

نِتَاجُ الْفِكَارِ

فِي الْأُصُولِ

تَقْرِيرُ الْمُجْتَمِعِ الْأُسْتَاذِ الْفَقَّاهِ وَالْمُجْتَهِدِ
آيَةِ اللَّهِ الْعَلِيِّ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الشَّافِعِيِّ الْمُرَوِّعِيِّ

بِقِسْمَةِ

الْجُمُعَةِ الْحَقِيقَةِ

سَيِّدَةِ آيَةِ اللَّهِ الْعَلِيِّ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَارِثِيِّ الْمُرَوِّعِيِّ

المجلد الثالث

إِعْدَادُ وَتَرْجُمَةُ نَوَالٍ الْمُرْتَضَى

نتائج الأفكار

في الأصول

نقير البحوث أستاذ الفقهاء والمجتهدين
آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشافعي

بسم الله
الحجة المحقق



سماحة آية الله العظمى السيد محمد صفي الحارثي المرجع

المجلد الثالث

إعداد وتجهيز المرحوم

جزائري، محمد جعفر، ۱۲۸۸ - ۱۳۷۸

نتائج الأفكار في الأصول / تقريراً لبحوث محمود الحسيني
الشاهرودي؛ بقلم محمد جعفر الجزائري المروج؛
مصحح مجتبی شاهرودي. - قم: آل المرتضى،
۱۳۷۸ - ج. -

ISBN 964-91127-8-2: ۱۰۰۰۰ ریال

ISBN 964-91127-06-8 (ج. ۳): ۲۵۰۰۰ ریال

عربی (ج. ۳): ۱۳۸۳

الف. حسینی شاهرودی ،

۱. اصول فقه شیعه .

ب. شاهرودی ، مجتبی ، مصحح .

محمود ، ۱۲۶۴ -

ج. عنوان ۲۰ ن ۴ ج | ۸ | ۱۵۹ BP ۳۱۲ | ۲۹۷

۲۶۱۴۲ - ۷۸ م

کتابخانه ملی ایران

(تمقیق گروه تمقیق آل المرتضى علیہ السلام)

* * *

هوية الكتاب

اسم الكتاب : المجلد الثالث من كتاب نتائج الأفكار

تقريرات مباحث الأصول للمرجع الفقيه آية الله العظمى

الحاج السيد محمود الحسيني الشاهرودي رحمته الله

تأليف : مرحوم آية الله العظمى

الحاج السيد محمد جعفر المروج الجزائري رحمته الله

الناشر : آل المرتضى عليه السلام للتحقيق والنشر

المطبعة : ياران

العدد : ۱۰۰۰

الطبعة : الاولى

تاريخ : ۱۳۸۳ هـ

شابک: ISBN 964-5822-06-8

(دوره) ISBN 964-5822-05-x

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على
نبيّنا محمّد وعترته الطاهرين ولعنة الله على
أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعترته الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين .

اعلم أنّه لما كان من الضروري بقاء الشرع والأحكام في زمن الغيبة وعدم جواز إهمالها فلا بدّ من امثالها ، ومن المعلوم أنّ امثالها منوط بإحرازها بنحو من الأنحاء إما بالعلم التفصيلي وإما بغيره كأخبار الآحاد بناء على حجّيتها مع عدم ابتلائها بمثلها وبناء على عدم حجّيتها تصل النوبة إلى إحراز الأحكام بمطلق الظن بناء على الكشف ، وإلاّ فيتعيّن التبعض في الاحتياط بمقدار لا يلزم منه اختلال النظام ومع فقد الظن لا بدّ من إحراز الحكم الظاهري الثابت للمشكوك من البراءة أو الاحتياط فالبحث عن هذه المباحث ضروري ويكون أصولياً لما قرّر في محلّه من كون المسألة الأصولية عبارة عمّا يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الفرعي الكلي .

والحاصل : أنّه بعد الفراغ عن مباحث الألفاظ لا بدّ من التعرض للمباحث المشار إليها ، نعم مبحث القطع خارج عن المباحث الأصولية لعدم وقوع العلم كبرى لقياس الاستنباط ، إذ ليس فوق العلم شيء .
وبعبارة أوضح : الكبرى سبب للعلم بالحكم لا نفسه فالعلم ليس موجباً للعلم

بل هو نفسه ، فالتعرض لمباحث العلم في علم الأصول إنّما هو لمناسبتها مع
الأمارات غير العلمية من حيث الكاشفية ولزوم الجري على طبقه كلزومه على
طبق الأمارات غير العلمية .

ولما كان الترتيب الذي سلكه الشيخ رحمته الله في الفرائد من ذكر مقاصد ثلاثة
للقطع والظن والشك وتمييز كلّ من المطالب المتعلقة بالأصول العملية عن الآخر
أحسن من غيره فلا بدّ من اقتفاء أثره فنحن نذكر مباحث القطع والظن والشك أيضاً
في طيّ مقاصد ثلاثة :

المقصد الأول - في مباحث القطع

وقبل الخوض فيه لابدّ من التعرض لما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) توطئة لمباحث القطع والظن والشك من قوله : (اعلم أن المكلف إذا التفت إلى الحكم الشرعي ...).

وقد ظهر ممّا تقدم اختصاص (المكلف) في عبارته رحمته بالمجتهد ، وهو القادر على البحث عن المطالب المشار إليها من إثبات حجّة خبر الواحد وحكم تعارضه وحكم الظن المطلق بناء على عدم حجّة أخبار الآحاد إلى غير ذلك ، فإنّ القادر على تنقيح تلك المباحث هو المجتهد فقط ولا يمكن أن يكون الموضوع أعم من المحمول .

والمراد بالالتفات هو التفصيلي الحاصل من النظر إلى الأدلة الملازم للتكليف الدالّ عليه لفظ المكلف دون الإجمالي الارتكازي ، إذ الغافل يقبح تكليفه فلا وجه لجعل المكلف أعم من المجتهد . ومن هنا يظهر أنّ عدول الكفاية ^(٢) عمّا في الفرائد من (المكلف) إلى قوله : (البالغ الذي وضع عليه القلم) إن كان لأجل التعميم وعدم الاختصاص بالمجتهد فلا وجه له لما عرفت من اختصاص القدرة على البحث عن تلك المباحث بالمجتهد وعدم حظ للعامي فيه ؛ مضافاً إلى أنّ قوله : (إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه) كالصريح في الاختصاص بالمجتهد وإلى أن أعمية قوله : (البالغ الذي وضع عليه القلم) من المكلف الذي عبر به الشيخ رحمته

١) فرائد الأصول / ٢ .

٢) كفاية الأصول / ٢٥٧ .

ممنوعة، لأنَّ الغافل المحض لا تكليف له فن وضع عليه قلم التكليف هو المكلف لا غيره، فهما عبارتان حاكيتان عن مفهوم واحد كالألفاظ المترادفة.

وبالجملة فالتعرض لكون المكلف خصوص المجتهد أو أعم منه غير مهم لعدم ترتب ثمة عملية عليه، وعمدة الوجه في اختصاص المكلف بالمجتهد هو اختصاص مباحث الظن من حيث الحجية وعدمها بالمجتهد.

وكذا مباحث الشك من كون الحكم البراءة أو غيرها فإنَّها مختصة بالمجتهد لعدم حظ للمقلد فيها، فإنَّ ظنَّ العامي بحجية خبر الواحد غير العلمي لا يجدي في صحة استنباط الحكم منه بعد كون عدم العلم بالحجية كالقطع بعدم الحجية فهذا الاختصاص أوجب الإلزام بكون المكلف خصوص المجتهد.

ولكن يدفع هذا الإشكال بأنَّه لا منافاة بين تعميم المكلف لكلِّ من المجتهد وغيره وبين اختصاص تلك المباحث بالمجتهد.

وحاصله: أنَّه لا خصوصية لظن المجتهد وشكّه بل ظن غيره وشكّه أيضاً محكوم بالحكم الثابت لظن المجتهد وشكّه، كما إذا شك في الركعتين الأخيرتين أو ظن فيها أو شك في شيء بعد تجاوز محلّه، فإنَّ البناء على الأكثر أو الظن أو عدم العبرة بالشك والبناء على إتيان المشكوك فيه لا يختص بالمجتهد فالمكلف أعم من المجتهد، غاية الأمر أنَّ المجتهد نائب عنه لأجل التقليد فإنَّ العامي بسبب التقليد والالتزام بالعمل بفتوى المجتهد تصير فتوى المجتهد حجة له، فكأنَّه قيل: المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإما أن يحصل له أو لو كي له القطع به.

والأولى أن يقال: إنَّه لا إشكال في البين حتى يحتاج إلى الجواب، وذلك لكون ظن المقلد وشكّه كظن المجتهد وشكّه في الحكم وعجزه عن استنباط الحكم الشرعي بالظن وعن تشخيص الوظيفة العملية في الشك لا يوجب اختصاص المكلف بالمجتهد، حيث إنَّ المجتهد يستنبط الحكم واقعياً كان أم ظاهرياً لنفسه ولغيره بنحو القضية

الحقيقية ، مثلاً يقول الشاك في الحرمة الواقعية وظيفته كذا ومن علم شيئاً وشك في بقاءه فليبن على بقاءه إلى غير ذلك .

وأما الجواب المذكور فهو مبني على كون التقليد الالتزام بالعمل بقول الغير ليكون الالتزام مقدمة لحجية فتوى المجتهد ، ولكن التحقيق كون التقليد تطبيق العمل على رأي الغير دون الالتزام وأخذ الرسالة على ما حقق في محله . وكيف كان فالبحث عن اختصاص المكلف بالمجتهد وعدمه غير مهم .

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) جعل الأقسام ثلاثة بخلاف المحقق صاحب الكفاية رحمته الله ^(٢) فإنه جعل التقسيم ثنائياً لتعميمه متعلق القطع للحكم الواقعي والظاهري الذي هو مفاد الأمارات . وحينئذٍ فإما أن يحصل له العلم بالحكم الواقعي إن كان باب العلم بالحكم الواقعي مفتوحاً ، أو الظاهري إن كان باب العلم لم يحصل العلم لا بالواقعي لانسداده بابه ولا بالظاهري لانسداده باب العلمي فإن تمت مقدمات الانسداد على نحو الحكومة فيعمل بالظن وإلا فتنتهي النوبة إلى الأصول العملية .

فصاحب الكفاية رحمته الله جعل مفاد الأمارات الحكم الظاهري .

ويرد عليه : أنه خلاف مسلكه كما سيأتي في مبحث الظن من كون الأمارات حجة من باب الطريقية فإن أصابت تنجز الواقع وإن أخطأت أوجب العذر ، وليست مؤدياتها أحكاماً ظاهرية ، مضافاً إلى ما في الالتزام بالحكم الظاهري من إشكال التناقض أو التضاد ، ضرورة أنَّ الحكم الواقعي لشرب التتن مثلاً إن كان هو الحرمة وحكمه باعتبار كونه مشكوك الحكم الحلية فيلزم اجتماع الحلية والحرمة المتضادين على موضوع واحد ، حيث إنَّ حرمة شرب التتن مطلقة غير مختصة بالعالم بها فهي

(١) فرائد الأصول / ٢ .

(٢) كفاية الأصول / ٢٥٧ .

ثابتة له حتى في رتبة الجهل بها ، والمفروض كون حكم شرب التتن في هذه الرتبة الحليّة في رتبة واحدة تجتمع الحليّة والحرمة وليس ذلك إلّا من اجتاع الضدّين المستحيل .

وأما عبارة الشيخ الأنصاري رحمه الله فلما كانت خالية عن قيد الظاهري فهي سليمة عن هذا الإشكال .

ثم إنّ صاحب الكفاية رحمه الله^(١) خصّص الحكم بالفعل وعمله للواقعي والظاهري أما وجه تخصيصه بالفعل فواضح بناء على الالتزام بمراتب الحكم ، ضرورة أن الحكم الذي يكون منوطاً لاستحقاق المثوبة والعقوبة هو الفعلي دون الإنشائي الذي لا يترتب عليه شيء من الآثار ، فالشيخ رحمه الله إن كان ملتزماً بالحكم الإنشائي كما يظهر منه في أوائل مباحث الظن في جواب إشكال ابن قبة^(٢) فلا بدّ من تقييده بالفعل كما في الكفاية ، وإن لم يكن ملتزماً بالحكم الإنشائي كما ربما يظهر من بعض عباراته في البراءة والاشتغال فلا حاجة إلى تقييده ولا يكون غرض الكفاية من التقييد بالفعل الإشكال على الشيخ رحمه الله .

والإنصاف أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله يكون ظاهر كلامه من الحكم الشرعي هنا هو الفعلي وإن كان قائلاً بالإنشائي ، لأنّ القطع بالحكم الذي هو أحد الأقسام الثلاثة المذكورة في كلامه رحمه الله إن كان متعلقاً بالحكم الإنشائي لا يترتب عليه الأثر من وجوب المتابعة والجري على طبقه فلا يرد على الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ تقييد الحكم بالفعل ممّا لا بدّ منه لكفاية ظهور التقسيم في كون الحكم فعلياً .

ثم إنّ المراد بالفعل إن كان عبارة عن العلم بالحكم الإنشائي بأن يكون العلم بالإنشائي موضوعاً للفعلي يترتب عليه إشكالات كثيرة :

(١) كفاية الأصول / ٢٥٧ .

(٢) فرائد الأصول / ٣٠ ، السطر ١١ : « نعم هذه أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي » .

منها: عدم استحقاق المؤاخذة على مخالفته ما لم يصير معلوماً .

ومنها: عدم وجوب تحصيل العلم بالأحكام الشرعية لكون العلم بناء على ما ذكر من قبيل شرط الوجوب الذي لا يجب تحصيله فنسقط مباحث أصل البراءة، إذ الجاهل لا حكم له واقعاً لاختصاص الحكم بالعالم به فلا حاجة إلى التثبت بالبراءة إلى غير ذلك من الإشكالات. وإن كان المراد بالفعل وجوده المتوقف على وجود موضوعه كالمستطيع الذي جعل موضوعاً لوجوب الحج فقبل وجود موضوعه يكون الحكم معدوماً، فينحصر الحكم بالفعل.

وكيف كان فقد جعل صاحب الكفاية التقسيم ثنائياً لئلا تتداخل الأقسام فيما لها من الأحكام ولذا عمّم متعلق القطع ليشمل الحكم الواقعي والظاهري. وعليه يصير التقسيم ثنائياً، ضرورة أن المكلف إما أن يقطع بالحكم الواقعي كما إذا قام الخبر المتواتر عليه أو الظاهري كقيام الأمارات غير العلمية على الحكم فإنها لا توجب العلم بالحكم الواقعي بل العلم بالحكم الظاهري إذ المفروض القطع: بنية الأمارات، وإن لم يثبت عنده حجية الأمارات لا بالدليل الخاص ولا بمقدّمات الانسداد، فحينئذٍ إن تمت مقدمات الانسداد على نحو الحكومة أي حجية الامتثال الظني دون حجية الظن في إثبات الحكم الشرعي فهو، وإلا فتصل النوبة إلى الأصول العملية، فالحكم إما معلوم وإما مشكوك فالتقسيم لا محالة يكون بعد تعميم الحكم للواقعي والظاهري ثنائياً.

ولكن لا يخفى أنّ الالتزام بحكمين فعليين لموضوع واحد ليس إلا من اجتماع النقيضين المستحيل لاجتماع الوحدات المعتمدة في ذلك والالتزام بتبدل الحكم الواقعي بمؤديات الأمارات القائمة على خلافه تصويب باطل كما لا يخفى.

وقد جمع بين الحكمين الواقعي والظاهري بوجهين:

أحدهما: ما ذكره المحقق العراقي رحمته في درسه الشريف وحاصله: أنّ الحكم

الواقعي إن كان فعلياً من جميع الجهات يكون بينه وبين الحكم الظاهري منافاة وإلا فلا .

توضيحه : أنَّ للعدم أبواباً وجهاتٍ لآته تارة يكون لعدم الخطاب ، كما إذا ترك العبد صلاة الجمعة مثلاً لعدم الخطاب الشرعي . وأخرى : يكون للجهل المكلف بالخطاب . وثالثة : يكون لجهة أخرى فالحكم الشرعي إن كان مهماً عند الشارع بحيث لا يرضى بمخالفته في حال من الحالات ويعبر عنه بالفعل من جميع الجهات ، فلا بد للشارع حفظاً لحكمه من سدِّ جميع أبواب عدم متعلق ذلك الحكم المهم فلو كان العبد جاهلاً بالخطاب لزم أن يرفع الشارع جهله أو يوجب عليه الاحتياط في موارد الجهل بالخطاب كما يقوله المحدثون ^(١) في الشبهات التحريمية الحكيمة ، وإن لم يكن الحكم بتلك المثابة من الأهمية ، فلا يكون الحكم فعلياً من جميع الجهات بل من بعضها لترخيصه المخالفة في ظرف الجهل به كما يقوله المجتهدون في الشبهات التحريمية ، والتنافي إنما يكون بين الحكم الفعلي من جميع الجهات وبين الحكم الظاهري لا مطلقاً ، وإن كان الحكم الواقعي فعلياً من جهة لا من كلِّ جهة كما لا يخفى .

ثانيهما : ما أفاده المحقق المدقق الشيخ محمد حسين الإصفهاني رحمته الله من أنَّ تضاد الأحكام ليس في جميع المراحل والدرجات بل في مقام البعث والمحركة فقط ، فلا مانع من تشريع حكمين لموضوع واحد ، والمانع إنما هو في مرحلة التحريك حيث إنَّ كلاً من الحكمين يدعو العبد إلى خلاف ما يدعوه الآخر ولا يقدر على إجابة كليهما ، وأما مع عدم وصول الأحكام إلى مرحلة المحركة المتوقفة على تنجزها فلا تنافي بينها ، وهذان الوجهان مأخوذان من الكفاية في غير مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي .

أما الوجه الأول: فهو مذكور في مبحث الاشتغال في مقام بيان الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة القطعية وأن العلم لا قصور فيه بل القصور في ناحية المعلوم كما إذا كان فعلياً من بعض الجهات .

وأما الوجه الثاني فهو مذكور في مبحث اجتماع الأمر والنهي .
وبالجملة هنا مطلبان على الكفاية :

الأول : في جعل مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهرية كالأصول الشرعية العملية ، الثاني : في وجه عدوله عما في الفرائد من تنليث الأقسام إلى تننيتهما ، والكلام فعلاً في المطلب الأول .

وحاصل ما ذكرنا عليه من الإشكال وجهان :

الأول : أن جعل مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهرية مخالف لتصريحه بالخلاف أعني الطريقية كطريقية العلم في مقامين ، الأول : في بحث العلم الطريقي ، والثاني : في مبحث الظن ، فلاحظ .

الثاني : لزوم التناقض أو التضاد بين الحكم الظاهري والواقعي وقد عرفت تخلص العلمين المحقق العراقي والمدقق الإصفهاني رحمهما عن هذا الإشكال بالوجهين المتقدمين .

لكن الحق عدم اندفاع الإشكال بشيء منها .

أما الوجه الأول : الذي أفاده شيخنا العراقي رحمته من حمل الحكم الواقعي على الفعلي من بعض الجهات ففيه بناء على مجعولية الأحكام الشرعية وإنشائها كالعقود - مثل عقد النكاح الذي ينشأ فيه الزوجية دون أن يكون العقد كاشفاً عما في ضمير الزوجين وإلا يقتضي ذلك كاشفية الفعل أيضاً وهو كما ترى - أن فعلية الحكم منوطة بوجود موضوعه لترتب الحكم على موضوعه ترتب المعلول على علته ، فإن تم الموضوع بما له من الحدود والقيود وجد الحكم أيضاً ، وإن لم يتم ولو بفقدان قيد

من قيوده فلا يوجد الحكم، إذ لو وجد الحكم مع فقد بعض ما له دخل في موضوعه لزم الخلف والمناقضة، وكذا مع فرض وجود الموضوع بجميع ما له دخل فيه يوجد الحكم لا محالة، ومع وجوده لا معنى لفعليته أي وجوده من جهة وعدم وجوده من جهة أخرى، بل هو موجود بقول مطلق والمفروض عدم دخل للعلم والجهل في موضوع الحكم الواقعي فالحكم موجود لا محالة بقول مطلق والحكم الظاهري موجود أيضاً، فيلزم اجتماع حكيمين فعليين متضادين.

وبناء على عدم مجعولية الأحكام وكونها هي الإرادة والحبّ والشوق التي هي من الصفات النفسانية كما ذكره في الكفاية^(١) - من كون الظاهر من الإرادة هي الإرادة النفسانية وهي المتحدة مع الطلب الحقيقي، كما أنّ الظاهر من لفظ الطلب هو الإنشائي منه فالطلب الحقيقي متحد مع الإرادة الحقيقية التي هي ظاهر لفظ الإرادة كما أنّ الإرادة الإنشائية والطلب الإنشائي متحدان، وبهذا الوجه صولح بين من قال بتغاير الطلب والإرادة وبين من قال باتحادهما فلاحظ مبحث الطلب والإرادة من الكفاية. فيرد عليه أنّ الحبّ وإن كان له مراتب، فيمكن أن يكون بمرتبة لا يرضي الحبّ بترك ما أحبه في حال من الحالات، ويمكن أن لا يكون بتلك المرتبة ويحتاج في إبراز الحبّ حتى في حال الجهل إلى خطاب آخر وليس ذلك إلاّ إيجاب الاحتياط الكاشف عن حبّ المولى بمثابة لا يرضى بترك ما أحبه حتى في ظرف الجهل. لكن هذا المبنى أي عدم مجعولية الأحكام ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية.

وأما الوجه الذي أفاده الشيخ الإصفهاني رحمه الله المتقدم ذكره من كون تضاد الأحكام في مقام البعث والمحركة لا في مرحلة الإنشاء والتشريع، وقاس الأحكام الشرعية بالأعراض غير الخارجية كمحبوبة شيء لشخص ومبغوضيته لآخر دون

الأعراض الخارجية كالسواد والبياض الذين لا يجتمعان في محل واحد ولو بإرادة شخصين ، فكما لا تنافي بين هذه المحبوبة والمبغوضية فكذا لا تنافي بين حب الشارع لشيء وبغضه له ، وإنما التنافي يكون بين الحكيم البعثين لأن كلاً منها يستدعي صرف القدرة في متعلقه ولا يقدر العبد على إجابة كلتا الدعوتين .

ففيه : أن مقايسة الأحكام بالأعراض غير الخارجية كاجتماع حب شيء وبغضه لشخصين في غير محلها ، إذ الحب والبغض من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ومن المعلوم عدم إمكان كون شيء واحد محبوباً لشخص واحد في آن واحد ومبغوضاً له كذلك ، ومحل الكلام هو الحكم الشرعي فكيف يعقل أن يكون شرب التتن في آن واحد مبغوضاً للشارع وغير مبغوض له كذلك ، هذا بناء على عدم مجعولية الأحكام الشرعية ، وأما بناء على مجعوليتها فقد عرفت أن محرك الحكم الواقعي منحصراً بإيجاب الاحتياط الذي هو عين الخطاب الواقعي لا غيره ، إذ المناط في تعدد الحكم ووحدته هو تعدد المصلحة ووحدتها لا تعدد الخطاب ووحدته ، فقد تكون مصلحة واحدة مما تحتاج إلى خطابات عديدة كقصد القرية المتوقف اعتبارها على خطاب آخر غير الخطاب المتعلق بالأجزاء وجعل إيجاب الاحتياط مولوياً غير معقول .

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم الوجه في الالتزام بالحكم الظاهري لعدم إمكان الجمع بينه وبين الحكم الواقعي ولا يجدي في الجمع شيء من الوجهين المزبورين لما عرفت .

وأما المطلب الثاني : وهو تثليث الأقسام أو تثنيتهما - كما صنع في الكفاية بعد البناء على صحة جعل الحكم الظاهري وإمكان الجمع بينه وبين الحكم الواقعي - فملخص الكلام فيه : أن نظر الكفاية في تثنية الأقسام إلى أنه إن بنينا على حجية الأمارات غير العلمية فلا محالة يحصل القطع بالحكم ، لأنه إن كان الدليل الخبر

المتواتر ونحوه ممّا يوجب القطع بالحكم فيكون الحكم الواقعي معلوماً ، وإن كان الدليل الأمانة غير العلمية فيكون المعلوم حكماً ظاهرياً ، إذ المفروض القطع بحجّة الأمارات وإن لم تقم أمانة فيكون الأصل جارياً فيه ، ومقتضى الأصول العملية الشرعية هو الحكم الظاهري فالحكم معلوم أيضاً ، وعلى كلّ حال فلا ظن وإن لم يحصل القطع بالحكم فليس إلّا الشك فيه والمرجع حينئذٍ في مقام الامتثال هو العقل ، فإن تمت مقدمات الانسداد على نحو الحكومة فالمتبع هو الامتثال الظني وإلّا ففقتضى حكم العقل التبعض في الاحتياط بعد عدم إمكان الاحتياط التام ، فإنّ قضية ترتب مراتب الإطاعة الأربع بعد فرض عدم التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي هي النزول إلى الامتثال الاحتياطي التام إن أمكن ، وإلّا فبقدر الإمكان ولا ريب في تقدم المظنونات على المشكوكات والموهومات إن ارتفع العسر بترك المشكوكات والموهومات ، لأنّ ترك المظنونات والإتيان بالمشكوكات والموهومات يوجب ترجيح المرجوح على الراجح .

وبالجملة فوجه عدول الكفاية عمّا في الفرائد من تثليث الأقسام هو : أنّ الحكم الذي هو أعم من الواقعي والظاهري إما معلوم وإما غير معلوم إذ الدليل عليه إما الخبر المتواتر ونحوه ممّا يفيد القطع ، وإما الأمانة وإما الأصل ، وعلى كلّ تقدير يكون الحكم معلوماً إذ الأول يفيد القطع بالحكم الواقعي والأخيران يفيدان القطع بالحكم الظاهري وإن لم تثبت حجّة الأمارات فيكون الحكم مشكوكاً وتصل النوبة إلى الامتثال الظني أو التبعض في الاحتياط ، ثمّ قال في الكفاية ^(١) : «وإن أبيت إلّا عن ذلك أي تثليث الأقسام فالأولى أن يقال : إنّ المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا ، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا ، لثلاثتداخل الأقسام فيما يذكر لها

من الأحكام...» وجه التداخل واضح، إذ الظن غير المعتبر حكمه حكم الشك بخلاف هذا التقسيم فإنه لا يلزم فيه التداخل.

وقد نوقش في هذا التقسيم الثلاثي الذي ذكره الكفاية بأنه يبحث في علم الأصول عن حجّة الظن مثلاً وعدمها التي هي من العوارض لا عن وجود الحجة وهي الطريق المعتبر، ومن المعلوم أنّ البحث عن وجود الحجة بحث عن وجود الموضوع لا عن عوارضه.

ولكن الانصاف اندفاع مثل هذه المناقشة لوضوح المقصود، فإنّ غرض الكفاية هو أنّه بعد البحث عن حجّة الأمانة وأخذ النتيجة وهي الحجّة إما أن يكون ما جعله حجة من الأمانة قائماً على الحكم أو لا، وكيف كان فالأمر سهل بعد وضوح عدم ترتب ثمرة عملية على البحث عن ثلاثية التقسيم أو ثنائيته، إلّا أنّ غرض الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) لما كان عقد مقاصد ثلاثة متكفلة لبيان أحكام القطع والظن والشك فالأولى ما ذكره من تثليث الأقسام على النحو المذكور في الفرائد لا على النحو المذكور في الكفاية.

ثمّ إنّّه بعد عدم حصول القطع بالحكم الشرعي ولا الظن به وحصول الشك فيه، فإما أن يكون الشك مسبقاً بالحالة السابقة المعتبرة وإما أن لا يكون كذلك، والأول مجرى الاستصحاب، وعلى الثاني فإما أن لا يكون الحكم معلوماً أصلاً ولو بجنسه وهو الإلزام الجامع بين النوعين وهما الوجوب والحرمة، وإما أن يكون معلوماً ولو بجنسه والأول مجرى البراءة، وعلى الثاني فإن أمكن فيه الاحتياط فهو مجرى قاعدة الاحتياط وإلّا فهو مجرى قاعدة التخيير، وعلى هذا لا يلزم تداخل مجاري الأصول بعضها في بعض، بخلاف ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢)

(١) فرائد الأصول / ٢.

(٢) فرائد الأصول / ٢.

في المتن في ضبط المجاري وكذا ما ذكره في الهامش والأولى ما ذكره في مبحث البراءة^(١).

ولكن ما ذكرناه في ضبط مجاري الأصول أحسن مما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته في أوائل الفرائد من المتن والحاشية وفي البراءة وموافق لما ذكره الميرزا النائيني رحمته فلاحظ وتأمل في عبارات الشيخ الأنصاري رحمته في ضبط المجاري فإنها مضطربة جداً خصوصاً عبارة المتن لعدم سلامة مجرى أصالتي البراءة والاحتياط لاتنقاض كل منها بالآخر، فلاحظ حواشي الفرائد في المقام تعرف ما في عبارة الشيخ رحمته من الخلط بين المجاري كما أن في عباراته رحمته بالنسبة إلى كون العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه وعدمه تهافتاً، حيث إنه في بعض المقامات يصرح بعدم كون العلم بجنس التكليف منجزاً كالعلم بنوعه، وفي البعض الآخر يصرح بكونه مثله ويرد على الميرزا النائيني رحمته إشكال لأنه التزم في ضبط مجاري الأصول بكون مجرى البراءة هو عدم العلم بنوع التكليف ولا جنسه وجعل العلم بجنس التكليف خارجاً عن مجرى البراءة كخروج العلم بنوع التكليف عن مجراها.

وملخص الإشكال: أن جنس التكليف وهو الإلزام ليس من الأحكام الشرعية حتى يكون العلم به علماً بالتكليف ومانعاً عن جريان البراءة إذ التكليف هو الوجوب أو الحرمة وأما الجامع بينهما وهو الإلزام فليس بتكليف حتى يكون العلم به منجزاً^(٢).

(١) فرائد الأصول / ١٩٢.

(٢) أقول: هذا الإشكال علمي فقط لأن سيدنا الأستاذ مد ظله ملتزم أيضاً بعدم جريان البراءة فيما إذا علم إجمالاً بالإلزام مردد بين الوجوب والحرمة مع تعدد المتعلق، كما إذا علم إجمالاً إما بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وإما بحرمة شرب التتن، والقول بأن وجه وجوب الاحتياط في مثله وعدم جريان البراءة فيه إنما هو لأجل كون المعلوم إجمالاً نوع الحكم فرار عن المطلب، لأن جميع موارد العلم بجنس التكليف كذلك، إذا المعلوم إجمالاً واقعاً هو النوع دون الجنس غايته أن العلم تعلق بجنسه فقط مع الجهل بفصله كما لا يخفى.

الكلام في القطع

اعلم أنّ في القطع جهات :

الجهة الأولى :

أنّ الكشف والطريقة في العلم ذاتي أو عرضي . لا ينبغي الإشكال في كونه ذاتياً له ، فإنّ حقيقة العلم هي الانكشاف فلا يتصور وجود العلم بدون الانكشاف ، إذ لو كان الانكشاف خارجاً عن ماهية العلم وطارئاً عليها لأمكن انفكاكه عن العلم وعدم إمكان انفكاكه عنه بديهي ، فإنّ عدم الانكشاف عين عدم العلم ، وبالجملّة فبعد كون حقيقة العلم هي الانكشاف ينعدم العلم حقيقة بعدم الانكشاف كما هو أوضح من أن يخفى ، ولم تقع هذه الجهة مورداً للبحث .

الجهة الثانية :

أنّ الآثار المترتبة على العلم من الحجية والجري العملي على طبقه - سواء كان المعلوم من الموضوعات الخارجية أم الأحكام الشرعية - من لوازم القطع وآثاره لا من آثار الواقع بما هو هو ، ولا بما هو معلوم بحيث كان موضوع الأثر الواقع والعلم به بل الموضوع بتمامه وكماله هو العلم فقط ، ضرورة أنّ القاطع بوجود الأسد يفرّ وإن لم يكن في الواقع أسد بل كان غنماً ، وكذا لا يرتب آثار العلم من الفرار وغيره على أسد اعتقد بكونه غنماً ، فهذا كاشف قطعي عن كون موضوع الأثر هو العلم فقط وأنّ تمام الموضوع لهذه الآثار هو نفس القطع ، وهذا البحث أي كون الآثار المترتبة على القطع آثاراً له أو للمقطوع به أو كليهما أجنب عن البحث عن كون الأحكام متعلقة بالوجودات الذهنية أو غيرها ، وذلك لأنّ البحث هناك في متعلق الخطابات وفي المقام في حجية القطع بتلك الخطابات من دون نظر إلى متعلقاتها .

وكيف كان فالحجّية وهي المездرية والمنجزية من الأحكام العقلية الثابتة للقطع الطريق فإنّ موضوع الحجّية عقلاً هو العلم ، لكونه كاشفاً عن الواقع ، وقد عرفت أنّ القطع هو الكشف فلا تكون الكاشفية قابلة للجعل لا بسيطاً ولا تالياً ولا أصالة ولا تبعاً ، وكذا الحجّية لكونها من لوازم الماهية ولذا لا تكون حجّية القطع كحجّية الأمارات - سواء كانت الحجّية قابلة للجعل كما عليه الميرزا النائيّ رحمه الله أم كونها منترعة عن الحكم التكليفي وغير قابلة للجعل كما عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله^(١) ، أم غيرهما من المباني المقررة في باب حجّية الأمارات - لعدم كون حجّيتها من لوازم ذاتها ، ولذا أمكن إثبات الحجّية لها ونفيها عنها بخلاف حجّية القطع ، فإنّها من لوازم ذاته فلا يمكن جعل الحجّية له ولا نفيها عنه لاستلزام نفيها عنه التناقض واقعاً وإعتقاداً أو اعتقاداً فقط إن لم يكن العلم علماً بل كان جهلاً مركباً ، فإذا علم بكون المائع خمراً فقد علم بحرمة إذا نهى الشارع عن متابعة قطعه هذا فلازمه جواز شرب ذلك المائع ويكون جوازه وعدم جوازه تناقضاً ظاهراً .

ولا بأس بالتعرض لجملة معترضة في المقام وهي : أنهم عبروا عن العلم بالحكم الشرعي في مقام بيان أقسام الملتهفت إلى الحكم الشرعي بالقطع دون العلم ، ولو كان القطع عين العلم لكان اللازم صحة التعبير بالعلم أيضاً كما هو مقتضى ترادف اللفظين ، لكنه ليس كذلك ، إذ لو كان العلم والقطع من الألفاظ المترادفة لصح إطلاق القاطع على الله سبحانه وتعالى كإطلاق العالم عليه ، ومن المسلم عدم جواز إطلاق القاطع عليه تعالى فيكون بين العلم والقطع فرق ، وحاصله : أنّ العلم عبارة عن حصول الصورة في الذهن والقطع هو الاعتقاد الجزمي بمطابقة تلك الصورة الذهنية للصورة الخارجية ، والجزم بهذه المطابقة موجود في القطع والجهل المركب والعلم

لا يطلق إلّا على خصوص الجزم المطابق للواقع ، والمناسب لتقسيم حالات الملتفت إلى الحكم هو تقسيمها إلى القطع المراد به الجزم بالحكم المحرك نحو الامتثال والظن به الذي هو خلاف الجزم مع الرجحان أو خلاف الجزم الذي لارجحان فيه وهو الشك .

وكيف كان فلا إشكال في أنّ القطع تمام الموضوع في نظر العقل للنتجيز والتعذير ، فلا تكون الحجية ممكنة الثبوت للقطع حتى يصح التصرف التشريعي فيها يجعلها له أو نفيها عنه ، فإذا ورد ما ظاهره النهي عن العمل بالقطع كالنهي عن العمل بالعلم الحاصل من القياس كما في رواية أبان^(١) الواردة في دية أصابع المرأة ، وكنتي اعتبار علم الوسواسي في الطهارة والنجاسة ، فلا محيص عن صرف هذا الظاهر إلى النهي عن منشأ القطع حتى يزول العلم فإنّ منشأ القطع في كون دية أربع أصابع من المرأة أربعين هو اعتقاد مساواة المرأة للرجل في الدية ، وبعد أن نهى الإمام عليه السلام على عدم مساواتها في الدية زال علمه ، أو صرف النهي إلى رفع الأثر عن المعلوم كما إذا كان وسواسياً في النية ، فيقال له : إنّ النية ليست شرطاً في صحة العبادة فعلمه بعدم تحقق النية لا أثر له إذ المفروض عدم اعتبار النية في العبادة فيكون علمه بعدم تحقق النية خالياً عن الأثر كعلمه بأنّ طول الجبل الكذائي أو سعة مكان المصلّى الواقع بين النجف الأشرف وكرلاء المعلّى ألف ذراع مثلاً ، وبالجملّة فلا بدّ من التصرف فيما ظاهره الردع عن متابعة العلم وحجّيته لكونه خلاف حكم العقل الضروري .

هذا كلّه في القطع الطريقي ، وأما القطع الموضوعي كالعلم بالنجاسة الذي جعل موضوعاً للحكم بالمانعية ، وكالعلم بوجوب الصلاة الذي جعل موضوعاً للحكم بوجوب التصديق ، وكعلم المجتهد بالأحكام الشرعية الموضوع لجواز تقليده فلا بأس

بالردع عنه والتصرف فيه بما يقتضيه الدليل ، فإنّ العلم بالحكم الشرعي من أيّ سبب حصل يكون حجة بالنسبة إلى العالم به وإن حصل من الرمل والجفر ، وأما بالنسبة إلى جواز التقليد فيكون العلم موضوعياً وقد دلّ الدليل ^(١) على عدم جواز تقليد العالم بالأحكام إلّا إذا حصل العلم بها من الأدلة المقرّرة لا من كلّ سبب ، فلا بأس بالردع عن اعتبار العلم بالحكم الشرعي بالنسبة إلى العامي الذي يريد التقليد إذا حصل من غير أدلة الفقه المعهودة كما هو واضح .

الجهة الثالثة :

أنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنّ إطلاق الحجة على القطع ليس من الحجة في باب البرهان ولا من الحجة في باب الأدلة الشرعية ، أما الأول : فلأنّ الحجة باصطلاح أهل الميزان : هو الوسط الذي يكون علة لثبوت الأكبر للأصغر وهو المسمى بالبرهان اللمي ، أو معلولاً له وهو المسمى بالبرهان الإنّي ومن المعلوم عدم كون العلم علة لوجود المعلوم ولا معلولاً له بحيث يكون المعلوم علة لوجود العلم كما هو واضح . فإذا قطع بكون مائع خمرّاً فلا يكون القطع علة لخمريته إن لم يكن خمرّاً واقعاً ، أو قطع بعدم خمريّة مائع وكان خمرّاً واقعاً فإنّ القطع بعدم خمريته لا يخرجّه عن الخمريّة . وبالجمله فعدم كون القطع حجة باصطلاح أهل الميزان واضح .

والحجة باصطلاح الأصوليين هي ما يكون واسطة لإثبات أحكام متعلقاتها شرعاً كما إذا حكم الشارع بحجّية خبر الواحد مثلاً وقام ذلك على وجوب شيء أو قام على موضوع خارجي ، فإنّه يحكم بثبوت الحكم المعلوم أو حكم الموضوع المعلوم بسبب الخبر ، ولذا يتألف قياس من الأمارات غير العلمية المعتبرة شرعاً ، فيقال : هذا مظنون الخمريّة وكلّ مظنون الخمريّة يجب الاجتناب عنه فهذا يجب

(١) المراد به انصراف الأدلة الدالّة على لزوم رجوع العامي إلى العالم ، فإنّها منصرفة إلى من حصل له العلم بالأسباب المتعارفة .

الاجتناب عنه ، وهذا بخلاف القطع فإنه لا يمكن تأليف قياس منه ، ضرورة أن معلوم الخمرية خمر وقد أحرز حكمه من الخارج ، فبمجرد العلم بخمرية مائع يعلم بجرمته من دون توسط كبرى وهى كلّ معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه ، ضرورة أن الحرمة تثبت لنفس الخمر الواقعي دون معلوم الخمرية ، فجعل موضوع الحرمة معلوم الخمرية يوجب الخروج عن موضوع البحث وهو القطع الطريقى .

ولا شبهة حينئذٍ في صحة تأليف قياس حقيقي منه وكون القطع حينئذٍ حجة باصطلاح أهل الميزان ، إذ المفروض دخل القطع في الحكم دخلاً موضوعياً وقد ثبت في محله أن الموضوع بالنسبة إلى الحكم كالعلة للمعلول ، ولذا لا يتخلف الحكم عن موضوعه وإلا يلزم الخلف والمناقضة كما تقدم في الواجب المشروط .

وبالجملة في القطع الطريقى لا يصح تأليف القياس لا حقيقة ولا صورة وفي الظن يمكن صورة لا حقيقة ، بل لا يصح صورة أيضاً إذ المفروض كون حجتيّ الأمارات من باب الطريقية لا الموضوعية وأنها كالعلم واسطة في الإثبات وبناء على كون مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهرية يوجب الخروج عن موضوع البحث وهو الطريقية والاندراج في الموضوعية ، إذ الأمانة حينئذٍ تكون موضوعاً للحكم الظاهري وهو خلاف ما فرضناه من الطريقية ، وعلى تقدير الالتزام بالحكم الظاهري يصح تأليف قياس حقيقي من الأمارات بل الأصول ، لكون كلّ من الأمانة والأصل علة لثبوت الحكم الظاهري كعلية التغير لحدوث العالم .

ولكن الحق كما سيجيء وتقدمت الإشارة إليه استحالة الحكم الظاهري وكون الحكم في كلّ واقعة واحداً لا متعدداً ، وأن الأمارات حجة من باب الطريقيّة المحضة فلا فرق حينئذٍ بين العلم وبين الأمارات في عدم صحة تأليف القياس في كليهما

لا حقيقة ولا صورة فما أفاده شيخنا الأعظم رحمته ^(١) في الفرائد من صحة تأليف قياس من الظن كقوله: (هذا مظنون الخمرية...) في حيز المنع.

وقد تكلف شيخنا الأستاذ العراقي رحمته لصحة تأليف القياس من الظن بما حاصله: أنّ الأحكام الشرعية ليست جعلية إنشائية بل هي نفس الإرادة ولها والألفاظ كواشف عن تلك الإرادات فإن أبرزت تلك الإرادات يحكم العقل بلزوم مراعاتها وإلا فلا، والمبرز تارةً يكون علماً وجدانياً وأخرى ما يحكم الشارع بكونه مبرزاً كخبر الواحد فإذا قام خبر الواحد على إرادة من إرادات الشارع يكون قيام الخبر سبباً لصيرورة الإرادة مبرزة، فيجب حينئذٍ إطاعتها ولا يجوز مخالفتها، والخبر مثلاً علة لثبوت الإرادة في وعاء المحركة فيكون واسطة في الثبوت فيصح تأليف قياس منه، والمبرزية بالكسر والفتح متلازمتان ولذا يكون البحث عن خبر الواحد وأي الخبرين في باب التعارض بحثاً عن السنة، لكون المثبتة بالكسر والمثبتة بالفتح متلازمتين كما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) وإن اعترض عليه صاحب الكفاية رحمته ^(٣).

وعلى كلّ حال ففياً أفاده المحقق العراقي إشكالات:

أما أولاً: فبعدم صحة المبنى أعني كون الأحكام نفس الإرادات وعدم إنشائيتها، ومن البعيد التزامه رحمته بهذا المبنى ولعله ذكر هذا من باب إبداء الاحتمال.

وأما ثانياً: فبعدم توقف صحة تأليف القياس من الأمارات غير العلمية المثبتة للأحكام على ذلك أي كون الأحكام نفس الإرادات، لأنّ الحكم المحرك سواء كان إنشائياً - كما هو الحق على ما حقق في محله - أم نفس الإرادة منوط بصيرورته

(١) فرائد الأصول / ٢.

(٢) فرائد الأصول / ٦٧.

(٣) كفاية الأصول / ٨.

مبرزاً فإنّ الحكم غير المبرز ليس موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته ، فالإبراز موضوع لهذا الحكم العقلي والظن المعتبر المبرز للحكم يصح تأليف قياس منه حقيقة لما عرفت من كون الإبراز موضوعاً لحكم العقل بالإطاعة . وبالجملّة فصحة تأليف القياس من الظن المعتبر لا تتوقف على المبني المزبور في الأحكام .

وأما ثالثاً : فبأنّ دخل الأمانة غير العلمية في ثبوت الحكم خارج عن مفروض البحث من طريقية الأمارات وعدم موضوعيتها ، إذ الكلام في القطع الطريقي المحض والأمارات التي لا تكون إلّا واسطة في الإثبات دون الثبوت . فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّه بناء على طريقية الأمارات لا فرق بين العلم الطريقي وبين الأمارات في عدم صحة تأليف القياس ، وبناء على الموضوعية يصح تأليف القياس من كلّ من العلم والأمانة ويكون القياس حقيقياً برهانياً كما هو واضح ، فالتفكيك بين القطع وبين الأمانة بعدم صحة تأليف القياس في الأول وصحته في الثاني كما في الفرائد لا يخلو من تأمل لما عرفت من عدم الفرق بينها بناء على الطريقية .

والحاصل أنّه لا يمكن تأليف القياس الحقيقي لا في العلم ولا في الأمارات كما لا يمكن تأليف القياس الصوري في العلم أيضاً ، لأنّ القياس سبب للعلم بالنتيجة فإذا علم بالنتيجة من غير ناحية القياس فلا وجه لتأليف القياس ، مثلاً إذا علم بمحدث العالم فلا وجه لتأليف قياس ينتج حدوث العالم ، وأما في الظن فيمكن تأليف قياس صوري منه ، لأنّ حرمة مظنون الخمرية مثلاً متوقفة على حجّة الظن فيقال : هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه لما دلّ على حجّة الظن ، وأما كونه صورياً فلا لأنّ الظن ليس واسطة في الثبوت حتى يكون القياس المؤلف منه حقيقياً بل واسطة في الإثبات فيكون القياس صورياً مغالطياً .

وما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته من كون الأحكام نفس الإرادات ، وهي لا تكون موضوعاً لحكم العقل إلا بعد إبرازها ، فالإبراز سواء كان وجدانياً أم تعبيرياً دخيل في الإرادة المبرزة وبعد دخل الأمانة في الحكم يصح تأليف القياس منها .

فقد عرفت الإشكال فيه ، وأنه إن أُريد بالإرادة المبرزة الإرادة المحرزة بحيث يكون الإحراز والإبراز موضوعاً ودخيلاً في الحكم ففيه : أنه مضافاً إلى خروجه عن محلّ البحث - إذ الكلام في القطع الطريقي وحجية الأمارات على الطريقية - أنه خلاف مسلكه في باب القطع من عدم إمكان دخل القطع في متعلقه حتى بنتيجة التقييد التي التزم بها الميرزا النائيني رحمته ، وإن أُريد بالإرادة كون الحكم نفس الإرادة غاية الأمر أن الإبراز يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الإطاعة وحرمة المخالفة فالإبراز بالنسبة إلى الإرادة طريق محض وليس فيه شائبة الموضوعية أصلاً ويكون الإبراز وأسطه إثباتية لا ثبوتية ، فلا مجال لتأليف قياس أصلاً ، والحاصل أنه لا سبيل إلى تأليف القياس في العلم الطريقي والأمارات أصلاً .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ تعريف المسألة الأصولية بأنّها ما تقع كبرى لقياس استنباط الحكم الشرعي بخلاف العلوم الستة ^(١) ، فإنّها متكفلة لبيان الصغرى مبني على المسامحة وليس قياساً حقيقياً ، بداهة أن علّة الحكم هي الملاك لا الأمانة القائمة على الحكم . هذا تمام الكلام في القطع الطريقي المحض .

وأما القطع الموضوعي فلا بأس بتأليف قياس منه لكون الموضوع بالنسبة إلى التكليف كالعلة للمعلول من حيث عدم التخلف ، وإلا فليس الموضوع علة حقيقية للحكم إذ لازم عليته له هو كون الحكم رشحاً للموضوع وليس كذلك ، لأنّ الحكم من الأفعال الاختيارية للشارع ، فإنّه لحكمته يعطي كلّ شيء حقه ، فإذا كان في شيء

(١) أي اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والرجال .

مصلحة الوجوب يشترع له الوجوب مثل الموجودات التكوينية ، فإنه إذا كان في شيء من التكوينية اقتضاء الوجود يفيض عليه لباس الوجود والموجودات التشريعية والتكوينية في هذه الجهات على نسق واحد .

والحاصل أنه يمكن تأليف قياس شبيه بالقياس الحقيقي .

وعلى كل حال فللقطع الموضوعي أقسام أربعة ، لأنه تارة يكون تمام الموضوع وأخرى جزؤه وعلى التقديرين ، تارة يؤخذ القطع بما هو صفة نفسانية ، وأخرى بما أنه كاشف وطريق ، وتصير أقسام القطع بضمّ القطع الطريقي إليها خمسة .

لكن الميرزا النائيني رحمه الله قد استشكل في إمكان أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة . ومحصل إشكاله في ذلك هو : أن أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع أصلاً لعدم دخله في الموضوع ، إذ المفروض كون القطع تمام الموضوع فهو الملحوظ بالاستقلال ، وأخذه طريقاً يستدعي كون الملحوظ بالاستقلال ، هو الواقع وكون لحاظ القطع آلية ، فيلزم من أخذ القطع تمام الموضوع على وجه الطريقة اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي في القطع . وقد دفع هذا الإشكال بعض الأجلة بما حاصله : أن الإشكال متجه إن كان اللاحظ نفس القاطع ، إذ يستحيل أن يلاحظ قطعه استقلالياً ومرآتياً ، وأما إن كان غيره فلا يلزم هذا المحذور فإن الشارع يلاحظ علم المكلف موضوعاً لحكمه بما أنه كاشف وحاك لا بما أنه صفة خاصة كما لا يخفى .

الجهة الرابعة :

لا إشكال في جواز أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر غير متعلقه كالعلم بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوب التصديق ، كما لا إشكال في جواز أخذ العلم بموضوع خارجي موضوعاً لحكم كالعلم بالخمرة موضوعاً للحرمة والعلم بالنجاسة وما لا يؤكل موضوعاً للبانعية ، كعدم الإشكال في عدم جواز أخذ العلم بحكم موضوعاً لنفس متعلقه كالعلم بوجوب الصلاة موضوعاً لنفس هذا الوجوب ، ووجه

الاستحالة أنَّ الموضوع مقدم رتبة على الحكم تقدم العلة على المعلول فالحكم في حال عدم موضوعه معدوم فلا حكم قبل العلم ، ومن المعلوم تأخر رتبة العرض - الذي يكون العلم منه - عن المعروض ، فالمعلوم مقدم رتبة على العلم ، فالحكم قبل العلم به موجود لتقدمه رتبته على العلم به ومعدوم لكون العلم موضوعاً له ، وكلّ حكم قبل موضوعه معدوم وليس هذا إلاّ التناقض ، وبالجمله فالعلم بالحكم لما كان من الانقسامات الثانوية المتأخرة عن الخطاب لا يمكن أن يكون دخيلاً في الموضوع ولا في المتعلق ، والمراد بالانقسامات الثانوية هي ما لا يمكن تصوره إلاّ بعد الخطاب لترتبتها على الخطاب كالعلم بالحكم وقصد القرية ونحوهما ، وباستحالة التقييد يستحيل الإطلاق بناء على ما تقدم في المطلق والمقيد من كون تقابل الإطلاق والتقييد عدم والمملكة ، ولذا لا يتمسك بالخطاب مع الشك في التبعية والتوصلية ، فالخطابات بالنسبة إلى الانقسامات الثانوية مهملة لا مطلقة ولا مقيدة ، هذا بالنسبة إلى الإطلاق والتقييد اللحاظيين .

وأما لبّ غرض المولى فلا يكون مهماً لأنّ الموضوع لحكم أما خصوص العالم وأما أعم منه ، فنتيجة الإطلاق أو التقييد لاحالة موجودة في لب الغرض ، والخطاب الأولي قاصر عن إفادة هذه النتيجة والمتكفل لبيان هذه النتيجة خطاب آخر يسمى بالخطاب المتمم كالخطاب المتمم في قصد القرية والمقدمات المفوتة وغير ذلك ، فالتحصّل أن الإطلاق والتقييد اللحاظيين بالنسبة إلى العلم ونحوه من الانقسامات المتأخرة ممّا لا يمكن وأما نتيجهتها فلا إشكال في وجودهما .

هذا ملخص كلام الميرزا النائيني رحمته في كيفية أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه ^(١) .
وقد يورد عليه بعدم الحاجة إلى الخطاب المتمم بل يكفي العلم بنتيجة التقييد

(١) وسيأتى الإشكال عليه بقوله : «نعم يرد على هذا المبني ...» ، ص ٢٩ .

والإطلاق بقرينة وعدم توقفه على خطاب آخر .

ولكنه مندفع بأنّ المراد من الخطاب ما يكون كاشفاً وحاكياً عن النتيجة المزبورة والتعبير بالخطاب المتمم يكون من غير الميرزا النائيني رحمته الله .

وقد اعترض شيخنا المحقق العراقي رحمته الله على ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من نتيجة الإطلاق والتقيد بما حاصله : عدم الحاجة في اختصاص الأحكام بالعالم بها أو عدم اختصاصها به إلى نتيجة الإطلاق والتقيد ، بل يمكن إثبات التعميم أو الاختصاص بوجه آخر ، وهو : أنّه لا شبهة في كون الخطاب موجوداً في رتبة العلم والجهل به كوجود العلّة في رتبة المعلول ، وإذا فرض اختصاصه بالعالم يمكن أن لا يكون ذلك الاختصاص بنتيجة التقيد بل يجعل العلم معرفة للحصة التي هي توأم مع العلم من دون أن يكون العلم قيداً للخطاب نظير الخيط المحاذي لرؤس جماعة ، فإذا جعل قطعة من ذلك الخيط محاذية لرأس زيد يصح أن يقول : إنّ القطعة المحاذية لرأس زيد تكون كذا ، فإنّ هذه المحاذاة ليست قيداً لتلك الحصة بل معرفة ومشيرة إليها ، فالعلم في المقام يكون نظير مسامتة تلك القطعة لرأس زيد ، هذا إذا كان الحكم مختصاً بالعالم به ومع سعته وعدم اختصاصه بالعالم به يكون الخطاب الثابت في رتبة العلم والجهل حكماً ويكون العلم والجهل معرفين لما هو واقع في رتبتهما .

هذا ملخص ما نسب إلى الشيخ العراقي رحمته الله ، وبهذا المبنى صحح دخل قصد القرينة في متعلق الخطاب والمقدمات المفوتة والمقدمة الموصلة .

وفيه : ما لا يخفى لأنّ ما أفاده من مشيرية العلم خارج عن مفروض البحث ، إذ محلّ الكلام هو العلم الموضوعي الذي له دخل موضوعي في الحكم والموضوعية والمعرفية متناقضان ، فلا محيص عن الالتزام بنتيجة التقيد أو الإطلاق كما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله .

نعم يرد على هذا المبنى أي نتيجة التقيد : أنّه كيف يعلم المكلف بالحكم مع

فرض كون العلم عرضاً متأخراً رتبة عن محله ، فناط استحالة الدور باق على حاله حتى على القول بنتيجة التقييد ، إذ المفروض أنّ العلم بالحكم منوط بوجود الحكم قبل العلم به ، والحكم متأخر عن العلم أيضاً لكون العلم موضوعاً وقيداً له فيلزم أن يكون الحكم قبل العلم به موجوداً ومعدوماً وليس هذا إلا التناقض ، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام بمقالة المحقق صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) من كون العلم بالإنشاء دخيلاً في فعليته فالعلم موضوع لفعلية الحكم ، ومتعلقه المتقدم على العلم رتبة هو إنشاء الحكم لا فعليته . وبالجمله فالالتزام بنتيجة التقييد لا يدفع غائلة الاستحالة .

فتحصل من البحث مطالب : الأول : عدم تمامية ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله في رفع غائلة الاستحالة من نتيجة التقييد أو الإطلاق بعد البناء على استحالة لحاظهما بناء على كون تقابل الإطلاق والتقييد العدم والملكة ، إذ يكفي حينئذٍ في امتناع الإطلاق امتناع التقييد . وحاصل وجه عدم تمامية ما أفاده من نتيجة التقييد هو أن الخطاب الثاني الذي مرجعه إلى الإخبار عن دخل العلم بالحكم دخلاً موضوعياً كدخل البلوغ والعقل في الحكم لا يدفع غائلة الاستحالة قطعاً ، بداهة أن معنى الدخل الموضوعي هو عدم وجود الحكم بدونه وكونه من مبادي وجوده كما في البلوغ والعقل من الشرائط العامة والاستطاعة ومالكية النصاب من الأجناس الزكوية ونحوهما من الشرائط الخاصة ، وقد عرفت مراراً أنّ الموضوع بماله من القيود متقدم رتبة على الحكم كتقدم العلة على المعلول ، وعليه فالعلم بالحكم يستحيل أن يكون موضوعاً له إذ يلزم من موضوعيته له اجتماع النقيضين ، لأن مقتضى موضوعيته تأخر الحكم عنه وكونه معدوماً قبل العلم به وقضية كون العلم عرضاً هو تأخره عن محله ووجود معروضه قبل العلم ، فالحكم قبل العلم به موجود حتى يمكن

تعلق العلم به ومعدوم لكون العلم موضوعاً له ودخيلاً فيه كدخل البلوغ والعقل في الحكم، وليس هذا إلا اجتماع النقيضين. وبالجمله فالالتزام بنتيجة الإطلاق والتقييد لا أثر له في دفع الاستحالة كما لا يخفى.

الثاني: أن ما نسب إلى شيخنا العلامة العراقي رحمته في دفع محذور الاستحالة - من جعل العلم بالحكم معرفاً بأنّ للحكم حصصاً من الوجود، إذ الحكم بعد جعله يكون موجوداً مع عدم تعلق العلم والجهل به وفي حال تعلق العلم به يكون له وجود أيضاً، والوجود الذي يكون مراداً للشارع هو وجوده في حال العلم به لكن لا بثبابة يكون لهذه الحالية دخل في الحكم بل المراد هو الحصة التي تكون توأماً مع العلم فيكون الحكم مختصاً بالعالم به لكن لا بنحو التقييد أو نتيجته - يشكل الالتزام به في دفع الإشكال لما فيه.

أولاً: من كونه خارجاً عن مفروض البحث إذ الكلام في العلم الموضوعي الذي له دخل موضوعي في الحكم الذي تعلق به العلم وجعل العلم معرفاً للحكم وغير دخيل في وجوده خارج عن موضوع البحث.

وثانياً: من أن الحكم موجود بسيط وما لم يمثل لا يسقط ولا يتصور تخصيصه مع عدم تعدّد الموضوع، فالالتزام بتعدّد حصص وجود الحكم لا يتصور مع وحدة الموضوع، نعم ما أفاده رحمته متين في المقدمة الموصلة وقصد القربة، وأما في المقام فلا يتم أصلاً فهذا الوجه كسابقه في الضعف.

الثالث: أن ما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته من الالتزام بتعدّد المراتب للحكم وكون العلم بالإنشاء موضوعاً لمرتبته الفعلية لا يدفع الإشكال أيضاً، لأنّه خروج عن مفروض البحث، ضرورة أنّ دخل العلم بمرتبة في مرتبة أخرى يكون كدخل العلم بحكم في حكم آخر، كالعلم بوجوب الصلاة في وجوب التصديق ومفروض البحث هو دخل العلم بحكم في نفس ذلك الحكم كدخل العلم بالحكم

الإنشائي في نفس الحكم الإنشائي لا في الحكم الفعلي ، هذا كله مضافاً إلى عدم صحة الالتزام بالمراتب الأربع للحكم بل يكون ذا مرتبة فعلية وهي وجوده المتوقف على وجود موضوعه ومرتبة التنجز وهي العلم به أو قيام الحجة عليه ، وليس للحكم مرتبة غير هاتين المرتبتين .

وعلى ما ذكرنا من عدم تمامية الوجوه الثلاثة المتقدمة لدفع إشكال الاستحالة العقلية فلا بدّ من تأويل ما ظاهره تقيد الحكم بالعلم به كروايات الواردة في القصر والإتمام ^(١) ، والجهر والإخفات ^(٢) .

والوجوه التي وجّه بها ما دلّ على صحة صلاة من أجهر فيها في موضع الإخفات أو العكس ، وكذا المسافر إذا أتمّ صلاته في موضع القصر جاهلاً كثيرة :

منها : أنّ وجوب القصر على المسافر تخيري لا تعيني ، فالمسافر الجاهل بوجوب القصر يجب عليه أحد الأمرين من القصر أو الإتمام فإذا صلى المسافر الجاهل بوجوب القصر تماماً أو قصرًا تصحّ صلاته لموافقته للأمر وإذا علم بوجوب القصر على المسافر ينقلب وجوبه التخيري إلى التعيني فيكون العلم بالعدلية موضوعاً للتعينية فيخرج عن موضوع البحث وهو أخذ العلم بالحكم دخيلاً في نفس ذلك الحكم ، وكذا في الجهر والإخفات فإنّ كلّاً منها واجب على الجاهل وجوباً تخييرياً وإذا علم بخصوص الجهر يصير وجوبه تعينياً كما لا يخفى .

ومنها : ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من كون وجوب الجهر في موضعه نفسياً ، فلو تركه وأخفت في موضع الجهر صحت صلاته لأنّه لم يترك شيئاً من أجزاء الصلاة وشرائطها ، ويعاقب على ترك الجهر لأنّه ترك واجبا نفسياً وإذا علم بوجوب الجهر يصير وجوبه شرطياً ، ولذا لو أتى بالقراءة إخفاتاً وترك الجهر عمداً تبطل صلاته

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٥ ، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر .
(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٧ ، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة .

لأنه ترك شرطاً من شرائط الصلاة متعمداً، هذا في الجهر والإخفات .

وأما في القصر والإتمام فيقال : إن الواجب في حق الجاهل بوجوب القصر على المسافر هو ما فرضه الله تعالى لا بشرط ، وبعد العلم بوجوب القصر تكليفاً يصير وجوب الركعات العشر التي فرضها الله تعالى بشرط لا ، وبعبارة أوضح : وجوب ما فرضه الله تعالى غير مشروط بشيء في حق الجاهل بوجوب القصر فإذا أتى المسافر الجاهل بوجوب القصر تماماً تكون صلاته صحيحة ، إذ لا يكون ما فرضه النبي ﷺ مانعاً عن الصحة بل فرض الله تعالى يكون لا بشرط عن فرض النبي ﷺ ، فزيادة فرضه ﷺ على فرض الله تعالى ليست قاذحة ، وأما إذا علم بوجوب القصر يصير هذا العلم المتعلق بالحكم التكليفي موضوعاً لحكم وضعي وهو المانعية ، فيكون فرض النبي ﷺ حينئذٍ مانعاً ، فإذا أتى العالم بالقصر برعاية تماماً تبطل صلاته لإتيانه بالزيادة عمداً ، فرجع هذا الوجه إلى عدم كون العلم دخيلاً في متعلقه إذ العلم بالنفسية يصير موضوعاً للوجوب الغيري فيخرج عن محل الكلام وهو كون العلم بالحكم دخيلاً في نفس ذلك الحكم كما لا يخفى .

ومنها : ما أفاده الفقيه الهمداني رحمه الله في مصباحه ^(١) في مبحث الجهر والإخفات وحاصله : أن كلاً من الجهر والإخفات فيه مصلحة ، غاية الأمر أن مصلحة الجهر مثلاً أرجح من مصلحة الإخفات والمقدار الزائد من مصلحة الجهر يكون ملزماً ، لكنه بإتيان القراءة إخفاتاً تفوت تلك الزيادة فيعاقب لتفويته لتلك الزيادة وتصح صلاته لاشتغالها على المصلحة فيسقط الأمر ، نظير ما إذا وجب عتق رقبة كفارة لإفطار شهر رمضان بحيث كانت المصلحة في عتق طبيعة

(١) مصباح الفقيه / ٣١٦ - ٣١٧ ، كتاب الصلاة : « بيانه أن من الجائز أن يكون لطبيعة الصلاة من حيث هي مصلحة ملزمة مقتضية لإيجائها ، وكونها في ضمن الفرد المشتمل على خصوصية الجهر والإخفات فيه مصلحة ملزمة أيضاً ، فاجتماع كلتا المصلحتين في هذا الفرد أوجب تأكد طلبه واختصاصه بالوجوب » .

الرقبة ، ولكن كان في عتق المؤمنة مصلحة ملزمة زائدة على ما في طبيعة الرقبة من المصلحة وكانت المصلحة الزائدة في المؤمنة مما تفوت بعتق الكافرة ولا يمكن تداركها .

والحاصل أنّ القصر والإتمام ، والمجهر والإخفات خارجان عن موضوع البحث وهو كون العلم بالحكم دخیلاً في نفس ذلك الحكم ، لما عرفت من التوجيهات المزبورة التي مرجعها إلى خروج الموردين عن مفروض البحث ، ولا يكونان داخليين في موضوع البحث إلاّ بأن يكون العلم بوجوب القصر على المسافر دخیلاً في هذا الوجوب وشرطاً له على حد شرطية شرائط القصر من اعتبار المسافة وكون السفر سائغاً وعدم كونه عملاً وشغلاً له ، إلى غير ذلك من الشرائط المعتمدة في وجوب القصر ، وأما إذا لم يكن كذلك بأن كان العلم بشيء دخیلاً في حكم آخر فلا يلزم إشكال الدور أصلاً .

ولعل أوجه الوجوه المذكورة في دفع الإشكال هو القول بوجوب القصر تخييراً على المسافر الجاهل بأن يقال : إنّ المسافر الجاهل بوجوب القصر عليه يكون مخيراً بين القصر والإتمام ولذا لو أتى بالقصر أو التمام في حال الجهل فقد أتى بوظيفته ، وهذا يناسب الوجوب التخييري ، وإذا علم بوجوب القصر على المسافر يصير وجوب القصر تعيينياً ، فالعلم بالوجوب التخييري يكون دخیلاً في الوجوب التعييني فلم يؤخذ العلم بالحكم دخیلاً في نفس ذلك الحكم ، ويكون تعيّن وجوب القصر بسبب العلم نظير تعيّن وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور مع بسط يد الإمام عليه الصلاة والسلام وعقده لها فإنّ صلاة الجمعة حينئذٍ تصير واجبة تعييناً بعد أن كان وجوبها في عصر الغيبة تخييراً .

لكن الظاهر عدم اندفاع الإشكال بهذا الوجه وأنّ محذور الدور باق على حاله ، ضرورة أنّ العلم بالوجوب التخييري ليس موضوعاً لوجوب القصر تعييناً

قطعاً، لأنّه إذا علم بظاهر الآية الشريفة ^(١) وهو نفي الجناح والبأس بقصر الصلاة فليس هذا العلم موضوعاً لجوب القصر تعييناً، بل موضوع وجوب القصر تعييناً هو العلم بتفسير الآية أعنى كون وجوب القصر تعيينياً وأنّ المراد بقوله تعالى «لا جناح» هنا نظير «لا جناح» الوارد في الحج ^(٢) من كونه تعييناً، وعليه فيكون العلم بالتعيينية موضوعاً للتعيينية وهو دور، فلعل أوجه الوجوه ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله لكنه في الجهر والإخفات دون القصر والإتمام.

ويمكن أن يقال: إنّه في كلّ مورد أخذ فيه العلم كالقصر والإتمام والجهر والإخفات يكون العلم متعلقاً بنفس الخطاب، وطريقاً محضاً إليه، إلّا أنّ هذا العلم يكون موضوعاً للحالة البعثية، وليس متعلق بالحكم الإنشائي حتى يقال: إنّ الإنشائي ليس بحكم فالعلم به ليس علماً بالحكم بل المتعلق هو الخطاب الفعلي المنوط بوجود موضوعه، غاية الأمر أنّ الحالة البعثية مترتبة على العلم بالخطاب فالمعلوم خطاب فعلي وما يترتب على العلم هي الحالة البعثية التي هي مرتبة أخرى من الفعلية، وإطلاق الأخبار المستفيضة بل المتواترة ^(٣) الدالة على أنّ لكلّ واقعة حكمها الشامل للعالمين والجاهلين يكون بالنسبة إلى هذه المرتبة الثانية من الفعلية، يعني أنّ هذه المرتبة ليست مقيدة بالعلم وليس المراد بإطلاق تلك الأخبار إطلاقها بالنسبة إلى المرتبة الأولى من الفعلية لاستحالة الإطلاق بعين استحالة التقييد، وقد عرفت وجه استحالة التقييد وهو الدور، فكما يمتنع تقييد مرتبة من الحكم بالعلم بها فكذلك يمتنع الإطلاق بناء على ما تقدم في مبحث المطلق والمقيد من كون التقابل بين الإطلاق والتقييد العدم والملكية.

(١) النساء: ١٠١ ﴿فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة﴾.
(٢) البقرة: ١٥٨ ﴿فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾.
(٣) منها ما روي في الأمالي للشيخ / ٩.

هذا تمام الكلام في القطع الموضوعي وقد عرفت استحالة دخله في متعلقه حتى بنتيجة التقييد لعدم إمكان تعلق العلم بغرض المولى أصلاً، ضرورة أن إمكان تعلق العلم فرع تقدم المعلوم عليه والمفروض أن المعلوم متأخر عن العلم، لكون العلم موضوعاً له وتقدم الموضوع على الحكم من البدييات، فالمصلحة التي يكون العلم موضوعاً لها كموضوعية البلوغ والعقل لها كيف يعقل تعلق العلم بها مع توقف وجودها على العلم به، فالدور باقٍ على حاله ولا يرتفع أصلاً.

وبالجملة فللقطع الموضوعي أقسام أربعة لأنه إما تمام الموضوع وإما جزؤه وعلى التقديرين إما أن يؤخذ صفة أو طريقاً وبعد انضمام القطع الطريقي إليها تصير أقسام القطع خمسة.

الجهة الخامسة:

أن الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) ذكر في الفرائد أن الأمارات وبعض الأصول العملية تقوم مقام القطع الطريقي، ومراده من بعض الأصول (الأصول التنزيلية) كالاستصحاب وقاعدتي التجاوز والفراغ وأصالة الصحة، ومحلّ البحث في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي هو: أن دليل اعتبار الأمانة هل يفي بقيامها مقام القطع الطريقي أم لا؟ وأما إذا فرضنا دليلاً خاصاً قام على كون الأمانة كالقطع فالكلام في قيامها مقامه، فورد البحث هو كفاية نفس دليل حجّة الأمارات في قيامها مقام القطع وعدمه. وتفصيل الكلام في المقام هو: أن القطع على قسمين طريقي محض وموضوعي، والكلام فعلاً في قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي المحض.

ولا بأس قبل الخوض في المقصود بالتنبيه على أمر؛ وهو أن للعلم جهات أربع: سواء كان من مقولة الفعل - كما إذا عرّف بالصورة الحاصلة بناء على كون

الصور مخلوقة للنفس ومن أفعالها - أم من مقولة الانفعال لتأثر النفس بالصورة الحاصلة فيها ، أم من مقولة الإضافة على التفصيل المقرر في محله وهذه الجهات هي : الأولى : كون العلم صفة نفسانية ونوراً في نفسه .

الثانية : كونه كاشفاً عن الصورة الخارجية حيث إنّ الصورة الذهنية لانطباقها على الصورة الخارجية تحكي عن تلك الصورة الخارجية . مثلاً إذا حصل في النفس صورة الأسد فتكون تلك الصورة كاشفة عنها لمطابقتها لما في الخارج من الأسد .
الثالثة : الجري العملي على طبق العلم ، فإذا كان المعلوم ممّا فيه النفع يتوجه إليه وإذا كان ممّا فيه الضرر يفرّ منه .

الرابعة : موضوعية العلم لحكم العقل بالتنجيز ، ومعنى التنجيز أنّ المعلوم يكون بحيث لو خولف يوجب ذلك استحقاق العقوبة على تقدير المصادفة والتجري على تقدير المخالفة .

إذا عرفت ما للقطع من الجهات الأربع الثابتة له في آن واحد مع تعدّد مراتبها ، فاعلم إن كان المراد بقيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع الطريقي قيامها في الجهة الرابعة أعني التنجيز ، فلا اختصاص لبعض الأصول في ذلك بل كلّ حجة بعد إحراز حجيتها تكون موضوعاً لحكم العقل بالتنجيز في عرض موضوعية العلم له لأن الأمارات وبعض الأصول تقوم مقام القطع في التنجيز ، فإنّ المنجزية ثابتة لكلّ حجة أمارة كانت أم أصلاً عقلياً كالاحتياط العقلي ، فإنّ جميع الحجج وجدانية كانت كالعلم أم التعبدية كالأمارات وإيجاب الاحتياط الشرعي الثابت في الموارد الثلاثة من الدماء والأموال والأعراض ، أم عقلية كإصالة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي تكون في عرض العلم من حيث الموضوعية لحكم العقل بالتنجيز ، ولا معنى لقيام الأمارات وغيرها مقام القطع حتى تكون في طول القطع ليترتب عليه الحكومة الظاهرية التي سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى ، وهذا من غير فرق في كون حجة

الأمارات من باب التعبد أو من بناء العقلاء أو من جهة منجزية الاحتمال ، بأن يقال : إنَّ خبر الواحد مثلاً المطابق للواقع صار حجة شرعاً ، إذ البناء على حجّية الأخبار وغيرها من الأمارات من باب الطريقة لا الموضوعية ، ومن المعلوم أنَّ الخبر الذي يكون طريقاً إلى الواقع هو خصوص المصادف منه للواقع ، والخبر المخالف له لا يكون طريقاً للواقع فليس موضوعاً لدليل الاعتبار فلا يكون حجة ، وحيث إنَّه يعلم إجمالاً بمطابقة بعض الأخبار مثلاً للواقع فيكون ذلك مشمولاً لدليل الاعتبار ، وحيث إنَّ المصادف للواقع لا يحرز لنا فيجب الأخذ بكلِّ خبر نحتمل مصادفته للواقع ، إذ احتمال الواقع على تقدير المصادفة صار منجزاً فلو خالف ما يؤدي إليه الخبر وكان مصادفاً للواقع يستحق العقوبة ، وإيجاب الاحتياط الشرعي أيضاً من هذا القبيل .

ضرورة أن موضوع دليل وجوب الاحتياط هو الاحتياط المصادف للواقع دون الاحتياط الذي لا يصادف الواقع ، بدهاء أنَّ المال المردد بين كونه ملكاً له وبين كونه لغيره يحرم التصرف فيه إن كان ملك الغير ، وأما إن كان ملكاً له فلا إشكال في جواز التصرف فيه وعدم وجوب الاحتياط عنه إلّا إذا قلنا بكون ماله بالعنوان الثانوي وهو المشتبه ممّا يحرم فيه التصرف ، فحينئذٍ يخرج إيجاب الاحتياط عن كونه حكماً طريفاً بل يكون نفسياً كما يقول الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) بكون إيجاب الاحتياط حكماً نفسياً ظاهرياً ، وعليه يكون استحقاق العقوبة على نفس إيجاب الاحتياط لا على التكليف الواقعي المجهول ، وهو وإن لم يخل عن إشكال أيضاً لاستلزامه استحقاق العقوبة على الحكم الظاهري لكنه لا يخلو من وجه .

وبالجملة فحجّية الأمارات - سواء كانت لأجل الحكم التكليفي كما نسب إلى الشيخ الأنصاري رحمته الله وجعل الحجّية منتزعة عنه ، أم للتعبد إن قلنا بكون حجّية

الأمارات من باب التعبد الشرعي ، أم منجزية الاحتمال كما عرفت تقريرها أم غير ذلك من المشارب التي تكون في حجية الأمارات - أوضح من أن تحفى .

ولا ينبغي الإشكال في منجزيتها وكذا منجزية كل حجة ، فمراد الشيخ الأنصاري (١) من قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع ليس هذا المعنى أي المنجزية بل مراده عليه السلام هو قيامها مقام القطع في جهة الكشف والإراءة التي هي الجهة الثالثة كما عرفت ، والفرق بين قيامها مقام القطع في التنجيز وبين قيامها مقام القطع في الكاشفية هو : أن في صورة قيامها مقامه في الكاشفية تكون الأمارات حاكمة أو واردة على الأصول ، وأما في صورة قيامها مقامه في التنجيز فلا يبقى مجال للحكومة بعض الأصول على بعضها ، ولا للحكومة الأمارات على الأصول لكون الجميع حينئذٍ في رتبة واحدة لما عرفت من كون الجميع في نظر العقل بالنسبة إلى ترتب آثار الحجية في عرض واحد .

إذا عرفت مراد الشيخ الأنصاري عليه السلام من كون المراد قيام الأمارات مقام القطع الطريق بما هي كاشفة لا بما هي منجزة ، لما مرّ عليك من أن قيامها من حيث المنجزية مقام القطع يبطل حديث ورود الأمارات أو حكومتها على الأصول ، وكذا حكومة بعض الأصول على بعضها لكون الأمارات والأصول طراً في عرض واحد وهو المنجزية ، ويكون تقدم بعض الأصول على بعضها الآخر بالأخصية كتقدم قاعدة التجاوز على الاستصحاب ، وحديث الورود أو الحكومة منوط بقيام الأمارة من حيث كونها كاشفة مقام القطع لا من حيث المنجزية ، فاعلم أن قيام الأمارات من حيث الكاشفية مقام القطع لا يستقيم إلا على مبنى واحد من مباني حجية الأمارات وهو كونها ببناء العقلاء ، فإن إمضاء الشارع لما عليه العقلاء يوجب ازدياد الوثوق

والكشف تكويناً في الأمانة، فإذا استقر بناء العقلاء على حجّة خبر الثقة مثلاً وأمضى الشارع ذلك أيضاً يوجب هذا الإمضاء ازدياد الكشف الناقص الذي يكون في خبر الثقة، فإنّ تراكم الظنون ربما يوجب القطع بالواقع كما في حصول القطع بوثاقة زارة مثلاً، فإنّ من كثرة ما قيل فيه من التوثيقات حصل العلم بوثاقته .

وبالجملة فعلى هذا المبنى لإشكال في قيام الأمانة الموجبة للوثوق المعبر عنه بالقطع العادي النظامي مقام القطع الوجداني في الكشف والإحراز، فالأمانة على هذا المبنى يكون احتمال الخلاف موجوداً فيها لكنه ملغى في نظر العقلاء والشرع، ولا يوجب توقف العقلاء عن ترتيب الآثار عليها بخلاف القطع الوجداني فإنّ احتمال الخلاف معدوم فيه حقيقة لا حكماً، فتعدّد الأمانة والعلم الوجداني ونصح دعوى قيام الأولى مقامه .

وهذا بخلاف سائر المباني في حجّة الأمارات فإنّها لا تقوم مقام القطع أصلاً، أما بناء على كون المجعول فيها نفس الحجّة كما استظهره الميرزا النائيني رحمته من عبارة الكفاية ^(١) واعترض عليها، فلائّه - بعد الغض عن عدم إمكان جعل الحجّة التي هي من الأحكام العقلية - لا يترتب عليه ما هو محلّ الكلام من قيامها من حيث الكاشفية مقام القطع، وذلك لأنّ قيامها على هذا المبنى يكون من حيث المنجزية لا من حيث الكاشفية ومورد البحث هو هذا دون الأوّل كما لا يخفى .

وأما بناء على ما نسب إلى الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) من كون المجعول في الأمارات الحكم التكليفي وهو وجوب العمل بخبر الثقة فواضح، إذ العمل بالأمارات حينئذٍ يكون لأجل هذا الحكم التعبدية دون الطريقية والكاشفية التي هي محلّ البحث .

(١) كفاية الأصول / ٢٧٧ .

(٢) فرائد الأصول / ٢٥ .

وأما بناء على تتميم الكشف فإن كان المراد به ما ذكرناه من أن إمضاء الشارع يوجب تكويناً ازدياد كشفه الناقص فلا بأس به ، وإن كان تمامية كشفه الناقص بالتعبد بمعنى صيرورة الكاشف الناقص كاشفاً تاماً ببركة التعبد فلا يكاد يصح ذلك أصلاً ، فإنّ التعبد قاصر عن إفاضة الوجود التكويني ، فرجع تتميم الكشف تعبداً إلى ترتيب آثار العلم الوجداني على الأمانة وتنزيل الأمانة في الآثار الشرعية منزلة العلم نظير التنزيل في الاستصحاب ، وعلى هذا فليست جهة الكشف والطريقة ملحوظة في الجعل والتشريع ، والمفروض قيام الأمانة في الطريقيّة والإحراز مقام القطع لا في جهات أخر .

وإن كان المراد بتتميم الكشف تتميمه تكويناً ففيه : مضافاً إلى كونه صرف الفرض والتقدير ، أنّ الأمانة تخرج حينئذٍ عن الأمانة وتدخل في العلم وتصبح من أفراد العلم ولا معنى لقيام العلم مقام العلم ، وأما بناء على مبنى منجزية الاحتمال التي قد عرفتها وستعرفها تفصيلاً وما هو منشأ للمصير إليه إن شاء الله تعالى في حجية الظن ، فلأنّ منجزية الاحتمال غير الحجية من حيث الكاشفية التي هي محلّ البحث .

وملخص ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض بنفس دليل اعتبارها في جهة الكشف والطريقيّة هو : أنّ الأمارات التي يكون لها كشف ناقص ذاتاً قد أتمّ الشارع كشفها فصارت بعناية التعبد فرداً من العلم فكأنّها علم وجداني ، وبعد تمامية كشفها تقوم مقام الكاشف التام الحقيقي في الكشف والطريقيّة ، كما أنّ الأصول التنزيلية كالاستصحاب تقوم مقام القطع في الجهة الثالثة وهي الجري العملي ، وسائر الأصول تقوم مقام القطع في الجهة الرابعة من جهات العلم وهي المنجزية ، ولذا يستقيم حينئذٍ حديث ورود الأمارات على الأصول لكونها علماً رافعاً لموضوع الأصول وهو الشك وحكومة بعض الأصول على بعضها لكون الأصول التنزيلية قائمة مقام القطع في الجهة الثالثة أعني الجري العملي ، وكون

الأصول غير التنزيلية قائمة مقام القطع في الجهة الرابعة أعني التنجيز ، وتقدم الجهة الثالثة على الرابعة من الواضحات .

هذا محصل ما نسب إلى الميرزا النائيني رحمته في التقريرات المطبوعة لكن يرد على ما في التقرير بأن مراد الميرزا النائيني رحمته من تتميم الكشف ليس تكميل الكشف الناقص تكويناً بسبب التبعة ، فإن ذلك مما لا يمكن أن ينسب إليه رحمته لوضوح فساده ، فإن التكوين لا يتأتى بالتصرف التشريعي الذي هو من الأمور الاعتبارية ، فإن وعاء الاعتبار غير التكوين ، فإذا قال ألف مرة «صل» لا يصير مصلياً تكوينياً بل تشريعياً فقط ولا يكون مصلياً تكوينياً إلا بالإيجاد التكويني ، وكذا إذا قال : كن عالماً أو قال : للعالم كن جاهلاً لا يصير العالم بقوله كن جاهلاً تشريعاً جاهلاً تكوينياً ، وكذا لا يصير الجاهل بقوله كن عالماً تشريعاً عالماً تكويناً ، فلا بد حينئذٍ من إرادة التنزيل وجعل الأمانة منزلة العلم والمؤدى منزلة الواقع في الآثار الشرعية ، فالمراد بالعلم التعبدى هو الأمانة المنزلة منزلة العلم الحقيقي في الأثر الشرعى كما في الاستصحاب ، ولكن الميرزا النائيني رحمته لا يلتزم بهذا التنزيل الذي يكون تنزيلاً عرضياً كالطواف بالبيت صلاة لا التنزيل الطولى الذي لازمه الحكومة الظاهرية ، ولذا شدد النكير على الكفاية حيث التزم بالتنزيل .

