من المورد الى غيره لا الأول.

---

[1]) تعليقة المشكيني على الكفاية ج٣ ص٣٢٢ – تحقيق الخفاجي

قوله (قده): ((ومنها: آية الأذن (ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أُذُنُ خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) فانه ـ تبارك وتعالى – مدح نبيه: بانه يصدّق المؤمنين، وقرنه بتصديقه تعالى.

وفيه: أولاً: انه إنما مدحه بأنه أذن، وهو سريع القطع، لا الأخذ بقول الغير تعبداً.

وثانياً: أنه إنما المراد بتصديقه المؤمنين، هو ترتب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم، لا التصديق بترتب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر، ويظهر ذلك من تصديقه للنمّام بانه ما نمّه، وتصديقه لله تعالى بانه نمّه، كما هو المراد من التصديق في قوله ـ عليه السلام – ((فصدقه وكذبهم)) ؛ حيث قال ـ على ما في الخبر –: ((يا محمد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فان شهد عندك خمسون قسامه انه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدقه وكذبهم))، فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم، وتكذيبهم في ما يضره ولا ينفعهم، وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين ؟! وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل فتأمل جيداً.)).

ومن الآيات التي استدل بها على حجية الخبر الواحد هي آية الأذن من سورة التوبة وهي قوله تعالى ((ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل

أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحم للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم)) بدعوى: مدح الآية الشريفة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بكونه يصدق المؤمنين وقد قرنه بتصديقه تعالى. وهذا معناه حجية أخبار المؤمنين وإلا فلا موجب للمدح.

ويرد عليه: أولاً: ان الآية الشريفة مدحت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بانه أذن والمراد من الأذن سريع القطع عند اخبار الناس له بخبر ولا يراد به قبول قول الغير تعبداً وان لم يحصل العلم منه، وما يراد من معنى الأذن لاينفع في مقام الاستدلال بالآية على المقصود وهو إثبات حجية الخبر وان لم يحصل العلم منه لا حجيته بعد حصول العلم منه وعليه فمدحه بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم تكذيبهم وهذا من محاسن الأخلاق والصفات(٧٥).

وثانياً: انه المقصود من التصديق الممدوح للمؤمنين ليس ترتيب آثار الواقع على المخبر به بل المراد هو التصديق الظاهري بمعنى ترتيب الآثار ظاهراً على خبر المؤمن بنحو لا يحصل ضرر على المخبر عنه، ومن الواضح ان المفيد في المقام هو الأول دون الثاني فان معنى كون الخبر حجة هو ترتيب آثار الواقع عليه كاملة كانت أم ناقصة لا ترتيب خصوص الآثار التي لا تضر ظاهراً.

والمحصل ان المراد من التصديق ليس هو ترتيب آثار الواقع جميعاً على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير ليساوق ذلك حجية الخبر بل المراد ترتيب خصوص الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر المخبر عنه أو غيره، وذلك لعدة شواهد.

منها: تصديقه (صلى الله عليه وآله وسلم) للنمام وقبوله قوله بانه ما نمّه مع اخبار جبرئيل له بنمّه، فان ذلك أي تصديقه النمام لا يجتمع مع تصديقه لله تعالى بانه نم عليه كما أخبر بذلك عن طريق الوحي، إلا إذا أريد المعنى المتقدم أي

ترتيب خصوص الآثار التي تنفع المخبر وإظهاره القبول منه في الظاهر مع تحرزه عنه في الواقع وليس المراد ترتيب جميع آثار المخبر به.

ومنها: ما ورد عن الإمام (عليه السلام) انه خاطب محمد بن الفضيل قائلاً له ((يا محمد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك فان شهد عندك خمسون قسامه انه قال قولاً، وقال: لم أقله فصدقه وكذبهم))، فانه من الواضح ان المراد من التصديق هنا هو التصديق الواقعي لان تكذيب الخمسين القسامه وتصديق الواحد من الترجيح للمرجوح.

ومنها: ما ورد في قصة إسماعيل حيث خاطبه الإمام الصادق ـ عليه السلام - بقوله ((اذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم)) فان المراد من التصديق هو التصديق الظاهري أيضاً**(٧٦)**، فتأمل جيداً**(٧٧)**.

(٧٥) علق صاحب العناية بقوله (وفيه) مضافاً الى ان الأذن ليس سريع الاعتقاد بل الأذن لغة هو الذي يسمع الكلام من كل أحد ويصدقه، ومن المعلوم ان تصديق كل أحد مما لا يستلزم الاعتقاد بكلامه.

ان سريع الاعتقاد لو لم يكن مذموما مرجوحاً فانه أشبه بصفات البلهاء والسفهاء لا يكون ممدوحاً قطعاً سيما في الأكابر والرؤساء الذين يتصدون لأمور الناس ولهم الزعامة فلابد من حمل الأذن في الآية على غير سريع الاعتقاد بل على التصديق الخالي عن الاعتقاد أي ترتيب الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر غيره، وهو من مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات.

أقول: لم يقصد صاحب الكفاية هذا المعنى إذ هو غير معقول في نفسه بالنسبة للشخص العادي فكيف بالخاتم (صلى الله عليه وآله وسلم) ؟!

بل مقصوده هو عدم المبادرة الى تكذيبه ونسبة الكذب اليه بالمباشرة وهذا أمر أخلاقي عظيم استطاع الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ان يستهوي القلوب ويعزز قناعة الآخرين برسالته، ويشير اليه قوله تعالى ((ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك...)) الآية.

وهذه الصفة غايتها عدم كسر شعور المخبر وإظهار تصديقه لغرض استمالته.

ثم انه لا ملازمة بين تصديق المخبر والعمل باخباره بمعنى ترتيب آثار الواقع عليه إذ لعله صادق في ما علمه أو سمعه ولكنه كان مخالفاً للواقع، فهنا يصدق في قوله باعتبار مطابقة قوله لاعتقاده لا للواقع. وهو معنى التصديق الظاهري.

(٧٦) ومن الشواهد الأخرى على كون المراد من التصديق هو التصديق الظاهري بالمعنى المتقدم قوله تعالى ((خير لكم)) فانه (صلى الله عليه وآله وسلم) اذا صدق المخبر حتى في الآثار التي تضر الغير لم يكن أذن خير للجميع بل للبعض دون البعض الآخر، وبثبوت الخير للجميع لا يكون الا اذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول لقوله وعدم تكذيبه وطرح قوله رأساً مع العمل بما يقتضيه الواقع بالاحتياط التام بالنسبة الى الغير.

ومنها: تعليل تصديقه (صلى الله عليه وآله وسلم) على ما في تفسير العياشي عن الصادق (عليه السلام) من انه يصدق المؤمنين لانه (صلى الله عليه وآله وسلم) كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين فان التعليل للتصديق بالرأفة والرحمة

على كافة المؤمنين ينافي قبول قول احدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره وان أنكر المخبر عنه وقوعه.

وأضاف في العناية شاهداً آخر هو لفظ المؤمنين الشامل بإطلاقه الثقات وغير الثقات جميعاً ومن المعلوم ان المناسب لتصديق كل واحد منهم سواءً كان ثقة أم غير ثقة هو تصديقه بالمعنى المذكور بترتيب الآثار التي تنفعه ولا تضر غيره وإظهار قبول قوله وعدم تكذيبه.

وفيه: ان الثقة ان أريد به المتحرز عن الكذب، فعدمه لا يجتمع مع الإيمان لمنافاته له كما ورد كتاباً وسنةً التي يقول فيها مضموناً ان المؤمن لا يكذب

وان أريد به غير ذلك فهو لا ينفع في محل الشهادة.

ثم ان الشيخ الانصاري (قده) أجاب عن رواية الكافي في قصة إسماعيل: بان للتصديق معنيين (احدهما): ما يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن فإن الإخبار أيضاً فعل من أفعال المكلف فصحيحه ما كان مباحاً وفاسده ما كان محرماً بان كان كذباً أو غيبة ونحوهما وهو ظاهر الأخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه، كما قال الإمام (عليه السلام) وقال لم أقله فصدقه وكذبهم.

(ثانيهما): حمل كون كلامه مطابقاً للواقع وترتيب الآثار الواقعية عليه وهذا هو المراد من العمل بالخبر الواحد.

ثم قال: وإذا تأملت في الرواية وهي قوله يا أبا محمد.....الخ ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية إسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا به حمل التصديق في حكاية إسماعيل على المعنى الأول.

وقال في العناية بعد نقل كلام الشيخ: ان حمل التصديق في قوله يا أبا محمد كذّب سمعك وبصرك....الخ على المعنى الأول وان كان له وجه وجيه اذ لو حمل على المعنى بترتب جميع الآثار على المخبر به فلا وجه لتصديق الواحد وتكذيب خمسين قسامة..

ولكن التصديق في حكاية إسماعيل لابد من حمله على المعنى الثاني أي ترتيب جميع الآثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير فان مقصود الإمام (عليه السلام) من قوله اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ـ أي فصدقهم في قولهم انه شرب الخمر فلا تأمنه ولا تعطه و.....))[1]

ويرد على ما ذكره الانصاري (قده):

أولاً: انه يلزم على المعنى الأول من التصديق وهو حمل فعل المسلم على الصحة، تصديق جميع اخبارات الرواة حتى من لم يرد في حقهم توثيق لأنهم مسلمون، وهذا اللازم مما لا يلتزم به الشيخ (قده) والآخرون.

وثانياً: انه فرق بين القول الذي هو فعل كالإخبار عن أمرٍ وبين الفعل لا بمعنى الإخبار إذ الأول واضح الدلالة من حيث إبرازه باللفظ بخلاف الثاني فانه لا مبرز له الا نفس الفعل وهو مجمل من حيث الصحة والفساد، فان أريد

---

[1]) العناية ج٣ ص٢٣٥-٢٣٦

تطبيق قاعدة حمل عمل المسلم على الصحة إنما تصح فيما لم يعرف وجهة فعله لا فيما يعرف أي في الثاني دون الأول كما هو واضح.

وثالثاً: ان حمل رواية الكافي الحاكية لقصة إسماعيل ليس فيها تدافع بين قولين بخلاف رواية محمد بن الفضيل، فان التدافع بين صحة قوله وصحة قول الشهود هو المناط في حمل التصديق على ما ذكره الآخوند في الشرح. وعلى هذا فالاستشهاد برواية حكاية إسماعيل في غير محلها، وعليه فما ذكره في العناية صحيح لا غبار عليه.

(٧٧) أمر الشيخ الآخوند بالتأمل جيداً وتفسيره:

أولاً:- لما أشير إليه قبل قليل من ان التصديق في رواية قصة إسماعيل غير التصديق في رواية محمد: كذّب سمعك وبصرك....الخ فان الأول بمعنى ترتيب جميع آثار الواقع على المخبر به وان كان فيها ضرر الغير والثاني بمعنى ترتيب خصوص الآثار التي تنفع المخبر و لا تضر الغير.

وثانياً:- ان الاستشهاد بالرواية عن المنافق النمّام في غير محله لأنه تعالى يقول ويؤمن للمؤمنين، والمنافق ليس من المؤمنين بل هو من الكافرين وعليه فالاستشهاد بالرواية في غير محلها.

بقي شيء: ذكره المحقق الخوئي (قده) وهو اختلاف السياق على ما استشهد به الشيخ (قده): وهو ان تعدية كلمة يؤمن بالباء في الجملة الأولى وباللام في الجملة الثانية تدل على اختلاف المراد من الإيمان في المقامين.

وأجاب عنه (وفيه): ان الإيمان بمعنى التصديق القلبي فان كان متعلقاً بوجود شيء تكون تعديته بالباء كما في قوله تعالى ((والمؤمنون كل من آمن باللّه.... الآية)) وان كان متعلقاً بقول شخص كانت تعديته باللام، كما في قوله سبحانه ((وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين)) وحينئذ تدل التعدية بالإضافة المؤمنين على إرادة تصديق قولهم، فلا شهادة للسياق على ما ذكر[1].