ففراد الميرزا النائيني رحمته ما أشرنا إليه من أن إمضاء الشارع للأمارات يوجب تكويناً ازدياد كشفها وتقوم حينئذٍ مقام القطع الطريقى من حيث الكاشفية ولا معنى للعلم التعبدى إلا تنزيل الأمانة منزلة القطع في الآثار الشرعية كما في تنزيل الشك المسبوق بالعلم منزلة العلم الفعلى في الاستصحاب . والميرزا النائيني رحمته لا يلتزم بالتنزيل أصلاً .

فالمتحصل أن الأمارات بناء على حجيتها من باب الإمضاء الموجب لازدياد كشفها الناقص تقوم مقام القطع الطريقى في الكاشفية ، ووجه نسبتها إلى الشرع

وتسميتها بالإمارات الشرعية هو صيرورتها ممضاة في الشرع وطرقاً للأحكام الشرعية كطريقيتها للأحكام العرفية ، حيث إنّ الشارع ألغى بعض الطرق العقلانية المسلوكة عندهم كالقياس ، وأمضى بعضها الآخر كخبر الثقة أو العادل . وأدلة حجّية خبر الثقة كلّها إرشاد إلى ما في طريقة العقلاء وليست في مقام تأسيس حكم من حجّيته أو غيرها ، وهذا معنى الإمضاء فليس في البين حكم مولوي ولا تنزيل الأمانة منزلة العلم في الآثار ولا تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، كما ربما يظهر من الكفاية وإن عدل عنه بعد ذلك .

ومن هنا يظهر أنّ حكومة الإمارات على الواقعيات ظاهرية لا واقعية .
توضيحه : أنّ الحكومة عند الميرزا النائيني رحمته الله عبارة عن خروج شيء عن عنوان بالتعبد المثبت للمؤدى أي المحرز له في مقابل الورد الذي هو عبارة عن الخروج المستند إلى نفس التعبد من دون إحراز للمؤدى كما في إيجاب الاحتياط الشرعي ، فإنّه بمجرد جعله يخرج المورد عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع عدم كون إيجاب الاحتياط محرراً للواقع ، ضرورة أنّ موضوعه الشك ولا يعقل كاشفية الشك لشيء كما هو واضح ، فقاعدة إيجاب الاحتياط الشرعي واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لارتفاع موضوع القاعدة وجداناً بنفس تشريع إيجاب الاحتياط ، بخلاف ارتفاع الاستصحاب بالأمانة فإنّ ارتفاعه بها إنّما هو لأجل كشف الأمانة عن الواقع لا بمجرد حجّيتها .

إذا عرفت معنى الحكومة إجمالاً فنقول : إنّ الحكومة تارة توسع دائرة المحكوم وأخرى تضيقها ، وقد تكون واقعية وقد تكون ظاهرية . أما الواقعية : فهي عبارة عن توسعة في الموضوع بإيجاد فرد للواقع حقيقة كما في قوله عليه السلام : الطواف بالبيت صلاة^(١) فإنّ المشروط بالطهارة قد وسّع بهذا التنزيل حقيقة وصار له فردان أحدهما

الصلاة والآخر الطواف كما لا يخفى .

وأما الحكومة الظاهرية فهي عبارة عن التوسعة في وصول الواقع ، فإن الواقع كما يصل إلى العبد بسبب العلم كذلك يصل إليه بسبب الأمانة ، فالأمانة توصل الواقع إلى العبد ولا تصرف في الواقع أصلاً بل الواقع واحد لا تعدد فيه ، غاية الأمر أن موصله تارة يكون علماً وجدانياً ليس فيه احتمال الخلاف حقيقة : وأخرى يكون علماً عادياً فيه احتمال الخلاف ، لكنه موهون جداً بحيث لا يوجب توقف العبد عن الحركة والجري على طبق الأمانة ، فحكومة الأمانة حينئذٍ على الواقع ظاهرياً لكونها موصلة للواقع إلى العبد في مرحلة الظاهر ، ولا تكون الأمانة مثبتة لشيء في قبال الواقع لتكون الحكومة واقعية ، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالتزليل فإنّ تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع عبارة عن التوسعة في الموضوع واقعاً ، وأنّ كلّاً من الواقع والمؤدى موضوع للحكم كما في تنزيل الطواف منزلة الصلاة فإنّ الاستفادة من هذا التزليل هو كون الطواف مشروطاً بالطهارة واقعاً كاشتراط الصلاة بها كذلك كما لا يخفى .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الأمارات بناء على حجّيتها من باب تتميم الكشف بمعناه الصحيح الذي أوضحه الميرزا النائيني رحمه الله في باب الاستصحاب^(١) تقوم مقام القطع الطريقي ، والمراد بمعناه الصحيح ما أشرنا إليه من كون الأمارات حجة إمضائية لا تأسيسية ، بمعنى أنّ الشارع وافق نظر العرف في طريقة الأمارات ولم يخترع في الشرعيات طرقاً خاصة بل أمضى ما عند العرف من الطرق العقلانية ، وهذا الإمضاء أحدث تكويناً زيادة كشفها فقامت مقام القطع في الكشف والإحراز ، كما أنّ الأصول التنزيلية كالاستصحاب وأصالة الصحة وقاعدة التجاوز تقوم مقام القطع الطريقي في

(١) على ما ذكره الأستاذ مد ظله .

الجهة الثالثة أعني الجري العملي ، وغير الأصول التنزيلية من الأصول كقاعدة الاحتياط تقوم مقام القطع في الجهة الرابعة أعني المنجزية .

وبالجملة فلا إشكال في قيام الأمارات والأصول التنزيلية مقام القطع الطريقي إنما الإشكال فيما هو المجعول الشرعي في الأمارات والأصول وسيأتي ما هو الحق في ذلك إن شاء الله تعالى .

هذا تمام الكلام في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض .

وأما قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الذي عرفت انقسامه إلى أقسام كثيرة لأنه إما أن يؤخذ موضوعاً بما أنه صفة خاصة قائمة بالعالم أو قائمة بالمعلوم ، وإما أن يؤخذ موضوعاً بما أنه طريق وكاشف ، وعلى التقديرين تارة يكون تمام الموضوع وأخرى يكون جزء الموضوع ، فهل تقوم الأمارات مقام القطع الموضوعي بما له من الأقسام أم يفصل بين القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الطريقة دون ما أخذ موضوعاً على وجه الصفتية المنسوب إلى المشهور هذا التفصيل ، وقد اختاره الميرزا النائيني رحمته أيضاً ، ومحلّ الكلام هو قيام الأمارات بنفس دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي كما عرفت في القطع الطريقي ، وما ذكرناه في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض آت هنا ، إذ المفروض كون القطع ملحوظاً على وجه الكشف والطريقة كما في اعتبار العلم في الأولين من الرباعيات وفي الثنائيات ، فإن العلم فيها وإن أخذ موضوعاً لكنه أخذ على وجه الكاشفية ، إذ الغرض إحراز وجود أجزاء الأولين فالملحوظ هو جهة الإحراز دون كونه صفة قائمة بالنفس ، فلو فرض محالاً انفكاك صفتيته عن محرزته وارتفعت صفتيته تحقق الغرض وهو الكشف عن وجود الأجزاء ، فالوجه الذي ذكر في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي جار هنا فلا ينبغي الإشكال في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الكشف والحكاية بنفس دليل اعتبار الأمانة .

فإن قلت: إنّ دليل اعتبار الأمانة لا يفي بذلك، ضرورة أنّه يوجب قيام الأمانة مقام القطع فقط، والمفروض أنّ الموضوع مركب من أمرين: أحدهما العلم والآخر المعلوم، مثلاً إذا قال: إن علمت بوجوب الصلاة فتصدق. فموضوع وجوب التصديق أمران: أحدهما العلم والآخر ما تعلق به العلم أعني الوجوب، وما لم يحرز هذان الجزآن لا يوجد الحكم فإذا قامت الأمانة مقام العلم فقد تحقق جزء واحد من الجزئين وهو العلم بالتنزيل والعناية، وأما المعلوم فلم يثبت لا وجداناً ولا تعبداً، فالحكم بوجوب التصديق مترتب على كلا الجزئين فلا بدّ من إحرازهما إما وجداناً وإما تعبداً، ودليل اعتبار الأمانة وافٍ بتنزيل الأمانة منزلة العلم فقط، وهو لا يكفي في ترتب الحكم فلا بدّ من التماس دليل آخر يدلّ على تنزيل المؤدى منزلة المعلوم ليترتب الحكم.

قلت: إنّ الموضوع المركب من العلم ومتعلقه ليس مركباً خارجياً حتى يحتاج كلّ جزء منه إلى تنزيل يخصّه، بل يكون مركباً تحليلياً غير محتاج إلى تعدّد التنزيل، حيث إنّ المحرزية بالكسر والمحرزية بالفتح متضادّتان ولا يعقل انفكاك إحداها عن الأخرى، إذ لا يعقل وجود المحرز بالكسر بدون المحرز بالفتح، فإذا صارت الأمانة محرزة بالكسر فلا محالة يلزمها وجود المحرز بالفتح، فتنزّل الأمانة منزلة القطع كاف في ترتب الحكم المترتب على العلم ومتعلقه فدليل حجّة الأمانة كاف في تنزيل المؤدى أيضاً.

نعم يرد إشكال آخر وهو أنّ ظاهر الدليل الذي أخذ العلم موضوعاً هو العلم الوجداني لا مطلق الإحراز ولو كان تعبدياً، وبعد ظهور دليل موضوعية العلم في خصوص العلم الوجداني لا سبيل إلى جعل الأمانة مقامه.

والحاصل أنّه بناء على مبنى الميرزا النائيني رحمه الله - من كون المجعول في الأمارات المحرزية والوسطية، وتتميم الكشف بالمعنى الصحيح وهو إمضاء الشارع لها وبنائها في

أحكامه كبناء العقلاء في إبراز ضمايرهم ومقاصدهم ، فكما أنّ بناءهم في إظهار مقاصدهم على الطرق المتعارفة المتبعة عندهم فكذلك بناء الشرع في إيصال أحكامه إلى العباد على تلك الطرق وعدم اختراع طريقة خاصة في ذلك - لا إشكال في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي سواء كان تمام الموضوع أم جزءه ، أما إذا كان تمام الموضوع فواضح ، إذ المفروض كونه مأخوذاً على وجه الكاشفية كالقطع الطريقي المحض ، ولا ريب في قيام الأمانة من حيث الكاشفية مقام القطع الطريقي كما عرفت ، وأما إذا كان جزء الموضوع فلأنّ الموضوع هو الواقع المحرز والأمانة تحرز الواقع ، فالواقع يصير محرزاً بالأمانة كإحرازه بالعلم والمفروض ترتب الحكم على الواقع المحرز بالأمانة .

والحاصل أنّ قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي على مبنى حجية الأمارات ببناء العقلاء وعدم كون المجعول فيها غير الإضاء ممّا لا إشكال فيه . نعم بناء على كون الاستفادة من أدلة اعتبار الأمانة تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع يشكل قيام الأمارات مقام القطع الطريقي الموضوعي ، لأنّ دليل الاعتبار لا يفي إلّا بتنزيل واحد وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع والمفروض أنّ الموضوع مركب من الواقع والقطع به وإحراز أحدهما بالتعبد لا يكفي في ترتب الحكم بل لابدّ من إحراز الجزئين بالوجدان أو التعبد أو كليهما ، والمفروض عدم وفاء دليل الحجية إلّا بتنزيل المؤدى فقط فلا بدّ حينئذٍ من دليل آخر على تنزيل الأمانة منزلة القطع .

وصاحب الكفاية رحمته قد ادّعى في حاشيته على الفرائد دلالة دليل الاعتبار على تنزيلين : أحدهما بالدلالة المطابقة والآخر بالدلالة الالتزامية العرفية ، أما تنزيل المؤدى فبالدلالة المطابقة ، وأما تنزيل الأمانة منزلة القطع فبالدلالة الالتزامية حيث إن تنزيل المؤدى منزلة الواقع لما كان شرعياً فلا بدّ في صحته من ترتب الأثر الشرعي عليه ، والمفروض أنّ موضوع الأثر الشرعي مركب من الواقع والقطع به

وتتحقق الواقع بسبب تنزيل المؤدى منزلته لا يكفي في ترتب الأثر بل لابد من إحراز جزئه الآخر، فصحة تنزيل المؤدى منوطة بتحقيق الجزء الآخر وهو العلم حقيقة أو تعبدًا بأن ينزل الأمانة منزلة القطع فبدلالة الاقتضاء لابد من الالتزام بتنزيل الأمانة المعبر عنها بالقطع بالواقع التعبدي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وإلا يلزم لغوية تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، وحينئذٍ فلا يلزم اجتماع اللحاظ الاستقلالي والآلي في إنشاء واحد بل دليل الاعتبار متكفل لإنشاءين أحدهما: مطابق، وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، والآخر: التزامي عرفي وهو تنزيل الأمانة منزلة العلم، واجتماع اللحاظين مترتب على وحدة الدلالة وأما مع تعددها فلا يلزم ذلك أصلاً، هذا محصل ما أفاده صاحب الكفاية في حاشية الفرائد.

لكن اعترض عليه في الكفاية ^(١) بأن هذا الوجه أي الالتزام بتكفل دليل الاعتبار لتنزيلين مما لا يمكن ارتضاؤه والاعتماد عليه لاستلزامه الدور، ضرورة أن صحة تنزيل المؤدى وهو المدلول المطابق لدليل اعتبار الأمانة موقوفة على تنزيل الجزء الآخر أعني نفس الأمانة الذي هو المدلول الالتزامي للدليل، لما عرفت من لغوية التنزيل الأول بدون تنزيل الأمانة منزلة القطع، والمفروض أن هذا التنزيل منوط بتنزيل المؤدى فتنزيل المؤدى موقوف على تنزيل الأمانة وتنزيل الأمانة منوط بتنزيل المؤدى وهذا دور صريح، ولهذا الإشكال أعني الدور عدل في الكفاية ومال إلى عدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي مطلقاً، وأن الأمانة لا تقوم إلا مقام القطع الطريق المحض.

فتلخص مما ذكرنا أن الأمارات لا تقوم مقام القطع الموضوعي مطلقاً سواء أخذ القطع على وجه الصفية أم الكاشفية والطريقة، إذ موضوعية العلم تستدعي لحاظ

العلم استقلالياً وطريقته تستدعي لحاظه مرآتياً، والآلية والاستقلالية متضادتان لا يمكن اجتماعهما في إنشاء واحد فدليل اعتبار الأمانة لا يتكفل للحاظين .

ثم أورد صاحب الكفاية رحمته ^(١) على نفسه بما حاصله : أن قيام الأمانة حينئذٍ مقام القطع الطريقي المحض يشكل أيضاً لإجمال الدليل ، وعدم معلومية كون الملحوظ فيه بالاستقلال هو الواقع أو العلم ، فلامحالة يصير الدليل مجعلاً ومعه لا سبيل إلى دعوى قيام الأمانة مقام القطع مطلقاً حتى الطريقي المحض ، مع أنكم تلتزمون بقيامها مقام الطريقي المحض .

وأجاب رحمته عنه بما ملخصه : أن لحاظ العلم كاشفاً وطريقاً هو ظاهر الدليل ولحاظه موضوعاً أمر زائد يحتاج إلى قرينة ودليل ، فيحمل الدليل على هذا المعنى ويقال بقيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض بنفس دليل اعتبارها . هذا ملخص ما أفاده صاحب الكفاية رحمته في قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض وعدم قيامها مقام القطع الموضوعي بأقسامه .

وأما الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) فهو قائل بقيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة ولم يذكر وجهه ولكنه يشكل على مبناه من كون المفعول في الأمانة الحكم التكليفي وهو وجوب العمل بها .

وجه الإشكال : أنه على هذا المبنى لا إحراز في الأمانة حتى تقوم مقام القطع في الكاشفية ، إذ البحث في قيامها مقام القطع في جهة الكشف والإراءة لا في جهة المنجزية فقط ، وبناء على مبنى الميرزا النائيني رحمته ليس المفعول في الأمانة غير الوجوب التعبدية ، وعليه فقيام الأمانة مقام القطع مطلقاً حتى في الطريقي المحض في غاية الإشكال .

(١) كفاية الأصول / ٢٦٤ .

(٢) فرائد الأصول / ٣ - ٤ .

ولكن على مبنى حجّة الأمارات ببناء العقلاء وكون أدلة حجّيتها إرشاداً إلى ما في الطريقة لا بأس بقيام الأمارت مقام القطع الطريقي وإن كان موضوعاً ، ولا بأس بالإشارة إلى بعض الموارد التي أخذ فيها العلم موضوعاً على وجه الطريقة .

منها : مقام الشهادة ، فإنّ العلم أخذ فيها موضوعاً على وجه الكاشفية كما يظهر من أخبارها ، فقليل بقيام اليد مقام العلم بالمشهود به فيجوز الشهادة استناداً إلى اليد لخبر غياث ^(١) المذيل بقوله عليه السلام : ولولا ذلك (أي اعتبار اليد) لما قام للمسلمين سوق .

وفيه : مضافاً إلى ضعف سنده عدم ارتباطه بالمقام لأنّ ظاهره جواز ترتيب الآثار من البيع ونحوه ويلائمه التعليل بكونه (لولا ذلك لما قام ...) . إذ يلزم من عدم ترتيب الآثار اختلال النظام بخلاف الشهادة في المرافعات ، فإنّ إناطة جوازها بالعلم الوجداني بالمشهود به لا يوجب اختلال النظام أصلاً فيجوز اتباع ما في يد المسلم ، ولكن لا تجوز الشهادة بملكيته له بمجرد اليد في مقام المرافعة ، ومثل صاحب الكفاية ^(٢) ممن يذهب إلى عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي يعتمد في مقام الشهادة على خبر غياث بدعوى انجبار ضعفه بالشهادة .

ومنها : الركعتان الأوليان وكلّ فريضة ثنائية فإنّ العلم فيها أخذ موضوعاً على وجه الطريقة ، مضافاً إلى ما يحكم به العقل في مقام الامتثال من لزوم تحصيل العلم بالفراغ عمّا اشتغلت به الذمة يقيناً ، فإنّ العقل لا يحكم بأزيد من لزوم إحراز الفراغ وهو لا ينافي إتيان بعض أجزاء المأمور به رجاءً مع العلم بتبيّن الحال بعده ، كما إذا شك في السجدة هل إنّها سجدة الركعة الأولى أو الثانية ، ويعلم أنّه بعد رفع

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٢ ، الحديث ٣٣٧٨٠ (باختلافٍ يسير) .

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٤ .

الرأس يحصل له العلم بالحال لأجل علامة من سبحة أو غيرها ، فبناء على حكم العقل لا مانع من الإتيان بالسجدة رجاءً ، وقد يقال : بناء على دخل العلم شرعاً لا بدّ من إحراز أن السجدة من الأولى أو الثانية ، لأنّ مقتضى دليل اعتبار العلم في الأوليين من الرباعيات وكلّ فريضة ثنائية هو اعتبار العلم حين الإتيان بالأجزاء ، فلا بدّ من إتيان السجدة بقصد كونها من الركعة الأولى أو الثانية نظير الجزم بالنيّة التي قيل باعتبارها في العبادات .

وكيف كان فالدليل على اعتبار الظن مقام العلم في هذا المقام هو ما دلّ على وجوب الإعادة مع اعتدال الوهم فإنّ مورده هو الشكوك المبطلّة ، ضرورة أنّ اعتدال الوهم في الأخيرتين لا يوجب البطلان بل يوجب البناء على الأكثر وليس الدليل على قيام الظن مقام القطع في الأوليين والثنائية ما دلّ على اعتبار الظن بل خصوص النص المشار إليه .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الأمانة لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي على مذهب المحقق صاحب الكفاية ﷺ لاحتياجه إلى تنزيّلين ولا دليل عليهما ، وما ذكره في حاشية الفرائد من تصحيح التنزيّلين قدرته في الكفاية ، فصار محصل مرامه ﷺ عدم قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي ، ثمّ أورد على نفسه بعدم الوجه في قيام الأمانة مقام القطع الطريقي أيضاً لإجمال دليل الاعتبار ، وقد أجاب عنه : بأنّ ظاهر الدليل كون التنزيل بلحاظ كاشفية القطع وطريقيته ولحاظ موضوعيته محتاج إلى مؤنة زائدة ويؤخذ بظاهر الدليل ويقال : إنّ الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي .

ولكن لم يظهر وجه قيام الأمانة مقام القطع الطريقي على مذهب الكفاية ، لأنّ المجعول في الأمارات إما الحجّية والمنجزية وإما الكاشفية والمحرزية وإما وجوب العمل بالأمانة .

ولا يخفى ما في الجميع :

أما الأول : فلما فيه مضافاً إلى عدم معقولية جعل المنجزية لكونها من الأحكام العقلية : أنه لا يكون موجباً لكاشفية الأمانة حتى يكون قيامها مقام القطع من حيث الكاشفية التي هي محلّ البحث في المقام .

وأما الثاني : فلعدم إمكان إعطاء صفة المحرزية تشريعاً للعلم ، إذ لا يصير ما ليس بكاشف كاشفاً بالتعبد بل لابدّ من التصرف التكويني فيه كتصرف الإمام عليه السلام في صورة الأسد تكويناً فصار أسداً حقيقة وافترس عدو الله عليه لعائن الله تبارك وتعالى ^(١) .

وأما الثالث : فلكونه موجباً للتصويب ، إذ الإجزاء مع مخالفة الأمانة للواقع مساوق للتصويب كما عن الشهيد رحمته الله ^(٢) ، نعم إن كان غرض صاحب الكفاية رحمته الله قيام الأمانة مقام القطع الطريقي في المنجزية فلا بأس به ، وإلا فوجوب العمل بالأمانة تعبداً لا يوجب كشفاً في الأمانة حتى تقوم مقام القطع الطريقي من حيث الطريقية .
وأما على مبنى الميرزا النائيني رحمته الله من حجّة الأمارات ببناء العقلاء وكونها من الحجة المنجعة لإفادتها العلم العادي النظامي وعدم اعتنائهم باحتمال الخلاف فلا ينبغي الإشكال في قيام الأمانة مقام القطع الطريقي المحض والموضوعي ، لأنّ المفروض كون الأمانة سبباً للعلم فهي علم .

لا يقال : إنّ ظاهر الدليل الذي دلّ على موضوعية العلم هو العلم الوجداني الذي ليس فيه احتمال الخلاف وليس أعم منه ومن العلم الذي فيه احتمال الخلاف وإن كان موهوناً جداً .

فإنّه يقال : أما أولاً فبدعوى إرادة المحرز من العلم المأخوذ موضوعاً في

(١) بحار الانوار ٤٨ / ٤١ ، الحديث ١٧ .

(٢) تمهيد القواعد / ٣٢٢ و ٣٢٣ .

لسان الدليل من دون خصوصية للإحراز الوجداني والمحرز عنوان كلي كالشمس غايته أنّ للعلم فرداً واحداً في الخارج ويتحقق له فرد آخر ببركة اعتبار الأمارات .

ولكن فيه ما لا يخفى ، لرجوع هذه الدعوى إلى التوسعة في المعنى اللغوي بسبب دليل اعتبار الأمانة المثبت لحجيتها ، ومن المعلوم عدم إمكان ثبوت المعنى اللغوي بهذه الدعوى .

وأما ثانياً : فبدعوى أعمية العلم من خصوص الوجداني بتنقيح المناط حيث إن المناط هو الإحراز الموجود في الظن أيضاً ، فالمراد بالعلم الذي أخذ موضوعاً في لسان الدليل هو الإحراز بتنقيح المناط لا بتوسعة في المعنى اللغوي .

وفيه أيضاً ما لا يخفى ، لأنّ تنقيح المناط في الشرعيات بعد تسليمه إنّما يكون من الأدنى إلى الأعلى أو المساوي إلى المساوي كما هو المتداول عند العامة القائلين بحجية القياس ، فهذا الوجه كسابقه لا يدفع الإشكال .

وأما ثالثاً : فلأنّ دعوى التوسعة المزبورة تكون من مقتضيات حكومة أدلة الأمارات على الواقعيات ، فإنّ أدلة اعتبار الطرق توجد فرداً للعلم والمفروض أنّ الموضوع في لسان الدليل هو العلم والأمانة فرد له أيضاً .

وفيه أيضاً : أنّه على مبنى تنميم الكشف لا تقوم الأمارات بنفس أدلة اعتبارها مقام القطع ، لما عرفت من فساد المبنى وعدم صيرورة الأمارات بالتشريع محرزة وكاشفة حتى تقوم مقام القطع في جهة الكشف .

فإن قلت : فما تقولون في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي في بعض الموارد كالظن في الأوليين من الرباعيات وفي ركعات الفرائض الثنائية .

قلتُ: إنّ ذلك لأجل النص الخاص^(١) والكلام في قيام الأمارات مقام القطع إنّما يكون في قيامها بنفس دليل اعتبارها لا بدليل خاص. فصار المتحصل ممّا ذكرنا عدم قيام الأمارات مقام القطع طريقاً كان أو موضوعياً بنفس دليل اعتبارها.

فإن قلت: فما الوجه في قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ غاية في الأصول العملية كقاعدي الحل والطهارة والاستصحاب، فإنّه لا ريب في بناء الأصحاب على نقض الحالة السابقة المستصحة بقيام الأمانة على خلافها ورفع اليد عن قاعدي الحل والطهارة.

قلتُ: لا محيص عن التصرف في العلم المأخوذ غاية في قاعدي الحل والطهارة كقوله ﷺ: «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام»^(٢) و«كلّ ماء طاهر حتى تعلم أنّه قدر»^(٣)، وقوله ﷺ: «الأشياء على هذا (أي على أصلها الأولي من الوجودي أو العدمي والموضوعي أو الحكمي) حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة»^(٤)، «ولا تنقض اليقين بالشك وانقضه بيقين آخر»^(٥) ونحو ذلك ممّا يدلّ على كون العلم غاية للأصول العملية، وحاصل التصرف في العلم واليقين والاستبانة هو جعل العلم أعم من الوجداني والعقلاني النظامي، بل يمكن دعوى تبادر الثاني عرفاً من قوله: «حتى تعلم أو يستبين»، ولكن هذا على مبنى كون الطرق العقلائية منجّلة لإفادتها بنفسها العلم العادي والإمضاء يكون بالنسبة إليها لا إلى كلّ أمانة وإن لم تفد العلم النظامي، فإنّ العقلاء لا يعملون بالظن بل بالعلم، إذ ليس عندهم تعبد وتنزيل للظن منزلة العلم بل يحصل لهم العلم من قول الثقة مثلاً فيعملون بعلمهم، وعلى

١) وسائل الشيعة ٨ / الباب الأوّل والثاني من أبواب الخلل الواقع من الصلاة.

٢) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الحديث ٢٢٠٥٣.

٣) وسائل الشيعة ١ / ١٤٢، الحديث ٣٥١.

٤) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الحديث ٢٢٠٥٣.

٥) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥، الحديث ٦٣١ و ٤ / ٣١٢، الحديث ٥٢٤٠.

تقدير بنائهم على الظن لا يكون هذا البناء حجة لعدم الدليل على حجيتّه بعد كون الشك في الحجية كافياً في القطع بعدم ترتب آثار الحجة عليه ، لا لأجل كون الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عنه حتى يستشكل فيه بعدم إمكان الردع بالظن ، حيث إنّ دلالة الآيات على عدم حجية الظن ظنية ، ولا يمكن ردع الظن بالظن كما عن المحقق القمي رحمته الله ^(١) بل للكفاية نفس الشك في الحجية في الحكم بعدمها .

وبالجملة فالعمل بالطرق العقلانية عمل بالعلم لا الظن ولذا لا يرى العقلاء توجه الآيات الناهية عن العمل بغير العلم إليهم ^(٢) ، إذ لا يرون أنفسهم جاهلين بل عالمين ، فعلى مبنى إضاء الشارع للطرق العقلانية المنجعة لا ينبغي الإشكال في قيام الأمارات مقام القطع ، بل التعبير بالقيام مقام القطع مبنى على المسامحة لأنّ الأمارات تفيد العلم لا أمراً آخر يقوم مقام العلم .

ونمّا ذكرنا ظهر عدم الفرق في قيام الأمارات مقام القطع بين أقسام القطع حتى الموضوعي الصفي ، إذ المفروض اشتغال العلم الحاصل من الأمارات على الجهات التي تكون في العلم الحاصل من غيرها وهي النورية والمنورية والجري العملي وحكم العقل بالمنجزية ، وعلى هذا فالقطع الحاصل من الأمارة يقوم مقام القطع الوجداني بأقسامه الخمسة المذكورة من الطريقي المحض والموضوعي الصفي والطريقي . هذا تمام الكلام في قيام الأمارات مقام القطع .

وأما قيام الأصول مقام القطع فقد عرفت أنّ من جهات العلم الجري العملي والاستصحاب يوجب الجري العملي بناء على كونه حجة من باب الأخبار لا من باب الظن ، لاندراجهِ حينئذٍ في الأمارات دون الأصول - وعليه يكون مفاد قولهم عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» الجري العملي على المتيقن ، لانتقاض اليقين

(١) قوانين الأصول / ٤٥٣ .

(٢) النساء: ١٥٧ ، الانعام: ١١٦ و ١٤٨ ، يونس: ٣٦ ، الإسراء: ٣٦ ، النجم: ٢٨ .

تكويناً، فلا تتقضى بمنزلة قوله: رتب آثار المتيقن في ظرف الشك، فالاستصحاب وما هو بمنزلة من الأصول في كون المجعول فيها الجري العملي تقوم مقام القطع في الجهة الثالثة وهي الجري العملي كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في القطع.

وأما الظن فيجري فيه ما تقدم في القطع، فكما أن العلم تارة يكون طريقاً محضاً وأخرى يكون موضوعاً، وعلى تقدير الموضوعية تارة يكون مأخوذاً على وجه الصفية وأخرى مأخوذاً على وجه الطريقية، وعلى التقديرين تارة يكون تمام الموضوع وأخرى يكون جزئه فكذاك الظن.

ثم إن الظن قد يؤخذ موضوعاً لحكم غير متعلقه، كما إذا قيل: إذا ظننت بوجوب الصلاة فالتصدق واجب، وهذا مما لا إشكال فيه، وقد يؤخذ موضوعاً لحكم يماثل حكم متعلقه أو يصاده كقوله: إذا ظننت بوجوب الصلاة فتجب الصلاة أو تستحب الصلاة، فقد يقال بالإمكان في هذه الصورة، أما إذا كان مماثلاً فيؤكد الحكم الأول المتعلق بنفس الصلاة، وإما إذا كان مضاداً له فيكون الثاني الذي أخذ الظن في موضوعه حكماً ظاهرياً والأول واقعياً، ويجمع بينهما بتعدد الرتبة إذ رتبة الحكم الظاهري متأخرة عن الواقعي فالحكم الواقعي ليس بعثياً بخلاف الحكم الظاهري، فإنه فعلي فلا تضاد بينهما، وفي المقام يكون الحكم الواقعي وهو وجوب الصلاة وجوباً غير فعلي أي غير بعثي واستحبابها بعنوان الظن بوجوبها يكون فعلياً، فتعدد الرتبة رافع للتضاد ووحدتها شرط في التضاد كسائر الوحدات المعتمدة في تحقق التضاد والتناقض. هذا ما نسب إلى بعض الأكابر، ولكن النسبة ليست بصحيحة لتصريحه في درسه الشريف مراراً في هذا المقام وفي مبحث الترتب بعدم إجداء تعدد الرتبة في دفع غائلة التضاد والتناقض ما لم يرجع إلى تعدد الموضوع، كأن يقال: العالم حكمه كذا، والظان حكمه كذا، وهذا أي تعدد الموضوع لا يتصور هنا لأن ذلك مستلزم للتصويب حيث إن الوجوب الواقعي يتبدل بالاستحباب بسبب تعلق الظن به،

فالظن يغيّر الواقع لإنباطة الواقع بعدم تعلق الظن به ، فالظن به يرفعه ، فالواقع مشروط بعدم قيام الظن على خلافه . وأما الميرزا النائيني رحمته فقد فصل في أخذ الظن موضوعاً للمآثل حكمه بين كون الظن حجة شرعية وبين عدم كونه كذلك بالإمكان في الثاني وعدمه في الأول ، لأنّ الظن في الثاني لما لم يكن حجة شرعية لم يكن مثبتاً للواقع فيكون الظن من الطوارئ التي يصح أن تؤخذ موضوعاً للحكم بمآثل للحكم متعلقه بخلاف ما إذا كان الظن حجة شرعية فإنّه مثبت للواقع .

وفيه: أنّه لا فرق بين كون الظن بالحكم حجة شرعية أو لا في لزوم المحذور وذلك الظان باعتقاده يرى أنّ متعلق ظنه هو الواقع فإذا قال له الشارع مادمت تظن بالواقع فالحكم على خلافه فإما أن يتغير الواقع بظنه وهو التصويب أو يكون الواقع هذا الحكم الثاني فيرتفع ظنه بالواقع وبذلك ينقض الحكم الثاني أيضاً .
الجهة السادسة :

«التجري»

قد عرفت كون القطع تمام الموضوع لحكم العقل بالحجّة واستحقاق العقوبة عند المخالفة فهل تختص موضوعيته لهذا الحكم العقلي بالقطع المصيب فلا يكون القطع المخالف للواقع موضوعاً للحجّة في نظر العقل ، أم تعم ذلك فلا فرق في حكم العقل بالحجّة بين القطع المصيب والمخطيء .

مقتضى ظاهر كلمات الأصحاب في بعض المقامات عدم الفرق بين العلم المطابق للواقع والمخالف له ولذا حكموا بفسق من أخر الصلاة مع ظن ضيق الوقت أو أخر قضاء صوم شهر رمضان مع الاعتقاد بضيق الوقت ، وإن انكشف بعد ذلك بقاء الوقت وسعته أو سافر بقصد غاية محرمة كقتل غريمه ، وبعد الوصول إلى المحلّ انكشف أنّ وجوده في ذلك المحلّ سبب لحقن الدماء والأعراض والأموال عن الأعداء المهاجمين على أهل ذلك المحلّ لقتل نفوسهم ونهب أموالهم وهتك أعراضهم .

و لا يخفى أنّ التجري وإن كان ذات جهات عديدة أصولية وفقهية وكلامية ،
والشيخ رحمته ^(١) قد تعرض في ابتداء البحث للجهة الفقهية لاستدلاله بالإجماع
والأخبار مع تعرضه لسائر الجهات أيضاً من غير تحرير وتقييد بل مع الخلط ، إلا أن
المناسب هو البحث عن الجهة الكلامية وهي استحقاق العقوبة على مخالفة القطع غير
المصادف للواقع كمخالفة القطع المصادف ، إذ البحث عن مباحث القطع في علم
الأصول يكون استطرادياً لعدم كون مباحثه من علم الأصول بل ذكرها في الأصول
يكون لأجل المناسبة مع الأمارات ، وعلى هذا فالأولى التعرض للجهة الكلامية وهي
كون القطع مطلقاً موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة أو خصوص
المصادف للواقع لأنّه المناسب لما ذكر في أول مباحث القطع من حجّة القطع ذاتاً بمعنى
كونه في نظر العقل تمام الموضوع للحجّة ، فحينئذ يقع البحث في أن موضوعيته
للحجّة نعم القطع المصادف وغيره أو تخصّص المصادف ، فالأنسب في تحرير محلّ
النزاع هو البحث عن حجّة القطع مطلقاً أو خصوص المصادف ، لا ما ذكره القوم من
أنّ التجري هل يكون حراماً أم لا ، أم يكون موجباً لاستحقاق العقوبة أم لا ؛ وذلك
لأنّ التجري والطغيان وهتك حرمة المولى علة لاستحقاق العقوبة وهو المناط في
استحقاق العقوبة على المخالفة لا نفس العلم من حيث هو بل العلم مقدمة لذلك ، إذ
العلم يوجب إحراز مراد المولى والعقل يحكم بأنّ وظيفة العبد الجري على طبق مراد
المولى وامتنثال أوامره ونواهيه وحرمة الطغيان عليه أي قبحه ، لأنّه خلاف وظيفة
العبودية ، وليس التجري والطغيان والهتك التي هي مناط استحقاق العقاب والمؤاخذة
عبارة عن سوء السريرة حتى يقال : إنّه غير اختياري تقبّح المؤاخذة عليه ، ولا مجرد
قصد الهتك حتى يقال بالعفو عنه ، بل هي عبارة عن القصد المقرون بالفعل المظهر له

كقصد التجري على المولى بقتل ولده فقتل شخصاً بهذا الاعتقاد ثم تبين أنه عدوه ،
فحينئذٍ يستحق العقوبة لأنه تجرى على مولاه .

والحاصل : أنَّ مناط استحقاق العقوبة في القطع المصادف وهو الطغيان وهتك
حرمة المولى بعينه موجود في القطع المخالف كما لا يخفى ، ومن هنا ظهر فساد ما يقال
من أنَّ القطع غير المصادف خارج موضوعاً عما هو موضوع حكم العقل بالحجية
حيث إنَّ موضوع حكمه هو العلم ، والاعتقاد غير المصادف ليس علماً حقيقة بل
جهالة وضلالة ، فلا يكون حجة ولا تكون مخالفتها موجبة لاستحقاق العقوبة ،

وذلك لما عرفت من وجود ما هو المناط في حجية القطع في نظر العقل في
القطع غير المصادف طابق النعل بالنعل كما لا يخفى ، ولعل إلى ما ذكرنا من كون المناط
هو التمرد والطغيان يرجع الدليل العقلي المعروف وهو ما إذا قطع شخصان بجمرية ما
في إناءين وشرباهما فصادف قطع أحدهما الواقع وخالف الآخر ذلك ، فلا سبيل إلى
عدم استحقاقها معاً ولا إلى استحقاق غير المصادف فقط ولا استحقاق المصادف
كذلك ، لاستلزامه إناطة العقاب بأمر غير اختياري ، فلا محيص عن الالتزام
باستحقاق كليهما العقوبة لوجود مناط الاستحقاق وهو التمرد في كليهما ، إذ لو لم يرجع
هذا الدليل إلى ما ذكرناه يمكن للخصم أن يقول بعدم استحقاق من لم يصادف قطعه
الواقع لأنه يخالف تكليف المولى عن عمد وعلم ، بخلاف من صادف قطعه الواقع فإنَّ
استحقاق عقابه إنما هو لأجل المخالفة عن عمد ، فهذا المناط موجود في القطع
المصادف دون غيره .

ثمَّ اعلم أنَّ غرض كلِّ من تعرض لجهة من جهات التجري أعني الجهة الفقهية
والأصولية والكلامية هو إثبات مساواة القطع المخالف للقطع المصادف كما يظهر (إن
شاء الله تعالى) ونحن قد قدمنا الجهة الكلامية وصار المتحصل منها أنَّ القطع غير
المصادف كالمصادف في استحقاق العقوبة لوحدة المناط وهو الطغيان والتمرّد على

المولى وهتك حرمة في القطع المصادف وغيره .

نعم إن كان مناط استحقاق العقاب ترك الواقع عن علم وعمد فيختص ذلك بالقطع المصادف ، وبه يمكن الجواب عن الدليل العقلي المذكور وهو ما إذا قطع شخصان بجمرية مائعين فشرباهما وكان أحدهما خمرأً دون الآخر بتقريب : أنَّ عدم استحقاق المصادف وغيره للعقاب يستلزم نفي استحقاق العقاب عن العصاة واستحقاق خصوص المصادف دون غيره يوجب إناطة استحقاق العقاب بأمر غير اختياري وهو المصادفة ، فلا بدّ من الالتزام باستحقاق كليهما للعقاب وهو الظاهر .

وملخص الجواب عنه أنَّ مناط استحقاق العقاب إن كان مخالفة الواقع عن علم وعمد فلا بأس بالالتزام بترتب الاستحقاق على القطع المصادف دون غيره ، لعدم مخالفة الواقع كذلك ، نعم كان بانياً عليه ذلك ولكن لم يتفق له ذلك ، فلا بدّ في إثبات استحقاق كليهما للعقاب من جعل مناط الاستحقاق التمرد والطغيان على المولى دون ترك الواقع ، فضمّ مخالفة الواقع إلى التجري والطغيان كالحجر في جنب الإنسان . وقد عرفت أنَّ المناط في استحقاق العقاب هو التمرد والتجري كما يشهد به الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان ، فإنّ مخالفة الواقع بما هو مع عدم قصد الطغيان لا توجب الاستحقاق المزبور ، فإنّ مناط استحقاق العقاب في نظر العقل هو هتك المولى والطغيان عليه .

ولا بأس بذكر بعض ما في الكفاية ^(١) في المقام فإنّه بعد أن أثبت كون المناط في استحقاق العقاب ما ذكرناه من التمرد والطغيان من دون أن يكون موجباً لتغير الفعل المتجرى به عمّا هو عليه من الملاك والحكم ، أورد على نفسه بأنّه يلزم من هذا كون العقاب على القصد والإرادة وهي ليست باختيارية ، وقبح العقاب على أمر غير

اختياري من الحكم العقلي البديهي .

ودفعه بأن الإرادة وإن كانت غير اختيارية لكن يكفي في ذلك إختيارية بعض مبادئها، لأنّه بعد خطور الشيء في الذهن وتصور فائدته وميل النفس إليه لكونه ملائماً لها يتمكن من الانصراف عن ذلك الشيء بتصور تبعاته وما يترتب عليه من المفاسد الآجلة، فيصير ذلك مانعاً عن السعي نحوه فلا تحصل الإرادة وهذا المقدار كاف في الاختيار المصحح للعقاب^(١).

والحاصل أنّ ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ في الجهة الكلامية من كون مناط استحقاق العقاب هو الهتك الذي لا يتحقق إلّا بالعلم في غاية المتانة، من دون فرق في ذلك بين القطع المصادف وغيره، فالواقع بما هو واقع لا تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة بل المدار في الاستحقاق هو هتك المولى ومن المعلوم توقف صدق الهتك على العلم بكون المتجرى به مغبوضاً للمولى .

ولكن الميرزا النائيني ﷺ أورد على صاحب الكفاية ﷺ بأنّ جعل الهتك والطغيان على المولى مناطاً لاستحقاق عقوبة المتجرى ممّا لا إشكال فيه، ولا مجال للتأمل من أحد بل الطغيان على الله تبارك وتعالى موجب للارتداد وليس هذا محلاً للكلام في مبحث التجري، فلا ينبغي جعل مناط استحقاق العقوبة التجري على المولى، ومحلّ الكلام في بحث التجري هو الارتكاب مع الخوف منه سبحانه وتعالى ورجاء عدم المخالفة للواقع، والداعي إلى الارتكاب ليس الطغيان على المولى بل

(١) ثمّ ذكر جواباً آخر بقوله: يمكن أن يقال: إنّ حسن المؤاخذه والعقوبة إنّما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريبه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة إلى آخر ما ذكره ممّا عدل عنه في الدورة الأخيرة الأصولية على ما نقله سيدنا الأستاذ مد ظله ولكن كان ذلك بعد طبع الكفاية وقد تركنا ذكر تمام ما أفاده ﷺ لعدم إمكان التعويل عليه، مضافاً إلى عدم ارتضائه لذلك قطعاً، وكيف كان فالإرادة لا توجب ارتفاع الاختيار بل بعد تحققها يقدر الفاعل أيضاً على كلّ من الفعل والترك كما تقدم في مبحث الطلب والإرادة (المقرّر).

متابعة الهوى والنفس الأمارة كما في بعض الأدعية المأثورة ، وفي هذا القسم من القطع غير مصادف لا يكون مناط استحقاق العقوبة هتك المولى والتجري عليه .

لكن الحق أن ما أفاده في الكفاية متين لعدم انفكاك الفعل الذي يراه الفاعل مبغوضاً للمولى عن التمرد والطغيان فمناط استحقاق العقاب في القطع المصادف وغيره وهو الهتك واحد . هذا تمام الكلام في الحرمة الكلامية وقد عرفت أن المتحصل منها هو استحقاق المتجري للعقاب .

وأما الجهة الأصولية التي يثبت لها كون المتجري مستحقاً للعقاب فهي : أن الخطابات لا تتعلق إلا بما هو مقدور للعبد ، ومن المعلوم أن المقدور له هو عنوان الشرب مثلاً دون كونه مضافاً إلى الخمر مثلاً ، لأنّ خمرة المائع المشروب تابعة للواقع دون القصد واعتقاد الشارب ، فالمقدور وهو نفس الشرب يتعلق به التكليف والشرب يكون جامعاً بين شرب الماء وشرب الخمر وهو المتعلق للخطاب ، فتعلق الخطاب التحريمي هو الشرب الجامع لا الشرب المضاف إلى الخمر لعدم القدرة عليه والمقدور هو نفس الشرب ، فشرب مقطوع الخمرية مع كونه في الواقع ماء حرام .

وفيه ما لا يخفى : ضرورة أن لازمه حرمة شرب المائعات المباحة من الماء وغيره ، نعم كون الشرب المضاف إلى الخمر وإن كان غير مقدور إلا أن القدرة على قطعة من المتعلق كافية في صحة تعلق الخطاب به ، لا أن عدم القدرة على تمام المتعلق يقتضي تعلق الخطاب بالجامع بين المتعلق وغيره كالشرب الجامع بين شرب الخمر وشرب الماء ، فإنّ فساده غني عن البيان . وبالجمله فدعوى حرمة الفعل المتجرى به من جهة تعلق الخطاب بالجامع لأجل عدم القدرة على تمام المتعلق في غير محلّها .

ويمكن تقريب الجهة الفقهية من باب قاعدة الملازمة بأن يقال : إنّ العقل يحكم بقبح الفعل المتجرى به لكونه من مظاهر الطغيان على المولى والخروج عن رسوم عبوديته ، فالفعل وإن لم يكن بعنوانه الأولي قبيحاً لكونه شرب الماء مثلاً إلا أنه

بهذا العنوان الثانوي يصير قبيحاً، ومقتضى قاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع هو كون الفعل المتجرى به حراماً شرعاً، لكونه قبيحاً عقلاً، وعلى هذا التقريب يكون التجري بحثاً أصولياً نتيجته مسألة فقهية وهي حرمة الفعل المتجرى به^(١).

والحاصل أنّ ما أفاده صاحب الكفاية رحمته في الجهة الأولى من كون مناط استحقاق العقوبة هو التردد الموجود في كلّ من القطع المصادف والمخالف دون مخالفة الواقع متين جداً، لأنّ المناط في الاستحقاق إن كان ذلك (أي مخالفة الواقع) لزم كون العقاب على أمر غير اختياري وهو مخالفة الواقع، بداهة خروجها عن الاختيار كخروج عدم المصادفة في القطع غير المصادف عن الاختيار، فإنّ العلة إذا كانت مركبة من الأمر الاختياري وغيره، فلا محالة يكون المعلول تابعاً لأخس أجزاء علته، فإنّ المقدور في المقام هو نفس الشرب الجامع بين شرب الخمر وشرب الماء دون كون الشرب شرب الخمر.

ومن هذا الكلام ظهر أنّ ما ذكره صاحب الكفاية رحمته في رد البرهان الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته في الفرائد - من إمكان مناقشة الخصم في ذلك البرهان بالالتزام باستحقاق خصوص من صادف قطعه الواقع دون غيره، لأنّه خالف الواقع عن عمد واختيار بخلاف من خالف قطعه الواقع فإنّه لم يخالف اختياراً، نعم كان بانياً على المخالفة ولكن لم يتفق له ذلك - غير وجيه، لأنّ المخالفة للواقع المترتبة على إصابة العلم ليست اختيارية، ضرورة أنّ المصادفة كعدمها خارجة عن الاختيار فإذا كان العقاب على مخالفة الواقع لزم أن يكون العقاب على أمر غير الاختياري، وبالجمله فجعل مناط الاستحقاق مخالفة الواقع محدوش.

(١) يمكن أن يقال: هذا تقريب للجهة الآتية من أنّها مسألة كلامية صغرى لمسألة أصولية لا أنّه بحث أصولي نتيجته مسألة فقهية.

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٥.

(٣) فرائد الأصول / ٥.

والحقّ ما في الكفاية من جعل مناطه التمرد والطغيان والخروج عن رسوم العبودية والانقياد للمولى ومن البديهي وجود هذا المناط في كلّ من القطع المصادف والمخالف كما لا يخفى . هذا تمام الكلام في الجهة الكلامية .

وأما الجهة الكلامية التي تكون صغرى لمسألة أصولية فهي أنّ في مورد التجري يكون الفاعل قبيحاً ولا إشكال في وجود القبح الفاعلي نظير القبح الفاعلي فيمن صلّى في مكان مغضوب بناءً على جواز اجتاع الأمر والنهي ، لكون المجمع مركباً انضمامياً ، فإنّ الصلاة وإن لم تتحد مع الغضب إلّا أنّ الفاعل يكون قبيحاً حيث إنّ أتى بالصلاة مع ثوب وسخ كالإتيان بالماء الصافي في إناء وسخ ، ومع القبح الفاعلي لا تتمشى القربة مع العلم بالغضب بخلاف الجهل به لتمشي القربة فيه قطعاً ، لانتفاء ما يوجب القبح الفاعلي فيه ، وبالمحملة فهل يستكشف بقاعدة الملازمة التي هي مسألة أصولية كون الفعل المتجرى به قبيحاً لقبح فاعله أم لا ؟

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ التجري فيه جهات من البحث ترجع نتيجتها إلى استحقاق المتجرى للعقاب وعدمه ، وقد تقدمت الجهة الأولى أعنى الكلامية من كون مخالفة العلم غير المصادف موجبة لاستحقاق العقاب لوجود المناط وهو التمرد على المولى في غير المصادف أيضاً ، ومّرّ البحث أيضاً عن الجهة الثانية وهي الجهة الأصولية بوجه ينسب إلى الميرزا الكبير الشيرازي رحمته الله ^(١) وهو كون الخطابات الواقعية شاملة للقطع المصادف والمخالف بل القطع مصادف دائماً وغير المصادف مفقود ولتوضيحه أكثر نقول : هذه الدعوى يتوقف على مقدمتين :

الأولى : قبح تعلق التكليف بغير المقدور .

الثانية : تنجّز ذلك التكليف بالعلم به ومع فقدان إحدى هاتين المقدمتين تنتفي

الدعوى .

توضيحه: أن شرب الخمر ليس مقدوراً للعبد وإنما المقدور له هو نفس الشرب فهو المتعلق للحرمة دون الشرب المضاف إلى الخمر، فإنه غير مقدور، لأن كون شرب مائع شرب الخمر منوط بكون ذلك المائع خمراً واقعاً وخمرته تابعة للواقع لا أنها تابعة لقصد الشارب وإرادته كما هو واضح. وحينئذٍ فالمتعلق للحرمة هو نفس الشرب والمفروض العلم بجرمة هذا الشرب، فيستحق العقوبة على مخالفة حرمة الشرب المنجزة بالعلم، وعليه فنفس خطاب حرمة شرب الخمر شامل للقطع المصادف والمخالف، وبعبارة أخرى في القطع المصادف لا يكون استحقاق العقوبة إلا على ما هو تحت قدرة العبد وإرادته وهو نفس الشرب مع العلم بجرمته وهذا المناط بعينه موجود في القطع غير المصادف.

وفيه: أن جعل متعلق الحرمة نفس الشرب الجامع بين شرب الماء وشرب الخمر يستلزم إنكار الضروري من إباحة شرب الماء ونحوه قطعاً لا رفع اليد عن ظاهر الدليل فقط.

فالحق أن يقال: إن شرب الخمر وإن لم يكن مقدوراً للعبد إلا أنه لا يقتضي تعلق الخطاب بالشرب الجامع بين الشرب المتعلق بالمباحات وبين الشرب المتعلق بالمحرمات، لما عرفت من كونه خلاف الضروري إذ يلزم منه حرمة شرب الماء وغيره من المباحات، بل لا مانع من كون متعلق الخطاب كما هو ظاهر الدليل شرب الخمر باعتبار القدرة على قطعة منه وهي الشرب، فالموضوع من أول الأمر مضيق من قبيل ضيق فم الركبة.

وبالجملة فلا يتم ما أفاده المحقق الميرزا الشيرازي رحمه الله من دعوى شمول الخطابات الأولية للفعل المتجري به.

ويمكن إثبات استحقاق المتجري للعقاب بدعوى كون التجري من العناوين المقبحة ككون الانقياد من العناوين المحسنة بعد البناء على كون الحسن والقبح

بالوجوه والاعتبارات ، فإنَّ التجري يوجب قبح الفعل المتجرى به وإحداث مفسدة فيه ، وإن لم يكن فيه مفسدة ذاتاً كالماء المقطوع بكونه خمراً فإنَّه يحدث فيه مفسدة بعنوان التجري ، وإذا صار قبيحاً يثبت بقاعدة الملازمة حرمة ، ومن المعلوم أنَّ مخالفة الحرمة توجب استحقاق العقوبة ، ولكن الميرزا^(١) أنكر هذا ولم يلتزم بكون التجري من العناوين المغيرة للحسن والقبح وإن كانا بالوجوه والاعتبارات .

والتحقيق أن يقال : إنَّه بعد البناء على كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات كما هو الحقُّ في الجملة لا يكفي مجرد القبح وكون التجري أو هو مع الفعل المتجرى به قبيحاً في استحقاق العقوبة ، بل لابدَّ فيه من استكشاف تعلق الخطاب الشرعي بالفعل المتجرى به أو نفس التجري حتى يكون استحقاق العقاب على مخالفة الحرمة الشرعية ، وإلاَّ فنفس القبح لا يكفي في استحقاق العقوبة ولا طريق إلى استكشاف الحرمة شرعاً إلاَّ قاعدة الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع التي هي برهان لمي لاستكشاف الخطاب الشرعي ، إذ القبح الذي حكم العقل به يكون علة لحكم الشارع لتبعية الأحكام على مذهب العدالة للمصالح والمفاسد ، كما أنَّ أمر الشارع بشيء أو نهيهِ عنه يكون برهاناً إتيائياً على وجود المصلحة والمفسدة ، خلافاً لمن ينكر أصل الحسن والقبح ولمن يلتزم بهما ولكن يعزل العقل عن ادراكهما ، إذ بناء على هذين القولين لا مجال لقاعدة الملازمة كما هو واضح .

وبالجملة فاستكشاف حرمة التجري أعني الطغيان والتمرد على المولى أو حرمة الفعل المتجرى به أو القبح الفاعلي شرعاً^(١) منوط بقاعدة الملازمة التي

(١) أقول : إنَّه بعد تسليم قاعدة الملازمة لا مجال لاستكشاف الخطاب الشرعي بهذه القاعدة في القبح الفاعلي ، حيث إنَّ مورد القاعدة هو ما يكون متعلقاً للحكم الشرعي وليس ذلك إلاَّ الأفعال وكون الفاعل قبيحاً غير مرتبط بالفعل الذي هو متعلق حكم الشارع ، ودعوى الملازمة بين قبح الفعل وبين قبح الفاعل غير مسموعة .

استدلوا عليها بجملة من الآيات ، كالأية ^(١) الدالة على تحريم الخبائث وتحليل الطيبات وكالأية ^(٢) الدالة على أنه تعالى يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر ، وغيرهما من الآيات الدالة على أن القبيح والظلم منهي عنها والعدل مأمور به .

والحاصل أن هذه الجهة مركبة من جهتين : إحداهما كلامية وهي كون التجري من العناوين المغيرة والموجبة للقبح . ثانيتهما : أصولية وهي استكشاف الخطاب بقاعدة الملازمة .

ولكن الحقّ عدم تمامية قاعدة الملازمة والوجوه التي استدلو بها عليها قاصرة ، إذ لا يستفاد منها إلا كون الأمر متعلقاً بالحسن والنهي متعلقاً بالقبح ، وأما كون كلّ حسن وقبيح متعلقاً للأمر والنهي فلا يستفاد منها أصلاً ، إذ الجعل الشرعي منوط بالمصلحة والمفسدة مع عدم وجود مزاحمت وموانع للجعل ، والعقل لا يدرك إلا المصلحة أو المفسدة في الجملة ، لعدم إحاطته بالجهات من المزاحمت والموانع ، ولعل نظر صاحب الفصول ^(٣) في كون قاعدة الملازمة ظاهرة لا واقعية إلى ما ذكرناه من قصور العقل عن الإحاطة بجميع الجهات وإلا تكون القاعدة حينئذٍ واقعية ، فمراده أن العقل لو أدرك المصلحة في الجملة يحكم بترتب حكم الشرع على ما أدركه العقل في مرحلة الظاهر لعدم الإحاطة بالجهات الواقعية . وكيف كان فاستكشاف الخطاب الشرعي بجرمة التجري منوط بقاعدة الملازمة .

والحقّ عدم تماميتها لما عرفت ، وبمجرد القبح العقلي لا يكفي في استحقاق العقوبة ، فلا يقاس قبح التجري بقبح التشريع في إيجابه استحقاق العقوبة ، ضرورة

(١) الأعراف : ١٥٧ .

(٢) النحل : ٩٠ .

(٣) الفصول / ٤٣١ - ٤٣٢ .

ثبوت حرمة التشريع بالأمارات والروايات كما سيأتي في مبحث الظن إن شاء الله تعالى بخلاف حرمة التجري فإنّها لم تثبت . فعنوان التجري وإن كان من الوجوه المغيرة والموجبة للقبح إلّا أنّه ما لم يكن هناك حرمة شرعية لا يترتب عليه العقاب . لا يقال : إنّ قبح المعصية عقلي ولا يستلزم حكماً شرعياً ، ومع ذلك يكون موجباً لاستحقاق العقاب .

فإنّه يقال : إنّ استحقاق العقاب هناك لأجل مخالفة الخطاب الشرعي وفي المقام لا يوجد خطاب شرعي لعدم تمامية قاعدة الملازمة .

فصار المتحصل ممّا ذكرنا أنّ الجهة الكلامية التي أفادها المحقق الخراساني رحمته الله (١) من كون التردّد قبيحاً لا تجدي في ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة القطع غير المصادف ، لأنّ مجرد قبح التردّد ما لم يكن حراماً شرعاً لا يستلزم استحقاق العقاب وقد عرفت توقف استكشاف الحرمة على قاعدة الملازمة التي قد مرّ عدم تماميتها . وكذا لا تجدي الجهة الأصولية التي أفادها الميرزا الكبير الشيرازي رحمته الله (٢) لما عرفت من عدم تماميتها ، وكذا استكشاف الحرمة الشرعية بقاعدة الملازمة لما عرفت أيضاً .

إذا ثبت عدم تمامية الجهات المتقدمة لإثبات استحقاق العقوبة فالأولى عطف عنان الكلام إلى الجهة الفقهية ، ولا يخفى أنّ التجري وإن كان قبيحاً بنفسه ومن حيث الفاعل والفعل إلّا أنّ مجرد القبح بدون الحرمة الشرعية لا يوجب استحقاق العقوبة الذي هو محلّ البحث ، وقاعدة الملازمة بعد تسليم تماميتها لا تثبت حرمة التجري شرعاً ، لما تقرّر في محلّه من كون مورد قاعدة الملازمة الحسن والقبح الواقعيّين في سلسلة علل الأحكام وملاكاتها دون ما يقع في سلسلة معلولاتها كالإطاعة

والعصيان ، فإنّ قبح العصيان وحسن الإطاعة مترتبان على الحكم الشرعي ، فإنّ العقل يدرك حسن موافقة الحكم الشرعي وقبح مخالفته ، ومثل هذا الحسن والقبح لا يستتبع الحكم المولوي الذي هو المستكشف بقاعدة الملازمة ، لأنّ ذلك يستلزم التسلسل الباطل على التفصيل المحرّر في محله من عدم قابلية الإطاعة والعصيان للحكم المولوي ، والتجري يكون كالعصيان في كونه واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام فيستحيل أن يكون حراماً شرعاً كاستحالة حرمة العصيان كذلك ، فالتجري قبيح عقلاً من دون أن يكون حراماً شرعاً ، بخلاف التشريع فإنّه قبيح عقلاً وحرام شرعاً لكون قبح التشريع واقعاً في سلسلة علل الأحكام لا معلولاتها ، فلا يقاس التجري بالتشريع .

فإن قلت : إنّ لازم ما ذكرت من استحالة استكشاف خطاب مولوي بقاعدة الملازمة متعلق بالعصيان عدم استحقاق العقاب في صورة العصيان أيضاً ، إذ المفروض عدم حرمة شرعاً حتى يترتب عليه استحقاق العقوبة فيكون حال العصيان حال التجري في عدم ترتب العقوبة عليه وهو كما ترى .

قلتُ : إنّ استحقاق العقوبة في العصيان إنّما هو على ترك موافقة خطاب الشارع ، مثلاً إذا وجبت الصلاة وخالف العبد هذا الوجوب يكون استحقاق العقوبة مترتباً على مخالفة وجوب الصلاة لا على نفس العصيان القبيح حتى يقال : إنّ العصيان وإن كان قبيحاً عقلاً لكنه ليس مجرم شرعاً حتى يوجب استحقاق العقاب . فإن قلت : أنّ العقاب في صورة العصيان لا يكون إلّا على أمر غير اختياري ، ضرورة اشتراك من صادف قطعه الواقع ومن لم يصادف قطعه الواقع في إرادة مخالفة التكليف وإيجاد الحرام مثلاً ، والمصادفة وعدمها ليستا تحت القدرة فترتب العقاب على المصادفة التي هي غير مقدورة قبيح .

والحاصل أنّ التفاوت بين القطع المصادف وبين غير المصادف ليس إلّا في

المصادفة وعدمها وهما غير مقدورين ، والعقاب على غير المقدور قبيح عقلاً كما لا يخفى .

قلتُ : إنّ العقاب في صورة العصيان يكون لأجل المخالفة عن عمد . وليس في مورد التجري مخالفة عن عمد ، توضيحه : أنّ الفعل لا يخلو إما أن يكون إرادياً وإما أن يكون غير إرادي ، أما الثاني فمثل كسر الإناء في حال النوم فإنه فعل للنائم ولكنه ليس بإرادي ، وأما الأوّل فهو على قسمين :

الأوّل : أن يريد الفاعل نفس الفعل من دون قصد عنوانه القصدي المستقوم بالقصد ، كما إذا أراد غسل وجهه ويديه مثلاً أو تمام بدنه من دون قصد الوضوء أو الغسل ، فإنه يتحقق منه الغسل بالفتح من دون تحقق عنوان الوضوء والغسل وكالاتيان برباعية من دون قصد الظهرية والعصرية مثلاً .

الثاني : أن يريد كلاً من الفعل والعنوان كما في القتل العمدي ، إذ القاتل يريد بالآلة القتالة عادة القتل ويقصد إيقاع الفعل على زيد فإذا ضرب رأس زيد بالسيف كان القتل عمدياً لإرادة كلّ من الفعل والمقتول ، وأما إذا أراد بالفعل المترتب عليه القتل عادة قتل غنم فقتل زيد تصادفاً مثلاً ، يكون هذا القتل شبه العمد لأنّه وإن أراد نفس القتل إلّا أنّه لم يقصد قتل زيد ، فلا يكون من القتل العمدي ، فالعمد يكون بالنسبة إلى العنوان القصدي ، وفي المقام يكون القاطع الذي لا يكون قطعه مصادفاً مريداً لنفس الفعل كالشرب من دون قصد لعنوان الفعل وهو شرب الماء ، إذ المفروض أنّه قصد شرب الخمر لا شرب الماء فيكون غير متعمد في شرب الماء إذ يقصد شرب الماء بل قصد شرب الخمر ، كمن يقصد بالآلة القتالة قتل زيد ثمّ تبين أنّه عمرو ، فإنه حينئذٍ لا يكون قتل عمرو عمدياً لعدم قصده قتله بل قتل زيد . والحاصل أنّ المعصية تحتاج إلى إرادة نفس الفعل وقصد عنوانه الواقعي ومع عدم تحقق قصد العنوان لا يتحقق العصيان .

الجهة الثالثة: في كون التجري حراماً شرعياً موجباً لاستحقاق العقوبة من جهة الأخبار فإن الروايات الواردة في المقام على طوائف.

إحداها: ما تدلّ^(١) على العفو عن قصد المعصية كما في الوسائل فإنه ذكر أخبار العفو في جملة من الأبواب المتفرقة، وإن كان يعارض هذا المضمون بما دلّ من الأخبار على ترتب العقاب على القصد مثل ما دلّ^(٢) على أن الراضي بعمل قوم كالدخل فيه معهم، وما ورد^(٣) في تعليل خلود أهل النار في النار وأهل الجنة في الجنة من عزم كل من الطائفتين على إبقاء ما كان عليه من الطاعة والمعصية على تقدير خلودهم في الدنيا، فخلودهم في النار لأجل هذا القصد. وما ورد في كون القاتل والمقتول المسلمين الملتقيين بالسيف في النار من تعليل ابتلاء المقتول بالنار بقوله عَلَيْهِ السَّلَام^(٤): لآته أراد قتل صاحبه. وما ورد^(٥) في أن نية الكافر شر من عمله، وما ورد^(٦) في أن الناس يحشرون على نياتهم، إلى غير ذلك مما يكون بهذا المضمون تقريباً.

وقد جمع بين ما دلّ على العفو عن القصد وبين ما دلّ على عدمه بحمل الأول على القصد المجرد عن الفعل والثاني على القصد المقرون بالفعل.

لكن اعترض الميرزا النائيني رحمته على هذا الجمع بأنه من الجمع الذي لا شاهد له فلا عبرة به لكونه تبرعياً أو تورعياً.

لكن الانصاف عدم كون هذا الجمع تبرعياً حتى يحتاج إلى الشاهد، وذلك لأنّ مورد أخبار عدم العفو هو صدور الفعل الجوارحي جرياً على نية المعصية كالأفعال الصادرة من الكفار المخلدين في النار، ومن الراضي بعمل قوم فإنّ الظاهر

(١) وسائل الشيعة ١ / ٥٥، الحديث ١١٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٦ / ١٤١، الحديث ٢١١٨٨.

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٥٠، الحديث ٩٦.

(٤) وسائل الشيعة ١٥ / ١٤٨، الحديث ٢٠١٨٤.

(٥) وسائل الشيعة ١ / ٥٠، الحديث ٩٥.

(٦) وسائل الشيعة ١ / ٤٨، الحديث ٨٧.

كون هذه الطائفة الدالة على كون الراضي بعمل كفاعله في العقاب واردة في بني أمية وأعداء أهل البيت (صلوات الله عليهم أجمعين)، ومن المعلوم أنهم (لعنهم الله) كانوا مرتكبين لأفعال على طبق رضاهم بما فعله آبائهم (لعنهم الله) من قتل أهل البيت عليهم السلام وسبيهم ونهب أموالهم وغصب حقوقهم، لأنهم كانوا في أيام عاشوراء عاملين بوظائف العيد، ولا أقل من إظهار نفس الرضا وهذا أيضاً فعل من الأفعال، وكذا في التقاء المسلمين بالسيف. وحينئذٍ فلا يكون حمل هذه الأخبار على النية المقرنة بالفعل جمعاً تبرعياً بل عرفياً^(١).

فتلخص من البحث أنّ الميرزا النائيني رحمته الله لا يلتزم باستحقاق المتجري للعقاب لعدم تمامية الجهة الكلامية المذكورة، ولا الأصولية لعدم تمامية قاعدة الملازمة حتى تثبت حرمة الفعل المتجري به ليرتب عليها استحقاق العقوبة، بل لا يترتب على التجري إلاّ الذم واللوم لكشفه عن سوء السريرة وخبث الطينة وأما العقاب فلا، إذ لم يصدر من المتجري إلاّ فعل مباح، وكذا الشيخ الأنصاري رحمته الله فإنه لم يلتزم باستحقاق العقاب على التجري بل الذم واللوم على سوء سريرة المتجري وبعد عدم تمامية الجهات المذكورة الموجبة لاستحقاق العقاب على التجري تشبثوا بالأخبار لإثبات الحرمة التي هي الجهة الفقهية.

وملخص الاستدلال بتلك الأخبار أنّ ترتب العقاب على نية سوء كاشف عن

(١) أقول: الظاهر متانة ما أفاده الميرزا النائيني رحمته الله من كون الجمع المزبور تبرعياً لأنّ قوله عليه السلام «إنما يحشر الناس على نيّاتهم» ظاهر في نفس النية من حيث هي هي دون دخول الفعل بإطلاقة محكم، وكذا إطلاق الرضا بعمل قوم فإنه أعم من صدور فعل على طبقه وعدمه ووروده في مورد الاقتران بالعمل الخارجي لا يكون دليلاً على التقييد بالفعل، وعليه فحمل الأخبار الدالة على عدم العفو على تحقق الفعل الخارجي والدالة على العفو على عدم صدور الفعل الخارجي يكون من الجمع التبرعي غير المعتبر، ولا بدّ من الفحص والتأمل في الجمع بين الأخبار، ولكن سيدنا الأستاذ مدّ ظله صحّح الجمع المزبور بما عرفت وبني على تمامية الأخبار وأن مقتضاها حرمة التجري وترتب استحقاق العقاب عليه وإن كان معفوا عنها عتقت. الطائفة الأولى إذ الكلام في الاستحقاق لا الفعلية.

الحرمة ، فالتجري حرام لترتب العقوبة عليه بمقتضى ما دلّ على استحقاق العقوبة على نية السوء ولا بأس بالإشارة إلى مضامين تلك الأخبار فنقول : إنّ منها ما يدلّ على كون نية المؤمن خير من عمله ، ونية الكافر شر من عمله .

ومنها : ما يدلّ على كون الرضا بعمل قوم كالدخول معهم في العمل في الثواب والعقاب .

ومنها : ما يدلّ على أنّ نية السوء لا تكتب وأنها معفو عنها .

ومنها : ما يدلّ على أنّ المدار في الثواب والعقاب على النيات .

ومنها : ما يدلّ على كون القاتل والمقتول من المسلمين الملتقيين بالسيف في النار معللاً بأنّ المقتول أراد قتل صاحبه ، فإنّ المستفاد منه كون إرادة السوء ممّا يترتب عليه العقاب .

أما ما دلّ على أنّ نية المؤمن خير من عمله ، فظاهره الإخبار عن كون منوى المؤمن أحسن من عمله لأنّه يريد أن يأتي بالفعل جامعاً لشرائط الصحة والقبول ولا يتفق له ذلك في الخارج فالعمل الخارجي الصادر من المؤمن لا ينطبق على منويّه غالباً ، كما أنّ منوى الكافر لا يطابقه العمل الخارجي ، وهذا المعنى أجنبي عن مفروض البحث إذ لا يثبت هذا المعنى استحقاق العقاب على النية كما لا يخفى ، وبعض الأخبار الواردة بهذا المضمون قد ورد في مورد عمل الفاسق ونية المؤمن ، فإنّ فاسقاً بنى مسجداً ضراراً ونوى مؤمن بناء مسجد أيضاً ففي هذا المورد ورد أنّ نية هذا المؤمن خير من عمل ذلك الفاسق ، وهذا المعنى أيضاً غير مرتبط بما نحن فيه فالاستدلال بهذا القسم من الروايات على حرمة التجري في غير محلّه .

وأما ما ورد من أنّ الرضا بعمل قوم كالدخول معهم في الثواب والعقاب .

ففيه : أنّ الرضا غير النية ، حيث إنّ الرضا عبارة عن السرور والابتهاج الحاصل بعمل شخص ومن المعلوم أنّ هذا فعل خارجي غير النية المجردة عن الفعل

الجوارحي .

وكذا ما دلّ على كون القاتل والمقتول في النار ، فإنّ مورده العمل الخارجي وهو أنّ المقتول شهر سيفه ليقتل صاحبه دون النية المجردة عن العمل ، فيمكن أن تكون الإرادة مع الفعل الخارجي علة لترتب استحقاق العقوبة دون النية الصرفة . وكذا ما دلّ على ترتيب استحقاق العقاب على النية والهّم بها ، إذ الظاهر أنّ الهّم بها عبارة عن الجري عملاً على طبق النية ولو بإيجاد بعض معدات المنوي فتكون النية مقرونة بالفعل .

وأما ما دلّ على ترتيب العقاب على النية وما دلّ على العفو عنه ، فالجمع بينهما بأنّ الخطرات القلبية ممّا يحسن العقاب عليها كما يظهر من بعض الأدعية المأثورة من منابع العلم والحكمة والعصمة صلوات الله عليهم أجمعين ، غايته أنّه ورد الوعد بالعفو عنها فاستحقاق العقوبة إنّما هو على الخطورات القلبية ولو مع عدم الجري على طبقها .

ولا يرد على ذلك بأنّ استحقاق العقاب على الخطورات القلبية قبيح ، لأنّه يمكن أن يصل العبد بالمجاهدات والرياضات النفسانية إلى درجة لا يخطر بباله ارتكاب المعصية ، وإن كانت تلك الرياضات شاقه ، لكنها ليست خارجة عن القدرة والاختيار حتى يقبح العقاب عليها .

وبالجملة فلا بأس بالالتزام باستحقاق العقوبة على نية السوء كما هو مضمون جملة من الأخبار ، غايته أنّه ورد العفو عنها إلّا أنّه لا يثبت الحرمة الشرعية كما هو المطلوب من عقد الجهة الفقهية ، لما تقدم سابقاً من عدم قابلية المورد للخطاب المولوي ، ضرورة وقوع قبح التجري في سلسلة معلولات الأحكام لا ملاكاتها فتكون الروايات الواردة في ترتيب استحقاق العقوبة على نية السوء إرشاداً إلى حكم العقل بالاستحقاق المزبور من دون دلالتها على الحرمة الشرعية ، فلا تدلّ تلك

الروايات على الجهة الفقهية أي حرمة التجري أصلاً.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنَّ المختار في التجري هو استحقاق العقوبة لهتك المولى، وعدم حفظ مقام المولى الذي هو المناط في استحقاق العقاب في المعصية الحقيقية، دون مخالفة الواقع بما هي مخالفة لتحقيق المخالفة أحياناً وعدم استحقاق العقوبة عليها، كما في ارتكاب الشبهة الحكمية التحريمية والوجوبية بعد الفحص والشبهات الموضوعية، واستحقاق العقاب على مخالفة الواقع في الشبهات الحكمية قبل الفحص إنَّما هو بهذا الملاك أيضاً أعني عدم حفظ مقام المولى وهتك حرمة، وليس استحقاق العقاب على التجري لأجل حرمة شرعاً كما ادَّعي ذلك من ناحية الجهة الأصولية بالتقريب الذي نسب إلى الميرزا الكبير الشيرازي رحمته الله ^(١) وبقاعدة الملازمة، ومن ناحية الجهة الفقهية التي استدلَّ عليها بالأخبار التي تقدمت الإشارة إليها وبالإجماع على استحقاق العقاب في موردين:

أولهما: من ظنَّ ضيق الوقت وآخر الصلاة ثمَّ تبَيَّن سعة الوقت فإنَّ الإجماع على استحقاق العقوبة بالتأخير يكشف عن حرمة التجري.

ثانيهما: من سلك طريقاً ظنَّ الضرر فيها، فإنَّ الإجماع قد ادَّعي أيضاً على العصيان ووجوب الإتمام عليه لكون سفره معصية ولو انكشف عدم الضرر، وهذا الإجماع كاشف أيضاً عن حرمة التجري وإلا فلا وجه للعصيان، وذلك لما عرفت سابقاً من عدم تمامية الجهة الأصولية لا بالوجه المنسوب إلى الميرزا الكبير الشيرازي رحمته الله ولا باستكشاف الحرمة بقاعدة الملازمة.

وأما الإجماع فلا مسرح له في الأحكام العقلية المستقلة الواقعة في سلسلة معلولات الأحكام كالتجري، فإنَّ قبحه لأجل كونه مخالف لحرمة المولى وحكمه،

فقبحه واقع في سلسلة المعلولات لتأخره عن الحكم لأنّ عنوان مخالفة الحكم كالعلم به وإطاعته متأخر عن نفس الحكم ولا يمكن أن يكون ملاكاً وداعياً للحكم كما لا يخفى .

فالمحصل أنّ التجري قبيح عقلاً كقبح العصيان وحسن الإطاعة والانقياد ، والعقاب يترتب على التجري والهتك دون مخالفة الواقع ، وليس العقاب لأجل حرمة التجري ، فالحقّ عدم حرمة التجري شرعاً وإن كان موجباً لاستحقاق العقوبة ، فالجهة الكلامية وهي ترتب العقاب على هتك حرمة المولى تامة لإشكال فيها وسائر الجهات المعقودة في التجري لإثبات حرمة مخدوشة كما عرفت .

تذنيب :

لا يخفى أنّ ما ذكرناه من استحقاق العقاب على مخالفة القطع غير المصادف يجري في الأمانة المعتبرة وكلّ حجة عقلية أو شرعية ، فإنّ مخالفتها مع عدم إصابتها للواقع كمخالفة العلم غير المصادف من دون تفاوت بينها أصلاً ، هذا على مبنى الطريقة في الأمارات ، وبناء على الموضوعية فالأمر أوضح لكون مخالفة الأمانة حينئذٍ مخالفة للواقع حقيقة فتندرج في المعصية الحقيقية كما لا يخفى .

بقي الكلام فيما أفاده صاحب الفصول رحمته ^(١) : من أنّ قبح التجري يختلف بالوجوه والاعتبارات ، فربما يطرأ عليه ما يخرج عن القبح كما إذا أتى بالفعل الذي اعتقد بحرمة ثمّ تبين أنّه من أعظم الواجبات ، كالاتفاق بكون غريق كافراً حريباً يحرم إنقاذه فتجرى وأنقذه ثمّ ظهر أنّه نبي أو وصي نبي يحفظ به بيضة الإسلام ، فإنّ التجري في هذه الصورة يخرج عن القبح لمزاحمة الواجب المهم له ويصير حسناً ، وربما يطرأ عليه ما يوجب خفة قبحه كما هو الحال في العناوين الثانوية الطارئة على

العناوين الأولية ، إذ العنوان الثانوي يخرج العنوان الأولي عما كان عليه من المصلحة أو المفسدة ، وإذا طرء عليه عنوان قبيح أوجب شدة قبحه كما إذا صادف الواقع ، مثلاً إذا اعتقد كون المائع خمراً فشربه تجريباً على المولى وظهر كونه خمراً واقعاً ، فالتجري الحقيقية يشتد قبحه حينئذٍ لمصادفته للمعصية لكن يتداخل عقابه ، هذا محصل مرام الفصول .

وفيه : أنَّ اختلاف الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار وإن كان متيناً في الجملة ، ولذا قد يتصف فعل واحد بالأحكام الخمسة للوجوه والاعتبارات ، لكن مورده مختص بالأفعال المتعلقة للأحكام المولوية دون مثل الإطاعة والعصيان والانقياد والتجري ، فإنَّ الحسن والقبح في هذه الأمور ذاتيان وليس بالوجوه والاعتبار فإنَّ الإطاعة والانقياد بنفسهما علة للحسن كعلية العصيان والتجري للقبح .

وبالجملة فاختلاف الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات يكون مورده متعلقات التكاليف لا باب الإطاعة والانقياد والتجري والعصيان ، فإنَّ حسن الإطاعة والانقياد وقبح المعصية والتجري ليس بالوجوه والاعتبار كما عرفت ، ولعل مقصود صاحب الفصول هو أنَّ الفعل المتجرب به إذا كان واقعاً محكوماً بالوجوب فن جهة التجري يكون قبيحاً ومن جهة اشتاله على المصلحة الداعية إلى الوجوب يكون حسناً ، وإلاَّ فقبح التجري لا يكون بالاعتبار حتى يطرأ عليه ما يرفع قبحه أو يوجب خفته .

ولكن يقع الكلام في عدم تأكد قبح التجري إذا صادف القبح من جهة أخرى ، وكذا لا يقع الكسر والانكسار بين قبح الفعل للتجري وبين حسنه من جهة أخرى ، ضرورة عدم كون الحسن والقبح في رتبة واحدة ، لأنَّ قبح التجري في طول المصلحة فإنَّ مركب المصلحة هو الفعل بذاته وعنوانه وهو الداعي إلى جعل الحكم المولوي ، ومركب القبح هو الفعل بعنوان كونه مخالفة للتكليف ، فالحسن يكون في رتبة علة

الحكم والقبح في رتبة معلوله ، ومع هذه الطولية كيف يقع الكسر والانكسار بينها فإنّ موردّهما هو وحدة رتبة متعلقي الحسن والقبح ، وكذا ما أفاده من تداخل العقاب إذا صادف المعصية الحقيقية ليس على ما ينبغي ، إذ التجري إن كان سبباً مستقلاً لاستحقاق العقوبة وكذا مخالفة الواقع فيكون هناك سببان مستقلّان لاستحقاق العقاب ولا وجه للتداخل المراد به وحدة العقاب ، هذا كلّ مضافاً إلى عدم تصور اجتماع التجري والمعصية الحقيقية لتقوم التجري بمخالفة القطع للواقع وقوام العصيان بالموافقة فهما في طرفي النقيض .

وتوجيهه بانطباق عنوان محرم آخر - غير ما قطع به - على ما علم بحرمته كما إذا اعتقد بخمرية مائع فشربه ثمّ ظهر كونه ماء مغصوباً مثلاً ، غير وجيه لأنّ صدق المعصية على شرب هذا المائع من حيث غصبيته منوط بكفاية العلم بجنس الإلزام في تنجيز التكليف وهو محلّ البحث والكلام .

ولأبأس بالإشارة إلى أمرين : أولهما : أنّ التجري المبحوث عنه في المقام هو : مخالفة القطع بحكم إلزامي مع عدم إصابته وكون ما قطع بحرمته مثلاً مباحاً واقعاً فقصّد المعصية الحقيقية ، والاهتمام بها وإيجاد بعض مقدماتها وعدم تحقق تلك المعصية لما منع عن صدورّها خارج عن محلّ البحث ، فإذا سافر لسرقة مال زيد مثلاً وبعد وصوله إلى المقصد منعه زاجر من الشرطة وغيرها عن السرقة يكون أجنبيّاً عن مسألة التجري المبحوث عنه في المقام ، نعم إذا سافر لسرقة مال معيّن باعتقاد كونه مال زيد ولكن كان ذلك المال واقعاً ملكاً له لا لزيد يكون ممّا نحن فيه .

إذا عرفت كون التجري المبحوث عنه هو مخالفة القطع غير المصادف ، وأنّه غير إيجاد مقدمات المعصية الحقيقية تعرف أنّ الاستدلال بما دلّ على كون المسلمين الملتقيين بالسيف في النار على حرمة التجري شرعاً غير تام ، لأنّ المقتول أراد قتل صاحبه أيضاً مع كونه محقّق الدم فأراد قتله بالآلة القتالة وأوجد بعض مقدمات

القتل ، غايته أنه لم تنته المقدمات إلى القتل ، فالخبر وارد في المعصية الحقيقية دون التجري ، ولا وجه للتشبه به على حرمة التجري .

نعم ما دلّ من الروايات على ترتب استحقاق العقوبة على نية السوء يكون مرتبطاً بالتجري لعدم انفكاكه عن نية السوء ، ولا يعارضه ما دلّ من الأخبار على العفو عن نية السوء ، ضرورة أنّ العفو يدلّ على الاستحقاق لأنّه يدلّ على عدم الاستحقاق حتى يقع التعارض ، غاية الأمر أنّ استحقاق العقوبة على نية السوء ممّا وعد عليه بالعفو ولا يصير هذا الاستحقاق فعلياً ، فالجمع بين ما دلّ على العفو وعدم كتابة نية السوء وبين ما دلّ على ترتب استحقاق العقوبة على نية السوء في غاية السهولة ، ولا وجه لحمل ما دلّ على الاستحقاق على النية المقرونة بالفعل وما دلّ على العفو عن النية المجردة لكونه بلا شاهد ، بل مورد الأخبار هو النية المجردة وأنّها يترتب عليها الاستحقاق مع العفو .

ولكن الكلام في التجري إنّما هو في القصد مع إيجاد الفعل لا النية المجردة ، وقد عرفت أنّ مورد أخبار نية السوء هو النية فقط مع الوعد على العفو عنها ، وأما النية مع الإظهار كما هو المقصود في المقام فهي غير مورد تلك الأخبار . نعم تدلّ عليه بالأولية لأنّ النية المجردة عن الفعل الخارجي إذا كانت موجبة لاستحقاق العقوبة فكون النية مع الإظهار سبباً للاستحقاق بطريق أولى ، لكن قد تقدم سابقاً عدم قابلية المورد للحكم المولوي ، فدلالة الأخبار بالفحوى على ترتب استحقاق العقوبة على التجري لا تستلزم كون التجري حراماً شرعياً حتى يكون التجري مندرجاً في المسألة الفقهية ، بل الأخبار حينئذٍ تكون إرشاداً إلى حكم العقل بكون هتك المولى والجرأة عليه موجباً لاستحقاق العقاب ، فلو تمت قاعدة الملازمة في نفسها لا يمكن استكشاف حرمة التجري بها لعدم كونه من صغرياتها ، لأنّ مورد الحسن والقبح الواقعيان في سلسلة علل الأحكام لا معلولاتها ، ومن المعلوم أنّ التجري واقع في

سلسلة المعلولات فليس مورداً لقاعدة الملازمة .

والحاصل أنَّ شيئاً من جهتي الأصولية والفقهية لا يتم في التجري لما تقدم مفصلاً ، والجهة التي ينبغي الاعتماد عليها هي الجهة الكلامية وهي كون القطع غير المصادف كالمصادف موضوعاً في نظر العقل لاستحقاق العقوبة على المخالفة ، وأنَّ المدار في الاستحقاق المزبور هو التمرّد والتجري على المولى ، فنطاق الاستحقاق المزبور في كلّ من المعصية الحقيقية والتجري واحد وليس المنط الاستحقاق في المعصية مخالفة الواقع من حيث هي ، لترخيص المولى في ترك الواقع أحياناً بل المنط التمرّد والطغيان .

وبالجملة فلا فرق في استحقاق العقوبة بين التجري وبين المعصية الحقيقية لوحدة المنط فيها ، نعم في النّية المجردة عن الإظهار ثبت العفو مع الاستحقاق لما عرفت من كونه مقتضى الجمع بين أخبار نية السوء .
ثانيهما : أنّه استدلّ على حرمة التجري شرعاً بالإجماع المدّعى وذلك في موردين :

الأوّل : في ظن ضيق الوقت إذا أخر عمداً ولم يعمل على طبق ظنه فإنّه ادّعي الإجماع على كونه عاصياً وإن تبين كون الوقت واسعاً ، كما هو المفروض في التجري والتعبير بالظن من باب المثال فالعلم بالضيق أولى والعصيان يكشف عن حرمة التجري شرعاً .

الثاني : في سلوك الطريق المظنون الخطر ، فإنّه قد ادّعي الإجماع على العصيان ووجوب الإتمام لكون هذا السفر سفر معصية وإن انكشف عدم الضرر واقعاً .
ولكن الميرزا النائيني رحمته الله ردّ هذا الإجماع بعدم كون مورده مرتبطاً بالتجري فلا وجه للتمسك به على حرمة التجري .

توضيحه : أنَّ الخوف أخذ موضوعاً لوجوب المبادرة نفسياً في ظن ضيق

الوقت والخوف حاصل بالظن بالضييق، فترك المبادرة يكون عصياناً حقيقياً لكونه مخالفة للوجوب النفسي وليس من باب التجري أصلاً، وكذا الظن بالضرر فإنّ الضرر الأخرى وهو العقاب وإن استقل العقل به إلا أنّ حكمه بلزوم دفعه لا يستتبع الحكم المولوي لكونه واقعاً في سلسلة المعلولات، وأما الضرر الدنيوي كما هو المفروض في المثال وهو سلوك الطريق المظنون بالخطر، فحكم العقل بلزوم دفعه في صور العلم والظن والشك يكون بمنأى واحد وهو قبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع في الضرر، وليس حكمه في جميع هذه الصور إلاّ نفسياً لا طريقياً نظير قبح التشريع، فإنّ حكم العقل بقبح إسناد شيء إلى المولى في صورة العلم بعدم كونه من المولى والظن به والشك فيه يكون بمنأى واحد، كما يستفاد أيضاً ممّا ورد^(١) في كون القاضي بالحق مع عدم علمه بكونه حقاً في النار، وليس في هذا الحكم العقلي انكشاف الخلاف حتى يكون من باب التجري.

ولكن لا يمكن المساعدة على تمام ما أفاده، إذ الخوف لم يؤخذ موضوعاً في وجوب المبادرة إلى الصلاة أو قضاء صوم شهر رمضان، بل المدار على ضيق الوقت واقعاً فوجوب المبادرة مترتب عليه لا على خوف الفوت الناشئ من الظن بالضييق. نعم في بعض الموارد أخذ الخوف موضوعاً للحكم كجواز الإفطار لمن خاف على عينه الرمد، ولكن في مسألة وجوب المبادرة إلى الصلاة أو قضاء الصوم لم يؤخذ الخوف موضوعاً فيها فيكون الخوف طريقياً محضاً إلى الموضوع وهو الضيق الواقعي فينطبق على التجري، ويصح التمسك بالإجماع المدعى على العصيان بالتأخير مع ظن ضيق الوقت على حرمة التجري. فالأولى في ردّ الإجماع أن يقال: بأنّ المحصل منه غير حاصل والمنقول منه غير معتبر، وعلى تقديره يحتمل قوياً أن يكون مدركياً، ومع

هذا الاحتمال ليس هنا إجماع قطعي تعبدي كاشف عن فعل المعصوم أو تقريره أو رواية معتبرة لو وصلت إلينا لكانت معتبرة عندنا أيضاً .

نعم ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في المورد الثاني وهو الظن بالضرر تام ، لما عرفت من وحدة ملاك حكم العقل في جميع صور الضرر الديني من العلم والظن والشك فيه ، ولذا يكون حكم العقل بقبح التصرف في الأموال في صورة علمه بعدم كونها ملكاً له وفي صورة احتمال كونها ملكاً له ولغيره بمنأى واحد وهو قبح التصرف فيما لا يؤمن منه من الضرر .

لكن الإشكال كله في تحقق الإجماع التعبدي الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام والله تعالى هو العالم .

ولأأس بإمعان النظر في كلام صاحب الفصول رحمته ^(١) - وإن اشتمل على شيء من التكرار والتطويل ، فنقول : إن ما أفاده صاحب الفصول مركب من دعاوى ثلاث : الأولى : أن قبح التجري يختلف بالوجوه والاعتبار فيحتمل أن يكون مراده كون التجري بذاته مقتضياً للقبح كالكذب ، إلا أنه قد يطرأ عليه ما يمنع هذا المقتضى عن الاقتضاء فيرفع قبحه بل يوجب حسنه ، كما إذا اعتقد أن زيدا يجب قتله وتجري فلم يقتله ثم تبين أنه كان سلمان الفارسي (رضوان الله عليه) ، فإن حفظ سلمان يوجب حسن هذا الترك الناشئ من التجري فيصير مثل هذا التجري حسناً ، ويحتمل أن يكون مراده كون الحسن والقبح مطلقاً وفي جميع الموارد بالوجوه والاعتبار بأن لا يكون شيء بذاته مقتضياً لحسن ولا قبح ، بل لا يقتضي شيئاً منها ويتصف بالحسن أو القبح بالطوارئ والعوارض ، فلاحظ كلامه وتدبر فيه .

الثانية : أن اتصاف فعل بالحسن أو القبح لا يتوقف على إحراز عنوانه ، فع

عدم الالتفات إلى العنوان الموجب للحسن أو القبح يتصف بهما، إذ لو توقف الاتصاف بالحسن أو القبح على الالتفات إلى العنوان لم يتم ما أفاده في الفصول من ارتفاع قبح التجري أو خفته بطرؤ عنوان على الفعل المتجري به، مثلاً ارتفاع قبح التجري على ترك قتل ما علم بوجوب قتله بسبب ظهور كونه نبياً، وأنّ هذا التجري صار سبباً لنجاة نبي، منوط بعدم توقف اتصاف حسن هذا التجري على إحراز نجاة النبي إذ مع توقفه على إحراز هذا العنوان لا يرتفع قبح التجري كما هو واضح.

الثالثة: أنّ التجري إذا صادف المعصية الحقيقية يتداخل عقابها فيتحد العقاب.

والشيخ الأنصاري ﷺ^(١) أبطل جميع هذه الدعاوى وأوضح الميرزا النائيني ﷺ ونقح ما أفاده الشيخ الأنصاري ﷺ ثمّ زاد عليه بياناً لتصوير مصادقة التجري للمعصية.

أما الدعوى الأولى: فيكذبها الوجدان، ضرورة أنّ قبح المعصية والتجري كحسن الطاعة والانقياد ذاتي قطعاً، فإنّ المعصية كالظلم مع حفظ عنوان المعصية لا يمكن أن تتصف بالحسن أصلاً وليس قبح التجري والمعصية كقبح الكذب، فجعل قبح التجري بالوجوه والاعتبار ممّا لا شاهد له بل الشاهد على خلافه كما هو واضح من أن يخفى.

وأما الدعوى الثانية ففيها: أنّ المراد بالحسن والقبح إن كان ملاكات الأحكام وهي الخواص المترتبة على الأشياء فلا إشكال في صحة ما ذكره الفصول، بداهة عدم تبعية خواص الأشياء وهي المصالح والمفاسد للعلم والجهل فإنّ خاصية الشيء لا تتوقف على العلم بها كما هو ظاهر. وإن كان المراد بالحسن والقبح حكم العقل بحسن فعل أو قبحه فلا إشكال في تقوم حكم العقل بهما بالعلم بعنوان ذي مصلحة أو

ذي مفسدة . هذا محصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته .

وقد يرد الاعتراض عليه بما حاصله : أنّ ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من تقوم الحسن والقبح بالعلم متين بالنسبة إلى القبح الفاعلي بحيث يقال الفاعل حسن أو قبيح ، فإنّ اتصاف الفاعل بكونه حسناً أو قبيحاً منوط بإحرازه للعنوان الموجب للحسن أو القبح ، وأما بالنسبة إلى القبح الفعلي وحسنه فلا يمكن المساعدة عليه ، ضرورة أنّ اتصاف الفعل بالحسن والقبح منوط بالمصلحة أو المفسدة الثابتة فيه ، فإنّ نجاة المؤمن من التلف حسن وإن لم يلتفت إليه المنجي . ولعل مراد الميرزا النائيني رحمته من تقوم حسن الفعل أو قبحه بإحرازه هو أنّ نجاة المؤمن الذي هو لازم التجري على ترك قتل من اعتقد بوجود قتله وكان في الواقع محقون الدم ليست فعلاً للمتجري ، لأنّه لم يقصد حفظ المؤمن أصلاً بل الحفظ هو بإرادته سبحانه وحفظه لا بفعل من المتجري ، فلم يصدر منه فعل حتى يتصف بالحسن وما لا يكون فعلاً للعبد لا يتصف بحسن ولا قبح أصلاً فلا بدّ من مزيد التدبر والتأمل .

وأما الدعوى الثالثة : فقد ردها الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) (بأنّه لا محصل لها) ، ولعل غرضه رحمته من قوله (لا محصل لها) أنّ التجري متقوم بمخالفة القطع للواقع والمعصية متقومة بمطابقته للواقع ، فالتجري والعصيان متناقضان فكيف يجتمعان حتى يتداخل عقابهما ، فإنّ الحكم بتداخل العقاب متفرع على إمكان اجتماع العصيان والتجري ، وقد عرفت عدم إمكانه ولذا قد وقع الميرزا النائيني رحمته في كلفة توجيه ذلك .

وحاصل ما أفاده في توجيهه : هو أنّ الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) ذكر في مباحث العلم الإجمالي في أول الرسالة منجزية العلم الإجمالي مطلقاً وإن كان العلوم إجمالاً

(١) فرائد الأصول / ٧ .

(٢) فرائد الأصول / ٢٢ .

جنس الإلزام دون النوع، كما إذا علم إجمالاً إما بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وإما بحرمة الدخول في السوق، فإن العلم الإجمالي حينئذٍ منجز ولا مجال معه لأصل البراءة أصلاً، وفي المقام يكون خطابان متعلقان بموضوعين علم بتحقيق أحدهما دون الآخر، إذ العالم بكون مائع معين خمرأ مع عدم كونه في الواقع إلا ماء مغسوباً يكون عالماً بجرمة هذا المائع الجامعة بين حرمة شرب الخمر وبين حرمة التصرف في مال الغير، والعلم بالجامع يكون منجزاً وإن لم يعلم بالخصوصية من الغصية ونحوها، فحينئذٍ إذا شرب ما قطع بخمريته مع كونه ماء واقعاً فقد تجرى بالنسبة إلى خطاب شرب الخمر وعصى بالنسبة إلى الخطاب الآخر وهو حرمة التصرف في مال الغير ويعاقب بأقل العقابين، فإن كان عقاب التصرف في مال الغير عشرة أسواط مثلاً وعقاب شرب الخمر عشرين سوطاً يعاقب بعقاب حرمة التصرف في مال الغير، لأن المنجز هو العلم بالجامع، فالتيقن بثبوته من العقاب هو الأقل المتحقق مع كل من الخصوصية والزائد مشکوك لم يثبت بشيء من العلم وغيره.

هذا ما ذكرناه تحريراً لما ذكره الميرزا النائيني رحمته في توجيه كلام صاحب الفصول رحمته في اجتاع التجري والعصيان وتداخل عقابها.

ولكن يمكن منع كل ما أُفيد من المناقشة في كلام صاحب الفصول، أما المناقشة في دعواه الأولى فلاحتمال أن يكون مراد الفصول كون قبح الفعل المتجري به بالوجوه والاعتبار لا قبح نفس عنوان التجري، فالفعل من جهة التجري يصير قبيحاً ومن جهة ما فيه من المصلحة بعنوانه الأولي يكون حسناً، بل لا محيص عن كون مراده هذا المعنى إذ لا يعقل إنكار قبح التجري ذاتاً، وبما هو متجرب على المولى نظير قبح المعصية فإنه لا يتصور عدم قبح المعصية مع حفظ عنوان المعصية. نعم إذا خرج عن عنوان المعصية والتجري فلا بأس بصيرورته حسناً لكنه خلاف الفرض، فراد صاحب الفصول هو اتصاف الفعل المتجري به بالقبح من حيث التجري،

وبالحسن من حيث وجود المصلحة فيه بعنوانه الأولي ، فالإشكال على الفصول يكون قبح التجري ذاتياً لا بالوجوه والاعتبار مندفع بأن مراده بذلك الفعل المتجرى به دون نفس التجري .

وأما المناقشة في دعواه الثانية ففيها ، أن العقل يحكم بأحكام بنحو القضية الحقيقية كحكمه بقبح المضر والمعصية والتجري وحسن الإحسان والالتقياد والإطاعة وغير ذلك ، وأما كون الفعل الكذائي إحساناً حتى يكون حسناً أو إساءة حتى يكون قبيحاً فحكم العقل بأحدهما منوط بإحراز جميع الجهات المقتضية للحسن أو القبح والممانعة عنها ، ولكن اتصاف الفعل بالحسن أو القبح تابع للواقع ، فإن كان إحساناً حقيقة يكون حسناً وإن كان إساءة يكون قبيحاً وإن لم يلتفت الفاعل إلى مصلحته أو مفسدته ، نعم الحسن الفاعلي وقبحه متوقفان على علم الفاعل بصلاحه أو فساده .

وبالجملة فحسن الفعل وقبحه تابعان لما فيه من المصلحة والمفسدة ولا يناطان بالعلم بالصلاح والفساد .

وعليه في المقام إذا ترك قتل من اعتقد بوجوب قتله تجريباً على المولى ثم تبين أنه نبي فيصير هذا الترك بسبب كونه منجياً للنبي حسناً ، لاشتغال نجاة النبي على المصلحة المهمة وهذه المصلحة تؤثر في الحسن ويرفع قبح الترك الناشيء من التجري ، فالعلم بعنوان نجاة النبي لا دخل له في حسنها حتى يقال بأن نجاة النبي تكن ملفتاً إليها فلا تؤثر في الحسن ولا ترفع قبح التجري .

نعم المناقشة في دعواه الثالثة في محلها لامتناع اجتماع التجري والمعصية واجتماعهما مساوق لاجتماع التقيضين كما عرفت ، ولكن وضوح فساده يأبى عن صحة إرادة مثل الفصول له فلا بد في تحقيق مراده من التدبر في كلامه ، والتوجيه الذي أفاده الميرزا النائيني رحمه الله مما لا يرضى به الفصول ، مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر عبارته

إن يكن مخالفاً لصريحها .

وبالجملة فكلام صاحب الفصول راجع إلى كون قبح الفعل المتجري به وحسنه بالوجوه والاعتبار ، وهو يدعى أنَّ الفعل من حيث كونه تجريباً وطغياناً على المولى قبيح ، ومن حيث كونه ذا مصلحة وهي حفظ الإسلام مثلاً حسن ، وهذا الكلام لا إشكال في صحته ، وليس كلامه في قبح نفس التجري حتي يورد عليه بأنَّ قبح التجري كالمعصية ذاتي وليس بالوجوه والاعتبار ، فدعواه الأولى أعني كون قبح الفعل المتجري به وحسنه بالوجوه والاعتبار صحيحة ، ولا يرد عليها ما أورده الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني رحمتهما عليه ، وكذا لا يرد على دعواه الثانية وهي تأثير العنوان غير الملتفت إليه الواحد للمصلحة كنجاة نبي في الحسن ، فإنَّ هذه الدعوى صحيحة لكون الحسن والقبح من آثار المصلحة والمفسدة الثابتتين في الفعل ، فالفعل حسن إن كان ذا مصلحة سواء علم بها أم لا ، فلا يرد على هذه الدعوى ما ذكره الميرزا النائيني رحمته من تبعية الحسن والقبح للعلم ، وتقومهما به .

وأما دعواه الثالثة فلا بدَّ من توضيحها أولاً ، ثمَّ ملاحظة ما أوردها عليها ثانياً . أما توضيحها : فهو أنَّ صاحب الفصول لما جعل التجري موجباً لقبح الفعل ومخالفة الواقع المنجز موجباً له أيضاً ، أورد على نفسه بأنَّ ذلك يستلزم تعدّد العقاب في المعصية الحقيقية ، حيث إنَّ التجري على المولى موجود في ضمن العصيان الحقيقي ومخالفة الواقع المنجز ثابتة أيضاً وكلّ منها سبب لاستحقاق العقوبة فيلزم تعدّد العقاب .

وأجاب صاحب الفصول عن ذلك بأنَّ هذا وإن كان مستلزماً لتعدّد العقاب الذي لم يلتزم به أحد ، إذ من البديهي أنَّ كلّ معصية لا توجب إلاّ عقاباً واحداً لا عقابين إلاّ أنّه يتداخل العقaban ، ولعل مراده بالتداخل اندكاك الاستحقاق الناشئ من التجري في الاستحقاق الناشئ من المعصية الحقيقية كاندكاك الخمسين في

(١) المائة

ولكن الحق عدم التداخل ، إذ لا وجه له بل لا بدّ إما من الالتزام بكون المناط في استحقاق العقوبة هو التجري والطغيان على المولى فقط من دون تفاوت في ذلك بين مخالفة القطع المصادف وغيره كما هو مذهب صاحب الكفاية (٢) ، وإما من الالتزام بكون المناط في الاستحقاق مخالفة الواقع من حيث هي دون الطغيان ، وحينئذٍ لا يحصى إلّا عن رفع اليد عن الدعوى الأولى وهي كون التجري موجباً للقيح والبناء على انحصار سبب استحقاق العقاب في مخالفة الواقع دون التجري والطغيان ، إذا عرفت مراد صاحب الفصول من اجتماع التجري والمعصية فلا يرد عليه إشكال الشيخ الأنصاري (رحمه الله) من أنّه لا يحصل له ، ولا إيراد الميرزا النائيني (رحمه الله) بأنّ اجتماعهما من اجتماع النقيضين المستحيل ولا يرتبط توجيه الميرزا النائيني (رحمه الله) بكلام صاحب الفصول ، فلاحظ وتدبر .

وقد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ المختار في التجري هو استحقاق العقاب على مخالفة القطع غير المصادف كاستحقاقه على مخالفة القطع المصادف ، وأنّ المناط استحقاق العقاب في القطع المصادف وغيره واحد . هذا تمام الكلام في التجري .

الجهة السابعة: القطع الحاصل من المقدمات العقلية

قد عرفت أنّ القطع الطريقي تمام الموضوع في نظر العقل للحجّة من غير فرق في ذلك بين أسباب القطع وموجباته ولو من طيران الغراب ، ولكن قد نسب إلى بعض أصحابنا المحدثين عدم حجّة القطع الطريقي الحاصل من المقدمات العقلية وانحصار

(١) ويمكن أن يكون مراده كون العقاب تابعاً للفعل من حيث الوحدة والتعدّد ، فإن كان الفعل واحداً اتحد عقابه وإن تعدّدت جهاته كالمقام لكون كلّ من مخالفة الواقع والتجري مسبباً لاستحقاق العقوبة وإن تعدّد الفعل تعدّد العقاب ، وكذلك الأمر في الثواب فأكرام العالم الهاشمي حيث أنّه فعل واحد يكون ثوابه واحداً وإن تعدّدت جهات استحقاق الثواب .

(٢) كفاية الأصول / ٢٥٩ .

حجية القطع الطريقي في الأحكام الشرعية بالقطع الحاصل من الأدلة السمعية دون غيره، فما نسب إلى الأخباريين يكون تفصيلاً في حجية القطع الطريقي بين أسبابه .
ولكن عباراتهم لا تساعد على صحة هذه النسبة لأنّ كلام السيد الصدر ^(١) في منع الملازمة بين حكم العقل والشرع لعدم إدراك العقل جميع الجهات الدخيلة في الأحكام من المصالح والمفاسد وموانع جعلها حتى يستكشف من حكم العقل حكم الشرع ناظر إلى منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وليس ناظراً إلى عدم حجية القطع بالحكم الشرعي إذا حصل من المقدمات العقلية . وصاحب الفصول التزم بالملازمة الظاهرية وأنكر الملازمة الواقعية ولم يظهر له وجه، فإنّ العقل إن أدرك جميع الجهات الدخيلة في الحكم حكم وإلا فلا، فحكم العقل ظاهراً بمعنى حكمه مع الشك في وجود ملاكه لا محصل له .

وأما كلام المحدث الأمين الأسترابادي رحمته الله ^(٢) الذي جعله نكتة دقيقة شريفة وذكرها الشيخ الأنصاري رحمته الله في الرسالة، فظاھره منع الصغرى وهي عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية النظرية، لعدم إحاطة العقل بجميع ما للحكم الشرعي من المصلحة والمفسدة وعدم المانع ومع عدم إحاطته بذلك كيف يحصل له العلم بالحكم الشرعي .

والحاصل أنّه لم يظهر صحة ما نسب إلى الأخباريين من عدم حجية القطع الطريقي بالحكم الشرعي الحاصل من المقدمات العقلية، لأنّ كلام السيد الصدر رحمته الله ناظر إلى منع قاعدة الملازمة وكلام الأسترابادي رحمته الله إلى منع الصغرى وهي عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية، لعدم إحاطة العقل بمصالح

(١) حكاھ في فرائد الأصول / ١١ .
(٢) الفوائد المدنية / ١٢٩ .

الأحكام ومفاسدها لما ورد من (أن دين الله لا يصاب بالعقول) ^(١)، ونحوه مما ورد في الأخبار التي عقد لها باباً في الوسائل ^(٢)، فلاحظ.

فالمتحصل أن القطع الطريقي حجة من أي سبب حصل ولو من طيران الغراب، والعقل لا يرى تفاوتاً في تحقق العصيان بمخالفة القطع بالحكم بين موجبات القطع ومناشئه وكيف يمكن ردع القاطع عن قطعه مادام قاطعاً كما هو واضح.

ولا بأس بزيادة في التوضيح: وهو أن كلام الأخباريين في عدم حجّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية ليس في إنكار الحسن والقبح رأساً، كما ينسب إلى بعض الأشاعرة حيث أنكر بعضهم أصل وجود الحسن والقبح، والتزم بعدم دوران الأحكام مدار المصالح والمفاسد وكون الأحكام جزافية وأنّ الحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع، وذلك لكون هذا المسلك ممّا يكابر المحسوس، لعدم تساوي الإناء المملوء أحدهما من الخبيث كالعذرة، والآخر من الطيب في المصلحة والمفسدة، ولذا أعرض عنه المحققون من الأشاعرة.

وكذا ليس كلام الأخباريين في عزل العقل عن إدراك المصالح والمفاسد كما نسب إلى البعض الآخر من الأشاعرة من عدم إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها بعد الاعتراف بوجود المصالح والمفاسد وقبح تشريع الأحكام جزافاً لقبح الترجيح بلا مرجح، فتحرّيم شيء دون غيره بلامفسدة تقتضيه أو إيجابه كذلك ترجيح له على غيره من دون مرجح وهم معترفون بقبحه وإن ذهب غير واحد منهم ممن لا يميز بينه عن يساره إلى عدم قبح الترجيح بلا مرجح.

وردّ عليه بعض الفلاسفة من الإمامية:

١) مستدرك الوسائل ١٧ / ٢٦٢، الحديث ٢١٢٨٩.
٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

أولاً: بالنقض بالمثال المزبور وهو أنه إذا عرض عليه إناءان يكون في أحدهما العذرة وفي الآخر طيب الثمرة، فهل يختار العذرة ويأكل منها أو يختار الثمرة؟
 وثانياً: بالبراهين، وذلك أن البعض من الأشاعرة استدلل على عدم قبح الترجيح بدون مرجح، بعدم مرجح في طلوع الشمس من المشرق لأن إشراقها على الموجودات وتربيتها للنباتات إلى غير ذلك من الآثار يترتب على طلوعها من نقطة المغرب أيضاً، فطلوعها من المشرق يكون من الترجيح بلا مرجح، وبعدم ترجيح أحد الرغيفين وأحد الطريقين مع تساوي الرغيفين والطريقين في جميع الجهات فإن الجائع يختار أحد الرغيفين، والهابط يختار أحد الطريقين مع التساوي في تمام الجهات والآثار فإن عدم المرجح في هذه الموارد كاشف عن عدم قبح الترجيح بلا مرجح.
 ولكن هذا الاستدلال في غاية الوهن والسقوط.

أما النقض بطلوع الشمس من المشرق دون المغرب فهو في غاية الغرابة لعدم إحاطتنا بجميع مصالح طلوع الشمس المترتبة على طلوعها مطلقاً، وعدم تفاوت في ذلك بين طلوعها من المشرق والمغرب فلعل تربية الشمس للنباتات لا تكون إلا في ظرف طلوعها من المشرق أو يترتب أثر على طلوعها من المشرق لا يترتب على طلوعها من المغرب.

وبالجملة فلا بد من صحة النقض من كون مورد النقض مسلماً، وليس ما ذكره من النقض بطلوع الشمس من المشرق نقضاً بمورد مُسَلَّم.

وأما النقض برغيفي الجائع وطريقي الهارب فيرده النقض بما إذا فرض إمكان نصب خشب مستقيم على أرض بحيث كانت نسبة ميله إلى تمام الجهات على حد سواء، ثم حمل عليه شيء ثقيل تكون نسبة ثقله إلى جميع الجهات متساوية نظير المنارة، وحينئذٍ فإذا مال ذلك الخشب مثلاً إلى جهة وسقط على الأرض فهل يقال: إن ميله إلى بعض الجهات بالخصوص دون غيرها ترجيح بلا مرجح.

ووجه عدم القول بذلك هو عدم الإرادة والاختيار في الميل إلى الجهة الخاصة وكذا الهارب والجائع ، فإنها لشدة ما يرد عليها من الخوف والجوع لا التفات لها حين الفرار والأكل حتى يكون اختيارهما بلا مرجح .

وبالجملة فلا إشكال في قبح الترجيح بلا مرجح كقبح الترجيح بلا مرجح أي وجود شيء بلا علة ، كما لا إشكال في إدراك العقل للحسن والقبح وعدم إمكان عزله عن إدراكهما وإلا يلزم من ذلك إفحام الأنبياء وإبطال الكتب والشرائع ، إذ لو انعزل العقل عن إدراك الحسن والقبح ولم يدرك حسن موافقة الأنبياء وقبح مخالفتهم فليس في البين ما يلزمنا بمتابعتهم والتمسك بأقوالهم وأفعالهم كما لا يخفى .

فالمحصل أنّ ما نسب إلى بعض الأشاعرة من إنكار أصل الحسن والقبح وإلى بعضهم الآخر من عزل العقل عن إدراكهما في غاية الوهن والسخافة ، بل لا يمكن المساعدة على ما أفاده بعض الأعاضم من كفاية المصلحة في الطبيعة لتشريع الحكم بنحو العموم والإطراد وإن لم يكن بعض أفراد تلك الطبيعة واجداً لتلك المصلحة كتشريع العدة لحفظ الأنساب وعدم اختلاط المياه ، فإنّ هذه المصلحة ليست في تمام أفراد العدة ، كما إذا كان الزوج غائباً عن الزوجة في أزمنة متتالية ومات فإنّ الاعتداد في هذا المورد ليس حافظاً للنسب ، مع أنّه تجب العدة فيه أيضاً كسائر الموارد المشتملة على حفظ النسب ، وكذا تشريع استحباب غسل الجمعة فإنّ بعض أفرادها لا يشتمل على المصلحة الداعية إلى تشريعه وهي رفع أرياح الآباط مع كون الحكم الاستحبابي ثابتاً في ذلك البعض الفاقد لهذه المصلحة .

وجه عدم إمكان المساعدة عليه : هو أنّه ينافي ويناقض ما بنى هو عليه من انحلال الأحكام ، لأنّ وجه الانحلال هو اشتغال كلّ فرد من أفراد الطبيعة على المصلحة أو المفسدة الداعية إلى التشريع ، فإنّ حرمة كلّ فرد من أفراد الخمر إنّما هي لأجل اشتغال كلّ فرد من أفرادها على المفسدة الداعية إلى تشريع الحرمة وهذا التعليل

للالتحلال ينافي إطراد الحكم لجميع الأفراد مع خلو بعضها عن الملاك كما لا يخفى .
والحاصل أنّ كلام الأخباريين في عدم حجّة القطع الطريقي بالحكم الشرعي
الحاصل من المقدمات العقلية ليس من جهة إنكار الحسن والقبح ، ولا من جهة عزل
العقل عن إدراكهما .

بل كلامهم إما راجع إلى منع قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع كما هو
ظاهر عبارة بعضهم ، بدعوى أنّ العقل وإن كان يدرك الحسن والقبح لكنه لا يدرك
تمام ما هو دخیل في الحكم الشرعي من مقتضيات وعدم الموانع وإلاّ فلا وجه لمنع
قاعدة الملازمة ، إذ مع العلم بجميع الجهات الدخيلة في الحكم الشرعي لا معنى لعدم
جريان قاعدة الملازمة ، فإنكارهم لقاعدة الملازمة يرجع إلى منع الصغرى كما نقول
بذلك أيضاً ، فليس المحدثون مخالفين لنا في مسألة قاعدة الملازمة .

والالتزام بالملازمة الظاهرية كما عن صاحب الفصول عليه السلام بعد عدم حكم العقل
بشيء إلّا مع العلم بجميع ما له دخل في موضوع حكمه ومع عدم علمه بذلك لا يحكم
أصلاً لا وجه له ؛ إذ لا محصل له إلّا أنّ ترجع دعوى الملازمة الظاهرية إلى قاعدة
المقتضي والمانع بتقريب : أنّ إحراز وجود مقتضي مع الشك في وجود المانع يكفي في
ترتب المقتضى - بالفتح - عليه ، فالعلم بوجود المقتضي للحكم مع الشك في وجود
المانع يكفي في حكم العقل على طبق المقتضي - بالكسر - ، ولكن يأتي في مبحث
الاستصحاب إن شاء الله تعالى عدم حجّة قاعدة المقتضي والمانع ، وإن ادّعي دلالة
الروايات عليها كما ادّعي انطباق الروايات على قاعدة اليقين ، وبالجمله لم تثبت
حجّة قاعدة المقتضي والمانع في شيء من المقامات ، وتوهم اعتبارها في بعض الموارد
فاسد لأنّ اعتبارها فيه إنّما هو لأجل الاطمئنان والقطع العادي بعدم وجود المانع
لا لأجل حجّة قاعدة المقتضي والمانع ، وتفصيل ذلك كلّ في محله من الاستصحاب .
وإما راجع إلى منع حصول القطع من المقدمات العقلية النظرية كما هو ظاهر أو

صريح المحدث الأسترابادي، لكثرة الخطأ الواقع فيها نظير الخطأ في القطع بصحة المذهب من أقوال الوالدين، فإنّ هذا القطع على تقدير حصوله ليس بحجة لحصوله من المقدمات التي يقع الخطأ فيها كثيراً، ولكن عدم الحجية في هذه الصورة لا يخلو من مسامحة، إذ القاطع يرى الواقع ولا يشك فيه فالردع عن قطعه يكون مناقضاً في اعتقاده.

نعم لا يكون معذوراً في هذا القطع ويستحق العقوبة على تقدير مخالفة الواقع وإن كان قاطعاً لأجل قاعدة (أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار) حيث إنّه كان مكلفاً بالنظر إلى غير تلك المقدمات وقصر ولم ينظر، وحصل له القطع من قول أبويه غير الشريفين.

وإما راجع إلى التعبد الشرعي بدعوى دلالة الأخبار على عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

ولكن الحقّ عدم دلالة الأخبار على ذلك لأنّها على طوائف:

إحداها: ما تدلّ ^(١) على انحصار العلم فيهم صلوات الله عليهم أجمعين، وأنّ المشركّ والمغرّب لا يجد العلم إلّا عندهم عليه السلام لأنهم معدنه ومنبعه، وأنت خير بعدم ارتباط هذه الطائفة بمذّعاهم، لأنّا ندّعي إمكان التوصل إلى ما عندهم عليه السلام من العلم ببركة العقل الذي هو حجة باطنة، فالعقل طريق للوصول إلى علمهم، كما أنّ السؤال عنهم عليه السلام طريق أيضاً له.

ثانيها: ما تدلّ ^(٢) على النهي عن التشبث في الأحكام الشرعية بالأقيسة والوجوه الاعتبارية كما عليه العامة في استنباط الأحكام الإلهية، وهذه الطائفة أيضاً أجنبية عن مدّعى الأخباريين الذي هو عدم حجية القطع بالحكم الشرعي الحاصل

١) وسائل الشيعة ٢١ / ٤٧٧، الحديث ٢٧٦٣٢ و ٢٧ / ٤٣، الحديث ٣٣١٦٦.

٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٣٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

من الدليل العقلي .

ثالثتها : ما تدلّ (١) على اعتبار الولاية ومعرفة إمام الزمان عليه السلام في صحة الأعمال «وأن من لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» ، وهذه الطائفة أيضاً لا ربط لها بعدم حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية ، فإنّ معرفة الإمام غير مرتبطة بعدم حجّية القطع المزبور ، ولا دلالة في وجوب معرفة الإمام على عدم اعتبار القطع بالحكم الشرعي الحاصل من العقل كما لا يخفى .

رابعتها : ما تدلّ (٢) على اعتبار كون الأعمال بدلالة ولي الله عليه السلام ، فإنّ ظاهرها عدم اعتبار الوصول إلى الأحكام بغير بيان الولي عليه السلام ودلالته ، فإنّ أحرز الحكم الشرعي بطريق آخر غير دلالة الولي لا يكون ذلك الإحراز حجة .

ولكن الحقّ أجنبية هذه الطائفة عن مدّعى المحدثين أيضاً ، ضرورة أنّ الظاهر من دلالة ولي الله عليه السلام هو ما يكون في مقابل الاستحسانات والوجوه الاعتبارية دون القطع الذي هو حجة ذاتاً ، والردع عنه يوجب التناقض حقيقة واعتقاداً ، أو اعتقاداً فقط .

ومن هنا يظهر أنّ ما دلّ على النهي عن القياس لا يمكن أن يعم القياس الموجب للعلم بالحكم ، فإنّ النهي عن العمل بالعلم الطريقي من المستحيل .
وأما الجواب عن هذه الطائفة الأخيرة الآمرة باعتبار كون الأعمال بدلالة ولي الله عليه السلام بأنّ الله تعالى ووليّين ورسولين أحدهما ظاهري وهو ظاهر ، والآخر باطني وهو العقل ، فإذا حكم العقل بحكم يكون كحكم الرسول الظاهري من حيث كونه بدلالة ولي الله تعالى .

(١) وسائل الشيعة ١٦ / ٢٤٦ ، الحديث ٢١٤٧٥ .

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١١٩ ، الحديث ٢٩٨ و ٢٧ / ٦٦ ، الحديث ٣٣٢١٣ (باختلافٍ يسير) .

ففيه : أنّ العقل ليس شأنه الحكم كالرسول الظاهري بل وظيفته إدراك المصلحة والمفسدة الداعيتين إلى تشريع الحكم بعد بيان الرسول الظاهري ، فليس العقل مثل الرسول الظاهري في تشريع الأحكام وجعلها ، وهذه العبارة وهي أنّ العقل رسول باطني ، والرسول رسول ظاهري وإن تكررت وذكرت في مقامات كثيرة ، لكن ليس معناها إلّا ما عرفت .

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّه لا دليل على ما نسب إلى المحدثين من عدم حجّية القطع الطريقي بالحكم الشرعي إذا حصل من المقدمات العقلية ، بل يلزم من طرح العقل طرح النقل أيضاً ، إذ لا بدّ من انتهاء حجّية النقل إلى العقل لانتفاء كلّ ما بالغير إلى ما بالذات ، فإذا بني على طرح العقل فلا دليل على لزوم الأخذ بالنقل ، فيلزم طرح كلّ من العقل والنقل ، وهو كما ترى . هذا تمام الكلام في القطع التفصيلي وقد عرفت كونه حجة ذاتية من أيّ سبب حصل والتفصيل المذكور إلى الأخباريين لا وجه له .

الجهة الثامنة :

قد عرفت حجّية القطع الطريقي من أيّ منشأ حصل ، ولكن نسب إلى الشيخ الكبير (أي كاشف الغطاء رحمته) ^(١) منع حجّية القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفة كطيران الغراب ، وهذا هو المسمى بقطع القطار .

والحقّ أن يقال : إن كان ما أفاده الشيخ الكبير تفصيلاً في حجّية القطع الطريقي بين الأسباب المتعارفة وغيرها بحجّية القطع الحاصل من الأسباب المتعارفة لمتعارف الناس ، وعدم حجّية القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفة فلا يمكن مساعدته ، لعدم الفرق في نظر العقل في حجّية القطع الطريقي بين أسبابه ومناشئه .

وان كان ما أفاده ناظر إلى القطع الموضوعي وأنّ موضوعيته لما يترتب عليه من الحكم الشرعي مختصة بالقطع الحاصل من الأسباب المتعارفة لدى العقلاء دون الحاصل من الأمور التي لم يتعارف لديهم حصوله منها ، فهو في غاية المتانة لانصراف الدليل الذي أخذ العلم موضوعاً للحكم الشرعي إلى خصوص القطع المتعارف وهو الحاصل من الأسباب المتعارفة ، دون الحاصل من غيرها كما هو الحال في الظن والشك المأخوذين موضوعاً لآثار شرعية ، فإنّ الدليل منصرف إلى الظن والشك الحاصلين من أسبابهما المتعارفة دون غيرها ، ولذا يكون خروج شك كثير الشك عن الشك الموضوع للأحكام على القاعدة ، فلو لم يكن قوله عليه السلام ^(١١) «من كثر عليه السهو فليمض» لكان مقتضى القاعدة أيضاً عدم الاعتناء بشك كثير الشك ، والله العالم بحقائق الأحكام .

والحاصل أنّ الحقّ عدم الفرق في حجّة القطع الطريقي بين القطع الحاصل من السبب المتعارف وغيره ، فإنّ القطع لا يفرق في نظر العقل في حجّيته بين أسبابه ، هذا تمام الكلام في القطع التفصيلي .

الجهة التاسعة : العلم الإجمالي

في حجية القطع الإجمالي ، اعلم أنه وقع الكلام والخلاف في ذلك فقليل في حجتيه كالعلم التفصيلي من دون تفاوت بينهما في ذلك ، بمعنى أن العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية والموافقة القطعية ، فلا تجري الأصول في شيء من أطراف العلم الإجمالي .

وقيل بعدم حجتيه مطلقاً وأنه كالشك البدوي .

وقيل بالتفصيل بكونه حجة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ، دون وجوب الموافقة القطعية فيجوز ارتكاب أحد الإناءين المشتبهين واجتناب الآخر ، أما ارتكاب أحدهما فلقاعدته الطهارة لانحفاظ رتبة الأصل وهو الشك فتجري قاعدة الطهارة في أحدهما ، وأما اجتنب أحدهما فلعلية العلم الإجمالي لتنجيز وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المعلوم إجمالاً .

وكيفما كان فالبحث في حجية العلم الإجمالي .

وقد عقد الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) له مقامين أحدهما : في منجزته وإثباته للتكليف . والآخر : في سقوط التكليف به ، ومقتضى الترتيب تقديم المقام الأول على الثاني إلا أن الشيخ الأنصاري رحمته قدم المقام الثاني على الأول وتبعه من تأخر عنه على ذلك . فنقول :

أما المقام الثاني : فحاصل الكلام فيه أنه لا إشكال في الامتثال وسقوط التكليف بالعلم الإجمالي في غير العبادات كتكرار صيغة النكاح بالعربية والفارسية والتعدي إلى المفعول بنفس الفعل وبالجار ونحو ذلك ، فإنه بعد التكرار يعلم بترتب الغرض المقصود من ذلك العقد عليه .

وأما في العبادات فلا بأس بالاحتياط فيها إن لم يستلزم التكرار وإلا ففيه

إشكال ، بل المحكي عن بعض دعوى الإجماع على بطلان الاحتياط في العبادات ^(١) إذا توقف على تكرار العبادة .

وملخص ما يستدلّ لهم على ذلك يرجع إلى وجهين :

أحدهما : اعتبار قصد الوجه في العبادة ومع عدم إحراز الأمر تفصيلاً لا يتأتى قصد الوجه ، والمفروض اعتباره لأنّه إذا أتى بصلاتين من باب الاحتياط لا يحرز أنّ الواجب أيّ منهما حتى يقصد إتيانها لوجوبها ، بل لابدّ من العلم التفصيلي بالأمر حتى يتمكن من قصد الوجه ، فع التمكن من العلم التفصيلي لا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتياطي .

ثانيهما : أنّ الامتثال الاحتياطي ليس في نظر العقل امتثالاً وإطاعة مع التمكن من الامتثال التفصيلي ، فالإطاعة الاحتياطية إما ليست إطاعة في نظر العقل قطعاً أو احتمالاً وعلى التقديرين لا يمكن الاكتفاء بها ، إذ لا يحصل حينئذٍ العلم بالبراءة عن التكليف المعلوم اشتغال الذمة به ، فلا بدّ حينئذٍ من الإطاعة العلمية التفصيلية المتوقف عليها العلم بالبراءة عن التكليف ، ومن هنا ظهر وجه ترتب مراتب الإطاعة الأربع ، فع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي لا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتياطي ، ومع التمكن من الإطاعة الاحتياطية لا تصل النوبة إلى الامتثال الظني ، ومع التمكن منه لا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي .

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى .

أما الأوّل : فلأنّ اعتبار قصد الوجه ينبغي أن يكون عدم اعتباره معلوماً كما ذكره الميرزا النائيني رحمه الله لكونه ممّا يكثر الابتلاء به ليلاً ونهاراً ، وخلو الأخبار والآثار عنه مع كثرة الفحص والبحث في ذلك حتى في الكتب المخطوطة القديمة ، فلم يعثر أحد

من الباحثين والفاحصين على ما يستشمن منه اعتبار قصد الوجه ، ومع هذه المقدمة يحصل العلم العادي بعدم دليل على اعتباره ، وهذا المورد من أوضح مصاديق - عدم الوجدان يدلّ على عدم الوجود وعدم الدليل دليل على عدم - ومع هذا العلم بعدم اعتبار قصد الوجه لا دليل على تقدم الإطاعة العلمية التفصيلية على الاحتياطية ، بل تكون الإطاعة الاحتياطية في رتبة التفصيلية .

وأما الثاني : فلأنّ دعوى عدم كون الإطاعة الاحتياطية مع التمكن من التفصيلية في نظر العقل إطاعة غير مسموعة إذ لا شاهد لها ، إذ غاية وجهها عدم كون العمل الاحتياطي منبعثاً عن الأمر ، بل عن احتمال الأمر ، لكون كلّ من الصلاتين أو الصلاة التي يؤتى بها احتياطاً منبعثة عن الاحتمال ورجاء الأمر وليست منبعثة عن نفس الأمر ، ولا بدّ في العبادة من قصد امتثالها عن أمرها ، لا عن احتمال الأمر .

وأنت خير بعدم وجاهته أيضاً ، ضرورة أنّ الانبعاث في كلّ من الإطاعة التفصيلية والإجمالية يكون عن الأمر ، غاية الأمر : أنّه في التفصيلية يكون الانبعاث عن الأمر الجزمي وفي الإجمالية يكون الانبعاث عن الأمر الاحتمالي ، فالداعي في كلتا الإطاعتين هو نفس الأمر .

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في جواز الاكتفاء بالامتنال الاحتياطي ، ولو مع التمكن من التفصيلي ، فطرق الامتنال ثلاثة ، العلم التفصيلي تقليدياً أو اجتهداً ، والاحتياط ، فدعوى بطلان عمل المحتاط التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد كما حكى عن الشريف الرضي رحمه الله دعوى الإجماع عليه وتقرير أخيه علم الهدى رحمه الله (١) له غير ثابتة .

والحاصل أنَّ الميرزا النائيني رحمته يدَّعي تقدم الامتثال العلمي التفصيلي على الاحتياطي لدوران الأمر بين التعيينية والتخيرية ، إذ الامتثال العلمي التفصيلي مجز قطعاً ومبرئ للذمة جزماً ، إما لتعنيته ، وإما لكونه عدلاً للامتثال العلمي الإجمالي ، بخلاف الامتثال الإجمالي فإنَّ مبرئته مشكوكة للشك في كونه امتثالاً في نظر العقل مع التمكن من العلمي التفصيلي ، فالامتثال الاحتياطي إما ليس امتثالاً في نظر العقل ، وإما مشكوك الامتثالية ، وعلى التقديرين لا يحكم العقل بامتثالية الاحتياط مع التمكن من الامتثال العلمي .

والحاصل أنَّه لما كان الاحتياط راجعاً إلى مقام الامتثال الذي يكون المرجع فيه العقل ، فلذا لا يصح الرجوع في نفي اعتبار الامتثال العلمي التفصيلي إلى البراءة ، إذ لا بدَّ من كون المشكوك فيه ممَّا تناله يد التشريع ، وإن قلنا بمرجعية البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين كما هو الأصح ، كما لا يصح الرجوع إلى إطلاق الدليل لنفي اعتبار الامتثال العلمي التفصيلي الذي هو المراد بما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته في المقام من عدم كون الشك في اعتبار الامتثال التفصيلي تقييداً في إطلاق الدليل .

توضيحه : أنَّ رجوع الشك إلى تقييد الإطلاق إمَّا يصح فيما يرجع إلى متعلق الحكم شرطاً أو شرطاً دون ما يرجع إلى مرحلة الامتثال التي هي من المستقلات العقلية .

فصار المتحصل ممَّا ذكرنا أنَّ الوجه في تقدم الامتثال العلمي التفصيلي هو كونه من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير التي يكون المرجع فيها أصالة التعيينية . ولكن هذا فيما إذا استلزم الاحتياط في العبادات تكرار العمل ، سواء كان التكرار للشبهة الموضوعية كالإتيان بأكثر من صلاة لاشتباه الساترين الطاهر والنجس ، أو اشتباه القبلة في جهتين أو أزيد ، وغير ذلك مع التمكن من إزالة الشبهة بالفحص والسؤال ، أم كان التكرار للشبهة الحكيمة كالجمع بين القصر والإتمام في بعض

الموارد .

وأما إذا لم يستلزم الاحتياط تكرار العبادة كما إذا شك في جزئية السورة مثلاً وكان متمكناً من الامتثال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد واحتاط بإتيان السورة ، فلا يأتي فيه الوجه المتقدم في تعيين الامتثال التفصيلي وتقدمه على الاحتياطي . وذلك لأن الجزم بالأمر والانبعاث عن البعث التفصيلي حاصل بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة تفصيلاً ، غاية الأمر أن المشكوك جزءاً أو شرطاً يؤتى به رجاء ، والمفروض أنه ليس بمنع بل هو إما واجب أو غير واجب ، وعلى تقدير عدم وجوبه جزءاً أو شرطاً ليس مانعاً عن صحة العبادة ، وهذا بخلاف الاحتياط المستلزم للتكرار فإن شيئاً من أجزاء كل من العاملين أو الأعمال المأتي بها احتياطاً لا يؤتى به عن البعث التفصيلي لعدم العلم حين الإتيان بكونه مأموراً به ، نعم بعد الإتيان بالعمل مكرراً يعلم بتحقيق المأمور به في الخارج .

فالفرق بين الاحتياط في العبادات المستلزم للتكرار وغيره في غاية الوضوح . هذا محصل ما قيل في وجه تقدم الامتثال التفصيلي واعتبار الجزم بالأمر حين الإتيان بالعبادة مع التمكن منه على الامتثال العلمي الإجمالي .

ولكنك خبير بعدم استقامة شيء مما ذكره الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني وغيرهما قدس الله أسرارهم وجهاً لتقدم الامتثال العلمي التفصيلي على الاحتياطي ، أما عدم كون الاحتياط امتثالاً في نظر العقل أو ترده في امتثاليته فلا وجه له ، لما قرّر في محله من دوران الامتثال مدار نشوء الإرادة الفاعلية عن الإرادة الآمرية وتبعية إرادة العبد لإرادة مولاه وتحركه عن تحريك المولى ، ولا إشكال في تحقق هذه العناوين المقومة للامتثال في الامتثال الاحتياطي كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا وجه للتشكيك في صدق الإطاعة على الاحتياط في نظر العقل .

وأما تقدم الامتثال التفصيلي على الاحتياطي لأجل الدوران بين التعيين

والتخيير، ففيه: أنَّ الدوران إن كان لأجل التشكيك في صدق الإطاعة عقلاً على الاحتياط فقد عرفت ما فيه من صدق الإطاعة على الاحتياط قطعاً، وإن كان لأجل مرجعية أصالة الاشتغال والشك في التعيين والتخيير دون البراءة - حيث إنَّ أعظم أركان البراءة وهو كون المشكوك فيه قابلاً لأن تناله يد التشريع مفقود في المقام، لكونه من كيفيات الإطاعة التي هي من المستقلات العقلية التي لا سبيل للحكم المولوي فيها أصلاً - ففيه: أنَّ التصرف المولوي في كيفية الإطاعة غير عزيز، فإنَّ موارد قاعدتي التجاوز والفراغ من هذا القبيل، لأنَّ العقل يحكم بلزوم تحصيل الجزم بالامتنال من باب اقتضاء الشغل اليقيني للفراغ القطعي، والشارع تصرف في هذا الحكم واكتفى بالامتنال الاحتمالي في موارد جريان الأصول المجعولة في وادي الفراغ، كما تصرف في ركعات الشنائيات والأوليين من الرباعيات بلزوم إحرازها وعدم جواز المضي على الشك فيها، وأتة لابدَّ من إحراز الاثنين وعدم الاكتفاء باحتمال وجود الاثنين مع تصرفه في أجزاء الاثنين بعدم لزوم إحرازها والاكتفاء باحتمال وجودها اعتماداً على قاعدتي التجاوز والفراغ.

وبالجملة فيمكن التصرف التشريعي في مرحلة الإطاعة، وعليه فيكون الشك في اعتبار الجزم بالأمر تفصيلاً في مقام الإطاعة كالشك في اعتبار السورة مجزئاً لأصالة البراءة، نعم إذا رجع الشك في اعتبار الامتنال التفصيلي إلى الشك في المحصل بأن يقال: بوجوب تحصيل غرض المولى عقلاً، ومع الاكتفاء بالامتنال الاحتياطي لا يحصل العلم بالغرض، كما عليه صاحب الكفاية رحمته ^(١) في قصد القرية، ولذا منع عن جريان البراءة فيه وبنى على جريان قاعدة الاشتغال فيه مع بنائه على جريان البراءة في الأقل والأكثر، فله وجه، ولكن قد تقدم في محلّه تزييف هذا المبنى وكون قصد القرية كقصد الوجه والتمييز وغيرها من مجاري البراءة دون الاشتغال.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنَّ الحقَّ جواز الاحتياط حتى مع التمكن من العلم التفصيلي وليس الاحتياط في طول الامتثال التفصيلي بل في عرضه من دون فرق في ذلك بين كون الاحتياط المستلزم للتكرار في العبادات للشبهة الموضوعية وبين كونه لأجل الشبهة الحكمية .

ثمَّ إنَّ النزاع في ترتب مراتب الإطاعة وعدمه إنما يكون في الأوليين : وهما الإطاعة العلمية التفصيلية والاحتياطية ، وأما في أخيرتين وهما : الإطاعة التفصيلية والاحتياطية فلا إشكال عندهم في تقدم الامتثال الاحتياطي على الأخيرتين ، لأنَّ الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ القطعي ، ومن المعلوم عدم كون الإطاعة الظنيّة ولا الاحتياطية سبباً للقطع بالفراغ بخلاف الإطاعة الاحتياطية ، فإنَّها توجب القطع بالفراغ ، والحاصل أنَّ مورد النزاع في الطولية والعرضية هو المرتبتان الأوليان من الإطاعة دون غيرهما ، وأما تقدم الأوليين على الأخيرتين وكذا تقدم المرتبة الثالثة أعني الإطاعة الظنيّة على الاحتياطية فلا كلام فيه .

ثمَّ إنَّ النزاع في تقدم الإطاعة العلمية التفصيلية على الإجمالية وعرضيتها إنما هو في العبادات دون الوضعيات ، فإنَّه لا إشكال عندهم في جواز الاحتياط المستلزم للتكرار فضلاً عن غيره في الوضعيات ، وإنَّما الإشكال في تقدم الامتثال العلمي التفصيلي على الاحتياطي وعدمه في خصوص العبادات مع استلزام الاحتياط فيها للتكرار ، فقليل بالتقدم وبطلان الاحتياط فيها مع التمكن من العلمي التفصيلي ، وما قيل أو يمكن أن يقال في وجهه وجوه :

أحدها : اعتبار قصد الوجه في العبادات وهي لا تتأق في الاحتياط ، وفيه ما عرفت فلاحظ .

ثانيها : وجوب الامتثال العلمي التفصيلي لتوقف حصول الغرض على ذلك ، وفيه ما تقدم من عدم صحة المبنى .

ثالثها: دوران الأمر في اعتبار العلم التفصيلي في الإطاعة بين التعيين والتخير والأصل الاشتغال ، لأنّ الشك ليس في ثبوت التكليف حتى يكون مجرى البراءة ، بل في سقوط التكليف حيث إنّ الامتثال التفصيلي من مراتب الإطاعة التي هي من المستقلات العقلية التي لا تنالها يد التشريع حتى يكون الامتثال التفصيلي من قيود المأمور به شرعاً كي تجرى فيه البراءة ، فلا يحيص عن جريان أصالة الاشتغال فيه ، لأنّ التكليف يسقط بالامتثال التفصيلي يقيناً إما لتعيينه وإما لكونه عدلاً للامتثال الاحتياطي .

وفيه ما عرفت من أنّه لا ينبغي الإشكال في صحة التصرف الشرعي في مرحلة الإطاعة كما في قاعدتي التجاوز والفراغ الراجعتين إلى وادي الإطاعة والفراغ .

وحينئذٍ نقول : إنّ عدم التصرف التشريعي بتعيين خصوص الامتثال التفصيلي دليل على الإطلاق وعدم التعيّن للامتثال التفصيلي ، والمفروض أنّ الامتثال الاحتياطي إطاعة في نظر العقل فلا بأس بالاكْتفاء به ، وتوهم عدم كون الاحتياط إطاعة عقلاً واضح الفساد .

رابعها: اعتبار الجزم بالأمر بأن يكون الانبعاث عن البعث التفصيلي ومن المعلوم أنّ كلّاً من الصلاتين المأْتيتين في ثوبين مشتبّهين يؤتّى بها بداعي الأمر الاحتمالي لا العلمي .

وفيه: أنّ هذه دعوى بلا برهان ، فإن رجعت إلى اعتباريّة الوجه فقد تقدم ما فيه ، وإلاّ فلم يظهر لهذه الدعوى وجه بعد وضوح صدق الإطاعة عقلاً على الاحتياط .

فقد ظهر ممّا ذكرنا كون الاحتياط في عرض الامتثال التفصيلي لا في طوله كما قيل ، بل الاحتياط التام أمتن من الامتثال التفصيلي الاجتهادي أو التقليدي لكونه

موجباً للقطع بالواقع، دون الاجتهاد والتقليد لاحتمال خطأهما وعدم إصابتهما للواقع، لكن الشأن كله في التمكن من الاحتياط فإنه بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية ممكن بلا إشكال، للتمكن من تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين، وإلى الجهتين أو الجهات مع اشتباه القبلة، وأما بالنسبة إلى الشبهات الحكيمة فالاحتياط فيها متعذر لكثرة ما احتمل دخله في الصلاة، ولا يجديه العمل بالاحتياطات المذكورة في الرسائل العملية لأنها احتياطات في المسألة بعد إجراء البراءة فيما احتمل دخله في العبادة من الزمان والزمان، والمفروض أن المحتاط لا يجري البراءة وإلا يخرج عن كونه محتاطاً.

وبالجملة فمع التمكن من الاحتياط التام لا ينبغي الإشكال في تقديمه على الاجتهاد والتقليد، وأما مع عدمه ووصول النوبة إلى التبعض في الاحتياط الذي مرجعه إلى الإطاعة الاحتمالية التي لا دليل على جواز الاجتزاء بها، فلا ينبغي الإشكال في تقدم الإطاعة الاجتهادية والتقليدية عليها لوجود الدليل على الاكتفاء بهما دونه، فلعل مراد من حكم بطلان عمل المحتاط التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد هو التبعض في الاحتياط لا الاحتياط التام، فإن كان هذا مرادهم فهو متين غايته، لما عرفت من عدم إمكان الاحتياط التام وإن كان خلاف ظاهر عباراتهم كما لا يخفى عن راجع كلماتهم.

وبالجملة يمكن أن يكون النزاع بين القائلين ببطلان العمل بالاحتياط بمعنى عدم جواز الاكتفاء به عن التكليف المعلوم، وبين القائلين بصحته بمعنى جواز الاكتفاء به عن الواقع لفظياً بأن يقال: إن مورد كلام القائلين ببطلان الاحتياط هو عمل العامي في الشبهات الحكيمة دون الموضوعية كاشتباه الثوب الطاهر بالمتنجس ونحوه، لوضوح إمكان الاحتياط بتكرار العبادة في الشبهات الموضوعية، فالإشكال كله في إمكان الاحتياط في العبادة للعامي الذي لا يقدر على إحراز جملة مما يعتبر في

العبادة شرطاً وشرطاً، حيث إنّه لا يقدر على الاحتياط التام مع احتمال جزئية شيء وشرطية غيره ودوران الأمر في شيء واحد بين المانعية والجزئية أو المانعية والشرطية، ومن المعلوم عدم إمكان الاحتياط المحرز للفراغ عمّا اشتغلت به الذمة قطعاً للعامي في الشبهات الحكمية، ومورد كلام مجوزي الاحتياط هو الاحتياط بالنسبة إلى من أحرز جملة ممّا يعتبر في العبادة اجتهاداً أو تقليداً فيما احتمل جزئيته أو شرطيته أو مانعيته للعبادة، فإنّه لا مانع من الاحتياط في ذلك المحتمل جزءاً وشرطاً مع تمكنه من إحراز كيفية دخله اجتهاداً أو تقليداً، كما إذا احتمل جزئية جلسة الاستراحة فلا مانع من الإتيان بالجلسة رجاء.

وبهذا التوجيه يصير النزاع بين مجوزي الاحتياط ومنكره لفظياً.

ولا تنافي بين إنكار حسن الاحتياط هنا والالتزام ببطلان عمل العامي التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد، وبين الذهاب إلى كون نتيجة مقدمات الانسداد التي يأتي بيانها إن شاء الله تعالى هي التبعض في الاحتياط المقتضي لصحة العمل الاحتياطي. توضيح وجه عدم التنافي: هو عدم التمكن من الإطاعة العلمية التفصيلية إذ المفروض انسداد باب العلم والعلمي، ففقتضى القاعدة بعد عدم سقوط التكاليف بالجهل هو الاحتياط التام في المظنونات والمشكوكات والموهومات، ولما لم يكن ذلك لاختلال النظام والعسر والحرج، فالعقل يحكم بتقدم المظنونات على المشكوكات والموهومات، وهذا بخلاف المقام فإنّ المفروض هو التمكن من الإطاعة التفصيلية ومعه لا يحسن الإطاعة الإجمالية.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ الحقّ كون العلم الإجمالي بالنسبة إلى سقوط التكليف والفراغ عنه كالعلم التفصيلي، وأنّ الاحتياط في عرض الامتثال العلمي التفصيلي في المورد الذي عرفته لا بالنسبة إلى العامي على التفصيل المتقدم. هذا تمام الكلام في المقام الثاني.

وأما المقام الأول : وهو ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي فوق فيه البحث فقيل
بكون العلم الإجمالي كالشك البدوي في عدم ثبوت التكليف به ، وقيل بثبوت به
كالعلم التفصيلي .

ويشكل ذلك بما حاصله أنّ العلم الإجمالي تعلق بفرد مردد والأصول تجري
في الأفراد والأشخاص ، وبعبارة أخرى مجرى كلّ أصل هو الشخص لا المردد ، مثلاً
إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الأواني فيجري في كلّ طرف بعينه الأصل لأنّه مشكوك
النجاسة وقاعدة الطهارة أو استصحابها تقتضي الطهارة ، فرتبة الحكم الظاهري في
كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي وهي الشك محفوظة ، فلا مانع من جريان الأصل
فيه ، ولا يلزم من جريانه في جميعها إلّا العلم بمخالفة المعلوم بالإجمال ، وليس ذلك
مانعاً لعدم دليل على حرمة تحصيل العلم بمخالفة الواقع غير المنجز ، وإلّا يلزم عدم
جريان الأصول في الشبهات البدوية لحصول العلم بعد جريانها بمخالفة الواقع في
بعضها .

وبالجملة فليس العلم الإجمالي مانعاً عن جريان الأصول في جميع الأطراف ،
إذ مجرى الأصل هو كلّ طرف بشخصه والمعلوم الإجمالي هو الفرد المردد وليس
مجري الأصل ذلك المردد لينافي العلم الإجمالي بل الشخص ، كما أنّ مفاد الأصل ليس
منافياً للمعلوم إجمالاً كما في دوران الأمر بين المحذورين ، فإنّ مفاد أصل البراءة فيه
ينافي المعلوم بالإجمال أعني الحكم الإلزامي .

والحاصل أنّ ملخص الإشكال في تنجيز العلم الإجمالي للتكليف وكونه
كالشك البدوي بالنسبة إلى كلّ من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية
هو : عدم كون العلم الإجمالي بالتكليف علماً بالتكليف ، ومع عدم كونه علماً بالتكليف
ليس منجزاً له ، فالبحث عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي وعدمه متأخر
عن هذا البحث وهو كون العلم الإجمالي علماً بالتكليف أو لا ، والمستشكل يدّعي

عدم كون العلم الإجمالي علماً بالتكليف للشك في التكليف بالنسبة إلى كلٍّ من الأطراف فلا علم بالتكليف بالنسبة إلى شيء من الأطراف بعينه . هذا محصل الشبهة الدائرة في الألسن قديماً وحديثاً في تنجيز العلم الإجمالي وإثباته للتكليف . ومن المعلوم أنّ لازم عدم التنجيز جريان الأصول في الأطراف بأجمعها . وقد اندفعت هذه الشبهة بما حاصله : أن العلم الإجمالي علم بالتكليف وجداناً وبلا إشكال .

توضيحه : أنّ العلم الإجمالي مركب من قضيتين أحدهما معلومة والأخرى مشكوكة وهي قضية منفصلة مانعة الخلو ، أما المعلومة فهي قولنا النجاسة معلومة ، وأما المشكوكة فهي أنّ النجس إما هذا الإناء وإما ذاك الإناء ، ومن المعلوم أنّ الشك في القضية الثانية لا يسري إلى القضية الأولى المعلومة ، فالعلم بالنجاسة المستتبعة للعلم بالحكم لا يصير شكاً بسبب اشتباه متعلقه ، ولا ريب في أنّ العلم بالتكليف منجز له ومجرد اشتباه متعلقه لا يكون مانعاً من التنجيز فإذا ثبت كون العلم الإجمالي منجزاً للحكم ، يقع الكلام في أنّه كالعلم التفصيلي بالنسبة إلى كلٍّ من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية ، فالشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) يرى عدم الملازمة بينهما وأن العلم الإجمالي مقتضى بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية وعلة تامة لحرمة المخالفة القطعية ، ولكن صاحب الكفاية رحمته الله ^(٢) أورد عليه بأنّ الترخيص في بعض الأطراف كالترخيص في المعصية حيث إنّ احتمال التكليف في بعض الأطراف كاحتماله في البعض الآخر إن كان منجزاً كما هو المفروض فلا وجه للترخيص في شيء منها ، وإن لم يكن منجزاً فالمتجه هو الترخيص في جميع الأطراف ، والشيخ الأنصاري رحمته الله ينكر ذلك .

(١) فرائد الأصول / ٢٤٢ .

(٢) كفاية الأصول / ٢٧٣ .

وعلى هذا فيثبت التلازم بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية ، فلا يجري الأصل في شيء من الأطراف ، ويكون العلم الإجمالي كالتفصيلي بالنسبة إلى كل من حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية . هذا محصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمته الله في الكفاية .

وقد أجاب عنه الميرزا النائيني انتصاراً للشيخ رحمته الله بما حاصله : أن العلم الإجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي ، ومن المعلوم أن الشارع تصرف في امتثال التكليف المعلوم تفصيلاً بالاكْتِفَاء بالامْتِثَال الاحتمالي كما في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ ، فإن الأمر بالركوع معلوم تفصيلاً والشارع اكتفى بامتناله احتمالاً إذا دخل في السجود وشك في الركوع ، وعلى هذا فيمكن الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في التكليف الثابت بالعلم الإجمالي فيكون العلم الإجمالي كالتفصيلي في حرمة المخالفة القطعية فقط ، وأما وجوب الموافقة القطعية فلا ، فيتجه حينئذٍ كلام الشيخ الأنصاري رحمته الله في كون العلم الإجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ومقتضياً لوجوب الموافقة القطعية .

فالمحصل مما ذكرنا أن في العلم الإجمالي أقوالاً ثلاثة :
أحدها : كونه كالشك البدوي .

ثانيها : كونه كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية ، فيجوز الترخيص في بعض الأطراف لانحفاظ رتبة الحكم الظاهري ، وهي الشك وعدم مانع من الجعل لما عرفت من عدم كون الأصل في كل طرف منافياً للمعلوم بالإجمال ، ومن عدم لزوم مخالفة قطعية بعد عدم جريان الأصول المرخصة في جميع الأطراف بل في بعضها .

ثالثها : كون العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية لكون العلم الإجمالي علماً بالحكم ، ومن البديهي تنجز الحكم بالعلم به ، فيكون احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف

منجزاً، والترخيص في جميعها ترخيصاً في المعصية وهو قبيح على المولى الحكيم تعالى شأنه، بخلاف القول الثاني فإن العلم الإجمالي بناء عليه مقتض لوجوب الموافقة القطعية، فهي موقوفة على عدم الإذن من الشارع في ارتكاب بعض الأطراف ومع الإذن لا يؤثر المقتضي.

أما وجه القول الأول - أعني كون العلم الإجمالي كالشك البدوي غير منجز أصلاً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، ولا بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية - فهو: أن كلّ واحد من الأطراف مشكوك الحكم لأجل الشك في انطباق الموضوع المعلوم إجمالاً عليه، ومن المعلوم أن الشك في الحكم مجرى البراءة فتجري في كلّ واحد من الأطراف ولا يترتب على جريانها في جميع الأطراف إلّا حصول العلم بارتكاب النجس الواقعي بعد ارتكاب الجميع، وتحصيل العلم بمخالفة الواقع غير المنجز لاذليل على حرمة، ولا يتوهم أن جريان البراءة في جميع الأطراف يستلزم جريان أصالة الحل فيما دار أمره بين المحذورين حيث إنّ كلّاً من الوجوب والحرمة مشكوك، فتجري فيه قاعدة الحل، وذلك لأنّ قاعدة الحل يتنافى مفادها المعلوم بالإجمال، ضرورة أن مفادها نفي الحكم الإلزامي الذي هو المعلوم إجمالاً، وهذا بخلاف أصالة البراءة الجارية في كلّ واحد من الأطراف فإنّ كلّاً من الأطراف مشكوك الحكم، وأصالة البراءة تنفي الحكم عنه بالخصوص ولا ينفي المعلوم بالإجمال، إذ ليس مفادها إلّا نفي الحكم الإلزامي عن شخص هذا الطرف ولا يتنافى ذلك العلم الإجمالي بالحكم الإلزامي في بعض الأطراف، وكذا الأصل الجاري في الطرف الآخر وهكذا إلى آخر الأطراف.

وبالجملة فلا يجري أصل واحد في جميع الأطراف حتى يكون ذلك منافياً للمعلوم إجمالاً، ففرق واضح بين أصل البراءة الجاري في الأطراف وبين قاعدة الحل لكون مفاد الثانية جمعياً، ولذا تنافي المعلوم بالإجمال فلا تجري، دون أصل البراءة

لكون مفاده شخصياً، ولذا لا ينافي المعلوم بالإجمال فيجري .

وقد وجه صاحب الكفاية رحمته ^(١) جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي وكون العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية بما حاصله : أنّ العلم لا قصور في منجزيته وإنما القصور في المعلوم ، حيث إنّ المعلوم إن كان فعلياً من جميع الجهات بحيث يكون مطلوباً من العبد حتى في ظرف الجهل به لتمكنه من الاحتياط حال الجهل فيكون العلم به منجزاً له لا محالة ، ولا يجري في شيء من أطرافه الأصول العملية لكونها منافية للتكليف الفعلي على كلّ تقدير ، وإن لم يكن فعلياً من جميع الجهات بل توقفت فعليته على العلم به بحيث كان العلم دخيلاً في فعليته فلا يكون العلم الإجمالي به منجزاً له فتجري الأصول في أطرافه .

ولكن الإنصاف عدم إمكان المساعدة عليه ، لأنّ الفعلية من بعض الجهات مجرد فرض لا واقع له ، لما قرّر في محلّه من اشتراك الأحكام الفعلية بين العالم والجاهل ولا تدور فعليتها إلّا مدار وجود موضوعها دون العلم بها .

وبالجملة فلا قصور في المعلوم لكونه فعلياً من جميع الجهات على ما قام عليه الإجماع والأخبار ^(٢) التي ادّعي تواترها من فعلية الأحكام للكلّ من غير فرق بين العالمين والجاهلين ، وعلى تقدير تسليم الفعلية من بعض الجهات وتوقفها من جميع الجهات على العلم بها لا حاجة إلى إجراء الأصول العملية في الأطراف للقطع بعدم الحكم ، إذ المفروض دخل العلم فيه فمع عدمه تقطع بعدم الحكم ، وقد ذكرنا في محلّه عدم إمكان دخل العلم في الحكم حتى بنتيجة التقييد ، نعم لا مانع من دخل العلم في الموضوعات بأن يقال : إنّ الحرمة مترتبة على معلوم الخمرية وهكذا ، لكنه لم يقع ومجرد الإمكان لا يكفي في الالتزام بدخل العلم ، فقد ظهر ممّا ذكرنا - من عدم دخل

(١) كفاية الأصول / ٢٧٣ .

(٢) منها ما روي في الأمالي للشيخ / ٩ .

العلم في الأحكام الفعلية المشتركة بين العالم والجاهل وأنّ فعلية الحكم بوجود موضوعه لا العلم به - أنّ المعلوم لا قصور فيه أصلاً والمفروض عدم قصور في العلم الإجمالي أيضاً.

وعليه فالعلم الإجمالي بالحكم منجز له ، وأنّ احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ واحد من الأطراف منجز وبصير الاحتمال المنجز كالقطع بالحكم ، فالترخيص في بعض الأطراف يكون ترخيصاً في المعصية وهو قبيح على المولى كما ثبت في علم الكلام ، فجريان الأصل ممنوع من هذه الجهة لا من جهة قصور الدليل عن شموله لأطراف العلم الإجمالي لأجل المعارضة ، فعمدة الإشكال في جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو لزوم الترخيص في المعصية لو كان المرخص فيه هو المعلوم إجمالاً .

ونقض ذلك بموارد قاعدتي التجاوز والفراغ لا يدفع الإشكال بل يوسع دائرة الإشكال ، لأنّ الأمر بالواقع إما باق على حاله وإما مرتفع ، فعلى الأول : يلزم الترخيص في المعصية لأنّه يريد الواقع ، ومع ذلك يأذن في تركه . وعلى الثاني : يلزم عدم وجوب الإعادة إذا انكشف الخلاف ، وعدم الإتيان بالمشكوك فيه إذا كان من الأركان ، بل لا يتصور حينئذٍ انكشاف الخلاف لعدم الأمر بالركوع بالفرض ، مع أنّه خلاف الضرورة ، ولذا وقعنا في حيص وبيص وقلنا في محلّه بأنّ الضرورة تلجئنا إلى الالتزام بجعل البديل في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ ، وكون المأتي به ناقصاً بدلاً عن التام بشرط بقاء المكلف على الشك إلى أن يموت ، إذ مع ارتفاع الشك وانكشاف عدم الإتيان بالمشكوك فيه يخرج المأتي به عن البدلية .

والحاصل أنّه بناء على منجزية العلم الإجمالي لا يتصور الإذن والترخيص في بعض الأطراف لأنّ الترخيص إن كان رافعا للتكليف في المأذون فيه ، فيكون ذلك تصويباً مجمعا على بطلانه وإلاّ يلزم الترخيص في المعصية .

لا يقال : إنه لا بأس بالالتزام بالتصويب هنا كالاتزام باعتبار الأصل المثبت في بعض المقامات .

فإنه يقال : بوضوح الفرق بينهما فإن الالتزام باعتبار الأصل المثبت يكون في خصوص الدليل الخاص الدال على اعتبار الأصل المثبت في بعض الموارد لئلا يلزم اللغوية ، كما إذا لم يترتب أثر شرعي على أصل إلا إذا كان مثبتاً ، مثل أن يكون الأثر الشرعي ثابتاً لخصوص اللوازم مثلاً ، فإنه لو لم يكن مثبتات ذلك الأصل حجة لزم لغوية اعتباره ، فلا بد من الالتزام بحجية الأصل المثبت في هذا المقام صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية ، ولذا لا نقول بحجية الأصل المثبت بالدليل العام الدال على اعتبار الأصول ، إذ لا يلزم من عدم اعتبار الأصل المثبت لغوية ذلك الدليل العام .

والحاصل أنه لا يتصور الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي بعد الالتزام بمنجزيته ، فيكون حاله حال العلم التفصيلي في كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية ، فالقول بالتلازم بين كلتا المرحلتين في غاية المتانة .

وقد ظهر مما ذكرنا أن الوجه في عدم جريان الأصول مطلقاً تنزيلية كانت أم غيرها واحد وهو تضاد مفاد الأصل للمعلوم إجمالاً ، خلافاً للميرزا النائيني رحمه الله القائل بكون الوجه في عدم جريان الأصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي بمنائط التضاد للمعلوم إجمالاً ، وعدم جريان غير التنزيلية كالبراءة وقاعدة الحل بمنائط المخالفة القطعية .

وبعبارة أخرى الوجه في عدم جريان التنزيلية هو عدم انحفاظ رتبة المجعل ، وفي عدم جريان غير التنزيلية عدم انحفاظ رتبة الامتثال .

ثم إن المنقول عن الميرزا الكبير الشيرازي رحمه الله أنه قبل تشرفه بسامراء كان بانياً على كون المانع عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو المخالفة العملية ، ولذا كان يرى جريان استصحابي النجاسة في الإناءين اللذين علم بنجاستهما سابقاً

وانتقضت الحالة السابقة في أحدهما، لعدم لزوم المخالفة العملية من جريانهما، وإنما اللازم من جريانهما الاجتناب عن الطاهر الواقعي مقدمة للاجتناب عن النجس الواقعي، ولا ضير في ذلك، وبعد انتقاله إلى سامراء المشرفة ذهب إلى عدم جريان الأصول التنزيلية مطلقاً وإن لم يلزم منها مخالفة عملية لتضاد المجعول للمعلوم إجمالاً، فإن البناء التعبدى على كون أحد طرفي الشك هو الواقع ينافي العلم الوجداني على خلافه، فإذا كانت نجاسة الإناءين معلومة سابقاً ثم علم بانتقاضها في أحدهما فإن البناء على نجاستها للاستصحاب ينافي العلم الوجداني بطهارة أحدهما، فالقصور يكون في نفس الجعل لا في الدليل والإثبات كما عن الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١)، فإنه جعل المانع قصور الدليل حيث إن اليقين في أحدهما قد انتقض بيقين آخر قطعاً، وفي الآخر مشكوك الانتقاض ولم يعلم أنه في هذا الإناء أو ذاك الإناء فيكون التمسك بالدليل لعدم الانتقاض تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية.

وبالجملة فالأصول التنزيلية مطلقاً لا تجري لعدم إمكان جعل الأصول في الأطراف، فلذا أفتى الميرزا الكبير الشيرازي رحمته الله بعدم جريان استصحاب النجاسة في الإناءين اللذين كانت حالتها السابقة النجاسة ثم علم إجمالاً بطهارة أحدهما، بعد أن كان بانياً على جريانه فيها حين مجاورته للنجف الأشرف وتبعه على ذلك جماعة منهم الميرزا النائيني رحمته الله وشدد النكير على ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله من كون المانع من جريان الأصول قصور الدليل.

ولا يخفى أن ما ذكره الميرزا الكبير ومتبعوه قدس الله أسرارهم من التفصيل بين الأصول التنزيلية وغيرها بناء على مبناهم من كون مفاد بعض الأصول التنزيل والإحراز في غاية المتانة، ولكن الإشكال في المبنى إذ لم يثبت كون الاستصحاب مثلاً محرزاً، بل لا يعقل الإحراز في الشك، والمفروض أن موضوع الاستصحاب وغيره

من الأصول التنزيلية هو الشك ، وليست الأصول التنزيلية من الأمارات حتى يكون فيها الإحراز ، وعلى هذا فلا فرق بين الاستصحاب وقاعدة الحل وأصالة البراءة في كون مفاد جميعها الترخيص في ترك الواقع ومخالفته وعدم جريانها في شيء من الأطراف .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ العلم الإجمالي منجز ويكون كالعلم التفصيلي بالنسبة إلى كلّ من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك ، فلا تجري الأصول المرخصة في شيء من الأطراف بعد ما عرفت من فعلية الأحكام بالنسبة إلى العالمين والجاهلين ولا يكون الجهل مانعاً عن الفعلية ، فإنّ الترخيص في ترك امتثال الحكم الفعلي ينافي المطالبة فعلاً كما تقدم ، فلو قام نص خاص على الترخيص في بعض الأطراف فيكشف ذلك عن رفع الشارع طلبه عن ذلك الطرف ويكون الحكم في باقي الأطراف مشكوكاً .

فإن قلت : إنّ المنع عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي يستلزم سدّ باب البراءة في الشبهات البدوية ، إذ المفروض فعلية الحكم الواقعي بالنسبة إلى الكلّ وعدم تقيده بالعلم فلا تجري فيه البراءة ، مع أنّ بناء الأصحاب على جريان البراءة فيها .

قلت : فرق واضح بين أطراف العلم الإجمالي وبين الشبهات البدوية ، فإنّ التكليف في المشتبهات لما كان مشكوك الوجود فلا مانع من جريان البراءة فيه ، بخلاف أطراف العلم الإجمالي ، فإنّ وجود التكليف فيها لما كان معلوماً فلا معنى لجريان البراءة فيه .

والحاصل أنّ العلم الإجمالي منجز كالتفصيلي ، ولولا منجزيته لم يكن وجه لوجوب الاجتناب عن غير المفقود من الأطراف مع فقد بعضها ، فإذا أريق ماء أحد الإناءين المشتبهين فلا وجه لوجوب الاجتناب عن الإناء الموجود إلّا تنجيز العلم

الإجمالي ، لاحتمال انطباق المعلوم إجمالاً على الإناء الموجود . هذا تمام الكلام في منجزية العلم الإجمالي .

بقي الكلام في شرائط تنجيذه للتكليف :

وقد ذكروا أموراً في منجزيته ، وهي في الحقيقة أمور محققة للموضوع أعني العلم بالتكليف الفعلي المتعلق بالعالم ، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكن حكماً أصلاً كما إذا علم إجمالاً إما بنقصان خيط في ثوبه أو أجر في بناء داره ، أو كان الحكم محتملاً كما إذا علم بخلل في إحدى الصلوات الأربع التي صلاها إلى الجهات الأربع احتياطاً لمراعاة القبلة المرددة بين الجهات ، إذ الخلل إن كان في الصلاة الواقعة إلى القبلة تجب إعادتها وإلا فلا .

فهذا العلم الإجمالي لا أثر له إذ لو كان الخلل في غير تلك الصلاة الواقعة إلى القبلة الواقعية لا يترتب عليه أثر لعدم كونها صلاة ، ولذا تجري قاعدة الفراغ في الصلاة إلى القبلة الواقعية بلا معارض ، نعم إذا علم بعد الفراغ عن الظهرين بزيادة ركوع في إحداهما فالعلم الإجمالي يؤثر على كل تقدير ، إذ لو كان الركوع الزائد في صلاة الظهر يكون له الأثر وهو وجوب الإعادة ، وكذا في صلاة العصر فتعارض قاعدة الفراغ في كل منها وتسقط وتجب إعادتهما ، غاية الأمر أنه لما كانتا متوافقتين في الحكم يكتفي في سقوط التكليف بإتيان رباعية مرددة بين الظهرين .