هذا الذي ذكره لا يكون فارقاً الا باعتبار متعلق الصدق لا نفس الصدق وإما باعتبار نفس الصدق وهو هنا الإيمان من الأمن والسكوت ورفع الخوف والاضطراب، ومن هنا فان تعلقه باللّه يعطي معنى اطمئنان الإنسان وأمنه ورفع خوفه واضطرابه وتعلقه بالمؤمنين يعطي نفس المعنى ولكن للمؤمنين لا للمؤمن نفسه، فان هذا الأصل اذا رجع الى نفس المؤمن كان اللّه سبحانه وتعالى مسببه فاستعملت الباء وإذا رجع الى المؤمنين بإعطاء المؤمن إياهم كان استعمال اللام أكثر مناسبة. وبعبارة أخرى ان التصديق في الأول راجع الى المصدِق وفي الثاني راجع الى المصدَق به، ويتضح في ما استشهد به من الآية ((.... وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين)).

[1]) مصباح الأصول ج٢ ص٢٤٠

قوله (قده): ((فصل في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد:

وهي وان كانت طوائف كثيرة – كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها – إلا انه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد: بأنها أخبار آحاد، فأنها غير متفقة على لفظ و لا على معنى، فتكون متواترة لفظاً أو معنى.

ولكنه مندفع: بأنها وان كانت كذلك، إلا أنها متواترة إجمالاً ؛ ضرورة انه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم – عليهم السلام – وقضيته وان كان حجية خبر دل على حجية أخصها مضموناً إلا انه يتعدى عنه فيما إذا كان بينهما ما كان بهذه الخصوصية، وقد دل على حجية مما كان أعم، فافهم)).

فصل في الأخبار الدالة على حجية الخبر

وهي على طوائف عديدة ذكرها الشيخ الانصاري (قده) في رسائله.

منها: ما دل على الإرجاع الى أشخاص معينين كقوله ـ عليه السلام ـ إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس مشيراً الى زرارة بن أعين.

ومنها: ما دل على الحث على حفظ الأحاديث كقوله ـ عليه السلام ـ من حفظ من أمتي اربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً.

ومنها: ما دل على بيان الرجحان بين الخبرين المتعارضين كقوله ـ عليه السلام ـ خذ بأعدلهما.

ومنها: ما دل على الإرجاع الى رواة الأحاديث أو للثقاة كقوله ـ عليه السلام ـ ليس لأحد من موالينا التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، وكقوله – عليه السلام – إما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا. وتجد جملتها في كتاب القضاء من الوسائل الباب السابع والثامن والتاسع منه، مع اختلاف عباراتها. وذكر جملة منها في العناية فراجع.

ويشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد في المقام من جهة انه لو أستدل بأخبار الآحاد على حجية أخبار الآحاد لزم الدور فان الاستدلال بهذه الأخبار متوقف على حجية خبر الواحد فلو كانت حجية الخبر الواحد متوقفة على الاستدلال بهذه الأخبار لزم الدور.

ولكن هذه المجموعة من الطوائف وان لم تكن متواترة تواتراً لفظياً و لا تواتراً معنوياً إلا أنها متواترة تواتراً إجمالياً بمعنى أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها**(٧٨)**، ومقتضى هذا النوع من التواتر هو حجية خبر من أخبار الحجية وهو أخص الكل مضموناً أو أضيقها دائرة لأنه القدر الجامع المشترك بين الكل، فلو دل بعض الأخبار على حجية خبر الثقة والبعض الآخر على حجية الثقة العدل وبعضها على حجية خبر الثقة العدل المشهور بين الأصحاب، فأنه الخبر الذي توافقت أخبار الحجية وأطبقت عليه وهو وان لم يف بمعظم الفقه لقلته او لندرته ولكن اذا كان في أخبار الحجية خبر بهذه الخصوصيات الثلاثة وقد دل على حجية ما هو أعم وأوسع منه كحجية خبر الثقة العدل من غير خصوصية أخرى كالشهرة بين الأصحاب أو دل على حجية خبر الثقة مطلقاً من غير ضم خصوصية أخرى الى

الوثاقة كان المجموع مما يفي بالفقه لشيوع خبر الثقة وعدم ندرته، وبهذا يمكن التعدي من الخبر الذي أطبقت عليه أخبار الحجية الى غيره(٧٩) فافهم(٨٠).

(٧٨) ان تعليل التواتر الإجمالي بالعلم بصدور بعضها من المعصوم ـ عليه السلام ـ في غير محله على ما ذكره في العناية فان الأخبار المتواترة لفظاً لتطابقها لفظاً كما لو أخبرنا عدد كثير بان زيداً قد مات فهذا موجب للعلم بموته وهو تواتر لفظي، اذا الأخبار المتواترة معنى لعدم تطابقها على معنى كما لو أخبرنا أحد بان زيداً مات وأخبرنا آخر انه توفي وثالث انه جاء أجله ورابع انه قضى نحبه وهكذا فان العبارات هنا مختلفة ولكن المعنى واحد فهذا تواتر معنوي، فان هذا النوع من الأخبار نعلم تفصيلاً بصدق كل خبر من الأخبار، بخلاف التواتر الإجمالي كما لو أخبرنا بعض بأن زيداً مات حتف أنفه وبعض آخر انه قتل على فراشه وبعض ثالث انه غرق في النهر وبعض رابع أنه أحترق في النار وهكذا بحيث كانت المعاني مختلفة ولكن بين الكل قدر جامع كل خبر من الأخبار يخبر عن هذا الجامع وهو إزهاق روح زيد فهذا هو التواتر الإجمالي بمعنى كل واحد من تلك الأخبار وان كان خبراً واحداً لا يثبت به شيء من تلك المضامين على القول بعدم حجية خبر الواحد ولكن مجموع تلك الأخبار بالنسبة الى القدر المشترك حجة قطعاً بالنسبة لإثبات إزهاق روحه لكونها متواترة إجمالاً قد حصل العلم بالإزهاق من مجموعها بعد ما بلغ عدد الأخبار حد التواتر، وفي المقام حيث لا نعلم بصدق احدها إلا إجمالاً ولا نعلم بصدق جميعها.

والصحيح في التعليل له ان يقال ضرورة بين الكل قدر جامع كل يقول بهذا القدر وهو ما توافقت عليه الأخبار وأجمعت على صحة مؤداه واعتباره كخبر الثقة العدل المشهور بين الأصحاب مثلاً.

وما قاله في العناية متين لأنه على قول المصنف وهو العلم بصدور أحدها، لا يعلم هذا الواحد كي يقطع بصدوره ونعمل به ويبقى احتمال انطباقه على كل خبر محتمل لا يمكن الاعتماد على العمل به للشك في صدوره وحجيته وهو مساوق لعدمها. أو قل هو خبر واحد لا يمكن الاستدلال به على المطلوب وما هو متواتر هو القدر المشترك الذي أطبقت عليه الأخبار.

(٧٩) ذكر المصنف (قده) انه بالإمكان الاستدلال لإثبات حجية الخبر الواحد بالأخبار المتواترة تواتراً إجمالياً وان لم تكن متواترة تواتراً لفظياً أو معنوياً.

ومقتضى التواتر هو حجية خبر من أخبار الحجية كان أخصها مضموناً وأضيق دائرة لانه القدر الجامع بين الكل، فلو دل بعضها على حجية خبر الثقة وبعضها الآخر على حجية الثقة العدل، والبعض الثالث على حجية الثقة العدل المشهور بين الأصحاب فالحجة بين الكل تكون لما دل على حجية خبر العدل فانه قد توافقت عليه الأخبار وأطبقت على صحة مؤداه باعتبار أنه الجامع بينها وهو الواجد لتمام خصوصيات الأصناف الأخرى وهذا نعلم اجمالا بصدوره من المعصوم ـ عليه السلام ـ جزماً لانه متضمن لخصوصيات سائر

أصناف الأخبار، ولهذا نعلم إجمالاً بصدور مضمونه، فلو كانت أصناف الروايات هي

الأول: ما دل على حجية خبر الواحد مطلقاً بدون اعتبار أية خصوصية

الثاني: ما دل على حجية الخبر اذا كان راويه إمامياً

الثالث: ما دل على حجية الخبر اذا كان راويه ثقة

الرابع: ما دل على حجية الخبر اذا كان راويه عدلاً امامياً.

فاخصها هو الصنف الرابع وهو واجد لتمام خصوصيات الأخبار الأخرى، فاذا صدر خبر من الصنف الأول فالرابع واجد لخصوصيته وهكذا الثاني والثالث، فاذن نعلم إجمالاً بان الصنف الرابع قد صدر من المعصوم ـ عليه السلام ـ إما بلفظه الخاص أو بمضمونه، وعليه فلا مانع من الاستدلال على حجية الخبر بهذا الصنف.

وهذا المقدار وان لم يفِ بمعظم الفقه لقلته او لندرته جداً، ولكن اذا كان في أخبار الحجية خبر بهذه الصفات وقد دل على حجية ما هو أعم وأوسع كحجية خبر الثقة مطلقاً من غير ضم خصوصية أخرى الى الوثاقة فيتعدى منه الى الأعم والأوسع فيكفي بمعظم الفقه لشيوع خبر الثقة وعدم ندرته.

الا ان الاستدلال بهذه الطريقة يتوقف على مقدمات

منها: ان تكون الروايات التي أستدل بها على حجية الخبر الواحد تبلغ حد التواتر الإجمالي أي من الكثرة بمكان يقطع بصدور بعضها من المعصوم ـ عليه السلام –.

ومنها: ان تكون دلالتها على حجية الخبر لما هو أوسع تامة.

وقد مر ان التواتر على أصناف ثلاثة، لفظي ومعنوي وإجمالي وبالأوليين يجوز الاستدلال على حجية الخبر بهما اذا كان فيهما ما يدل على حجيته، ولا يجوز الاستدلال بالصنف الثالث، اما عدم الجواز بكل واحد من رواياته لعدم العلم بصدورها وانه من الاستدلال على حجية الخبر الواحد بالخبر الواحد، واما بمجموعها فمن جهة عدم اشتراكهما في معنى واحد.

واما تمامية دلالة الأخبار فغير تامة. و لا حاجة لاستعراضها.

هذا وقد علق في العناية على مدعى المصنف بقوله: وفيه انا لا نكاد نحتاج الى هذه التكلفات الشديدة فانا اذا رجعنا الى الطوائف المذكورة من الأخبار نجدها متواترة بحسب المعنى مطبقة على حجية خبر الثقة المأمون دون حاجة الى ضم خصوصية أخرى كي توجب تضييق الدائرة وعدم كفايتها بمعظم الفقه ونحتاج في التعدي عنه الى ما اذا كان في أخبار الحجية خبر بالخصوصيات الثلاثة المتقدمة وقد دل على حجية ما هو أعم.

(ولعله لهذا أشار بقوله فافهم)

ويمكن ان يكون إشارة الى الخبر الذي كان أخص مضموناً وقد أعتبر العدالة والأمامية والشهرة بين الأصحاب مثلاً هو ما يعارض الخبر الذي كان بهذه الخصوصيات الثلاث وقد دل على حجية ما هو أعم وأوسع.

(٨٠) والفهم الذي أمر به المصنف (قده) يمكن تفسيره أولاً وثانياً بما ذكره في العناية وقد تقدم آنفاً.

وثالثاً: ان التعدي من مورد القدر المشترك بين جميع أخبار الحجية يتوقف الاستدلال به على ما هو أوسع منه دائرة على دلالته على ذلك وهي غير تامة كما ويتوقف الاستدلال به على بلوغ أخبار الحجية المتفقة على قدر جامع حد التواتر وقد اتفقت على حجية ما هو متضمن القدر المشترك بين الجميع وإثباته صعب. وقد لا يكون بين أخبار الحجية خبر بهذه الخصوصيات.

ورابعاً: ما ذكره في العناية أيضاً[1] من ان تعليل المصنف بقوله: ضرورة أنه نعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم فان معناه انا لا نعلم الا بصدور بعضها منهم ـ عليهم السلام ـ بخلاف العلم بالتواتر اللفظي أو المعنوي إذ نعلم تفصيلاً بصدق كل خبر، وعليه فالصحيح في التعليل له أن يقال ضرورة ان بين الكل قدر جامع كل يقول بذلك القدر وهو الذي توافقت عليه الأخبار وأجمعت على صدقه واعتباره كخبر الثقة العدل المشهور بين الأصحاب.

وخامساً: ان كان مقصود المصنف (قده) من التواتر الإجمالي، هو العلم بصدور بعضها منهم ـ عليهم السلام ـ وكان هذا العلم منجزاً فان تؤدي الى وجوب العمل بكل خبر خبر من إخبار الحجية، ومعه فلا حاجة الى التفتيش عن خبر يكون اخصها مضموناً لنتعدى منه الى غيره مما هو أوسع منه.