وتوهم عدم التعارض هنا بين القاعدتين للترتب والطولية - حيث إن العصر مترتبة على الظهر فيعلم ببطلان العصر ، على كل حال إذ لو كانت زيادة الركوع في الظهر فالعصر باطلة لفقد شرطها وهو تقدم الظهر الصحيحة عليها ، ولو كانت الزيادة في العصر فهي باطلة لأجل الزيادة المبطله ، فقاعدة الفراغ لا تجري في العصر للعلم ببطلانها وعدم إتيانها على وفق أمرها وتجري في الظهر بلامانع - فاسد ؛ لأن الطولية المانعة عن التعارض إنما تكون فيما إذا كان الأصل محققاً لموضوع أحد المترتين

ومقوماً له ، فإنه لا يتصور معارضة الأصل الجاري في الآخر للأصل المحقق لموضوعه كأصالة عدم الجنابة بالنسبة إلى أصالة عدم البول في البلل المشتبه بينها ، فإنَّ أصالة عدم البول لا تعارض أصالة عدم الجنابة لأنَّ مؤثرية البول في الوضوء منوطة بعدم الجنابة ، إذ في ظرف وجود الجنابة لا أثر للبول ، ففي ظرف جريان أصالة عدم الجنابة لا تجري أصالة عدم البول حتى يقع التعارض بينهما ، وهذا بخلاف الظهرين فإنَّ هذه الطولية مفقودة بينهما ، ولذا تجري قاعدة الفراغ في كليهما وتسقط بالمعارضة وبقيّة الكلام في هذا الفرع في محلّه .

وكذا لا أثر للعلم الإجمالي بالجنابة الدائرة بين شخصين كواجدي المني في الثوب المشترك ، فإنَّ كلّاً منهما يجري استصحاب الطهارة في حقِّ نفسه لعدم علم كلّ منهما بتكليف فعلي في حقه حتى إذا أراد أحدهما الاقتداء بالآخر ، وذلك لأنَّ المأموم يجري استصحاب الطهارة في نفسه فتصح صلاته . وأما صلاة أمامه فإنَّ الجنابة الواقعية للإمام مع عدم علم المأموم بها ليست مانعة عن صحة الإيتام به .

نعم إذا صار من العدد المعتبر في صحة صلاة الجمعة يترتب على هذا العلم أثر حيث إنّ الخمسة أو السبعة بمنزلة شخص واحد يلزم عليهم إحراز طهارتهم ، فلو كان أحدهما جنباً واقعاً تبطل صلاته وبطلان صلاته يسري إلى صلوات باقي العدد . وكذا يترتب الأثر على هذا العلم الإجمالي إذا اقتدى ثالث بهما ، كما إذا اقتدى ثالث بأحد واجدي المني في الثوب المشترك في صلاته وبعد إتيان ركعة أو أزيد معه أحدث الإمام أو طراً عليه الجنون فاستخلف هو صاحبه فاقتدى ذلك الثالث به في بقية صلاته ، فحينئذٍ يعلم بإتيان بعض صلاته مع إمام جنب واقعاً لأنَّ الإمام الأوّل أو الثاني جنب قطعاً فيحكم ببطلان صلاته .

ولكن لابدّ من تقييده بما إذا تحمل الإمام القراءة ، وذلك يتصور في الصلاة الثنائية كصلاة الصبح والرباعيات المقصورة فإنه إذا اقتدى في الركعة الأولى بأحد

واجدي المني في الثوب المشترك واقتدى بالآخر في الركعة الثانية فإنه لا إشكال في حصول العلم حينئذٍ ببطان صلاته لاقتدائه بإمام جنب واقعاً مع العلم به إجمالاً، فأصالة عدم الجنابة في كلٍّ من هذين الإمامين الواجدين للمني في الثوب المشترك تسقط بالمعارضة.

وكذا يترتب الأثر على العلم الإجمالي بجنابة أحد واجدي المني في الثوب المشترك في استئجارهما للصلاة عن الميت، للعلم ببطان الصلاة التي يأتي بها أحدهما فلا تفرغ ذمة الميت قطعاً، لأنَّ الجنابة الواقعية مانعة للصلاة، والمفروض العلم بجنابة أحدهما واقعاً وبطان صلاته فلا يجوز استئجاره للصلاة.

نعم لا بأس باستئجارهما للصوم لأنَّ المانع من صحة الصوم هو تعمد البقاء على الجنابة إلى الفجر دون الجنابة الواقعية وإن كانت مجهولة كما في المقام، فإنَّ كلاً من واجدي المني جاهل بجنابته فلا يتصور في حقهما التعمد على بقاء الجنابة حتى يبطل صومهما، فلا مانع من صحة استئجارهما للصوم، ففرق واضح بين الصلاة التي تكون الجنابة واقعاً مانعة عن صحتها سواء علم بها المكلف أم لا، وبين الصوم الذي يكون الجنابة المعلومة مانعة عن صحته، وكذا لا بأس باستئجارهما لكنس المسجد لأنَّ حرمة المكث في المسجد على الجنب مشروطة بإحراز الجنابة، ومع عدم إحرازها بل إحراز عدمها بالأصل لا مانع من المكث فيجوز الكنس، ويكون مالكاً لكنسه فلا بأس بتملك الكنس للغير فما يعتبر في صحة الإجارة من مالكية الأجير لعمله وصحة تملكه واستيفاء المستأجر له موجود في المقام.

وبالجملة فالضابط في كون العلم الإجمالي بالجنابة الدائرة بين شخصين علماً بالتكليف هو كون الجنابة الواقعية موضوعاً للأثر كالصلاة، دون إحرازها كما في الإتيان فإنَّ المانع عن جواز الإتيان هو علم المأموم بجنابة إمامه، دون جنابة الإمام واقعاً، ولذا قلنا بصحة اقتداء أحد واجدي المني في الثوب المشترك، إذ المأموم

لا يحرز جنابة الإمام فيجوز له الايتماء بالآخر .

ثم إن الأمور التي ذكروها شرطاً لتنجيز العلم الإجمالي كلها ترجع إلى تحقق الموضوع وهو العلم بالتكليف الفعلي ، وإلا فلا ينبغي الإشكال في منجزية العلم لما تعلق به من الحكم ، فالشروط الخمسة أو الستة كلها دخيلة في تحقق العلم بالتكليف الفعلي المتعلق بالعالم مع عدم كون الإجمال مانعاً عن العلم بالتكليف لكونه موجباً لتبدل الواقع في بعض الموارد كما سيظهر إن شاء الله تعالى .

والحاصل أنه متى تحققت الشرائط المحققة للعلم بالتكليف فلا إشكال في كونه منجزاً له ، وتجب موافقته القطعية على الأصح كما تقدم ، وتحرم مخالفته القطعية . ولكن وقع في جملة من الموارد ما يوهم جواز المخالفة القطعية للعلم الإجمالي . منها : ما إذا أودع شخص درهمين عند زيد مثلاً وشخص آخر درهماً عند زيد أيضاً ، وتلف أحد الدراهم الثلاثة ولم يعلم أن التالف من مالك الدرهم أو الدرهمين ، فإنهم حكموا بتنصيب الدرهم بين مالك الدرهم والدرهمين مع أنه يعلم بمخالفة التنصيب للواقع ، لأن التالف إن كان من مالك الدرهمين فلا يملك نصف الدرهم الآخر ، وإن كان من مالك الدرهم فلا وجه لأن يأخذ مالك الدرهم نصف الدرهم الموجود لكون تمام الدرهم الباقي من مالك الدرهمين ، وبالجمله فالحكم بتنصيب الدرهم الموجود مخالف عملاً للعلم الإجمالي بكون تمام الدرهم ملكاً لأحدهما .

ولكن يمكن أن يقال بعدم لزوم المخالفة القطعية في هذا المورد ، وذلك لأن هذه المسألة صورتين :

إحديهما : اختلاط الدراهم الثلاثة بحيث لا يتميز أحدها عن الآخر ، وحينئذ تبطل ملكية خصوصية كل من المالكين لمالكهما ، وتقع الشركة بين مالك الدرهمين وبين مالك الدرهم ، وتصير الدراهم مشتركة بينهما أثلاثاً لأن اختلاط أحد المالكين بالآخر من موجبات الشركة قهراً .

ثانيتها: اشتباه أحد الدرهمين الموجودين بين مالك الدرهمين وبين مالك الدرهم وتردده بينهما، ومن المقرر في محله أن المال المردد بين محصورين يقسم بينهما، فالدرهم إذا تردد بين كونه ملكاً لزيد أو لعمر يقسم بينهما نصفين، نظير ما إذا ادّعى شخصان ملكية دار تكون تحت تصرفهما، مع عدم بيّنة لأحدهما، فإنّه يحكم بكون الدار لهما بالمناصفة، والحكم بالتنصيف حكم واقعي، فالملكية التي هي من الأمور الاعتبارية تتبدل وتتغير بسبب التردد والاشتباه، فلعل مورد رواية السكوني^(١) القاضية بتنصيف الدرهم بينهما هو صورة التردد دون صورة الخلط الراجع لملكية الخصوصية بسبب ارتفاع الميز، إذ مقتضى القاعدة حينئذٍ هو صيرورة الدراهم الثلاثة مشتركة بينهما أثلاثاً فما توى توى منها، وما بقي بقي لهما، كما ذهب إليه صاحب الجواهر^(٢) في الزكاة والخمس.

وعلى هذا فلا بدّ من تقسيم الدرهمين الموجودين بينهما أثلاثاً لا جعل أحد الدرهمين منصفاً بينهما.

وبالجملة فبعد إمكان حمل الرواية الدالة على تنصيف الدرهم بينهما على الصورة الثانية لا يحصل علم بالمخالفة كما لا يخفى.

ومنها: ما إذا اختلفا في الثمن والمثمن، كما إذا قال البائع بعتك وزنة من الحنطة بدينار، وقال المشتري بل بعثني وزنة من الرز بدينارين، فإنّه بعد التحالف ورجوع المالين إلى مالكيهما الأولين وانتقال كلّ من الثمن والمثمن إلى ثالث يحصل له علم بعدم انتقال أحد المالين من مالكة الواقعي إليه، ومع ذلك يحكم بمالكيته لهما وجواز تصرف ذلك الثالث فيها.

وفيه أيضاً أنّه بعد التحالف ينفسخ العقد كأنفساخه بالإقالة، ومن المعلوم أنّه

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ٤٥٢، الحديث ٢٤٠٢٥.

(٢) جواهر الكلام ٢٦ / ٢٢٦.

بعد التحالف وانفساخ العقد يرجع كل من المالين إلى مالكة الأصلي ويصير العقد كالعدم ، ومع رجوع المالين إلى صاحبها لا إشكال للثالث في التصرف فيها بعد الانتقال إليه بناقل شرعي ، نعم يرد الإشكال أعني لزوم المخالفة القطعية للتكليف المعلوم إذا لم نقل بانفساخ العقد بالتحالف ، وأما مع الانفساخ فلا يلزم محذور أصلاً . ومنها : ما إذا أقرّ بعين لزيد ثم أقر بها لعمرو ، فإنه يدفع العين للمقرّ له أولاً ويغرم بدوها لعمرو ، ومن المعلوم أنه إذا اجتمعت العين وبدوها عند ثالث يحصل له العلم بعدم انتقال مجموعها من مالكيها الواقعيين إليه ، لأنه إن كان الإقرار الأول مطابقاً للواقع فبدل العين باق على ملك المقرّ ، فانتقاله من المقرّ له ثانياً إلى الثالث انتقال للمال إليه من غير مالكة ، فهذا الانتقال غير صحيح ، وإن كان الإقرار الثاني كذلك فالعين المقرّ بها ملكه ، والمفروض أن ناقلها إلى الثالث هو المقرّ له أولاً وهو غير مالك لها ليصح له نقلها .

والحاصل أنه على تقدير صحة الإقرار الثاني لم تنتقل العين من مالكة الواقعي إلى الثالث ، وعلى كل حال يعلم بمخالفة الواقع عملاً لتصرفه في المال الذي لم ينتقل إليه من مالكة الواقعي المردد بين العين المقرّ بها وبين بدوها .

وفيه : أن النقص لا بد أن يكون بمورد مسلم وليس الحكم المزبور أعني دفع العين إلى المقرّ له أولاً وبدوها إلى المقرّ له ثانياً مورد اتفاق الأصحاب ، لأنه ذكر في الشرائع ^(١) كتاب الإقرار في المقصد الأول من مقاصد النظر الرابع ما لفظه : «إذا كان في يده دار على ظاهر التملك فقال هذه لفلان بل لفلان قضى بها للأول وغرم قيمتها للثاني ، لأنه حال بينه وبينها فهو كالمثلف » ، انتهى .

وليس في البين نصّ خاص ، وإنما حكموا بذلك لعموم دليل نفوذ إقرار العقلاء على أنفسهم ، ولذا قيده بقوله على ظاهر التملك ، ومراده بذلك كونه مالكاً لأجل

قاعدة اليد ، فلو كان ملكاً للغير وأقر به لا ينفذ ، وقد ادّعى في الجواهر ^(١) نفي الخلاف ، وعن الإيضاح ^(٢) ما يظهر منه الإجماع على ذلك .

وقد احتمل بعض سقوط الإقرار الثاني عن النفوذ والاعتبار لاشتراط نفوذه بكونه على نفس المقرّ بأن يكون في ماله ، والمفروض أنّه بمقتضى الإقرار الأوّل الجامع لشرائط النفوذ يحكم بكون العين للمقر له أولاً ، فيكون الإقرار الثاني واقعاً في مال الغير وهو غير نافذ .

ولكن الحقّ ضعف هذا الاحتمال ، حيث إنّ الإقرار الثاني إن كان منفصلاً عن الإقرار الأوّل كأن يقول هذه الدار لزيد ثمّ يقول هذه الدار لعمرو ، فله وجه لأنّ الإقرار الأوّل قد تمّ ، وأما إن كان متصلاً كما هو مفروض الشرائع فلا سبيل إلى الاحتمال المزبور أصلاً ، إذ للمتكلّم أن يلحق بكلامه من اللواحق ما شاء ، فليس لأحد الاستظهار من الكلام إلّا بعد تماميته .

وحينئذٍ فيحتمل أن يكون قوله إضراباً عما أقرّ به أولاً غلطاً ، فيكون المراد حينئذٍ أنّ الإقرار الأوّل اشتباه والإقرار النافذ هو الثاني .

ويحتمل أن يكون إنكاراً للأوّل وإقراراً ثانياً ، فقله بل لفلان إنكار وإقرار ، حيث إنّ الإقرار له موضوعية لحكم الحاكم ، فيكون الإقراران كالمتداعيين على شيء واحد واستيلاء يدين دفعة على مباح ، فإنّ اجتاع سببين للملكية مال واحد يقتضي تنصيف ذلك المال ، وعلى هذا فالعين المقرّ بها للأوّل والثاني تنصف بينهما ، هذا بالنسبة إلى حكم الحاكم .

وأما بالنسبة إلى الواقع ، فلما كان الإقرار طريقاً إلى الواقع فيتساقطان كسائر الطرق المتعارضة ، فيحكم ببقاء العين على ملك المقرّ ولا يدفع إلى المقرّ له أولاً وثانياً

(١) جواهر الكلام ٣٥ / ١٣٠ .

(٢) إيضاح الفوائد ٢ / ٤٥٨ ، كتاب الإقرار ، الفصل الثالث في الإقرار بما ينافيه ، المطلب الثاني فيما عدا الاستثناء .

شيء من العين وبدلها .

والحاصل أنه لم يثبت إجماع على ما ذكره في الشرائع حتى يكون نقضاً في المقام ، وإن ذكر في محكي الإيضاح ما ربما يوهم أو يظهر منه تسالم الأصحاب على ذلك ولكن الأمر ليس كذلك لوجود المخالف قطعاً في المسألة .

ومنها : ما إذا اختلفت الأمة على قولين ، فإنه يعلم إجمالاً بكون أحد القولين قول المعصوم عليه السلام ، ومقتضاه عدم جواز إحداث قول ثالث ، لكونه مخالفاً لقوله عليه السلام قطعاً مع أن بناءهم على جوازه ، إذ لو لم يكن جائزاً لما كثرت الأقوال في المسائل الشرعية كما لا يخفى .

وفيه : منع العلم الإجمالي بكون أحد القولين قول المعصوم عليه السلام ، إذ لا منشأ له إلا دعوى دخول المعصوم عليه السلام في إحدى الطائفتين وهي غير ثابتة لكون الإجماع الدخولي أحد أقسام الإجماع ، فلعل هذا الإجماع من اللطفي أو غيره مما لا يكون مبنياً على دخول المعصوم عليه السلام في المجمعين .

وبالجملة لم يثبت دخول المعصوم عليه السلام في المجمعين ، ومعه لا يحصل العلم الإجمالي بكون أحد القولين قول المعصوم عليه السلام فلا يلزم من إحداث القول الثالث مخالفة الحكم المعلوم إجمالاً ، فتحصل من جميع ما ذكرنا أن العلم الإجمالي منجز ولا يلزم في شيء من الموارد جواز مخالفته القطعية .

ثم إن الميرزا النائيني رحمته الله ذكر فرعاً وهو أنه إذا علم إجمالاً بكون ثوبه إما متنجساً وإما مغسوباً وحكم ببطلان الصلاة في صورة تذكر العلم وصحتها في صورة النسيان .

لكنه لا يستقيم ، ولابد من الحكم بالصحة في كلتا صورتين ، ضرورة أنه بناء على كون مسألة اجتماع الأمر والنهي من صغريات التراحم يتوقف التراحم على تنجز كلا الحكمين المنوط بالعلم بهما ، وفي المقام لا يكون حكم الغصب منجزاً للشك في

موضوعه - أعني الغصبية - كما لا يكون حكم النجاسة - أعني المانعية - منجزاً أيضاً لاختصاص مانعية النجاسة للصلاة بحال العلم بالنجاسة كما هو قضية صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١)، فلا يكون شيء من الحكمين منجزاً، فتكون الصلاة صحيحة، نعم يمكن توجيه ما أفاده عليه السلام من التفصيل بين تذكر العلم ونسيانه بالصحة في الثاني والبطالان في الأول، بأنه في صورة العلم وإن لم تكن النجاسة المشكوكة مانعة إلا أن إحراز الطهارة لما كان شرطاً كما هو قضية صحيحة زرارة الثالثة ^(٢) المذكورة في الاستصحاب وكان إحرازها في صورة العلم الإجمالي غير ممكن، لمعارضة أصالة عدم نجاسة الثوب بأصالة عدم غصبه فلا محالة تبطل الصلاة لفقدان شرطها، وهو إحراز الطهارة، هذا ولكن المختار هو ظاهر صحيحة عبد الرحمن من صحة الصلاة في حال الجهل بالنجاسة، وعليه، فلا فرق في الصحة بين صورتَي تذكر العلم ونسيانه.

إيقاظ :

لا يخفى أن الميرزا النائيني رحمته الله حمل رواية السكوني ^(٣) الدالة على تنصيف الدرهم الموجود من الدراهم الثلاثة المودعة عند شخص بين مالك الدرهم وبين مالك الدرهمين على صورة حصول الشركة وتحقق الإشاعة، ولكن التحقيق خلاف ذلك لعدم انطباق ضابط الشركة على المقام لأن كلَّ مختلطين إما تبقى صورتها النوعية بحدودها، وإما تنفى عن كلَّ منها، وإما تبقى في أحدهما دون الآخر، والأوّل يكون من الاشتباه، والثاني من الاشتراك، والثالث من الإتلاف، واختلاط الدراهم من

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥، الحديث ٤٢١٨.

(٢) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٩، الحديث ٤٢٢٩.

(٣) وسائل الشيعة ١٨ / ٤٥٢، الحديث ٢٤٠٢٥.

قبيل الأوّل كما لا يخفى ، مضافاً إلى أن لزوم الشركة كون الدرهم الموجود بينها أثلاثاً لا نصفين كما هو نص الرواية .

والحاصل أنّ العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي منجز بلا إشكال ، وفي بعض الموارد كدراهم الودعي وموارد التحالف يكون عدم تنجيز العلم الإجمالي لأجل كون الإجمال مغيراً للواقع ومبدلاً له ، ومع تبدّل الواقع لا يبقى علم بالتكليف ، فن شرائط تنجيز العلم الإجمالي المحققة للعلم بالتكليف هو عدم كون الإجمال موجباً لتبدل الواقع ، ففي كلّ مورد يكون الإجمال فيه مغيراً للواقع لا يكون العلم الإجمالي فيه علماً بالتكليف حتى يكون منجزاً له ، فكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف فرع كونه علماً بالتكليف ، وصيرورته علماً بالتكليف منوطة بأمر ، وهي عدم كون الإجمال مغيراً للواقع وكون الحكم متعلقاً بشخص العالم ، وكون الأطراف مورداً للابتلاء ، فع خروج بعضها عن محلّ الابتلاء كالاضرار إلى بعض الأطراف معيّناً أو مخيراً لا يكون العلم الإجمالي علماً بالتكليف ويأتي تفصيل الكلام في هذه الأمور المعتمدة في تنجيز العلم الإجمالي في مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى .

وتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ العلم الإجمالي إذا كان علماً بالتكليف يكون منجزاً كالعلم التفصيلي من دون تفاوت بين وجوب الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة القطعية ، والترخيص في بعض الأطراف منوط بتصوير الامتثال الاحتمالي المعبر عنه أحياناً بالقناعة في مقام الامتثال ، ومع عدم تصوره كما قلنا لا يتصور الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ، فيتحقق حينئذٍ التلازم بين حرمة المخالفة القطعية ، وبين وجوب الموافقة القطعية كالعلم التفصيلي . هذا تمام الكلام في منجزية العلم الإجمالي وثبوت التلازم بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية .

وأما البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه ، فحاصله : أن المراد

بالالتزام إن كان التصديق بما جاء به النبي ﷺ فلا إشكال في وجوب ذلك، لكنه ملازم للإيمان، وبدون هذا التصديق لا يكون مسلماً، وهذا خارج عن وجوب الموافقة الالتزامية المبحوث عنها، وإن كان بمعنى آخر فلا يتصور إلا أن يكون المراد بالالتزام التقبل وحمل الحكم على رقبته مضافاً إلى علمه بكونه حقاً جاء به النبي ﷺ من عند الله تعالى، إذ قد يعلم بأن الحكم حق جاء به النبي ﷺ ولكنه لا يتقبل ذلك بأن يحمله على نفسه بحيث تكون نفسه حاملة لذلك، بل يأتي به عملاً خوفاً من الله سبحانه وتعالى من دون أن تقبله نفسه حتى يأتي به طوعاً، فلا دليل لا عقلاً ولا نقلاً على وجوب الالتزام بهذا المعنى بل الواجب هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ والعمل بالأركان، ولا دليل على وجوب أزيد من ذلك، إذ الحاكم في باب الإطاعة وهو العقل لا يحكم بأزيد من الموافقة عملاً، وأما الموافقة التزاماً بالمعنى الثاني فلا يحكم بوجوبها أصلاً.

ثم إن صاحب الكفاية ﷺ^(١) بعد أن أثبت عدم وجوب الموافقة الالتزامية بنى على وجوبها - على القول به - فيما لا تجب الموافقة العملية ولا حرمة المخالفة كذلك لامتناعها، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة فإنها تمتنعان في دوران الأمر بين المحذورين بخلاف الموافقة الالتزامية، فإنها بمكان من الإمكان لعدم مانع من الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، ولا وجه لوجوبها بالنسبة إلى أحد الحكمين بالخصوص وبعبوانه لعدم إمكانه للوجوه التي ذكرها فلاحظ.

ثم قال ﷺ: «ومن هنا قد اتضح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية...» وملخص ما أفاده أنه على تقدير وجوب الموافقة الالتزامية لا مانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي من ناحية

وجوب الموافقة الالتزامية على تقدير تمامية أدلة الأصول وعدم مانع من جهة أخرى غير لزوم الالتزام عن شمول أدلتها لأطراف العلم الإجمالي .

ووجه عدم مانعية وجوب الالتزام عن جريان الأصول هو أنّ وجوبه على القول به لا يقتضي الالتزام بواحد بالخصوص حتى يكون مانعاً ، بل الواجب هو الالتزام بالواقع على ما هو عليه ، ولا بأس بجريان الأصل في كلّ طرف بالخصوص لو لم يكن مانع آخر من جريانه ، وبالجمله فليس وجوب الموافقة الالتزامية بناء على القول مانعاً عن جريان الأصول .

فصار المختار في العلم الإجمالي منجزيته بالنسبة إلى كلّ من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية ، فحاله حال العلم التفصيلي ولا يمكن الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي لا بالعموم ولا بالخصوص ، وعلى تقدير الترخيص في بعض الأطراف بدليل خاص لا بدّ من الالتزام بعدم كون المعلوم بالإجمال منجزاً على كلّ تقدير وفعلياً من جميع الجهات ، وأنّ المعلوم إجمالاً على تقدير انطباقه على الطرف المأذون فيه ليس منجزاً وفعلياً حتى في ظرف انطباقه على الطرف المأذون فيه وانطباقه على سائر الأطراف مشكوك ، فتجري فيها الأصول ، فيرجع الأمر حينئذٍ إلى عدم العلم الإجمالي بحكم فعلي من جميع الجهات ، وإلا فلا يتصور الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بحكم فعلي كذلك والموارد المذكورة وغيرها ممّا ذكرها الشيخ رحمته ^(١) لجواز المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال قد عرفت عدم لزوم ذلك فيها أصلاً ، بل مرجع تلك الموارد إلى عدم العلم بالحكم الفعلي المنجز على كلّ تقدير ، هذا تمام الكلام في مباحث المقصد الأوّل أعني القطع الذي هو حجة ذاتاً في مقام إثبات التكليف وإسقاطه .

المقصد الثاني - في الظن

والكلام فيه يقع في مقامات :

الأوّل : في إمكان التعبد به ثبوتاً وعدمه .

الثاني : فيما يمكن أن يكون مجعولاً شرعياً .

الثالث : في مقام الإثبات وما هو ظاهر أدلة اعتبار الظن .

أما المقام الأوّل فالكلام فيه ثبوتي ، والمراد بالإمكان المبحوث عنه في حجّية الظن هو الإمكان الوقوعي بمعنى عدم لزوم محذور من حجّية الظن لا شرعاً ولا عقلاً أو لزومه كذلك ، فالبحث في المقام الأوّل متكفل لإثبات الإمكان بهذا المعنى ، وقبل الخوض في بيان الإشكال المنسوب إلى ابن قبة من لزوم تحليل الحرام وعكسه من التعبد بالظن المنحل ذلك الإشكال إلى شعب أربع لابدّ من بيان إشكال آخر ودفعه .

أما الإشكال فحاصله : لغوية جعل الحجّية لخبر الواحد أعني ما لا يفيد العلم ، توضيحه : أنّ موضوع الحجّية في دليل الاعتبار هو الخبر المصيب إلى الواقع دون مطلق الخبر وإن لم يكن مصادفاً ، وحينئذٍ فإنّ علم بمطابقة خبر للواقع فلا وجه لحجّيته تعبداً ، إذ المفروض العلم بمطابقته للواقع وبعد العلم لا يبقى موضوع للحجّية كما هو واضح ، وإن شك في المطابقة فلا يمكن الرجوع إلى دليل الاعتبار في إثبات حجّيته لكون الشبهة مصداقية ، وقد قرّر في محلّه عدم جواز الرجوع إلى العام في الشبهات المصدقية ، وعليه يصير جعل الحجّية لخبر الواحد لغواً ومما لا يترتب عليه الأثر ، هذا ولا اختصاص لهذا الإشكال بخبر الواحد بل يرد ذلك على إيجاب الاحتياط الشرعي .

تقريبه : أنَّ الاحتياط الواجب شرعاً هو الاحتياط المصادف للواقع كما إذا وجب الاحتياط في المال المردد بينه وبين صاحبه ، فإنَّ موضوع وجوب الاجتناب عنه هو الاجتناب عن مال الغير ، فإن كان المال المردد ملكاً لصاحبه يكون الاجتناب عنه موضوعاً للوجوب وإلا فلا ، لعدم وجوب الاجتناب عن مال نفسه قطعاً ، وحيث إنَّه لم يعلم كونه ملكاً لغيره فلا يمكن إثبات وجوب الاجتناب عنه بما دلَّ على وجوب الاحتياط لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، لكون الاحتياط الواجب شرعاً هو الاحتياط عن مال الغير وهو غير محرز ، وإن أُحرز كونه مال الغير فلا حاجة إلى جعل إيجاب الاحتياط شرعاً بعد حكم العقل بذلك كما لا يخفى .

وأما الدفع المنسوب إلى شيخنا المحقق العراقي رحمته فحاصله : أنه يمكن دفع لغوية الجعل بأنَّه بعد العلم بكون جملة ممَّا في أيدينا من الأخبار مطابقة للواقع فيعلم إجمالاً بتنجز واقعيات مدلول عليها بتلك الأخبار المصادقة ، ومقتضى تنجيز العلم الإجمالي وجوب مراعاتها ، فيجب الاحتياط بالعمل بجميع ما بأيدينا من الأخبار لتنجز الواقع المدلول عليه بها ، فاحتمال كون الواقع المنجز في كلِّ واحد من الأخبار - منجز بمقتضى العلم الإجمالي ، فالمتحصل أنَّ نتيجة جعل الحجية للظن مثلاً هي لزوم العمل بجميع الروايات فيخرج الجعل عن اللغوية .

وتوضيح جواب المحقق العراقي رحمته عن هذا الإشكال أعني لغوية الجعل بعد وضوح البناء على الطريقة المحضة في الإمارات لا الموضوعية ، وأنَّ حجية الخبر غير المصادف للواقع لا تتصور إلا بناء على الموضوعية التي هي خلاف الفرض - هو : أنَّ جعل حجية الأمانة المصادقة يكشف عن تنجز الواقعيات المؤديات للإمارات ، فاحتمال كون مضمون كلِّ أمانة هو الواقع المنجز يوجب العمل بجميع الإمارات من باب العلم الإجمالي وحكم العقل بلزوم مراعاة الواقعيات المنجزة في تلك الإمارات ،

فأثر جعل الحجية للأمارات هو لزوم الاحتياط عقلاً بالعمل بجميع الأمارات، فلزوم العمل به يكون عقلياً لا شرعياً، حتى يرد عليه بما أُورد على إيجاب الاحتياط الشرعي: من أن إيجاب الاحتياط شرعاً لما كان للتحفظ على الواقع فعلى تقدير عدم الاحتياط في المال المردد بينه وبين غيره وكونه ملكاً له لا بدّ من عدم الالتزام باستحقاق العقاب على ترك الاحتياط، إلّا أن مقتضى إيجابه شرعاً مولوياً هو الاستحقاق، والحاصل أن فائدة جعل حجية الأمارات هي لزوم العمل بها احتياطاً بحكم العقل.

لا يقال: إنّ هذه الفائدة توجب انسداد باب البراءة في الشبهات البدوية، إذ المفروض كشف حجية الأمارات المصادفة عن تنجز الواقعيات وعدم رفع الشارع يده عنها، ففي كلّ مورد يحتمل الحكم الواقعي الإلزامي يكون هذا الاحتمال منجزاً بمقتضى كشف دليل اعتبار الأمارات عن تنجز الواقعيات، فاحتمال الحكم الواقعي في أيّ مورد كان منجز ومع تنجز الاحتمال لا مجال للبراءة فينسدد باب البراءة في الشبهات البدوية، وهذا خلاف بناء الأصحاب.

فإنّه يقال: المراد بكشف دليل اعتبار الأمارات عن تنجز الواقعيات خصوص الواقعيات التي أدت إليها الأمارات لا جميع الواقعيات، وانسداد البراءة منوط بتنجز الواقعيات كلها، ومن المعلوم أنّه في الشبهات البدوية تكون قاعدة قبح العقاب من دون بيان محكمة لعدم بيان بالنسبة إلى الحكم الواقعي الثابت في الشبهات البدوية بخلاف الواقعيات التي قامت عليها الأمارات، فإنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ترتفع بقيام الأمانة لكونها بياناً رافعاً لموضوع القاعدة كما ثبت في محلّه.

ومن هنا يظهر اندفاع توهم آخر وهو أن الاحتياط بالعمل بالأمارات الذي دفع به لغوية جعل الحجية للأمارات يختص بما يمكن فيه الاحتياط، وذلك فيما إذا يحتمل الوجوب في مورد قيام الأمانة على الحرمة ولم يحتمل الحرمة في مورد قيام

الأمرة على الوجوب وإلا فلا يمكن الاحتياط .

والحاصل أنّ الاحتياط لا يكون في جميع الأمارات مع أنّ الغرض إثبات وجوب العمل بالأمارات طراً من باب الاحتياط العقلي .

توضيح وجه الاندفاع: أنّ الاحتمال المخالف لمؤدى الأمرة كاحتمال الوجوب مع كون الأمرة قائمة على الحرمة أو العكس ليس منجزاً على تقدير التصادف لعدم قيام بيان عليه ، فذلك الاحتمال المخالف للأمرة يكون مشمولاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فتجري فيه البراءة ، ويكون البيان قائماً على خصوص مؤدى الأمرة دون الاحتمال المخالف لمؤدّيها ، وعلى هذا فيجب عقلاً العمل بجميع الأمارات كما هو واضح .

ولكن يشكل الجواب المزبور ، أعني دفع اللغوية بلزوم الاحتياط عقلاً ، بأنّ مقتضى الأخذ بالأمارات من باب الاحتياط عدم كونها مخصصة للعمومات الكتابية ، مع أنّ بناء الأصحاب على التخصيص والتقييد بتلك الأمارات ، وهذا كاشف عن عدم كون أخذهم بها من باب الاحتياط العقلي بل من باب الحجية والاعتبار .

وكيف كان فلنعطف عنان الكلام إلى بيان الإشكال المنسوب إلى ابن قبة وقد عرفت أنّه ذو شعب أربع ، فمنها ما يرجع إلى المحذور الملاكي ، ومنها ما يرجع إلى المحذور الخطابي .

أما الأوّل: فهو أنّه يلزم من جعل الحجية للخبر مثلاً ، إما تفويت الملاكات بدون الجبران والتدارك وإما بقاء الحكم بلاملاك وإما التصويب وكلّها باطلة لا سبيل إلى شيء منها .

و توضيحه: أنّ الخبر لو كان مخالفاً فإما أن يلتزم بأنّ ملاك الحكم الواقعي قدفات بلا جبران أو يلتزم بالتدارك ، وعليه إما أن يبقى الحكم الواقعي أو يرتفع ، فعلى الأوّل يلزم تفويت الملاك وهو قبيح بالبداهة ، وعلى الثاني: يلزم بقاء الحكم

بلاملاك، إذ المفروض أنّ ملاك الحكم الواقعي قدفات وإن تداركه الشارع وهو باطل أيضاً، وقد عبّر شيخ الطائفة رحمته ^(١) عنه بخلوّ الحكم عن الصفة، وعلى الثالث يلزم التصويب المجمع على بطلانه.

وقد يدفع هذا الإشكال بأمرين، الأول: الالتزام بالمصلحة التسهيلية وهي سهولة الأمر على العباد التي هي من المصالح النوعية المقدمة على المصالح الشخصية، فإنّ المكلف وإن كان باب العلم بالواقعيات مفتوحاً له بمعنى تمكنه من تحصيل العلم بها إلا أنّ التسهيل اقتضى جعل الحجّة لقول زرارة، فالمصلحة النوعية التسهيلية توجب جبران المصلحة الفاتئة الواقعية.

وفيه: أنّ الرجوع إلى الطرق الموجبة للعلم بالواقع إن كان حرجياً والوقوع في العسر والحرج أوجب جعل الحجّة للأمارات لتلايقع العباد في الحرج، فهذا عين الانسداد الذي هو خلاف الفرض، إذ المفروض هو الانفتاح، وإن لم يكن حرجياً بل كان الرجوع إلى كلّ من الطرق العلمية والظنية على حدّ سواء فلا مصلحة تسهيلية توجب التدارك.

لا يقال: إنّ مصلحة الواقع تفوت أحياناً على كلّ تقدير سواء قلنا بحجّة الظن أم لا، حيث إنّ العلم قد يكون جهلاً مركباً فيفوت مصلحة الواقع اتفاقاً في موارد العلم أيضاً ومع فواتها على كلّ حال لا محذور في جعل الحجّة للظن.

فإنّه يقال: إنّ الكلام في إمكان الجعل مع لزوم التفويت، ضرورة أنّ فوت الواقع في موارد خطأ بعض العلوم قهري وغير مستند إلى الشارع الحكيم، وأما في موارد خطأ الأمانة يكون التفويت مستنداً إليه ومن المعلوم قبحه، والحاصل أنّه لا مجال لتصحيح حجّة الأمارات بفوت مصلحة الواقع أحياناً على كلّ تقدير سواء

كانت الأمانة حجة أم لا لكون بعض العلوم خطأ أيضاً.

وبالجملة فالمصلحة التسهيلية لا تتصور في ظرف الانفتاح وعلى تقدير تصورهما يندفع إشكال التفويت فقط ، ولكن يبقى الإشكال الآخر الوارد على سبيل منع الخلو وهو لزوم التصويب أو بقاء الحكم بلاملاك ، لأنه بعد التدارك إما أن ينتفي الحكم الواقعي وإما أن يبقى ، فعلى الأول يلزم التصويب وعلى الثاني يلزم أن يكون الحكم بلاملاك وهو ممتنع على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لئلا يلزم الترجيح بلامرجح .

الثاني : الالتزام بالمصلحة السلوكية ؛ توضيح ذلك : أنّ الأمانة قدتوجب مصلحة في المؤدى تستلزم جعل الحكم على طبقها بحيث لا يكون في المؤدى مع الغض عن قيام الأمانة مصلحة ولا حكم أصلاً ، بل المصلحة والحكم تابعان لقيام الأمانة ، فالحكم الواقعي تابع للأمانة فمن قامت عنده الأمانة يكون في حقه حكم ومن لم تقم عنده ليس في حقه حكم أصلاً ، وهذا هو التصويب الأشعري الباطل .

وقد يكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة أقوى في المؤدى من مصلحة الواقع ، وصيرورة الحكم الفعلي على طبق الأمانة مع كون الحكم الواقعي ومصلحته غير متوقفين على قيام الأمانة ، غاية الأمر أنّ قيام الأمانة على خلاف الواقع يكون كالعناوين الثانوية المغيرة للحسن والقبح كالضرر ونحوه ، فقيام الأمانة مانع عن فعلية الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل ، والفرق بين الصورتين واضح لأنه في الصورة الأولى يكون كلّ من الحكم الواقعي ومصلحته منوطاً بقيام الأمانة بخلاف الصورة الثانية ، فإنّ الحكم الواقعي وملاكم موجودان مع الغض عن الأمانة ، غاية الأمر أنّ قيام الأمانة المخالفة مانع عن فعليته .

وقد يكون قيام الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك والاعتناء بها والاعتداد عليها مع بقاء الواقع على ما هو عليه من الحكم وملاكم من دون حدوث

مصلحة في المؤدى أصلاً، وبمصلحة احترام الأمانة والاستناد إليها يتدارك ما فات من مصلحة الواقع فتكون المصلحة السلوكية في طول الواقع لا عرضه وموجبة لتدارك ما فات من مصلحة الواقع، فلا يلزم إشكال تفويت المصلحة بدون التدارك، وهذه المصلحة السلوكية تتدارك بها المصلحة الفائتة بمقدار سلوك الأمانة، فإذا اعتمد على الأمانة في وقت الفضيلة بحيث فاتت مصلحة الفضيلة ثم انكشف الخلاف فيتدارك ما فات من مصلحة الفضيلة بالمصلحة السلوكية دون مصلحة وقت الإجزاء، وإذا اعتمد على الأمانة في تمام الوقت ثم انكشف الخلاف فالفائت هو المصلحة الأدائية، وسلوك الأمانة في الوقت يوجب تدارك المصلحة الأدائية فيجب القضاء في خارج الوقت، فالحكم باق على حاله وكذا مصلحته، فلا يلزم التصويب ولا التفويت بدون التدارك ولا بقاء الحكم بلا ملاك.

هذا في غير المحرمات وكذا الحال في المحرمات، فإنه إذا قامت الأمانة على إباحة شرب الخمر مثلاً فشربه ثم تبين حرمة المصلحة السلوكية يتدارك بها مفسدة الخمر الذي شربه، وأما سقوط حرمة فيكون لانتفاء موضوعه وهو الخمر الذي شربه فلا يلزم التصويب، لأنه عبارة عن ارتفاع الحكم عن موضوعه الموجود فارفع الحكم لانتفاء موضوعه أجنبي عن التصويب كما لا يخفى.

ولكن الكلام في تصوير المصلحة السلوكية الموجبة لتدارك المصلحة الفائتة، فإن كان المراد بها وجود المصلحة في سلوك الأمانة والاعتماد عليها فيلزم أن لا يتدارك بها مصلحة الواقع، ضرورة أن الأمانة إذا صادفت الواقع يستوفي منها مصلحتان إحداهما: مصلحة الواقع، والأخرى: مصلحة سلوكها، وإذا خالفت الواقع لا يستوفي العامل بها إلا المصلحة السلوكية، فتفوت منه مصلحة الواقع ولا تتدارك بشيء.

إلا أن يقال: إن المصلحة السلوكية تختص بصورة مخالفة الأمانة للواقع،

وأما في صورة المصادفة فليس في البين مصلحة سلوكية أصلاً، نظير المصلحة في تغيير الطريق في حال الذهاب، فإنه ورد في الأخبار^(١) أن الذهاب إلى خير كالتشرف بزيارة الأمير عليه الصلاة والسلام يستحب له تغيير الطريق وقت الإياب لأنه أرزق، وإن كان الطريق الأوّل الذهابي مساوياً للطريق الإيابي المغاير له من حيث القرب والبعد وغيرهما إلا أن نفس التغيير ومخالفة الطريق الأوّل فيه المصلحة المزبورة، أعني سعة الرزق، ونظير المصلحة في نفس الأمر لترتب استحقاق العقوبة عليه. وبالجملّة فتدرك المصلحة الفائتة الواقعية بالمصلحة السلوكية منوط بمخالفة الأمانة للواقع، وهذا في غاية البعد والوهن.

نعم يمكن أن يراد بالمصلحة السلوكية أن الشارع لما كان عالماً بخطأ العلوم التي تحصل للعبد من أسبابها المتعارفة أكثر من خطأ الأمارات فجعل الأمارات حجة لحفظ الواقعيّات التي تفوت بالعمل بالعلم، ففي جعل حجّة الأمارات خير وهو إدراك بعض الواقعيّات التي تفوت عند العمل بالعلم.

ثم إن كلمات الميرزا النائيني رحمه الله في دوراته الثلاث الأصولية قد اختلفت غاية الاختلاف، وما اختاره في الدورة الأخيرة هو هذا الذي ذكرناه، ولا بأس به، فعلى هذا يرتفع الإشكال الملاكي وهو تفويت المصلحة بدون التدارك أو التصويب أو بقاء الحكم بلا ملاك من أصله لأنه لا يلزم التفويت بدون التدارك، إذ المفروض تداركه بالمصلحة السلوكية بالمعنى الأخير، ولا التصويب لفرض بقاء الحكم الواقعي على حاله، ولا بقاء الحكم بلا ملاك لما عرفت من بقاء ملاكه.

وبالجملّة فإشكال استحالة الجعل من حيث الملاك مندفع فصار الجعل من جهة الملاك ممكناً.

وأما الثاني: وهو المحذور الخطابي فتوضيحه أنّ الأمانة إذا أدت إلى وجوب مؤداها - والمفروض أنّ الحكم الواقعي هو الحرمة - فيلزم اجتماع الضدين أو صادفت الواقع فيلزم اجتماع المثليين، ومن المعلوم عدم إمكان كون موضوع واحد محكوماً بحكمين مثليين أو ضدين كما لا يخفى.

ويمكن دفعه أيضاً أما بالنسبة إلى اجتماع المثليين فللتأكد، فإنّ الأمانة إذا قامت على وجوب صلاة الجمعة وكان حكمها الواقعي أيضاً الوجوب فيتأكد الوجوب ويندك أحدهما في الآخر فيرتفع حدّ كلّ منهما بالاندكاك في الآخر^(١)، وأما بالنسبة إلى اجتماع الضدين فلاّنه منوط بجعل المؤدى في قبال الواقع وليس الأمر كذلك، إذ لا نقول بالجعل بل نقول بجعل الحجية والطريقة والمحرزية والوسطية ونحو ذلك من التعبيرات اللطيفة، فليس في الأمانة جعل حكم حتى يلزم اجتماع الضدين في صورة عدم المصادفة. وبالجمله فالمحذور الخطابي أيضاً مندفع.

وقد ظهر من هنا أنّ ما تُقَصّي به في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لاموضوع له في الأمارات لما عرفت من عدم جعل المؤدى فيها حتى تكون مؤدياتها أحكاماً ظاهرية، نعم يكون له موضوع في الأصول.

فتلخص من البحث عدّة مطالب:

المطلب الأول: أنّ سلوك الأمانة إن كان فيه مصلحة كما هو المفروض فإن كانت مطابقة للواقع فيستوفي العامل بالأمانة مصلحتين أحدهما مصلحة الواقع، والأخرى مصلحة سلوك الأمانة، وإن كانت مخالفة له فيستوفي العامل بها مصلحة السلوك فقط، فإذا فرضنا أنّ مصلحة الواقع درهمان ومصلحة السلوك درهم واحد

(١) هذا على تقدير تسليم جعل المؤدى في قبال الواقع وأما بناء على عدم جعل الحكم في الأمانة فالأمر أسهل إذ لا حكم حتى يائث الحكم الواقعي.

ففي صورة المطابقة يعود إلى العامل بالأمانة ثلاثة دراهم ، وفي صورة المخالفة درهم واحد فلا يتدارك المصلحة الفائتة في صورة المخالفة أصلاً .

فإشكال تفويت مصلحة الواقع بلا تدارك باقي على حاله ولم يندفع بالمصلحة السلوكية .

إلا أن يقال : إنه في صورة المخالفة يستفيد المعتمد على الأمانة درهماً وهو مصلحة سلوك الأمانة بخلاف العلم المخالف للواقع ، فإنه لا يعود إليه شيء حتى درهم واحد الدرهم الواحد الذي كان عائداً إليه عند خطأ الأمانة ، فعلى هذا تكون الأمانة أحسن حالاً من العلم فيحسن اعتبارها حفظاً لمصلحة سلوكها .

لكن التحقيق أن إشكال التفويت وكون قبحه مسلماً مما لا أساس له أصلاً ، ضرورة أن المصالح والملاكات مختلفة في الاهتمام وعدمه ، فإن كان الملاك مهماً عند الشارع بمثابة يريده في جميع الحالات حتى في ظرف الشك ، فلا بد حينئذٍ للشارع من إعلام العبد بهذا الاهتمام ولو بإيجاب الاحتياط ، وإن لم يكن مهماً بهذه المثابة فلا يقبح في التفويت أصلاً ، ومع اختلاف المصالح في الاهتمام وعدمه إذا أدت الأمانة إلى خلاف الواقع يكشف خطأ الأمانة عن عدم كون المصلحة الواقعية بتلك المثابة من الاهتمام ، وإلا كان على الشارع مع علمه بخطأ الأمانة أحياناً إيجاب الاحتياط ، لأن نفس الخطاب الواقعي لا يكون حافظاً للواقع في جميع الحالات حتى حال الشك ، بل فائدة الخطاب الواقعي ليست إلا استحقاق المؤاخذه على مخالفته على تقدير العلم بذلك الخطاب ، وإلا فلا يكون مجرد الخطاب الواقعي كاشفاً عن إرادة المصلحة ومطلوبيتها على كل حال ، بل الكاشف عن المطلوبة المطلقة هو الخطاب الثانوي المتمم لمحركة الخطاب الأولي ، والمراد بالخطاب المتمم للمحركة هو إيجاب الاحتياط .

فتلخص مما ذكرنا : أن تفويت المصلحة بدون التدارك ليس محذوراً مطلقاً

ومحذوريته موقوفة على مطلوبة المصلحة على كل حال ، والخطاب الأولي قاصر عن كشف المطلوبة المطلقة ، ومع عدم الكاشف عن ذلك لا محذور في التفويت أصلاً كما يشهد به سكوته عن كثير من المصالح وعدم بيانها ، فإنه كاشف عن عدم اهتمام الشارع بها ، وعلى هذا فليس محذور التفويت بدون التدارك برهاناً على امتناع التعبد بالأمرة غير العلمية .

المطلب الثاني : أن عمدة الإشكال في حجّة الأمرة هو محذور التصويب بناء على ارتفاع الحكم الواقعي في موارد خطأ الأمرة أو اجتماع الضدين أو التقيضين بناء على بقاء الحكم الواقعي على حاله .

لكنه مندفع أيضاً لابتناء هذا الإشكال على جعل المؤدى ، مثلاً إذا قامت الأمرة على وجوب صلاة الجمعة وكان حكمها الواقعي الحرمة ، فحينئذٍ إن قلنا بارتفاع الحرمة بقيام الأمرة على الوجوب يلزم التصويب وإلا فيلزم اجتماع الضدين ، وأما بناء على عدم جعل المؤدى بل قلنا إن المجعول هو الطريقية فإن طابقت الأمرة الواقع فليس في البين إلا الحكم الواقعي ، وإن أخطأ فالعامل بها معذور في ترك الواقع ، فالواقع باق على حاله وليس حكم غيره فلا يلزم تصويب ، ولا اجتماع الضدين أصلاً .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرناه أنه لا محذور في حجّة الأمارات أصلاً لا ملاكاً وهو التفويت بدون التدارك ولا خطاباً وهو التصويب أو اجتماع الضدين ، فالتعبد بالأمارات ممكن بمعنى عدم لزوم محذور ملاكي ولا خطابي من ذلك .

المطلب الثالث : أن المستشكل في التعبد بالأمارات بالإشكالات المزبورة الملاكية والخطائية يقول بأنه إذا سلمنا اندفاع تلك الإشكالات في الأمارات ولكن الإشكاليين الآخرين أعني لزوم التصويب أو اجتماع الضدين متوجهان على حجّة الأصول ، لأن الطريقية غير متصورة في الأصول ، وعلى هذا فجعل الحلية للمشكوك

إن كان رافعاً للحرمة الواقعية يلزم التصويب ، وإلا يلزم اجتماع الضدين لأنّ الحكم الظاهري وإن كان في طول الواقع وغير واصل إلى ذلك إلا أنّ الحكم الواقعي مطلق يشمل صورة الشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري ، فيكون في حال الشك حكمان وهما الحرمة الواقعية والحلية الظاهرية ، وليس ذلك إلاّ التضاد .

وبالجملة فلا بدّ من علاج هذا المحذور ، أعني اجتماع الحكمين المتضادين في موارد الأصول وقد تفصّي عن هذا المحذور بوجوه :

الأوّل : أنّ أحدهما ظاهري والآخر واقعي ولا تنافي بينهما .

وفيه : أنّه كيف يرتفع بالظاهرية والواقعية محذور التضاد ، مع أنّ الكلام في تصوير الحكم الظاهري وكيفية اجتماعه مع الواقعي على وجه لا يلزم منه اجتماع الضدين ، ومرجع هذا الوجه إلى اختلاف المحمول وهو الحكم ، ولعل مراد القائل بهذا الوجه أنّ الحلية الظاهرية يراد بها الترخيص في ترك الحرمة الواقعية لاجعل الحلية في مقابل الحرمة الواقعية ، فإن كان هذا مراده فلا بأس به .

الثاني : اختلاف الموضوع في الحكم الواقعي والظاهري ، توضيحه : أنّ موضوع الحكم الواقعي ذات الشيء ، وموضوع الحكم الظاهري هو الشيء بوصف كونه مشكوك الحكم ، وهما موضوعان ومع تعدّد الموضوع لا يتحقق التضاد كما لا يخفى .

وفيه : أنّ الشك سواء كان جهة تقييدية أم تعليلية لا يدفع محذور التضاد ، ضرورة أنّ الشك إن كان جهة تعليلية فيتحد الموضوع حقيقة لأنّ موضوع الحكم الواقعي هو ذات الشيء بعنوانه الأولي وموضوع الحكم الظاهري أيضاً هو ذلك لأجل الشك ، فالشك يصير ملاكاً لجعل الحلية الظاهرية لنفس الشيء بعنوانه الأولي ، ومع وحدة الموضوع ولو مع اختلاف الملاك يلزم التضاد كما هو واضح ، وإن كان جهة تقييدية فالحكم الظاهري وإن لم يصعد إلى الواقع لتأخر موضوعه عن

الواقع إلا أن الحكم الواقعي لإطلاقه وعدم تقيده بشيء يكون موجوداً في ظرف الشك^(١)، ففي حال الشك يجتمع الحكم الواقعي لإطلاقه مع الحكم الظاهري، ولا يندفع محذور التضاد بدخل الشك بنحو القيدية في موضوع الحكم الظاهري.

الثالث: منع التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري، بتقريب: أن الأحكام لا تضاد بينها إلا في مقام المحركية إذ لا يمتنع أن يكون شيء واحد في آن واحد محبوباً لشخص ومبغوضاً لآخر وليست الأحكام كالأعراض الخارجية من السواد والبياض ونحوهما مما لا يمكن اجتماعها ولو من شخصين، فإنه إذا أراد شخص أن يبيض جسماً وآخر أن يسوّد في آن واحد فلا يمكن ذلك أصلاً، ولكن مجرد الحب والبغض ليس كذلك إذ لا مانع من تعلق حب أحدهما بتبييضه والآخر بتسويده، ففي المقام لا مانع من تعلق حب الشارع بالترخيص وكرهته عنه من دون الجري على مقتضى حبه وكرهته في الخارج، لعدم تضاد وتنافٍ بين الحب والبغض المجردين عن الجري على طبقها.

وفيه: فساد المبني لعدم كون الأحكام من قبيل حب شخص بشيء وكرهه آخر له، ضرورة كون الحب والكاره واحداً وهو الشارع لا متعدداً ولا يمكن تعلق حبه وبغضه بشيء واحد في آن واحد، هذا مضافاً إلى عدم كون الأحكام من قبيل الحب والبغض بل هي إنشائية ولا يمكن إنشاء المنع وعدمه لشيء واحد لشخص واحد وفي زمان واحد.

(١) أفاد سيدنا الأستاذ مد ظله في بعض دورات الأصول توضيح هذا المطلب، ومحصل التوضيح الذي أفاده هو أن الحكم الواقعي وإن لم يكن بالنسبة إلى انقسامات الموضوع والمتعلق المتأخرة عن الحكم مطلقاً ولا مقيداً بالإطلاق والتقييد للناظرين، إلا أنه لا بد من إطلاقه أو تقييده بها بنتيجة الإطلاق أو التقييد، لعدم تعقل الإهمال، إذ المولى إما تعلق غرضه بالمطلب من خصوص العالم بالحكم أو أعم منه، ولا يمكن ارتفاعها كما هو واضح، وحينئذٍ فإن كان الواقع مقيداً بالعلم يلزم التصويب وإلا فيجتمع الحكما في ظرف الشك.

الرابع : ما أفاده الميرزا النائيني رحمته - بعد نقل دفع الإشكال الخطابي الوارد على التعبد بالظن بالوجوه الثلاثة من تعدّد الموضوع ، وتعدّد المحمول ، والإنشائية أو الشأنية ، والفعلية - ، وردّها .

أما الأولان : فقد عرفتهما مع ردّها وعدم إجدائهما في دفع الإشكال المزبور فلانعيدهما .

وأما الأخير : فقد نسب إلى ظاهر بعض كلمات الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) وإلى صاحب الكفاية رحمته ^(٢) في مبحث اجتماع الأمر والنهي ، حيث جعل المجمع واحداً وجوداً وماهية ومقتضاه بطلان الصلاة حتى في صورة الجهل بالغصب لكونه من النهي في العبادة مع أنّه من المسلّم صحتها في حال الجهل بالموضوع ، فتفصّل هو رحمته عن هذا الإشكال بالالتزام بكون حرمة الغصب حينئذٍ إنشائية وكون الوجوب فعلياً ولا تنافي بين الإنشائية والفعلية ولا دافع لهذا الإشكال إلّا هذا الجواب .

لكن الظاهر عدول صاحب الكفاية رحمته ^(٣) عن إنشائية الأحكام الواقعية في الجزء الثاني من الكفاية ، حيث إنّ عبّر عن الإنشائي بما لو علم به لتنجز ، ومن المعلوم أنّ العلم بالملك المقتضي لجعل الحكم لا يوجب التنجز لعدم حكم وجعل حتى يتنجز بالعلم إن أريد بالإنشائي وجود المقتضي للحكم ، وكذا العلم بالإنشاء إن أريد بالإنشاء الجعل لا صرف المقتضي ، ضرورة أنّ مجرد الإنشاء على طبق المقتضي مع عدم العلم والإحاطة بالجهات المزاحمة له لا يوجب التنجز ، فالتعبير بقوله : (بما لو علم به لتنجز) ظاهر في إرادة الفعلية من الإنشائية .

وكيف كان فحصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في توضيحه وردّه : هو أنّ المراد

(١) فرائد الأصول / ٣٠ .

(٢) كفاية الأصول / ١٧٥ .

(٣) كفاية الأصول / ٢٦٧ .

بالشأنية أو الإنشائية إن كان ملاك الحكم والمقتضي له فهو ليس حكماً قطعاً فإن ملاك الحكم علة له لا نفسه ، وإن كان الجعل المطابق للمقتضي حتى يلاحظ سائر ما له دخل في الحكم من الشرائط والموانع ، فإن كان جميع ما له دخل في الحكم موجوداً يصير ذلك الإنشاء فعلياً وإلا فيرفع اليد عن ذلك الإنشاء ، ويكون وجوده كعدمه . ففيه : أنّ مثل هذا الإنشاء لا يعقل بالنسبة إلى الشارع الحكيم المحيط بجميع الجهات الدخيلة في الحكم لأنه حين الإنشاء يحيط بجميع تلك الجهات وليس له حالة توقف وانتظار .

وبالجملة فلا يندفع الإشكال الخطابي الوارد على التعبد بالأمارات غير العلمية بالوجوه الثلاثة المزبورة ولذا جعل التحقيق في دفع الإشكال الخطابي وجهاً آخر . وحاصل ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في ذلك هو أنّ لكلّ من الأمارات والأصول في دفع الإشكال وجهاً يخصّه ، فالكلام يقع في مقامين :

الأول : في الأمارات .

والثاني : في الأصول .

أما المقام الأول : فملخص الكلام فيه أنّ تضادّ مؤدى الأمانة للواقع منوط بجعل حكم تكليفي للمؤدى حتى يكون في طرف مخالفة الأمانة للواقع حكمان متضادان ، كما إذا كان مؤدى الأمانة حرمة شرب التتن وحكمه الواقعي حليته ، فشرب التتن حينئذٍ محكوم بحكمين : أحدهما الحرمة بعنوان كونه مؤدى الأمانة والآخر : الحلية بعنوانه الأولي ، والعنوان الثاني وهو كونه مؤدى الأمانة وإن لم يصعد إلى الواقع إلا أنّ الحكم الواقعي لما كان مطلقاً - ولو بنتيجة الإطلاق بالنسبة إلى قيام الأمانة على خلافه أو وفاقه - فيكون ثابتاً في حال قيام الأمانة على خلافه ، فحينئذٍ يجتمع حكمان متضادان ، وإن قيّد الواقع بعدم قيام الأمانة على خلافه يلزم التصويب الجمع على بطلانه ، وقد دلت الروايات المستفيضة أو المتواترة على ما قيل على

اشترك الأحكام بين العالمين والجاهلين ^(١) وإطلاقها وعدم تقيدها في الأحكام إلا في موردين أحدهما الجهر والإخفات ^(٢)، والآخر القصر والإتمام ^(٣)، وفي الموضوعات في مورد واحد وهو مانعية ما لا يؤكل فإنّ للعلم بغير المأكول دخلاً في مانعيته ^(٤).

وبالجملة فالتضاد بين الحكم الواقعي والظاهري موقوف على جعل حكم تكليفي للمؤدى، وأما بناء على عدمه وكون المجعول الحكم الوضعي وهو الطريقة والوسطية في الإثبات - على ما قُدر في محلّه من قابلية الأحكام الوضعية للجعل أصالة إلا السببية والشرطية والجزئية والمانعية - ومن الأحكام الوضعية الحجية وهي المجعولة في الأمارات وليست من المجعولات الشرعية التأسيسية بل الإيضائية، فإنّ خبر الثقة أو العادل من الطرق العقلانية التي أمضاها الشارع ولم يردع عنها كما ردع عن القياس لما فيه من المفساد، مع أنّه من الطرق العقلانية بخلاف الخبر فإنّه ممّا أمضاه ولم يخترع طريقاً خاصاً في تبليغ أحكامه.

وليس المراد بجعل الطريقة والكاشفية إعطاء صفة المحرزية للأمانة كما هو ظاهر بعض عبارات التقرير ^(٥)، وذلك لأنّ ما ليس بكاشف تام لا يعقل أن يصير تاماً بالتشريع، بل إعطاؤها تشريعاً للأمانة عبارة عن تنزيل ما ليس بالعلم منزلة العلم في الآثار الشرعية نظير الاستصحاب. نعم إمضاء الشارع للأمارات والطرق العقلانية يوجب ازدياد كشفها تكويناً نظير التوثيقات الرجالية، فإنّ جلالة وزارة الذي هو من الستة الأولى صارت كالشمس من جهة كثرة التوثيقات.

والحاصل أنّ في الأمارات ليس حكم تكليفي حتى يلزم اجتماع الضدين بل

١) منها ما روي في الأمالي للشيخ / ٩.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة.

٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر.

٤) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥، الحديث ٤٢١٨.

٥) المراد تقارير الميرزا النائيني رحمته الله.

المجعول حكم وضعي وهي الطريقة وإمضاء ما عليه العقلاء ، فإن أصابت الواقع تنجزها وإلا فالعامل بها معذور .

ثم ذكر الميرزا النائيني رحمته : أنَّ ما ذكرناه من كون المجعول في الأمارات هو الحجية هو الحق الذي لا محيص عنه دون ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) من كون المجعول الحكم التكليفي ، وأنَّ الحجية منتزعة عن ذلك الحكم التكليفي ، نظير ما ربما يقال من انتزاع الملكية من جواز تصرف المالك في ماله وعدم جواز تصرف غيره فيه بدون إذنه ، ونظير انتزاع الزوجية من جواز الوطي ووجوب الإنفاق وحرمة ترك وطئها أكثر من أربعة أشهر ، وغير ذلك من الأحكام التكليفية ، فإنَّ منشأ انتزاع الزوجية مجموع هذه الأحكام .

نعم يمكن أن يكون منشأ انتزاع الحجية ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) في دليل الانسداد ، فإنه بعد ما نقل كلام صاحب الحاشية رحمته ^(٣) في الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما لإثبات كون نتيجة مقدمات الانسداد اعتبار الظن بالطريق لا نفس الحكم الفرعي - قال رحمته في ردِّ هذا الوجه : فيه أنَّ تفريغ الذمة عمّا اشتغلت به إما بفعل نفس ما أَرادَه الشارع في ضمن الأوامر الواقعية وإما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنَّه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة إلى آخر كلامه ، فإنَّ ظاهر هذه العبارة هو جعل الهووية بمعنى جعل المؤدى هو الواقع ، وعليه يمكن أن يكون هذا الجعل منشأ لانتزاع الحجية للأمارات .

لكن الكلام في صحة هذا الجعل ، لأنَّ الأمانة المخالفة للواقع كيف يمكن جعل مؤداها هو الواقع مع كون الهووية مترتبة على موافقة الأمانة للواقع ، ولا يصح هذا

(١) فرائد الأصول / ٢٥ .

(٢) فرائد الأصول / ١٣٦ .

(٣) هداية المسترشدين / ٣٨٤ .

الجعل إلّا بالتزليل يجعل المؤدى منزلة الواقع نظير التزليل في الأصول التزليلية على القول به فيها، ونظير ما أفاده صاحب الكفاية عليه السلام ^(١) في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي من تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، وليس الشيخ الأنصاري عليه السلام قائلاً بالتزليل في مؤديات الأمارات.

فالحق ما ذكرناه من صحة جعل الحجية أصالة في الأمارات وأنّ المَجْعول فيها هو الطريقة، فإن أصابت تنجز الواقع وإلّا فتوجب العذر، ففي صورة مخالفة الأمانة للواقع ليس في البين حكم تكليفي حتى يلزم اجتماعه مع الحكم الواقعي.

وأما المقام الثاني: فحاصل الكلام فيه أنّه بالنسبة إلى الأصول التزليلية التي كان المناسب للشيخ عليه السلام ذكر الهووية فيها لا في الأمارات حيث إنّ ظاهر قوله عليه السلام ^(٢) «بلى قدر كع» هو تنزيل الركوع المشكوك الوجود منزلة الركوع المعلوم الوجود، وقوله عليه السلام ^(٣): «لا تنقض اليقين بالشك» هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن.

فنقول: إنّ المَجْعول فيها الجري العملي والبناء على كون الواقع ثابتاً، فإن كان الواقع ثابتاً فهو، وإلّا فليس في البين حكم، مثلاً إذا استصحب الوضوء وصلى فإن كان متطهراً واقعاً فصلاته صحيحة، وإلّا فهي باطلة ولا يترتب أثر على هذا الاستصحاب، فتكون الأصول التزليلية نظير الأمارات في عدم جعل حكم في مواردها.

وبالنسبة إلى الأصول غير التزليلية كقاعدة الحل وأصالة البراءة وغيرهما ممّا كان جعل الحكم في ظرف الشك، نقول: إنّ الخطاب الواقعي لا يمكن أن يحفظ نفسه

(١) كفاية الأصول / ٢٤٦.

(٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٨، الحديث ٨٠٧٣ (باختلاف).

(٣) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥، الحديث ٦٣١ و ٣١٢ / ٤، الحديث ٥٢٤٠.

في مقام الشك ، بل إذا علم به المكلف يكون العلم به محرراً للعبد وحافظاً له وإلا فمع عدم تعلق العلم به لا يكون بوجوده الواقعي حافظاً له ، فلو أراد الشارع حفظه وتحريك العبد منه فلا بدّ من رفع جهل العبد تكويناً ، ولو أراد حفظه منه تشريعاً فعليه إيجاب الاحتياط المتأخر رتبة عن الخطاب الواقعي لصيرورة الخطاب الأول كالموضوع لإيجاب الاحتياط ، فإيجاب الاحتياط وإن كان غير الخطاب الواقعي إنشاءً ، لكنه قطعة منه حقيقة لكون إيجاب الاحتياط متمماً لقصور محركية الخطاب الواقعي لقصوره عن التحريك في ظرف الجهل ، والمعيار في تعدّد الحكم ووحدته تعدّد الملاك لا تعدّد الإنشاء ، وحيث إنّ المصلحة اقتضت إنشاء الخطاب الواقعي فكذا اقتضت أهميتها إنشاء إيجاب الاحتياط .

ومن هنا يظهر أنّ إيجاب الاحتياط خطاب نفسي لا طريقي كما في تقارير الميرزا النائيني رحمته ، وبالجملة ، فإيجاب الاحتياط في طول الخطاب الواقعي والبراءة تكون في رتبة إيجاب الاحتياط ، فتكون البراءة أيضاً في طول الواقع وتختلف الرتبة حينئذٍ ، لكن تعدّد الرتبة لا يفيد في دفع محذور اجتماع الضدين .

لا يقال : إنّ تعدّد الرتبة إن لم يكن مجدياً هنا فليكن غير مجد في باب الترتب ، مع أنّ أساس الترتب على تعدّد الرتبة فإن كان مجدياً فلا بدّ من كونه مجدياً في كلا المقامين ، وإن لم يكن مجدياً فليكن كذلك فيهما ، ولا وجه لإجداؤه هنا وعدمه هناك .
فإنّه يقال بوضوح الفرق بين الترتبين ، لأنّ خطاب المهم وإن كان مترتباً على ترك متعلق الأهم إلا أنّ خطاب الأهم ليس موجوداً في ظرف إطاعته وعصيانته لما قرّر في محلّه من عدم إطلاق الخطاب في حال عصيانته ، وإطاعته وعدم تقييده بهما ، بل ذات الخطاب يقتضي إيجاد المتعلق لا إطلاقه بخلاف المقام ، فإنّ الخطاب الواقعي يكون مطلقاً ولو بنتيجة الإطلاق للعلم والجهل ، إذ لو لم يكن ثابتاً في حال الجهل يلزم التصويب ، ففي حال الجهل يلزم اجتماع الحكمين ، ولذا لا يكون الترتب هنا

مجدياً، ويكون في مبحث الترتب مجدياً، هذا توضيح ما أفاده الميرزا النائيني رحمته في دفع الإشكال الخطابي في الأمارات .

وقد دفع إشكال الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في الأصول استطراداً، ولكن ما أفاده في الأصول غير التنزيلية لا يدفع الإشكال، ضرورة أنّ صريح كلامه عدم إجداء تعدّد الرتبة هنا، فلعل مقصوده أنّ في موارد الأصول غير التنزيلية ليس هناك حكم مجعول، فقلوه : «كلّ شيء لك حلال» معناه كلّ شيء لك جائز الترك من دون أن تكون الحلية حكماً مجعولاً شرعياً في قبال الحكم الواقعي .

هذا تمام الكلام فيما أفاده الميرزا النائيني رحمته في الأصول غير التنزيلية .
وأما الأصول التنزيلية فملخص ما أفاده رحمته فيها هو أنّ الأصول المحرزة كالأمارات في عدم جعل في موردها، فكما أنّ الأمارات ليس فيها جعل حكم أصلاً بل ليس فيها إلّا الطريقة، فإن أصابت تنجز الواقع، وإلّا فهي معذرة، ويكون ترك الواقع فيها عن عذر فكذلك الأصول المحرزة، فإن الاستصحاب مثلاً يقتضي ترتيب آثار المتيقن إن لم ينتقض، وإلّا فليس في البين حكم على خلاف الواقع، بل يترك الواقع حينئذٍ عن عذر ومع عدم جعل حكم في موارد الأصول المحرزة لا معنى للاجتماع أصلاً، هذا وفي الجميع ما لا يخفى .

أما في غير الأصول التنزيلية فلأنّ الحكم الواقعي لإطلاقه يكون موجوداً في رتبة الحكم الظاهري فيجتمع في هذه الرتبة حكمان فعليان متضادان .

وأما في الأصول المحرزة فلأنّ البناء على كونها كالأمارات، وأنّ موضوع الحجية فيها مقيد بإصابتها للواقع ومصادفتها له يوجب عدم حجيتها لعدم العلم بما هو المصادف، حيث إنّ المفروض عدم حجيتها على كلّ تقدير بل على تقدير المصادفة ولا تحرز المصادفة ومع الشك في المصادفة لا يجوز التشبث بدليل الاعتبار لكونه حينئذٍ من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وهو غير جائز عند المحققين .

فعلى هذا المبني يندفع محذور اجتماع الضدين لكن المبني فاسد .

الخامس : ما ورد عن المحقق العراقي رحمته الله من تعدّد الموضوع المانع عن اجتماع الضدين ، وملخص ما أفاده بطوله هو : أنَّ الأحكام تتعلق بالصور الذهنية الملحوظة موجودة في الخارج بمعنى اعتبار الوجود الخارجي لها نظير تخيل السراب ماء ، فإنّ الضمّان يحسب السراب ماء ويعتقد كونه ماء ، مع أنّه ليس في الحقيقة إلّا سراباً ، فالصورة الذهنية الملحوظة خارجية لها نحو اتحاد مع الوجود الخارجي الذي يكون منشأً للآثار ومما يقوم به المصالح والمفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام .

وكان المحقق العراقي رحمته الله يعبر عن هذا المتصور الملحوظة خارجيته بالفارسية بـ (ماهيت خارج ديدة) ، والداعي إلى لحاظ الخارجية هو قيام المصالح والمفاسد بالخارجيات دون الصور الذهنية المجردة عن الوجود الخارجي ، فغرضه رحمته الله هو أنَّ متعلقات الأحكام هي الصور الذهنية المتحدة مع الخارجيات بمعنى عدم تقييد الصور بالذهنية ولا بالخارجية ، إذ لا معنى لتعلق الحكم بالصورة المقيّدة بالذهنية ، لعدم ترتب الأثر على الصور الذهنية .

مضافاً إلى أنَّ لازمه كفاية تصور متعلق الحكم في مقام الامتثال ، إذ المتعلق هو تصور متعلق الحكم دون وجوده الخارجي وهو كما ترى ، فإنّ الصلاة لا يمتثل أمرها إلّا بإيجادها في الخارج ولا يمتثل بتصورها وإيجادها في الذهن بالضرورة ، ولا يمكن تعلق الأحكام بالماهيات من حيث هي لأنّها ليست إلّا هي ، وكذا الموجودات الذهنية لعدم كونها منشأً للآثار ، وكذا الموجودات الخارجية لأنّ تعلق التكليف بها يستلزم طلب تحصيل الحاصل فينحصر متعلق الأحكام وإرادات الشارع بالصورة المتصورة الملحوظة خارجية ، فشرب التبن مثلاً ملحوظ في مقام معروضيته للحكم بالحرمة بما أنّه يرى خارجياً فذات شرب التبن الملحوظ خارجاً متعلقاً للحرمة .

نظير سائر القضايا ، فإنّ المحمولات الأولية كالوجود والعدم تعرض ذوات

الموضوعات المجردة عن الوجود والعدم، إذ لو كانت الموضوعات مقيدة بالوجود فتكون القضية منحلة إلى قوله: الإنسان الموجود موجود، أو معدومة يلزم اجتماع النقيضين لانحلال القضية إلى أنّ الإنسان المعدوم موجود، والمحمولات المترتبة كالعلم والجهل والقيام وغيرها تعرض الذوات الموجودة المجردة عن العلم والجهل وغيرها من الأمور الخارجية، فالأحكام الشرعية كسائر المحمولات العارضة للذوات المعزاة عن محمولاتها، فشرب التتن مجرداً عن تقيده بالوجود الذهني والخارجي موضوع للحرمة الواقعية فالمتصور الذي هو الموجود في الذهن الملحوظ خارجياً لكن لا بنحو يكون الوجود الذهني والخارجي قيداً له موضوع للحكم، ووجه لحاظه خارجياً هو كون الأثر مترتباً على الوجود الخارجي فيكتسب الصورة الذهنية من الخارجية الآثار المترتبة على الوجود الخارجي ويكتسب الوجود الخارجي من الصورة الذهنية الحكم.

وعليه فيكون مركب الحكم تلك الصورة ولا يتعدى الحكم عنها إلى الخارج ويكون الوجود الخارجي ملحوظاً فقط، وإلا فلا خارجية حقيقة للمتصور الذي هو مركب الحكم وخارجيته مجرد الاعتبار، ولا خير في اعتبار الخارجية للمتصور بعد كون نفس الحكم من الأمور الاعتبارية، فالحكم قائم بالعنوان ولا يسري إلى المعنوي، فالشرب الخارجي ليس معروضاً للحكم.

بداية كون المعنوي الخارجي ظرفاً لسقوط الحكم والإرادة لا مركزاً لعروضه وإلا يلزم طلب الحاصل المحال، فعروض الحكم هو العنوان من دون سرايته إلى الخارج فقوام موضوعية العناوين للأحكام هو اللحاظ، فالذات الملحوظة أولاً للحكم الواقعي غير الذات الملحوظة ثانياً للحكم الظاهري، ويكون كلّ من اللحاظين موجباً لتشخصه، ومن المعلوم مباينة كلّ من الشخصين للآخر كمباينة زيد وعمرو، وغيرها من الجزئيات، فالذات المعروضة للحكم الواقعي غير الذات

المعروضة للحكم الظاهري، بشرط أن يكون الشك بالنسبة إلى الحكم الظاهري جهة تعليلية لا تقييدية، إذ لو كان قيداً بأن يكون موضوع الحكم الظاهري الشيء المتصف بكونه مشكوك الحكم يلزم الاجتماع، بناء على المختار من كون المطلق هي الماهية اللا بشرط المقسمي المنطبقة على الأقسام الثلاثة - أعني الماهية بشرط شيء وبشرط لا ولا بشرط - فإنَّ المطلق حينئذٍ يكون منطبقاً على الماهية بشرط شيء وصادقاً عليها حقيقة، فموضوع الحكم الواقعي لما كان هو الذات بنحو الإطلاق كان الحكم الواقعي ثابتاً في حال الشك فيه، ففي رتبة الحكم الظاهري يكون الحكم الواقعي موجوداً ويجتمع الحكمان في هذه الرتبة كما لا يخفى.

نعم بناء على ما نسب إلى المشهور قبل سلطان العلماء رحمته الله من كون المطلق هي الماهية بشرط شيء لا ينطبق المطلق على المقيد لمبائنة أقسام الماهية كمبائنة أفراد الإنسان، وعدم انطباق أحدهما على الآخر لكون كلٍّ منها قسماً للآخر والقسم لا ينطبق على قسمه.

وبالجملة فلما كان المختار في المطلق مذهب السلطان ^(١) قَيَّدنا تعدّد موضوع الحكم الواقعي والظاهري بدخل الشك في الحكم الظاهري دخلاً تعليلياً لا تقييدياً.

فإن قلت: إنَّ الشرط يرجع أيضاً إلى القيدية لما قيل من أنَّ كلَّ شرط موضوع وكلَّ موضوع شرط فراجع الشرط إلى القيد، وقد اعترفتم بانطباق المطلق على المقيد حقيقة فيلزم الاجتماع، فلا يكون الالتزام بشرطية الشك للحكم الظاهري دافعاً لإشكال اجتماع الحكم الواقعي والظاهري.

قلت: لانسلم رجوع الشرط إلى الموضوع وإلا يلزم الالتزام بعدم المفهوم للقضية الشرطية، إذ مرجع الشرط حينئذٍ إلى الوصف فتكون الجملة الشرطية

منحلة إلى القضية الوصفية ، بل الشرط يرجع إلى علة الحكم وملاكه ومن المعلوم عدم صلاحية الملاك للقيدية . فقولنا : (ان جاءك زيد فأكرمته) ينحل إلى وجوب إكرام زيد لمجيئه وليس الموضوع زيد الجائي بحيث يكون المجيء قيداً أو وصفاً لزيد ، وعلى هذا فالموضوع للحكم الواقعي هي الذات المتصورة أولاً وللحكم الظاهري هي الذات أيضاً لأجل الشك في حكمها الأولي ، فيكون الذات الملحوظة في الحكم الظاهري لأجل الشك في حكمها الأولي في طول الذات المتصورة في الحكم الواقعي ، نظير الذات المتصورة في مقام الحكم عليها كالصلاة والذات المتصورة بعد عروض الأمر عليها لأجل الدعوة فلا يجتمع الذاتان ، فإن المتصور أولاً غير المتصور ثانياً ، والصور الذهنية كالخارجية متباينات لا يصدق أحدها على الأخرى .

فتلخص أن إشكال اجتماع الحكمين الذي هو الإشكال الخطابي في التعبد بالأمارات غير العلمية يندفع بما ذكره المحقق العراقي رحمته الله من وقوف الحكم على الصور والعناوين ، وعدم تعديها إلى الخارج والمعنونات .

وأما الإشكال الملاكي وهو التفويت بدون التدارك فقد ذكر رحمته الله في دفعه أيضاً ما حاصله : أن انحفاظ المصالح منوط بانسداد جميع أبواب عدم المستعلق ، والخطاب لا يكشف إلا عن مقدار من المصلحة لو علم العبد بذلك الخطاب لتتنجز عليه بحيث يجب عليه عقلاً استيفاء ملاكه بإيجاد جميع ما يتوقف عليه وجود الملاك في الخارج . فإذا أمر بالصلاة يجب عليه إيجاد الطهارة والستر وغيرها مما يناط به وجود الصلاة في الخارج ، فإذا كانت المصلحة بمثابة لا يرضى المولى بفوتها في جميع المراتب من العلم والجهل فلازم ذلك إيجاب الخطاب المتمم لذلك الخطاب الأول والخطاب الثاني منحصر بإيجاب الاحتياط ، ومع عدم جعل الخطاب الثاني لا يكون الخطاب الأول كاشفاً عن اهتمام المولى بحفظ المصلحة في جميع الحالات والمراتب وإلا كان عليه إيجاب الاحتياط ، ومع عدم كشفه عن هذا الاهتمام لا يكون الملاك لازم التحصيل

بقول مطلق حتى يكون الترخيص على خلافه مفوياً للمصلحة المطلوبة على كل حال ، والتفويت القبيح موقوف على مطلوبة المصلحة على كل تقدير وفي جميع المراتب ، والخطاب الأول لا يحفظ المصلحة في جميع المراتب حتى يكون الترخيص المؤدي إلى خلاف مقتضى تلك المصلحة موجباً لفوت المصلحة الذي يكون قبيحاً على الحكيم تعالى شأنه .

فتلخص من جميع ما ذكرنا اندفاع كلا الإشكاليين المتوجهين على التعبد بالأمارات غير العلمية أعني الإشكال الخطابي وهو اجتماع الحكيم المتضادين ، والإشكال الملاكى وهو تفويت الملاك والمصلحة بدون التدارك .

أما الأول : فقد اندفع بمقدمتين :

إحديهما : كون متعلق الأحكام الصور الذهنية .

ثانيتهما : طولية الذات المعروضة للحكم الظاهري للذات المعروضة للحكم

الواقعي على ما تقدم بيانه .

وأما الثاني : فبمقدمتين أيضاً :

إحديهما : توقف وجود المراد في الخارج على مقدمات اختيارية من قبل كل

من الأمر والمأمور وكون المقدمات التي تكون قبل الخطاب وتتمشى من المأمور كالظهور والاستقبال تحت الخطاب ، بخلاف الأمور المتأخرة عن الخطاب كإرادة المأمور المتأخرة عن إحراز خطاب المولى لقصور إطلاق الخطاب عن شموله للأمر المتأخرة عنه .

ثانيتهما : أنه بعد أن ثبت توقف وجود المرام على مقدمات اختيارية من قبل

المأمور والأمر فنقول : إنه لا شبهة في اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبة إلى المقدمات المتأخرة حسب اختلاف المصالح الواقعية في الأهمية ، فقد تكون المصلحة بمثابة من الأهمية يتصدى المولى لحفظها في جميع المراتب المتأخرة ، فلو جهل العبد

الخطاب الأول يوجب المولى الاحتياط عليه لثلاثت ففوف المصلحة في حال الجهل لقصور الخطاب الأول جبنئذ عن حفظ المصلحة في حال الجهل ، وقد تكون المصلحة دون تلك المرتبة بحيث لا تقتضي حفظها إلا من ناحية الخطاب الأول ، هذا بحسب مقام الثبوت .

وأما مقام الإثبات فالكاشف عن كيفية المصلحة من حيث الأهمية وعدمها ليس إلا الخطاب ، وحيث إن إطلاق الخطاب قاصر عن شموله للمراتب المتأخرة عن نفسه فلا تستكشف المصلحة عن الخطاب الأول إلا بمقدار استعدادده للحفظ من قبله ولو بتوسط وصوله إلى العبد بالأسباب العادية ، فإذا لم يصل الخطاب الأول إلى المكلف إما لقصور المكلف عن الوصول إليه وإما لقصور الخطاب في الوصول إلى المكلف ، فلا يلزم على المولى التصدي لحفظ مرامه في المراتب المتأخرة بتوجيه خطاب آخر كإيجاب الاحتياط إلى العبد فلو سكت المولى في هذه الحال وأوكل المكلف إلى ما يحكم به عقله من البراءة لا يكون ذلك قبيحاً عليه من ناحية نقض الغرض وتفويت المصلحة .

وبالجملة فتفويت المصلحة الذي يكون قبيحاً على المولى هو تفويت المصلحة التي تكون بمثابة من الأهمية يريد ها على كل حال وفي المراتب المتأخرة عن الخطاب أيضاً ، وأما تفويت غير هذه المصلحة فلا قبح فيه أصلاً بل هي من قبيل مما سكت الله تعالى عنه .

فتلخص مما ذكرنا اندفاع الإشكال بكلتا شعبتيه ، أعني الملاكى والخطابى فتدبر جيداً .

ويرد على ما ذكره المحقق العراقى ؓ أن اندفاع الإشكال المزبور على مبناه المتقدم أعني كون متعلق الأحكام هي الصور الذهنية وعدم سرايتها إلى المعنونات الخارجية في غاية المتانة ، إلا أن الشأن في صحة المبنى ، ضرورة أن لازم الوقوف

الخارجية في غاية المتانة، إلّا أنّ الشأن في صحة المبنى، ضرورة أنّ لازم الوقوف على الصور الذهنية وعدم تعلق الأحكام إلّا بها هو كفاية تصور العبد لتلك الصور في مقام الامتثال وسقوط الإرادة، إذ المفروض عدم كون الصور الخارجية ممّا تعلقت بها الإرادة فهي بوجوداتها الخارجية ليست مطلوبة ومرادة حتى يؤقّى بها في الخارج، بل مقتضى وقوف الحكم على الصورة الذهنية هو إيجادها في وعاء الذهن من دون ملزم لإيجادها في الخارج، مع أنّ من المعلوم قيام المصالح بوجود متعلقاتها في الخارج دون الذهن فإنّ تصور مفهوم الدينار لا يكون أجرة الدار وغيرها من لوازم تعيش الإنسان المستأجر.

والحقّ أنّ الأحكام تتعلق بإيجاد متعلقاتها في الخارج، فعن «صلّ» مثلاً أوجدها في الخارج وكونها فيه، وهذا المعنى لا يرد عليه تحصيل الحاصل، إذ مورده هو ما إذا تعلق الطلب بالشيء الموجود الخارجي، فإنّ طلب تحصيل الموجد تحصيل للحاصل المحال، وأما إذا كان المطلوب إيجاد فلا يلزم طلب الحاصل.

فتلخص أنّ المبنى الذي دفع به المحقق العراقي رحمته إشكال التعبد بالأمارات من جهتي الملاك والخطاب ضعيف، لا يمكن الاعتداد عليه.

السادس: ما أفاده المحقق صاحب الكفاية رحمته ^(١) وحاصله ما ذكرناه في ضمن كلام الميرزا النائيني رحمته ولا نعيده.

تمّ الكلام في المقام الأول وهو إمكان التعبد بالظن والحمد لله.

المقام الثاني: فيما يمكن أن يكون مجعولاً شرعاً.

اعلم أنّه قيل بإمكان مجعولية أمور:

أحدها: الطريقة المعبر عنها بالوسطية في مقام الإثبات والمحرزية.

ثالثها: الحكم التكليفي .

أما الطريقة فلا يعقل جعلها ، ضرورة أنّ ما ليس بطريق وكاشف لا يصير طريقاً بالتشريع بحيث يحرز الواقع ويحكيه ويصير الواقع منكشفاً به ، بل لابدّ من التصرف التكويني فيه وجعله علماً تكويناً وليس هذا من مقتضيات التصرف التشريعي الذي هو المبحوث عنه في المقام .

وبالجملة فلا معنى لجعل ما ليس بعلم علماً بالتعبد . نعم إن أريد بجعل الطريقة تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع فلا بأس به لكونه معقولاً ، إلا أنّ القائلين بحجّة الأمارات لا يلتزمون بلوازم هذه المبني لأنّ الأمارات حينئذ تكون بمنزلة الاستصحاب في كون مفادها كمفاده ترتيب الأثر ، ومن لوازم هذا المبني عدم حكومة الأمارات على الاستصحاب وعدم حجّة مثبتاتها .

والحاصل أنّ التزيل أمر معقول ولكن لا يلتزمون بلوازمه ، وأما جعل الطريقة فليس بمعقول .

وأما الحجية فإن كان المراد بها التنجيز في صورة الموافقة والتعذير في صورة المخالفة ، فهي كالطريقة لا يعقل اعتبارها وجعلها شرعاً لأنها من الأحكام العقلية المحضة المترتبة على إصابة الأمانة للواقع ومخالفتها له بعد الجعل الشرعي ، نظير المعذورية في أكل مال الغير لحفظ النفس الذي جعله الشارع أهم من حرمة التصرف في مال الغير ، فإنّ وجوب حفظ النفس شرعاً وأهميته أوجب العذر في أكل مال الغير أو أكل لحوم الأموات إلّا لحوم الأنبياء ﷺ .

وبالجملة فالتنجيز مترتب على الإصابة والعذر على المخالفة وهما حكمان عقليان مترتبان على الجعل الشرعي وليس من المجعولات الشرعية .

إن كان المراد بالحجّة جعل المنصب نظير جعل القضاة والولاية لشخص ، فكما يصح جعل منصب القضاة مثلاً لشخص كذلك يصح جعل منصب الحجّة لخبر

الواحد فلا تتعقل له معنى صحيحاً، فإنّ لازمه لزوم الجري على طبق خبر العادل مثلاً حتى في حال انكشاف الخلاف وعدم الواقع. إذ لازم الحجية هو هذا، ومن المعلوم عدم التزام القائلين بطريقة الإمارات بهذا اللازم، لأنّ المقرّر في محله أنّ استفادة الحكم الشرعي من خبر الثقة منوط بإحراز الصدور وكون الصادر كلام المعصوم عليه السلام وإحراز الظهور وجهة الصدور، وهذا شاهد على كون الملحوظ كاشفية الخبر.

فلابدّ أن يكون المراد بالحجية هي الطريقة والوسطية في الإثبات، وقد عرفت أن جعل الطريقة أيضاً بمعنى كون الظن محرراً للواقع غير معقول، فالحجية سواء كانت بمعنى التنجيز والتعذير أم بمعنى الطريقة والوسطية في الإثبات أم بمعنى المنصب لا يمكن جعلها.

وحينئذٍ فلا محيص عن كون أدلة اعتبار الظن إرشاداً إلى ما في الطريقة العقلانية، وأنّ العقلاء كما يبنون في أمورهم على خبر الثقة كذلك الشارع فإنّه أمضى ما عند العقلاء من الطرق، فلم يردع عنها إلّا القياس لما رأى فيه من المفساد والمضار فردع عنه.

ومن المعلوم أنّ العقلاء لا يعملون بخبر الثقة من باب التعبد والتنزيل بحيث يأخذون به حتى مع الشك في صدق ذلك، بل يرون خبر الثقة كاشفاً عن الواقع وحاكياً عنه فيعملون به ولا يعتنون باحتمال الخلاف أصلاً لكونه في غاية الوهن والضعف، فيعاملون معه معاملة العدم ويرون خبر الثقة مفيداً للعلم العادي المراد به سكون النفس لا العلم الوجداني الذي يحتمل فيه الخلاف، وعلى هذا تكون الطرق العقلانية منجعة عند العقلاء والشارع أمضى تلك الطرق.

فإن قلت: إنه يكفي في ردع الظن ما ورد من الآيات والروايات الناهية عن

العمل بالظن. كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) ونحوه، فإنّها بلسان العموم تنهى عن متابعة غير العلم.

قلتُ: بناء على ما ذكرنا من كون خبر الثقة مفيداً للعلم العادي النظامي لا يشمله ما ورد في النهي عن العمل بغير العلم لخروجه عنه موضوعاً وتخصّصاً، فإنّ موضوع الآيات الناهية هو غير العلم وخبر الثقة يفيد العلم.

إلا أن يمنع عن إفادة خبر الثقة للعلم خصوصاً في الأخبار مع الوساطة كما هو كذلك في رواياتنا، حيث إنّ بناء العقلاء لم يحرز استقراره على العمل بخبر الثقة في الأمور الخطيرة والقضايا المهمة التي يترتب على خطأ خبر الثقة فيها تلف الأموال أو النفوس، بل لا يعتمدون على خبر الثقة حينئذٍ إلا بعد الفحص والتحصيل التام عن صدق الخبر، وهذا كاشف عن عدم إفادة خبر الثقة للعلم عند العقلاء في جميع الأمور، ومن المعلوم أنّ الأحكام الشرعية من الأمور المهمة جداً، فإنّ الإفتاء بغير العلم الموجب لدخول المفتي في النار كما هو مفاد الروايات^(٢) من أعظم القضايا وأهمّها فلا يكون خبر الثقة فيها مفيداً للعلم.

وحينئذٍ ينتهي الأمر إلى الانسداد، لانسداد باب العلم بالأحكام كما هو المفروض لعدم تشرفنا بحضور الإمام عليه السلام لنسأل عنه الأحكام وعدم إفادة خبر الثقة أيضاً للعلم بها، وانسداد باب العلمي أيضاً لعدم تعقل الحجّة ببعض المعاني للخبر، وللإشكال في حجّيته ببعض الآخر من معانيها ونتيجة مقدمات الانسداد كما سيأتي إن شاء الله تعالى هي التبعض في الاحتياط.

والحاصل أنّه صارت نتيجة البحث في المقام الثاني المعقود لبيان ما يمكن أن يكون مجعولاً شرعياً في الأمارات غير العلمية: أنّ المعقول جعله في الأمارات هو

(١) الأسراء: ٣٦.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٩٠، الحديث ٣٣٥٦٨.

تنزيل المؤدى منزلة الواقع أو الحكم التكليفي الذي هو المنشأ لانتزاع الحجية في الأمارات، فالمجوعول الشرعي يدور بين هذين الأمرين، أما التنزيل فقد عرفت ما فيه من اللوازم التي لا يلتزم بها القائلون بحجية الأمارات، وأما الوجوب التكليفي فقد اعترض عليه الميرزا النائيني رحمته بعدم تصور الوجوب التكليفي في الأمارات المصحح لانتزاع الحجية، إذ لا مناسبة بين الطريقتين وبين الوجوب النفسي المولوي حتى يصح انتزاع الطريقتين والحجبة عنه، فإن وجوب العمل بقول العادل كوجوب الصلاة والزكاة والحج في عدم تعقل انتزاع الحجية بمعنى المحرزية عنه، ولذا وجه صاحب الكفاية رحمته كلام الشيخ الأنصاري رحمته بالوجوب الطريقي وبعض الأدلة ظاهر في الوجوب كآية النبأ^(١) لدلالاتها على وجوب الأخذ بقول العادل، إذ لو لم يؤخذ به ورد لزم أن يكون أسوأ حالاً من الفاسق الذي يجب التبين فيه، فلا بد من الأخذ به فيجب القبول والعمل به بدون التبين، وكآية النفر^(٢) لدلالاتها على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين المتفقهين في الدين، هكذا قيل لكنه لا يخلو من التأمل كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

وبعض الأدلة ظاهر في كون الأخذ بخبر العدل للقطع بمطابقة مضمونه للواقع كالروايات^(٣) الواردة في الأخذ بروايات ثقاتهم عليهم السلام، وأن علومهم عليهم السلام عند الثقات وقولهم عليهم السلام في حقهم إن أقوالهم أقوالنا ظاهر في كون قول الرواة الثقات مما يوجب العلم بالواقع، ولعل قولهم عليهم السلام^(٤): «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا» ظاهر في هذا المعنى أيضاً فإن التشكيك هو احتمال الخلاف وإحداثه منهبي عنه بقولهم عليهم السلام: «لا عذر...».

(١) الحجرات: ٦.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، الحديث ٣٣٤٥٥.

وبالجملة ففاد أدلة الاعتبار مختلف لظهور بعضها في الحكم التكليفي وبعضها في إمضاء ما في الطريقة العقلائية، ومع عدم تمامية بناء العقلاء على حجية خبر العادل أو الثقة، يختل أمر حجية الظنون الاجتهادية لكونها ظناً لم يثبت اعتبارها، حيث إن مدارك تلك الظنون هي الأخبار التي جملها آحاد، والمفروض عدم ثبوت حجيتها ببناء العقلاء لعدم كون تلك الأخبار مفيدة للاطمئنان الذي يكون مبنى طريقة العقلاء في حجية خبر الثقة. وكذا القواعد الكلية المنتهية إلى بناء العقلاء أو أخبار الآحاد كقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده التي مدرکہا «على اليد ما أخذت»^(١) بناء على كونه من أخبار الآحاد.

وبالجملة فيختل أساس الاجتهاد، ولا وجه حينئذٍ لحجية قولهم: الأقوى كذا ولا يبعد، وفيه رجحان ونحو ذلك، وينتهي الأمر إلى انسداد باب العلم والعلمي، ولا يمكن التعدي عن المقدمة الثالثة الدالة على وجوب الاحتياط إلى غيرها من المقدمات، إذ لم يقد دليل على بطلان الامتثال الاحتياطي والرجائي على ما سيأتي إن شاء الله تعالى، فلا محيص حينئذٍ عن الاحتياط كما لا يخفى.

وبعد أن لم يثبت بناء العقلاء على حجية خبر الواحد في جميع الموارد والأمر من الخطيرة وغيرها نقول: إن الاستفادة من مجموع الأدلة التي أقيمت على اعتبار خبر الواحد على ما سيظهر عند التعرض لتلك الأدلة هو ما نسب إلى الشيخ الأنصاري رحمته الله من كون المجمعول الشرعي في الأخبار وجوب العمل بها وجوباً نفسياً ظاهرياً، وكون المجمعول مختصاً بالصالح أو مع الحسان أو هما مع الموثقات - يظهر حين التعرض لأدلة حجية الأخبار إن شاء الله تعالى.

وقبل التعرض لإثبات ما ادّعياه من إمكان استفادة الحكم التكليفي من أدلة

اعتبار الأخبار لا بأس بالتنبيه على أمر وهو: أن موضوع هذا الوجوب النفسي الظاهري وهو خصوص خبر العادل أو مطلق الثقة هل يكون خصوص المصادف منه للواقع أم مطلقه وإن لم يكن مصادفاً.

لا ينبغي الإشكال في كون الموضوع خصوص المصادف وخروج غير المصادف عن دائرة تلك الأدلة إلا بناء على الموضوعية والالتزام بكون قيام خبر العادل موجباً لحدوث المصلحة والحكم على طبقها، وهذا مما لا نلتزم به، إذ المختار هو الطريقة وتبعية الأحكام لما في نفس المتعلقات من المصالح والمفاسد.

لا يقال: على هذا يلزم لغوية هذا الجعل لعدم تميز الموضوع وهو المصادف عن غيره وإثبات حجته بالتمسك بدليل الاعتبار تشبث بالعام في الشبهة المصداقية وهو غير جائز عند المحققين.

فإنه يقال: يكون المقام حينئذٍ كغيره من موارد الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي، فإنه كما يكون العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين موجباً لتنجز احتمال النجاسة في كلٍّ منهما بحيث تجب موافقته القطعية وتحرم مخالفته كذلك، ولا يمكن الترخيص في شيء منهما ولو بدليل خاص، ومع قيام دليل على ذلك لا محيص عن رفع اليد عن الواقع، لما أثبتنا في محله تبعاً للمحقق صاحب الكفاية رحمته (١) من التلازم بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك، فالاحتمال منجز قطعاً وإن كان وجود الواقع في كلٍّ منها مشكوكاً فيه.

فكذلك العلم الإجمالي في المقام، فإنه لما علم بمطابقة مائة خبر من الروايات الصحيحة للواقع واشتبه هذا المعلوم بالإجمال بين ألف خبر صحيح، فنعلم بتنجز احتمال مطابقة مضمون كلٍّ من تلك الأخبار للواقع، وتنجز هذا الاحتمال معلوم وإن

كان وجود الواقع في كلّ واحد من تلك الأخبار مشكوكاً، فهذا العلم الإجمالي يوجب الاحتياط عقلاً في جميع ما بأيدينا من الروايات الصحيحة، وتوهم عدم منجزية هذا العلم الإجمالي لخروج بعض الأطراف عن الابتلاء واضح الفساد، ضرورة ابتلاء المجتهد بتمام الأطراف لأجل الفتوى، نعم ليس جميع الأطراف مورداً لابتلاء غير المجتهد لعدم قدرته على الاستنباط. فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا يلزم لغوية الجعل ولا التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وأما كون الوجوب نفسياً فلأنّ المفروض وجوب العمل بخصوص المصادف، ومن المعلوم أنّ المؤدى حينئذٍ هو الواقع، فوجوب العمل بالمؤدى هو عين المؤدى لكونه متمماً له كإيجاب الاحتياط الذي يكون عين الحكم الواقعي، فإذا قال الشارع احتط في المال المردد بين كونه ملكاً لك وبين كونه ملكاً لغيرك يكون موضوع وجوب الاحتياط خصوص مال الغير الذي هو محتمل في ذلك المال دون مال نفسه، لوضوح عدم حرمة تصرفه في مال نفسه ولو في حال الشك، فالاحتياط المصادف موضوع لوجوب الاحتياط، وعلى تقدير المصادفة وكون المال للغير ليس وجوب الاحتياط غير حرمة التصرف في مال الغير، بل هو عينها ومتممها وإن تعدّد إنشاءً، إلّا أنّ الملاك في تعدّد الحكم ووحدته هو الاتحاد بحسب المناط دون الخطاب كما قرّر في محلّه، فوزان وجوب الاحتياط الشرعي وزان وجوب العمل بالروايات في كون كلّ منها متمماً للحكم الواقعي، ولذا يكون كلاهما نفسيين، وأما كون هذا الوجوب ظاهرياً فلاّته مجعول في ظرف الشك وكلّ حكم كان كذلك يكون ظاهرياً كما لا يخفى. ولكن الإشكال على هذا المبنى ظاهر، إذ فيه أولاً: لغوية جعل وجوب الأخذ بالأخبار لكفاية العلم الإجمالي بوجود أحكام في الشريعة في وجوب الأخذ بالأخبار، فإنّ هذا العلم الإجمالي كاف في إثبات وجوب العمل بالروايات من باب الاحتياط.

وثانياً: عدم جواز تخصيص العمومات الكتابية ولا تقييد المطلقات بالأخبار لأنّ الأخذ بها حينئذٍ يكون من باب الاحتياط وتنجيز العلم الإجمالي بوجوب الأخذ بمجملة من الروايات لا من باب الحجية، إذ المفروض اختصاص وجوب العمل بخبر الثقة المطابق للواقع، فغيره ليس بحجة لكون اعتباره مستلزماً للتصويب، وعليه فيكون العمل بكلّ خبر ثقة واجباً عقلاً وليس لأجل الحجية، ومع عدم ثبوت حجّيته لا يمكن تخصيص عموم الكتاب والخبر المتواتر به، ومن المعلوم كون هذا التخصيص من المسلّمات عند الفقهاء في مقام الاستنباط.

فتلخص أنّ الوجوب التكليفي ممّا لا مجال له في الأمارات، بل لا بدّ من الالتزام بأمر آخر في الأمارات وهو أن يقال: إنّ المجعول التعدي هو وجوب الأخذ بمجملة ممّا بأيدينا من الروايات كروايات العدول أو الثقات وجوباً وضعياً، بمعنى أنّ الاستفادة من الأدلة التي أُقيمت على حجّية الروايات من الأخبار المتواترة الإجمالية هو اشتراط القاء احتمال الخلاف بكون الراوي عدلاً أو ثقة، فالمراد بالأخذ هو القاء احتمال الخلاف وتنزيل الرواية منزلة العلم ومعاملة العلم مع الرواية لا تنزيل المؤدى منزلة الواقع حتى يلزم التصويب، ووجوب الأخذ أعني وجوب القاء احتمال الخلاف تعبداً تتزعم منه الحجية والوسطية في مقام الإثبات، إذ مرجع هذا الوجوب إلى تنزيل الخبر منزلة العلم تشريعاً ويصح التعبير عن هذا الوجوب بالوجوب الطريقي^(١).

وقبل بيان كيفية استظهار هذا الوجوب الطريقي من الأدلة لا بأس ببيان

(١) أقول: قد يحتج بالبال ورود الإشكاليين المذكورين هنا أيضاً، لأنّ وجوب الأخذ لا بدّ أن يكون ثابتاً لخصوص الخبر المصادف وحينئذٍ فالأخذ بالأخبار يكون للعلم الإجمالي بوجوب الأخذ ببعضها، والمفروض أنّ العلم الإجمالي الكبير كافٍ في حكم العقل بالأخذ بالروايات، فيلزم لغوية جعل وجوب الأخذ، فهذا المبنى كمبنى الشيخ الانصاري رحمه الله في الضعف، فتدبر.

وقد ذكرت هذا للأستاذ مد ظله فأجاب عنه بتعميم الجعل للمصادف وغيره، فلا يلزم الإشكالان المزبوران، وفي صورة المخالفة يفوت الواقع عن عذر.

ما يقتضيه الأصل إذا شك في حجّية الأخبار لعدم دلالة الأدلة القطعية على حجّيتها إما لعدم قطعيتها لكونها أخبار آحاد، وإما لعدم دلالتها على ذلك، فنقول: إنّ المقام من صغريات القاعدة دون الأصل لأنّ الشك في الحجّية يكون من صغريات التشريع كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

والضابط في جريان الأصل والقاعدة هو: أنّ الشك إن كان تمام الموضوع لحكم العقل من دون نظر إلى الواقع أصلاً فهو مجرى القاعدة، وإن كان الواقع ملحوظاً وكان حكم العقل في حال الشك بمنط غير مناط حكمه بالواقع فيكون مجرى الأصل.

وفي الصورة الأولى لا مجال للأصل، ضرورة أنّ الموضوع وهو الشك محرز بالوجدان وجريان الأصل فيه موجب لإحرازه بالتعبد ومن المعلوم كون الإحراز التعبدية لما هو محرز بالوجدان من أردء وجوه تحصيل الحاصل.

وفي الصورة الثانية لا مجال للقاعدة ويكون الأصل حاكماً على القاعدة كما أنّ القاعدة تكون في الصورة الأولى حاكمة على الأصل.

ومن موارد حكومة القاعدة على الأصل قاعدة الاشتغال في موارد الشك في الامتثال وفراغ الذمة بعد العلم بالاشتغال، كما إذا شك في أداء الظهين مع بقاء وقتها فإنّ قاعدة الاشتغال تجري دون استصحاب الاشتغال لحكم العقل بتفريغ الذمة مع الشك في الفراغ، فموضوع حكم العقل حينئذٍ هو نفس الشك في الفراغ وهو حاصل بالوجدان ولا حاجة إلى إحرازه بالاستصحاب.

ومن موارد أيضاً ما نحن فيه، لأنّ موضوع قبح استناد شيء إلى المولى هو عدم العلم بكونه منه من دون دخل للواقع فيه، ولذا ورد أنّ من قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار، والمقام من هذا القبيل، ضرورة أنّ استناد الحجّية إلى المولى مع عدم العلم قبيح عقلاً، وهذا هو التشريع المحرم شرعاً والقبيح عقلاً، فتمام الموضوع

للقبح عقلاً والحرمة شرعاً هو نفس عدم العلم بكونه من الشارع وإن كان المشكوك صادراً من الشارع، فليس للواقع دخل في القبح المزبور، وعلى هذا فلامجال للأصل بل يكون المقام من موارد جريان القاعدة، نعم وقع الخلاف في تمييز بعض الموارد، وأنه هل يكون من موارد الأصل أم القاعدة كباب الضرر، فإن كلمات الميرزا النائيني رحمته في دوراته مختلفة، ففي بعضها اختار أن العقل يحكم في مقطوع الضرر ومشكوكه بمنأى واحد، وفي بعضها مال إلى أن للعقل في باب الضرر حكيم أحدهما طريقي وهو في حال الشك في الضرر، والآخر نفسي وهو في الضرر الواقعي المعلوم. فما ذكرناه من ضابط القاعدة والأصل هو الذي مست الحاجة إلى ذكره، ولكن تعرض بعض هنا لجملة من الجهات المتعلقة بالتشريع استطراداً ونحن نقف أثرهم، فنقول إن في التشريع جهات:

الأولى: في حقيقته وأن التشريع هل هو ممكن أو مستحيل، ووجه استحالته هو: أنه مع العلم بعدم كون شيء من الشارع أو مع الشك فيه كيف يعقل الاعتقاد بكونه من الشارع، إذ لا يجتمع الاعتقاد بعدم كون شيء من المولى مع الاعتقاد بكونه منه، ولذا يحتمل أن يكون التشريع هو الإخبار عن شخص كذباً من دون بناء والتزام نفساني منه على ذلك، أو العمل الخارجي مع الإسناد إلى الشارع، والمستفاد من قوله عليه السلام في تقسيم القضاة وكونهم أربع والناجي منهم واحد وهو قوله عليه السلام: «... ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»، هو الإسناد مع ترتيب الأثر، فإن القاضي الذي لا يعلم الحق يسند الحكم إلى المولى ويرتب الأثر عليه لقضائه به، فالتشريع حينئذٍ هو الإخبار عن الشارع كذباً مع العمل الخارجي على طبقه.

الثانية: أن إذن الشارع في العمل بشيء كالخبر يلزم الحجية قطعاً لصحة

احتجاج المولى على العبد بذلك وصحة احتجاج العبد على المولى أيضاً به ، وهل يلزم صحة الإسناد بأن يسند العبد مضمون الخبر الذي أذن الشارع في العمل به إلى الشارع أم لا ؟ ، فيه كلام ، فإن الميرزا النائيني رحمته وغيره التزموا بجواز الإسناد المزبور وثبت التلازم بين الإذن المذكور وبين جواز الإسناد وصاحب الكفاية رحمته ^(١) لم يلتزم بذلك ، لكون الإذن ملازماً للحجية فقط دون جواز الاستناد ، فإن هذا الجواز ليس لازماً مساوياً للإذن المزبور كما في حجية الظن في حال الانسداد على الحكومة ، فإن العقل يحكم حينئذٍ بحجية الظن كحجية العلم مع أنه لا يجوز إسناد المظنون بهذا الظن إلى الشارع بأن يقول : «هذا ما أدى إليه ظني وكل ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي» ، وهذا كاشف عن عدم كون جواز الإسناد المزبور من لوازم الإذن والحجية .

ولكن قدرده الميرزا النائيني رحمته بأن حجية الظن حكومة ليس معناها إثبات الظن للحكم الشرعي حتى يكون نقضاً ورداً للملازمة بين الحجية وبين جواز الإسناد إلى الشارع ، بل المراد بالحجية عقلاً هو إسقاط التكليف التي ثبتت بالعلم الإجمالي بالظن ، فالعقل يحكم بأن المتيقن من مراتب الإطاعة في ظرف الانسداد هي المرتبة الثالثة أعني الإطاعة الظنية من مراتب الامتثال ، فالظن يقع في مقام الإسقاط دون الإثبات ، والنقض إنما ينتج بناء على كون الظن حجة في إثبات التكليف وإحرازها وليس الأمر كذلك ^(٢) .

الثالثة : أن قبح التشريع هل يستتبع الحكم بالحرمة أم لا ؟ ، فيه قولان أقواهما الأول ، لكون القبح فيه واقعاً في سلسلة علل الأحكام وملاكاتها لا في

(١) كفاية الأصول / ٢٨٠ .

(٢) أقول : ارتضى سيدنا الأستاذ مد ظله ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من معنى الحكومة لكن التلازم الذي التزم به الميرزا النائيني بين الحجية وبين جواز الإسناد إلى الشارع مما لا بد من التأمل فيه ، وإن كان مما ارتضاه في الدورات السابقة .

سلسلة معلولاتها كحسن الإطاعة وقبح المعصية، والحسن والقبح المولدان للحكم يستتبعانه ويقتضيان جعل الحكم المولوي على طبقها بخلاف الحسن والقبح المتولدين من الحكم فإنهما لا يستتبعانه، ولو ورد فيها أمر أو نهي يحمل على الإرشاد لما قرّر في محله من عدم تعقل الحكم المولوي في باب الإطاعة والعصيان، وقبح التشريع كقبح الظلم والكذب ونحوهما من القبح الواقع في سلسلة الملاكات والعلل لعدم توقف قبح التشريع على ورود حكم من الشارع كتوقف قبح المعصية على ورود حكم من الشارع، وعليه فقبح التشريع يقتضي جعل الحرمة المولوية على طبقه كما هو واضح.

الرابعة: أنّ المحرّم بسبب التشريع هو الإسناد إلى الشارع يقيناً، وأما حرمة الفعل الخارجي المشرع فيه بسراية حرمة التشريع إليه بأن يكون عنوان التشريع من العناوين المغيرة للأحكام الأولية، وعدم حرمة وعدم سراية القبح والحرمة من التشريع الذي هو الإسناد إلى الشارع والبناء القلبي على كون الحكم من الشارع لأجل عدم كون التشريع من العناوين المغيرة، فهو محلّ البحث والكلام.

وقد مال الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) إلى الحرمة وتبعه الميرزا النائيني رحمته ومال صاحب الكفاية رحمته ^(٢) إلى عدم وهو الأقوى لعدم دليل على كون التشريع مغيراً لما في الفعل المشرع فيه من المصلحة والمفسدة حتى يتغير بسببه الحكم الأول الثابت للفعل، فإذا كانت جلسة الاستراحة واجبة واقعاً ولكن لم يعلم المفتي بوجودها فأفتى بوجودها من غير علم فالحرم حينئذٍ هو الإسناد إلى الشارع والبناء على وجودها واقعاً، وأما الجلسة فلا تصير بسبب حرمة الإسناد حراماً واقعاً بل هي باقية على ما كانت عليه من الحكم واقعاً ولا يتغير حكمها الواقعي بجرمة الإسناد.

(١) فرائد الأصول / ٣٠.

(٢) كفاية الأصول / ٢٨٠.

تكملة :

قد عرفت فيما تقدم أنَّ مقتضى الأصل في الشك في الحجية هو حرمة ترتيب آثار الحجة على مشكوك الحجية، وقد يقال بجريان استصحاب عدم الحجية في الأمانة التي شك في اعتبارها بتقريب: أنَّ الحجية أو الطريقة أو الوسطية أو غيرها على اختلاف المباني في حجية الأمارات من الحوادث المسبوقة بالعدم فيجري استصحاب عدمها عند الشك في جعلها.

ولكن الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) منع عن جريان استصحاب عدم الحجية لعدم وجود أحد أركان الاستصحاب، وهو الأثر الشرعي فيه، حيث إنَّ حرمة العمل من آثار نفس الشك في الحجية فلا تتوقف الحرمة على إحراز عدم ورود التعبد بالأمانة واقعاً، حتى يجرى الاستصحاب لإحراز عدم الورد حيث إنَّ الاستصحاب يجري فيما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع المشكوك فيه لا على نفس الشك، نظير قاعدة الاشتغال الجارية في الشك في الفراغ بعد العلم بالاشتغال المانعة عن جريان استصحاب الاشتغال. هذا ملخص ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله في وجه عدم جريان استصحاب عدم الحجية.

واعترض عليه المحقق الخراساني رحمته الله ^(٢) بما حاصله عدم الحاجة إلى الأثر الشرعي في الأصول الجارية في الشبهات الحكمية، لكون نفس مؤدياتها أحكاماً شرعية كاستصحاب وجوب الشيء أو عدمه والحجية أو عدمها، فإنَّ قضية الاستصحاب بقاء المؤدى عملاً الذي هو حكم شرعي، نعم في الأصول الموضوعية لا بد من الأثر الشرعي، فإنَّ استصحاب الحياة مثلاً لا بد أن يترتب عليه أثر شرعي حتى يصح جريان الاستصحاب فيها، وما نحن فيه من قبيل الأول، إذ المفروض

(١) فرائد الأصول / ٣١.

(٢) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد / ٨٠ (نشر مؤسسة الطبع والنشر).

كون الحجية من الأحكام الوضعية القابلة للجعل ، ثم أفاد ﷺ ما حاصله : أنه لو سلم كون الحجية من الموضوعات التي يتوقف جريان الأصل فيها على ترتب الأثر الشرعي عليها نظير الحياة التي يراد استصحابها فلا يكون ذلك مانعاً أيضاً عن جريان أصالة عدم الحجية ، لأن أثر عدم الحجية وهو حرمة العمل كما يترتب على نفس الشك في الحجية كذلك يترتب على عدم الحجية واقعاً ، فحرمة العمل تترتب على كل من الشك والواقع ، وما يكون من الآثار الشرعية مترتباً على الشك والواقع فيجربى فيه كل من القاعدة والاستصحاب ، لكن الاستصحاب حينئذٍ حاكم على القاعدة نظير حكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها كما قرّر في محله .

وبالجملة إن كان الأثر مترتباً على الشك فقط لا يجري فيه إلا القاعدة ، وإن كان مترتباً على الواقع يجري فيه الاستصحاب فقط ، وإن كان مترتباً على كل من الواقع والشك يجري فيه كل من القاعدة والاستصحاب ، غاية الأمر أن الاستصحاب يكون حاكماً على القاعدة .

واعترض الميرزا النائيني ﷺ على صاحب الكفاية بما حاصله : أن تخصيص الحاجة إلى الأثر الشرعي بالأصول الموضوعية ممّا لا وجه له بعد كون الأصول وظائف عملية من غير فرق بين الأصول الموضوعية والحكمية ، غاية الأمر : أن مؤديات الأصول الحكمية لما كانت بنفسها أحكاماً شرعية فلا حاجة في جريانها إلى إثبات أثر شرعي آخر غير مؤدياتها ، وإلا فلو فرض عدم ترتب الجري العملي على الأصل الحكمي فلا وجه لجريانه كما حقق في محله .

وأما الحجية فهي بعد تسليم كونها من الأحكام الشرعية التي تتأهل يد الجعل والتشريع ، إلا أنها بوجودها الواقعي لا يترتب عليها الأثر حتى يجري فيها الاستصحاب ، فإن آثار الحجية مختلفة لترتب التنجيز والتعذير على وجودها العلمي وحرمة التعبد على نفس الشك في الحجية ، فالحجية بوجودها الواقعي لا يترتب

عليها الأثر - أعني التنجيز والتعذير - حتى يصحح استصحابها ، وليس لعدم الحجية أثر غير حرمة التعبد وهي ثابتة بنفس الشك من دون حاجة إلى إحراز عدم الحجية في ترتيب حرمة العمل ، بل لا يعقل إثبات هذا الأثر بالاستصحاب لكونه من اردء وجوه تحصيل الحاصل ، إذ لا سنجية بين الحاصل والمحصّل لكون الحاصل وجدانياً والمحصّل تعبدياً كما لا يخفى ، فليس الحجية كالوجوب حتى يجري فيها استصحاب عدم الحجية كما يجري استصحاب عدم الوجوب لأنّ عدم الوجوب لا يترتب على البراءة ، إذ البراءة لا تقتضي إلّا نفي العقاب وعدم التنجز ، وأما الرخصة الواقعية فلا تنبئها البراءة لا عقليها ولا نقليها ، فعدم الوجوب واقعاً لا يترتب على البراءة بل المثبت له هو استصحاب عدم الوجوب بخلاف استصحاب عدم الحجية ، فإنّه لا يثبت ازيد ممّا كان حاصلًا بنفس الشك .

وأما ما أفاده صاحب الكفاية رحمته ^(١) أخيراً من كون حرمة التعبد أثراً لكلّ من عدم الحجية واقعاً والشك فيها فيجري حينئذٍ كلّ من الاستصحاب والقاعدة ، غاية الأمر أنّ الأول يقدّم على القاعدة حكومة .

ففيه أولاً : عدم تعقل موضوعية الشك في الواقع للحكم في عرض الواقع بحيث يترتب على الواقع والشك فيه أثر واحد .

وثانياً : لغوية الاستصحاب حينئذٍ ، ضرورة أنّ الأثر بعد أن ترتب على نفس الشك لا تصل النوبة إلى الواقع ، فجرى الاستصحاب لغو لا يترتب عليه أثر إذ الثابت به ليس إلّا ما ثبت بنفس الشك ، وما اشتهر من حكومة الاستصحاب على القاعدة المضروبة في حال الشك فورده هو : ما إذا كان الثابت بالاستصحاب غير الثابت بالقاعدة نظير قاعدتي الحل والطهارة واستصحابها ، فإنّ الثابت بالأولين غير

الثابت بالآخرين ، حيث أنَّ الأوليين يشتان الطهارة والحلية الظاهرتين بخلاف الآخرين ، فإنهما يشتان الطهارة والحلية الواقعتين ، ولذا نقول بجواز الصلاة في المشكوك كونه من الإرنب أو الغنم فيما إذا كان الحيوان سابقاً غنماً ثم شك في استحالته إلى الإرنب ، فإنَّ استصحاب غنميته يوجب جواز الصلاة في ورره بخلاف ما إذا لم يكن له حالة سابقة معلومة ، فإنَّ قاعدي الحل والطهارة تثبتان حلية أكل لحمه وطهارته ، لكنها لا تثبتان جواز الصلاة فيه لأنَّ القاعدتين لا تثبتان العنوان المحلَّ من الغنمية ونحوها ، لما استفيد من الأدلة أنَّ جواز الصلاة مترتب على عناوين خاصة من الغنم والبقر ونحوها ، ومن المعلوم عدم إثبات القاعدتين للعناوين الخاصة .

وكذا الحال في قاعدة الاشتغال واستصحاب بقاء التكليل سنة في مورد يجري الاستصحاب كالشك في إثبات المأمور به لا تجري القاعدتان وفي عدم تجري القاعدة كالشك في خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن مورد الاستصحاب بامتنال ونحوه لا يجري الاستصحاب .

فتلخص مما ذكرنا عدم جريان استصحاب عدم الحجية في إعدام عدم الحاجة إليه ، هذا ملخص ما أفاده الميرزا النائيني رحمته رداً على صاحب الكتاب .

ولكن استصحاب عدم الحجية لا مجال له وإن فرض له أنه شرعي غير ما يترتب على نفس الشك في الحجية من عدم جواز التدين والله أعلم وذلك لأنَّ حجية الاستصحاب منوطة باعتبار الروايات التي هي مستند حجية الاستصحاب ، والمفروض الشك في اعتبار تلك الروايات فاستصحاب عدم الحجية لا يجري لعدم الدليل على اعتبار الروايات التي يستدلُّ بها على حجيتها ، فلو فرض اجتماع جميع الأركان في استصحاب عدم الحجية من القطع السابق والشك اللاحق والأثر الشرعي واتصال زمان الشك بزمان اليقين لا يجري أيضاً ، لعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب بعد وضوح كون مدركه الروايات غير المتواترة .

ثم إنه بناء على ما ذكره الميرزا النائيني رحمته من عدم جريان استصحاب عدم الحجية لأجل عدم الأثر الشرعي بعد كون الأثر مترتباً على نفس الشك في الحجية دون الواقع، يرد عليه: أن لازم هذا الإشكال عدم حجية الظن المانع القائم على عدم حجية ظن كالتقياس وعدم حجية الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، مع أن توقف التعبد بالأمارات غير العلمية على وجود الأثر الشرعي المصحح للتعبد بها ولو بألف واسطة من الواضحات التي لا يعترها ريب، ومن المعلوم أنه لا أثر لتلك الآيات وكذا الظن المانع إلا عدم الحجية فإنّ مدلول تلك الآيات والظن المانع ليس إلا نفي الحجية، وهذا المدلول يترتب على غير العلم المشكوك اعتباره بنفس الشك.

وبالجملة فنفس الشك في حجيته كاف في عدم جواز الاستناد والتدين، فليس حرمة التدين أثراً شرعياً مترتباً على الظن المانع والآيات الناهية عن العمل بالظن فيلزم عدم ترتب أثر شرعي عليها مع حجيتها، وهذا بمكان من الغرابة.

فالحق أن يقال: إن حرمة التدين وإن كانت مترتبة على نفس الشك في الحجية إلا أن المقرّر في مبحث الاستصحاب جريان الاستصحاب في العدم إذا كان لضده أثر شرعي، فإن الاستصحاب يجري في العدم بلحاظ الأثر المترتب على وجود ضده، فإن عدم الحجية وإن لم يترتب عليه أثر شرعي إلا أنه يترتب على ضده - أعني الحجية الأثر - وبلحاظه يصح إجراء الاستصحاب في عدم الحجية. فإشكال الميرزا النائيني رحمته في المقام على استصحاب عدم الحجية بعدم الأثر الشرعي لا يلائم ما التزم به في بحث الاستصحاب من حجية الاستصحاب في العدم إذا كان لضده أثر شرعي.

نعم يتجه الإشكال بناء على عدم الالتزام بالمبنى المزبور في باب الاستصحاب.

فتلخص ممّا ذكرنا من جريان استصحاب العدم فيما إذا ترتب الأثر على وجود

الضد، أنه يصح جريان استصحاب عدم الحجية في المقام، فالإشكال على الاستصحاب من جهة عدم ترتب الأثر على عدم الحجية كما أفاده الميرزا النائيني رحمته بناء على المبني المزبور في مبحث الاستصحاب لا وجه له. نعم يشكل جريان استصحاب عدم الحجية لما ذكرنا من الشك في اعتباره لأجل الشك في اعتبار دليله أعني الروايات.

وبالجملة فجواز الإسناد منوط بوجوب العمل بغير العلم أو الإذن في العمل به، وقد تقدم سابقاً أن المجمعول الشرعي إن كان الوجوب النفسي فيلزمه اجتماع الحكيم كما إذا كان مؤدى الخبر حراماً واقعاً وكان العمل بهذا الخبر واجباً أو جائزاً، والمفروض دلالة الخبر على الإباحة فيلزم اجتماع الإذن في الفعل وحرمته، وإن قلنا بارتفاع الحكم الواقعي حين مخالفة الأمانة له فيلزم التصويب المجمع على بطلانه، ويلزمه أيضاً عدم حكومة الأمارت على الأصول لعدم كون الأمانة كاشفةً عن الواقع حتى ترفع موضوع الأصل - أعني الشك - كما لا يخفى.

ويلزمه أيضاً عدم جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، إذ المفروض كون وجوب العمل ثابتاً لخصوص الأمانة المصيبة، فوجوب العمل حينئذٍ بتمام الأمارات يكون من باب العلم الإجمالي وحكم العقل بلزوم الأخذ بها احتياطاً لا من باب الحجية حتى يجوز تخصيص المزبور، ومن المعلوم تسلم تخصيص العمومات الكتابية بخبر الواحد.

ويلزمه أيضاً لغوية جعل الوجوب النفسي لوجوب العمل بأخبار الآحاد من جهة العلم الإجمالي الكبير بالأحكام الشرعية المنتشرة في دائرة الأخبار وغيرها من الأمارات كما لا يخفى.

وإن كان المجمعول في الأخبار الوسطية في مقام الإثبات بحيث يكون الخبر محرراً للواقع ومثبتاً له حتى يكون حاكماً على الأصول، ففيه ما عرفت من أن تشريع

الوسطية لا يعقل لعدم تعقل الإحراز التكويني بالجعل التشريعي فلا بد أن يكون التشريع بما يقبل الوضع والرفع تشريعاً والقابل لذلك هو التنزيل ، فالمجوع حينئذ هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، وهذا الجعل مساوق لما هو المجعول في الاستصحاب من تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في الجري العملي ، وحينئذ يبطل حديث حكومة خبر الواحد على الأصول التنزيلية .

وإن كان المجعول الوجوب الشرطي بمعنى اشتراط جواز العمل بخبر الواحد بعدالة المخبر كاشتراط جواز العمل بخبر الفاسق بالتبني والفحص عن صدقه ، فيه ما عرفت من محدود اجتماع الحكمين فيما إذا كان مؤدى الخبر واقعاً حراماً مع دلالة الخبر على إباحته ، فإن جواز العمل بهذا الخبر يوجب اجتماع الحكمين على تقدير الواقع على حاله ومع انتفائه بقيام الأمانة على خلافه يلزم التصويب الباطل .

اللهم إلا أن يقال : إن الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل هو الوضع ، أعني اشتغال الذمة بالعمل وكونه ديناً عليه كما ورد في الروايات من كون الصلاة والصوم والحج ديناً له سبحانه وتعالى ، ومن هنا يتجه الحكم بخروجها عن صلب المال كما أفتى به في العروة ^(١) . وأما مطالبة ما في الذمة فهي موقوفة على قيام الأمانة ، فإن قامت أمانة على المطالبة يصير ما في الذمة مورداً للطلب وإن لم تقم على ذلك فلا مطالبة والحكم الواقعي وهو اشتغال الذمة باقي على حاله .

ويدل على ذلك ما في الأخبار ^(٢) من التعبير عن الصلاة والصوم وغيرها بالدين وما ورد ^(٣) من وجوب قضاء الصلاة والصوم عن الميت مع أن من المسلم ذهاب التكليف بذهاب موضوعه كما إذا أحرق الميت ، فإن وجوب تجهيزه يسقط

(١) العروة الوثقى ١ / ٦٧١ .

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٨٢ ، الحديث ١٠٦٧٢ .

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٢٧٨ ، الحديث ١٠٦٥٢ .

لانتفاء موضوعه ، فلو كان على الميت تكليف محض دون الوضع لم يكن وجه لوجوب القضاء عنه ، فوجوب القضاء كاشف عن بقاء العهدة والاشتغال ، وكون العمل عليه ككون الخياطة والتجارة مثلاً على عهدة الأجير للمستأجر .

وعلى هذا المبني أي كون الحكم الواقعي هو الوضع واشتراط طلبه بالأمرة لا يلزم خلاف الإجماع القائم على بطلان التصويب وكون الأحكام مشتركة بين العالمين والجاهلين ، ولا خلاف الأخبار المتواترة ^(١) الدالة على عدم خلو واقعة من حكم كما لا يخفى .

ومن هنا يظهر صحة أن يقال : إنّ قوله ﷺ ^(٢) في حديث الرفع (رفع ما لا يعلمون) يراد به ما أريد من سائر الفقرات من كون الرفع واقعياً ، لأنّ المرفوع حينئذٍ هو الطلب لا الوضع ، فالطلب في حال الجهل مرفوع أي غير مجعول ، فإنّ الرفع هنا بمعنى الدفع كما سيأتي في محله بيانه إن شاء الله تعالى ، ولا وجه مع إمكان إرادة هذا المعنى حفظاً لوحدة السياق لتقدير المؤاخذه التي ليست أثراً شرعياً مع كون الرفع تشريعياً ولا لتقدير إيجاب الاحتياط ليصح رفعه تشريعاً .

حجية الظواهر:

ثمّ إنّّه بعد أن ثبت إناطة الإسناد إلى المولى بالإذن ، ومع عدم إحراز الإذن يكون مقتضى القاعدة العقلية عدم جواز ترتيب آثار الحجية على مشكوك الإذن والاعتبار ، فالكلام يقع فيما خرج عن القاعدة المذكورة ، فنقول : إنّ قيل بخروج أمور عن القاعدة المذكورة ؛

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٥٢ ، الحديث ٣٣١٨٨ .

(٢) وسائل الشيعة ٧ / ٢٩٣ ، الحديث ٩٣٨٠ .

الأول : ظواهر الألفاظ ، فإنه لا ينبغي الإشكال في استقرار بناء العقلاء على حجّية ظواهر الألفاظ في الجملة ، ولا يخفى أنّ الأنسب بمقتضى الترتب الطبعي تقديم المقام الأول وهو البحث عن تشخيص أصل الظهور على المقام الثاني وهو البحث عن حجّية الظواهر ، ولكن الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) لما قدم حجّية الظواهر على البحث عن أصل الظهورات فقد تبعه المتأخرون عنه ، وكيف كان فلا إشكال في حجّية ظواهر الألفاظ في الجملة ، إنّما الإشكال في أنّ حجّيتها مطلقة أو مقيدة .

قد يقال بحجّيتها بالنسبة إلى خصوص من قصد إفهامه دون غيره ، كما قيل باختصاص حجّية الظواهر بغير الكتاب العزيز ، وأنّ ظواهر الكتاب ليست بحجة كما سيأتي تفصيله ، وهنا تفصيل آخر لبعض الأعلام سيأتي ذكره وكيفما كان فلا إشكال في بناء العقلاء على حجّية الظواهر الكاشفة عن المراتد من دون فرق في ذلك بين القضايا الخبرية والإنشائية ، فإذا قال : بعثك هذه الدار بكذا وبعد قبول المشتري أنكر البائع كون تمام الدار له وادّعى أن نصفها فقط له ونصفها الآخر لغيره ، فلا يقبل هذا الكلام منه ولما كان من المسلّم عدم بناء العقلاء على التعبد والبناء على الشك ، بل كان دأبهم على الأخذ بالعلم والاطمئنان فيكون أخذهم بالظواهر لأجل كشفها عن المراتد ، بنحو يوجب الاطمئنان بكون المراد ما هو ظاهر الكلام لا لأجل التنزيل والتعبد ، فلم يعهد منهم بناء على التشبث بالظواهر مع الشك في كونها مرادات من غير فرق في ذلك بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد به ، فإنّ بناء العقلاء على عدم الفرق في الأخذ بالظواهر في صورة الاطمئنان بكشفها عن المراتد بين المقصود بالإفهام وغيره .

ولكن لبعض الأعلام تفصيل آخر وهو أنّ بناء العقلاء على حجّية الظواهر وإن

لم تفد الاطمئنان بالمرادات بل ولا الظن بها ، بل ومع الظن بعدم إرادتها فيما إذا وردت تلك الظواهر في مقام الإلزام والالتزام ، كالكلام الموجه من السيد إلى العبد ، فإذا قال له اشتر لحم الغنم مثلاً ولم يفد ظاهر هذا الكلام للعبد اطمئناناً ولا ظناً بمراد السيد ، بل ظن العبد بكون مراد المولى خلاف ما هو ظاهر كلامه ، فهل يعذر العبد في مخالفة هذا الظاهر بقوله أنّ هذا الظاهر لم يكن كاشفاً عن مراد المولى أم لا ؟ ، لا ينبغي الإشكال في بناء العقلاء على عدم معذورية العبد حينئذٍ وصحة احتجاج المولى عليه : (بأنك لماذا لم تعمل بظاهر كلامي) . فبناء العقلاء استقر على صحة الاحتجاج في مقام الإلزام والالتزام بظواهر الألفاظ بالنسبة إلى كلّ من السيد والعبد سواء أفادت تلك الظواهر الاطمئنان أو الظن بالمرادات أم لا .

فغرض هذا الفصل ليس الالتزام باستقرار بناء العقلاء على حجّية الظواهر من باب التعبّد والتنزيل أو التفصيل في ذلك ، بأن يكون بناؤهم في بعض الموارد على التنزيل والأخذ بالشك وفي البعض الآخر بالاطمئنان ، لتصريحه بعدم إرادة هذا المعنى ، بل غرضه استقرار بنائهم على صحة الاحتجاج بالظواهر في مقام الإلزام والالتزام فكان بناءهم على حجّية الظواهر بنحو الموضوعية من دون نظرهم إلى جهة كشفها عن المرادات ، فللظواهر موضوعية بالنسبة إلى الحجّية في مقام الاحتجاج بالخصوص .

هذا محصل التفصيل المنسوب إلى بعض الأعلام ، ولو انفتح هذا الباب يفتح لنا ببركته باب واسع وهو حجّية ظواهر آيات الأحكام والروايات وإن لم تفد الاطمئنان بالمرادات ، فإذا أحرزنا سلامة الصدور وجهته فلانحتاج في إثبات حجّية ظواهرها إلى الكشف الاطمئناني عن المرادات ، بل نأخذ حينئذٍ بتلك الظواهر حتى مع الظن بالخلاف .

وربما يقال : إنّ ما ذكره بعض الأعلام من التفصيل المزبور ممّا لا ينبغي

الإشكال في صحته لما نرى من طريقة العقلاء وديدهم على صحة الاحتجاج المزبور على النحو المذكور .

وحيث إنّ الروايات وكذا آيات الأحكام حجة بالنسبة إلى الجميع فتكون كتصنيف المصنّفين في كون كلّ واحد من العباد مقصوداً بالافهام ، والمفروض أنّ أصل المقصود هو إثبات حجّة ظواهر آيات الأحكام والروايات المتضمّنة للأحكام دون القصص والحكايات ، وعليه فالتفصيل بين من قصد إفهامه وغيره لا موضوع له فيما هو المهم لنا وهو الظواهر المتعلقة بالأحكام الشرعية . نعم لما كان ديدن الشارع الأقدس وبناءؤه على الاعتماد على القرائن المنفصلة فلا يمكن الأخذ بظاهر كلامه إلّا بعد الفحص واليأس عن القرينة .

ولكن الإنصاف أنّ بناء العقلاء ليس على الأخذ بالظواهر في شيء من الموارد من باب التبعّد والتنزيل ، بل لا يعملون بالظن أيضاً إلّا في مورد لا يترتب على خطئه أثر مهم ، فبناء العقلاء على الأخذ بظواهر الألفاظ ليس إلّا لأجل كشفها عن المرادات بحيث يطمئنون بكون تلك الظواهر مرادات المتكلّم وإن كان احتمال إرادة خلاف تلك الظواهر موجوداً عندهم ، فهو موهون جداً لديهم بحيث لا يعتنون به أصلاً ، ولا تفاوت في البناء المزبور بين الموارد من كون الكلام وارداً في مقام الإلزام والالتزام وعدمه ، فالتفصيل المزبور الذي أفاده الميرزا النائيني ﷺ لا يمكن المساعدة عليه (١) .

وأما التفصيل المنسوب إلى المحقق القمي ﷺ (٢) من حجّة الظواهر بالنسبة إلى

(١) أقول : بل لا يحصى عن المساعدة عليه وما أفاده الميرزا النائيني ﷺ من التفصيل المزبور موافق لطريقة العقلاء في مقام الاحتجاج والإلزام والالتزام دون ما إذا كان بنائهم على تشخيص المراد من ظاهر الكلام ، فإنّ اعتمادهم على الظاهر حينئذٍ يكون بعد حصول الاطمئنان لهم بكون الظاهر مراداً .

(٢) قوانين الأصول / ٣٩٨ - ٤٠٣ .

من قصد إفهامه وعدمها بالنسبة إلى غيره، فهو وجيه، ضرورة أنّ احتمال وجود قرينة بين المتكلم والمخاطب والتعمد في إخفائها عن غير المخاطب المقصود بالإفهام لا يندفع بالأصل العقلائي، حيث إنّ بناء العقلاء على نفي احتمال غفلة المتكلم ونسيانه عن ذكر القيد والقرينة من غير فرق في ذلك بين كون من يحتمل الغفلة من قصد إفهامه وبين كونه غيره.

وأما إذا احتمل وجود قرينة تعمد المتكلم في إخفائها عن غير المقصود بالإفهام فليس لغير من قصد إفهامه نفي هذا الاحتمال بالأصل العقلائي، لأنّ الأصل العقلائي - المراد به طريقة العقلاء دون ما هو ظاهر الأصل من كونه معتبراً في ظرف الشك - مختص بصورة ترك القيد والقرينة غفلة، فبناء العقلاء وطريقتهم حينئذٍ على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، وأما تعمد إخفاء القرينة فلا أصل في البين ينفي هذا الاحتمال.

وعليه فيمكن أن يكون المعنى المتحصل من الكلام الملقى إلى من قصد إفهامه بضميمة القرينة المعهودة عندهما غير المعنى المتحصل منه بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه، مثلاً إذا كان المعهود عند المتكلم والمخاطب أنّ المتكلم إذا أخبره بأسعار الأمتعة يكون ذلك إخباراً عن أسعارها في بلدٍ خاص ولم تكن هذه القرينة معهودة عند غير المخاطب، وحينئذٍ فإذا أخبر المتكلم في محضر جماعة بغلاء سعر متاع كالسكر مثلاً، فالمعنى المتحصل من هذا الكلام عند السامعين غير من قصد إفهامه غلاء سعر السكر في النجف الأشرف وعند من قصد إفهامه غلاء سعره في ذلك البلد، فالمعنى المتحصل عند من قصد إفهامه مغاير للمتحصل من هذا الكلام عند غير من قصد إفهامه ومع هذا الاحتمال الذي لا دافع له لم يحرز بناء العقلاء على هذا الظاهر لعدم كشفه عن المراد.

وبالجملة فالتفصيل في حجية ظواهر الألفاظ بين من قصد إفهامه وبين

من يقصد إفهامه في غاية الوجاهة .

والإشكال عليه : بأن من قصد إفهامه كما يجري الأصل العقلائي إذا احتمل إرادة المتكلم نصب قرينة ولكن غفل عن بيانها كذلك يجري غير من قصد إفهامه إذا احتمل وجود القرينة ، فلافق حينئذٍ في حجّة الظواهر بين المقصود بالإفهام وبين غيره ، واضح الاندفاع ؛ لعدم ارتباط هذا الإشكال بكلام المفصل ، إذ دعوى المحقق القمي رحمته الله عدم جريان أصل عقلائي في احتمال تعمد عدم ذكر القرينة لغير من قصد إفهامه ، والإشكال المزبور أجني عن هذا الكلام ، إذ لا كلام في جريان أصالة عدم الغفلة والنسيان سواء كان المجري لها المقصود بالإفهام أم غيره ، فالمقصود بالإفهام وغيره مشتركان في إجراء أصالة عدم الغفلة ولكن أصالة عدم الغفلة لا ربط لها باحتمال التعمد .

وبالجملة فلا أصل عند العقلاء بمعنى عدم استقرار طريقتهم على نفي احتمال التعمد في ترك ذكر القيد والقرينة ، فالتفصيل بين من قصد إفهامه وبين من لم يقصد في غاية المتانة .

نعم ما أفاده المحقق القمي رحمته الله من جعل ظواهر الروايات من قبيل الكلام الذي قصد به إفهام خصوص المخاطب ، ببيان : أنّ الروايات موجهة إلى السائلين والرواة فهم المقصودون بالإفهام دون غيرهم ، فحجّة ظواهر الروايات ببناء العقلاء مختصة بالرواة ولا تكون حجة لأجل بناء العقلاء بالنسبة إلى غيرهم بل تكون ظواهر الروايات في حق غير الرواة ممّا انسد فيه باب العلم والعلمي كانسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى أصل الصدور أو جهته أو كليهما ، ومع الانسداد يكون الأخذ بظواهر الروايات بالنسبة إلى غير الرواة من باب الظن المطلق .

ممّا لا يمكن الالتزام به ، ضرورة أنّه على تقدير وجود قرينة بين الراوي وبين الإمام عليه الصلاة والسلام ، ولكن ذلك الراوي كزرارة لما كان متحملاً للحديث ،

ومن آداب تحمل الحديث بيان تمام الخصوصيات المكتتفة بالحديث وإلا يلزم التدليس فيجب عليه بيان تلك القرينة ، فكلام الإمام عليه السلام وإن كان موجهاً إلى السائل إلا أن المقصود جميع المكلفين لعلمهم (عليهم التحية والسلام) يكون تلك الروايات مدارك الأحكام في عصر غيبة خاتم الأوصياء الطيبين الكرام (صلوات الله عليهم من الآن إلى يوم القيام).

ولذا أمروا: بضبط الروايات وكتابتها وتصحيحها واهتم علماء الحديث والمشايع (رضوان الله عليهم وشكر مساعيهم الجميلة) غاية الاهتمام في تنقيح الأحاديث وتهذيبها ، فتكون الروايات كتصنيف المصنفين بل فوق ذلك بمراتب في كون كل أحد يرجع إليها مقصوداً بالإفهام ، فما أفاده المحقق القمي رحمته الله من كون الروايات مما لم يقصد إفهامه لكل أحد ليس على ما ينبغي ، نعم يتم ما ذكره في غير الروايات.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن تفصيل القمي رحمته الله وجيه ولكن الثرة التي رتبها عليه من عدم تعلق قصد الشارع بكون الروايات مما قصد إفهام شخص خاص بها غير مترتبة عليه لما عرفت .

ثم إن هنا تفصيلاً آخر في حجية ظواهر الألفاظ ينسب إلى جملة من المحدثين وهو عدم حجية ظواهر الكتاب العزيز بالخصوص مع البناء على حجية سائر الظواهر واستندوا في هذا التفصيل إلى وجوه:

أحدها: العلم الإجمالي بورود تخصيصات وتقييدات على ظواهر الكتاب ، ومع هذا العلم الإجمالي لا تجري أصالة عدم التخصيص والتقييد التي هي مبنى الظهور ، لأنّ حال الأصول العقلانية كحال الأصول العملية في عدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي .

ثانيها: وقوع التحريف في القرآن ، فلعل الساقط منه ما كان مرتبطاً بآيات

الأحكام ، ومع وجود ذلك الساقط يكون المعنى المتحصل من الآية غير ما يتحصل منها مع عدم ذلك الساقط ومع اختلاف المعنى لا يستقر للآية ظهور حتى يكون حجة .

ثالثها : الروايات الدال^(١) بعضها على كون علم القرآن مخزوناً عند الأئمة الأطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار ، وبعضها على كون القرآن قلب النبي ﷺ وأنه دفتر الكبير ، وهذا الكتاب الذي هو ما بين الدفتين دفتر صغير . وبعضها على ردع بعض القضاة وفقهاء العامة عن الحكم بالقرآن كنهى الإمام عليه السلام أبا حنيفة^(٢) و قتادة^(٣) عن القضاء بالكتاب ، وقوله عليه السلام لبعضهم^(٤) « ما ورثك الله تعالى من علم القرآن حرفاً » . وبعضها^(٥) على النهي عن تفسير القرآن بالرأي . فلاحظ الروايات الواردة في المقام .

ولكنك خبير بعدم دلالة شيء من هذه الوجوه على منع الأخذ بظواهر الكتاب العزيز .

إذ يرد على الأول : أن العلم الإجمالي يحدث منحللاً لأنّ مراجعة الروايات والظفر فيها بالمخصّص أو المقيد يوجب العلم بتخصيص الكتاب وتقييده ، فقبل الظفر بالروايات المخصّصة والمقيدة لا علم بالتخصيص والتقييد ، وعلى تقدير حدوئه غير منحل لكنه ينحل بعد المراجعة إلى الروايات والظفر بمجملة من المخصّصات والمقيدات وبعد العثور عليها لا يبقى علم إجمالي بورود مخصّصات ومقيدات ، فتجري الأصول العقلائية من إصالي عدم التخصيص والتقييد في ظواهر الآيات ، هذا بناء على كون

(١) بحار الأنوار ٤٨ / ٩٠ ، الحديث ١٠٦ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٤٧ ، الحديث ٣٣١٧٧ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٨٥ ، الحديث ٣٣٥٥٦ .

(٤) وهو أبو حنيفة .

(٥) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٠٢ ، الحديث ٣٣٥٩٧ .

العلم الإجمالي في ظواهر آيات الأحكام وإلا فلا يكون منجزاً لاحتمال كون المخصّص وارداً على ظواهر آيات القصص والحكايات ، فيكون العلم الإجمالي بين ما هو داخل في محلّ الابتلاء وبين ما هو خارج عنه كالعلم الإجمالي إما بنقصان سجدة من صلاته وإما بنقصان مسمار في مداسه .

ويرد على الثاني: أنّ التحريف على تقدير وقوعه في القرآن إنّما يكون في النقص دون الزيادة ، للاتفاق على عدم زيادة شيء في القرآن والنقص لم يقع إلا في الآيات الدالة على فضائل أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين دون آيات الأحكام التي هي مورد البحث ، لأنّ حاجتهم إلى آيات الأحكام كانت في غاية الشدة لتوقف بقاء رئاستهم وسلطانهم على وجود آيات الأحكام ، ضرورة أنّ بناءهم لم يكن على مراجعة المعصومين عليهم الصلاة والسلام بل على استقلالهم في الرجوع إلى القرآن ، ولذا كانوا مهتمين بحفظ آيات الأحكام دون إسقاطها وتحريفها .

وبالجملة فالتحريف على تقديره لا يضر بحجية ظواهر القرآن لعدم انتلامها به كما لا يخفى .

ويرد على الاستدلال بالروايات أن الطوائف الثلاث منها أجنبية عن حجية الظواهر ، لأنّ مفادها كون علم القرآن وتفسيره عندهم عليهم السلام ، ولا شبهة في ذلك فإنّ الاستفادة جميع ما للصلاة مثلاً من الأجزاء والشرائط والموانع من الكتاب العزيز لا تتيسر إلا للإمام عليه السلام ، وأما ظاهر قوله تعالى ﴿أحل الله البيع﴾ ^(١) مثلاً فهو ممّا يعرفه كلّ أحد ، فردع القضاة عن الحكم بالقرآن إنّما هو لأجل عدم تيسر فهم جميع ما للصلاة وغيرها كالحج والزكاة من الأحكام من القرآن إلا للمعصوم عليه السلام ، وليس لأحد الحكم بالقرآن قبل مراجعة التفسير الوارد منهم صلوات الله

عليهم أجمعين ، فردع فقهاء العامة عن الحكم والإفتاء بالقرآن إنّما هو لأجل استقلالهم بالقرآن وعدم رجوعهم إلى الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين ، لا لأجل عدم حجّية ظواهر الكتاب العزيز .

والحاصل : أنّ المدّعى هو اعتبار ظواهر القرآن بعد الرجوع إلى التفسير لاحتمال التخصيص والتقييد كسائر الظواهر التي لا بدّ في العمل بها من الفحص عن المخصّص والمقيد ، فكما يلزم الفحص عن المخصّص والمقيد في عمومات السنة ومطلقاتها وليس لأحد الأخذ والعمل بها قبل مراجعة الروايات ، فكذلك يلزم الفحص عن مخصّصات عمومات الكتاب ومقيدات مطلقاته ، وليس لأحد التمسك بعموماته ومقيداته قبل الرجوع إلى الروايات ، فإن أراد المحدثون من عدم حجّية ظواهر الكتاب العزيز هذا المعنى أعني عدم جواز الأخذ بها قبل مراجعة الروايات المفسرة والمخصّصة لعمومات الكتاب ، فلا ريب في صحته لما عرفت من كون ظواهر الكتاب من عموماته ومطلقاته كظواهر السنة في لزوم الفحص عن المخصّص والمقيد ، والأصوليون معترفون بذلك واستقرّ دأبهم على عدم الرجوع إلى عمومات الكتاب إلّا بعد الفحص عن المخصّصات الواردة بما في أيدينا من الروايات ، وعلى هذا فلا نزاع بين الأصوليين والمحدثين .

وإن أراد المحدثون عدم حجّية ظواهر الكتاب حتى بعد مراجعة الروايات ، ففيه منع واضح لما ورد من الروايات المستفيضة بل المتواترة الدالة على الأمر بالرجوع إلى الكتاب العزيز ، فلو لم تكن ظواهر الكتاب حجة حتى بعد الظفر بالمخصّص والمقيد فلا يبقى موضوع لتلك الأخبار ، ولا يظن من أحد من المحدثين الذين يعتنى بشأنهم إرادة هذا المعنى أعني عدم حجّية ظواهر الكتاب مطلقاً حتى بعد الفحص عن المخصّص في الروايات .

وبالمجمل فلم يظهر من الأخباريين أن يلتزموا بعدم حجّية ظواهر الكتاب

حتى بعد مراجعة الروايات بل حال ظواهر الكتاب حال ظواهر السنة .
نعم في مقدار الفحص عن المخصّص كلام ، فقليل : بأنّ مقداره الظفر بما يساوي
المعلوم بالإجمال بناء على كون الوجه في وجوب الفحص هو العلم الإجمالي .
وقيل بوجوب الفحص إلى أن يحصل القطع بالعدم وهو الحقّ خصوصاً بعد
ملاحظة كون المتكلم في المقام ممن يعتمد كثيراً على القرائن المنفصلة ، فحينئذٍ يكون
كلّ عام معرضاً للتخصيص ولا يخرج عن المعرضية إلّا بالعلم بعدم المخصّص .
والإشكال في ذلك : بعدم حصول العلم بعدم المخصّص بعد اضمحلال بعض
الأصول كأصل ابن أبي عمير لاحتمال كون الرواية المخصّصة في ذلك الأصل المفقود
وحينئذٍ لا يحصل العلم بعدم المخصّص .

مدفوع : بأنّ فقدان أصل من تلك الأصول يكون كفقدان نسخة من نسخ
كتاب الجواهر ، فكما أنّ فقدانها لا يوجب فقدان سائر نسخ الجواهر فكذلك فقدان
نسخة من الأصول لا يوجب فقدان ما في تلك النسخة من الروايات ، لأنّ أصحاب
مولانا الصادق عليه الصلاة والسلام الذين كان عددهم أربعة آلاف كانوا ضابطين لما
سمعه من الروايات ، فما كان مضبوطاً في أصل ابن أبي عمير كان مضبوطاً في أصل
محمد بن مسلم ووزارة وغيرهما أيضاً ، واحتمال وجود رواية في أصل ابن أبي
عمير تضبط في أصل آخر من الأصول الموجودة فلا يكون الفحص موجباً للقطع
بالعدم ، في غاية الضعف والوهن بعد كون تلك الرواية من روايات الأحكام ، وعلى
تقدير تضمّن أصل ابن أبي عمير لتلك الرواية تكون من الشاذ النادر الذي فيه جهات
من الربيب المسقط لها عن الحجية ، فتلك الرواية التي نحتل اشتغال أصل ابن أبي عمير
عليها دون سائر الأصول إما من الروايات الشاذة التي لا يعتنى بها ، وإما من روايات
السير والسلوك والرياضة التي لا ترتبط بالأحكام .

وكيف كان فبعد الفحص عن جميع ما بأيدينا من الروايات نقطع بعدم

المخصّص . وعلى تقدير عدم اندفاع الاحتمال المذكور لا محيص إلا عن الاحتياط وعدم حجّية شيء من العمومات والمطلقات .

وأما الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي فهي أجنبية أيضاً عن المقام إذ الظاهر غير التفسير ، فإنّ التفسير كما قيل استظهار المعنى من اللفظ بإعمال رأي ونظر وحس ومن المعلوم أنّ الظاهر ليس كذلك ، لأنّ كلّ عالم بلغة إذا ألقي إليه لفظ من تلك اللغة يعلم ما هو معنى اللفظ من دون إناطته بشيء غير علم السامع بوضع اللفظ للمعنى الفلاني . ومن المعلوم أن أبا حنيفة وأضرابه كانوا من أهل اللسان ويفهمون معنى قوله تعالى ﴿أحلّ الله البيع﴾ ^(١) و ﴿أوفوا بالعقود﴾ ^(٢) ونحو ذلك من الآيات الأحكامية التي لا يحتاج استظهار المعنى منها إلى الرجوع إلى اللغة .

فتلخص : أنّ ما نسب إلى المحدثين إن كان مرجعه إلى إنكار أصل الظهور في الكتاب العزيز ، ففيه ما لا يخفى لكونه إنكاراً للأمر الوجداني . وإن كان مرجعه إلى إنكار حجّيته ، فإن أريد بذلك عدم حجّيته مطلقاً فقد عرفت ما فيه أيضاً ، وإن أريد به عدم حجّيته قبل الفحص عن المخصّص والمقيد الموجودين في الروايات فهو متين ولا ينكره أحد من الأصوليين ، فلا نزاع حينئذٍ بين المحدثين والأصوليين كما لا يخفى . ولعل نظر من فصل من المحدثين بين ظواهر الكتاب وبين ظواهر السنة بحجّية ظواهر السنة دون ظواهر الكتاب ، إلى أنّ تعدّد القراءات في الكتاب العزيز مع معلومية وحدة ما نزل من الله عز وجل على سيد المرسلين ﷺ ولو على تقدير تكرّر نزول آية كآية ﴿مالك يوم الدين﴾ يوجب اشتباه ما نزل فلا يحرز قرآنية شيء من هذه القراءات حتى يكون ظاهرها ظاهر الكتاب ، وذلك لأنّه بعد الالتزام بوحدة الكيفية فيما نزل يكون تعدّد القراءات المنتهية بطرق مختلفة غير معتبرة عندنا إلى

مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه وابن عباس وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ ومنهم إليه ﷺ موجباً لاشتباه ما نزل ، فلا يعلم قرآنية شيء من هذه القراءات ومع عدم العلم بقرآنيته لا وجه لحجية ظواهرها والاستدلال بها .

فإن قلت : إن ما ذكرت يستلزم عدم جواز قراءة شيء منها في الصلاة لأننا مكلفون بقراءة القرآن النازل على النبي ﷺ والمفروض عدم العلم بما نزل ، فيجب الاحتياط بقراءة الفاتحة والسورة بجميع القراءات حتى يعلم بقراءة ما نزل فيكرر قراءة «كُفُواً» بالوجه الأربعة بشرط تكرير ما قبله أيضاً من قوله تعالى «ولم يكن له» ، إذ لو لم يكرر ما قبله يكون لفظ «كُفُواً» من كلام الآدمي المبطل ، فلا بد من تكرير ما قبله بقصد الأمر الواقعي المتوجه إليه وجوبياً كان أم استحبابياً ، وهذا هو المراد بقصد القرية المطلقة .

قلت : فرق بين جواز الاستدلال بالقرآن مع القراءات المختلفة وبين جواز تلاوة القرآن بالقراءات المختلفة ، فإن مقتضى الروايات الدالة ^(١) على الأمر بقراءة القرآن كما يقرأ الناس هو جواز القراءة بالقراءات المشهورة ، فنحن مأمورون في عصر الغيبة وزمان عدم بسط يد الإمام عليه السلام بقراءة القرآن بأحدى القراءات المشهورة ، وهذا بخلاف جواز الاستدلال بالقرآن ، فإنه منوط بإحراز القرآنية والمفروض عدم إحرازها فلا يجوز التمسك بها لعدم الظهور الناشئ من عدم إحراز قرآنيته .

إلا أن يقال : بعدم إطلاق في الروايات الآمرة بقراءة القرآن كما يقرأ الناس بحيث يشمل القراءات ، بل مورد تلك الروايات هو قراءة القرآن المعهود بين الناس الذي جمعه عثمان في مقابل القرآن الذي جمعه مولانا أمير المؤمنين صلوات الله تعالى

عليه المشتمل على زيادات سقطت عن القرآن العثماني ، فإن الإمام عليه السلام نهى بعض الأصحاب عن تلاوة ذلك القرآن العلوي بتلك الزيادات وأمره بقراءة هذا القرآن العثماني الفاقد لتلك الزيادات ، فيكون المراد بقراءة الناس هو قراءة القرآن العثماني دون القرآن الحقيقي الذي لم يسقط منه شيء ويكون موجوداً عند مولانا صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه ، فلا تشمل الروايات المشار إليها جواز تلاوة القرآن بالقراءات المشهورة ، فلا بد حينئذٍ من الاحتياط في القراءة بتكرار الآية بتعدد القراءات .

وكيف كان فيمكن أن يكون نظر من أنكر حجّة ظواهر الكتاب إلى عدم انعقاد ظهور للكتاب مع تعدّد القراءات الموجب لاشتباه ما نزل .

ولكن فيه أيضاً : أنّ اختلاف القراءات ليس في جميع آيات الأحكام بل في قليل منها ، وعلى تقدير كونه في جميعها لكن الاختلاف ليس بمثابة يوجب الإجمال بل لغالب آيات الأحكام ظهور معتد به لا ينشلم بتعدد القراءات كما هو واضح جداً . وعلى كلّ حال لا مجال للتفصيل بين الكتاب والسنة بحجّة ظواهر الثاني دون الأول ، فظواهر الكتاب كظواهر السنة حجة من دون تفاوت بينهما ، هذا تمام الكلام في المقام الثاني المتكفل للكبرى ، أعني حجّة الظواهر .

وأما المقام الأول المتكفل لحال الصغرى أعني تشخيص أصل الظهور ، فالكلام فيه يقع في موردين ، الأول في ظهور المعاني الأفرادية والثاني في ظهور المعاني المتحصلة التركيبية .

أما المورد الأول : فملخص الكلام فيه : أنّ ظهور لفظ في معنى منوط بالعلم بوضعه لذلك المعنى ومع عدم العلم به لا يحصل ظهور لذلك اللفظ في معناه الموضوع له كما هو واضح ، ومن المعلوم أنّ العلم بالوضع ممّا لا يتحقق لنا لفقدان تنصيص الواضع ، وعدم كون أهل اللغة كصاحبي القاموس ومجمع البحرين وأضرابها من أهل

خبرة الأوضاع ، ضرورة أنهم لم يضبطوا إلا موارد الاستعمال ، فإنّ صاحب القاموس الذي قيل إنّ أكثر تتبعاً في لغة العرب ، حتى قيل في حقه إنّ طيلة عمره عاشر ثلاثمائة وستين عشيرة من عشائر العرب وقبائلها لأخذ معاني الألفاظ العربية منهم ، لم يضبط إلا ما سمع منهم بالاستعمال من الألفاظ والمعاني ، ولم يظهر أنّه ضبط ما قطع بكونه ممّا وضع له اللفظ بسبب التبادر والقطع بعدم قرينة عندهم فإنّه تخرص بالغيب ، فالمتيقن أنّه قطع بكون المعنى الكذائي ممّا استعمل فيه اللفظ الفلاني ، وأما كونه هو الموضوع له فلا سبيل إلى إحرازه ، فالإشكال في قول اللغوي يكون من وجهين :

الأول : أنّ اللغوي ليس من أهل الخبرة بالأوضاع بل من أهل الخبرة بموارد الاستعمالات لما مرّ آنفاً ، فالمعاني العديدة التي يذكرها اللغوي كصاحب القاموس وغيره للفظ واحد يمكن أن تكون بتمامها حقائق لذلك اللفظ ، ويمكن أن تكون مجازات كذلك ، ويمكن أن يكون بعضها معنى حقيقياً وبعضها مجازياً ، وعلى تقدير هذا الفرض الأخير يحتمل أن يكون ما يذكره أولاً هو المعنى الحقيقي وغيره معنى مجازياً^(١) .

والحاصل أنّ اللغوي ليس من أهل خبرة الوضع حتى يرجع إليه .

الثاني : أنّ قول اللغوي ليس من باب الشهادة لأنّه لم يسمع من الواضع التصريح بوضع اللفظ الكذائي للمعنى الفلاني ولا من باب أهل الخبرة لما عرفت ، ولا تكون حجّية قول اللغوي من باب الانسداد ، لأنّه إنّ تمّ الانسداد الكبير يكون

(١) لا يخفى أنّ سيدنا الأستاذ مدّ ظله جزم بهذا على ما أفاده بعد الدرس وإنّ المعنى الذي يذكره اللغوي أولاً هو المعنى الموضوع له وغيره هو المعنى المجازي .
أقول : لم يظهر منشأ جزم الأستاذ بما أفاده وبعدم احتمال الاشتراك اللفظي مع كونه من الاحتمالات العقلانية ومع احتمال الاشتراك والمجازية لا مرجح للمجاز على الاشتراك وما ذكر في وجه الترجيح غير وجيه كما حرر في محله ، فتدبر .

كلّ ظنّ يتعلّق بالحكم الشرعي حجة سواء حصل من قول اللغوي أم غيره وإن لم يتم فلا وجه لحجّة قوله للانسداد الصغير .

ضرورة أنّ انسداد باب العلم في بعض ما يتوقف عليه العلم بالحكم الشرعي كانسداد باب العلم في معاني جملة من الألفاظ العربية لا يوجب انسداد باب العلم في معظم الأحكام ، والمدار في حجّة الظن في الأحكام هو انسداد باب العلم في معظم الأحكام ، إذ لا يلزم من الرجوع إلى الأصول في انسداد باب العلم في جملة من معاني الألفاظ أو العمل بالاحتياط ما يلزم من الرجوع إليهما في الانسداد الكبير من الخروج عن الدين أو العسر والمخرج ، لأنّ موارد الحاجة إلى قول اللغوي في روايات الأحكام في غاية القلة لعدم اشتغال غالب تلك الروايات على الفاظ يحتاج معرفة معانيها إلى قول اللغوي ، بل تحصل معرفتها بأدنى مراجعة إلى اللغة الدارجة . وبالجملّة فلا وجه لاعتبار قول اللغوي بالانسداد الصغير كما عرفت .

ونظير الإشكال في حجّة قول اللغوي الإشكال في حجّة قول الرجالي في الجرح والتعديل ، فإنّ جواز التمسك بالروايات كما يتوقف على وجود الظهور لها كذلك يتوقف على إحراز صدورها المنوط بإحراز كون الراوي ثقة ، فإنّه بعد البناء على حجّة خبر الثقة لابدّ في جواز الأخذ بالخبر من إحراز كونه خبر الثقة والمتكفل لإثبات كون المخبر ثقة هو قول الرجالي .

وليس اعتبار قول أهل الرجال الذين يشاهدوا الرواة ولم يعاشروهم من باب الشهادة لاعتبار التعدّد وغيره في الشهادة ، فإنّ خبر الثقة بناء على حجّيته يكون اعتباره في الأحكام دون الموضوعات ، ومن المعلوم فقدان شرائط الشهادة من العدالة في قول الرجالي ، وذلك لانتفاء التعديلات الرجالية طراً إلى شخصين أحدهما النجاشي والآخر ابن عقدة الذي لم يكن إمامياً فأين شرط الشهادة ، فقول اللغوي وكذا الرجالي يكون حجة من باب الوثوق والاطمئنان ، ولا إشكال في أنّ الرجوع

إلى علم الرجال يوجب الاطمئنان بوثاقة الراوي ، وكذا الرجوع إلى قول اللغوي يوجب الاطمئنان بكون معنى اللفظ هو ما ذكره اللغوي ، ولا يمكن إنكار هذا المعنى بل يحصل الوثوق والاطمئنان برؤية القران المترجم مع عدم العلم بكون المترجم خبيراً باللغة وثقة ، ومع ذلك بمجرد رؤية ترجمة كلمة يحصل له القطع بأن معنى تلك الكلمة هو ما ذكره ذلك المترجم ويوجب رؤيته لتلك الترجمة سروره لعلمه بمعنى تلك الكلمة .

ثم إنه على تقدير عدم حصول الوثوق والاطمئنان بقول الرجالي فيما يرجع إلى التعديل والتوثيق وبقول اللغوي فيما يرجع إلى تشخيص الظهور ، فهل يمكن إثبات حجية كل من قولي اللغوي والرجالي بدليل الانسداد .
توضيح ذلك أنه يتوقف استنباط الأحكام من أخبار الآحاد الثقات على إثبات أمور أربعة :

الأول : حجية خبر الثقة التي يأتي تفصيلها .

الثاني : إثبات كون خبر زارة مثلاً خبر الثقة ليكون من صغريات تلك الكبرى أعني حجية خبر الثقة .

الثالث : كون خبر زارة ظاهراً في المعنى الكذائي ، إذ لو لم يكن لخبر الثقة ولو بعد إثبات حجتيه ظهور فلا يمكن استنباط الحكم منه .

الرابع : إحراز الجهة وهي كون الخبر صادراً لبيان حكم الله الواقعي .

والتكفل لإثبات الأمر الأول هو ما دلّ على اعتبار خبر الثقة ممّا سيأتي إن شاء الله تعالى . والتكفل لإثبات الأمر الثاني علم الرجال . والأمر الثالث قول اللغوي . والأمر الرابع الأصل العقلائي .

والكلام فعلاً في الأمر الثاني والثالث ، وقد عرفت حصول الوثوق والاطمئنان بقول اللغوي والرجالي وعلى تقدير عدم حصول الاطمئنان بذلك وعدم إمكان

حجيتهما من باب الشهادة لعدم كونها عن حس ، إذ لم يعاشر أرباب الكتب الأربعة الرجالية رواة الأحاديث حتى يمكن اندراج تعديلاتهم في باب الشاهدة ، ولا من باب أهل الخبرة لعدم حجيت رأيهم لنا وإلا يلزم التقليد ، إذ لاسد من إعمال الرأي والاجتهاد في تعديلاتهم للرواة ومتابعتهم تكون من باب التقليد .

وأما اعتبارهما من باب الانسداد فقد فصل الميرزا النائيني رحمته الله في جريان دليل الانسداد بين قول الرجالي وبين قول اللغوي بعد فرض عدم حصول الاطمئنان من قولهما بالجريان في الأول وعدمه في الثاني ، وذلك لأن مدارك معظم الأحكام هي أخبار الآحاد حتى الروايات الواردة في تعديل بعض الرواة وجرحها ، فإنها آحاد أيضاً ولا بدّ في اعتبارها بعد إثبات الكبرى - أعني حجيت خبر الثقة من كون روايتها ثقات - فإن بنينا على إمكان إحراز كون الرواة ثقات فلا انسداد لانفتاح باب العلمي ، وإلا فيتحقق الانسداد لعدم وفاء الأخبار المتواترة والآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية بمعظم الأحكام ، فمع البناء على الاحتياط يلزم اختلال النظام أو العسر ، ومع البناء على جريان الأصول النافية للتكليف يلزم الخروج عن الدين فينتهي الأمر إلى حجيت الظن على التفصيل الآتي في دليل الانسداد إن شاء الله تعالى .