وان كان مقصوده هو اشتراكها بمعنى واحد هو ما يسمى بالقدر المشترك بين الكل فان ذلك معناه انها متواترة تواتراً معنوياً وهو رجوع الى القسم الثاني لا قسماً برأسه.

---

[1]) العناية ج٣ ص٢٤٤

والحق انها غير مشتركة في معنى والا كان كل خبر حجة للعلم بصدوره من المعصوم ـ عليه السلام –.

قوله (قده): ((فصل في الإجماع على حجية الخبر

وتقريره من وجوه:

أحدها: دعوى الإجماع من تتبّع فتاوى الأصحاب على الحجية من زماننا الى زمان الشيخ، فيكشف رضاه ـ عليه السلام ـ بذلك، ويقطع به، أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية، ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى ؛ لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه ـ عليه السلام ـ من تتبّعها، وهكذا حال تتبّع الإجماعات المنقولة، اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة، وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً – بل كافة المسلمين – على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

وفيه: مضافاً الى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول، أنه لو سلّم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز إنهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية، فيرجع الى ثالث الوجوه،

وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوي الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة، واستمرت الى زماننا، ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي ؛ ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات أيضاً.))

فصل في التمسك بالإجماع لإثبات حجية الخبر: وقد قرر على وجوه

الوجه الأول: تتبع أقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخ (قده) وهي دالة على حجية الخبر فيثبت بذلك الإجماع المحصل، وتتبع الإجماعات المنقولة ليثبت بذلك الإجماع المنقول وبذلك(**٨١**) يمكن القطع برضاه ـ عليه السلام ـ في العمل بخبر الواحد(**٨٢**).

ويرده: ان الإجماع بكلا قسميه المحصل والمنقول وان كان ثابتاً ودالاً على حجية الخبر الا ان المجمعين لم يتفقوا على حجية الخبر من حيث الخصوصيات المعتبرة فيه ؛ إذ بعضهم اعتبر حجية الخبر الموجود في الكتب الأربعة وبعضهم اعتبر حجية خبر الثقة، وبعضهم اعتبر حجية خبر العدل، وهذه الأقوال ليست متفقة على حجية الخبر حتى يستكشف من ذلك رضا الإمام ـ عليه السلام ـ إلا أن يدعى ان الاختلاف في الخصوصيات لا ينافي اتفاقهم على أصل حجية الخبر في الجملة.

ويمكن الإشكال في ذلك: بأن يقال ان اتفاقهم على أصل حجية الخبر غير واقع من جهة ان المحتمل للقائل بحجية الخبر الموجود في الكتب الأربعة يقول ان الخبر الموجود فيها هو الحجة وغيره ليس بحجة بحيث إذا أمكننا أن نبطل مختاره فيلزم ان أصل الخبر ليس بحجة وهكذا الآخر الذي يدعي ان خبر الثقة هو الحجة فمن المحتمل ان يدعى ان خبر الثقة هو الحجة وغيره ليس بحجة بحيث اذا

بطل مختاره لزم بطلان أصل حجية الخبر، وهكذا صاحب القول الثالث وعلى هذا لا يكون هناك اتفاق على أصل الحجية للخبر أيضاً.

والنتيجة ان دعوى الاتفاق مجازفة(٨٣) ودون إثباتها خرط القتاد.

الوجه الثاني: السيرة العملية للعلماء بل لكافة المسلمين الجارية على العمل بخبر الواحد ويشهد له ما نجده من أخذ الفتاوى من المجتهدين ونقلها الى الآخرين.

وفيه:- أولاً:- مضافاً الى ما عرفت في الوجه الأول، وهو عدم جريان السيرة على الأخذ بخبر معين بل بعضهم يأخذ بخبر العادل فقط وبعضهم يأخذ بخبر الثقة وبعضهم يأخذ بخبر الكتب الأربعة وغير ذلك من التفاصيل ومعه فلا يمكن استكشاف حجية الخبر.

وثانياً: مع التسليم على قيام السيرة على العمل بخبر الواحد ولكن المسلم هو عملهم بالأخبار الموجودة في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة دون مطلق الخبر.

وثالثاً: انه لا يحرز ان المتشرعة يعملون بالخبر بما هم متشرعة حتى تكون السيرة هي سيرة متشرعية لاحتمال إنهم يعملون به بما هم عقلاء فتكون سيرتهم سيرة عقلائية فرجع الى الوجه الثالث و لا يكون وجهاً مستقلاً.

الوجه الثالث: سيرة العقلاء كافة على العمل بخبر الثقة وثبوت هذه السيرة لا أشكال فيه وهي ممضاة من قبل الشارع المقدس إذ لم يردع عنها ولو ردع لوصل إلينا ردعه لاشتهاره ووضوحه مع انه لم يصل إلينا فيكشف عن عدم ردعه عنها.

وفرق هذا الوجه عن سابقه، هو ان الوجه السابق كانت سيرة المسلمين خاصة على العمل بخبر الثقة في خصوص الأمور الشرعية، وفي هذا الوجه السيرة عامة للعقلاء على العمل بخبر الواحد الثقة في تمام أمورهم العادية ومنها الدينية، فهذا الوجه أوسع من سابقه، والسابق أوسع من الأول.

ومن الواضح ان عمل العقلاء بخبر الواحد لا من باب التعبد اذ لا تعبد في أمورهم بل يعملون به لنكتة تقدمت هي أقربيته الى الواقع وبقيد الوثوق أو الاطمئنان حين العمل به.

(٨١) لا بد من إحراز الإجماع بحيث يقطع بتحققه اما من تظافر النقل في نفسه أو بضميمة القرائن، وإلا يكون فرداً من أفراد الخبر غير قابل للاستدلال به على حجية الخبر للزومه الدور.

(٨٢) قد يشكل في اختلاف مضامين أو معاقد الفتاوى بان يقال: ان لازم الاختلاف هو الأخذ بالأخص مضموناً أو مادة الإجماع، كما في التواتر الإجمالي من الأخبار.

وجوابه: بالفرق بين المقامين، إذ في الأخبار يقطع بكون الأخص صادراً من المعصوم ـ عليه السلام ـ في ضمن الأعم أو الأخص، وهنا ليس كذلك ؛ إذ القائل بالأعم لم يعلم قوله بالأخص على تقدير بطلان الأعم ؛ إذ ربما يكون من القائلين بالنفي على تقدير بطلانه.

نعم لو أحرز إجماعهم على عنوان واحد وكان الاختلاف في تعيينه لكان مثل التواتر الإجمالي، ولكن أنّى لنا إحرازه[1] ؟

ويقصد بإحراز إجماعهم على عنوان واحد هو القدر المشترك بين جميع الأخبار فإذا عرف من خلال عنوانه وان اختلف في تعيينه، لكان كالتواتر الإجمالي.

---

[1]) المشكيني – الكفاية ج٣ ص٣٣٢

على ان هناك فرق من ناحية أخرى هو ان معقد الإجماع حدسي لحكم الشارع واما القدر المشترك من الأخبار حسي لحكم الشارع، هذا على تقدير تحقق الإجماع وإلا فيكون الإجماع المنقول كالخبر الواحد وهو لا يتم الاستدلال به على حجية الخبر للزوم محذور الدور.

(٨٣) أجاب في العناية على قول المصنف ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى.....الخ بـ(وفيه ما لا يخفى) فان اختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتبار الخبر من الخصوصيات كعمل الأصحاب أو عدالة الراوي أو وثاقته أو مجرد الظن بصدور الرواية الى غير ذلك مما لا يضر بثبوت أصل الحجية في الجملة مادامت الفتاوى مشتركة في قدر جامع بين الكل كل يقول به وإليه أشار بقوله إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها.

نعم يمكن الإشكال في أصل الصغرى بمنع إطباق الأصحاب على الفتوى بالحجية مع مخالفه مثل السيد وأتباعه وإليه (أشار بقوله) ولكن دون إثباته خرط القتاد [1]

ويمكن الملاحظة عليه: بان اجتماعهما على قدر مشترك إنما يصح فيما لو كانت الخصوصيات المعتبرة عند الجميع من الحيثيات التعليلية لا من الحيثيات التقييدية وإلا لا قدر مشترك بينهما ولعل مراد الكفاية هو ذلك هذا أولاً

---

[1]) العناية ج٣ ص٢٤٧

وثانياً: يرد عليه ما ذكرناه في الشرح بان القائل بحجية خبر الثقة لعله يقوله بالخصوص وان غيره ليس بحجة بحيث اذا بطل مختاره بطل أصل حجية الخبر، وهكذا صاحب القول الآخر وصاحب القول الثالث. ومن هنا فان أشارته بقوله ولكن دون إثباته خرط القتاد الى هذا المعنى لا الى مخالفة السيد وأتباعه، مع ان مخالفه معلوم السبب لا يضر بحجية الإجماع وقد أشار إليه في مبحث الإجماع.

قوله (قده): ((ان قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن إتباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى ((ولا تقفُ ما ليس لك به علم)) الاسراء٣٦ وقوله تعالى((وان الظن لا يُغني من الحق شيئاً))النجم٢٨.

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه – مضافاً الى انها وردت ارشاداً الى عدم كفاية الظن في أصول الدين، ولو سلّم فانما المتيقن، لو لا انه المنصرف اليه إطلاقها، هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة – لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائر، وذلك لان الردع بها يتوقف على{عدم[1]} تخصيص عمومها، أو تقييد اطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى.

لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة – أيضاً – ألا على وجه دائر ؛ فان اعتباره بها فعلاً يتوقف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقف على تخصيصها بها، وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها.

---

[1] زيادة يقتضيها السياق.

فانه يقال: إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها ؛ لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى؛ ضرورة أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الاطاعة والمعصية – وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة عن الواقع[1] – يكون عقلاً في الشرع متبعاً ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات. فافهم وتأمل)).

لا يقال: ان الردع عن السيرة العقلائية ثابت بواسطة الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم ناهيك قوله تعالى ((ولا تقف ما ليس لك به علم)) وكذا قوله تعالى ((وان الظن لا يغني عن الحق شيئاً))

فانه يقال: ان ما ذكر لا يصلح للردع عن السيرة وذلك

أولاً: لان سياق الآيات الناهية قد نزلت إرشاداً الى عدم كفاية الظن في العقائد كما تقدم.

ثانياً: ان الآيات الناهية المنصرف اليها اطلاقها لو لم يكن فالمتيقن منها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة.

وثالثاً: ان رادعية الآيات الناهية عن السيرة العقلائية الجارية على العمل بخبر الثقة دورية وذلك ان رادعية الآيات عن السيرة تتوقف على عدم مخصصية السيرة لها والا فلا تكون الآيات رادعة عنها وعدم مخصصية السيرة لها تتوقف على رادعية الآيات عنها والا فتكون السيرة مخصصة لها وعليه فرادعية الآيات

[1] والصواب – المخالفة للواقع – أو مخالفة الواقع.

تتوقف على رادعيتها وهو دور محال(٨٤). وبهذا تكون السيرة معتبرة لعدم ثبوت الردع عنها.

لا يقال: ان اعتبار الخبر بالسيرة مما يتوقف على عدم رادعية الآيات عنها وهو دوري أيضاً كرادعية الآيات عن السيرة عيناً، بمعنى ان عدم رادعيتها عنها تتوقف على عدم رادعيتها عنها لان عدم الرادعية تتوقف على مخصصية السيرة لها ومخصصية السيرة لها تتوقف على عدم الرادعية لها عنها وهو دور محال.

وعليه فلا تكون السيرة معتبرة وان لم يثبت الردع عنها لان عدم الردع يلزم منه محذور الدور.

فانه يقال: انه يكفي في اعتبار خبر الثقة بالسيرة عدم ثبوت ما يصلح للردع عنها لا ثبوت عدم الردع عنها كي يتوقف ذلك على مخصصية السيرة لها ومخصصية السيرة لها تتوقف على عدم الردع عنها ويلزم الدور كما انه يكفي أيضاً عدم ثبوت ما يصلح للردع عن السيرة في مخصصية السيرة للآيات فان العقل يحكم بان ما جرت عليه السيرة يكون متبعاً ما لم ينهض دليل على المنع عن إثباته ولا يحتاج الى ان يثبت الردع عنه بل يكفي عدم الثبوت(٨٥) لا ثبوت العدم. فافهم وتأمل(٨٦).