وهذا بخلاف قول اللغوي فإنه بناء على عدم إفادته الوثوق يكون في البين غالباً قدر متيقن كالصعيد فإنّ المتيقن منه هو التراب الخالص لقوله عليه السلام ^(١) : «التراب أحد الطهورين» ونحوه وإن لم يكن في البين قدر متيقن فلا مانع من الاحتياط : ولا يلزم منه محذور الاختلال ولا العسر : فثلاً إذا فرض الشك في صدق الماء المطلق على الماء الذي يخرج من العين وبعد مضي خمس دقائق من خروجه ينجمد ويصير ملحاً ، فإذا لاقت يده المتنجسة ذلك الماء الذي هو بمقدار

الكرّ أو أزيد لا يحكم بانفعال الماء ونجاسة الملح الذي ينقلب إليه الماء المالح ، ولكن لا يحكم أيضاً بجواز الوضوء والتطهير به ولا يلزم من عدم جواز التطهير والتوضأ به اختلال ولا حرج كما لا يخفى .

فتلخص : أنه بناء على عدم تحقق الوثوق بقول الرجالي واللغوي أو عدم الوثوق بقبول الرجالي وحده يتحقق الانسداد . وأما بناء على حصول الوثوق بقول الرجالي دون اللغوي لا يلزم الانسداد المنتج لحجية قول اللغوي .

ولكن الحق ما عرفته من حصول الاطمئنان بقول كلّ من الرجالي واللغوي كما يظهر ذلك للمتتبع فتسبع . هذا تمام الكلام في تشخيص الظهور في المعاني الإفرادية المتحققة بالعلم بالوضع .

وأما المورد الثاني : وهو الظهور الجملي التركيبي فهو موقوف على تمامية الكلام وبيان المتكلم تمام ما أراد بيانه من القيود والملابسات ، وليس قبل فراغه عن الكلام مورد للاستظهار ، بل لابدّ في الاستظهار من فراغ المتكلم عن كلامه ، فإذا فرغ عن بيان جميع ما أراد بيانه وبيّن جميع القيود الدخيلة في مقصوده فيصح حينئذٍ الأخذ بظهور كلامه ونقل ظاهر كلامه بالمعنى والإخبار عما قاله المتكلم ، فربما يكون المعنى المتحصل التركيبي مخالفاً للمعاني الإفرادية وربما يكون موافقاً ، وعلى كلّ حال فالمدار في صحة نقل ظاهر كلام المتكلم هو المعنى الجملي لا الإفرادي ، وبعد تحقق الظهور التركيبي يأخذ العقلاء به من باب كشفه عن المراد لا من باب التعبد لعدم التعبد والتنزيل في بناء العقلاء كما تقدم .

ثم إنّ ما ذكرناه من الأخذ بالظهور الجملي بعد فراغ المتكلم عن بيان تمام ما أراد بيانه ممّا لا إشكال فيه إذا كان بناء المتكلم على ذكر تمام ما أراده في مجلس التكلم ، وأما إذا كان بناؤه تارة على ذلك وأخرى على بيان بعض القيود في غير ذلك المجلس وأحرز اعتماده كثيراً على القرائن المنفصلة فهل يتعقد لكلامه ظهور أم لا يتعقد

إلا بعد بيان القرائن المنفصلة، فإن انعقد له ظهور ثم ظفرنا بالقيد، فإن كان مبيّناً فلا إشكال في التقييد وإن كان مجملاً، فإن كان مردداً بين الأقل والأكثر فيصير التخصيص بالأقل معلوماً وبالأكثر مشكوكاً فيه فيؤخذ بالظاهر ويقال: الأصل عدم التقييد ويكون الإطلاق محكماً.

وإن كان مردداً بين المتباينين فيسرى إجماله إلى الكلام ولا يمكن الأخذ به وأمثلة الكلّ واضحة وقد تقدمت في الجزء الأول من هذا الكتاب فلاحظ.

وإن لم ينعقد له ظهور إلا بعد الظفر بالقرائن المنفصلة وضمّها إلى الكلام لكون السابق واللاحق بمنزلة كلام واحد لبيان مقصود فارد، فيضمّ اللاحق إلى السابق ثم يؤخذ بالمعنى المتحصل التركيبي، فلا يؤخذ بإطلاقه بعد الظفر بمقيد مجمل مردد بين الأقل والأكثر إذ لم ينعقد له ظهور في الإطلاق حتى يقال بخروج أحد السواءات ويشك في ارتفاع غيره فيؤخذ بالإطلاق، والمفروض أن قيده مجمل فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتى بعد الظفر بالقيد المجمل.

وبالجملة فما اشتهر من انعقاد الظهور قبل العثور على القرائن المنفصلة وبعد العثور عليها يتصرف في حجية الظهور لا في أصله لا يخلو من تأمل، لأنّه بعد ما عرفت من كون المدار في الظهور الكاشف عن المراد هو الظهور التصديقي المتوقف على تمامية الكلام، والمفروض كون القرائن المنفصلة من قيود الكلام أيضاً، فالظهور الجملي حينئذٍ يتوقف قهراً على بيان تلك القيود كما لا يخفى، ولذا نقول في مقام الجمع بين الأخبار بالتخير بين شيئين أو أشياء برفع اليد عن إطلاق كلّ من الأمرين الظاهر في التعيينية بنص الآخر، إذ الإطلاق هو عدم القيد وبعد الظفر بالقيد نستكشف أنه ينعقد لذلك الكلام ظهور في الإطلاق.

ثمّ إنّه بعد استظهار المعاني الإفرادية والجملية لا بدّ من استظهار المعنى العرفي للألفاظ الدالة على الأحكام كصيغ الأمر والنهي أيضاً، فإنّ دلالة صيغة (افعل) على

الوجوب منوطة بكون إنشاء النسبة الذي هو مدلول الهيئة عن الجد لا عن داعي الحث والترغيب وغير ذلك من الدواعي ، وظهور صيغة افعل عرفاً في الوجوب مما لا ينكر بعد ملاحظة الطريقة المألوفة بين الموالي والعييد من عدم تعذير العبد الذي أمره المولى بشراء اللحم ولم يمتثل ، بأن يقول إنه لم يظهر لي كون الأمر بداعي الجد وكنت محتماً لأن يكون ذلك بداعي الترغيب ، وعدم صحة هذا الاعتذار من العبد عند العرف يكشف عن ظهور الأمر في كونه عن الجد دون الدواعي الأخر .

وبعد استظهار المعاني العرفية من الألفاظ المتكفلة للأحكام كصيغ الأمر والنهي وما بمعناها وضمّ تلك المعاني العرفية إلى المعاني اللغوية المستفادة من قول اللغوي كما هو دأب كلّ جاهل بلغة - فإنّ من لا يعرف اللغة الانجليزية والفرنسية مثلاً يراجع كتب هاتين اللغتين ويتعلمها - يتمّ الظهور التصديقي الكاشف عند العقلاء عن المراد .

فتلخص من جميع ما ذكرنا حجّة قول اللغوي من باب الوثوق والاطمئنان دون التعبد . وكذا حجّة ظواهر الألفاظ لما عرفت من كشفها عن المرادات كشفاً يوجب الاطمئنان بالمرادات ، وعلى هذا فلا وجه لجعل حجّة الظواهر ممّا خرج عن القاعدة المقتضية لعدم حجّة الظن بل خروج الظواهر يكون بالتخصّص دون التخصيص كما لا يخفى .

(الإجماع المنقول)

الأمر الثاني : من الأمور التي قيل بخروجها عن قاعدة عدم حجّية الأمارات غير العلمية الإجماع المنقول .

اعلم أنّه لا دليل على حجّية الإجماع المنقول إلّا توهم اندراجها في خبر الواحد وكونه من صغرياته ، فيشمّله ما أقيم على حجّية خبر الواحد ، فكان اللازم تقديم البحث عن حجّية خبر الواحد على البحث عن حجّية الإجماع المنقول إلّا أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله (١) لما عكس الأمر فتبعه عليه من تأخر عنه . فنقول : إنّ ناقل الإجماع تارة ينقل السبب وهو أقوال الفقهاء في جميع الأعصار أو عصر واحد على الخلاف في معنى الإجماع من كونه اتفاق العلماء أو المسلمين طرّاً في جميع الأعصار أو عصر واحد ، وأخرى ينقل المسبب والمنكشف وهو نفس الحكم الشرعي .

وعلى الأول إن كان الناقل متعدداً يكون النقل المزبور لأجل اندراجها في البيئة حجة ، وإن كان واحداً فحجّية هذا النقل منوطة باعتبار خبر الواحد في الموضوعات ، وهذا من غير تفاوت فيه بين كون المنقول أقوال العلماء وبين عملهم بشرط انتهاء العمل إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام ، فإذا كان الناقل عادلاً ونقل اتفاق الأقوال على حكم أو اتفاقهم على عمل وقلنا باعتبار خبر العادل في الموضوعات فيكون النقل المزبور كالتحصيل .

وعلى الثاني إن كان النقل المزبور مستنداً إلى الحسّ كما إذا كان الإمام حاضراً في المجلس واتفق أهل المجلس على حكم من الأحكام فيكون حجة بعد فرض حجّة خبر الثقة في الأحكام.

وربما يكون من هذا القبيل أي نقل المنكشف مراسيل الكافي التي يعبر فيها بقوله وروي بالبناء للمجهول من غير ذكر المرسل عنه على ما حكى عن الفقيه المقدس خرّيت علم الدراية السيد أبي تراب الخوانساري، فإن نقل مثل هذا المرسل يكون من نقل قول المعصوم لتشرف ثقة الإسلام الكليني عليه السلام بزيارة الإمام المنتظر الوصي الثاني عشر (صلوات الله عليه وعجل الله تعالى فرجه الشريف) وأخذ جملة من الأحكام عنه عليه الصلاة والسلام وكونه مأموراً بإخفاء تشرفه ومع ذلك يجب على الكليني تبليغ الحكم إلى غيره، فلا يحصى حينئذٍ عن النقل بنحو الإرسال مثل لفظ (وروي) بالمجهول، ولذا قيل: إنَّ الأخذ بمراسيل الكافي أولى من الأخذ بمسانيده.

وكيف كان فنقل المسبب إن كان عن حسّ يكون حجة لكونه من صغريات خبر الواحد، وإن كان عن حدس كما هو كذلك بناء على كون مدارك حجّة الإجماع المحصل قاعدة اللطف أو الملازمة العادية بين اتفاق المرؤسين - البانين على عدم التجاوز عن كلام رئيسهم وبين رضا رئيسهم بما اتفق المرؤسون عليه - أو الكشف عن وجود دليل معتبر عند المجمعين، أو لتراكم الظنون الحاصل من الفتاوى الموجب للقطع بالحكم كحصوله من الخبر المتواتر.

وبالجملة لما لم يكن الإجماع بنفسه ومن حيث هو حجة كالكتاب والسنة مع كونه معدوداً من أدلة الفقه - بحيث قيل: إنَّ أدلة الفقه هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وزاد العامة عليها القياس، معللاً بعضهم له بأنّ الفروع الفقهية غير متناهية

والأدلة الأربعة المذكورة متناهية ، ولا تنفي المتناهية بغير المتناهية بل لابد أن يكون دليل غير المتناهي ممّا لا يتناهى أيضاً ، والقياس لا يكون متناهياً فيصالح أن يكون دليلاً على الفقه - اختلفوا في وجه حجّيته .

وكيف كان فلما لم يكن الإجماع بنفسه حجة عندنا وإن كان كذلك عند العامة فاختلف الأصحاب في وجه حجّيته ، فقول : إنّ وجهها هو الكشف عن قول المعصوم عليه السلام لطفاً كما هو المنسوب إلى الشيخ الطوسي رحمته الله ^(١) بتقريب : أنّ إجماع الأمة على خلاف الحكم الإلهي يقتضي ردع الإمام عليه السلام لهم عن ذلك ، إذ وظيفته عليه السلام بيان الأحكام وتبليغها إلى العباد وردعهم عن البدعة والضلال بقدر الإمكان كما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى المولى سيد الوصيين أمير المؤمنين (عليه أفضل صلوات المصلّين) في زمان الخلفاء ، فإنّه عليه السلام ردع عن كثير من بدعهم كما هو مشهور في كتب التاريخ .

والحاصل : أنّ قاعدة اللطف تقتضي تنبيه الأمة على خطائهم لتلايقع المسلمون بعد ذلك العصر في الخطأ أيضاً ، حيث إنّ اتفاقهم يكون مدرّكاً للحكم الشرعي بعد ذلك العصر من الأعصار ، فعلى الإمام عليه السلام أن يظهر علمه وما هو الحكم الواقعي ولو بإلقائه في ذهن بعض الفقهاء حتى لا ينعقد الإجماع على خلاف الحكم الواقعي ، ولا وجه لما عن الميرزا النائيني رحمته الله من تخصيص لزوم إلقاء الحكم الواقعي على الإمام عليه السلام ليكون مانعاً عن انعقاد الإجماع بما إذا أمكن الإعلام والتنبيه على الخطأ بالطريق المتعارف - كحضور الإمام عليه السلام في مجلس بحث العلماء وإفتائهم وتنبيههم على خطائهم - وأما مع عدم الإمكان إلّا بالطرق غير المتعارفة كالإلقاء في ذهن بعض الفقهاء خلاف ما أفتوا به ليفتي بخلاف فتواهم أو حضوره عليه السلام في مجلسهم

لباس واحد من طلبة العلم وتبنيهم على خطائهم بمثل البحث والمذاكرة بين الإثنين كما اتفق ذلك لبعض أعيان الفقهاء كبحر العلوم رحمته الله فلا يجب على الإمام عليه السلام ردهم بل اللطف يقتضى إظهار الإمام عليه السلام علمه حتى بالطرق غير المتعارفة - فالإنصاف أن قاعدة اللطف التي تمسك بها الشيخ الأنصاري رحمته الله لا بأس بها .

وقيل: إن وجه حجة الإجماع هو دخول المعصوم عليه السلام في المجمعين وهو متين جداً، لكن الكلام في تحققه، فإنه مما لا يحصل عادة في عصر الغيبة، فهذا الوجه مفيد جداً لكنه ليس بتحقيق عادة .

وربما يقال بكون وجه حجة الإجماع هو الإجماع على حجتيه، فإنه لم ينكر أحد حجة الإجماع فاعتبار الإجماع اتفاقي ومما لم ينكره أحد .

ولكن فيه مضافاً إلى عدم تسليم الإجماع على حجة الإجماع لأن المحدثين لا يقولون بذلك، أن الإجماع الذي هو حجة عبارة عن الإجماع غير مدركي، إذ لو كان مدركياً فلا يكون كاشفاً قطعياً تعدياً عن حكم الله الواقعي، بل لابد حينئذٍ من النظر إلى المدرك والتأمل في اعتباره، وقد عرفت اختلاف الأنظار في وجه اعتبار الإجماع من كونه قاعدة اللطف أو الدخول أو غيرها فيصير الإجماع على حجة الإجماع مدركياً .

ثم إن الإجماع المفيد الذي يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة هو الإجماع التعبدى غير المستند إلى قاعدة أو أصل وهو في الفقه قليل جداً، نظير الإجماع على اعتبار النقيدين في المضاربة، فإنه ليس في البين قاعدة ولا أصل ولا رواية ولو مرسلّة توافق ما انعقد عليه الإجماع، بل مقتضى قاعدة وجوب الوفاء بكل عقد إلّا ما خرج هو عدم اعتبار كون مال المضاربة خصوص الذهب والفضة المسكوكين لكونه قيداً في عقد المضاربة، و عليه فالإجماع الذي يكون مدركاً للحكم الشرعي

هو ما لم يكن مستنداً إلى أصل أو خبر وإلا فيخرج عن الاعتبار ولا يصلح للمدركية .

ثم إنَّ حجّية نقل السبب وهو توافق الأقوال والفتاوى منوطة بإحراز التوافق المزبور بالحس ، وهذا ممّا يصعب تحصيله لكثرة أرباب النظر في كلّ عصر وانتشارهم في الزوايا والبادي وعدم كتاب فتاويهم حتى يقف ناقل الإجماع على أقوالهم بل لا يقف الناقل له إلا على الفتاوى المشهورة المضبوطة في الكتب الفتوائية ، ومع هذا الإشكال كيف يعتمد على النقل المزبور في إثبات اتفاق الأقوال فلا بدّ من توجيه هذا النقل بأنّ ظفر الناقل على توافق الفتاوى المشهورة صار منشأً لحده بالاتفاق ، أو أن القاعدة التي كانت في نظره أوجبت وجوب الشيء الفلاني ويعتقد بصحة القاعدة عند الكلّ فيدعي الإجماع ، و على هذا يكون نقل الاتفاق على حكم حدسياً ولا دليل على اعتباره وإن قلنا بحجّية خبر الثقة حتى في الموضوعات ، إذ لو لم نقل بحجّيته فيها لأشكّل الأمر في إثبات الموضوعات المسئول عنها في الروايات ، إذ جواب الإمام عليه السلام مترتب على سؤال الراوي ومع عدم ثبوت السؤال لا يتصور حجّية الجواب كما هو أوضح من أن يخفى .

إلا أن يقال : إنّ حجّية خبر الثقة في إثبات الموضوعات المسئول عنها في الأخبار إنّما ثبتت لأجل اللغوية ، ضرورة أنّ حجّية الجواب وثبوته بدون ثبوت السؤال لغو فمن جهة التبعية يثبت السؤال أيضاً ويصير خبر الثقة حجة في السؤال لحجّيته في الجواب كطهارة بعض الأشياء بالتبعية ، وهذا بخلاف سائر الموضوعات فإنّه لا دليل على اعتبار خبر الثقة فيها ولا وجه لحجّيته فيها لا من جهة التبعية ولا من غيرها لفقدان كلّ منها في المقام .

والحاصل : أنّه بعد تسليم حجّية خبر الثقة في جميع الموضوعات حتى غير

السؤالات التي تضمّنتها الأحاديث لا يكون نقل الإجماع حجة ، لكون النقل عن الكلّ خدسياً وخبر الثقة لو سلمت حجّيته في الموضوعات لاختصت حجّيته بالخبر الحسي ولا تشمل الحدسي أصلاً ، كما سيأتي توضيحه في حجّية خبر الواحد إن شاء الله تعالى .

فاستفيد ممّا ذكرنا عدم كون الإجماع بنفسه حجة كحجّية الكتاب والسنة بل حجّيته تكون لكشفه عن قول المعصوم عليه السلام وحينئذٍ فإذا اتفقت الأمة على حكم يكون اتفاقهم حجة لاشتماله على قول المعصوم عليه السلام وضمّ سائر الأقوال إلى قوله عليه السلام كضمّ الحجر في جنب الإنسان ، وتحقيق هذا الإجماع منوط بإحراز عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام ثمّ موافقة عمل أرباب الفتاوى لهم في كلّ طبقة حتى يكون هذا الاتفاق كاشفاً قطعياً عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره عليه السلام ، لاستحالة تواطؤهم على خلاف رضاه عليه السلام مع شدة ورعهم وتقواهم ، فهذا الاتفاق العملي يكشف عن السّنة قطعاً ولكن دون إثبات مثله خطر القتاد ، إذ لا سبيل إلى إحراز عمل الرواة ، ضرورة أنّه لم يصل إلينا منهم إلّا الروايات وأما عملهم فلانعلم به أصلاً ، وكذا أرباب الفتاوى فإنّه لم يصل منهم إلينا غير فتاواهم ولم يعلم عملهم ، فهذا القسم من الإجماع الكاشف القطعي معدوم .

وأما الكشف عن قول المعصوم عليه السلام بقاعدة اللطف المنسوبة إلى الشيخ الطوسي رحمته الله ^(١) وإن لم تكن ملائمة لكثير من الإجماعات التي ادعاهها في كتبه .

فيه : أنّ اللطف بالمعنى الذي ذكرناه وهو وجوب بيان الحكم الواقعي على

الإمام فيما إذا اتفقت الأمة على خلاف الحكم الواقعي في جميع الأعصار غير موجود، لتصريح بعض الأصحاب بكون المراد بالإجماع اتفاق الفقهاء في عصر واحد لتنزيل فتاوى الأموات منزلة العدم بناء منهم. على أن الميت لا رأي له وبنوا على هذا عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، واتفاق العلماء في عصر واحد على خلاف الحكم الواقعي لا يكشف عن قول المعصوم عليه السلام بقاعدة اللطف، إذ لا يجب على الإمام عليه السلام مع بيانه للحكم الواقعي في غير ذلك العصر تنبيه المجمعين على خطائهم مع كونهم موجبين لاختفائه وغيبته عليه السلام.

وبالجملة فاللطف المجدي غير موجود والموجود غير مجد.

وأما الكشف من جهة دخول الإمام عليه السلام في المجمعين فقد عرفت أنه غير متحقق عادة في عصر الغيبة.

وأما الكشف عن دليل معتبر ففيه أيضاً ما لا يخفى، لاستلزامه تواطوء الكلّ على إخفاء ذلك الدليل المعتبر وعدم ضبطه في الأصول بل ينقله السابق لللاحق في الخفاء مع الوصية في إخفائه فإنّ ذلك مستحيل عادة وإن قرّبه الميرزا النائيني رحمته الله.

نعم يمكن أن يكون تواطؤهم على عمل كاشفاً عن تقرير الإمام عليه السلام بشرط إحراز اتصال العمل بزمّن أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولكن قد عرفت منع تحققه لعدم طريق إلى إحراز عمل الرواة لانحصار الطريق في الروايات وهي لا تكشف عن ذلك إذ مورد الكلام هو الحكم الذي لا يدلّ عليه نص، فحينئذٍ يشكل الأمر في الإجماعات إذ الناقل لها إما ينقل المسبب أعني الحكم الواقعي وإما ينقل السبب وإما ينقل علمه بالحكم ولا يجدي شيء من ذلك.

أما نقل نفس الحكم فلما كان حدسياً لكونه من باب اللطف أو الملازمة أو

غيرهما فلا يندرج في خبر الواحد لما سيأتي إن شاء الله تعالى من اختصاص دليل حجّية خبر الواحد بالخبر الحسي وعدم شموله للخبر الحدسي ، وأما نقل السبب فكذلك لأنّ إحراز اتفاق جميع أهل الفتوى في عصر واحد فضلاً عن جميع الأعصار ممّا يستحيل عادة لانتشار الفقهاء في البلاد والزوايا وعدم اشتهار جميعهم وعدم كتاب فتاوي لكل واحد منهم حتى تعرف فتواه ، فلا بدّ حينئذٍ من إحراز اتفاق الكلّ بمعونة التعبد وضّمّه إلى ما أحرزه بالوجدان ، كما إذا أحرز فتاوى المشهورين من أرباب الفتوى ثمّ أجرى الاستصحاب في عدم اجتهاد غيرهم فيكون المجتهدون منحصرين فيمن ظفر الناقل بفتاواهم ، ولذا يقول اتفق علمائنا أو الفرقة أو غيرهما فنقل اتفاق الكلّ يصح بعد ضّم الاستصحاب إلى الوجدان ، وإلّا فلا يمكن عادة الإحاطة بفتاوى جميع الفقهاء فلا يكون نقل السبب بتمامه حسيّاً حتى يندرج في خبر الواحد ويشمله دليل اعتباره .

والميرزا النائيني رحمته الله فرق بين كون الناقل مثل الشهيد والعلامة عليه السلام وبين غيرهما كالغنية ، فبنى على حجّية النقل في الأول دون الثاني .

ولكن الانصاف عدم التفاوت بين الناقلين بعد البناء على استحالة الإحاطة بفتاوى جميع العلماء في عصر واحد فضلاً عن جميع الأعصار .

إلّا أن يقال : إنّ العلامة والشهيد لشدة ورعها وكثرة تتبعها بذلوا جهدهم في التتبع وما لم يحرزوه من الفتاوى نقله لها من كان ثقة عندهما فاطمئناً بذلك ثمّ نقلاً اتفاق الإمامية على ذلك . ويمكن أن يكون وجه نقل اتفاق الكلّ مع عدم الظفر بجميع الفتاوى هو ظفرهما بقاعدة يعتقدان صحتها وصلاحيتهما للمدركة عند كلّ من ظفر بتلك القاعدة فيدعون نفي الخلاف .

وعلى كلّ حال فلا يكون نقل اتفاق الفرقة بتمامه حسيّاً بل مركباً من حس

وحدس ولا يكون من الإجماع المصطلح الذي هو اتفاق الجميع بل يكون من نقل قول المشهور، غاية الأمر أنَّ الفرق بين المشهور المصطلح وبين هذا المشهور المسمى بالإجماع هو أنَّ المشهور عبارة على نقل قول مشهور الفقهاء مع التعرض للقول الشاذ، والمراد بهذا المعنى هو نقل أقوال مشاهير الأصحاب مع عدم الظفر بقول غيرهم وتسميته بالإجماع لأجل التحفظ على العناوين وهي عدَّة الأدلة أربعة .

وبالجملة فلم يحرز كون نقل السبب عن حس حتى يكون من صغريات خبر الواحد .

وأما نقل العلم بالحكم لأجل السبب المزبور وهو اتفاق جماعة من أهل الفتوى على حكم فغير مجد أيضاً، ضرورة دوران حجتيه حينئذٍ مدار العلم بالمسبب فيمكن أن يكون اتفاق جماعة موجباً للعلم بالحكم عند مدعي الإجماع ولا يكون كذلك لغيره، فتلخص ممَّا ذكرنا أنَّ الإجماع ليس حجة بنفسه بل حجتيه تكون لكشف قول المعصوم عليه السلام أو غيره من الوجوه المزبورة .

وهل يمكن إقامة الدليل على حجتيه تعبداً مع عدم إفادته العلم بقول المعصوم عليه السلام أم لا ؟

قد يستدلّ على اعتباره بالتعليل الوارد في المقبولة ^(١) بقوله عليه السلام : « فَإِنَّ الْجَمْعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ » بتقريب : أنَّ العلة في الأخذ بالخبر المشهور بين أصحاب الحديث بمعنى اتفاقهم على ضبطه في الأصول حتى من ضبط الشاذ النادر، فإنَّه قد ضبط كلاً من الخبر المشهور والشاذ وغيره من أصحاب الحديث لم يذكروا إلَّا الخبر

المشهور هو كون المجمع عليه لا ريب فيه، والتعليل بذلك يقتضي أن يكون كلّ مجمع عليه ممّا لا ريب فيه سواء كان رواية أم غيرها، فإنّ خصوصية المورد ملغاة في باب العلة المنصوصة، إذ مع عدم كلىّة العلة لا يصح التعليل بها كما هو مقرّر في محله، وحينئذٍ فيكون الخبر المجمع عليه بين أصحاب الحديث حجة لكون كلّ ما انعقد الإجماع عليه حجة، فالمستفاد من هذا التعليل - بعد ملاحظة توقف حسن التعليل على كلىّة العلة - هو كون الإجماع حجة من غير فرق في ذلك بين الرواية وغيرها، وإذا ثبتت حجّة الإجماع بهذا التعليل يثبت اعتبار الإجماع تعبداً وإن لم يفد العلم، فالحقّق والشهيد رحمهما الله إذا نقلّا الإجماع فيثبت اتفاق الكلّ بنقلهما بعد الاطمئنان بأنّ نقلهما يكون عن حس لا عن حدس، فالصغرى تصير محرزة بنقل أضراب المحقّق رحمهما الله وبعد إحرازها يشملها الكبرى وهي أنّ كلّ إجماع حجة.

ولكن لا يخفى: أنّ الاستدلال بالتعليل المزبور موقوف على كون المراد من الريب الريب المطلق لا الإضافي، إذ لو كان المراد بالريب الإضافي يكون ملاكاً لترجيح ما يكون الريب فيه أقل على الآخر الذي فيه الريب الكثير، لا علة له بحيث يكون المدار في الحجّة على قلة الريب، وإلّا فلا يستقر حجر على حجر، وسيأتي في محله توضيح ذلك وأنّ المراد بالريب هو الإضافي، وعليه يكون ملاكاً لا علة مطردة كقوله: (لأنّه مسكر) تعليلاً لحرمة الخمر، إذ لو كان المراد الريب المطلق وإن تمّ الاستدلال به للمقام إلّا أنّه يلزم منه خروج المورد وتخصيصه، ضرورة أنّ نفي الريب المطلق مساوق للعلم بالواقع ولازمه أن يكون الخبر المشهور مقطوع الصدور والمفروض عدمه، وأنّه لم يخرج بالشهرة عن خبر الواحد غير العلمي، فحمل نفي الريب على الريب المطلق يستلزم خروج المورد المستهجن لكون شمول العام بالنسبة إلى المورد كالنص.

ويترتب على ما ذكرنا من كون التعليل دليلاً على حجّية الإجماع تعبداً وعدم كونه دليلاً عليها، أنّه بناء على حجّية الإجماع تعبداً يحكم بحجّية الإجماع الذي نقله المحقق مثلاً لأنّه عدل أخبر باتفاق الكلّ، والمفروض أنّه حجة فيترتب عليه الأثر الشرعي وإن لم يفد العلم بقول المعصوم عليه السلام فأدلة حجّية خبر الواحد تشمل هذا الإجماع الذي نقله المحقق، وبناء على عدم حجّية الإجماع إلّا من جهة كونه موجباً للعلم بقول المعصوم عليه السلام، فإذا فرض عدم إفادة إجماع المحقق العلم بالحكم الواقعي فلا يجدي في حجّيته اعتبار خبر الواحد، لأنّ الأثر الشرعي على هذا الفرض مترتب على العلم لا على نفس الإجماع الذي أخبر به العادل فحجّية خبر الواحد غير مجدية. والحاصل: أنّ حجّية نقل الإجماع غير الموجب للعلم برأي المعصوم موقوفة على مقدمتين؛ إحداهما: حجّية خبر الواحد.

ثانيتهما: قيام الدليل على حجّية الإجماع تعبداً لا لأجل إفادته العلم، إذ بانتفاء الأولى لا يثبت الإجماع بنقل مثل المحقق لعدم حجّية خبر الثقة بالفرض، وبانتفاء الثانية لا يترتب على هذا الإجماع أثر شرعي لترتب الأثر على العلم لا على نفس الاتفاق الذي نقله المحقق عليه السلام، ومع عدم ترتب الأثر الشرعي على نفس الإجماع لا يشمل دليلاً اعتبار خبر الثقة، ضرورة أنّ تشريع حجّية خبر الثقة إنّما يكون بلحاظ الأثر الشرعي، وقد عرفت أنّ الأثر الشرعي بناء على كون حجّية الإجماع لأجل كشفه عن قول الإمام عليه السلام مترتب على العلم لا على نفس الإجماع من حيث هو حتى يشمل دليلاً اعتبار خبر الثقة.

فالمحصل أنّ الإجماع المنقول إنّما يندرج في خبر الثقة ويشمله دليله إذا كان الإجماع بنفسه حجة بحيث كان الأثر الشرعي مترتباً على نفس الإجماع، وأما إذا كان الأثر مترتباً على العلم بقول المعصوم عليه السلام فلا يندرج في خبر الثقة لعدم ترتب أثر

شرعي على نفس الإجماع حتى يشمل له دليل حجّة خبر الثقة .

نعم ، إن أفاد نقل الناقل للإجماع القطع بكلّ من الاتفاق والمنكشف يكون حجة لا من جهة حجّة الإجماع بل من جهة القطع بالمنكشف وسببه ، فتظهر ثمره حجّة الإجماع تعبداً وعدمها فيما إذا نقل أضراب الشهيد عليه السلام إجماع الإمامية ولم يكن نقل الاتفاق كاشفاً قطعياً عن قول المعصوم عليه السلام ، فبناء على حجّة الإجماع تعبداً يصير النقل المزبور مندرجاً تحت كبرى خبر الثقة فيصير حجة ، وبناء على كون حجّيته لأجل الكشف المزبور فلا يندرج تحت حجّة خبر الثقة ، إذ المفروض عدم حجّيته تعبداً ولا يترتب عليه أثر شرعي حتى يصير النقل المزبور حجة لأجله ، لما قرّر في محلّه من كون الحجّة لأجل ترتب الأثر الشرعي ولو بوسائط .

والميرزا النائيني رحمته الله نفى البأس عن حجّة الإجماع في موردين :

أحدهما : نقل الاتفاق عن جميع أرباب الفتوى وأصحاب الأئمة عليهم السلام بالحس ، فإنّ هذا الاتفاق يكشف عادة عن رأي المعصوم عليه السلام كشفاً قطعياً .

والآخر : نقل اتفاق خصوص أرباب الفتوى من الصدر الأول إلى زمان ناقل الإجماع من دون اتصاله بزمان أصحاب الأئمة عليهم السلام ، وهذا القسم من الإجماع مع القطع بورع الفقهاء وتقواهم وعدم إفتائهم بغير العلم يكشف عن ظفرهم برواية معتبرة عندهم ، بحيث لو كنّا ظفرنا بها كانت حجة عندنا أيضاً لتامة دلالتها وصحة سندها ، وهذا القسم منوط بعدم أصل أو قاعدة يحتمل استناد المجمعين إليه وإلاّ فيخرج عن الإجماع التعبدي .

وأنت خير بأنّ القسم الأول وإن كان مفيداً لكنه مجرد فرض لا واقع له لكون تحقق مثل هذا النقل عن حس من المحالات العادية .

وكذا القسم الثاني ، فإنّ من المستحيل عادة كتمان أرباب الحديث والفتوى لتلك

الرواية المعتمدة وعدم ضبطها في الجوامع ولا في الكتب الاستدلالية والإيصاء
 باخفائها وعدم نشرها ، فإنّ كلّ ذلك ممّا يمكن القطع بعدمه فهذا القسم كسابقه ، نعم
 يمكن أن يقال : إنّ ذهاب العلماء طرّاً إلى فتوى واحدة مع شدة ورعهم وكونهم في أعلا
 درجات التقوى وعدم أصل في المسألة يمكن الاستناد إليه ، يكشف عن الإجماع
 التشرفي وهو تشرف بعض الفقهاء الأجلة بزيارة الحجة المنتظر (صلوات الله عليه
 وعجل الله تعالى فرجه الشريف وجعلنا من أنصاره والذابين عنه) وأخذ الحكم عنه
 عليه السلام ، ولما كان مأموراً بإخفاء ما حباه الله تعالى وعدم بيانه لأحد ادّعى
 الإجماع فيكون الإجماع كاشفاً عن قول خاتم الأوصياء الأطهار (صلوات الله عليهم
 أجمعين) ، وهذا الإجماع حجة قطعاً لكن إثباته من أشكال المشكلات .

والانصاف حصول القطع بالحكم الواقعي بنقل المحقق والشهيد عليه السلام وأضرابهما
 لاتفاق الأصحاب بعد الاطمئنان بكون نقلهم عن حس وعدم إعمال رأي وحس في
 نقلهم فإنّ هذا الاتفاق كاشف قطع عن رأي المعصوم عليه السلام ، ومع عدم القطع بالاتفاق
 والمفروض عدم ثبوت حجّة خبر الواحد في الموضوعات فلا بدّ من ضمّ ناقل عادل
 آخر إلى المحقق ليثبت اتفاق الفقهاء بالبينة .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّه لم يثبت اعتبار الإجماع في نفسه مع قطع النظر
 عن كشفه عن قول المعصوم عليه السلام .

(الشهرة)

الأمر الثالث :

من الأمارات غير العلمية التي توهم خروجها بالخصوص عن قاعدة عدم حجية الظن هي الشهرة ، وقبل الخوض في بيان المقصود لا بأس بذكر أقسام الشهرة .

اعلم أنّ الشهرة على أقسام ثلاثة :

أحدها : الشهرة من حيث الرواية بمعنى كون الحديث ممّا اشتهر نقله وتدوينه في كتب الحديث فيكون المراد بالشهرة هنا الشهرة عند الرواة .

ثانيها : الشهرة العملية بمعنى اشتهار عمل بين الفقهاء وأصحاب الأئمة عليهم السلام واستنادهم في الفتوى إلى رواية ، وهذا القسم ممّا يصعب تحصيلها جداً لعدم طريق إلى إحراز عمل الرواة بل الفقهاء أيضاً بالرواية ، إذ لا سبيل لنا إلّا فتاواهم وهي لا تكشف عن عملهم بالرواية لاحتمال كون عملهم بالاحتياط ومع هذا الاحتمال لا يمكن إحراز عملهم بها .

ثالثها : الشهرة الفتوائية وهي عبارة عن اشتهار فتوى بين الأصحاب بل استنادهم إلى رواية بحيث لا يتجاوز مشهور الأصحاب عن تلك الفتوى .

إذا عرفت أقسام الشهرة فاعلم : أنّ الشهرة من حيث الرواية ممّا لا إشكال في الترجيح بها في تعارض الخبرين للتصريح بمرجحيتها في النصوص . وأما الشهرة العملية فلا سبيل إلى إحرازها حتى يبحث عن حكمها من حيث الحجية وعدمها . وأما الشهرة الفتوائية التي هي مورد الكلام فلا دليل على اعتبارها بحيث تكون من

أدلة الفقه كالكتاب والسنة ، بل مقتضى ما تقدم في الإجماع من عدم حجية اتفاق الفقهاء في الفتوى عدم حجية اتفاق مشهور الفقهاء على فتوى بالأولوية القطعية ، فإن عدم حجية اتفاق الكلّ يستلزم عدم حجية اتفاق الجبل بالأولوية القطعية كما لا يخفى ، فلا ينبغي الإشكال في عدم حجية الشهرة الفتوائية .

إنما الكلام في جابرية الشهرة وكاسريتها^(١) للروايات ، فعن جماعة كصاحب الحقائق والذخيرة والمدارك^(٢) وغيرهم عدم العبرة بالشهرة في الكسر ، فإذا وردت رواية صحيحة وأعرض عنها المشهور ولم يفتوا بمضمونها كالصحيحة الدالة^(٣) على صحة الصلاة المقصورة التي أتى بها المقيم جهلاً ، وكقوله عليه السلام^(٤) في مسألة العدول بعد الفراغ عن الصلاة في صحيحة زارة (فإنما هي أربع مكان أربع) فإن المشهور لم يفتوا بصحة الصلاة في الأول وجواز العدول في الثاني وأعرضوا عن هاتين الجملتين من الصحيحتين ، وأما غير المشهور فقد أفتوا بهما ولم يعتنوا بإعراض المشهور ولم يجعلوا إعراضهم عنها كاسراً للصحيحتين .

لكن الإنصاف بناء على كون حجية خبر الثقة لأجل الوثوق والاطمئنان تكون الشهرة كاسرة ، لأنها ترفع الوثوق عن الرواية تكويناً وتمنع عن حصول الاطمئنان بصورها مع كون الرواية بمرئى منهم ونحن قد أخذناها عنهم ، نعم إذا احتملنا عدم ظفرهم بتلك الرواية لكون الأصل المتضمن لها في محلّ لم يتمكنوا من الوصول إليه كما كان الأمر في شطر من الزمان بهذا المنوال ، فإن بعض الأصول كان

(١) أي سقوطها عن الحجية بإعراض المشهور .

(٢) هذا هو مبنى صاحب الحقائق وصاحب المدارك في كثير من الموارد ،

منها: الحقائق ٣ / ١٢٢ والمدارك ٣ / ٢٦٨ .

وكذا صاحب الذخيرة بالنسبة إلى الشهرة بين المتأخرين: ذخيرة المعاد ١ / ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٦ ، الحديث ١١٢٩٩ .

(٤) وسائل الشيعة ٤ / ٢٩١ ، الحديث ٥١٨٧ .

في مملكة مصر ولم يتمكن من لم يكن في تلك المملكة من الظفر به ، فلا تكون الشهرة الفتوائية حينئذٍ على خلاف رواية كاسرة لها وموهنة لها .

وأما الجبر فهو منوط باستناد الفقهاء في مقام الفتوى إلى رواية ضعيفة ، فحينئذٍ ينجر ضعفها ، إذ باستناد المشهور إليها يتحقق الوثوق والاطمئنان بصورها والمفروض أنَّ المدار في الحجية هو الوثوق الحاصل تكويناً بالاستناد المزبور . وأما مع عدم الاستناد فجبر الشهرة الفتوائية - ومجرد توافق فتوى المشهور لرواية ضعيفة مع احتمال كون مستندهم غير تلك الرواية من الوجوه التي تعرض المتأخرون لها في كتبهم الاستدلالية أو غيرها - غير ظاهر ، لأنه مع هذا الاحتمال لا يوجب الشهرة الفتوائية وثوقاً ولا اطميناناً بصور الرواية الضعيفة ، ومن هنا يشكل البناء على اعتبار بعض ما في الفقه الرضوي الموافق لفتوى المشهور مع عدم خبر صحيح يصح أن يستند إليه المشهور كما عليه بعض الأعظم عليه السلام ، فإنه قد التزم باعتبار بعض ما في الرضوي بموافقة فتوى المشهور له مع عدم رواية صحيحة وعدم اعتبار بعضه الآخر مما لا يوافقه فتوى المشهور .

وكيف كان فالحق ما ذكرناه من توقف الجبر على الاستناد ومع عدم إحراز الاستناد لا يمكن الاعتماد على الرواية الضعيفة بمجرد موافقة فتوى المشهور لها .

(إيقاظ)

قد يقال : إنَّ الشهرة الفتوائية الجارية هي شهرة القدماء دون المتأخرين ، لأنهم لمكان قربهم بزمان المعصوم عليه السلام كانت خصوصيات الروايات والقرائن المكتتفة بها موجودة لديهم بخلاف المتأخرين ، فإنَّهم لبعد زمانهم عن أعصار الرواة قد اختفيت عليهم القرائن والخصوصيات ، فشهرة القدماء على هذا تجبر ضعف الرواية أو

توجب وهنها لما كان عندهم من قرائن الصدق والكذب ، فإعراضهم عن خبر صحيح كان لأجل القرينة الدالة على عدم صحته ، وعدم إعراضهم عن خبر مع ضعفه كان لأجل القرينة على صدقه ، وعلى هذا فإعراضهم كاسر وعدمه جابر ، وهذا بخلاف شهرة المتأخرين فإنها لا تجبر ولا تكسر لحفاء الخصوصيات والقرائن المكتنفة بالروايات ، فإعراضهم عن خبر صحيح غير كاسر له وكذا إفتاؤهم بخبر ضعيف غير جابر .

ولكن الحق عدم المجال لهذه الدعوى بعد فرض تأخر المتقدمين أيضاً عن عصر الرواة وعدم إدراكهم إياهم وتلقي الروايات من المشايخ ، والمفروض انضباط الروايات وانحفاظها في كل عصر مع مراعاة نهاية الاهتمام ، حتى أن تأليف الكافي صار في زمن عشرين سنة مع أن نسخ مثله يمكن في سنة بل أقل ، وصرف هذه المدة الطويلة كان لأجل البحث والفحص عن صحة إسناد الأصول إلى أربابها .

والتحقيق عن كون ما وصل إليه من الأصل المسند إلى زرارة مثلاً هل هو أصله أم لا ؟ وبعد حصول الاطمئنان له نقل رواياته بالفاظها في الكافي ، فإن كان لرواية قرينة فلم تسقط من قلم الكليني عليه السلام .

وبالجملة فبعد العثور على مشاقهم في تحمل الحديث يقطع بأن الروايات التي كانت عند القدماء وصلت بعينها إلى المتأخرين أيضاً ، بل لو لم يكن خوف لقلنا بأهمية شهرة المتأخرين من شهرة المتقدمين لكون المتأخرين أدق نظراً وأكثر تتبعاً وأطول باعاً من المتقدمين ، لظفرهم بما لم يظفر به المتقدمون لعدم تهيو وسائل الظفر لهم وتهيوها للمتأخرين كما لا يخفى .

تكملة :

اعلم أنّ جملة من الأصوليين استدلوا على حجّية الشهرة^(١) فضلاً عن جابريتها وكاسريتها بوجوه :

الأول : قوله تعالى في ذيل آية النبأ^(٢) ﴿أَنْ تَصِيْبُوا قَوْمًا بَٰجِهَالَةً﴾ الآية ، تقريب الاستدلال بها : أنّ المراد بالجهالة ليس ما يقابل العلم وإلّا يلزم التبيّن في خبر العادل أيضاً لعدم إفادته العلم أيضاً ، ولو لأجل غفلته ونسيانه فيكون من صغريات العلة وهي إصابة القوم بالجهالة ، وهذا اللازم باطل بالضرورة ، إذ بناء على المفهوم يجب الأخذ بخبر العادل وإن لم يفد العلم ، بل المراد بالجهالة هو السفاهة وما يكون ارتكابه خارجاً عن طريقة العقلاء ، ومن المعلوم عدم كون الاعتماد على قول المشهور سفهياً بل هو عقلائي ، فالمستفاد من الآية بالمنطوق هو وجوب التبيّن عن خبر الفاسق لكون الاعتماد عليه سفهياً ، وبالمفهوم هو جواز الاعتماد على كلّ ما لا يكون سفاهة ومنه الاعتماد على المشهور .

وفيه : ما لا يخفى ؛ ضرورة أنّ هذه الاستفادة أعني جواز الاعتماد على كلّ ما لا يكون سفهياً منوطة بثبوت المفهوم لقوله تعالى ﴿أَنْ تَصِيْبُوا ...﴾ وليس الأمر كذلك إذ لا مفهوم له ، نعم المفهوم ببناء على ثبوت المفهوم للجملة الشرطية مختص بصدر الآية المباركة وهو قوله سبحانه وتعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ وأما ذيلها فلا مفهوم له فلا يدلّ على جواز الاعتماد على كلّ ما يكون عقلائياً ولا يكون سفهياً .
الثاني : قوله عليه السلام^(٣) في المرفوعة الواردة في بيان حكم الخبرين المتعارضين (خذ بما اشتهر بين أصحابك) بدعوى إرادة كلّ مشهور من كلمة (ما) الموصولة

(١) بحيث تعارض الروايات كالإجماع بمعنى اتفاق الأمة على حكم لاشتمال الأمة على الإمام عليه السلام المعلوم اعتبار قوله ، غايته أنه لعدم تميزه عليه السلام يعبر عنه بالإجماع .

(٢) الحجرات : ٦ .

(٣) مستدرک الوسائل ١٧ / ٣٠٣ ، الحديث ٢١٤١٣ .

لا خصوص الخبر المتصف بالشهرة بل كلّ ما اتصف بالشهرة يكون حجة ، حيث إنّ المرجحية فرع الحجية والشهرة المرجحة في الخبر حجة وإن لم تكن حجة لا يمكن أن تكون مرجحة ، فلو لم تكن الشهرة حجة لم يتعيّن الخبر المبطل بالمعارض للحجية فيستفاد أنّ الشهرة حجة في كلّ مقام من دون خصوصية للروايات ، فالفتوى إن اتصفت بالشهرة تكون حجة أيضاً وهو المقصود .

وفيه : أنّه لا يمكن أن يكون قوله عليه السلام «خذ بما اشتهر بين أصحابك» من العلة المنصوصة لكونه بمنزلة قوله كلّ مشهور حجة وليس كذلك . والمرجحية وإن كانت مترتبة على الحجية إلا أنّ الشهرة المرجحة التي تكون حجة هي الشهرة من حيث الرواية لا كلّ شهرة ، فلا مانع من اختصاص الشهرة من جهة الرواية بالحجية دون سائر أقسام الشهرة .

والحاصل أنّ إرادة معنى عام من (ما) الموصولة يشمل جميع أقسام الشهرة ليست ممّا يعدّ ظاهراً له بل الظاهر كون المراد بما الموصولة خصوص الخبر دون كلّ ما هو مشهور ، فتأمل جيداً .

الثالث : قوله عليه السلام^(١) في مقبولة ابن حنظلة (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) . بتقريب : أن المراد بالجمع عليه هو المشهور فيكون المتحصل وجوب الأخذ بكلّ مشهور ، لأنّ قوله عليه السلام فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه علة لوجوب الأخذ بالخبر المشهور فيستفاد منه أمران : أحدهما : كون المراد بالجمع عليه هو المشهور إذ لو كان المراد ظاهره وهو اتفاق الكلّ لا ينطبق على المورد وهو المشهور .

والآخر: كَلَيْتَهُ لَأَنَّهُ عِلَّةٌ - وضابط العلة المنصوصة ينطبق عليه لصحة القاء العلة أي وجوب الأخذ بما لا ريب فيه إلى المكلف - وإناطة صحة التعليل بعموم العلة وكَلَيْتَهَا واضحة .

وعلى هذا فيكون كل مشهور سواء كان خبراً أم فتوى أم عملاً حجة .
وأورد عليه الميرزا النائيني رحمته بأن الاستدلال بهذه الفقرة أعني قوله عليه السلام: فَإِنَّ الْجَمْعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ مَنُوطٌ بِكُونِهَا مِنَ الْعِلَّةِ الْمَنْصُوصَةِ ، وليس الأمر كذلك لتوقف كونها من العلة المنصوصة على إرادة الريب بقول مطلق ليستفاد منه كبرى كلية وهو وجوب الأخذ بكل ما لا ريب ولا شك فيه ، وإلقاء هذه الكبرى إلى المكلف ابتداء ممكن لا محذور فيه كما هو شأن العلة المنصوصة ، نظير إلقاء حرمة شرب كل مسكر إلى المكلف ، دون الريب الإضافي الذي هو المراد هنا ، لأن الخبر المشهور ليس فيه الريب الذي هو موجود في الخبر الشاذ وهو الريب من حيث الشذوذ ، ولو كان المراد الريب بقول مطلق لم يكن لترجيح المخالف للعامة وجه ، إذ الخبر المشهور سواء كان مخالفاً للعامة أم موافقاً لهم لا شك فيه ، إذ المفروض أن الشهرة تنفي الريب بقول مطلق فلا تصل النوبة إلى الترجيح بمخالفة العامة ، بل وصول النوبة إليه منوط بكون الريب إضافياً فينهدم أساس العلة المنصوصة ويكون المراد الريب الإضافي ، فيصير ملاكاً لا علة منصوصة ، والمفروض أن الاستدلال كان مبنياً على كون قوله عليه السلام «فإنَّ الجمع عليه لا ريب فيه» من العلة المنصوصة .

هذا كله مضافاً إلى أنه إن كان المراد نفي الريب المطلق يكون الترجيح بالشهرة حكماً إرشادياً لَأَنَّهُ فِي قُوَّةٍ أَنْ يَقَالَ : (العلم حجة) ، لأن نفي الريب المطلق مساوق للعلم كما لا يخفى .

وبعبارة أخرى الريب في العلة المزبورة هو الريب الإضافي لعدم انطباق الريب الحقيقي على المورد لكون الخبر المشهور واجداً للريب أيضاً كالشاذ ، غاية الأمر

أن ريبه أقل من ريب الشاذ، فلا بدّ من كون العلة بنحو تنطبق على المعلل وحيث إنّ المعلل يكون ريبه إضافياً فيكون التعليل ملائماً له، فالكبرى هي الريب الإضافي ومن المعلوم عدم صلاحية هذا التعليل لأن يكون من العلة المنصوصة، إذ البناء على كبرويتها يستلزم التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها أصلاً فإنّ من لوازمها حجّة الأولوية التي يكون ريبها أقل من غيرها وهكذا وهو كما ترى وعلى هذا يكون التعليل المزبور ملاكاً لوجوب الأخذ بالخبر المشهور لا علة منصوصة أي كبرى له.

ويرد عليه: بأنّه لا مانع من إرادة الريب المطلق الحقيقي من التعليل المزبور، لأنّ الخبر المشهور عبارة عن الخبر الذي اتفق أصحاب الحديث على نقله وضبطه، ولا ريب في أن مثله من الخبر الذي يعلم بصدوره، فالخبر المشهور لا ريب في صدوره حقيقة وما يفرضه الراوي بعد ذلك من شهرة كلتا الروايتين يكون سؤالاً عن الترجيح من حيث جهة الصدور في مقطوعى الصدور، فأشكال الميرزا النائيني رحمته في كلىة الكبرى من جهة كون الريب إضافياً ولا يصلح ذلك للكبروية، مندفع بما عرفت، فلا ينبغي الإشكال في انطباق ضابط العلة المنصوصة على التعليل المزبور، ومع ذلك لا يكون دليلاً على حجّة الشهرة الفتوائية أيضاً، وذلك لعدم صفورية الشهرة الفتوائية له، ضرورة أن الشهرة الفتوائية ليست ممّا لا ريب فيه بل هي ممّا فيه الريب فالتعليل المزبور لا يكون دليلاً على حجّة الشهرة سواء كان من العلة المنصوصة كما هو المختار أم من غيره كما عليه الميرزا النائيني رحمته، لأنّه على المختار لا يكون الشهرة صفرى للعلة المزبورة وعلى كلام الميرزا النائيني رحمته لا تكون الكبرى موجودة أي ليست هناك علة منصوصة.

الرابع: أنّ مناط حجّة خبر الثقة وهو الظن موجود في الشهرة الفتوائية بطريق أولى، لأقوائية الظن الحاصل من الشهرة من الظن الحاصل من الخبر.

والميرزا النائيني رحمته أجاب عن هذا الاستدلال بأنّ مناط حجّية الخبر ليس لأجل إفادته الظن، بل لأجل الدليل الدال على حجّيته وإن كانت حكمة حجّيته إفادة الظن، فالاستدلال المزبور المبني على كون اعتبار خبر الواحد لأجل الظن في غاية الضعف .

ويرد عليه : أنّ هذا الجواب صحيح بناء على مبنى حجّية الخبر من باب الظن النوعي الذي يجتمع مع الظن بالخلاف كما هو مذهب جماعة من الأصوليين كشيخنا الأعظم الأنصاري رحمته، وأما على مبنى الميرزا النائيني رحمته وغيره ممن يقول باعتبار خبر الثقة من باب الاطمئنان وبناء العقلاء فلا يكون الجواب المزبور إلّا إلزامياً، فلا بدّ للميرزا النائيني رحمته وغيره من القائلين بكون حجّية الظن لأجل الاطمئنان من الجواب بما يلائم مبناهم لا بما يناسب مبنى غيرهم المزيف عندهم كما لا يخفى .

فالأفضل في الرد : هو أنّ بناء العقلاء إن كان ممّا أمضاه الشارع فهو حجة وإلّا فلا، وبناء العقلاء على حجّية الخبر ممّا أمضاه الشارع فصار حجة بخلاف بنائهم على حجّية الشهرة، فإنّه يمكن أولاً : منع بنائهم على حجّية الشهرة لكون كلّ من الفتاوى خبراً حدسياً عن حكم شرعي ولم يتضح بناؤهم على ذلك نعم لا ريب في استقرار بنائهم على الحجّية إذا كان الخبر عن حس .

وثانياً : بعد تسليم البناء المزبور تحتاج الحجّية إلى الإمضاء، فإنّ البناء ليس بنفسه حجة بل تتوقف حجّيته على الإمضاء المفقود في الشهرة والموجود في الخبر كما سيوضح إن شاء الله تعالى ^(١) .

(١) أقول : احتياج حجّية بناء العقلاء إلى الإمضاء لا يخلو من مناقشة، فإنّ عدم الحجّية منوط بالردع عن بناء العقلاء، وإلّا فلا وجه لحجّية بناء العقلاء على الأخذ بظواهر الألفاظ إذ يدلّ دليل على اعتبارها شرعاً وإلّا قلنا بحجّيتها لأجل عدم الردع عنها، وعلى هذا فلا حاجة في حجّية خبر الواحد إذا ثبت بناء العقلاء عليها إلى إقامة الدليل عليها، فيكون حال الشهرة من حيث الفتوى كخبر الواحد في استقرار بناء العقلاء على اعتبارها .

(الخبر الواحد)

الأمر الرابع :

من الأمور التي خرجت بالخصوص عن تحت قاعدة عدم حجّية غير العلم خبر الواحد وهو العمدّة في الباب وباعتباره يفتح باب الفتوى في الأحكام الشرعية ، وبعدمه ينسد ولا يبقى مجال حينئذٍ لحجّية الظنون الاجتهادية لا لأجل الآيات الناهية عن العمل بغير العلم حتى يقال : إنّ دلالتها ظنية ولا يمكن نفي حجّية الظنون الاجتهادية بالظن الاجتهادي وهو ظهور الآيات الناهية .

وكيف كان فقد ادّعى الإجماع على حجّية ما بأيدينا من الروايات ، ولكن لما كان مدرك المجمعين مختلفاً ومسلّكهم في ذلك متشكّكاً ، لا اعتقاد بعضهم بحجّيتها لكونها قطعية الصدور ، واستناد بعضهم فيها إلى وجوه آخر فيكون الإجماع مدركياً ولا مجال للاعتدال عليه ، فالإجماع على الحجّية غير مجد وتكون مسألة حجّية خبر الواحد من المسائل الخلافية ، فعن جماعة بل الجمل حجّيتها وعن بعض عدمها ولا بدّ من التعرض لأدلة الطرفين حتى يظهر ما ينبغي الركون إليه ، ولما كانت أدلة النافين أخصر فلذا قدمناها على أدلة المثبتين ، مضافاً إلى متابعة الشيخ الأنصاري رحمته (١) في ذلك ، فالكلام يقع في مقامين الأول في أدلة النافين . والثاني في أدلة المثبتين .

أما المقام الأول : فنخبة الكلام فيه : أنّ النافين استدلوا على عدم حجّية خبر الواحد المراد به الخبر الذي لم يعلم بصدوره وإن كان الخبر متعدداً بالأدلة الأربعة . أما الكتاب فبالآيات الناهية عن العمل بالظن وبغير العلم كقوله تعالى ﴿إِنَّ

الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً^(١).

وفيه: أنّ القائل بحجّة خبر الواحد يدّعي استقرار بناء العقلاء على حجّيته، ومن المعلوم أنّ السيرة العقلانية مبنية على الوثوق والاطمئنان فلا يرى من يعمل بخبر الواحد توجه الآيات الناهية إليه، لعدم كون عمله بخبر الواحد عملاً بالظن وبغير العلم بل يكون عملاً بالعلم، فلا تكون الآيات رادعة للسيرة العقلانية. وعلى تقدير عدم إفادة خبر الواحد للاطمئنان لا يمكن ردع السيرة العقلانية بالآيات، لاستلزامه الدور، إذ رادعية الآيات للسيرة موقوفة على عدم مخصّصة السيرة لعموم الآيات الشامل للظن في العقائد وغيرها وعدم مخصّصة السيرة للآيات موقوفة على رادعية الآيات عن السيرة.

لا يقال: إنّ ردع السيرة العقلانية بالآيات بمكان من الإمكان كما وقع ذلك في قضية إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، فإنّ العقلاء كان بناؤهم وطريقتهم على الأخذ بأخبار الآحاد كما بنيء عنه تجهيز الجيش للمقاتلة معهم ومع ذلك ردعتهم الآية المباركة^(٢) ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، فإذا ثبت إمكان ردع السيرة العقلانية بآية من الكتاب فلا فرق في ذلك بين السيرات العقلانية والآيات القرآنية. فإنّه يقال: إنّ ردع هذه السيرة كان لنهي النبي ﷺ لا بآية النبأ^(٣).

هذا بالنسبة إلى السيرة القائمة على حجّة خبر الواحد، وأما سائر أدلة حجّة خبر الواحد فنسبتها إلى الآيات الناهية عن العمل بغير العلم نسبة الخاص إلى العام، فلا إشكال في التخصيص لو لم تكن حاكمة على الآيات الناهية على وجه يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(١) يونس: ٣٦.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) أقول: لا بدّ في تحقيق هذا من مراجعة ما ورد في المقام من الروايات.

وأما السنة فبطوائف :

منها : الأخبار الناهية ^(١) عن العمل بخبر لم يكن له شاهد أو شاهدان من كتاب الله تعالى .

ومنها : الأخبار الدالة ^(٢) على طرح ما خالف الكتاب وأنه باطل وزخرف ^(٣) ونحو ذلك .

ومنها : ما يدل ^(٤) على طرح ما لم يعلم أنه قولهم عليهم الصلاة والسلام إلى غير ذلك .

أما الطائفة الأولى ففيها : أن نفس هذه الطائفة لخلوها عن شاهد من الكتاب لا تكون حجة لإبادة الحجية فيها بوجود شاهد من الكتاب ، فهذه الطائفة لا يمكن أن تكون حجة إلا بعد إثبات حجية خبر الواحد من الخارج وهي فاقدة لما هو قوام الحجية ، أعني وجود شاهد لها من الكتاب كما لا يخفى .

وأما الطائفة الثانية ففيها : أنها أجنبية عن مفروض البحث ، فإن الأخبار المخالفة التي عبر عنها بالباطل تارة والزخرف أخرى يراد بها المخالفة التباينية دون الأعم والأخص ، ومن المعلوم عدم حجية الخبر المخالف للكتاب بهذا النحو من المخالفة عند الكلّ حتى عند من يقول بحجية الخبر .

وأما الطائفة الثالثة : فهي أخبار آحاد يتوقف حجيتها على حجية الخبر وهي أول الكلام .

وأما الإجماع فقد ادّعى بعضهم كالشيخ الطوسي ^(٥) إجماع الطائفة على

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٢ ، الحديث ٣٣٣٥١ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٠ ، الحديث ٣٣٣٤٣ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١١٠ ، الحديث ٣٣٣٤٥ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ٦٢ ، باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى الأئمة .

(٥) العدة ١ / ١٢٦ - ١٢٩ .

العمل بخبر الواحد لكنه معارض بإجماع السيد عليه السلام ^(١) على عدم حجّية خبر الواحد، وسيأتي تحقيق حال هذا الإجماع وحال نزاع السيد والشيخ عليهما السلام في حجّية خبر الواحد وعدمها.

وأما الدليل العقلي فهو البرهان المتقدم من ابن قبة مع تقريبه بوجوه عديدة وقد تقدم ما فيه ولا نعيده، هذا حال الأدلة التي أقيمت على عدم حجّية خبر الواحد ويكفي النافي عدم الدليل لكون كلامه مطابقاً لقاعدة عدم حجّية غير العلم، فالنافي لا يحتاج إلى إقامة الدليل بل المحتاج إليها هو المثبت للحجّية فينبغي صرف عنان البحث إلى المقام الثاني المتكفل للأدلة التي أقاموها على حجّية خبر الواحد.

فنقول وبه نتوكل ونستعين وبولي أمره صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وعجل الله فرجه الشريف نتوسل ونستغيث:

إن المثبتين قد تمسكوا لإثبات حجّية خبر الواحد بالأدلة الأربعة أيضاً، والمراد بالدليل العقلي هنا هو بناء العقلاء على اعتبار خبر الثقة كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

أما الكتاب فبآيات منها: آية النبأ وهي قوله سبحانه وتعالى ^(٢) ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ تقريب الاستدلال بها من وجهين: أحدهما مفهوم الوصف والآخر مفهوم الشرط.

أما الأول: فتقريبه أنّ موضوع وجوب التبيين إن كان نفس النبأ من دون دخل لفسق الجائي به لكان ذكر الفسق لغواً، فموضوع وجوب التبيين حينئذٍ هو نبأ الفاسق لا ذات النبأ، فإذا انتفى فسق المخبر ينتفي وجوب التبيين نفسياً كان أم شرطياً، وإن كان الحق هو الثاني.

(١) رسائل الشريف المرتضى: المجموعة الأولى / ٢٤؛ المجموعة الثالثة / ٣٠٩.
(٢) الحجرات: ٦.

ولكن فيه ما لا يخفى، ضرورة أنَّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم وطبيعته عما عدا الموضوع وذلك يتوقف على انحصار الموضوع، وبمجرد قيديّة شيء للموضوع وارتفاعه لا يوجب المفهوم لأنَّ الحكم المنفي حينئذٍ هو الحكم الشخصي القائم بالموضوع، ومن البديهي انتفاء الحكم الشخصي بانتفاء موضوعه كلّاً أو جزءاً وليس المراد بالمفهوم هذا الانتفاء، بل المقصود هو انتفاء سنخ الحكم وطبيعته عما عدا الموضوع المنحصر، فالقيّد وإن كان احترازياً كما هو الأصل فيه لكنه أجنبي عن المفهوم، فالمتحصل أنَّ الفسق وإن كان دخيلاً في وجوب التبيين، إلّا أنّه لم يثبت كونه علة منحصرة، والمفروض أنَّ المفهوم موقوف على انحصار العلة ولا سبيل إلى إثبات الانحصار حتى يكون للوصف مفهوم، فتدبر جيداً.

وأما الثاني: فتقريبه أنَّ القضية الشرطية إن كان الإناطة فيها عقلية فلا يكون لها مفهوم كقوله (إن رزقت ولداً فاختته)، فإنَّ إناطة الختان بوجود الولد تكون عقلية وإن كانت الإناطة فيها بعناية التعبد تكون الجملة ذات مفهوم كقوله (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنَّ إناطة وجوب الإكرام بمجيء زيد تعبدية لا عقلية، لعدم توقف وجوب الإكرام عقلاً على المجيء كما هو واضح، ولذا يكون لهذه القضية ونظائرها مفهوم بعد إثبات انحصار عليّة ما علّق عليه الحكم أعني الشرط، ومن هذا القبيل آية النبأ، فإنَّ توقف وجوب التبيين على وجود النبأ عقلي، وأما توقفه على كون الخبر بالنبأ فاسقاً فهو تعبدية لا عقلية، فيكون للآية مفهوم، فالمتحصل حينئذٍ هو أنَّ النبأ إن كان الجائي به فاسقاً يجب التبيين فيه وإن لم يكن الجائي به فاسقاً لا يجب التبيين فيه، فيثبت المطلوب وهو حجّية خبر غير الفاسق.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، ضرورة أنّه لم يثبت إناطة وجوب التبيين بفسق الخبر حتى يكون انتفاء فسق الخبر موجباً لانتفاء سنخ وجوب التبيين عن خبر غير الفاسق، فلعل الموضوع هو خبر الفاسق لا نفس النبأ حتى يكون الفسق شرطاً

لوجوب التبيين فيه ، وعلى تقدير كون الموضوع خبر الفاسق يرجع إلى الوجه الأول وهو عدم المفهوم للوصف لعدم ثبوت انحصار الموضوع فيه ، بل يكون من انتفاء شخص الحكم بانتفاء الموضوع كلاً أو جزءاً ، وقد عرفت أنه أجنبي عن المفهوم المصطلح .

والحاصل أنه مع هذا الاحتمال وهو احتمال كون الموضوع لوجوب التبيين خبر الفاسق لا يحرز كون القضية من الشرطية ذات المفهوم .

ولكن الميرزا النائيني رحمته جعل مورد الآية قرينة على كون فسق المخبر موجباً لوجوب التبيين ، فيكون الشرط في وجوب التبيين هو كون المخبر فاسقاً فينتفي وجوب التبيين عند انتفاء الشرط ، فيثبت المطلوب وهو عدم وجوب التبيين عند كون المخبر عادلاً ، إذ لو كان مناط وجوب التبيين هو العنوان الذاتي وهو كون المخبر خبر واحد لكان المتعين تعليق الحكم عليه دون فاسقية المخبر .

ولابأس بتوضيح القضية الشرطية ذات المفهوم فنقول :

اعلم أن القضية الشرطية على أقسام ثلاثة :

أحدها : أن يكون توقف الجزاء فيها على الشرط عقلياً كقوله : (إن رزقت ولداً فاخنته) ونحوه وهذا مما لا يتصور له مفهوم كما لا يخفى .

ثانيها : أن لا يكون توقفه على الشرط عقلياً بل تعبيرياً ، وهذا يتصور على وجهين :

الأول : أن يكون الشرط قيداً للموضوع كما إذا قلنا بكون المجيء في قول المتكلم : إن جاء زيد يجب إكرامه قيداً للموضوع ، بأن ينحل هذا الكلام إلى أن زيداً الجائي يجب إكرامه ، وهذا القسم لا يكون له أيضاً مفهوم .

الثاني : أن يكون الشرط خارجاً عن دائرة الموضوع وعلة لترتب الحكم على الموضوع ، كما إذا قلنا في المثال بأن الموضوع لوجوب الإكرام هو زيد من دون دخل

شيء في موضوعيته ، وهو تمام الموضوع والمجيء علة لترتب الحكم على زيد ، فعلق المحمول المنتسب وهو الإكرام الواجب على المجيء ، وهذه الإناطة ليست عقلية ، فباتتفاء المجيء وهو الشرط ينتفي سنع الحكم عن غير زيد وهو الموضوع ، فالشرط يكون جهة تعليلية لترتب الحكم على الموضوع وليس جهة تقييدية أي دخيلة في الموضوع ، وهذا القسم من القضية الشرطية له المفهوم لاحالة ، هذا بحسب الثبوت . وأما بحسب الإثبات فأحراز كون الشرط علة للحكم أو قيداً للموضوع في غاية الإشكال ، فإن قوله ^(١) **عَلَى** إذا زالت الشمس وجب الصلاة والظهور - وقوله تعالى ^(٢) **﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾** إلى غير ذلك من القضايا الشرعية التي هي بلسان القضايا الشرطية ، ولا سبيل إلى إحراز عليّة الشرط للحكم وعدم قيديته للموضوع إلا التشبث بالفهم العرفي المتبع في استظهار المعاني من الألفاظ .

والحاصل أنّ مجرد عدم توقف الجزاء عقلاً على الشرط لا يوجب كون القضية الشرطية ذات مفهوم ، بل لابدّ من كون الشرط أيضاً علة لترتب الحكم على الشرط على النحو الذي عرفته ، وعلى كلّ حال قد تقدم تقريب مفهوم الشرط والوصف في آية النبأ وقد ذكر الشيخ الأنصاري ^(٣) **قَبُولُ** كلا التقريبين مع زيادة مقدمة عقلية ، وهي : أنّ عدم وجوب التبيين في خبر العادل يستلزم وجوب القبول إذ مع عدم وجوب التبيين لا يخلو من أحد أمرين وهما الرد وعدم الاعتناء به أصلاً والقبول بدون التبين ، والثاني هو المتعين لأنّ الأول يستلزم كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق .

ولكن هذه المقدمة العقلية إنّما يحتاج إليها المستدلّ إذا كان وجوب التبيين نفسياً لا شرطياً أي شرطاً لجواز العمل بخبر العادل وشرطاً لحجّيته ، إذ لو كان شرطاً

(١) وسائل الشيعة ١ / ٢٦١ ، الحديث ٩٨١ (باختلافٍ يسير) .

(٢) البقرة : ١٨٥ .

(٣) فرائد الأصول / ٧١ .

للحجية فلا حاجة إلى ضم هذه المقدمة العقلية إذ المتحصل من الآية حينئذٍ هو إناطة جواز العمل بخبر الفاسق بالفحص والتفتيش عن حال خبره من حيث الصدق والكذب، وهذه الإناطة مفقودة في خبر العادل، فلا تكون حجته مشروطة بالفحص والتبين.

تنبيه:

قد يشكل على الضابط المذكور للقضية الشرطية ذات المفهوم بما حاصله: أن رجوع الشرط إلى ترتب الحكم على الموضوع وكون الشرط جهة تعليلية للحكم لا تقييدية يستلزم إهمال الموضوع وعدم تقيده بالشرط، مع أنهم صرحوا بأن كل زمان وزماني يفرض مع الموضوع لابد أن يكون الموضوع مقيداً به أو مطلقاً ولو بنتيجة الإطلاق والتقييد، ولذا قالوا كل شرط موضوع وكل موضوع شرط، وهذا المبني أعني رجوع كل شرط إلى الموضوع ودخله فيه ينافي ما ذكره في ضابط كون القضية الشرطية ذات مفهوم من عدم رجوع الشرط إلى الموضوع، لأن لازم عدم رجوع الشرط إلى الموضوع هو تخلف الحكم عن موضوعه، إذ المفروض عدم دخل الشرط في الموضوع، فالموضوع تام ومع ذلك لا يترتب عليه الحكم، وقد قرّر في محله أن الحكم لا يتخلف عن موضوعه كما لا يتخلف المعلول عن علته، فالبناء على رجوع كل شرط إلى الموضوع يستلزم انهدام أساس المفهوم، والبناء على ضابط المفهوم يستلزم تخلف الحكم عن موضوعه وإهمال الموضوع ثبوتاً بالنسبة إلى الشرط، والمفروض التزامهم بالمفهوم وإنكار تخلف الحكم عن موضوعه ولزوم تقييد الموضوع أو إطلاقه بالنسبة إلى ذلك الشرط ولو بنتيجة الإطلاق والتقييد.

ويمكن دفع الإشكال بأن ما ذكره من رجوع كل شرط إلى الموضوع يرجع إلى مقام الثبوت والواقع وأن كل شرط دخيل في الموضوع لباً، وأما في مقام الإثبات فإن كانت القضية عملية فتكون حاكية عن دخل القيد في الموضوع كما هو كذلك لباً،

وإن كانت القضية شرطية فتدلّ على التعليق والإناطة وظهورها العرفي هو الانتفاء عند الانتفاء، كدلالة القضية الحملية على مجرد الثبوت عند الثبوت وعدم دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء، والدلالة على الانتفاء عند الانتفاء من شؤن اللفظ ومرحلة الإثبات، فلا منافاة بين ظهور القضية الشرطية في كون الشرط علة لترتب الحكم على الموضوع وبين كون الشرط لبّاً قيماً للموضوع، فمرحلة الدلالة والظهور العرفي غير مرحلة الثبوت والواقع، فلا إشكال في ترتب المفهوم على القضية الشرطية في الجملة إلا أنّ ظهور القضية في المفهوم منوط بمساعدة العرف، فإنّ في بعض الموارد يكون الشرط شرطاً تعبيرياً لترتب الحكم، ومع ذلك ليس له ظهور عرفي في المفهوم كقوله ^(١): «من زاد في صلاته متعمداً فعليه الإعادة»، فإن كان له مفهوم يكون ذلك نفي وجوب الإعادة عن غير الزيادة، فإذا نقص فلازمه عدم وجوب الإعادة وهو فاسد، إذ بناء على المفهوم ينحصر وجوب الإعادة في الزيادة العمدية فينتفي هذا الوجوب بانتفاء الزيادة حتى مع النقيصة العمدية وهو كما ترى، فالضابط المذكور للقضية الشرطية غير مطرد.

وهذا بخلاف بعض الموارد الآخر كقوله عليه السلام ^(٢) «من لم يدر كم صلى ولم يذهب وهمه إلى شيء فليعد» فإنّ له ظهوراً في المفهوم، ولذا يقال بحجية الظن في الثنائيات والمغرب والاوليين من الرباعيات، لأنّ المنطوق وجوب الإعادة مع عدم ذهاب الوهم إلى طرف، وهذا منحصر في الركعات التي لا يجوز المضي فيها على الشك، ومن المعلوم أنّ الأخيرتين من الرباعيات يجوز المضي فيها على الشك والبناء على الأكثر وليس الحكم فيها وجوب الإعادة. وبالجملة فالمدار في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية على الظهور العرفي.

(١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣١، الحديث ١٠٥٠٩.

(٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٢٥، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ الظاهر كون آية النبأ من القضايا ذات المفهوم لأنَّ وجوب التبيين لا يكون معلقاً عقلاً على كون الجائي بالنبأ فاسقاً بل إناطته به تعبدية ، نعم إن كان وجوب التبيين في الآية المباركة معلقاً على نفس النبأ كان التعليق عقلياً كتعليق الختان على وجود الولد ، ولكنه لم يعلق على نفس النبأ بل علق على كون المخبر به فاسقاً الذي هو عنوان عرضي للخبر ، فلو كان وجوب التبيين لأجل كون الخبر خبر واحدٍ لكان المستعین التعليق به لكونه عنواناً ذاتياً ، فكان اللازم حينئذٍ أن يقال : إن وجد عندكم خبر يجب فيه التبين ، فهذه الآية نظير قولنا : إن جئتك زيد فأكرمه ، فكما أنَّ وجوب الإكرام معلق على المجيء فكذلك يكون وجوب التبيين معلقاً على كون الجائي بالخبر فاسقاً ، إلّا أن يقال : إنَّ ذكر الفاسق في المقام لأجل أهمية وجوب التبيين في خبر الفاسق من غيره أو التنبيه على فسق الوليد أو لنكتة أخرى فلا يكون للآية ظهور في المفهوم ، ولكن الإنصاف بُعد هذا الاحتمال وعدم كونه مصادماً للظهور في المفهوم .

ثمَّ إنَّه بعد البناء على ظهور الآية الشريفة في المفهوم أورد ^(١) على الاستدلال بها بوجوه :

منها : أنَّ مقتضى عموم العلة وهي قوله تعالى ﴿أَنْ تَصِيْبُوا قَوْمًا﴾ ... هو وجوب التبيين في كلِّ غير علمي لأنَّ العمل به يكون إصابة بالجهالة ، ومن المعلوم كون خبر العادل غير علمي فيجب التبيين فيه فيقع التعارض بين المفهوم وبين عموم العلة ، إذ قضية المفهوم عدم وجوب التبيين عن خبر العادل ومقتضى عموم العلة وجوبه ، والترجيح مع التعليل لكونه أقوى ظهوراً من المفهوم ، حيث إنَّ حسن التعليل منوط بكليته وعموميته فظهوره في العموم أقوى من ظهور الصدر في المفهوم .

وقد أُجيب عنه بأنّ المفهوم أخصّ من العلة فتخصّص به ، إذ ما من عام إلّا وقد خصّ .

ولكن فيه ، ما لا يخفى : ضرورة أنّ التخصيص فرع ثبوت المفهوم ، والمفروض أن المنطوق يكون محفوفاً بما يصلح للقرينة فلا ينعقد له ظهور في المفهوم حتى يكون المفهوم مخصّصاً لعموم العلة ، مضافاً إلى إبقاء سياق العلة عن التخصيص فإنّ (إصابة القوم بجهالة) لمكان خوف ترتب الندم عليها ممّا يستقلّ العقل بقبحها فلا يمكن تخصيص العلة كعدم إمكان تخصيص قوله تعالى ^(١) : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ فإنّه لا يمكن استثناء التجارة عن تراض من الباطل فإنّ الباطل لا يقبل التخصيص بل لابدّ من الالتزام بخروج التجارة عن تراض عن الباطل موضوعاً .

وقد أُجيب عنه أيضاً : بأنّ المراد بالجهالة هي السفاهة لا عدم العلم ، ومن المعلوم أنّ الاعتماد على خبر العادل ليس سفهياً عند العقلاء كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا يكون التعليل مانعاً عن المفهوم إذ ليس الاعتماد على خبر العادل سفاهة فلا يشمل التعليل خبر العادل أصلاً .

فإن قلت : إنّه لا يمكن أن تكون الجهالة بمعنى السفاهة لأنّه يلزم ارتكاب العقلاء لأمر سفهي ، حيث إنّ الصحابة الذين هم من العقلاء صاروا بصدد ترتيب الأثر على خبر الوليد بارتداد بني المصطلق من تجهيز الجيش للقتال معهم فلم يرتكبوا أمراً سفهياً بل ارتكبوا أمراً عقلائياً ، فحينئذٍ يلزم خروج المورد عن التعليل ، إذ مقتضى العلة وجوب التبيّن عن الخبر الذي يكون الاعتماد عليه سفهياً وفي مورد الآية لمّا عزم العقلاء على ترتيب الأثر على خبر الوليد وكان عزمهم عليه عزمًا على أمر

عقلاني، فيخرج المورد عن السفاهة وخروج المورد مستهجن، فلا بدّ من جعل الجهالة بمعنى غير السفاهة وهو عدم العلم، ويعود حينئذٍ الإشكال المزبور وهو وجوب التبيين في كلّ خبر غير علمي وإن كان المخبر به عادلاً، فيبقى التعارض بين المفهوم وبين عموم العلة على حاله.

قلتُ أولاً: إنّه لم يظهر كون ترتيب الأثر من المتدينين من الصحابة الذين لم يكن لهم غرض فاسد من نهب أموال بني المصطلق حتى يكون إقدامهم عقلانياً محضاً، فلعل ترتيب الأثر وتجهيز الجيش كان من المنافقين الذين لا يُعْتَنَى بشيء من شؤونهم قولاً وفعلاً بل الرشد في خلافهم حتى في الأمور العرفية والعقلانية.

وثانياً: بعد تسليم كون تجهيز الجيش من أخيار الصحابة أنّه يحتمل أن يكون ذلك لاعتقادهم بعدالة الوليد، إما لغفلتهم عن أفعاله القبيحة التي ارتكبتها سابقاً، وإما لعدم معرفتهم أصلاً بسوابق أعماله السيئة فكان بناؤهم على ترتيب الأثر على خبر الوليد من الأمور العقلانية، فنههم الله سبحانه وتعالى على خطائهم في اعتقادهم بعدالة الوليد، وأنّه ليس من العدول الذين يعتني العقلاء بشأنهم ويكون ترتيب الأثر على أخبارهم عقلانياً.

وثالثاً: بعد تسليم عدم اعتقاد أبرار الصحابة بعدالة الوليد - ومع ذلك رتبوا الآثار على خبره لبنائهم على كون الاعتماد على خبر الفاسق عقلانياً - أنّه لا دليل على عقلانية كلّ أمر يرتكبه العقلاء، فإنّ خطأ العقلاء كثير جداً كما هو المشاهد منهم، فانهم يرتكبون أمراً ثمّ يطلعون على خطائهم فيندمون كمال الندم فيمكن أن يكون بناؤهم على الركون إلى خبر الفاسق من الأمور التي أخطأوا فيها وإن كان في نظرهم عقلانياً، فالشارع نههم على خطائهم في جعل الركون إلى خبر الفاسق عقلانياً.

ولكن الإنصاف أنّه لا أساس لجعل الجهالة بمعنى السفاهة، إذ لم يرد في ذلك تفسير مضافاً إلى كونه غير معناه الموضوع له، فإنّ الجهالة عدم العلم دون السفاهة،

وهذه الأجوبة على تقدير صحتها والغض عما فيها من الإشكال مبنية على ثبوت كون الجهالة بمعنى السفاهة ، وقد عرفت عدم ثبوته فتأمل جيداً .

ثم إنَّ الميرزا النائيني رحمه الله قد دفع إشكال المعارضة بين المفهوم وبين عموم العلة بعد فرض كون الجهالة بمعناها الظاهر أعني عدم العلم ، كما كان هذا هو مبنى الإشكال بحكومة المفهوم على عموم العلة .

تقريبه : أنَّ المفهوم يوجب كون خبر العادل علماً ، لأنَّ حجتيه عبارة عن إلغاء احتمال الخلاف ، فبعبارة التعبد يصير خبر العادل علماً تشريعياً لأنَّه يعامل معه في عالم التشريع معاملة العلم ، وبعد أن صار علماً تعدياً يخرج عن موضوع التعليل أعني الخبر غير العلمي لا عن حكمه حتى يلزم التخصيص ، فيقال : إنَّ عموم العلة ينشمل بالتخصيص ويرتفع حس التعليل حينئذٍ .

وبعبارة أوضح لا يحفظ الدليل لموضوعه بل يثبت الحكم لموضوعه على تقدير وجوده ، فإذا دلَّ دليل على عدم موضوع ذلك الدليل لا يكون من باب التعارض أصلاً والمقام من هذا القبيل ، لأنَّ المفهوم بعد أن جعل خبر العادل علماً لا يشمل التعليل موضوعاً كخروج الشك الكثير عن موضوع الشك الذي جعل موضوعاً في قوله من شك بين الإثنين والثلاث فعليه كذا .

فإن قلت : إنَّ صيرورة خبر العادل علماً منوطة بثبوت المفهوم للآية الشريفة وهو أوَّل الكلام ، لأنَّ اتصال العلة بالكلام وعمومها يمنعان عن ظهور القضية في المفهوم .

قلتُ : لا مانع من ذلك أي ثبوت المفهوم إلّا توهم منافاته لعموم العلة وأنَّ عموم التعليل يقتضي عدم المفهوم للقضية فلا مفهوم لها .

ولكن قد عرفت عدم انشلال عموم العلة من ناحية ثبوت المفهوم للقضية ، لأنَّ خروج نبأ العادل عن عموم العلة موضوعي لا حكمي فخروجه عنه يكون

بالحكومة دون التخصيص، وإن أمكن أن يكون خروجه بالتخصيص أيضاً لأنّ عموم العلة كسائر العمومات القابلة للتخصيص، وقد ثبت في محله جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف ولا استهجان فيه، وإنّما المستهجن هو تخصيص العام بال مورد لكون العام بالنسبة إلى المورد كالنص وذلك لا يلزم في المقام أصلاً إذ الخارج خبر العادل دون الفاسق^(١).

ويرد على كلام الميرزا النائيني رحمته : أن الحكومة المزبورة مبنية على إمكان جعل الحجية والوسطية في الإثبات، وصيرورة غير العلم علماً تعبدياً وإن لم يفد الاطمئنان ولا أدنى مراتب الظن بل مع الظن بالخلاف، وهذا خلاف مبنى الميرزا النائيني رحمته في اعتبار جعل الأمارات غير العلمية من كونها إمضائية، فهذا الجواب لا يلائم مبناه رحمته في حجية الأمارات.

ومنها: أن البناء على المفهوم يستلزم تخصيص المورد الذي لا ريب في استهجانه لكون العام بالنسبة إلى المورد كالنص.

توضيحه: أن مورد الآية الشريفة هو إخبار وليد الفاسق بارتداد بني المصطلق، فالمنطوق هو خبر الفاسق بالارتداد وحكمه عدم القبول ووجوب الفحص عنه ومفهومه هو اعتبار خبر العادل في الارتداد وعدم اشتراط قبوله بالتبين والتفحص. ومن المعلوم عدم اعتبار خبر العادل الواحد في الارتداد وخبر العادل غير العلمي في الارتداد كخبر الفاسق فيه في عدم الحجية وعدم الفحص عنه، وهذا ليس إلا عبارة أخرى عن عدم المفهوم لتساوي العادل والفاسق حينئذ في مورد الآية وهو خبر الارتداد، ولما كان تخصيص المورد في غاية الاستهجان فلا محيص عن

(١) هذا محصل ما أفاده سيدنا الأستاذ مد ظله توضيحاً لمرام الميرزا النائيني رحمته، ولكن لا يساعد عبارة التقرير المطبوع لبعض ما ذكره الأستاذ مد ظله من جواز التخصيص أيضاً فلا حظ عبارة التقرير.

إنكار المفهوم رأساً .

وقد أجاب عنه الميرزا النائيني رحمته بما حاصله : أنه لا دليل على اعتبار الاتحاد في المورد بين المنطوق والمفهوم ، بل غاية ما ثبت اعتبار الاتحاد فيه هي وحدة المنطوق والمفهوم في الموضوع والمحمول وهذه الوحدة في المقام موجودة ، ضرورة أن الموضوع في المنطوق هو النبأ غير العلمي والمحمول وجوب التبيين فيه ، وهما موجودان في المفهوم أيضاً لوجود النبأ غير العلمي فيه ، غاية الأمر أن وجوب التبيين قد انتفى لاعتبار اختلاف المفهوم والمنطوق في السلب والإيجاب ، فيكون محصل المنطوق أن النبأ غير العلمي إن كان الجائي به فاسقاً فهو ليس بحجة وإن كان الجائي به عادلاً فهو حجة ، فالمنطوق يشمل خبر الارتداد الذي هو مورده بالانطباق ، والمفهوم يشمل أيضاً بالانطباق ، وليس خبر الارتداد مورداً للمفهوم إذ لم يتحقق نبأ العادل فيه .

نعم بالنسبة إلى المنطوق يكون خبر الارتداد مورداً له فالمفهوم نظير العام الابتدائي الوارد لبيان الحكم ولا مانع من تقييده ، نعم لا يمكن تقييد المنطوق وإخراج مورده بأن يقال : خبر الفاسق غير العلمي لا يقبل إلا في الارتداد ، إذ المفروض ورود هذه الكبرى وهي عدم قبول خبر الفاسق غير العلمي في مورد الارتداد ، وإخراج هذا المورد مستهجن جداً بخلاف المفهوم ، فإن خبر الارتداد ليس مورداً له حتى يلزم من تخصيصه به استهجان ، بل يكون نبأ الارتداد أحد مصاديقه التي ينطبق عليها المفهوم فلا محذور في إخراجه بالدليل الخارجي الدال على عدم ثبوت الموضوعات التي منها الارتداد بخبر العدل الواحد ، بل لابد من العدلين أو أكثر كما في بعض الموضوعات .

فالمتحصل : أنه لا يلزم من عدم اعتبار خبر العادل في الارتداد تخصيص مستهجن ، نعم إذا كان نبأ الارتداد قيداً للموضوع في المنطوق ، بأن يكون المتحصل :

أن النبأ الارتدادي للفاسق لا يقبل ، فلاحالة يكون المفهوم أنّ النبأ الارتدادي للعدل يقبل ، والمفروض قيام الدليل الخارجي على عدم قبول خبر العدل الواحد في الارتداد ، وهذا مساوق لإنكار المفهوم ، إذ لازمه المساواة بين العدل والفاسق في عدم قبول خبرهما .

ولكن من المسلم عدم كون خبر الارتداد قيداً لموضوع الخبر غير العلمي بل هو مورد له فالموضوع مطلق النبأ غير العلمي كما عرفت ، وإن كان الموضوع خبر الفاسق الارتدادي بنحو التقييد لكان لازمه حجية خبر الفاسق في غير الارتداد وذلك بمكان من الفساد .

وأما ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته ^(١) في الجواب عن الإشكال المزبور أعني لزوم تخصيص المورد في المفهوم فحاصله : أنه لا يلزم استهجان في التخصيص المزبور ، حيث إنّ خبر العدل الواحد حجة في الموضوعات أيضاً ، ضرورة أنّ السؤالات التي تضمنتها الأخبار لو لم تثبت بأخبار العدول الآحاد لا تكون الأجوبة حجة أيضاً ، لأنّ قوله عليه السلام لا بأس مثلاً أو جائز أو واجب ونظائرها لا معنى لحجيتها بدون ثبوت السؤالات التي هي من الموضوعات ، نعم بالنسبة إلى بعض الموضوعات ثبت من الخارج اعتبار الضميمة وأنّ العدل الواحد لا يكفي نظير ما دلّ على احتياج اعتبار البيئة إلى اليمين ، كما في الدعوى على الميت ، فإنّ ثبوتها منوط بضم الحلف إلى البيئة فهل يتوهم عدم حجية البيئة في مقام الدعوى على الميت .

وبالجملة فاعتبار ضم عدل إلى مثله في بعض الموضوعات غير نفي الحجية عن خبر العدل الواحد ، والمستهجن من تخصيص المورد هو نفي الحجية رأساً عن خبر

العدل في الارتداد لا اعتبار ضم عدل آخر إليه كما عرفت في البينة .
وبهذا البيان لا يرد عليه ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من لزوم تخصيص المورد المستهجن ، لأنّ ضم عدل آخر إلى العدل المخبر بالارتداد عبارة أخرى عن عدم حجّية خبر العدل الواحد فيه وكون الحاجة إلى ضم عدل آخر إليه إنكار للمفهوم والالتزام بالإشكال .

وجه عدم الورود : ما عرفته من أنّ ضمّ الضميمة ليس من نفي الحجّية وتخصيص المورد المستهجن ، فخير العادل بمقتضى المفهوم حجة مطلقاً في الموضوعات والأحكام ، غاية الأمر أنّه في بعض الموضوعات ثبت احتياجه إلى ضم عادل آخر إليه أو حلف أو امرأتين والاحتياج إلى ضم شيء معه لا يخرجّه عن الحجّية ، فما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته في دفع إشكال تخصيص المورد متين جداً والله العالم .

نعم الإشكال كلّه في ثبوت المفهوم من جهة احتفاف القضية الشرطية بالتعليل - أعني قوله تعالى ﴿أَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بَهِالَةً﴾ - لكونه صالحاً للقرينية المانعة عن انعقاد الظهور للقضية في المفهوم ، ودعوى كون العلة المذكورة علة للجعل وملاكاً له فتختص بخبر الفاسق لكونها حينئذٍ من الحكمة التي قيل بعدم إطرادها وليس علةً للمجموع أي موضوعاً للحكم حتى تكون من العلة المنصوصة ، غير مسموعة ؛ لانطباق ضابط منصوص العلة عليه لصحة إلقائها إلى المكلف بأن يقال : لا تصب قوماً بغير العلم .

بالجملة فالإشكال في ثبوت المفهوم لأجل اقتران هذه العلة المنصوصة بالمنطوق في محلّه ، وما ذكره الميرزا النائيني رحمته في دفعه فقد تقدم ما فيه فلاحظ ، ولكن بعد البناء على ثبوت المفهوم وعدم مانعية العلة عنه لا يرد عليه إشكال لزوم التخصيص بالمورد حتى نلتزم لأجله بعدم ثبوت المفهوم للآية المباركة .

ثمَّ إنَّه أورد على الاستدلال بمفهوم آية النبأ بوجوه آخر ضعيفة تركنا التعرض لها .

وقد أورد على مفهوم الآية وغيره ممّا يدلّ على حجّية خبر العادل بوجوه مشتركة بين جميع أدلة اعتبار خبر العدل الواحد إلّا بناء العقلاء :

منها : معارضة أدلة حجّية خبر العادل لما نهى عن العمل بالظن وغير العلم من الآيات الناهية عن العمل بغير العلم وتعارض الظاهرين يوجب عدم اعتبار شيء منها فيرجع في خبر العدل إلى قاعدة عدم حجّية غير العلم .

وفيه : مضافاً إلى ما أفاده الميرزا النائيني رحمته من الحكومة التي عرفت تقرّيبها وفسادها - فلاحظ - ، أن النسبة بين الآيات الناهية وبين أدلة اعتبار خبر العادل هي الأعم والأخصّ لشمول الآيات الناهية لخبر العادل وغيره ، وكون موردها الأصول أو الفروع وأدلة حجّية خبر العادل مختصة بخبر العادل ، فتخصّص الآيات الناهية كما لا يخفى ، لا يقال : إنّ النسبة تنقلب إلى الأعم والأخصّ من وجه ، حيث إنّ الآيات مختصة بما عدا البيئة فتعم خبر العدل الواحد والشهرة وغيرهما من الأمارات ولا تعم البيئة ، والمفهوم يعم العدل الواحد والبيئة لأنّها ليست إلّا ضم عدل إلى مثله ويختص بخبر العدل فيتعارضان في الجمع وهو خبر العدل الواحد ، فإنّ الآيات الناهية يوجب عدم حجّيته والمفهوم يقتضي حجّيته فيسقطان عن الحجّية ويرجع إلى قاعدة عدم حجّية غير العلم ، هذا أحد تقرّيبَي العموم من وجه .

ويقرب بوجه آخر : وهو أنّ الآيات الناهية مختصة بحال التمكن من العلم للتسالم على حجّية الظن في حال الانسداد وعامة لكلّ ظن سواء أكان ناشئاً من إخبار العدل الواحد أم الشهرة أم غيرهما ، والمفهوم يعم الانسداد وغيره ويختص بخبر العدل فيتعارضان في الجمع وهو خبر العدل الواحد في صورة التمكن من العلم ، فإنّ مقتضى الآيات الناهية عدم الحجّية وقضية المفهوم حجّيته كما لا يخفى ، وحينئذٍ

يسقطان عن الاعتبار ويرجع إلى قاعدة عدم حجّة غير العلم .

لأنّه يقال إنّ ما ذكر من دعوى كون النسبة بين الآيات الناهية وبين أدلة حجّة خبر الواحد عموماً من وجه مبني على انقلاب النسبة بأن يلاحظ أولاً تخصيص العام بالمخصّص الأول ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين الخاص الثاني والثالث وهكذا ، وليس الأمر كذلك لأنّ نسبة كلّ خاص إلى العام نسبة العموم والخصوص فيخصّصه الخاص ولا وجه لتخصيصه أولاً بمخصّص ثمّ ملاحظة العام بمخصّصاً بالنسبة إلى الخصوصات اللاحقة ^(١) .

ولا يخفى أنّ من جملة التخصيصات الواردة على الآيات الناهية على ما قيل الموجبة لانقلاب النسبة ، الظنون الاجتهادية ، فإنّ المجتهد يعتمد على ظنه في تشخيص حكم الله تعالى ويرتب قياساً ويقول إنّ وجوب الشيء الفلاني مثلاً ما أدى إليه ظني وكلّ ما أدى إليه ظني فهو حكم الله تعالى في حقي .

ولكن الإنصاف عدم ثبوت حجّة الظنون الاجتهادية كما تعرضنا له في محلّه من مباحث الاجتهاد والتقليد ، ولا حاجة في نفي حجّيتها إلى التشبث بالآيات الناهية حتى يقال : إنّ الآيات وإن كانت من حيث السند قطعية لكنها من حيث الدلالة ظنية ، فاستظهار عدم حجّة الظن من هذه الآيات اجتهاد ظني أيضاً فلا يكون حجة حتى يصح التسكك بها لإثبات عدم حجّة الظنون الاجتهادية كما لا يخفى .

وجه عدم الحاجة كفاية نفس الشك في حجّة الظن الاجتهادي وعدم قيام

(١) أقول : إن عدم انقلاب النسبة متجه إذا لم نقل بكون الخاص موجباً لتعنون العام به ، إذ التخصيص عبارة عن إعدام بعض أفراد الموضوع كموت بعض العلماء ، فإنّ قوله : (أكرم العلماء) لا يعنون بعنوان عدم زيد أو عمرو إذا ماتا ، وأما بناء على تعنون العام وتقيدته بالخاص كما اختاره السيد الأستاذ حفظه الله في مبحث العام والخاص مدّعياً رجوع التخصيص إلى التقيد ولا إشكال في تقيد كلّ مطلق بقيد ، فلا يحصى عن الالتزام بانقلاب النسبة لأنّ الخاص الأول بعد أن خصّص العام صار العام مقيداً به والنسبة تلاحظ بعد تمامية الموضوع قبلها ، فتدبر .

دليل على اعتباره في عدم جواز العمل بالظنون الاجتهادية والاعتداد عليها كما هو واضح :

وعلى كل حال فعلى تقدير ثبوت اعتبار الظنون الاجتهادية يكون ذلك خاصاً بالنسبة إلى الآيات الناهية كالبيئة و خبر العدل العارف بالوقت وإخبار النساء في العدة والحيض إلى غير ذلك من الموارد التي ثبت اعتبار غير العلم فيها ، فإن جميعها تخصّص الآيات الناهية ولا تتقلب النسبة أصلاً ، فإشكال معارضة أدلة حجّية خبر العادل للآيات الناهية عن العمل بغير العلم واضح الاندفاع .

ومنها : أن أدلة حجّية خبر العادل تشمل الإجماع الذي أخبر به السيد المرتضى رحمته على عدم حجّية خبر الواحد لأنّ خبر السيد رحمته من مصاديق خبر العدل الواحد ومقتضى شمولها لخبر السيد رحمته عدم حجّية خبر العدل الواحد ، فيلزم من حجّية الخبر عدم حجّيتها وما يلزم من وجوده عدمه محال .

وفيه أولاً : أنّه ليس إجماعاً أي نقلاً للاتفاق عن حس حتى يندرج في كبرى خبر العدل الواحد ، بل يكون هذا النقل حدسياً لذهاب جل الأصحاب إلى حجّية الخبر ، فدعوى الإجماع حينئذٍ تكون ناشئة من ذهاب جمع إلى عدم حجّيته فاعتقد أن هذا مذهب جميعهم ، فيكون نقل الاتفاق عن حدس ومثل هذا الإجماع ليس حجة لما ذكر في مبحث الإجماع من أنّه ليس إجماعاً حقيقة .

وثانياً : أنّ دعوى إجماع السيد معارضة بدعوى إجماع الشيخ الطوسي رحمته على حجّية خبر العادل ومن المعلوم تساقطها وعدم شمول دليل الحجّية لشيء منها ، ولا يكون تعارضهما قادحاً في دليل الاعتبار بل التعارض مانع خارجي عن شمول دليل الاعتبار للمتعارضين كالبينتين المتعارضتين وسائر المتعارضات ، فإنّ دليل اعتبار البيئة لا يشمل البينتين المتعارضتين فتسقط البيئتان عن الاعتبار من دون قدح في دليل الحجّية إذ دليل الاعتبار لا يشمل إلّا ما لم يتبل بالمعارض ، وفي المقام نقول :

إن دليل حجّة الخبر باق على حاله والإجماعان اللذان ادّعاهما السيد والشيخ عليهما السلام يسقطان عن الاعتبار للمعارضة كما لا يخفى .

وثالثاً: إنّ الإجماع المنقول ليس بحجة وإن لم يكن معارضاً فهذا الإشكال أيضاً لأساس له .

ومنها: أنّ عمدة الغرض من إثبات حجّة خبر العادل هي إثبات حجّة الروايات لاستنباط الأحكام الفرعية منها ، وهذا الغرض لا يترتب على اعتبار خبر العادل الواحد لوجه ، الأول : انصراف الأدلة إلى الخبر بدون الوساطة والروايات بالنسبة إلينا أخبار مع الوساطة والغرض من إثبات حجّة الخبر هو إثبات السنّة به ليصح استنباط الحكم منه ، ويكون بحث الأصولي عن حجّة الخبر بحثاً عن أحوال السنّة ، والبحث عن حجّة خبر الشيخ والمفيد وأمثالهما من الوسائط ليس بحثاً عن أحوال السنّة فلا يشمل دليل الاعتبار الأخبار مع الوساطة .

الثاني : عدم ترتب أثر شرعي على أخبار الوسائط بيننا وبين الرواة ، والمفروض أنّ وجوب تصديق العادل في خبره عبارة عن ترتيب ما للخبر به من الآثار الشرعية على إخبار العادل ، مثلاً إذا أخبر العادل بحياة زيد ، فإنّ وجوب تصديقه عبارة عن ترتيب الآثار التي رتبها الشارع على حياة زيد من وجوب الإنفاق على زوجته وعدم جواز تقسيم ماله بين ورثته وغير ذلك من الأحكام المترتبة على إخبار العادل بحياة زيد ، وأما إذا فرض عدم ترتب أثر شرعي على الموضوع الذي أخبر به العادل كما إذا أخبر بأنّ ارتفاع الجبل الفلاني فرسخان مثلاً فلا أثر شرعاً لمقدار ارتفاع ذلك الجبل الذي أخبر به العادل حتى يجب تصديق العادل بلحاظه ، وفي المقام لا يترتب على أخبار الوسائط كقول الشيخ الطوسي عليه السلام حدثني المفيد عليه السلام مثلاً أثر شرعي حتى يجب بلحاظه تصديقه .

الثالث : استلزام شمول دليل اعتبار خبر الواحد لإخبار الوساطة ثبوت

الموضوع بالحكم وتأخر الموضوع عنه .

توضيحه: أنّ إخبار الشيخ عليه السلام بقوله حدثني المفيد عليه السلام خبر حسي يشملته دليل حجّية خبر الواحد، فيجب تصديقه، فببركة وجوب تصديقه يثبت أنّ المفيد عليه السلام حدث الشيخ الطوسي عليه السلام بقوله حدثني الصدوق عليه السلام، فخير الصدوق عليه السلام لم يكن ثابتاً لنا قبل وجوب تصديق خبر الشيخ الطوسي عليه السلام، وبه تولّد خبر المفيد عليه السلام بقوله حدثني الصدوق عليه السلام وهكذا في سائر السلسلة إلى أن ينتهي إلى زرارة وأضرابه ممن روى عن الإمام عليه السلام بدون الوساطة، فالموضوع تولّد من الحكم ولازمه تأخر الموضوع عنه لتقدم العلة على المعلول مع أنّ من الواضح تأخر الحكم، عن موضوعه .

الرابع: استلزام دليل الحجّية اتحاد الحكم والموضوع لما عرفت من أنّ وجوب التصديق يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على الخبر به، والمفروض أنّه لا أثر لأخبار الوسائط إلّا نفس وجوب التصديق الناشيء من صدق العادل، فوجوب التصديق موضوع لنفسه فهو موضوع وحكم، ومن المعلوم مغايرة الحكم للموضوع وعدم اتحادهما كما لا يخفى .

والخامس: اتحاد الحاكم والمحكوم، لأنّ الأمارات حاکمة على الواقعيات حكومة ظاهرية على ما قرّر في محلّه، فالأمانة تثبت الواقع ظاهراً، ومن المعلوم مغايرة الحاكم للمحكوم وتعدّدهما، وفي المقام لا تعدّد لما تقدم في إشكال اتحاد الموضوع والحكم، فإنّ دليل اعتبار خبر العادل سواء كان مفهوم آية النبأ أم غيره ممّا عدا بناء العقلاء يدلّ على وجوب العمل بخبر العادل وهذا الوجوب ليس حكماً واقعياً بل هو حكم ظاهري وهو اعتبار قول العادل، فلا بدّ أن يكون لخبر العادل أثر شرعي واقعي حتى يثبت بالأمانة، مثلاً إذا أخبر زيد بعدالة عمرو فإنّ هناك آثاراً شرعية واقعية تترتب على العدالة الواقعية بمقتضى الأدلة الاجتهادية، واعتبار هذا

الخبر أي إخبار زيد العادل بالعدالة عبارة عن ترتيب أحكام العدالة الواقعية الثابتة بالأدلة الاجتهادية على عدالة عمرو التي أخبر بها زيد .

وبعبارة أوضح : وجوب تصديق خبر زيد العادل يكفي مفاد دليل اعتبار خبر العادل كمفهوم آية النبأ وغيره من أدلة حجّية خبر الواحد ويثبت بهذا الخبر ببركة حجّيته جواز الاقتداء بعمرو وغيره من آثار العدالة ، ففاد دليل اعتبار الأمانة شيء والثابت بالأمانة بعد اعتبارها شيء آخر وهو الحكم الواقعي المترتب على العدالة فالحاكم وهو دليل اعتبار الأمانة مفاده وجوب التصديق والمحكوم وهو الآثار الشرعية المترتبة مع عدالة عمرو هو الواقعي فهما متغايران ومتعدّدان وهذا بخلاف المقام ، لأنّ خبر الشيخ الطوسي رحمته الله الذي هو من أخبار الوسائط ويكون مؤدى الأمانة لاحكم له واقعاً إلّا وجوب تصديقه إذ لا يترتب عليه شيء من الأحكام الخمسة إلّا وجوب التصديق فوجوب التصديق لخبر الشيخ رحمته الله حكم واقعي والمفروض أنّ هذا الوجوب هو مفاد دليل اعتبار الأمانة أيضاً فيلزم أن يكون محكوماً لما فرضناه من كونه حكماً واقعياً لخبر الشيخ رحمته الله وأن يكون حاكماً لأنّه مفاد دليل اعتبار الأمانة وهذا عبارة عن اتحاد الحاكم والمحكوم وهو محال .

ولابأس قبل التعرض لأجوبة هذه الجهات الخمس من إشكال أخبار الوسائط بالتنبيه على أمر وهو : أنّ هذه الإشكالات إنّما تتوجه بناء على كون المجعول في الأمارات وجوب العمل بها نفسياً أو شرطياً ، وبعبارة أخرى إن كان لسان أدلة حجّية الأمارات وجوب ترتيب الأثر شرعاً يتوجه عليه الإشكال المزبور بجهاته المزبورة ، إذ الانصراف يكون لأجل انسباق الخبر المثبت للسنة حتى يكون البحث عنه بحثاً عن السنة ، وذلك منحصر في الأخبار بدون الوسائط كخبر زرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما ممن يروى عن المعصوم عليه السلام بلا واسطة ، وأما مع الوسطة فالأدلة منصرفة عنه لعدم كون البحث عن حجّية خبر الشيخ رحمته الله بحثاً عن السنة وهكذا

سائر الوسائط ، وكذا بالنسبة إلى عدم ترتب الأثر .

وأما بناء على كون المجمعول في الإمارات هي الطريقة والوسطية في الإثبات والمحرزية دون الأثر الشرعي فلا يلزم شيء من الإشكالات المزبورة ، لمحرزية كلّ خبر من أخبار الوسائط لما قبله من الأخبار وانتهاء أخبار الوسائط إلى خبر وزارة مثلاً الذي هو أول السلسلة ، ويكون مفاده الحكم الشرعي من الوجوب أو غيره ، وكفاية مثل هذا الأثر في صحة جعل الطريقة لأمر تنتهي إلى حكم شرعي ، لكون مثل هذا الأثر مانعاً عن لزوم لغوية جعل الطريقة لتلك الأمور كما لا يخفى ، وليس مفاد أدلة حجّة الإمارات حينئذٍ وجوب ترتيب الأثر حتى نحتاج فيها إلى إثبات أثر شرعي واقعي للمؤدى ليكون دليل اعتبار الأمانة محرراً له بمقتضى حكومته الظاهرية على أدلة الأحكام الواقعية كما لا يخفى .

وأنت خير باندفاع الإشكال المذكور بجميع جهاته المتقدمة على تقدير كون المجمعول في الإمارات الوجوب النفسي أو الشرطي أيضاً كما هو مبنى هذا الإشكال على ما عرفت آنفاً .

أما الأول : وهو الانصراف فلا وجه لها ، وعلى تقدير الانصراف فهو بدوي لاعبرة به لزواله بأدنى تأمل بعد وضوح دخل أخبار الوسائط في ثبوت السنة ، ضرورة أنّه ما لم تثبت أخبار الوسائط لا يثبت خبر وزارة الذي مفاده كلام الإمام عليه السلام .

وأما الثاني : وهو عدم ترتب الأثر الشرعي على أخبار الوسائط ففيه : أنّه يكفي في ذلك وجوب التصديق والبناء على ثبوته تعبدّاً لدخل خبر الواسطة في ثبوت قول الإمام عليه السلام كما لا يخفى .

وأما الثالث : وهو ثبوت الموضوع بالحكم ولزوم تأخره عن الحكم مع بداهة تقدمه على الحكم ففيه : أنّه يلزم ذلك بناء على عدم انحلال وجوب تصديق العادل

إلى وجوبات عديدة بتعدد موضوعاتها وهي أخبار العدول ، وأما مع الانحلال فلا يلزم أصلاً ، ضرورة أن وجوب تصديق خبر الشيخ عليه السلام المولد لخبر المفيد بقوله حدثني الصدوق غير وجوب التصديق الذي يكون حكماً لخبر المفيد فلا يلزم تولد الموضوع من الحكم كما لا يخفى .

وأما الرابع : وهو اتحاد الحكم والموضوع فلا يلزم أيضاً بعد البناء على كون وجوب التصديق انحلالياً ، إذ وجوب التصديق الذي يكون موضوعاً للحكم أعني وجوب تصديق العادل غير الحكم لمغايرة الوجوبين لأجل الانحلال كما لا يخفى .

وأما الخامس : وهو اتحاد الحاكم والمحكوم فلا يلزم أيضاً للانحلال المزبور ، فإن دليل اعتبار خبر الشيخ عليه السلام مثلاً حاكم على الحكم الذي يثبت لخبر المفيد عليه السلام الذي هو متقدم على خبر الشيخ عليه السلام ، فالحاكم والمحكوم متغايران ومتعددان ولا اتحاد بينهما .

والحاصل أنه بعد إثبات مقدمتين إحداهما : جعل الأثر الشرعي وجوب التصديق ، وثانيتهما : انحلال قضية وجوب تصديق العادل إلى قضايا متعددة كسائر القضايا الشرعية التي مرجعها إلى القضايا الحقيقية ، يظهر الجواب عن الإشكالات المزبورة ، لاندفاع الثاني منها وهو اللغوية وعدم ترتب الأثر الشرعي على أخبار الوسائط بالمقدمة الأولى ، لأنه بعد ثبوت هذا الأثر شرعاً يكتفي به في أخبار الوسائط ، واندفاع الثلاثة الأخر بالانحلال الموجب لتعدد الأثر الشرعي وتغاير الحاكم والمحكوم وعدم تولد الموضوع من شخص الحكم الذي يثبت له حتى يكون الحكم مولداً لموضوعه ومقوماً عليه ، وعدم اتحاد الحكم والموضوع كما هو أوضح من أن يخفى .

نعم يلزم اتحاد أخبار الوسائط في الآثار من حيث السنخ ، وكذا يلزم وحدة الحاكم والمحكوم سنخاً ولا ضير فيه بعد عدم لزوم الوحدة الشخصية .

فتحصل أنّ الإشكالان المتقدمان ، أعني عدم الأثر واتحاد الحكم والموضوع مندفعان بالتزام الانحلال الذي ينطبق ضابطه على ما نحن فيه ، إذ ضابط الانحلال هو أن يكون لمتعلق الخطاب موضوع خارجي ، وكان لذلك الموضوع الخارجي المعبر عنه تارة بمتعلق المتعلق وأخرى بالموضوع وثالثة بالمفعول به أفراد طولية أو عرضية أو هما معاً ، فإنّ الحكم حينئذٍ ينحل بعدد كلّ فرد من أفراد ذلك الموضوع الخارجي إلى أحكام عديدة وخطابات كثيرة كما في لا تشرب الخمر ولا تسرق مال الغير ولا تغتصب مؤمناً وغير ذلك ، ولولا الانحلال لاختل الأمر في كثير من الموارد ، كجريان البراءة في الشبهات الموضوعية التي اتفقت كلمة المحدثين والأصوليين على جريان البراءة فيها مع وضوح كون مجرى البراءة هو الشك في التكليف ، فإذا لم يكن لكلّ فرد من أفراد الخمر خطاب يخصّه لما جاز إجراء البراءة في المانع الذي شك في خمريته ، فإنّ جريانها في المشكوك الخمرية إنّما هو لأجل الشك في توجه خطاب لا تشرب الخمر إلى المكلف بالنسبة إلى مشكوك الخمرية ، إذ بناء على عدم الانحلال يكون قضية لا تشرب الخمر من المعدولة ويكون مفادها كن لا شارب الخمر فيجب تحصيل عنوان اللاشائية ، ومن المعلوم كون مثله من موارد قاعدة الاشتغال لا البراءة ، إذ لا يحرز الاتصاف بهذا العنوان إلّا بترك جميع الأفراد المعلومه للخمر والمظنونة والمشكوكه والموهومة ، فينسب باب البراءة في الشبهات الموضوعية .

والتزام المشهور على ما قيل بعدم جريان البراءة في قضاء الفوائت المرددة بين الأقل والأكثر لأجل تتجزئ التكليف بالأكثر على تقدير فوته على التفصيل المحرر في محله وإن كان مخدوشاً كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وكالشك السببي والمسببي في الاستصحاب ، فإنّ الأصل الجاري في الشك السببي حاكم على الأصل الجاري في الشك المسببي مع أنّ الخطاب وهو لا تنقض اليقين بالشك واحد ، فإنّ تعدّد الحاكم والمحكوم ممّا لا بدّ منه فلو لم ينحل خطاب

لا تنقض إلى خطابات عديدة بتعدد أفراد اليقين والشك لم يكن لحكومة الأصل السببي على المسببي وجه .

وبعد أن ثبت أنه لا محيص عن الالتزام بالانحلال يتضح وجه اندفاع الإشكاليين ، أعني عدم الأثر ووحدة الحكم والموضوع إذ الأثر حينئذ هو وجوب التصديق ، فالأثر موجود ولا يلزم اتحاد الحكم والموضوع لأن وجوب تصديق قول الشيخ قَدِّيرُ الذي هو خبر وجداني وإن كان مولداً لخبر المفيد إلا أن شخص هذا الوجوب ليس حكماً لخبر المفيد حتى يتحد الحكم والموضوع ، بل وجوب آخر يكون حكماً له لأن خبر المفيد بعد أن تولد من وجوب تصديق قول الشيخ قَدِّيرُ صار موضوعاً لخطاب وجوب التصديق ، فوجوب تصديق الشيخ قَدِّيرُ يولد موضوعاً لوجوب تصديق آخر كما لا يخفى ، فبركة الانحلال يندفع هذان الإشكالات .

ثم إن الميرزا النائيني قَدِّيرُ ذكر أن إشكال أخبار الوسائط مبني على كون المجمعول في خبر الواحد وجوب العمل كما عرفت توضيحه ، وأما بناء على كون المجمعول فيه نفس المحرزية والطريقة فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً إذ كل خبر لاحق طريق إلى سابقه حتى ينتهي إلى خبر الراوي الذي يروي عن الإمام عليه السلام بلا واسطة .

ثم إن استظهار جعل الطريقة من آية النبأ مشكل لأن مفهومها عدم وجوب التبيين نفسياً أو شرطياً في العمل بخبر العادل ، فخير العادل لا يكون جواز العمل به مشروطاً بالتبيين سواء أفاد الظن أم لا بل وإن قام ظن على خلافه ، وأين هذا من كون خبر العادل محرراً للواقع وواسطة في إثباته ، نعم ربما يمكن استظهار جعل الطريقة من آية النفر ونحوها . هذا تمام الكلام في بعض الإشكالات الواردة على الاستدلال بآية النبأ ، والعمدة منها هو الإشكال في ثبوت المفهوم من جهة معارضة التعليل له على ما عرفت مفصلاً .

وقد أورد على الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر العادل بوجوه أخر

ضعيفة لا يهمننا ذكرها من أراد الاطلاع عليها فليراجع المطولات .

ومن جملة الآيات التي استدّل بها على حجّة خبر العادل قوله تعالى (١) في سورة البراءة ﴿فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ وتقريب الاستدلال به منوط ببيان أمور :
الأول : إنّ كلمة (لعل) في كلامه سبحانه وتعالى ليست بمعناها الحقيقي ومنسلخة عنه قطعاً وهي تدلّ على الغاية ، وكون متلوها علة غائية لما قبلها سواء كان المتلو فعلاً اختيارياً أم قهرياً .

الثاني : أنّ متلو (لعل) إن كان فعلاً اختيارياً قابلاً لتعلق الطلب به فلا بدّ حينئذ من المطابقة بينه وبين ما قبل لعل في الحكم والتلازم بينهما في الحكم ، إذ لا معنى لكون الغاية مستحبة والمغيبى واجباً وكذا العكس ، كما لا يخفى .

الثالث : أنّ تقابل الجمع مع الجمع يستلزم تقابل الآحاد مع الآحاد كقوله تعالى (٢) ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ فإنّ كلّ واحد يغسل وجهه ، هذا مضافاً إلى كون الأصل في الجمع هو الاستغراقية لا المجموعية ، فإنّ الارتباطية وقيديّة الاجتماع تحتاج ثبوتاً إلى لحاظ مستقل وإثباتاً إلى بيان كذلك ، ففتضى الأصل عدمه وكون الجمع استغراقياً بمعنى كون كلّ فرد بحاله موضوعاً للحكم .

الرابع : أنّ الحذر تارة يراد به الخوف النفساني ، وأخرى العمل الخارجي وهو المراد في الآية المباركة لوضوح كون النفر والتفقه والإنذار لأجل العمل بالأحكام الشرعية دون مجرد إحداث الخوف النفساني ، فإنّ العمل صالح لأن يكون غاية وغرضاً لوجوب الإنذار والتفقه ، دون الخوف المعرى عن العمل .

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) المائدة : ٦ .

إذا عرفت هذه الأمور يتضح تقريب الاستدلال بالآية الشريفة، إذ المراد بصيغ الجمع من قوله تعالى ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا﴾ ليس تفقه جمع بهئية الاجتماع وكذا الإنذار، فإذا نفر واحد في يوم السبت وآخر في يوم الإثنين وثالث في يوم الأربعاء صدق نفر طائفة، وكذا في كيفية تفقهم وتعلمهم، فإذا شرع واحد منهم في التعلم في شهر ربيع الأول وآخر في جمادي الأولى صدق أنّ جماعة تفقهوا في الدين وكذا في الإنذار، فإذا أُنذر واحد في اليوم الفلاني وآخر في غير ذلك اليوم وهكذا صدق أنّ جماعة أُنذروا الناس أو القبيلة.

والحاصل أنّ الهيئة الاجتماعية لا دخل لها في شيء من نفر والتعلم والإنذار، فإذا أُنذر واحد من المتفقهين شخصاً بمقتضى تقابل الجمع مع الجمع المستلزم لتقابل الفرد بالفرد، فيجب على المنذر بالفتح العمل لما تقدم من الملازمة بين الغاية إذا كانت فعلاً اختيارياً وبين المغيبي في الحكم، والمفروض أنّ قوله تعالى (وليُنذِرُوا) يدلّ بظاهره على الوجوب، فلا بدّ أن يكون غاية وجوب الإنذار وهو الحذر أي العمل واجباً أيضاً، إذ لا معنى لوجوب الإنذار وعدم حجّيته على المخاطب فلا محيص عن الالتزام بحجّية إنذار المنذر سواء أفاد العلم للمنذر بالفتح أم لا فيثبت بهذه الآية الشريفة حجّية قول العادل.

فإن قلت: إنّ مقتضى الإطلاق هو اعتبار قول المنذر مطلقاً وإن كان فاسقاً فتدلّ الآية على حجّية خبر الواحد مطلقاً.

قلت: نعم لكن يقيد الإطلاق بمنطوق آية النبأ الدال على عدم حجّية خبر الفاسق، فتختص آية نفر بخبر العادل، هذا توضيح وجه الاستدلال بآية نفر على حجّية خبر العادل ببيان لا يرد عليه الإشكال.

وقد يستشكل في بعض مقدمات الاستدلال المزبور وهي دعوى الملازمة بين ما قبل الغاية وما بعدها في الحكم بما حاصله: إنكار الملازمة المذكورة وعدم تسلمها

لوجود موارد النقض .

منها: وجوب إظهار النبوة حين البعث ووجوب دعوة الناس إلى نبوته مع عدم وجوب غايته وهي القبول والتصديق تعبدًا، ف مجرد وجوب المغيبي لا يستلزم وجوب الغاية .

ومنها: وجوب أداء الشهادة على الشاهد وحرمة كتمان الشهادة مع عدم وجوب غايته وهي حكم الحاكم إلّا بعد شهادة شاهد آخر .

ومنها: وجوب بذل المال لحفظ النفس مع حرمة الأخذ على الآخذ كما إذا أراد ظالم قتله وتوقف حفظه على بذل مال لذلك الظالم، فيجب عليه بذل المال مع عدم وجوب الأخذ بل حرمة، فيستكشف من هذه الموارد ونظائرها عدم الملازمة بين وجوب شيء وبين وجوب غايته بل يمكن التفكيك، ومع إمكان التفكيك تكون الملازمة المزبورة التي أنيط بها الاستدلال بآية النفر غير ثابتة، فينهدم أحد أركان الاستدلال بالآية الشريفة .

ولكنك خير بما في الجميع .

أما الأول: فلأنّ الغاية فيه هي وجوب النظر على العباد لدفع الضرر المحتمل أو وجوب شكر المنعم والفحص عن صدق دعواه ومطالبة المعجزة من مدّعي النبوة ولا إشكال في وجوب النظر وليست غاية وجوب إظهار النبوة على النبي تصديق العباد له تعبدًا حتى يقال بعدم وجوبه وبكونه دليلاً على انفكاك الغاية عن المغيبي في الحكم، بل الغاية وهي وجوب النظر ثابتة بلا إشكال فلم يلزم انفكاك بين الغاية والمغيبي في الوجوب كما لا يخفى .

وأما الثاني: فلأنّ الغاية في وجوب أداء الشهادة على كلّ من الشاهدين هي دخله في تحقق موضوع حكم الحاكم لا نفس الحكم حتى يقال بانفكاك وجوب المغيبي عن الغاية وهي حكم الحاكم، ضرورة عدم وجوب الحكم على الحاكم بأداء

شهادة شاهد واحد ، فالغاية لشهادة كل من الشاهدين هو الدخول في تحقق موضوع الحكم ، ولا ريب في حصوله فلا انفكاك .

وأما الثالث : ففساده أوضح من أن يخفى ، لأن الغاية في وجوب بذل المال هي حفظ النفس ، ومن المعلوم وجوبه ، فيجب بذل المال لوجوب حفظ النفس ، وليست الغاية أخذ الظالم للمال الذي هو حرام بلا كلام حتى يلزم الانفكاك بين الغاية والمغنى في الحكم .

والحاصل أنه لا تتحمل الملازمة المزبورة بشيء من الموارد المذكورة وغيرها ، بل الملازمة ثابتة بحكم العقل من باب لزوم اللغوية لولاها ، إذ لا معنى لوجوب شيء لأجل شيء مستحب أو مباح مثلاً ، فلا ينبغي الإشكال في ثبوت الملازمة بين الغاية والمغنى في الحكم ، وعلى هذا فيكون الحذر أي العمل بإنذار العادل واجباً وهو المطلوب .

فإن قلت : يمكن دفع اللغوية في مورد الآية الشريفة بأن يكون الإنذار رافعاً للجهل العذري ، بأن يصير موجباً للالتفات وسبباً للفحص والسؤال ليحصل لهم العلم بصدق المنذرين فيعملون بعلمهم لا بقول المنذرين تعبداً ، فيكون الإنذار موجباً لإعمال ما يوجب علمهم ، وبالجملته فلما كانوا جاهلين بالأحكام ، والجهل يوجب العذر فوجب على المنذرين الإنذار حتى يلتفت الجاهلون فيفحصون ، فلا يقال : إنه لو لم يجب الحذر أعني قبول قول العادل تعبداً لزم لغوية وجوب الإنذار ، وذلك لأن وجوب الإنذار يكون داعياً للمنذرين بالفتح على الفحص والتفتيش عن صدق الإنذار وكذبه ، فلا يصير وجوب الإنذار لغوياً بمجرد عدم وجوب القبول تعبداً .

قلت : لم تجعل الغاية في الآية المباركة إلا الحذر وهو العمل ولم تجعل الفحص والنظر ، فرتب الحذر على صرف الإنذار .

وبيان أوضح : إن وجوب النظر من شؤون وجوب النظر في المعجزة الذي

ثبت وجوبه عقلاً لاسمعاً حتى يترتب على إنذار المنذرين الذي هو من الأدلة السمعية، إذ المنذرون لا ينذرون إلا بالروايات التي هي دليل سمعي ووجوب النظر يكون حكماً مستقلاً عقلياً ولا يترتب على نقل الرواية مثلاً.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه لا ينبغي الإشكال في الاستدلال بالآية الشريفة المذكورة من ناحية إنكار إحدى مقدماته وهي الملازمة بين الغاية والمغيبى في الحكم . نعم قد يناقش في الاستدلال بآية النفر من جهة أخرى وهي أن الآية تختص بالواعظين ولا تشمل الرواة الذين هم المقصودون بالأصالة، حيث إن ظاهر الآية هو الإخبار مع التخويف والإنذار المختص بالواعظين والناهين عن المنكر، وأما من يرشد الجاهل إلى الأحكام الشرعية بنقل الروايات فيكون خارجاً عن مورد الآية الشريفة فلا تدل الآية على حجية روايات الآحاد، بل تدل على اعتبار الوعظ والنهي عن المنكر والأمر بالمعروف والفرق بين العناوين الثلاثة، أعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإرشاد الجاهل والوعظ هو أن الوعظ لا يقيد بشيء، فإن الواعظ ينذر كل أحد جاهلاً كان أم عالماً وإرشاد الجاهل يكون في مورد الجهل بالوظيفة الشرعية والنهي عن المنكر يكون فيما يصح العقوبة عليه ومورده عدم كون الجهل عذراً كما إذا كان مقصراً في تعلم الوظائف وغير مبال بارتكاب المنكر وترك المعروف أو كان عالماً بالوظيفة ومع ذلك يترك وظائفه، فإن النهي عن المنكر مورده هو ما إذا استحق الفاعل للمنكر والتارك للمعروف العقاب وبقية الكلام في هذا البحث في محله .

وكيف كان فهذه المناقشة أيضاً واضحة الاندفاع، لأن الراوي للرواية ينذر أيضاً، غاية الأمر أن إنذاره تارة يكون بالصراحة كما إذا روى أن الإمام علياً قال (١) «من منع قيراطاً من الزكاة فليمت...» ، أو من ترك الصلاة متعمداً فعليه كذا (٢)،

(١) وسائل الشيعة ٩ / ٣٣، الحديث ١١٤٥٣ «فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً»

(٢) وسائل الشيعة ٤ / ٤٢، الحديث ٤٤٦٦ .

وأخرى يكون بالالتزام كما إذا روى أن الصلاة واجبة، فإنّ وجوب الصلاة يستلزم استحقاق العقاب على تركها عمداً، فالإنذار في الروايات وكذا في فتاوى المفتين موجود أيضاً، فدعوى اختصاص آية النفر بحجّة الوعظ والنهي عن المنكر وأخيه وعدم شمولها للروايات والفتاوى في غير محلّها بل الآية شاملة للجميع.

وقد أورد على الاستدلال بآية النفر على حجّة خبر العادل بوجوه آخر:

منها: أنّها أجنبية عن المدعى وهو حجّة روايات الآحاد، لأنّ قوله تعالى شأنه ﴿وليتفقوها في الدين﴾ ظاهر في تعلّم الأحكام عن الأدلة الأربعة، فتكون الآية دليلاً على حجّة الفتوى، حيث إن نقل كلام الإمام عليه السلام ليس بنفسه تفقهاً واجتهاداً في الدين، إذ من المعلوم أنّ غالب الرواة كانوا من سواد الناس ومن غير أهل العلم، ولم يكن لهم قوة استنباط الأحكام من الروايات حتى يكونوا متفقهين في الدين، نعم كان بعضهم كزرارة وأضرابه فقهاء ومستنبطين للأحكام من الروايات التي سمعوها من الإمام عليه السلام، وبالجمله فالآية الشريفة تختص بالفتوى وتكون دليلاً على حجّة آراء المجتهدين وجواز التقليد بل وجوبه، وأجنبية عن إثبات اعتبار الروايات.

ولكن يمكن دفعه بأنّ التفقه بمعنى التعلّم عن الأدلة اصطلاح خاص من الفقهاء، ولم يكن بهذا الاصطلاح مستعملاً في زمان صدور الروايات التي منها الرواية^(١) التي استشهد فيها الإمام عليه السلام بهذه الآية الشريفة وهي قوله ﷺ «اختلاف امتي رحمة» ثمّ سئل الراوي أنّ اختلافهم إذا كان رحمة فاتفقهم عذاب، فأجابه الإمام عليه السلام بأنّ المراد بالاختلاف اختلافهم في البلدان لتحصيل العلم، وذكر الآية الشريفة ﴿فلولا نفر...﴾، والفقه كان في تلك الأزمنة وغيرها مستعملاً في

الفهم والعلم ومن المعلوم أنّ تعلّم الأحكام في تلك الأعصار كان بنقل الروايات ، والأخبار المتعلقة بالأحكام وردت أكثرها بعبارات بسيطة واضحة المعاني حتى يفهمها السائل الذي كان من العوام ، ومن أهل اللسان ، وإذا كان في كلامه عليه السلام نوع خفاء وإجمال فهو عليه السلام رفع إجماله وبيّن مرامه مع عدم التفتية .

والحاصل أن الآية بناء على هذا المعنى من التفقه يشمل الروايات كما لا يخفى لأنّ معنى الفقه لغةً وعرفاً هو الفهم والعلم ، ومع الدوران بين المعنى العرفي العام وبين المعنى الاصطلاحي يقدّم ما عليه العرف العام ولا يعتنى بالعرف الخاص .

ومنها : أنّ التعلّم من المقدمات ، وقد تقرّر في بحث مقدمة الواجب عدم وجوب المقدمة شرعياً بل وجوبها عقلياً من باب حكم العقل بلزوم الامتثال ، ومع عدم وجوب التعلّم نفسياً لا يثبت وجوب القبول ، فإنّ الواجب هو العمل والعلم مقدمة له والمقدمة ليست بواجبة ، فليس شيء من النفر الذي هو مقدمة التفقه ونفس التفقه والإنذار والحذر بواجب .

وفيه : أنّه لا مانع من وجوب التعلّم كما هو مقتضى ظاهر هذه الآية الشريفة وما ذكرنا في مقدمة الواجب من عدم وجوب المقدمة شرعياً يختص بالمقدمات الوجودية التي يتوقف عليها وجود الواجب ، فإنّ كلّ ما يقع في طريق وجود الواجب يجب عقلاً تحصيله ، لتوقف الامتثال عليه وكلّ ما يتوقف عليه الامتثال واجب عقلاً بخلاف التعلم ، فإنّه ليس ممّا يتوقف عليه وجود الواجب عقلاً لإمكان الاحتياط وإيجاد الواجب من باب الاحتياط ، فلا يتوقف وجود الواجب على التعلّم فيكون التعلّم حينئذٍ واجباً نفسياً فتدبر .

ومنها : أنّ مبنى الاستدلال بالآية الشريفة على وجوب الحذر كان لوجوب الإنذار من باب الملازمة بين الغاية والمغيبى ، ولم يثبت وجوب الإنذار لعدم كون (لينذروا) أمراً إذ اللام للغاية لا الأمر ، فلا دليل على وجوب الإنذار حتى يقال

بوجوب غايته وهي الحذر .

وبالجملة فالكبرى وهي الملازمة بين الغاية إذا كانت فعلاً اختيارياً والمغيبى في الحكم ، وإن كانت مسلمة إلا أن الصغرى وهي وجوب الإنذار غير ثابتة ليكون الحذر بسبب الملازمة واجباً .

وفيه : ما لا يخفى ، ضرورة أن (لولا) وإن كان موارد استعمالها كثيرة من التمني والتحضيض الذي هو الطلب بالزجر والإزعاج والعرض الذي هو الطلب باللين ، إلا أن الغالب هو استعمالها في التحضيض كغلبة استعمال اللام في الملك ، فحينئذ يكون النفر واجباً والتفقه والإنذار غايتين له ، فظاهر الآية الشريفة هو وجوب النفر المستلزم لوجوب غاياته من التفقه والإنذار والحذر ، فلا يرد إشكال عدم وجوب الحذر لعدم وجوب الإنذار .

ومنها : أن الآية لا تدلّ على حجّية قول العادل راوياً كان أو واعظاً أو معلماً للأحكام بقول مطلق - أي سواء أفاد العلم بالواقع أم لا - فلعل حجّية قول المنذر مختصة بما إذا أفاد العلم بالواقع بأن ينذر الطائفة كلّهم أو جلهم ، وحينئذ يفيد قولهم العلم لأجل التواتر .

وفيه : أيضاً ما عرفت من أن ظاهر الآية هو وجوب الحذر عند إنذار كلّ واحد من أفراد الطائفة بالانفراد ، لا إنذار مجموع الطائفة ، فدلّول الآية حينئذ هو وجوب الحذر على كلّ شخص عند إنذار واحد من الناظرين سواء كان قوله مفيداً للعلم بالواقع أم لا ، وأي إطلاق أقوى من هذا الإطلاق إذ لو لم يكن الإطلاق مراداً لكان على المولى البيان بأن يقول : يحذرون إذا علموا بمطابقة قولهم للواقع ، هذا كلّ مضافاً إلى لغوية وجوب الحذر شرعاً حينئذ إذ حجّية الإنذار المفيد للعلم تكون عقلية لا شرعية .

وأما الجواب عن الإشكال بأن مقتضى حجّية قول العادل ووسطيته في مقام

الإثبات هو كون الإنذار إخباراً عن الواقع فالمنذر به هو الواقع تبعداً، فلامعنى لأن يقال: إنه مع عدم العلم بكون الإنذار تفقهاً في الدين وإخباراً عن الحكم الواقعي لا وجه لوجوب الحذر. والحاصل أن وجوب العمل على المنذرين بالفتح منوط بإحراز مطابقة قول المنذر فتوى كان أم وعظاً أم إرشاداً للواقع، ومع عدم إحراز المطابقة للواقع ولكن لما كانت وسطية قول العادل لإحراز الواقع مقتضية لكون المنذر به هو الواقع فلا مسرح لهذا الإشكال.

ففيه: أن حجية قول العادل بمعنى الوسطية والمحززية للواقع أول الكلام إذ المفروض الاستدلال بالآية المباركة مع الغض عن سائر الأدلة التي أقيمت على حجية خبر العادل وهذه الآية لا تدل على الوسطية، بل على وجوب العمل بقول العادل كما هو مبنى الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) من كون الاستفادة من أدلة حجية خبر العادل هو الوجوب التكليفي، غاية الأمر أن هذا الوجوب طريقي شرع لحفظ الواقعيات ^(٢). فالأولى في الجواب هو التمسك بإطلاق وجوب الحذر الشامل للعلم بمطابقة الإنذار للواقع وعدمه، وحمل الإطلاق على ما إذا أفاد الإنذار العلم بالواقع حمل للمطلق على الفرد النادر، فالمتعين الأخذ بالإطلاق.

ومنع الإطلاق - بدعوى كون الآية في مقام وجوب العمل ومطلوبيته عقيب الإنذار في الجملة، ولا إطلاق فيها بالنسبة إلى وجوب الحذر مطلقاً سواء أفاد الإنذار العلم أم لا، والمفروض أن المدعى هو اعتبار خبر العادل إن لم يفد العلم وإلا فحجتيه إن أفاد العلم مما لا كلام فيه - ممنوع لأن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر على جماعة للتعلم والرجوع إلى قبائلهم لئلا يكونوا حيارى في وظائفهم الشرعية، فلو لم يكن

(١) فرائد الأصول / ٢٥.

(٢) نظير التوجيه الذي ذكره الشيخ الأنصاري رحمته لكلام صاحب الحاشية رحمته من أن مرجع القطعين إلى قطع واحد وهو أن الشارع أراد الواقعيات من هذه الطرق، فوجوب الأخذ بالأمارات يكون للوصول إلى الواقع.

قولهم حجة لم يكن إنذارهم رافعاً لحيرة القبائل ، فيكون إطلاق الآية ناظراً إلى هذه الجهة أيضاً ، فلا وجه لمنع الإطلاق من هذه الحيشية .

إلا أن يقال : إنَّ المنذر بالكسر بعد فرض عدالته لا يكون متعمداً للكذب قطعاً فقلوه موجب للعلم العادي النظامي بالواقع ، فلا إطلاق في الآية بالنسبة إلى الإنذار غير المفيد للعلم وتكون الآية حينئذٍ إرشاداً إلى طريقة العقلاء وهي اعتمادهم على ما يفيد الاطمئنان وسكون النفس ، كما سيأتي في تقريب بناء العقلاء أنَّ الأدلة التي أُقيمت على اعتبار خبر العادل كلّها إرشاد إلى بناء العقلاء .

فالإنصاف أنَّ الإطلاق المزبور لا يخلو عن المناقشة والشك في الإطلاق كاف في عدم جواز الاستدلال بها كما لا يخفى .

ومن هنا يظهر أنَّ استفادة اعتبار أخبارنا التي وصلت إلينا بوسائط عديدة أشكل من استفادة اعتبار خبر ينقله الراوي بلا واسطة لجماعة ، حيث إنَّ احتمال مخالفته للواقع ضعيف ، بخلاف ما إذا كان بوسائط ، فإنَّه بعدد كلّ واسطة يتطرق احتمال المخالفة ، فإذا كان الوسائط خمسين يتطرق خمسون احتمالاً وتراكم الاحتمالات يمنع عن شمول آية النفر له لعدم بناء العقلاء على اعتبار مثل هذا الخبر مع تراكم الاحتمالات ، فتأمل جيداً .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنَّ آية النفر لم تنهض لإثبات حجّية خبر العادل غير المفيد للعلم كما أنَّ آية النبأ لم تنهض لذلك لأجل معارضة عموم التعليل لمفهومها كما تقدم فتأمل جيداً .

ومن جملة الآيات التي استدلَّ بها على حجّية خبر العادل قوله تعالى ﴿ ١ ﴾ **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿ ١ ﴾**

وحاصل تقريب الاستدلال به : أنّ وجوب الإظهار أو حرمة الكتان يستلزم وجوب القبول وإلاّ يلغو وجوب الإظهار إذ لا معنى له مع عدم وجوب القبول ، فلا بدّ حفظاً لجعل وجوب الإظهار عن اللغوية من الالتزام بوجوب القبول وهو المطلوب .
والإشكال عليه نظير ما تقدم في آية النفر من عدم الإطلاق ، إذ يمكن أن يكون وجوب الإظهار لأجل الالتفات حتى يجب على السامع تحصيل العلم بالواقع بكثرة السؤال .

ويؤيده مورد الآيّة ، فإنّ المراد علماء أهل الكتاب ، فإنّه يجب عليهم إظهار ما عثروا عليه في الكتب السماوية من صفات النبي ﷺ مع عدم وضوح حجّية قولهم تعبداً ، لعدم جواز الاكتفاء في النبوة بالظن بل يجب على علمائهم إظهار ما عندهم من الآيات والبيّنات ليحصل لغيرهم العلم بالحق ، فهذه الآيّة كسابقتها في عدم الدلالة على المدعى ، ونظير هذه الآيّة - أي آية الكتان - كلّ آيّة تتضمّن حرمة الكتان ووجوب الإظهار كآيتي كتان الشهادة ^(١) وكتان النساء ^(٢) ما في أرحامهن ، فيقال في هذه الآيات بأنّ وجوب الإظهار مساوق لوجوب القبول .

ويرد عليه : أنّ وجوب الإظهار يمكن أن يكون لرجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين لا حجّية قولهم تعبداً فلا إطلاق في هذه الآيّة يشمل حجّية قولهم تعبداً .
ومن جملة الآيات التي استدلّ بها على حجّية خبر العادل الواحد قوله تعالى في سورة النحل ^(٣) ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلاّ رجالاً نوحى إليهم فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ .

تقريب الاستدلال بها أنّ وجوب السؤال يستلزم حجّية قول المسؤول ، وإلاّ

(١) البقرة : ٢٨٣ .

(٢) البقرة : ٢٢٨ .

(٣) النحل : ٤٣ .

يلزم لغوية وجوب السؤال ومقتضى إطلاق وجوب القبول على السائلين هو الوجوب وإن لم يفد قول المسؤول العلم للسائل .

وفيه : أنَّ الظاهر بقريته السياق إرادة علماء أهل الكتاب كما عن بعض التفاسير ، فلا تدلّ على حجّية قول العادل الواحد ، إذ لم يفد العلم ، ومع النقص عن السياق فقد ورد في الأخبار ^(١) أنَّ المراد بأهل الذكر هم الائمة صلوات الله عليهم أجمعين وعلى كلا التقديرين لا تدلّ الآية على المدعى ، ومع قطع النظر عن التفاسير الواردة في الآية كما هو كذلك ضرورة كون تلك التفاسير أخبار آحاد ولا يمكن النظر إليها في مقام الاستدلال على حجّية أخبار الآحاد للزوم الدور ، فإنّ حجّية تلك التفاسير منوطة باعتبار خبر الواحد وهو أوّل الكلام تكون الآية إرشاداً إلى أمر فطري ارتكازي وهو رجوع الجاهل إلى العالم ، ومن المعلوم كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى عدم استقرار بناء العقلاء على التعبد والعمل بقول الغير مع الشك ، فعلى كلّ حال لا تكون آية السؤال دالة على حجّية خبر العادل غير العلمي فتأمل جيداً .

ومن جملة الآيات التي استدللّ بها على حجّية خبر العادل قوله تعالى في سورة البراءة ^(٢) ﴿ ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ﴾ .

تقريب الاستدلال بها أنّه سبحانه وتعالى مدح نبيه ﷺ بأنّه يصدق المؤمنين ، فإذا كان التصديق حسناً كان واجباً .

وفيه : أنَّ المراد بقوله تعالى أذن خير لكم إن كان سريع التصديق والاعتقاد فيكون التصديق لأجل حصول العلم والاعتقاد له ﷺ ، فتصير الآية حينئذٍ أجنبية عن المدعى ، ضرورة كون التصديق والعمل لأجل العلم لاتعبداً كما هو

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٦٣ ، الحديث ٣٣٢٠٥ وكذا بعض أحاديث هذا الباب .

(٢) التوبة : ٦١ .

المدعى ، ولكن يتعد هذا الاحتمال أنه يلزم حصول العلم بالمتناقضات والمتضادات ، حيث إن واحداً يذكر عنده ﷺ أن فلاناً قد تكلم فيك بكذا وكذا ، ثم يجيء ذلك الفلان ويقول ما قلت فيك بذلك أصلاً بل قلت فيك بشيء آخر يضاده ، فتصديق هذين الكلامين بمعنى العلم بهما يكون علماً بالمتضادين فيدور الأمر بين إرادة التصديق الصوري بأن لا يكذب أحداً من المخبرين وبين التصديق الحقيقي بمعنى ترتيب الأثر ، ولا وجه لإرادة الأخير لمنافاته لقوله تعالى ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ، فإن اللام في قوله للمؤمنين للانتفاع ولا يتحقق الانتفاع للجميع إلا بالتصديق الصوري وعدم تكذيبهم ، إذ لو كان المراد التصديق الحقيقي أعني ترتيب الأثر لايكون ذلك نفعاً للجميع بل لخصوص المخبر ، فإذا أخبر زيد بأن عمرو ارتكب حراماً يوجب الحد مثلاً وأجرى ﷺ الحد على عمرو فيكون هذا التصديق خيراً لزيد لأجل متابعة قوله وشراً لعمرو ، مع أن ظاهر الآية كونه ﷺ أذن خير للجميع ، فلا بد من إرادة التصديق الصوري من قوله تعالى : ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ، ومن المعلوم أن هذا المعنى أجنبى عن المدعى الذي هو العمل بقول العادل تعبداً وترتيب الأثر عليه خارجاً ، فالتصديق الصوري الذي هو عدم تكذيب المخبر صورة أجنبى عن المدعى ، فالاستدلال بآية الأذن على ما نحن فيه لا وجه له .

ثم إنه لا وجه لتسيم الاستدلال بهذه الآية أو تأييده بما ذكره ^(١) الشيخ الأنصاري رحمته من قضية اسماعيل ^(٢) ، ونم المناق على النبي ﷺ ^(٣) ، وذلك لأن توضيح الاستدلال المزبور بروايات الآحاد لا تحسن إلا بعد إثبات حجية خبر الواحد وهو أول الكلام ويكون ذلك دورياً كما لا يخفى .

(١) فرائد الأصول / ٨٣ .

(٢) الكافي / ٥ / ٢٩٩ ، الحديث ١ .

(٣) بحار الأنوار / ٢٢ / ٩٥ ، الحديث ٤٨ .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ آية الأذن كسائر الآيات المتقدمة لاتصلح لإثبات حجّة خبر الواحد، نعم آية النفر أوضح دلالة وأقل إشكالاً من غيرها من الآيات، وذلك لأنّه لاخدشة فيه إلّا من ناحية إطلاق وجوب الحذر بقول مطلق بمعنى وجوبه على المنذر بالفتح على كلّ حال أفاد العلم أم لا، فإنّ الشيخ الأنصاري رحمته (١) قد منع إطلاقها بأنّ الإمام عليه السلام (٢) استشهد بها على وجوب النفر إلى المدينة لتعيين الإمام اللاحق إذا ارتحل الإمام السابق عليه السلام، ومن المعلوم أنّ تعيين الإمام لا بدّ وأن يكون بالعلم دون الظن، فوجوب الحذر حينئذٍ يكون في صورة العلم فقط فلا إطلاق في الآية يشمل صورة عدم حصول العلم.

ولكن يمكن أن يقال أولاً: أنّ ملاحظة الاستشهاد المزبور يخرج الاستدلال عن التمسك بالكتاب إلى السنة.

وثانياً: أنّ صحّة تتميم الاستدلال بالرواية التي استشهد فيها الإمام عليه السلام بآية النفر موقوفة على حجّة خبر الواحد لأنّ تلك الرواية من أخبار الآحاد، ويكون ذلك دورياً كما عرفت نظيره آنفاً.

فالأولى الإشكال في الإطلاق، بأنّه لم يحرز إطلاق آية النفر من حيث وجوب الحذر مطلقاً لعدم إحراز البيان من هذه الجهة، بل جهة البيان هي وجوب النفر والإنذار لئلا يكون العباد في حيرة وضلالة وليعلموا بوظائفهم، أما كون العمل بأخبار المنذرين تبعداً فذلك غير ثابت فلا إطلاق حتى يتمسك به.

وأما الإشكال على آية النفر بأنّ الإنذار لا بدّ وأن يكون بما تفقهوا فيه والمنذر بالفتح لا يحرز ذلك فلا يجب عليه الحذر، ولا يجوز التمسك حينئذٍ بالآية لإثبات وجوب الحذر لكونه من التشبث بالعام في الشبهة المصداقية.

(١) فرائد الأصول / ٧٩.

(٢) الكافي / ١، الحديث ٣.

ففيه أولاً: النقض بالأمارات فإن الأمارة الواجبة العمل هي خصوص المطابقة للواقع وهي غير محرزة، فلا يجب العمل بها مع عدم إحراز المطابقة.

وثانياً: بالحل وهو أن إطلاق وجوب العمل بقول المنذر بعد أن قيد بمنطوق آية النبأ واختص بالعدل ومن المعلوم أنه لا يعتمد الكذب قطعاً، فينحصر احتمال المخالفة في احتمال الغفلة والنسيان فتجري الأصول العقلائية، هذا تمام الكلام في الاستدلال بالكتاب، وقد عرفت أن الأحسن منها هو آية النفر وهي صارت محلاً للتأمل والإشكال والله تعالى هو العالم. هذا تمام الكلام في الاستدلال بالكتاب العزيز.

وأما السنة: فيمكن التمسك بطوائف منها:

الأولى: ما دلّ على حكم الخبرين المتعارضين من الترجيح بالمرجحات المنصوصة من الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب والتخيير مع فقدها، فإن كل واحدة من روايات هذه الطائفة وإن لم تكن متواترة إلا أن القطع بصدور بعضها إجمالاً موجود فتكون متواترة إجمالاً، فلا يرد الإشكال بأن الاستدلال بخبر الواحد على حجية أخبار الآحاد غير مستقيم لكونه دورياً.

الثانية: الطائفة الدالة على إرجاع بعض الأصحاب إلى بعض الرواة كالأمر بالرجوع إلى زرارة كقوله عليه السلام^(١) «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» مشيراً إلى زرارة، وما ورد^(٢) في الرجوع إلى محمد بن مسلم وذكري بن آدم وأبان بن تغلب ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم.

الثالثة: الطائفة الدالة على الحث على حفظ أربعين حديثاً المروية في كتب

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٣، الحديث ٣٣٤٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / راجع الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

الفريقين مع الاختلاف في الجار، فإنّ المروي بطرقنا^(١) «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً...»، وبطرقهم^(٢) «من حفظ من أمتي أربعين حديثاً»، فالاختلاف في الجار وقد استعمل كلمة على بمعنى اللام، وكيف كان فلا يبعد التواتر الإجمالي في هذه الطائفة.

الرابعة: الطائفة الآمرة بتعلّم الأحاديث وتعليمها^(٣).

الخامسة: ما دلّ^(٤) على كون قدر الراوي وشأنه بمقدار ما حفظه وتحمله من الروايات. هذا محصل ما يستفاد من الروايات من حيث اللسان.

أما تقريب الاستدلال بالطائفة الأولى:

فهو أنّ الترجيح فرع حجّة كلّ من ذي المرجح والمزّية وفاقدها لولا التعارض كما ينبئ عنه قول الراوي في بعض تلك الروايات: «بأيّهما نعمل»^(٥) لدلالته على حجّة أحدهما في ظرف التعارض ولكن لا يدري خصوصية أحدهما من حيث الحجّة لأجل التعارض، فالتعارض أوجب الحيرة والسؤال عن تعيين الحجّة وإلاّ لكان كلّ منهما مشمولاً لدليل الاعتبار، وفي ظرف التعارض يسئل عن تعيين الحجّة إذ مع التنافي لا يمكن اعتبار كليهما، ففي الترجيح بالأصديقية والأفقيهة ونحوهما من صفات الراوي بناء على الترجيح بالصفات في الخبرين المتعارضين وعدم اختصاص الترجيح بها بالحكمين المتعارضين يكون الترجيح في غير معلوم الصدور، وكذا في الترجيح بالشهرة فإنّ الترجيح بها يكون أيضاً في الخبر غير المعلوم

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / أحاديث الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٨ و ٨٢ وهذا المضمون روايات أخر في هذا الباب.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٠ و ٦٢ و ٧١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ٩٢، الحديث ٣٣٢٩٧.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٨، الحديث ٣٣٤١٨.

(٥) وسائل الشيعة ٤ / ٣٦٧، الحديث ٥٤٠٩ و ٢٧ / ١١٨، الحديث ٣٣٣٦٤

صدوره ، فيستفاد من الترجيح بصفات الراوي والأشهرية كون خبر الواحد الذي لم يعلم بصدوره حجة ، غاية الأمر أنه في ظرف التعارض تكون الحجة خصوص المشتمل على المرجح .

وفي الترجيح بمخالفة العامة يكون مضمون الخبرين غير معلوم المطابقة للواقع سواء كانا معلومي الصدور أم لا ، فإنّ الترجيح بمخالفة العامة ترجيح مضموني يعم معلومي الصدور ومظنوني ، فإن كانا مقطوعي الصدور يكون السؤال عن تعيين الحجة وبصير المقام من اشتباه الحجة باللاحجة لا من باب تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية لولا التعارض ، وكذا الترجيح بموافقة الكتاب ، فإنّ مخالف الكتاب مخالفة تباينية غير صادر كما هو مقتضى قولهم ^(١) صلوات الله عليهم ، ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف وباطل ونحو ذلك ، فالخبر المخالف ليس فيه اقتضاء الحجية حتى يكون التعارض مانعاً عن حجتيه بل لو لم يبتل بالمعارض لم يكون حجة أيضاً فيكون الأخذ بموافق الكتاب أجنباً عن ترجيح أحد الخبرين المتعارضين للذين فيها اقتضاء الحجية ويكون من تشخيص الحجة عن غيرها .

والحاصل : أنّ الترجيح بصفات الراوي والشهرة يدلّ على حجية خبر الواحد غير العلمي ، وأما موافقة الكتاب فهي أجنبية عن باب الترجيح ، وأما مخالفة العامة فيمكن أن تكون في معلومي الصدور وأن تكون في غيرهما ، فلعلّ الترجيح بها يكون من تشخيص الحجة عن غيرها وأنّ مورده هو الخبران المعلوم صدورهما ، فلا يدلّ على اعتبار خبر الواحد غير العلمي .

وبالجملة فلا استدلال بالأخبار العلاجية على حجية خبر الواحد غير المعلوم الصدور متجه في خصوص الترجيح بالصفات والشهرة الراجع إلى عدم العلم

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ٥٨ ، الحديث ٣٣١٨٨ و ٢٧ / ١١٠ ، الحديث ٣٣٣٤٣ .

و ٢٧ / ١١١ ، الحديث ٣٣٣٤٧ و ٢٧ / ١١٩ ، الحديث ٣٣٣٦٨ .

بالصدور على إشكال في الترجيح بالشهرة ، لاحتمال كون الشهرة في الرواية موجبة لتواترها فتكون حينئذ معلومة الصدور .

لكنه مندفع بأنه مع العلم بالصدور لا وجه لترجيحه على الشاذ النادر إذ لا مقتضى لحجية الشاذ حينئذ فتأمل .

أما في الترجيح بمخالفة العامة فيمكن القطع بصدور الخبرين ومع ذلك يرجح ما خالف العامة على ما وافقه ، إذ لا تنافي بين القطع بصدورهما بعد صدور ما وافق الجماعة تقية ، فالترجيح بمخالفة العامة لا يدلّ على حجية خبر الواحد غير العلمي كما هو واضح .

وأما في الترجيح بموافقة الكتاب ، فإن كان المخالف للكتاب مخالفاً له مخالفة تباينية فيخرج الخبران عن باب التعارض ويندرجان في تشخيص الحجة عن غيرها ، وإن كان بالعموم والخصوص يكون موافقة الكتاب مرجحة لأحد الخبرين ، فالترجيح بموافقة الكتاب يدلّ أيضاً بالإطلاق على حجية خبر الواحد غير المعلوم الصدور .

إذا عرفت الطوائف المزبورة يقع الكلام في دلالتها على المدعى ، وهو اعتبار خبر الواحد غير العلمي فنقول :

أما الطائفة المتكفلة للترجيح في الأخبار المتعارضة فالعمدة منها هي المقبولة^(١) التي تلقاها الأصحاب بالقبول واستندوا إليها في ولاية الفقيه العادل وحرمة نقض حكمه وكون الرد عليه رداً على المعصوم صلوات الله عليه ، وكذا في الترجيح في الحكمين المتعارضين والخبرين المتنافيين ، واستناد المشهور إليها يوجب العلم العادي بصدورها فتخرج المقبولة عن خبر الواحد غير العلمي ، فلا يرد أن

الاستدلال بها على حجية الخبر غير المعلوم الصدور مستلزم للدور .

وكيف كان فالأولى في تقريب دلالتها على اعتبار الخبر غير المعلوم الصدور هو أن ترجيح أحد الحكمين المختلفين الذي يكون مستنده الحديث كما يؤمى به قولهم : (حديثنا) يستلزم حجية الخبر ، إذ المرجحية فرع الحجية فلا يمكن أن يكون الحكم حجة لأجل الحديث مع عدم كون الحديث الذي هو مستند الحكم حجة ، فبالملزمة القطعية تثبت حجية الحديث ، ولما كان الإمام عليه السلام في مقام بيان الوظيفة واحتياج السائل إلى البيان لكونه في مقام العمل وأطلق عليه السلام الحديث الذي يكون مدرك الحكم ولم يبين أن الحديث لابد أن يكون صحيحاً أو موثقاً فقتضى الإطلاق هو اعتبار الحديث مطلقاً سواء علم بصدوره أم لا ، وصحيحاً كان أم غيره إلا ما خرج بالدليل .

وأما دلالة الطائفة الدالة على الحث على حفظ أربعين حديثاً ، والطائفة المرغبة في تعليم الأحاديث وتعلمها والطائفة الدالة على كون منازل الرواة بمقدار ما تحملوه من الروايات على حجية خبر الواحد غير العلمي ، فهي أن الروايات لو تكن معتبرة وكان وجودها كعدمها فما الداعي إلى الحث والترغيب في حفظها بالكتب أو غيره ، خصوصاً بعد النظر إلى قوله عليه السلام في بعض أخبار حفظ أربعين حديثاً (من حفظ على أمتي أربعين حديثاً ينتفعون بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً) ، فإن مفاده الحفظ النافع للأمة وهو ليس إلا مع الحجية ، وكذا التعليم والتعلم ، فإنه مع عدم حجيتها لداعي إلى صرف العمر في تحصيل ما لا أثر له ولا فائدة فيه ، فإن الترغيب في مثل ذلك لا يصدر عن العاقل فضلاً عن المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى . وكذا تحديد قدر الرواة ومنازلهم ، فإن تحديد الشأن والشرف بما لا فائدة فيه لا معنى له بل لابد أن تكون الأحاديث حجة وضبطها إحياء للدين حتى يناسب تحديد الشأن والمنزلة بها .

فالمتحصل من هذه الروايات المنقسمة إلى طوائف ثلاث أنّ الحديث حجة وإن لم يعلم بصدوره .

وأما الأخبار الإرجاعية فهي على قسمين :

أحدهما : ما يكون لسانه عاماً كقوله عجل الله تعالى فرجه الشريف كما في خبر الاحتجاج ^(١) : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» بتقريب : أنّ المراد بالحوادث هي الأمور المتعلقة بالأحكام الشرعية لا الأمور الراجعة إلى السلطنة ، لأنّ الأعداء غصبوا جميع ما لهم عليه السلام فالسائل الذي يكون له حاجة فيما يسأله عن الإمام المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف وصلى عليه وعلى آبائه الطاهرين) يسأل عن الأمور المتعلقة بالدين وأجابه بلزوم الرجوع إلى رواة الأحاديث ولو كان المعبر خصوص الحديث المتواتر أو صنفاً خاصاً من أصناف خبر الواحد كالخبر الصحيح لكان على الإمام عليه السلام بيانه ، لأنّه عليه السلام في مقام البيان ويكون السائل محتاجاً إلى بيانه عليه السلام فعدم التعرض لحجّة قسم خاص من خبر الواحد يدلّ على حجّة خبر الواحد وإن لم يفد العلم ونحوه غيره من الروايات .

ثانيهما : ما يكون بلسان الخصوص كقول العسكري ^(٢) صلوات الله تعالى عليه في الرجوع إلى كتب بني فضال «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا» فإنّ دلالته على اعتبار رواياتهم في غاية الظهور وما ورد ^(٣) في وجوب قبول روايات زرارة وعدم جواز ردها ، وما ورد ^(٤) في الإرجاع إلى الثقي يعني محمّد بن مسلم وما ورد ^(٥)

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٠ ، الحديث ٣٣٤٢٤ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٢ ، الحديث ٣٣٣٢٤ و ٢٧ / ١٤٢ ، الحديث ٣٣٤٢٨ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٣ ، الحديث ٣٣٤٣٤ .

(٤) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٤ ، الحديث ٣٣٤٣٨ .

(٥) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٢ ، الحديث ٣٣٤٣٠ .

في إرجاع شعيب العرقوفي بعد السؤال عن يرجع إليه من قوله عليه السلام «عليك بالأسدي» يعني أبا بصير، وما ورد ^(١) في إرجاع علي بن المسيب بعد السؤال عن يرجع إليه في معالم الدين من قوله عليه السلام له «عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا» وما ورد ^(٢) في الإرجاع إلى العمري من التعليل بقوله عليه السلام «فإنه الثقة المأمون» وما ورد في الإرجاع إليه وإلى ابنه من التعليل بقوله عليه السلام «فإنهما الثقتان المأمونان».

ودلالة هذه الطائفة ^(٣) على حجية الخبر غير العلمي في غاية الوضوح إلا أن كل واحدة منها لما كانت خبراً واحداً لم يصح الاستدلال بها.

لكن قد عرفت تواترها إجمالاً، فلا بد حينئذٍ من الأخذ بالمتيقن الاعتبار منها وذلك هو الخبر الذي يكون رواه في كل طبقة إمامياً عدلاً مزمكاً بتزكية عدلين فإنه المتيقن الاعتبار، وحينئذٍ إن كان مثل هذا الخبر موجوداً في الطوائف المزبورة وكان مضمونه حجية كل خبر ثقة نقول: بأن الحجة هو الخبر الموثوق بصدوره، والمفروض وجوده وهو خبر الإرجاع إلى العمري ^(٤) المشتمل على التعليل بقوله عليه السلام: «فإنه الثقة المأمون»، فإن هذا التعليل من العلة المنصوصة، فتلغى خصوصية المورد ويحكم بأن خبر الثقة حجة سواء كان عدلاً أم لا، بل وإن كان غير

(١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٦، الحديث ٣٣٤٤٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣٨، الحديث ٣٣٤١٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ / الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٤) روي ذلك في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن محمد بن عبد الله الحميري ومحمد بن يحيى جميعاً عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال وسألته وقلت من أعامل وعن أخذ وقول من أقبل؟ فقال عليه السلام: العمري ثقني فما أدى إليك عني فعني يؤدي فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال عليه السلام: العمري وابنه ثقتان فما أدى إليك عني يؤديان... فإنهما الثقتان المأمونان. والسند صحيح بحسب الاصطلاح أي الراوي في كل طبقة إمامي عدل.

إمامي لكن كَانَ ثقةً في الحديث بحيث إذا أخبر بخبر كان إخباره موجباً للقطع الوجداني أو العادي النظامي بمطابقة خبره للواقع ، ومن هنا نتعدى عن حجية خبر العدل الإمامي إلى خبر الثقة الذي لم يكن إمامياً ، فالمدار حينئذٍ على الوثوق بالصدور لاعدالة المخبر ، والله العالم .

وكيف كان فقد تلخص من جميع ما ذكرنا أَنَّ الأحسن في مقام الاستدلال على حجية خبر الواحد غير العلمي مما تقدم من الكتاب والسنة هو ما عرفت من طوائف السنة الدالة على حجية خبر الواحد كدلالة المقبولة بالتقريب المتقدم وغيرها .

وأما الإجماع فقد ادّعي اتفاق العلماء في كلّ عصر من الأعصار على العمل بما بأيدينا من الروايات أو برواياتنا المروية بطرقنا أو غيرهما من التعبيرات ، بدهاه أَنَّ كلّ فقيه يستند في مقام الاستنباط إلى هذه الروايات لعدم وفاء آيات الأحكام والأخبار المتواترة بمعظم الفقه بالضرورة ، فالعمل أعني استنباط الأحكام من هذه الروايات مما لا إشكال فيه .

فإن قلت : أَنَّ دعوى الإجماع على حجية الأخبار تنافي دعوى السيد المرتضى رحمته الله ^(١) الإجماع على كون خبر الواحد كالقياس وعدم الحجية .

قلت : فيه أولاً : أَنَّ غرض السيد رحمته الله ليس نفي حجية أخبارنا ، كيف وهو ممن يعمل بها لاستناده في مقام الاستنباط إلى رواياتنا ، بل غرضه نفي اعتبار خبر الواحد المروي من غير طرقنا أو الروايات الموضوعة كالخبر الذي نسبته أبو بكر إلى النبي صلوات الله وسلامه عليه في منع الطاهرة الزكية صلوات الله عليها عن إرثها ، فإنّ ذلك الخبر لم يكن ردّه ممكناً إلا بإبراز عدم حجية أخبار الآحاد عندنا .

وثانياً : أَنَّ الإجماع الذي ذكره السيد رحمته الله حدسي لا حسي ، لعدم إمكان كونه

حسباً مع مخالفة المشهور، والإجماع الحدسي لاعبرة به فدعوى الإجماع على حجّية الأخبار لا بأس بها، لكن لاتجدينا، لأنّ الإجماع المجدي هو ما لا يكون تقييداً فإذا كان تقييداً فلا يجدي شيئاً لأنّه لا يكون حينئذٍ من الإجماع التعبدي الكاشف قطعاً عن قول المعصوم عليه السلام .

ومن المعلوم أنّ العاملين بالأخبار بين من يعمل بها لأجل دلالة مفهوم آية النبأ على حجّيتها أو دلالة غيرها من الآيات أو الروايات عليها، وبين من يعمل بها لاحتفافها بالقرائن القطعية كما عن السيد قزويني، وبين من يعمل بها لأجل الانسداد كبعض الأصوليين وبعد اعتماد المجمعين على هذه الوجوه في اعتبار خبر الواحد لا يكون الإجماع تعبدياً، ومع عدم تمامية هذه الوجوه التي هي مدارك حجّية الخبر كيف يصح الاعتماد على الإجماع.

وقد يستدلّ على حجّية أخبارنا بالسيرة .

وفيه : عدم ثبوت السيرة على حجّية جميع ما بأيدينا من الأخبار، كيف يكون الأمر كذلك مع احتياج أكثر رواياتنا إلى نقد السند، وقل من يعتقد بصحة جميع روايات الكافي أو الفقيه .

نعم لا بأس ببناء العقلاء بما هم عقلاء على حجّية خبر الثقة من دون تفاوت في ذلك بين كونهم من أرباب الأديان وغيرهم، فإنّ السيرة العقلانية قد استقرت قديماً وحديثاً على العمل بخبر الثقة بلا إشكال، ولم يردع عنها الشارع بل أمضاها وأرشد إليها كما عرفت في الطائفة المتضمنة لاعتبار خبر الثقة والمعللة ذلك بكون الراوي أميناً وثقة .