(٨٤) اعترض في العناية على جواب المصنف عن إشكال الرادعية للآيات والروايات بعد ان أورد على جواب المصنف بقوله (وفيه ما لا يخفى) اذ يرد عليه حينئذ نقضاً وحلاً

(إما النقض) فان عدم رادعية الآيات عن السيرة دوري أيضاً إذ عدم رادعيتها عنها تتوقف على مخصصية السيرة لها وإلا فتكون الآيات رادعة

عنها ومخصصية السيرة لها تتوقف على عدم رادعيتها عنها وإلا تكون السيرة مخصصة لها وهو دور محال، كما في رادعية الآيات عنها.

(وإما الحل) فلأن كل من الرادعية عن السيرة ومخصصية السيرة لها هما ضدان لا يجتمعان خارجاً فوجود احدهما مع عدم الآخر متلازمان في عرض واحد فلا توقف لأحدهما على الآخر إذ لا معلولية بينهما من قبيل استقبال الجنوب واستدبار الشمال فان احدهما لا يتوقف على الأخر بل يتوقفان على علة ثالثة وهي التي توجدهما دفعة واحدة فكذلك هنا فان الرادعية والمخصصية يتحققان دفعة واحدة في الخارج بتحقق علتهما.

(فالحق) في مقام الجواب عن رادعية الآيات عن السيرة بعد الاعتراف بصلاحيتها للردع عنها دون لزوم محذور الدور (ان يقال) انا نعلم من الخارج بخروج خبر الثقة بل مطلق الوثوق والاطمئنان عن تحت الآيات الناهية إذ العمل بخبر الثقة مع استقرار السيرة العقلائية عليه طراً ومعاملتهم معه معاملة العلم واليقين جميعاً في عامة أمورهم العادية ومنها أمورهم الدينية لو كان مبغوضاً محرماً شرعاً عند الشارع لنهى عنه بأدلة خاصة، ولم يكتف بالردع عنه بالآيات، فهو ليس أقل شأناً من القياس الذي نهى عنه بكثرة وبالغ في تحريمه حتى ورد في حقه مئات الروايات مع ان العمل بالقياس ليس مثل العمل بخبر الواحد مما يعم به البلوى ويبتلى به كل واحد بل هو شأن خصوص أهل الفتوى والنظر فلو كان العمل بالخبر مثل القياس مبغوضاً لورد في تحريمه

أخبار كثيرة مع انه لم يرد ولو خبر واحد بل وردت أخبار كثيرة على جواز العمل به غير أنها دليل مستقل لا ربط له بسيرة العقلاء[1]

ويلاحظ على الحل: أولاً: ما هي العلة الثالثة التي يتوقفان عليها، ان كانت هي تشريع السيرة والعمومات بحيث يتوقف احدهما على الآخر، فهو غريب، ضرورة ان تشريع السيرة ومخصصيتها للعمومات يكون هو تشريعها مع عدم مخصصيتها للعمومات واجتماع المخصصية مع عدمها محال.

وان كانت غير ذلك فلا بد من معرفتها ليتسنى لنا الجواب عنها وعن معلوليها.

وثانياً: ان ما ذكره من التوقف لأحدهما على عدم الآخر من الجهتين لا يصح إلا على افتراض كون الآيات الناهية مكية النزول مثلاً بحيث لم يمر زمان على السيرة يتمكن المولى من النهي والردع عنها اذ لو لم تصبح سلوكاً عاماً يؤثر على اغراض الشارع لا يتمكن من النهي عنها والمفروض ان النهي في بداية الدعوة فلم تصح السيرة كذلك لينهى عنها. ولكنه حينئذ سيقع في مشكلة إمضاء السيرة لتصلح للمخصصية.

وإما ما ذكره من الحل: فقد مر في بحوث سابقة الإجابة عن شبهة رادعية العمومات عن العمل بخبر الواحد فيما لو كان حجة، وان الآيات لو كانت رادعة عن قيام السيرة على العمل بخبر الثقة لكان ذلك معروفاً عند الأصحاب ولا نعكس على سلوكهم بالعمل بخبر الثقة، ولكنهم استمروا على

---

[1]) العناية ج٣ ص٣٥٥.

العمل به فيكشف ان الآيات غير متعرضة للنهي عن هذا السلوك العام. فتكون السيرة خارجة تخصصاً على موضوع هذه العمومات.

وبعبارة أخرى استمرار عمل الأصحاب الأخذ بخبر الثقة مع وجود هذه العمومات يكشف عن عدم صلاحيتها للردع عن تلك السيرة، فما ذكره من الاعتراف بصلاحيتها للردع غير واضح.

هذا مضافاً الى ان السيرة على تقدير ثبوتها تكون على نحو التخصيص بالمتصل لأنها دليل لبي كالمتصل بالخطاب المانع عن انعقاد الإطلاق والعموم فيه. والسيرة على هذا التقدير تكون مخصصيتها غير متوقفة على شيء وإنما هي تتوقف على أصل وجود السيرة تكويناً لان هذا الوجود التكويني ألارتكازي يمنع عن انعقاد الإطلاق في الآيات بغض النظر عن إمضاء الشارع لها إذ لا دخل للإمضاء في منعها للإطلاق على هذا التقدير وعليه تكون السيرة رافعة لموضوع الاطلاق، فكيف يصلح للردع عنها.

هذا وقد أجاب الشيخ الآخوند (قده) بان مخصصية السيرة لا تتوقف على عدم الردع عنها في الواقع لكفاية عدم العلم به، بينما رادعية الآيات للسيرة تتوقف على عدم مخصصية السيرة لها في الواقع، فلا دور لان ما يتوقف عليه رادعية الآيات عدم مخصصية السيرة لها في الواقع، وما يتوقف عليه مخصصية السيرة هو عدم العلم برادعية المطلقات لا عدم رادعيتها في الواقع فلا يلزم الدور، والنتيجة تكون السيرة حجة ممضاة شرعاً لعدم العلم برادعها. وعلى هذا فالمطلقات لا تكون حجة فان احتمال ان السيرة في الواقع مخصصة

لها مانع عن حجيتها، وإما حجية السيرة فهي ثابتة لأن احتمال رادعية الآيات عنها في الواقع لا يمنع عن حجيتها ما لم يعلم به.

وأجيب عنه: بانه غريب وذلك لان حجية السيرة ومخصصيتها للاطلاقات والعمومات تتوقف على إحراز إمضاؤها شرعاً. ومع احتمال وجود الرادع لها في الواقع لا يعلم بحجيتها إذ هي مشكوكة من جهة الشك في إنها مردوع عنها في الواقع والشك في الحجية مساوق لعدمها. وعليه لا يمكن ان تكون السيرة مخصصة لها، فلا بد من ثبوت عدم الردع في الواقع وإحراز الإمضاء لها و لا يكفي عدم ثبوت الردع.

وهذا الجواب غير تام لان الكلام في مانعية الآيات عن حجية السيرة لا في أصل اقتضائها للحجية وما ذكره المجيب هو المنع عن أصل المقتضي للحجية لا لوجود المانع بعد وجود المقتضي كما هو المفروض في دعوى مانعية الآيات ورادعيتها عن العمل بالسيرة.

كما انه يعني ان السيرة غير ممضاة من قبل الشارع المقدس قبل نزول الآيات وتكون هذه الآيات مؤكدة لعدم الإمضاء لأنها تولد شكاً في الحجية وهو مساوق لعدمها. مع ان المجيب يقر بإمضائها من قبل الشارع قبل نزول الآيات لانها موجودة بين الناس وقبل التشريع فلو كانت خطراً على أغراض الشارع التشريعية لكان رسول الله (صلى الله عليه وآله) منع الناس عن العمل بها وبيّن

مفاسدها مع انه لم يصدر منه (صلى الله عليه وآله) منع ولا ردع. وهو كاشف عن الإمضاء[١].

ولو كانت ممضاة من قبل الشارع فلا معنى للردع عنها بالآيات والعمومات، لان معنى ذلك انه نسخها ولا قائل به. ومن هنا قلنا انه لا نظر للآيات الى السيرة القائمة على العمل بخبر الثقة.

وأجيب أيضاً من قبل السيد الخوئي (قده): ان عدم ثبوت الردع لو كان كافياً في صحة تخصيص الآيات الناهية بالسيرة لكان عدم ثبوت التخصيص كافياً في الردع أيضاً ولا يظهر وجه لمنع التوقف في احدهما دون الآخر.

وأجاب عنه شيخنا الفياض (حفظه الله) بانه جواب جدلي لا واقعي ولا اثر له.

وهذا غريب منه، لان هذا الجواب هو نقض لجواب الآخوند الذي دفع الدور من جهة مخصصية السيرة، فنقض عليه بدفع الدور من جهة رادعية الآيات. فلو صح على ما ذكرته كون السيرة مخصصة لصح على ما ذكرنا كون الآيات رادعة، فلا يكون جواباً جدلياً بل هو جواب واقعي.

والصحيح في الجواب كما تقدم مع إضافة هنا وهي ان يقال بان السيرة كونها مخصصة للآيات لو قيل به ان تكون السيرة قائمة بعد نزول الآيات على ما يعطيه معنى التخصيص لما هو اعم، وعليه فلا تكون الآيات والعمومات حجة وبان الآيات رادعة هو كون السيرة قائمة قبل نزول الآيات ليصدق الردع وهنا

---

[١]) المباحث ج٨ ص٣٨٧.

إما أن تكون السيرة حجة وممضاة وإما ان لا تكون وعلى كلا التقديرين فهي موجودة تكويناً وهذا الوجود التكويني ألارتكازي بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن الإطلاق فلا تكون الآيات والعمومات حجة، وعليه فالنتيجة بصالح السيرة وإنها غير مردوع عنها.

وبعبارة أخرى ان السيرة سواء تقدمت على المطلقات أو تأخرت عنها فان نسبة السيرة إليها نسبة الخاص الى العام، لو قيل بان الآيات ناظرة الى السيرة ومشمولة لها، وعلى هذا التقدير من النسبة فمقتضى القاعدة هي تقديم الخاص على العام مطلقاً أي سواء تقدم العام عليه أو تأخر عنه.

ولكن لا نظر للعمومات الى السيرة لتلاحظ النسبة بينهما والكاشف على عدم النظر لها هو استمرار العمل بالسيرة مع نزول هذه الآيات فلو كانت رادعة عنها أو صالحة للردع لسألوا عن ذلك أو لنبههم المعصوم – عليه السلام – على ذلك وانعكس أثره على سلوكهم وعملهم بالسيرة ولوصل إلينا خبره.. ولم يصل.

(٨٥) ذكر بعض الاصوليين كالسيد الخوئي (قده) والمحقق الاصفهاني (قده) ان المسألة عكس ما افاده صاحب الكفاية (قده) وان حجية عموم الآيات لا تتوقف على عدم مخصصية السيرة في الواقع بل تتوقف على عدم العلم بمخصصيتها، ذلك لان العام حجة ولا يمنع عن حجية وجود المخصص واقعاً ما دام لم يصل، وعليه فلا أثر لاحتمال وجوده في الواقع، اذ لو كان لاحتمال وجوده واقعاً مانعاً عن حجية العام في العموم لما امكن التمسك باكثر العمومات للكتاب والسنة لوجود مثل هذا الاحتمال في جل هذه العمومات والمطلقات،

وعدم جواز التمسك بها لمجرد وجود هذا الاحتمال خلاف الضرورة الفقهية. وفي المقام ان احتمال كون السيرة مخصصة للعمومات في الواقع بدون العلم به لا يكون مانعاً من التمسك بعمومها على اساس ان ظهور العام في العموم حجة مالم يعلم بوجود المخصص له، ولا اثر لاحتمال وجوده في الواقع بدون العلم، وهذا بخلاف مخصصية السيرة لظهور الآيات في العموم فانها تتوقف على عدم رادعية الآيات عن السيرة واقعاً، اذ احتمال رادعيتها عنها يوجب الشك في حجيتها من جهة الشك في إمضائها شرعاً فتكون المسألة عكس ما أفاده المحقق الخرساني (قده) وعليه فلا دور ؛ لان حجية الآيات في العموم تتوقف على عدم ثبوت مخصصية السيرة في مقام الأثبات لا على عدم مخصصيتها في الواقع ومقام الثبوت، بينما مخصصية السيرة للعموم فتتوقف على عدم رادعيتها لها في الواقع ومقام الثيوت لا على عدم ثبوت رادعيتها، فما يتوقف عليه حجية العموم غير ما يتوقف عليه مخصصية السيرة فلا دور.

واورد عليه: ان هذا البيان يتم في المخصص اللفظي لان التفريق بين مقامي الثبوت والاثبات يتصور منه حيث ان مقام الثبوت فيه قد ينفك عن مقام الاثبات. كما لو كان المخصص موجوداً ثبوتاً ولكنه غير واصل اثباتاً، فان وصل فهو مخصص والا فلا أثر له وان كان موجوداً في الواقع ومقام الثبوت.

واما لو كان المخصص لبياً فلا يتصور فيه الا مقام واحد وذلك لان مقام اثباته هو عين مقام ثبوته، لان حجية السيرة انما هي على اساس العلم الوجداني بامضائها المساوق للعلم الوجداني بمخصصيتها لعموم الآيات الناهية،

لتقوّم مخصصيتها بحجيتها وهي مفقودة لكشفها الامضاء، وهو العلم به، والعلم ليس له مقامان الثبوت والاثبات، ولا يمكن فرض وجود العلم واقعاً وعدم وصوله الينا في مقام الاثبات، والنكتة في التفكيك في الدلالة اللفظية ان المخصص اللفظي قد يكون حجة شرعاً في مقام الثبوت ولكن حجيته غير واصلة الى المكلف في مقام الاثبات، ولا ملازمة بين جعل الحجية له شرعاً كجعلها للعام والخاص وبين علم المكلف بها في مقام الاثبات اذ قد يصل الجعل وقد لا يصل.

بخلاف الدليل اللبي كالسيرة فان مقام ثبوتها عين مقام إثباتها على اساس ان حجية السيرة متقومة بالعلم بها، فان علم بامضائها شرعاً فهي حجة ومخصصة للآيات والا فلا تكون حجة ومخصصة كذلك، ولا ثالث في البين[1].

وعلق على هذا المورد الشيخ الفياض (حفظه الله): ان الدليل اللبي اما عقلي فلا يتصور المقامان لان العقل اما ان يدرك او لا يدرك ولا يعقل ان يشك في ادراكه.

واما لبي كالسيرة وهي لا تكون حجة بذاتها الا من جهة كشفها عن إمضاء الشارع لها وعدم الردع عنها فلا يتصور فيها مقاما الثبوت والاثبات لانها اما ان تكون كاشفة عن الامضاء أو لا ولا يتصور ان تكون كاشفة عنه في الواقع ولكن لا يعلم به المكلف لانه خلف فرض انها كاشفة. وان كانت حجيتها من جهة امضاء الشارع لها فيتصور فيها المقامان اذ يمكن فرض امضاؤه للسيرة في الواقع ولم يصل الى المكلف في مقام الاثبات، كما لو كان امضاء الشارع بالنص

---

[1]) البحوث ج٤ ص٤٠٥

فانه قد يصل وقد لا يصل، وكذا الحال في ما اذا كان الكاشف هو سكوته فانه قد يحصل منه الجزم بالامضاء وقد يحصل منه الشك فيه، والشك فيه مساوق للشك في حجية السيرة في الواقع ومقام الثبوت، لان الشارع ان امضاها في الواقع فهي حجة فيه، ولكن لا طريق لنا اليه في مقام الاثبات لان الطريق اليه هو سكوت الشارع عن الردع وهو لا يفيد الجزم بالامضاء وعندئذ فيشك فيه.

نعم السيرة العقلائية ان كانت مرتكزة في الاذهان وثابتة في اعماق النفوس كالسيرة على العمل باخبار الآحاد في الموضوعات والتشريعات فلا شبهة ان سكوت الشارع امام عمل الناس يكشف كشفاً جزمياً عن امضائه لها، اذ لو كانت خطراً على أغراضه الشرعية فلا يمكن سكوته عنها، فلا محالة يكون سكوته امضاء لها.

وان لم تكن السيرة بهذه الدرجة والمنزلة فان سكوت الشارع امامها قد يكون كاشفاً عن امضائها وقد لا يكون كاشفاً عنها بل امضاؤها بحاجة الى نص يدل عليه.

والخلاصة: ان في ذات السيرة وان لم يتصور فيها مقام ثبوت ومقام إثبات ولكنها بذاتها ليست بحجة واما في حجيتها فحيث انها من قبل الشارع فيتصور فيه المقامان.

والنتيجة: ان قطعية الدليل وضروريته مانعة من التفكيك بين المقامين، بلا فرق بين كون الدليل لفظياً او لبياً لان المقامين انما يتصوران في الادلة اللفظية اذا لم تكن قطعية.

وما أفادهُ من الإشكال في انه لا يتصور في السيرة العقلائية مقام الثبوت والإثبات لا يتم بنحو الكبرى الكلية. وإما في المقام وأمثاله حيث قطعية السيرة وإنها ضرورية كالقضية الفطرية، فسكوت الشارع أمامها كاشف قطعي عن الإمضاء فلا يتصور فيه الشك ومع عدم كونها كذلك فان سكوته أمامها لا يكون كاشفاً قطعياً عن الإمضاء حتى لا يتصور فيه مقامي الثبوت والإثبات.

فما ذكره (قده) من أن السيرة حيث أنها دليل لبي، فلا يتصور فيه مقاما الثبوت والإثبات لا يتم مطلقاً.

وعليه يكون إيراده صحيحاً في المقام إذ لا فرق بين القول بأن حجية ظهور الآيات ورادعيتها عن السيرة تتوقف على عدم مخصصية السيرة واقعاً، وبين أن يقول بان حجيته تتوقف على عدم ثبوت مخصصيتها لان مقام الثبوت عين مقام الاثبات فلا فرق بين التعبيرين في الواقع[1].

أقول:- اما ما أفاده صاحب الكفاية (قده) من منع توقف حجية السيرة على عدم الردع بل هو موقوفة على عدم العلم بالردع وعدم ثبوته وهو حاصل بنفسه دون توقف على شيء فما لم ينهض دليل على المنع حتى تكون السيرة الممضاة شرعاً مردوعة، بخلاف حجية العام فانها موقوفة على عدم المخصص، لا على عدم العلم به، فيلزم الدور في الرادعية دون المخصصية.

ولعل ذهابه الى ذلك من جهة أن السيرة بعد إمضائها تكون حجة وقد استقر بناء العقلاء على العمل بها، وارتكزت في نفوسهم وعليه فان مجرد

[1] المباحث ج٨ ص٤١٠-٤١٢.

احتمال الرادعية لا يزعزع يقين عملهم بها ما لم يحصل لهم العلم بالردع. وليس كلام المصنف في اعتبار حجية السيرة ليقال بان احتمال الردع شك في الحجية وهو مساوق لعدمها، بل كلام الآخوند في ظرف مخصصية السيرة والردع عنها بعد الانتهاء من حجيتها.

ودعوى ان السيرة لو كانت حجة كانت مخصصة للآيات الناهية، مردودة لان ذلك معناه عدم حجية هذه العمومات وبالتالي يصح إنشاؤها بلا جدوى ومن هنا فأن احتمال رادعية الآيات أو صلاحيتها للردع لو كان موجوداً مع جريان السيرة واستمرارها على العمل بخبر الثقة، لعرف ذلك من المسلمين ولانعكس ذلك على سؤالهم من الشارع حول ذلك، ولوصل إلينا خبره، وهذا يكشف عن عدم كونها رادعة ولو احتمالاً.

وإما ما أفاده المحققان الخوئي والأصفهاني (قدهما) من عكس المسألة وأن الدور لازم من جهة مخصصية السيرة، لا من جهة الرادعية لعموم الآيات، فانه مبني على ان حجية العام موقوفة على عدم العلم بالمخصص لا على عدمه الواقعي، لاستقرار السيرة على العمل بالعام ما لم يعلم بالمخصص فلا دور و به يثبت الردع بخلاف حجية السيرة، فانها موقوفة على عدم الردع واقعاً، ولذا يلزم إحرازه بالقطع أو القطعي فيلزم الدور، فلا تكون السيرة حجة لتخصص العمومات الناهية.

وقد عرفت ما فيه فان الكلام ليس في حجية السيرة وإثباتها بل في مخصصيتها ولا يكفي عدم الردع الواقعي بل لابد من العلم بعدم الردع، والأولى

انما يكفي في عدم حجية السيرة و يكفي في عدم مخصصيتها للآيات، وحيث انها حجة لتقدمها ورسوخها بما لا نظر للآيات الناهية اليها لتردع عنها، واما مخصصيتها فحيث انها متوقفة على العلم بعدم الردع، وحيث لا علم بالعدم، فلا تكون السيرة مخصصة ومع عدم مخصصيتها لا دور من هذه الجهة ليصح ما ذكره المحققان الخوئي والأصفهاني (قدهما).

وإما ما ذكره السيد الشهيد (قده) في البحوث من الجواب على ان الإنفكاك بين عالمي الثبوت والإثبات إنما يتصور في الأدلة اللفظية دون اللبية إذ مقام ثبوتها هو عين مقام إثباتها.

وعليه لا يتصور الشك في عدم الردع فأن عدم الردع أما موجود ويعلم به وإما غير موجود ولا يعلم به وحيث انه موجود فالسيرة تكون حجة ومخصصة ويلزم من مخصصيتها الدور كما يلزم من جانب الرادعية.

وفيه خلط بين حجية السيرة وبين مخصصيتها مع إنها حجة وغير مخصصة للآيات ذلك أن مخصصيتها مساوق لرفع أصل إطلاقها فيكون إنشائها بلا فائدة. وإن عدم الردع الكاشف عن الإمضاء هو عدم الردع الموجب لحجية السيرة وليس هو عدم الردع الموجب لمخصصيتها، وحاجة الأخير الى العلم بعدم الردع لا الأول.

وعليه فمحاولة إلغاء الفرق بين عالمي الثبوت والإثبات لا تنفع.

وإما ما ذكره الشيخ الفياض، وقبوله نتيجة ما ذكره السيد الشهيد وان نقض على كبرى عدم تصور مقامي الثبوت والإثبات في السيرة العقلائية، فيرد عليه عين ما أورد على السيد الشهيد (قده).

مع بعض الملاحظات على ما ذكره من نقض الكبرى

الملاحظة الأولى:- انه جعل حجية السيرة أما من جهة إمضاء الشارع لها بالنص وإما من جهة كشفها عن الإمضاء، وهذا الكاشف إما عدم الردع وإما هو السكوت ومن الواضح أن عدم الردع هو السكوت، وسكوته هو عدم ردعه وليسا شيئين أحدهما في قبال الآخر.

نعم قد يقال بأن السكوت أعم من عدم الردع إذ لعله غير متمكن من الردع وبالتالي فسكوته لا يلازم عدم ردعه، ولكنه غير مفيد لوضوح أن السيرة كانت قائمة في زمن الرسالة المحمدية وكان بإمكانه (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يردع عنها فسكوته معناه عدم ردعه.

الملاحظة الثانية: أننا لا نتصور فرقاً بين سكوت الشارع الكاشف عن الإمضاء بين ما اذا كانت السيرة مرتكزة وثابة في أعماق النفوس وبين ما لم تكن بتلك الدرجة فيكون السكوت في الحالة الثانية مشكوك الكاشفية عن الإمضاء بدون الأولى فيحتاج الى نص يدل على الإمضاء في الحالة الثانية.

إذ من الواضح ان هذه السيرة لو كانت منافية لإغراض الشارع التشريعية لنهى عنها وإلا كان مخلاً بغرضه، وهو محال. وان لم تكن منافية فسكوته

عنها معناه إمضاؤه لها لما تقرر بان السنة هي قول المعصوم وفعل المعصوم وتقرير المعصوم، والسنة الجارية هي من القسم الثالث فتكون حجة لا محالة.

بل الأمر بالعكس فان السيرة لو كانت مرتكزة في الأذهان وثابتة في النفوس فان سكوته عنها قد لا يكشف عن إمضائها لاحتمال ان لا يتمكن من الردع، فلا تكون بمجرد السكوت حجة، وإما لو كانت ليس بتلك الدرجة الثابتة فان احتمال عدم تمكنه من الردع ضئيل جداً لا يعتنى فيه.

وعلى ما مر فان شبهة الدور من جهة الرادعية وكذا نقيضها من الدور في مخصصية السيرة لها لا وجه له. إذ لا نظر للآيات الناهية عن السيرة القائمة بين المسلمين على العمل بخبر الثقة من دون نكير ولا توقف منهم بعد نزول الآيات الناهية عن العمل بغير علم، ولا حصل شك لبعضهم لاحتمال رادعية الآيات عنها وإلا لانعكس من خلال سؤال الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله) ولوصل إلينا خبر عن ذلك لكثرة الابتلاء بالعمل بخبر الثقة.

كما ان لا نظر للسيرة الى الآيات وإلا لو كان لانتفت حجية العمومات في العموم وبالتالي يصبح تشريعها فيما لو اختصت بالأمور العبادية لغواً، وليس ذلك من باب التدرج في بيان الأحكام إذ لعل الحكم عاماً ثم خصص، مع أن الأمر ليس كذلك في المقام إذ لا معنى للعمل بخبر الثقة بالسيرة ثم ردع الشارع عنها بعد ان قامت أغراضه على العمل بخبر الثقة ولذا لا حاجة للإطالة في كل ما قيل او يمكن أن يقال في دفع الدور.

(٨٦) قد أمر الشيخ الآخوند بالفهم والتأمل وقد أوضحه في حاشية الكتاب بقوله: قولنا (فأفهم وتأمل) أشارة الى كون خبر الثقة متبعاً، ولو قيل بسقوط كل من السيرة والإطلاق عن الاعتبار، بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقييده بها ؛ وذلك لاجل استصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيتين.

فأن قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها، فأن دليل اعتبارها مغيىً بعدم الردع به عنها، ومعه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق مع صلاحيته للردع عنها، كما لا يخفى.

قلت: الدليل ليس إلا إمضاء الشارع لها ورضاه بها، المستكشف بعدم الردع عنها في زمان مع إمكانه، وهو غير مغيىً، نعم يمكن أن يكون له واقعاً – وفي علمه تعالى– أمد خاص، كحكمه الابتدائي ؛ حيث إنه ربما يكون له أمر فينسخ، فالردع في الحكم الامضائي ليس كالنسخ في الابتدائي، وذلك غير كونه بحسب الدليل مغيىً كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية، إلا كحال الخاص المقدم والعام المؤخر، في دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام، ففيهما يدور الأمر – أيضاً – بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات، فأفهم. المحقق الخراساني (قده)[1].

بيانه:– لو قيل بسقوط كل من السيرة والإطلاق عن الاعتبار لعدم صلاحية كل منهما ان تكون قرينة لرفع اليد عن الآخر في حال دوران الأمر بين

---

[1]) تعليقة المشكيني – الكفاية ج٣ ص٣٤٢

رادعية الآيات للسيرة وبين مخصصية السيرة للآيات، ومع سقوط كل منهما تصل النوبة الى الأصل العملي وهو هنا استصحاب حجية خبر الثقة الثابتة قبل نزول الآيتين من جهة الشك في بقاء حجيته للشك في رادعية الآيات عنها الموجب للشك في حجية خبر الثقة فيستصحب.

فأن قلت: أنه لا مجال لاحتمال تقييد الآيات بالسيرة لان دليل اعتبارها مغيىً بعدم الردع به عنها، ومع الغاية لا تكون السيرة صالحة للردع عن الآيات مع صلاحية الآيات للردع عنها، وبعبارة أخرى يسقط صلاحية تقييد السيرة للآيات مع تحقق الغاية وهو الردع عنها بنزول الآيتين إذ لا إطلاق لهما من بعد نزول الآيتين بخلاف إطلاق الآيات فأنه باق فيصلح للردع عنها.

قلت: دليل اعتبار السيرة هو إمضاء الشارع لها المستكشف بعدم الردع عنها في زمان مع إمكان الردع، وهذا الإمضاء غير مغيىً، نعم قد يكون له واقعاً وفي علمه تعالى أمد خاص، كما هو الحال في الحكم الابتدائي حيث يكون له أمد فينسخ، فالردع في الحكم الامضائي هو النسخ في الحكم، هذا الشيء غير كون إمضاء السيرة مغيىً بغاية بحسب دليل اعتبارها.

ومعناه ان إمضاء السيرة غير مغيىً بل أمضى الشارع السيرة غير مغياه لينهي إمضاؤه لها بحصول الغاية، وتسقط عن الاعتبار بعدها، وبمجرد أن إمضاءه لها له أمد خاص في علمه تعالى الذي يعني رفعه عند مجيء الناسخ، فهذا أمر آخر غير كونها بحسب الدليل مغياة، لان ذلك يعني رفع اليد عنها بمجرد حصول الغاية، لا إنتهاء أمدها بمجيء الناسخ، وأحدهما غير الآخر.

وبالجملة: حال السيرة مع الآيات الناهية كحال الخاص مع العام المتأخر فيما لو دار الأمر بينهما بين تخصيص الخاص المتقدم للعام المتأخر وبين نسخ العام المتأخر للخاص المتقدم. والمختار في المسالة هو تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر، لان الخاص قرينة على المراد من العام، ومجرد تأخير البيان عن وقت الحاجة بلا مصلحة ملزمة وان قيل بقبحه، إلا ان تقديمه على وقت الحاجة مما لا قبح فيه عقلاً، والمقام من صغريات هذه الكبرى فينبغي الالتزام بكون السيرة مخصصة للعموم.

ثم أنه أمر بالفهم وجوابه:

أولاً: لو أرجع الأمر بالفهم الى الجواب الأول من الجوابين المذكورين ففيه..

واحد: ما ذكره في العناية، مع اعتراف المصنف بسقوط كل من السيرة والإطلاق عن الاعتبار فهو مساوق لرفع اليد عن دليليه السيرة لحجية الخبر ويكون تشبثاً بالاستصحاب كما لا يخفى.

(وفيه) ان الأمر بين مخصصية السيرة للعمومات ورادعيتها عنها وليس بين حجية السيرة واعتبارها واعتبار العمومات، وبقاء حجية الخبر ممكن مع سقوط التخصيص بها للعمومات.

ويرد على صاحب الكفاية: انه لا ملازمة بين سقوط التخصيص بالسيرة ورفع اليد عن اعتبارها ليتشبث بالاستصحاب.

أثنان: ما ذكره المحقق الخوئي من أن دليل حجية الاستصحاب إنما هو أخبار الثقة، وعليه فلا يمكن التمسك به لإثبات حجية الخبر لاستلزامه الدور،ذلك لان حجية خبر الثقة متوقفة على الاستصحاب وهو متوقف على حجية خبر الثقة، وهو دور مستحيل.

وفيه مضافاً الى ما أورد على الواحد لصاحب العناية فأن مقصود الكفاية من الاستصحاب ليس هو إثبات حجية الخبر به، إذ حجية الخبر ثابتة قبل نزول الآيات فإذا نزلت ودار الأمر بين رادعيتها للسيرة ومخصصية السيرة لها وتساقطا فيرجع الأمر الى استصحاب الحجية الثابتة قبل نزول الآيات الناهية.

ومن الغريب ما ذكره الخوئي (قده) من أن حجية السيرة لم تكن ثابتة قبل نزول الآيات لان الشارع غير متمكن من الردع، فانه (صلى الله عليه وآله) لم يكن متمكناً من الردع عن شرب الخمر وغيره من المحرمات ولا من الأمر بالواجبات كالصلاة والصوم في صدر الإسلام، ولذا كان يقول ((قولوا لا اله إلا الله تفلحوا)) فلا مجال للتمسك بالاستصحاب.

ووجه غرابته: ان هذه التكاليف لم تكن مطلوبة في صدر الإسلام وإنما طلبت بالتدريج تهيئة للنفوس لقبولها وما ذكره من قوله (صلى الله عليه وآله) لان الخطوة الأولى للإسلام هي معالجة عقائد الناس قبل ترسيخها بالتكاليف وذلك معروف لمن له إطلاع على تاريخ الدعوة الإسلامية.

وثانياً: ان هذه تكاليف مجعولة من قبل الشارع فلا محالة تحتاج لفترة لقبول الناس بها وطاعتهم لامتثالها بخلاف العمل بخبر الثقة فانه كان ديدن

وسيرة عقلائية وإمضاء الشارع لها أسهل من جعلها، على ان غرضه كان من بداية الدعوة موقوفاً على حجية خبر الثقة لإيصال صوت الرسالة الى الآخرين.

وثالثاً: ما ذكره المحقق المذكور (قده) من أن الآيات الرادعة عن العمل بغير العلم رادعة عن الاستصحاب أيضاً، فكل ما يقال في السيرة مع الآيات يقال معه أيضاً. فلا وجه للتمسك بالاستصحاب بعد الالتزام بعدم صحة كون السيرة مخصصة للآيات[1].

وفيه: أن السيرة كما سقطت عن المخصصية كذلك سقطت الآيات عن الرادعية فلا وجه لبقائها بعد سقوط مخصصية السيرة ليتم بها الردع عن الاستصحاب.

وثانياً: فيما لو رجع الفهم الى الجواب الثاني من دوران الأمر بين نسخ السيرة بالآيات الناهية وبين تخصيص السيرة للآيات المتأخرة عنها. ومع أن الصحيح من هذه الكبرى تقديم الخاص على العام لانه القرينة المقدمة على ذيها فكذلك في المقام فتتقدم السيرة على العمومات، ففيه..

أولاً: ان كون المقام من صغريات تلك الكبرى مبني على سكوت النبي (صلى الله عليه وآله) في أول البعثة عن ردع السيرة كاشف عن إمضائها ولكن هذا المبنى خاطئ فأن سكوته (صلى الله عليه وآله) لا يكشف عن الإمضاء إذ من المحتمل قوياً أن يكون سكوته من جهة عدم نزول الوحي عليه بالردع أو الإمضاء باعتبار أنه (لا ينطق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى) كما كان

---

[1]) المصباح ج٣ ص٢٥٠- ٢٥١

سكوته في أول البعثة عن كثير من المحرمات، بل من جهة عدم نزول الوحي عليه بتحريمها، بلا فرق بين الحكم ألإمضائي والتأسيسي من جهة الحاجة الى الوحي.

ومناقشته واضحة وقد تقدمت في الوجه الثاني من الأمر الأول المتقدم.

وقيل الصحيح في مناقشة الوجه: ان المقام ليس من صغريات الكبرى المتقدمة، لان صغراها تتمثل فيما لو كان الخاص لفظياً ومتقدماً زماناً على العام ليقع التعارض بين ظهور الخاص في العموم ألازماني وظهور العام في العموم الافرادي وفي مثله تقدم الخاص في ظهوره ألازماني على العام في عمومه الافرادي، لان الخاص بمنزلة القرينة على العام فيتقدم عليه.

والمقام الدليل الخاص لبياً لا لفظياً فلا ظهور له في العموم ألازماني، ومجرد الشك في ناسخية العام المتأخر له يشك في حجيته، وهو مساوق للقطع بعدمها.

وفيه: ان الخاص حجة ما لم يقطع بالردع و لا يكفي احتمال الردع كما تقدم هذا أولاً.

وثانياً: ان المقام من صغريات كبرى دوران الأمر بين استصحاب المخصص أو تقديم العام في عمومه، وقد يقدم الاستصحاب للخاص على عموم العام. والنتيجة بقاء السيرة في حجيتها ورفع اليد عن ظهور الآيات في عمومها الافرادي.

وإما قوله في الحاشية فأفهم، فلعله أنه لا يقول بتقديم الخاص استصحاباً على العموم ألازماني

فهرست الموضوعات

مبحث الظن– أو الامارات غير العلمية ٢
الامر الثاني: امكان التعبد بالامارة غير العلمية ١٠
ما قيل في لازم التعبد بغير العلم ١٧
الجواب عن المحاذير في التعبد بالامارة ٣٠
على القول بجعل احكام ظاهرية على طبق مؤدى الامارة ٣٥
ايراد المصنف على نفسه باصالة الحل وبعض الاصول العملية وجوابه عنها ٤٣
اشكال كون الاحكام الواقعية فعلية بعد اداء الامارة والجواب عنه ٥٣
الاشكال الثاني الذي ذكره المصنف ٦١
جواب المصنف (قده) عن الاشكال ٦٣
ما ذكره بعض المحشّين على المصنف ٦٤
ما اجاب عنه بعض المحققين ولا يختلف ما ذكره عن جواب الكفاية ٦٥
ما قاله المشكيني في بيان الاصل ٦٧
شرح بعض عبارات المتن ٧٢
ما قاله في العناية عن صفة الالتزام والنسبة ٧٢
جواب السيد السبزواري عن الانفكاك للمصنف ٧٣
النظر فيما ذكره (قده) ٧٤
ما يمكن توجيه ذكر قيد (شرعاً) ٧٥
ما ذكره المشكيني تقريراً للاصل عن الانصاري وجوابه عليه ٧٦
ما علق به الفياض عن صاحب الكفاية ٧٧
تعليقنا على ما علق عليه ٧٨
فصل– في الظواهر ١٦٣
ادلة المنع عن حجية الظواهر ١٧٢
الجواب عن دعوى اختصاص فهم القرآن باهله ١٨٠
الجواب عن الدعوى باحتواء القرآن على مضامين عالية ١٨١
الجواب عن الدعوى الثالثة وأن الظاهر ليس من المتشابه ١٨١

الجواب عن الدعوى الرابعة بوجهين ١٨١
الجواب عن الدعوى الخامسة باجوبة ثلاثة للمصنف (قده) ١٨٢
الدعوى السادسة لمنع العمل بظواهر الكتاب ١٨٨
اختلاف القراءات ١٩٢
الشك في الظهور ٢٤٣
حجية قول اللغوي ٢٤٩
الوجه الرابع من وجوه حجية قول اللغوي ٢٥٣
فصل في الاجماع المنقول ٢٥٧
الامر الثاني: في نقل الاجماع ٢٧١
في اشتباه حال الناقل ما بين الحس والحدس ٢٨١
نقل السبب حجة كالمحصل ٢٨٨
الامر الثاني: في تعارض الاجماعات ٢٩٥
الامر الثالث: في نقل التواتر ٢٩٥
فصل في حجية الخبر الواحد ٣١٣
استدلال النافي لحجية الخبر ٣١٧
في الاستدلال بالايات على حجية الخبر ٣٣٣
الاستدلال بآية النبأ ٣٣٤
التسليم على دلالة الاية على حجية خبر العادل ٣٧٢
الامر الثاني: عدم امكان اثبات وجوب التصديق للخبر مع الواسطة ٣٩٥
الاستدلال بآية النفر ٤٠٥
ما رد به المصنف الوجهين الثاني والثالث ٤١٧
الاستدلال بآية الكتمان ٤٢٩
الاستدلال بآية الذكر ٤٣٠
الاستدلال بآية الاذن ٤٤١
الاستدلال بالاخبار على حجية الخبر ٤٤٩
الاستدلال بالاجماع على حجية الخبر ٤٥٧
رادعية الايات والعمومات عن السيرة ٤٦٣

فهرست الحواشي مع البحث

رد دعوى كفاية عدم الردع في الحجية من قبل العناية ٤

دفع ما ذكره من الرد ٥

تفسير الاصل بالتامل للمصنف ٦

ايراد صاحب الكفاية على الشيخ الانصاري (قده) ١٣

– بيان مراده– من عدم احاطة العقول بتمام جهات الواقعية ١٤

بيان الاشكال الثاني للمصنف من الحاجة الى دليل وعدم كفاية الردع ١٤

الموضوع ادل دليل على ١٥

بيان المراد من كلام الشيخ الرئيس من قبل المصنف ودفعه ١٦

التصويب على قسمين ٢٠

قول المعتزلي في قيام الامارة ٢١

الجواب عنه ٢٢

مذهب النائيني بأن للحكم مرتبة واحدة ٢٢

واجيب عنه ٢٣

الملاحظة على جواب النائيني ٢٣

مذهب العناية والايراد عليه ٢٤

عد الشيخ الانصاري ان المصلحة السلوكية من وجوه التصويب ٢٦

تعليق العناية على كلام المصنف الا على وجه ٢٧

بيان طلب الضدين ٢٧

بيان الفرق بين محذور طلب الضدين وبين اجتماعهما ٢٨

مسالك جعل الامارة ٣١

لازما جعل الامارة حجة ٣٣

اعتراض العناية على الجعل لمصلحة فيه والجواب عنه ٣٧

ايراد المشكيني على الجعل لمصلحة فيه ودفعه ٣٩

ما يمكن تفسير الفهم للمصنف (قده) ٤٠

ما ذكره المشكيني من كون الاباحة على قسمين ٤٧

تفسير العناية الاحكام الواقعية التي قامت الامارة على خلافها ٤٨
عدم قبول تقسيم الحكم الى مراتب اربعة ٤٩
اعطاء الحكم الواقعي العقلي معنى اخر للمصنف ٥٠
ما ذكره في العناية من نقص عبارة المصنف ورده ٥١
ايراد العناية على المصنف ودفعهما ٥٥
ما يرد على المصنف (قده) على ما ذكره الفياض ولكنه وارد على الانصاري (قده) ٥٦
تفسير الفهم ٥٧
تصحيح دلالة الاقتضاء للمشكيني ٥٩
لا يمكن المساعدة على كلا الجوابين ٦٠
تاسيس الاصل في المسألة ٦٦
دفع مقالة الانصاري في تقرير الاصل للفياض ٧٠
الايراد على ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) ٧٩
ما تأمل به المصنف عن تعليق الشيخ الانصاري ٨٠
الامر بالتدبر جيداً وتفسيره ٨٠
التحقيق في المقام– والكلام من جهات ٨١
الجهة الاولى: امكان التعبد بالظن ٨١
ما استدل به لعدم اقتضاء الظن للحجية ٨٢
جانب نفي التكليف بالظن او براءة الذمة ٨٥
الجهة الثانية– والكلام في مقامين ٨٨
المقام الاول: في امكان التعبد بالظن وقوعاً ٨٨
ما اشكل على الشيخ الانصاري من قبل المصنف ٩١
ما دفع به الخوئي الاشكالات عن الانصاري ٩٢
جواب شيخنا الفياض عن اشكال الكفاية الثاني ٩٥
جواب السيد الشهيد الصدر عن الاشكال الثاني ٩٦
عدم مناسبة ما ذكره لكلام الكفاية بالرغم من دقته ٩٦
لا حاجة لاصالة الامكان ٩٨
جواب الفياض عن الاشكال الثالث ٩٨
لا يثبت ما ذكره المعنى المتنازع عليه من الامكان ٩٨

ما اجاب به الصدر (قده) عن اشكال اللغوية والجواب عنه ٩٩
المقام الثاني: ما قيل في دفع استحالة جعل الحجية للظن ١٠١
بيان الشبهات الثلاثة ١٠١
ما اجاب به الكفاية عن الشبهة الاولى ١٠٢
اعتراض بعض الاعلام عن الجواب للكفاية واجابة الشهيد الصدر (قده) ١٠٣
ما يراد من الغرض هو متعلق الغرض الظاهري ١٠٤
بما ذكرناه يندفع الاشكال الثاني للكفاية ١٠٥
بيان اجتماع الضدين ١٠٥
ما اجيب عنه بوجوه ١٠٦
لا يمكن المساعدة على جواب الفياض الاول ١٠٧
ما نسب الى العراقي من الجواب ١٠٨
ما اجيب عنه ١٠٩
بيان ما يريده العراقي من تكثر الحيثيات هو تعدد الذات ١١١
محذور اجتماع الضدين على مستوى المبادئ ١١٢
لا يرد ما ذكره الفياض على العراقي (قده) ١١٢
ما اجاب به المشكيني عن شبهة التفويت والالقاء في المفسدة ١١٣
عدم ورود ما ذكره الشهيد الصدر على العراقي بتوجيه عبارته ١١٤
نظرية العراقي (قده) ١١٤
تفريق العراقي بين القضايا الشرطية والقضايا التوصيفية التقييدية ١١٧
ما في كلام الشيخ الفياض من الخلل ١٢٦
ما ذكره من كلام العراقي لا يعالج مشكلة تفويت المصلحة ١٢٧
ما ذكره العراقي من تعدد الذات فيصح ما في كلام السيد الشهيد (قده) ١٢٧
ما اجاب به السيد الشهيد على تعدد الذات للعراقي (قده) ١٢٧
عدم ايراد ما ذكره الشهيد على العراقي (قدهما) ١٢٨
جواب السيد الشهيد على شبهة نقض الغرض ١٣٠
التعليق على ما افاده من الوجدان بامرين ١٣١
ما ذكرناه من ان الارادة ليست شيئاً زائداً على الخطاب ١٣٣
الاجابة عن الاشكالات المثارة ١٣٤

مجموعة مقدمات لمنهجية البحث
مورد الاشكال ١٣٥
حقيقة الحكم الظاهري ١٣٦
توسيع دائرة الطاعة ١٣٧
علاقة الظن بالواقع مقارنة مع العلم ١٣٨
توسيع دائرة الطاعة ليس قولاً بالتصويب ١٤٢
مقدمات تغاير الحكمين على الموضوعية ١٤٢
مقتضى الاصل عند الشك ١٤٤
الوجه الاول في حجية الاصل ١٤٥
ما ذكره الفياض من التفكيك بين اسناد المؤدى الى المولى والاستناد اليها عملاً . ١٤٦
نقد ما ذكره صاحب الكفاية ١٤٧
نقد ما ذكره شيخنا الفياض من ان تنجيز الواقع ليس من اثار الحجية ١٤٨
الوجه الثاني للشيخ الانصاري من الاستدلال بالعمومات الناهية ١٥٠
ايراد النائيني (قده) عليه ومناقشة الخوئي له بامرين ١٥١
تعليق شيخنا الفياض على كلام النائيني ١٥٥
عدم تمامية ما ذكره من الجواب ١٥٧
تعليق السيد الشهيد على كلام الخوئي (قده) ودفعه ١٥٨
الجواب الاخر على كلام الخوئي (قده) ودفعه ١٥٩
ما ذكره الفياض كجواب ثان على الخوئي ورده ١٦١
خروج ادلة الامارة عن العمومات تخصصاً لا تخصيصاً ١٦١
كفاية النهي بعمومات الادلة ١٦٦
ما ذكره السيد الشهيد من عدم صلاحية العمومات على الردع عن الظواهر ونقده ١٦٧
ما ذكره المشكيني (قده) ١٦٧
ما ذكره النائيني (قده) عن رادعية العمومات الناهية ودفعه ١٦٨
ما اشكله صاحب العناية بعدم صحة الاعتذار بمخالفة الظواهر ونقده ١٦٩
ما اوضحه المشكيني من قصد الافهام والتعليق على ما ذكره ١٦٩
ما يقال بأن الظواهر من المحكم ١٧٤
فإنه يقال بمنع الصغرى ١٧٥

تفسير الخوئي للمتشابه ١٧٥
الايراد على ما ذكره ١٧٦
ما اشار به العناية ان العلم الاجمالي بطرو المخصصات وغيرها ليس سقوط
الظهور رأساً ١٧٦
التعليق عليه ١٧٧
ما اضافه المشكيني من جواب على الدعوى الثالثة ١٨٣
تفسير الامر بالتأمل ١٨٥
عدم خروج الظواهر المتعلقة بايات الاحكام عن طرفية العلم الاجمالي لمجرد
الاحتمال ١٩٠
تفسير الفهم ١٩٠
القول في تواتر القراءات ١٩٤
في حجية الظواهر ويقع البحث في موردين ١٩٦
الاول: في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه ١٩٦
الثاني: في القرينة العامة او الخاصة على ارادة المعنى من اللفظ ١٩٧
ما ذكره الشيخ (قده) من الطرق لمعرفة الوضع بعد وقوع الشك فيه ١٩٧
البحث الكبروي– حجية الظواهر ١٩٨
الاستدلال بالسيرة المتشرعية على حجية الظواهر ١٩٨
الملاحظة على استدلال السيد الشهيد (قده) ٢٠٠
نقد كلام الشيخ الفياض بعدم الطريق لمعاصرة السيرة للمعصوم ٢٠٠
الاستدلال بالسيرة العقلائية وهي على قسمين ٢٠١
الاستدلال بالسيرة في الامور المعاشية ٢٠٢
محاولة السيد الشهيد على دفع ما اعترض عليها ٢٠٢
جواب الشيخ الفياض (حفظه الله) عن اصل الدعوى ٢٠٣
عدم ملائمة جواب الشيخ لاصل الدعوى ٢٠٤
الصحيح في رد اصل الدعوى بامور ٢٠٥
لا موضوع للظهور في مجال الاغراض التكوينية ٢٠٨
الاستدلال بالسيرة في الاغراض التشريعية ٢٠٨
كفاية عدم النهي عن الظن عن الردع عن السيرة ٢١١

ما ذكره المحقق الخراساني (قده) وجهاً للجواب وجوابنا على الشبهة ٢١٢
محاولات الجواب عن رادعية العمومات ٢١٣
المحاولى الاولى– للشيخ الفياض ٢١٣
الجواب عنها ٢١٥
امضاء السيرة بدعوى ان الشارع من العقلاء ٢١٥
مناقشة الشهيد الصدر وانها مخدوشة ٢١٦
جواب الفياض عن مقالة الاصفهاني من حيثيتي الشارع ٢١٧
الايراد على ما ذكره ٢١٨
البحث الصغروي في حجية السيرة ٢٢٠
لا دخل لقصد الافهام في ظهور الكلام ٢٢١
الاحتمالات الموجبة لارادة خلاف الظاهر ٢٢١
كلام للشيخ الفياض (حفظه الله) ٢٢٥
الملاحظة على ما ذكره ٢٢٦
التفصيل بين ظواهر الكتاب الكريم وظواهر غيره من النصوص الشرعية للاخباريين ٢٢٨
محاولة الفياض بعدم صحة الاستدلال بالاية ونقدها ٢٣٠
ما ذكره الشهيد الصدر من الوجه الثالث والتعليق عليه ٢٣٣
ما ذكره الاصوليون من الوجه الرابع ٢٣٤
الجواب عن ما ذكره الاصوليون ٢٣٦
الصحيح في الجواب ٢٣٦
ما ذكره السيد الشهيد من القرينة كلمة التاويل وابتغاء تاويله ٢٣٦
الجواب عنها وهو غريب ٢٣٨
ما استدل له من الوجه الثاني على عدم حجية ظواهر الكتاب ٢٣٩
المراد من الرأي احد معنيين ٢٤١
تفسير الفهم ٢٤٥
الرد على دعوى الاتفاق للرجوع لقول اللغوي ٢٥١
تاييد العناية لكون اللغوي من اهل الخبرة ٢٥١
لا علاقة لما ذكره المصنف من العلاقة مع المعنى الحقيقي ٢٥٢
اعتبار الاجماع عن جماعة دخول الإمام في المجمعين ٢٥٩

جواب العناية عنه ٢٦٠
رد جوابه ٢٦١
ما قيل بحجية الاجماع فقاعدة اللطف ٢٦١
الجواب عنه بوجوه الاول والثاني ما ذكره الخوئي والجواب عنه ٢٦٢
الصحيح في القول على تقدير ثبوت القاعدة ٢٦٤
الاجماع الحدسي على وجوه ٢٦٥
محاولة السيد الشهيد ضم اقوال المتقدمين من الاصحاب في تلقي الحكم ممن
سبقهم ٢٦٦
مناقشة ما ذكره– الاولى– للفياض وهي غير تامة ٢٦٧
ما اورده في العناية على طريقة التشريف ونقده ٢٦٨
بيان لاقسام من الاجماع المشمولة لادلة حجية الخبر ٢٧٣
تعليقنا على ما ذكره من الاقسام ٢٧٧
بيان اقسام الملازمة بين رأي المجمعين ورأي الامام عليه السلام ٢٧٨
تفصيل صاحب العناية في نقل الاجماع بين السنة المتاخرين والمتقدمين ٢٨٣
تفسير الفهم في كلام المصنف (قده) ٢٨٤
منافاة كلام المصنف على ما ذكره المشكيني (قده) ورأينا فيها ٢٨٥
اشكال بعض المعاصرين عن ان اقوال الفقهاء اجنبية عن حكم الله ونقده ٢٨٩
الاشكال على موارد نقل السبب والجواب عنه ٢٩٠
ادلة جمهور المسلمين على حجية الاجماع ومناقشته ٢٩١
ما قاله السيد الشهيد في الصحيح من المناقشة ٢٩٢
الصحيح في مناقشة الروايتين المستدل بها ٢٩٣
ما يمكن تفسير الفهم ٢٩٦
في الفرق بين التواتر والاجماع ٢٩٨
تعليقنا على التفريق المذكور ٣٠٠
ما نضيفه من فرق اخر ٣٠٢
تعليق العناية على الانصاري لرد استدلال القائل بدلالة المشهورة ٣٠٦
الجواب على ما ذكره السيد السبزواري من اعتبار الشهرات والايراد عليه ... ٣٠٧
ما ذكره الانصاري من الشاهد واعتراض العناية عليه ٣٠٨

القليل في كلام الامام عليه السلام الجمع لا ريب فيه ٣٠٩
ما علق به في العناية على كلام المصنف دون اثبات ذلك خرط القتاد ٣١١
مقالة العناية بأن السند ما تعم الحاكي والمحكي عنه ويمكن اثباته ٣١٥
المراد من الثبوت ان كان هو الواقعي وجواب العناية عنه ٣١٥
رد جواب العناية ٣١٦
تعليق العناية على كلام الكفاية والتعليق عليه ٣٢٢
نفي الاعتناء والمراد منه ودفعه ٣٢٣
الخدشة في كلام شيخنا الفياض (حفظه الله) ٣٢٤
جواب السيد الخوئي عن ايات النهي ٣٢٤
الايراد على كلام الخوئي (قده) ٣٢٥
جواب صاحب البحوث وانه غير تام ٣٢٦
جواب المحقق الخوئي عن الروايات بعد تقسيمها ٣٢٧
التعليق على ما افاده ٣٢٨
ما ذكره الفياض من النسبة وهو مدخول فيه ٣٢٩
توهم عن الفاسق بالنبأ يشمل ما لو جاء العادل به ٣٣٦
الجواب عنه عن الفياض هو تقسيم الشرط في القضية الشرطية ٣٣٧
الايراد على ما ذكره ٣٣٩
التبين في الاية ٣٤٠
دلالة الجملة الخبرية على المفهوم لوجود المعيار فيها كالانشائية على ما ذكره
الفياض ٣٤١
عدم تمامية ما ذكره ٣٤٢
ما اجاب به الخوئي (قده) والايراد فيه ٣٤٣
ما قيل باجمال الاية وجوابنا عليه ٣٤٦
الاحتمال الرابع وهو ما لم يذكره العراقي (قده) ٣٤٧
ايراد العناية على المصنف بعد كون الاية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ٣٤٩
المراد من الجهالة ٣٥٠
ما ذكره الفياض جواباً على عدم ارادة السفاهة من الجهالة للسيد الشهيد ٣٥٢
التبين مقدمة للحيلولة دون اصابة القوم بالجهالة ٣٥٤

الايراد على اصل المناقشة واجوبتها ٣٥٥
التعليل حاكم على عموم المفهوم للخوئي (قده) ٣٥٦
الجواب عليه من وجوه ٣٥٧
ما ذكره الفياض ان المفهوم لا يكون حاكماً على عموم التعليل ٣٥٩
مناقشة ما ذكره ٣٦٠
ما ذكره الاصفهاني (قده) من لزوم الدور ودفعه ٣٦٠
الصحيح في ما قلناه من ان ظهور الاية في المفهوم يتوقف على انهاء الكلام ... ٣٦٣
الاشكالات على حكومة مفهوم الاية على التعليل والجواب عنها ٣٦٣
محاولة الفياض عن عدم التبين عن خبر العادل ونقدها ٣٦٩
ما ذكره المصنف من الامر بالتدبر وجوابه ٣٧٠
رد العناية لاجوبة المصنف (قده) ٣٧٥
الجواب عنه ٣٧٦
ما ذكره شيخنا الفياض شمول دليل الحجية الاخبار مع الواسطة ودفعه ٣٧٩
لا فرق بين خبر الثقة بالواسطة ودونها وتضعيفه ٣٨١
ما اجيب عن شبهة تقدم الحكم عن موضوعه ٣٨٢
والاشكال عليه مع الجواب عنه ٣٨٣
ثبوت المدلول الالتزامي بثبوت المطابقي ٣٨٣
مناقشة الشيخ الفياض ٣٨٤
عدم صحة المناقشة ٣٨٥
الاقرب ما ذكره السيد الشهيد (قده) ٣٨٦
جواب الامر بالتدبر للمصنف (قده) ٣٩٠
الفهم وتفسيره ٣٩٢
تعليق المشكيني على كلام المصنف ٣٩٧
الجواب عن الشبهتين– في امور ٣٩٨
تعليق الشهيد الصدر عن الاشكال الثاني ٤٠١
ما يلاحظ عليه ٤٠٢
التأمل جيداً وجوابه ٤٠٣
وجوب الحذر مطلقاً وإن لم يحصل من اخبار المنذر ٤٠٨

الاصفهاني والفياض ذهبا: ان كلمة لعل لا تدل ان مدخولها واجب ٤٠٩
السيد الشهيد– التحذر الواجب لا يكشف عن حجية انذار المنذر ٤٠٩
مناقشة ما ذكره (قده) ٤١٠
المناقشة فيهما معاً ٤١١
نقد استظهار المحقق الخوئي (قده) والشيخ الفياض ٤١٣
رد مقالة الخوئي بأن تخصيص وجوب الحذر بالعلم بالواقع ٤١٤
التحقيق في المقام ٤١٥
ايراد العناية على مناقشتيّ المصنف في الملازمة بين محبوبية الحذر ووجوبه شرعاً .. ٤١٥
مناقشة اصل الملازمة التي نفاها المصنف ٤١٦
ما عقب به العناية على الاطلاق ٤٢٠
الايراد على ما ذكره وإن الاطلاق لفظي لا مقامي ٤٢١
ما ذكره الطبرسي في تفسيره من وجوه للاية ٤٢٢
تعليق العناية عليه ٤٢٣
تعليقنا على ما ذكره ورده ٤٢٤
تعقيب العناية على كلام الانصاري (قده) بأن التخويف مأخوذ من مفهوم الاية ٤٢٥
ما يؤيد اعتراض العناية ٤٢٦
جواب الفهم ٤٢٧
ما ذكره العناية تاييداً لكون حرمة الكتمان لاجل اكثار المظهرون ٤٣٠
الايراد عليه ٤٣١
ما اورد على الاستدلال بالاية ٤٣٢
ايراد الانصاري (قده) على اية الذكر ٤٣٧
ما قيل بأن مفاد الاية قضية ارتكازية والجواب عنه ٤٣٩
الامر بالفهم وجوابه ٤٣٩
تعليق صاحب العناية بأن الاذن ليس هو سريع الاعتقاد ٤٤٣
بيان مقصود الكفاية لرد تعليق العناية ٤٤٤
ما ذكر من الشواهد على كون المراد من التصديق الظاهري ٤٤٤
الايراد على ما ذكره في العناية ٤٤٥
الايراد على ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) ٤٤٦

تفسير التأمل جيداً للمصنف ٤٤٧
هل اختلاف السياق يدل على اختلاف المراد ٤٤٧
ما ذكره ليس فارقاً ٤٤٨
تفسير التواتر الاجمالي ٤٥١
الاستدلال بالاخبار المتواترة تواتراً اجمالياً ٤٥٢
تفسير الفهم في كلام المصنف ٤٥٤
لابدية احراز الاجماع ٤٦٠
الاشكال في اختلاف معاقد الفتاوى ٤٦٠
ما اجاب به العناية عن قول المصنف عن مجازفة الدعوى ٤٦١
ما يلاحظ عليه ٤٦١
اعتراض العناية على جواب المصنف بالحل والنقض ٤٦٤
ما يلاحظ على الجواب الحلي ٤٦٧
ما اجاب به الاخوند وأن مخصصية السيرة لا تتوقف على عدم الردع ٤٦٨
ما اجاب به الخوئي (قده) عن عدم ثبوت الردع وغرابته ٤٧٠
الصحيح في الجواب عن رادعية الايات ٤٧٠
ما ذكره الاصفهاني والخوئي (قدهما) بأن المسألة عكس ما افاده الاخوند ٤٧١
رأينا في المقام ونقد ما ذكره الاعلام ٤٧٥
الملاحظة على ما ذكره شيخنا الفياض ٤٧٦
ما امر به المصنف من الفهم والتأمل وبيان ما ذكره ٤٨٠
امره بالفهم وجوابه ٤٨٢
غرابة ما ذكره المحقق الخوئي (قده) ٤٨٣