وبالجملة فلا إشكال في تحقق السيرة من الصدر الأول إلى يومنا هذا على العمل بهذه الأخبار المدوّنة في الكتب المعتمدة التي يرويها الثقات، ودعوى كون العمل بها عندهم لأجل القطع بصورها مجازفة إن أريد بها القطع الوجداني، ومن

يَدَّعي ذلك كالسيد المرتضى رحمته لا بدّ من إرادة القطع العادي النظامي المعبر عنه بالاطمئنان الذي لا تزلزل للنفس معه ، وإن كان احتمال الخلاف في لوح النفس موجوداً لكنه لضعفه لا يؤثر ولا يوجب التوقف عن العمل ويكون وجوده كالعدم ، ولا بدّ من إرادة السيد المرتضى رحمته لهذا المعنى ، حيث إنّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة لأجل إفادته العلم العادي لا لأجل إفادته بمجرد الظن لعدم بناؤهم على العمل بالظن والشك ، فوجه العمل بأخبارنا ليس إلّا لأجل الوثوق بصدورها الناشيء من وثاقة الرواة فعملهم بالروايات مع عدم حجّية القياس عندهم - لأجل ردع الشارع عنه - يكشف عن كون العمل بالروايات مرضياً عند المعصوم وإلّا كان عليه ردعه كرده عليه عن القياس .

فإن قلت : إنّه يكفي في الردع الآيات الناهية عن العمل بالظن .

قلتُ : إنّ تلك الآيات أجنبية عن ذلك لأنّ المفروض حصول العلم العادي بخبر الثقة الذي استقرت على العمل به سيرة المتشرعة والعقلاء ، فليس خبر الثقة موجباً للظن حتى يكون العمل به عملاً بالظن ، فالآيات الناهية عن العمل بغير العلم غير مرتبطة بخبر الثقة . فالمتحصل أنّ خبر الثقة سواء كان ذلك الثقة عدلاً إمامياً أم غيره يكون حجة .

فإن قلت : إنّ خبر العدل الإمامي لا بأس به أما خبر الفاسق فلا عبرة به وإن كان ثقة لمنطوق آية النبأ ، فإنّه ينفي اعتبار خبره ويوجب التبيّن فيه .

قلتُ : إنّ خبر الثقة خارج عن المنطوق لأنّ العمل به ليس بالجهالة بل بالعلم ، فهو مستبين ولا معنى للتبيّن والفحص عنه ، إذ الفحص لأجل حصول العلم وهو حاصل بنفس وثاقة المخبر .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لا إشكال في بناء العقلاء على اعتبار خبر الثقة وكونه في نظرهم طريقاً وكاشفاً عن الواقع ، وأنّ هذه السيرة العقلانية التي عليها المتشرعة ممّا

لم يردع عنها الشارع بل أمضاها بما تقدم من الروايات التي يظهر منها كون اعتبار خبر الثقة مفروغاً عنه عندهم وكان السؤال عن وثاقة الراوي فتكون الروايات بل الآيات إرشاداً إلى طريقة العقلاء لا أنها في مقام جعل حكم من الطريقة في مقام الإثبات أو الحجية أو وجوب العمل بالأخبار كما عليه الشيخ الأنصاري رحمته الله (١).

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن خبر الثقة سواء كان ذلك الثقة إمامياً أي اثني عشرياً أم غيره من فرق الشيعة من الزيدية والفاطمية وغيرهما أم عامياً يكون حجة للوثوق بصدور مضمونه، فخير الثقة حينئذٍ من جعل لا بمجمول شرعي، غاية الأمر أن الشارع أمضاه ولم يخترع في تبليغ أحكامه طريقاً آخر بل اختار ما بنى عليه العقلاء من الاعتماد على خبر الثقة لانهم يرونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه.

وعلى ما ذكرنا لا تصل النوبة إلى دليل الانسداد، لانفتاح العلمي وهي الروايات الموثوقة الصدور المعلوم وفاؤها بمعظم الفقه من دون حاجة إلى العمل بالمراسيل والضعاف كما لا يخفى على المستنبط.

وأما الدليل العقلي الذي أقيم على حجية خبر الواحد غير العلمي فقد ذكروا في تقريبه وجوهاً:

الوجه الأول: الانسداد الصغير بترتيب مقدماته واستنتاج حجية الظن بصدور الخبر، ولا بدّ أولاً من بيان ضابط الانسداد الصغير والكبير ثم توضيح هذا الوجه، فنقول: أما ضابط الانسداد الصغير فهو أنه لا إشكال في توقف استنباط الحكم الفرعي الكلّي على أمور أربعة ومع فقدان واحد منها يختل أساس الاستنباط: أحدها: إحراز صدور الرواية عن المعصوم عليه السلام إذ مع عدمه يكون استناد

الحكم إليه تشريعاً محرماً كما هو واضح .

ثانيها : إحراز جهة الصدور .

ثالثها : إحراز الظهور ، إذ لو لم يكن للكلام ظهور فلا يستفاد منه معنى .

رابعها : أن يكون الظاهر حجة ، إذ لو لم تثبت حجية الظاهر وأن المتكلم أراد ظاهر اللفظ لا يمكن الاستنباط أيضاً ، فإذا أحرز جميع هذه الأمور الأربعة يمكن الاستنباط وإلا فلا ، ثم إن لم يحرز شيء من تلك الأمور لعدم قيام دليل عليه ، أو لم يحرز ما هو دخیل في العلم بأصل الحكم كحشية الصدور وأصل الصدور ، فحينئذٍ تجري مقدمات الانسداد في نفس الأحكام الشرعية بأن يقال : إن العلم بالأحكام إجمالاً حاصل ولاريب في كوننا مكلفين بها وأن الاحتياط متعذر أو متعسر ، ولا طريق إلى إحرازها إلا الظن فيكون الظن حجة على الأحكام .

وإن لم يحرز ما يكون دخیلاً في موضوع الحكم أو متعلقه لا في الحكم نفسه كما إذا قال (وإن لم تجدوا ماء فتميموا صعيداً طيباً) ولم يحرز الصعيد أو قال يحرم الغناء ولم يحرز مفهوم المتعلق وهو الغناء فيجري في إحرازه مقدمات الانسداد الصغير ، فحصل الفرق بين مقدمات الانسداد الكبير والصغير هو أن الانسداد الكبير يجري في الجهل بأصل الحكم ، والصغير يجري في بعض الجهات المتعلقة به كإجمال مفهوم موضوعه كالصعيد والآنية أو متعلقه كالغناء ، فيكون نتيجة مقدمات الانسداد الصغير حجية الظن في الجهة التي انسدت فيها باب العلم ، فحينئذٍ إن أفاد قول اللغوي بأن الصعيد مثلاً مطلق وجه الأرض أو الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع مثلاً الظن فيكون هذا الظن حجة .

وبالجملة فورد الانسداد الكبير هو الشك في نفس الحكم كالشبهات البدوية ومورد الانسداد الصغير هو الشك فيما يتعلق بالحكم المعلوم المجهول من حيث الموضوع أو المتعلق .

وأما تقريب الوجه العقلي : فهو أنه لا ريب في العلم الإجمالي بصدور جملة مما بأيدينا من الروايات من الأئمة الأطهار (صلوات الله عليهم أجمعين) وإنكار ذلك العلم الإجمالي مساوق لإنكار الضروري ، ومع العلم بصدور جملة منها يجب العمل بها لكون مفادها الأحكام الواقعية التي نحن مكلفون بها ، إذ لم يرتفع التكليف عنا بالجهل التفصيلي بها فيجب امتثالها ولا يجب الاحتياط فيها ، إما لتعذر أو تعسره .

وكذا لا يجري الأصل النافي فيها لاستلزامه أن لا يعدّ المكلف عاملاً بالدين ومتديناً به فيدور الأمر بين العمل بالموهومات الصدور ومشكوكاته ورفع اليد عن مظنونات الصدور وبين العمل بالمظنونات الصدور والغاء المشكوكات والموهومات ، ولا ريب في تعيين هذا لفتح ترجيح المرجوح على الراجح ، فيتعيّن العمل بمظنون الصدور ، فإذا فرضنا العلم الإجمالي بصدور عشرين رواية من الروايات وكانت هناك عشرين رواية متضمنة للأحكام الإلزامية وظن صدورها - وعشرون رواية كذلك وشك في صدورها - وعشرون كذلك أيضاً وكان صدورها موهوماً ، فلا يعلم انطباق المعلوم إجمالاً - وهي العشرون الصادرة قطعاً - على أية عشرين من هذه العشرين الثلاثة .

فتكون نتيجة المقدمات المذكورة لزوم الأخذ بمظنونات الصدور ، فيكون مظنون الصدور حجة بخلاف ما تقدم سابقاً فإن مقتضاه اعتبار الوثوق بالصدور في الحجية وعدم كفاية الظن بالصدور فيها ، ولازم هذا الوجه العقلي هو وجوب الأخذ بأكثر الروايات لرجحان احتمال صدورها ، والمفروض الاكتفاء بأدنى مراتب رجحان الصدور في الحجية لصدق الظن على أدنى مراتب الرجحان . فالمتحصل من هذا التقريب اعتبار مظنون الصدور من الروايات كما هو غرض الشيخ الأنصاري رحمته (١) .

لكن اعترض عليه الميرزا النائيني رحمته بما حاصله عدم اختصاص الحجية بالأخبار بل اللازم حجية الإجماعات والشهرات أيضاً.

توضيحه: أن هناك علوماً إجمالية ثلاثة، أحدها: العلم الإجمالي الصغير وهو ما تكون أطرافه خصوص ما بأيدينا من الروايات بالتقريب الذي عرفته، لأنه بعد العلم الإجمالي بصدور جملة من الروايات لبيان الأحكام الواقعية نعلم بوجود مقدار من الأحكام في الروايات طراً من مظنونات الصدور ومشكوكاته وموهوماته، ومقتضاه وجوب الأخذ بالمظنونات شرعاً بعد إثبات بطلان الاحتياط إذ لو لم يقيم دليل على بطلان الاحتياط شرعاً بمعنى عدم اكتفاء الشارع بالإطاعة غير التفصيلية لا يمكن إثبات وجوب الأخذ شرعاً بمظنونات الصدور، وعليه فنستكشف من إبطال الاحتياط جعل طريق واصل بنفسه، وذلك منحصر في الظن فيكون مظنون الصدور حجة شرعاً، فالنتيجة حينئذ اعتبار الظن كشافاً كما سيأتي تفصيله في الانسداد الكبير من أن استنتاج حجية الظن كشافاً عن مقدمات الانسداد منوطة ببطلان الاحتياط شرعاً وإن لم يلزم منه عسر وحرَج فضلاً عن اختلال النظام.

ثانيها: العلم الإجمالي الوسيط، ودائرته أوسع من دائرة العلم الإجمالي الصغير وحاصله: أننا نعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزامية في الأخبار والإجماعات والشهرات، والشاهد على وجود هذا العلم في هذه الأطراف أنه لو عزلنا طائفة من الروايات كمظنوناتها التي هي بمقدار المعلوم بالإجمال ويحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها، وضمننا إلى باقي الأخبار الإجماعات وغيرها من الأمارات الظنية لكان العلم الإجمالي بوجود الأحكام بين باقي الروايات وسائر الأمارات الظنية على حاله، ولو كان أطراف العلم مختصة بالأخبار لما كان حاصلها في بقية الأخبار وسائر الأمارات. ثالثها: العلم الإجمالي الكبير الذي تكون دائرته أوسع من دائرة العلم الإجمالي الوسيط، لأن أطرافه جميع الأمارات من الأخبار وسائر الأمارات والشبهات

البدوية، إذ لا إشكال في العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في الأمارات من الأخبار وغيرها والوقائع المشتبهة، إلّا أنّ هذا العلم الإجمالي ينحل إلى العلم الإجمالي الوسيط، ضرورة أنّه إذا عزلنا من الأمارات مقدار المعلوم بالإجمال كحائتين مثلاً وضممنا إلى باقي الأمارات الوقائع المشتبهة لا يحصل علم إجمالي، لأنّ المفروض عدم علم إجمالي في خصوص بقية الأمارات بعد عزل طائفة منها مساوية للمعلوم بالإجمال المحتمل انطباقه عليها، وضم المشكوكات إلى بقية الأمارات لا يولّد علماً إجمالياً بينها.

فصار المتحصل ممّا ذكرنا أنّ العلم الإجمالي الكبير ينحل بالوسيط ومقتضاه بعد بطلان الاحتياط وبطلان الرجوع إلى البراءة وغيرها من الأصول النافية للتكليف وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، وجوب العمل بمظنونات الصدور من الروايات ومظنونات المطابقة للوقائع من الإجماعات والشهرات وغيرها من الأمارات الظنية إلّا الأولوية الظنية التي ترجع إلى القياس الذي سدّ الشارع بابّه، فلا يختص هذا الوجه العقلي بحجّية مظنون الصدور من الروايات بل يكون مقتضاه حجّية الإجماعات والشهرات المظنونة المطابقة للواقع.

ويرد عليه: أنّ العلم الإجمالي في المشكوكات ثابت فإنّ الوقائع المشكوكة من أوّل الفقه إلى آخره التي يرجع فيها إلى أصل البراءة وسائر الأصول النافية يعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزامية فيها، وإنكار ذلك مكابرة وتكذيب لما هو معلوم بالوجدان، فالعلم الإجمالي الكبير باقٍ على حاله ولم ينحل بالعلم الإجمالي الوسيط، فيلزم على هذا الاحتياط في المشكوكات أيضاً من باب العلم الإجمالي الثابت فيها، لا من باب الحجّية حتى يقال: إنّ الشك لا يعقل أن يكون طريقاً إلى الواقع لعدم قابلية الشك للإراءة والطريقة.

وبالجملة فرام الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) من بيان هذا الوجه العقلي هو إثبات حجّية مظنون الصدور من الروايات بدعوى العلم الإجمالي بصدور جملة ممّا بأيدينا من الأخبار بالتقريب المتقدم .

وأورد عليه الميرزا النائيني رحمته بأنّ العلم الإجمالي إن كان مختصاً بدائرة الأخبار كانت النتيجة بعد فرض تمامية مقدمات الانسداد حجّية مظنون الصدور من الروايات ، لكن الأمر ليس كذلك لوجود علوم إجمالية ثلاثة :
أحدها : العلم الإجمالي الصغير المختص أطرافه بالأخبار .

ثانيها : العلم الإجمالي الوسيط الذي تكون أطرافه مجموع الأمارات من الأخبار والإجماعات والشهرات وغيرها من الأمارات الظنية ، ومقتضى هذا العلم الإجمالي بعد إجراء مقدمات الانسداد هو وجوب الأخذ بكلّ مظنون المطابقة للواقع سواء كان رواية أم إجماعاً أم شهرة أم غيرها ، فلا يكون العلم الإجمالي مقتضياً لحجّية خصوص الخبر المظنون الصدور .

ثالثها : العلم الإجمالي الكبير الذي تكون أطرافه جميع الأمارات والمشكوكات البدوية الخالية عن النص التي تجري فيها البراءة والشبهات الموضوعية التي تجري فيها البراءة أيضاً ، فإنّ هذا العلم الإجمالي وإن كان ثابتاً فيها وإنكار ذلك إنكار لما هو محرز بالوجدان للعلم بوجود الواقعيات في الموارد المشكوكة من أول الفقه إلى آخره لكنه لا أثر له فيما نحن فيه .

توضيح وجه عدم الأثر لهذا العلم الإجمالي الكبير فيما نحن فيه هو أنّ غرض الشيخ الأنصاري رحمته إجراء المقدمات في الطرق المثبتة للأحكام الواقعية دون نفس الأحكام ، فصب مقدمات الانسداد هو الطرق ، ومن المعلوم أنّ الشك وإن تراكم

لا يعقل أن يكون طريقاً على الواقع وحجة عليه ، وحينئذٍ فالمدار على العلم الصغير والوسيط ، وقد عرفت أنّ مقتضى العلم الإجمالي الوسيط على تقدير تمامية مقدمات الانسداد ، هو : حجّية كلّ مظنون المطابقة للواقع لا حجّية خصوص الخبر المظنون الصدور .

فإن قلت : إنّ لا أثر للعلم الإجمالي الوسيط الذي تكون أطرافه مجموع الأمارات الظنية من الروايات وغيرها ، والمؤثر هو خصوص العلم الإجمالي الذي تكون أطرافه خصوص الأخبار .

بيانه : أنّه يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي أن لا يكون بعض أطرافه منجزاً بمنجز سابق على هذا العلم ، وإلاّ فلا أثر للعلم الإجمالي الحادث ، لما تقرّر في محله من أنّه يعتبر أن يكون العلم الإجمالي مؤثراً على كلّ تقدير ، فإذا كان مؤثراً على تقدير لا يكون هذا العلم منجزاً كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين المشتبهين ثمّ حدث علم إجمالي بوقوع قطرة دم إما في أحد هذين الإناءين وإما في إناء آخر ، فإن وقعت في أحدهما لا أثر لها لوجوب الاجتناب عنها بالعلم الإجمالي الأول وإن وقعت في إناء ثالث يكون هذا العلم مؤثراً ، فيكون وقوع الدم في الإناء الثالث مشكوكاً يجري فيه استصحاب الطهارة بلا مانع .

والمقام يكون من قبيل هذا المثال ، ضرورة أنّ المعلوم بالإجمال يحتمل أن يكون في بقية الأخبار بعد عزل مظنونات الصدور منها وضم بقية الأخبار إلى الإجماعات وغيرها من الأمارات الظنية - الذي كان ضابطاً لوجود العلم الإجمالي بين جميع الأمارات - إذ بعد عزل مظنونات الصدور من الروايات لا يبق في بقية الروايات فقط علم إجمالي ، ولكن إذا ضمنا إليه سائر الأمارات يكون العلم الإجمالي بمطابقة بعضها للواقع موجوداً بلا إشكال ، وحينئذٍ فيحتمل أن يكون المعلوم بالإجمال بين بقية الأخبار وبين الأمارات طراً في ضمن خصوص بقية الأخبار ،

ويمحتمل أن يكون في خصوص الإجماعات ، ويمحتمل أن يكون في خصوص الشهورات .

فإن كان في ضمن خصوص بقية الأخبار لا يكون لهذا العلم الإجمالي الوسيط أثر أصلاً ، لتنجز وجوب الأخذ ببقية الأخبار بمنجز سابق وهو العلم الإجمالي الصغير الذي تكون أطرافه خصوص الأخبار .

وإن كان في ضمن غير الأخبار من الأمارات يكون هذا العلم الإجمالي مؤثراً ، ولما لم يكن هذا العلم مؤثراً على كل تقدير ، فلا يكون منجزاً والمؤثر في التنجيز هو العلم الإجمالي الصغير فقط ، فالحجية هي الخبر المظنون الصدور لكل ما ظن مطابقتها للواقع .

قلت : إنَّ المقام ليس من قبيل العلم الإجمالي بوقوع نجاسة إما في أحد الإناءين المشتبهين اللذين تنجز وجوب الاجتناب عنهما بمنجز سابق وإما في إناء ثالث ، بل من قبيل ما إذا كان هناك آنية ستة ثلاثة منها في شرق الدار وثلاثة منها في غربها ، وعلمنا بوقوع قطرة من الدم في إناء من الآنية الشرقية ، وعلمنا أيضاً بوقوع قطرة أخرى في ذلك الآن إما في إناء آخر من الأواني الشرقية وإما في أحد الأواني الثلاثة الغربية ، ففي هذه الصورة إذا عزلنا المعلوم بالإجمال من الأواني الشرقية يكون العلم الإجمالي بين الإناءين من الأواني الشرقية وبين الأواني الثلاثة الغربية موجوداً ، ولا ينحل هذا العلم بالعلم الأول لكون المعلومين في زمان واحد ، وانحلال أحد العلمين بالآخر إنما يكون فيما إذا تأخر أحد المعلومين عن الآخر كما في المثال المزبور وهو العلم الإجمالي الحاصل أولاً بنجاسة أحد الإناءين ثم علم إجمالاً بوقوع قطرة دم إما في أحدهما وإما في إناء ثالث ، وأما مع تقارن المعلومين فلا ينحل أحدهما بل ينتجز المعلومان معا فيجب الاجتناب عن جميع الأواني الست الشرقية والغربية ، وسوف يتضح وجه عدم الانحلال في محله إن شاء الله تعالى .

وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ المعلوم بالإجمال في الأخبار - أعني الأحكام - مقارن للمعلوم بالإجمال وهو الأحكام في غير الروايات من سائر الأمارات ، وليس متقدماً على المعلوم الإجمالي في سائر الأمارات حتى ينحل به العلم الإجمالي الوسيط الذي دائرته جميع الأمارات من الأخبار وغيرها .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ التقريب المزبور لإثبات حجّية خصوص الخبر المظنون الصدور في غاية الإشكال ، لأنّ مقتضاه بعد فرض تمامية مقدمات الانسداد حجّية كلّ مظنون المطابقة للواقع لا خصوص الخبر المظنون الصدور .

وهناك وجه آخر لإثبات حجّية خصوص مظنون الصدور وهو جعل المعلوم بالإجمال ومصب مقدمات الانسداد في خصوص الأخبار ، لامن حيث طريقتيها للواقع وحجّيتها على الواقع حتى يكون النتيجة حجّية الظن بالطريق دون الواقع كما يدّعيه صاحب الفصول^(١) ، بل يكون لأجل وجوب العمل بالأخبار الصادرة من حيث كونها أحكاماً ظاهرية مع الغض عن كون مضامينها أحكاماً واقعية ، فلا يكون الواقع ملحوظاً في هذا التقريب ، ولا يكون المعلوم بالإجمال الطرق المنصوبة المجهولة ليكون الغرض من إجراء مقدمات الانسداد تعيين الطرق التي جعلها الشارع حجة على الواقعيات ، بل الغرض من هذا التقريب هو أنّه هل نصب الشارع طريقاً أم لا ، فنقول : إنّنا نعلم إجمالاً بصدور جملة ممّا بأيدينا من الروايات ولا إشكال في وجوب العمل بتلك الجملة الصادرة وعدم جواز إهمالها وإجراء البراءة فيها ، لاستلزام البراءة عدم كونه في نظر المشرعة عاملاً بالدين ومتديناً به ، وعدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه لكونه مخلاً بالنظام أو موجباً للعسر والحرج ، فيدور الأمر بين رفع اليد عن مشكوكات الصدور وموهوماته ، لارتفاع الحرج برفع اليد عنهما ، وبين رفع اليد

عن مظنونات الصدور والعمل بالمشكوكات والموهومات ، ولا إشكال في أن مقتضى حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح هو الأخذ بالمظنونات وإلغاء المشكوكات والموهومات دفعاً للحرَج ، فالمتجه حينئذٍ وجوب الأخذ بمظنونات الصدور من الروايات .

ولا يرد على هذا التقريب ما ذكره الميرزا النائيني رحمته في التقريب الأول من تعدّد العلم الإجمالي وعدم انحلال الوسيط بالصغير ، وذلك لعدم العلم الإجمالي بوجوب العمل بسائر الأمارات من باب الحكم الظاهري ، نعم من حيث العلم بمطابقة بعضها للأحكام الواقعية يجب العمل بها ، فالعلم الإجمالي بهذا الوجه مختص بالروايات .

نعم يرد عليه : أن إثبات حجّة مظنون الصدور بحيث يخصّص ويقيد به منوط بكون نتيجة المقدمات حجّة الظن كشفاً ، وذلك أي اعتبار الظن كشفاً منوط بإبطال الرجوع إلى الاحتياط بدعوى قيام الدليل الشرعي على بطلان الامتثال الاحتياطي وإرادة الإطاعة التفصيلية بحيث كان ما يطاع به مميزاً عما عداه ، ولم تثبت هذه الدعوى ، وعليه فالنتيجة تبعيض الاحتياط الذي هو أجنبي عن المدعى ، أعني حجّة مظنون الصدور .

ولا يخفى أن الميرزا النائيني رحمته أورد على هذا التقريب الثاني الذي يكون العلم الإجمالي فيه مختصاً بدائرة الأخبار الإشكال الذي أورده على الوجه الأول أيضاً بما حاصله : أن وجوب العمل بالأخبار إنما يكون لأجل كون الأحكام الظاهرية طرْقاً للأحكام الواقعية وكواشف عنها لا لأجل كونها أحكاماً في مقابل الأحكام الواقعية ، فالعبرة حينئذٍ بامتثال الأحكام الواقعية وإن كان الطريق الموصل إليها غير الأخبار كالإجماعات والشهرات ، وعلى هذا فتكون دائرة المعلوم بالإجمال جميع الأمارات من الأخبار والإجماعات وغيرهما ، ونتيجة هذا العلم بعد تعذر العلم بالواقعيات وعدم

وجوب الاحتياط هي التنازل إلى الظن بالواقع لا خصوص مظنون الصدور من الروايات كما هو المدعى ، فكل ما ظن بمطابقة مضمونه للواقع خبراً كان أم إجماعاً أم شهرة يجب العمل به ، ولا خصوصية لما صدر عنهم صلوات الله عليهم أجمعين من الروايات ، إذ المدار على امتثال الواقعيات من دون خصوصية للطريق الموصل إليها . فإن قلت : هذا العلم الإجمالي ينحل بالإجمالي الصغير الذي تكون دائرته خصوص الأخبار لانطباق ضابط الانحلال عليه .

توضيحه : أن العلم الإجمالي عبارة عن قضية معلومة وقضية منفصلة مانعة الخلو مثلاً إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد إناءين ، فالقضية المعلومة هي قولنا النجس معلوم في البين والقضية المنفصلة هي قولنا النجس إما هذا الإناء وإما ذاك الإناء ، فإذا قامت بينة على أحدهما بالخصوص ينحل بها العلم الإجمالي إذ لا يصدق القضية المنفصلة فلا يقال النجس هذا الإناء أو ذاك الإناء .

وبيان آخر الانحلال الحقيقي عبارة عن تبدل العلم بالحكم بالشك فيه ، فإذا كان المتنفس المعلوم بالإجمال ثلاث آنية مشتبهة في عشرين آنية فقامت البينة مثلاً على نجاسة ثلاث مشخصة منها ، فينحل العلم حينئذٍ لعدم العلم بنجاسة شيء من بقية الأواني وهذا الضابط ينطبق على المقام .

تقريبه : أن المعلوم إجمالاً صدوره من الروايات إذا كان عشرين مثلاً ، وكان المعلوم إجمالاً من الأحكام الواقعية المنتشرة في جميع الأمارات عشرين أيضاً ، فإذا عملنا بعشرين خبراً مظنون الصدور واحتملنا انطباق ما علمنا إجمالاً في الروايات على الأحكام المعلومة المحتملة في جميع الأمارات ، فلا يبقى علم إجمالي في بقية الأمارات بل تكون الأحكام فيها مشكوكة تجري فيها البراءة ، نظير ما إذا علم إجمالاً باشتال أحد صناديق دنائره بالخصوص على عشرة دنائير من المال المغصوب ، وعلم إجمالاً أيضاً باشتال مجموع صناديقه على عشرة دنائير مغصوبة بأن

يحتمل اشتغال كل واحد من الصناديق على العشرة المغصوبة ، مع احتمال انطباق هذا المعلوم بالإجمال على المعلوم بالإجمال أولاً ، وحينئذ إذا أخرج العشرة المغصوبة بالمصالحة مع المالك أو غيرها عن الصندوق الذي كان مورداً للعلم الإجمالي الأول فلا يبقى بعد ذلك علم إجمالي باشتغال سائر الصناديق على الدنانير المحرمة ، لاحتمال كون الدنانير المحرمة المعلومه إجمالاً في مجموع الصناديق هي عين العشرة التي كانت في الصندوق المعين ، فيتبدل العلم بالتكليف الذي كان في مجموع الصناديق بالشك في غير ذلك الصندوق المعين .

ونظير ما إذا علم باشتغال ذمته بعشرة دنانير للمرحوم المبرور الحاج الشيخ إبراهيم العطار عليه الرحمة الذي كان جليلاً تقياً باراً بأهل العلم والتقوى ، وعلم إجمالاً أيضاً باشتغال ذمته بعشرة دنانير لبعض أرباب الدكاكين من أول سوق القبلة إلى آخرها ، ويحتمل أن تكون هذه العشرة هي تلك العشرة التي اشتغلت بها ذمته للمرحوم الحاج الشيخ إبراهيم العطار ، فإذا أدى هذه العشرة إلى ورثة المرحوم الحاج الشيخ فلا يبقى في الباقي من أرباب دكاكين سوق القبلة علم إجمالي باشتغال ذمته بعشرة دنانير لهم ، إلى غير ذلك من النظائر التي يعلم من ملاحظتها والتأمل فيها انحلال العلم الإجمالي الكبير .

فالنتيجة على هذا وجوب العمل بالأخبار المظنونة الصدور لاكل ما يظن أنّ مضمونه حكم الله الواقعي .

قلت : فرق بين المقام وبين المثالين المزبورين ومحصله : أنّ انحلال العلم الإجمالي الكبير فيما نحن فيه منوط بالعمل بالمعلوم بالعلم الإجمالي الصغير وهو العلم بصدور عشرين رواية ، والعمل بذلك موقوف على الاحتياط في جميع الأخبار من مظنونات الصدور ومشكوكاته وموهوماته حتى يحصل العلم بامتنال المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير الموجب هذا الامتنال لأمرين :

أحدهما : القطع بسقوط وجوب العمل بالأخبار الصادرة للعلم بامتنال ما فيها من الأحكام الواقعية .

والآخر : انقلاب العلم بعشرين حكماً واقعياً في مجموع الأمارات من الروايات وغيرها إلى الشك ، فبعد امتثال وجوب العمل بالأخبار الصادرة لا يبقى علم بوجود عشرين حكماً بين غير الروايات حتى يكون العلم الإجمالي الكبير منجزاً .

والمفروض عدم العلم بسقوط وجوب العمل بالأخبار الصادرة إذ الاحتياط التام في دائرة الأخبار لما كان موجباً للعسر والخرج فيلغى العمل بالمشكوكات والموهومات صدوراً ، ومع إلغائهما لا يعلم بامتنال وجوب العمل بالأخبار الصادرة حتى يستلزم هذا الامتنال تبدل العلم الإجمالي الكبير بالشك ، لاحتمال كون الأخبار الصادرة فيما رفع عسره الاحتياط بتركه من المشكوكات والموهومات ، ومع عدم سقوط وجوب العمل بالأخبار الصادرة لا يرتفع العلم الصغير ، بل العلمان باقيان على حالهما فلا يكون المقام نظير المثالين المزبورين حتى ينحل العلم الكبير بالصغير ، بل نظير الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه ، فإنه قد قَرَّرَ في محله أن الاضطرار إلى المعين يرفع التكليف بخلاف الاضطرار إلى غير المعين ، فإنه لا يوجب ارتفاع التكليف بل يوجب التوسط في التنجز ، وذلك لأن الاضطرار إلى غير المعين لا يصادم التكليف الواقعي إذ لو كان المعلوم بالإجمال معلوماً تفصيلياً لكان اللازم رفع الاضطرار بغير مورد التكليف ، فلزامحة بين التكليف الواقعي وبين الاضطرار ، وعليه فإن كانت الأخبار الصادرة المحرزة للأحكام الواقعية فيما رفع به العسر أعني المشكوكات والموهومات فلم يؤت بالمعلوم الإجمالي ، ومع عدم العلم بالامتنال وسقوط التكليف المعلوم في العلم الإجمالي الأول يكون العلم الإجمالي الكبير بحاله ويكون منجزاً ومقتضاه وجوب العمل بما ظن كونه حكم الله تعالى خبراً كان أو إجماعاً أو شهرة . هذا توضيح ما أفاده الميرزا النائيني رحمته .

وليعلم أنّ العلم الإجمالي الكبير تارة: ينحل بالعلم الإجمالي الصغير فيعبر عنه بالانحلال. وأخرى: يعبر عنه بعدم الأثر، والفرق بينهما أنّ العلم الإجمالي الكبير إن حدث قبل الصغير ينحل الكبير لأنّ الصورة العلمية الحاصلة أولاً تنعدم بحدوث العلم الإجمالي الصغير، كما إذا علمنا بتنجس إناءين من أواني إحدى مدارس النجف الأشرف مثلاً بحيث تكون كلّ مدرسة من أطراف العلم الإجمالي، ثمّ حدث علم إجمالي آخر بتنجس إناءين من آنية خصوص المدرسة الكبرى ويحتمل انطباق المعلوم الإجمالي الأول الذي كان أحد أطرافه المدرسة الكبرى على الإناءين اللذين علم بنجاستهما من أواني المدرسة الكبرى، ومع هذا الاحتمال إذا عزلنا المدرسة الكبرى من أطراف العلم الإجمالي الكبير لا يبقى علم في سائر المدارس وهو المراد بالانحلال، فيكون المنجز خصوص العلم الإجمالي الصغير، فاللازم هو الاجتناب عن تمام أواني المدرسة الكبرى.

وإن حدث العلم الإجمالي الكبير بعد الصغير يعبر عنه بعدم الأثر، كما إذا علم إجمالاً بتنجس إناءين من أواني المدرسة الكبرى ثمّ علم إجمالاً بوقوع قطرة دم إما في ذينك الإناءين وإما في إناءين من أواني سائر المدارس، فهذا العلم الإجمالي الكبير لا أثر له لتنجز بعض أطرافه وهو أواني المدرسة الكبرى بمنجز سابق، وهو العلم الإجمالي الأول الذي كانت دائرته أواني خصوص المدرسة الكبرى.

وعلى كلا التقديرين أعني تقدم العلم الكبير على الصغير وتأخره عنه لا أثر للعلم الإجمالي الكبير، غاية الأمر أنّه مع تقدمه على الصغير يعبر بالانحلال، ومع تأخره عنه يسمّى بعدم الأثر، والأمثلة في غاية الكثرة كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة دهن من أدهان بقايل سوق (القبلة) بحيث يكون كلّ دهن من أدهان السوق المزبور من أطراف العلم الإجمالي، وعلمنا إجمالاً أيضاً بتنجس دهن من أدهان خصوص زيد بن أرقم الذي هو من بقايل السوق المذكور، واحتملنا بانطباق ذلك الدهن

المعلوم تنجسه إجمالاً في سوق القبلة على دهن زيد بن أرقم ، فحينئذٍ يجب الاجتناب عن أدهان خصوص زيد وتجري قاعدة الطهارة في سائر أدهان السوق لكون الشك في طهارتها بدوياً ، هذا ضابط انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير .

وأما في المقام فلا ينحل العلم الإجمالي الكبير وهو العلم بأحكام إلزامية في الشريعة منتشرة في الأمارات من الروايات وغيرها بالعلم الصغير وهو العلم الإجمالي بصدور جملة من الروايات ، وذلك لأنه بعد بطلان وجوب الاحتياط في جميع الأخبار من مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها والترخيص في ترك الاحتياط في بعض الأطراف للاضطرار ، بحيث كان ما يجتنب عنه أقل عدداً من المعلوم الإجمالي الكبير عاد العلم الإجمالي على حاله ، فإذا كانت مظنونات الصدور أقل من عدد المعلوم الإجمالي الكبير عاد العلم الإجمالي الذي مورده نفس الأحكام ، فإن كان ذلك المعلوم مائة مثلاً وكان ما يؤخذ به من الأخبار تسعين فلا يكون العلم الإجمالي في دائرة الروايات موجباً لانحلال العلم الكبير ، فعلى تقدير كون المعلوم الإجمالي الكبير في الإجماعات والشهرات يجب الأخذ به فيجب الاحتياط في جميع الأمارات والمفروض بطلانه للعسر والخرج ، فنستكشف من عدم جواز الإهمال وبطلان الاحتياط أنّ الشارع جعل الظن حجة .

ولكن وصول النوبة إلى هذه النتيجة أعني حجّة الظن بالصدور أو الواقع منوطة بتأمية المقدمات ، والمفروض كما سيأتي في دليل الانسداد ، والمعروف عدم تأمية بطلان الاحتياط في الشريعة بمعنى عدم رضا الشارع بالامتنال الاحتياطي للزوم امتثال الأحكام مع التمييز إذ لا دليل على ذلك ، ومع عدم بطلان الاحتياط لاتصل النوبة إلى حجّة الظن بل النتيجة هي التبعيض في الاحتياط ، فيكون العمل بالأخبار المظنونة الصدور من باب الاحتياط لا الحجّة فينسد حينئذٍ باب الاجتهاد والإفتاء .

وهنا وجه ثالث : ينسب إلى صاحب الفصول ^(١) وحاصله : جعل المعلوم بالإجمال الطرق بأن يقال : إنّا نعلم إجمالاً بجعل طرق إلى الأحكام ولا نعلمها تفصيلاً ولا يجوز إهمالها ولا يمكن الاحتياط فيها بأن نأخذ بكلّ ما فيه كشف ورجحان فلا بدّ أن يجعل الشارع طريقاً واصلّاً إلى إحراز تلك الحجج ، والطريق الواصل المحرز لتلك الطرق منحصر في الظن إذ لا كشف للشك والوهم ، فلا بدّ أن يكون ذلك هو الظن ، فالنتيجة حينئذٍ هي حجّية الظن بالطريق .

وفيه ما تقدم من أنّ حجّية الظن بالطريق منوطة ببطلان الاحتياط في الشرع ولا دليل عليه ، فيكون الأخذ بالظن من باب الاحتياط لالحجّية التي هي مورد البحث .

هذا تمام الكلام في الوجوه الثلاثة من الدليل الأول من الأدلة العقلية التي أقيمت على حجّية خبر الواحد .

الوجه الثاني : ما ذكره صاحب الوافية ^(٢) لإثبات حجّية خصوص الأخبار المودعة في الكتب الأربعة مع عمل جمع بها . وحاصله : أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة بالنسبة إلى جميع الفروع خصوصاً الضروريات كالصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس والأمر بالمعروف وغير ذلك ، ولا إشكال في أنّ الاكتفاء في معرفتها بماها من الأجزاء والشرائط والموانع بما يستفاد من الكتاب العزيز والأخبار المتواترة يوجب عدم صدق هذه العناوين على ذلك ، ضرورة أنّ غالب ما يعتبر فيها جزء وشرطاً يستفاد من روايات الآحاد فلا بدّ أن تكون حجة .

وفيه أولاً : أنّ مقتضى هذا البرهان حجّية خصوص الأخبار المثبتة للأجزاء والشرائط والموانع دون النافية ، والمدعى أعم من ذلك ، فالدليل أخصّ من المدعى .

وثانياً: أن قضية العلم الإجمالي بثبوت الأجزاء والشرائط في مطلق الأمارات هي لزوم الاحتياط في جميع الأمارات من دون خصوصية للأخبار.

وثالثاً: أن مرجع هذا الوجه إلى الانسداد الكبير الآتي، لأنّ المعلوم بالإجمال ليس منحصراً في خصوص الأجزاء والشرائط، بل هو أعم منها ومن التكاليف الوجوبية والتحريرية النفسية والغيرية المنتشرة في مطلق الأمارات، فهذا الدليل هو الانسداد المعروف مع إهمال بعض مقدماته الدخيلة في إنتاجه.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق صاحب الحاشية عليه السلام ^(١) لإثبات حجة الظن الحاصل من الخبر، ومحصله: أنه لا إشكال في وجوب العمل بالكتاب والسنة، وحينئذٍ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بسببهما أو الظن الخاص بحكم فهو وإلا فالتبعية هو الرجوع إلى الكتاب والسنة على وجه يحصل الظن منها بالحكم، فاللازم حينئذٍ هو وجوب العمل بمظنون الصدور من الروايات.

وقيل: إن صاحب الحاشية جعل هذا الوجه أقوى الوجوه الثمانية التي أقامها على حجة الظن بالطريق.

وفيه: أن المراد بالسنة إن كان ما هو المصطلح من قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره فلا إشكال في وجوب العمل بها، إلا أنه مع تعذر العلم بها يرجع إلى كل ما ظن أنه مدلول قول المعصوم عليه السلام سواء كان ذلك رواية أم شهرة أم أولوية، إلا إذا ظن بكون مدلول الشهرة مقول قول المعصوم عليه السلام لاحتمال كونه ممّا سكّت الله عنه، وإن كان نفس الأخبار الحاكية عنها لانفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما نسب إليه، ففيه أولاً: عدم ثبوت إجماع ولا ضرورة على وجوب العمل بالأخبار لكونه محلّ الكلام بين الأصحاب.

وثانياً: أنه يرجع إلى أحد التقريبين المذكورين في الوجه الأول إن كان الوجه في الرجوع إلى الأخبار كونها من الأحكام الظاهرية، أو كان الوجه فيه تضمن الأخبار للأحكام الواقعية، فعلى تقدير كون الوجه في وجوب الرجوع إلى الأخبار كشفها عن الأحكام الواقعية يرد عليه أن مقتضاه وجوب العمل بكل ما ظن بأن مضمونه حكم الله تعالى ولا خصوصية للأخبار فلاحظ.

وعلى تقدير كون الوجه في وجوب الرجوع إلى الأخبار كونها أحكاماً ظاهرية، يرد عليه أيضاً أن العبرة بالأحكام الواقعية دون الظاهرية، لأنها محرزة للواقعات فلا محيص حينئذٍ عن اتباع الظن بالواقع دون الظن بالصدور، ولا الظن بالطريق كما أفاده المحقق صاحب الحاشية ^(١) وأخوه ^(٢) في الفصول ^(٣) فلاحظ وتأمل.

هذا تمام الكلام في الوجوه العقلية التي أقاموها على حجية خبر الواحد، وقد عرفت عدم تماميتها وعدم وصول النوبة إلى البحث عنها بعد ما تقدم من كون الحق الذي لا محيص ولا معدل عنه اعتبار خبر الثقة ببناء العقلاء الثابت إمضاؤه ببعض الروايات المشار إليها فيما سبق فراجع ولاحظ متدبراً.

بقي الكلام في الوجوه العقلية التي أقاموها على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي أو في الجملة على التفصيل الآتي، وهي أربعة:

الأول: إن الظن بالحكم ظن بالضرر عند ترك العمل به ودفع الضرر المظنون لازم عقلاً، فهذا الدليل مؤلف من صغرى وكبرى، أما الصغرى فهي: ملازمة الظن بالحكم للظن بالضرر. وأما الكبرى فهي: لزوم رفع الضرر المظنون فلا بد من عقد مقامين:

أحدهما: في تنقيح الكبرى .

والآخر: في تنقيح الصغرى .

أما المقام الأول فالبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: أنه لا ينبغي الإشكال في استقلال العقل بوجوب دفع الضرر العقابي المظنون بل الموهوم، وعليه بني وجوب شكر المنعم، ووجوب النظر في المعجزة وغير ذلك، فإنّ في ترك شكر المنعم وكذا الاقتحام في بعض أطراف العلم الإجمالي وكذا في ترك إجابة دعوة المدّعي للنبوة وعدم النظر في دعواه مظنة العقاب، فلو لم يستقل العقل الضروري بدفع العقاب المظنون لم يكن وجه في وجوب هذه الأمور.

وبالجملة فلا إشكال في أنّ العقل الضروري يحكم بوجوب دفع الضرر العقابي المظنون.

الأمر الثاني: أنّ مورد الضرر المظنون الذي يجب دفعه عقلاً هو ما لا يجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومصب هذه القاعدة هو ما يكون الجهل فيه عذراً عقلاً وهو ^(١) ما إذا لم يعمل العبد بوظائف العبودية ورسومها من الفحص والسؤال والاستعلام عمّا توجه إليه من التكاليف التي ألزم بها من ناحية المولى، فإذا شك العبد في حكم إلزامي من أحكام المولى ولم يتفحص عنه وارتكب الشبهة ثمّ تبين كون المشتبه حكماً إلزامياً يستحق العقوبة باتفاق من المحدثين والأصوليين بالنسبة إلى الشبهات البدوية الحكمية، فإنّهم متفقون على أنّ حكم الشبهة قبل الفحص الاحتياط لا البراءة، وخلافهم يكون في حكم الشبهة بعد الفحص، فإنّ الأصولي يقول بالبراءة لتقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط، والأخباري يقول بالاحتياط لتقديم

(١) أي ما لا يجري فيه قاعدة القبح .

أدلة الاحتياط على أدلة البراءة، فمورد قاعدة دفع الضرر المظنون والمحتمل هو ما لم يكن الجهل فيه عذراً للعبد كالشبهات البدوية قبل الفحص وفي الشبهات المقرنة بالعلم الإجمالي التي تنجز فيها التكليف بقيام الحجة العقلية عليه.

وأما قاعدة قبح العقاب بلا بيان فهي تجري في الجهل العذري كما إذا احتمل الحكم وتفحص عنه إلى أن اطمئن بالعدم أي عدم الحجة على الواقع، فحينئذ إذا كان في الواقع حكم إلزامي وخالفه العبد لجهله به والمفروض عدم قيام حجة عليه حتى إيجاب الاحتياط، فالعقل يستقل بقبح العقاب عليه لأن التكليف بوجوده الواقعي لا يصلح للمحركية والبعث، بل لابد في تحريكه من وصوله إلى العبد ولو بطريقه وهو إيجاب الاحتياط الذي هو متمم لقصور محركية الخطاب الواقعي المجهول، فإذا لم يصل إلى العبد مع بذل جهده في الفحص عن ذلك فلا شبهة في قبح مؤاخذته عقلاً على المخالفة على التكليف المجهول.

والحاصل أن العقاب مترتب على التكليف المنجز المنوط بقيام حجة عليه، فإن كان ملاك الحكم الإلزامي مهماً في نظر الشارع فيوجب الاحتياط في ظرف الشك لتلايفوت الواقع كما أوجبه في الموارد الثلاثة أعني الدماء والفروج والأموال، وإن لم يكن بتلك المثابة من الأهمية فلا يجعل وجوب الاحتياط بل يرشد إلى عدم جعله بمثل قوله ﷺ^(١) رفع ما لا يعلمون، مضافاً إلى حكم العقل بقبح العقاب بدون البيان.

فاتضح مما ذكرنا أن الظن بالعقاب إنما يكون في غير مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان فتأمل جيداً.

الأمر الثالث: أن حكم العقل بلزوم دفع الضرر العقابي المظنون لا يستتبع

الحكم المولوي الشرعي سواء كان في العقاب الواقعي ومحتمله بملاكين كما هو الظاهر ، إذ حكمه في دفع العقاب الواقعي نفسي وفي محتمله طريقاً إذ لا ملاك له إلا التحرز عن العقاب الواقعي ، فمع المصادفة لا يستحق إلا عقاب الواقع وبدونها لا يستحق إلا ما يترتب على التجري ، أم بملاك واحد كما في التشريع فإن حكم العقل بقبحه في جميع صوره أعني العلم بعدم كون ما أسنده إلى الشارع من الدين والظن بعدمه كذلك ، والشك فيه يكون بملاك واحد وهو قبح إسناد ما لا يعلم كونه من المولى إليه ، ويشهد له قوله عليه السلام (١) في تقسيم القضاة إلى أربع واحد منهم ناج وثلاثة منهم في النار ، ومن الثلاثة من قضى بالحق وهو لا يعلم ، لا يكون هذا الحكم العقلي مستتبعا للحكم المولوي وإن تمت قاعدة الملازمة ، لأن مورد القاعدة هو الحكم العقلي الواقع في سلسلة علل الأحكام وملاكاتهما دون ما يقع في سلسلة معلولاتها ، ومن المعلوم أن حكمه بلزوم دفع العقاب المظنون واقع في سلسلة المعلولات ، لأن العقاب من تبعات مخالفة التكليف الثابت لا من علله الداعية إلى جعله حتى يكون مستتبعا ومقتضياً له ، فهذا الحكم العقلي من شؤون الحكم بحسن الإطاعة وقبح المعصية ، ومن المعلوم أن حكمه بحسن الإطاعة وقبح المخالفة لا يمكن أن يستتبع حكماً مولوياً للزوم الدور أو التسلسل على التفصيل المحرر في محله ، ففي المقام لا مورد لقاعدة الملازمة أصلاً .

الأمر الرابع : أن المصالح والمفاسد التي تكون داعية لجعل الأحكام إنما تكون في المتعلقات دون نفس الأحكام ، إذ لو كان كذلك لكانت الملاكات حاصلة بمجرد جعل الأحكام من دون حاجة إلى امتثالها ، بل المصلحة في الأوامر الامتحانية إنما تكون في إظهار الإطاعة والعبودية لافي نفس الأوامر كما لا يخفى .

فصار المتحصل مما ذكرنا أن دفع الضرر وهو العقاب المحتمل فضلاً عن مظنونه واجب عقلاً من دون ريب وكلام .

وأما المقام الثاني: وهو كون الظن بالحكم ملازماً للظن بالعقاب فحاصل الكلام فيه: أنه إن كان المراد بالضرر العقاب فليس المقام من صغريات كبرى وجوب دفع الضرر المظنون للقطع بعدم العقاب على التكليف المجهول الذي لم تقم عليه حجة مع فرض قيام العبد بوظيفته من الفحص والسؤال وعدم الظفر بحجة عليه، لما عرفت من أن هذا المورد مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا قاعدة دفع الضرر المحتمل، فالكبرى وإن كانت مسلمة لكن المقام ليس من صغرياتها.

وبالجملة فع عدم قيام حجة على التكليف يكون عدم العقاب معلوماً، فالظن بالحكم مع عدم كون ذلك الظن معتبراً لا يوجب احتمال العقاب فضلاً عن الظن به، لما عرفت من ترتب العقاب على تنجز التكليف المتوقف على وصوله إلى المكلف، ومن هنا يظهر عدم المجال لدعوى أن الظن بالحكم وإن لم يستلزم الظن بالعقاب لكنه يستلزم احتمال العقاب كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا عدم كون هذا الدليل العقلي مثبتاً لحجية الظن بالحكم الشرعي لوجهين:

أحدهما: عدم كون المقام من صغريات وجوب دفع الضرر المظنون بمعنى العقاب المظنون لما عرفت من كون مورد البحث من مجارى قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فالعقاب في المقام معلوم لعدم لقاعدة القبح المزبورة.

وهنا إشكال لا بأس بالتنبيه عليه وإن لم يكن مرتبطاً بالمقام.

وحاصله: أن الحكم العقلي بقبح العقاب من دون بيان لا اختصاص له بهذه الأمة بل هو ثابت في جميع الشرائع والأديان، مع أن ظاهر قوله ﷺ (١) (رفع

عن أمتي تسعة) اختصاص رفع هذه التسعة بهذه الأمة، نعم يمكن توجيه الاختصاص بهذه الأمة في النسيان والخطأ بأن يقال: إنَّ التحفظ عن عروض النسيان والخطأ كان واجباً في الأمم السابقة وقد ارتفع ذلك عن هذه الأمة، ولا يمكن هذا التوجيه فيما لا يعلمون إذ لا معنى للتحفظ عن الوقوع في الجهل، لأنَّ الكلام في عدم وصول البيان من المولى إلى العبد بعد الفحص التام عن مظان البيان، فإن كان المراد بالرفع حينئذٍ رفع المؤاخذه يكون إرشاداً إلى حكم العقل الذي لا يختص بهذه الأمة. وإن كان المراد رفع إيجاب الاحتياط ففيه: أنَّ المرفوع بحديث الرفع لا بدَّ أن يكون ممَّا تناله يد الوضع والرفع التشريعيين، فحينئذٍ إن كان إيجاب الاحتياط حكماً مولوياً بحيث يكون المؤاخذه على ترك نفس إيجاب الاحتياط كما إذا لم يكن في الواقع حكم أصلاً فهو متين كما يظهر من عبارة الشيخ الأنصاري رحمته (١) في البراءة من كون إيجاب الاحتياط حكماً نفسياً ظاهرياً، وإن كان إيجاب الاحتياط طريقاً إلى الواقع بحيث لو لم يكن في الواقع حكم إلزامي لما كان وجوب الاحتياط مجعولاً شرعاً فلا يبقى مجال للبراءة الشرعية.

إلا أن يقال: إنَّ المرفوع حقيقة هو نفس الخطاب التكليفي كما في نفي الإكراه وغيره مع عدم منافاته للتصويب واشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين لإمكان أن يقال: إنَّ الحكم المشترك هو الوضع واشتغال الذمة دون الخطاب.

ثانيهما: أنه بعد تسليم كلِّ من الصغرى وهي كون الظن بالحكم ملازماً للظن بالضرر العقابي والكبرى وهي لزوم دفع العقاب المحتمل لا يكون هذا الدليل مثبتاً لحجية الظن بالحكم، ضرورة عدم جريان قاعدة الملازمة هنا لما تقدم من كون حكم العقل باستحقاق العقاب في سلسلة المعلولات التي لا تستتبع الحكم المولوي، وعلى

هذا فالنتيجة لزوم العمل بالظن بالحكم عقلاً ولا يثبت حجة الظن شرعاً بحيث يحكم بكون المظنون حكماً مولوياً كما هو المدعى ، هذا تمام الكلام في الضرر العقابي .

وإن كان المراد بالضرر المصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات الأحكام التي تترتب على ترك متعلقاتها ، من دون إناطتها بالتنجز والوصول إلى المكلف لكونها من الخواص والفوائد المترتبة على المتعلقات تكويناً ، فالظن بالحكم حينئذٍ وإن كان ظناً بالمصلحة أو المفسدة إلا أن كون قوتها من قبيل المضار الدنيوية حتى يندرج الظن في صغريات كبرى وجوب دفع الضرر المحتمل محل البحث .

وتوضيح الكلام في ذلك أن الحكم المظنون تارة يكون من الواجبات وأخرى من المحرمات ، فعلى الأول إن كان الواجب من الواجبات الكفائية النظامية التي يتوقف عليها نظام المعاش كالطبابة والخيطة وغيرهما ، فلا يعود إلى شخص الفاعل مصلحة حتى يكون ترك مظنون الوجوب موجباً لفوات منفعة منه ، بل تكون المصلحة عائدة إلى النوع وفوت المصالح النوعية على تقدير كونها معدودة من الضرر ، لكنه ليس من الضرر الذي يستقل العقل بقبح ارتكاب مظنونه لأنّ مورد حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل هو الضرر الشخصي لا النوعي ، مضافاً إلى أنّ الحقّ عدم صدق الضرر على عدم النفع فإنّ من ترك معاملة يكون ربحها ألف دينار مثلاً لا يقال : إنه تضرر وخسر ، بل يقال إنه لم يربح .

وإن كان الواجب من الواجبات العينية التي تعود مصالحها إلى فاعليها فالظن به وإن كان ملازماً للظن بالمصلحة إلا أن كون فوات المصلحة من الضرر الذي يستقل العقل بقبح الإقدام على مظنونه غير ثابت ، لعدم كون فوات المصلحة من الضرر والنقص ، وقياسه بمحرمة الإضرار على النفس - ظاهراً كما إذا قطع رجله أو يده أو أذنه ، أو باطناً كتعطيل إحدى حواسه الخمس أو تعطيل قوته الشهوية عن التوالد والتناسل - لا وجه له ، لأنّ حرمة هذه الإضرارات ثبتت بالأدلة الخاصة تعبداً

ولا يتوهم جوازها بقاعدة الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم^(١).

وبالجملة فلم يثبت حكم العقل بلزوم جلب المصالح والمنافع لعدم صدق الضرر على فواتها، ضرورة أنه إذا ترك التاجر معاملة يكون ربحها ألف دينار مثلاً لا يقال: إنه تضرر وخسر بل يقال: إنه لم ينتفع بهذه المعاملة، فعدم النفع ليس ضرراً حتى يستقل العقل بوجوب دفعه.

فتلخص أن الظن بالوجوب وإن كان مستلزماً للظن بالمصلحة إلا أن فوت المصلحة لما لم يكن من الضرر فلا يحكم العقل بلزوم الإتيان بمظنون الوجوب، هذا تمام الكلام في مظنون الوجوب.

وعلى الثاني: أي كون المظنون الحرمة فالظن بها يلزم الظن بالمفسدة على فعل ما ظن بحرمة، ولا يبعد أن يكون العقل مستقلاً بلزوم دفع المفسدة المظنونة المفروض كونها كالضرر الديني الذي يكون العقل حاكماً بوجوب دفعه، كما يشاهد كثيراً من دفع الإنسان اللص وقاطع الطريق وغيرهما ممن يريد نهب الأموال.

وعلى هذا فيكون الظن بالحرمة ملازماً للظن بالضرر الذي يحكم العقل بلزوم دفعه وقاعدة الملازمة يستكشف الحكم الشرعي، لأن حكم العقل بلزوم دفع المفسدة المظنونة يكون في سلسلة علل الأحكام وملاكاتهما، إذ المفروض أن المفسدة المظنونة علة للجعل وملاك له لا معلولاً له حتى لا تكون مصب قاعدة الملازمة.

والحاصل أن هذا الدليل يثبت حجية الظن بالحرمة دون الظن بالوجوب لكون الظن بالحرمة صغرى لكبرى وجوب دفع الضرر المظنون دون الظن بالوجوب.

ولكن الشيخ الأنصاري رحمه الله^(٢) مع اعترافه بالملازمة بين الظن بالحكم وبين

١ (أقول: لأنه على تقدير وجود أنفسهم في الرواية لا يكون بمعناه ما ذكر بل له معنى آخر وهو التسلط على ذمهم فإنهم مسلطون على إشغال ذمهم بشيء، كما إذا أجرة نفسه للخياطة أم اشترى شيئاً بعين ذمته.

٢ (فرائد الأصول / ١٠٩).

الظن بالضرر الذي يجب عقلاً دفعه واعترافه بكون المفسدة الكامنة في الحرام من الضرر الذي يجب دفعه . منع الصغرى بما حاصله : أنَّ الضرر أي المفسدة وإن كان مظنوناً ، لكنه يكون متداركاً والعقل لا يستقل بلزوم دفع الضرر المتدارك ، فإنَّ المتدارك ليس من الضرر الذي يحكم العقل بلزوم دفعه .

بيانه : أنَّ أدلة الأصول الشرعية من البراءة والاستصحاب النافين للحرمة إن كانت قطعية الصدور تكون موجبة لتدارك الضرر المظنون قطعاً ، وإن كانت ظنية الصدور فتكون المفسدة المظنونة مظنونة التدارك ولا يستقل العقل بلزوم دفع الضرر المظنون المتدارك قطعياً أو ظنياً ، فالظن بالحرمة وإن كان ملازماً للظن بالمفسدة إلا أنَّها تدارك قطعاً أو ظناً ، وعلى التقديرين لا يكون الضرر المتدارك كذلك من صغريات لزوم دفع الضرر المظنون ، فعلى هذا لا يكون هذا الدليل أعني وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً دليلاً على كون الظن حجة كما هو المدعى .

ووجه عدم دليليته بالنسبة إلى الظن بالحرمة عند الشيخ الأنصاري رحمته هو كون الضرر المظنون من الضرر الذي علم بتداركه أو ظن به ولم تثبت صغروية الضرر المتدارك لكبرى لزوم دفع الضرر المحتمل .

وقد أورد عليه الميرزا النائيني رحمته بوجوه :

أحدها : أنَّ تمامية البرهان المزبور بمعنى الاعتراف بالصغرى وهو استلزام الظن بالحكم للظن بالضرر أي المفسدة ، وصحة الكبرى وهي لزوم دفع الضرر المحتمل عقلاً توجب حجّة الظن بالحرمة ، ولا تصل النوبة حينئذٍ إلى الأصول العملية النافية للتكليف لورود أو حكومة الظن المعتبر الذي هو من الأدلة الاجتهادية المثبتة للواقع على الأصول العملية المعهولة في ظرف الشك وعدم الحجة على الواقع . وبالجمله لا تجري الأصول في مورد الظن بالحرمة كما هو واضح .

ثانيها : أنَّ العموم في كلِّ مورد إنما يشمل الأفراد التي لا يتوقف شمول العام لها

إلى مؤنة زائدة من إثبات أمر آخر فيكون العام شاملاً لأفراده التي لا تتوقف على إثبات أمر خارجي ، نعم إذا انحصرت افراد العام فيها يتوقف على إثبات أمر فلا محالة يثبت ذلك الأمر ، إذ لو لم يثبت ذلك الأمر لكان التشريع لغواً ، كما إذا فرضنا أن الدليل الخاص قام على جريان أصل من الأصول التي لا تكون مثبتاتها حجة في مورد وكان لذلك المورد لازم لو لم يثبت ذلك اللازم لم تجز البراءة فيه ، فلا محالة يكون ذلك الأصل المثبت حجة ، وفي المقام يتوقف جريان البراءة على إثبات التدارك والآن فلا تجري فيه البراءة ، إذ يلزم التفويت بدون التدارك وحيث إن دليل البراءة عام يشمل غير مورد الظن بالحكم وهو المشكوكات والموهومات فلا يلزم من عدم جريانها في المقام لغوية ، وعلى هذا فلا موجب لجريان الأصول العملية فيها نحن فيه بعد وضوح دفع لغويته بجريانها في المشكوكات والموهومات .

ثالثها: أن لزوم تدارك المفسدة على الشارع إنما يكون فيها إذا كان الموقع فيها هو الشارع كما في حال انفتاح باب العلم ، وأما مع وقوع العبد في المفسدة على كل حال كما في حال الاتسداد على ما هو المفروض فإن الوقوع في المفسدة ليس من ناحية الشارع حتى يكون عليه تداركها .

وبالجملة فما أفاده الشيخ الأنصاري ۞ من منع الصغرى لأجل تدارك الضرر أي المفسدة المظنونة في مظنون الحرمة بجريان البراءة وترخيص الشارع في الترك لا يمكن المساعدة عليه ، بل لابد في منع الصغرى من عدم تسليم كون المفسدة من قبيل الضرر الديني الذي يحكم العقل بلزوم رده .

فتلخص مما ذكرنا أن الميرزا النائيني ۞ يمنع الصغرى من ناحية منع كون المفسدة من الضرر الديني اللازم الدفع فلا يكون هذا الدليل العقلي دليلاً على حجية الظن بالحكم .

ثم إن الميرزا النائيني ۞ ذكر أنه يوجد تهافت بين ما أفاده الشيخ

الأنصاري رحمته هنا من جريان البراءة في مظنون الحرمة، وبين ما ذكره في مبحث البراءة^(١) من عدم جريان البراءة في الظن بالضرر غير العقاب، لكون الظن طريقاً شرعياً إلى الضرر الواقعي ولا تجري فيه البراءة كسائر الطرق الشرعية، لأنّ المفروض اعتراف الشيخ رحمته في المقام باستلزام الظن بالحكم للظن بالضرر غير العقاب وقد منع عن جريان البراءة فيه في مبحث البراءة، ومقتضى ذلك المنع عدم جريانها في محلّ البحث إذ المظنون فيه هو الضرر غير العقابي.

ولا يندفع هذا التهافت بأن يقال: إنّ الظن بالحكم يلزم الظن بالمفسدة والعقاب معاً، وجريان البراءة في أحد اللازمين وهو العقاب يستلزم جريانها في اللازم الآخر وهو المفسدة.

وجه عدم الاندفاع، عدم الملازمة بين هذين اللازمين لعدم وحدة المناط فيها، بل لكلّ منهما مناط يخصّه، فإنّ مناط جريان البراءة في العقاب هو عدم حجّة الظن بالعقاب وعدم بيانته للتكليف فتجري فيه قاعدة قبح العقاب بدون البيان، ومناط الضرر الغير العقابي هو استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، فيكون الظن بيانا في نظر العقل على الحكم الشرعي ومنجزاً له، فلا يكون العقاب حينئذٍ عقاباً من دون بيان.

وبالجملة فالظن بالضرر غير العقابي حجة وبيان في نظر العقل، ومعه لا مسرح للبراءة، فما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته في مبحث البراءة من عدم جريان البراءة في الظن بالضرر غير العقاب في غاية المتانة، ولا وجه لما أفاده هنا من جريانها، نعم إذا قلنا بعدم كون المفسدة المظنونة من الضرر الدنيوي الذي يحكم العقل بلزوم دفعه، فلا مانع من جريان البراءة ونفي كلّ من الضرر الدنيوي

والأخروي بها .

وبالجملة فالبرهان الأول أعني لزوم دفع الضرر المظنون لا ينطبق على الظن بالحكم لعدم استلزام الظن بالضرر ، إذ لو أريد من الضرر العقاب فقد عرفت عدم المجال لاحتماله فضلاً عن الظن به ، لكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية فيه ، لما تقدم من أنّ ضابط جريانها هو لزوم ترتب العقاب على حكم لم يقصّر العبد في أداء وظيفته فيه من الفحص والسؤال فكان الاقتحام في مخالفة الواقع عن غير تقصيره ، بل انحصر الموجب للوقوع في المخالفة في عدم بيان المولى وإقامة الحجة عليه ، ولا إشكال في استقلال العقل حينئذٍ بقبح العقاب ، فالضرر الأخروي العقابي مدفوع بالقاعدة ومقطوع عدمه .

ولو أريد بالضرر المصالح والمفاسد الثابتة في الأفعال الداعية إلى تشريع الأحكام على طبقها فهي لا تندفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لأنّ الوقوع فيها ليس منوطاً ببيان التكليف وتتجزه ، إذ الملاكات من الأمور الخارجية التكوينية غير المنوطة بالبيان والحجة .

أما بالنسبة إلى المصالح فقد عرفت المناقشة في الصغرى أعني عدم استلزام الظن بالحكم الوجوبي للظن بالضرر ، لأنّ عدم النفع ليس ضرراً .

وأما بالنسبة إلى المفاسد كما في الظن بالحرمة ، فالصغرى وإن كانت ثابتة لأنّ المفسدة من الضرر الديني الذي يحكم العقل بلزوم دفعه ولكون المفسدة المظنونة من الأمور الواقعة في سلسلة علل الأحكام دون معلولاتها يكون مورداً لقاعدة الملازمة الكاشفة عن حكم الشارع بما حكم به العقل ، إلا أنّ الشأن كلّه في تمامية قاعدة الملازمة ، لأنّ من المعلوم كون الملاك مقتضياً للحكم لاعلة له ، فلا بدّ في إحراز الحكم الشرعي من الإحاطة بالمقتضي والشرط وعدم المانع ، ولا يكتفي بمجرد الظن أو العلم بالملاك في استكشاف حكم الشارع ، ومن الممكن أن لا تكون الظروف قابلة لحكم

فلا يجعل الحكم إلا بعد تمامية القابل .

فالأولى في ردّ البرهان العقلي المزبور هو منع قاعدة الملازمة ، لا ما أفاده الشيخ توفي من كون الضرر المظنون متداركاً لأجل ترخيص الشارع ببركة البراءة لما تقدم مفصلاً .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الوجه العقلي المذكور لا يصلح لإثبات حجّة الظن بالحكم الشرعي سواء أريد بالضرر العقاب أم المصالح والمفاسد فتدبر جيداً .
الوجه الثاني : ما نسب إلى السيد الطباطبائي توفي ^(١) من العلم بواجبات ومحرمات في المشتبهات ومقتضى القاعدة وإن كان هو الاحتياط في جميع الشبهات من المظنونات والمشكوكات والموهومات ، إلا أنّ ذلك لما كان مستلزماً للعسر والخرج المنفيين في الشريعة فلا بدّ من الأخذ بالمظنونات فقط وترك المشكوكات والموهومات لأجل العسر .

وفيه : أنّ هذا الدليل بعض مقدمات الانسداد الكبير الآتي ومع عدم ضمّ سائر المقدمات إليه لا يترتب عليه المقصود كما لا يخفى .

الوجه الثالث : من الوجوه العقلية التي أُقيمت على حجّة الظن المطلق في الأحكام الشرعية على ما ذكره بعض من أنّ العمل بغير المظنونات من المشكوكات والموهومات يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً فلا بدّ من العمل بالظن فيكون الظن حجة .

وفيه : أنّ وجوب العمل بالظن منوط بضمّ سائر المقدمات الآتية في دليل الانسداد إلى هذا الوجه الذي هو من تلك المقدمات فالوجه الثاني ملفق من جملة من مقدمات الانسداد وهذا الوجه هو المقدمة الأخيرة من تلك المقدمات وليس وجهها

وفيه : أنَّ وجوب العمل بالظن منوط بضم سائر المقدمات الآتية في دليل الانسداد إلى هذا الوجه الذي هو من تلك المقدمات فالوجه الثاني ملفق من جملة من مقدمات الانسداد وهذا الوجه هو المقدمة الأخيرة من تلك المقدمات وليس وجهاً عليها وبرهاناً برأسه .

فالأولى صرف عنان الكلام إلى :

الوجه الرابع : المعروف بدليل الانسداد وقبل الشروع فيه لا بأس بالتنبيه على أمر وهو : أنَّه قد اُصطلح الأصوليون على تسمية الظن الذي ثبت اعتباره بغير دليل الانسداد بالظن الخاص ، وتسمية الظن الذي يكون دليل اعتباره دليل الانسداد بالظن المطلق ، فإذا ثبت حجتيه خبر العادل مثلاً بالكتاب أو السنة أو الإجماع مثلاً يسمى بالظن الخاص ، وإذا ثبت بالدليل العقلي المعروف بدليل الانسداد يسمى بالظن المطلق وإن كان الثابت بدليل الانسداد الخبر الصحيح الأعلائي .

ثمَّ إنَّه وقع البحث في عدد مقدمات دليل الانسداد ، فالشيخ الأنصاري رحمته ^(١) جعلها أربعاً والمحقق الخراساني رحمته ^(٢) جعلها خمساً بزيادة العلم بالأحكام عليها والميرزا النائيني رحمته تبع الشيخ الأنصاري في ذلك وجعلها أربعاً بدعوى أنَّ العلم الإجمالي بالأحكام من أدلة المقدمة الثانية وهي عدم جواز إهمال الأحكام ووجوب التعرض لامتهاها ، إما لقاعدة العلم الإجمالي ، وإما للإجماع على وجوب التعرض لها ، وإما لاستلزام إهمالها للخروج عن الدين .

والحقَّ ما ذكره الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني رحمتهما من تربيع المقدمات ، لأنَّ العلم بوجود الشريعة مثل العلم بوجود النبي صلَّى الله عليه وآله وسلم وإمامة الأئمة عليهم السلام من

(١) فرائد الأصول / ١١١

(٢) كفاية الأصول / ٣١١ .

الثانية .

وكيف كان فلا بدّ في أخذ النتيجة من مقدمات أربع :

الأولى : وهي عمدتها انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام الشرعية ، بل اقتصر بعض المتقدمين على ما قيل في أخذ النتيجة على هذه المقدمة وغيرها من المقدمات قداضافها المتأخرون .

الثانية : عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة وإجراء البراءة فيها .

الثالثة : بطلان الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل بالأحكام الشرعية وهي الاحتياط في جميع المشتبهات ، أو الرجوع إلى الأصل المقرر في المسألة من البراءة والاستصحاب والتخير والاحتياط ، أو التقليد بأخذ فتوى الغير الذي يرى انفتاح باب العلم والعلمي بها .

الرابعة : قبح ترجيح المرجوح على الراجح فإن ترك المظنونات والأخذ بالمشكوكات والموهومات يكون قبيحاً ، لأنّه من ترجيح المرجوح على الراجح . وإذا تمت هذه المقدمات ولم يחדش فيها فمقتضاها لزوم العمل بالظن مطلقاً أو في الجملة وكشفاً وحكومة أو تبعيضاً في الاحتياط على ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى ، فلا محيص عن التعرض لكلّ مقدمة والتكلّم في تماميتها وعدمها ، فنقول وبه نستعين ؛ أما المقدمة الأولى : فملخص الكلام فيها أنّها بالإضافة إلى انسداد باب العلم قطعية ، ضرورة عدم وفاء ما يوجب العلم الوجداني بالأحكام الشرعية من النص القطعي صدور والدلالة بمعظم الفقه ، بل موارد العلم به في غاية القلة كما هو واضح للمجتهد المستنبط الخائض في الاستنباط ، وبالإضافة إلى انسداد باب العلمي فهي ممنوعة أشد المنع لما عرفت من قيام الدليل على حجّية خبر الثقة ^(١) ، فباب العلمي

(١) صدوراً أو دلالة وجهةً وحجّة الظهور والمفروض أنّ انسداد باب العلمي منوط باختلال إحدى هذه الجهات كما تقدم .

مفتوح وهو وافي بمعظم الفقه بحيث لو رجع إلى الأصول في غير ما قام عليه خبر الثقة لا يلزم منه محذور الخروج عن الدين أو مخالفة العلم الإجمالي أو غيرهما ، ومع عدم تمامية هذه المقدمة وعدم ثبوت انسداد باب العلمي لا تصل النوبة إلى سائر المقدمات ومن هنا يظهر أنّ البحث عن دليل الانسداد يكون لأجل النتائج والفوائد العلمية فقط كما لا يخفى .

وبالجملة فانسداد باب العلمي منوط باختلال إحدى مراتب أربع وهي صدور الرواية وجهتها وظهورها وحجّة الظهور ، ومع تماميتها بأسرها يصير باب العلمي مفتوحاً وقد سبق إثبات تمامية مراتب ثلاث من هذه المراتب وهي الصدور لما عرفت من حجّة خبر الثقة وإثبات أصل الظهورات وحجّيتها ، وأما جهة الصدور فهي أيضاً ثابتة كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى .

وعليه فيكون البحث عن دليل الانسداد فرضياً وعلى تقدير انسداد باب العلمي باختلال إحدى المراتب الأربع المزبورة .

وأما المقدمة الثانية : وهي عدم جواز إهمال الوقائع ، فهي من القطعيّات ، لعدم كون انسداد باب العلم والعلمي رافعاً للأحكام وموجباً لصيرورة العباد كالبهائم في عدم التكليف ؛ ومع ذلك قد استندوا فيها إلى وجوه ثلاثة :

أحدها : العلم الإجمالي بأحكام في الشريعة وهو منجز فيجب امتثالها والتعرض لها .

ثانيها : أنّ الرجوع إلى أصالة عدم البراءة يوجب الخروج عن الدين لأنّ الاقتصار على الأحكام المعلومة يوجب عدم كون المقتصر عليها ملتزماً بالدين .

ثالثها : الإجماع على عدم جواز ترك التعرض للأحكام في حال الانسداد .

والمراد بهذا الإجماع هو التقديري لا الفعلي حتى يقال: إن مسألة الانسداد من المسائل المستحدثة ولم يكن منها في الأعصار السابقة عين ولا أثر، فكيف يدعى الإجماع قديماً وحديثاً على عدم جواز إهمال الأحكام عند الانسداد مع عدم تعونها في كلام القدماء، والمراد بالتقديري هو أن المسألة تكون بمثابة لو سئل عنها كل فقيه في كل طبقة لأجاب بل تأمل وروية بوجوب الامتثال وعدم جواز الإهمال، فالإجماع التقديري على هذا قطعي، ولا يكون مدرك هذا الإجماع استصحاب عدم النسخ كما قد يتوهم لما فيه أولاً: من عدم حجية استصحاب عدم النسخ كما قرّر في محله. وثانياً: أن الكلام ليس في ثبوت الأحكام واقعاً وعدمه حتى يقال بثبوتها وعدم نسخها بسبب الانسداد، بل الكلام في كون الجهل عذراً مسوغاً لترك الامتثال كعذرية الجهل في الشبهات البدوية، فلا وجه لاستناد عدم جواز الإهمال إلى استصحاب عدم النسخ، أو جعل مدرك الإجماع ذلك.

كما لا يكون مدرك الإجماع العلم الإجمالي، لأن حجية العلم الإجمالي وتنجزه محلّ الكلام، فإن بعض الأصحاب منع عن حجّيته رأساً حتى جعله كالشك البدوي، وبعضهم جعله كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعية ووجوب موافقته القطعية، ومعه هذا الخلاف كيف يجعل العلم الإجمالي مدركاً للإجماع على عدم جواز الإهمال مع أن من المجمعين من لا يقول بحجية العلم الإجمالي، كما لا ينبغي جعل العلم الإجمالي مستنداً للمقدمة الثانية - أعني عدم جواز إهمال الوقائع أيضاً - وذلك لأن دليل الانسداد لا اختصاص له بمبنى حجية العلم الإجمالي، بل هو أعم من ذلك فإن من لا يقول بحجية العلم الإجمالي يعترف أيضاً بعدم جواز إهمال الوقائع عند الانسداد.

وبالجملة فلا ينبغي الاستناد في المقدمة الثانية إلى العلم الإجمالي ولا استناد الإجماع المزبور إليه. وحينئذٍ فمدرك المقدمة الثانية هو الإجماع والخروج عن الدين

فقط .

ثمَّ إنّ اختلاف مستند المقدمة الثانية يوجب اختلاف النتيجة ، فإن كان مستندها الإجماع والخروج عن الدين تكون النتيجة الكشف ، بمعنى أنّ العقل يستكشف حجّة الظن شرعاً ، لأنّ مرجع الإجماع على لزوم الامتثال وعدم جواز الإهمال إلى عدم ترخيص الشارع عباده في ترك التعرض ، فلا بدّ حينئذٍ بحكم العقل ضرورة من نصب طريق لهم للوصول إلى التكاليف المجهولة حتى يتمكنوا من الامتثال ، ومن المعلوم أنّ ذلك الطريق لا بدّ من وصوله بنفسه أو بطريقه إلى العبد ، وإلّا فيكون نصبه كعدمه ، إذ لا يترتب أثر على طريق غير واصل وليس في البين طريق يحرز الواقع عملاً غير الاحتياط ، وعلى هذا يكون الاحتياط مجعولاً شرعياً وبعد إثبات بطلان الاحتياط وعدم طريقيته بما يأتي في وجوه المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد يتعيّن حجّة الظن كشفاً ، إذ لا طريق غيره يحرز الواقع لعدم كون شيء من الشك والوهم كاشفاً .

وإن كان مستند المقدمة الثانية أعني عدم جواز إهمال الوقائع العلم الإجمالي ، فيمكن أن تكون نتيجة مقدمات الانسداد حجّة الظن كشفاً أو التبعض في الاحتياط كما سيأتي تفصيل ذلك كلّ إن شاء الله تعالى فانتظر .

وبالجملة فبعد تسليم المقدمة الأولى أعني انسداد باب العلم والعلمي من باب الفرض والتنزيل ينتهي الأمر إلى المقدمة الثانية ، وقد عرفت عدم الإشكال فيها لدلالة الوجوه الثلاثة المتقدمة من الإجماع والخروج عن الدين والعلم الإجمالي عليها ، غاية الأمر أنّ المدرك إن كان العلم الإجمالي تكون النتيجة وجوب الاحتياط عقلاً كسائر موارد العلم الإجمالي . وإن كان المدرك غيره من الوجهين الأولين أعني الإجماع على عدم جواز الإهمال والخروج عن الدين بناء على عدم منجزية العلم الإجمالي وكونه كالشك البدوي كما عليه بعض ، فتكون النتيجة حينئذٍ حجّة

الاحتياط ووجوبه شرعاً، نظير الاحتياط في الشبهات البدوية التحريمية بناء على أظهرية أخبار الاحتياط سنداً ودلالة - خصوصاً أخبار التثليث لظهورها في كون الهلاك المحتمل في الشبهة هو العقاب الأخرى - من أدلة البراءة كما عليه المحدثون .

توضيح كون النتيجة على تقدير استناد المقدمة الثانية إلى الإجماع والخروج عن الدين بالبرهان اللمي كما صرح به في الكفاية وجوب الاحتياط شرعاً، هو: أن مبغوضية الإهمال عند الشارع تلازم محبوبة ضده أعني الامتنال عنده بحيث تكون مبغوضية الإهمال علة لمطلوبية الامتنال وإحراز الأحكام، ومن المعلوم أن الطريق المحرز بنفسه للأحكام من دون إناطة محرزته بمؤنة هو الاحتياط، فإنه بنفسه يحرز عملاً أحكام الشارع بخلاف الظن فإن محرزته للأحكام منوطة بعناية التعبد، فالمستكشف من عدم جواز الإهمال شرعاً ببرهان اللم هو وجوب الاحتياط لأنه الطريق الواصل بنفسه، وسيأتي توضيح المراد من الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه .

فالمتحصل مما ذكرنا أن نتيجة المقدمة الثانية هي وجوب الاحتياط عقلاً الراجع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان إن كان مدرکہا العلم الإجمالي، فيجب عقلاً إتيان كلّ محتمل الوجوب وترك كلّ محتمل الحرمة فيجب ترك شرب التن والأثمار المستحدثة وغيرهما مما لم يكن في زمان صدور الروايات، ومن المعلوم أن هذا الاحتياط يستلزم الاختلال بالنظام، وبمقتضى أن الضرورات تنقذ بقدرها يرفع اليد عن المقدار المحلّ ويبقى الباقي، فلا بدّ حينئذٍ من تقليل النوم والأكل وغيرهما من الضرورات وصرف الوقت في الاحتياط بما لا يخل بالنظام كما لا يخفى .

وأما إن كان مدرک المقدمة الثانية الإجماع والخروج عن الدين فتكون النتيجة وجوب الاحتياط شرعاً، لأنه بعد البناء على ثبوت الأحكام وعدم سقوطها بانسداد باب العلم والعلمي ولزوم الامتنال، فإن أراد امتثالها تفصيلاً فهو غير مقدور لعدم العلم التفصيلي بالوجوب والحرمة، والالتزام بكون محتمل الوجوب واجباً واقعاً

تشريع محرم فينحصر الأمر في الاحتياط ، لأنه محرز بنفسه للأحكام وواصل بنفسه من دون حاجة في وصوله إلى مؤنة وعناية كالظن ، فإنّ محرزته موقوفة على مؤنة التعبد ، وعلى هذا فالاحتياط واجب شرعاً وبه يخرج عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان كالخروج عنها في الشبهات البدوية التحريمية بوجوب الاحتياط شرعاً عند المحدثين . فلا يقال : إنّه بعد البناء على عدم منجزية العلم الإجمالي بم رفع اليد عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان ؟ وذلك لما عرفت من كون النتيجة بناء على الإجماع والخروج عن الدين هي وجوب الاحتياط شرعاً الرافع لقاعدة القبح المذكورة كما لا يخفى .

أما المقدمة الثالثة ؛ فينتهي الأمر إليها بعد أن ثبت بالمقدمة الثانية عدم جواز الإهمال بسبب انسداد باب العلم والعلمي ووجوب التعرض لامتنائها ، ويبحث حينئذٍ عن الطرق المتكفلة للامتثال من التقليد والأصل الجاري في كلّ شبهة والاحتياط في جميع الوقائع والظن ، أما التقليد فلا مسرح له في المقام لكون المجتهد المعتقد بانفتاح باب العلمي وحجية الأخبار مخطئاً في نظر من يرى الانسداد ، ويعتقد الانسدادى بجهل ذلك المفتي وعدم اجتهاده وأنّ رجوعه إليه يكون من رجوع العالم إلى الجاهل ، وأما الرجوع إلى الأصل في كلّ شبهة فلما سيأتي من أنّ مدرك الأصول الشرعية هي الروايات وحجيتها غير ثابتة لانسداد باب العلمي من دون تفاوت في انسداد باب العلمي بين الأخبار المتكفلة للأحكام الواقعية وبين الأخبار المتضمنة لوظيفة الشاك ، مضافاً إلى عدم جريان الأصول المثبتة في الأحكام لعدم العلم بثبوتها سابقاً حتى يشك في بقائها فيستصحب ، بل هو مشكوك الحدوث فلا وجه للاستصحاب ولو مع الغض عن عدم اعتبار دليله ، نعم الاستصحاب المثبت يمكن جريانه في الشبهات الموضوعية لكنها خارجة عن البحث ، إذ الكلام في الشبهات الحكمية دون الموضوعية فيبقى الاحتياط والظن ، وحيث إنّ الطريق الواصل بنفسه

من دون حاجة إلى عناية وتعبد هو الاحتياط دون الظن لافتقار حجتيه وعذريته حين الخطأ إلى الجعل الشرعي بخلاف الاحتياط لكونه بنفسه محرز للواقع عملاً، فيتعين الاحتياط ويكون النتيجة حجية الاحتياط دون سائر الطرق المقررة للجاهل، وحينئذٍ فعلى تقدير كون مدرك المقدمة الثانية - أعني عدم جواز الإهمال - العلم الإجمالي يكون الاحتياط واجباً عقلاً فإن لم يكن التام منه مخلاً بالنظام فهو، وإلا فيحكم بما لا يخل به، وإن كان غير المخل بالنظام موجباً للعسر والخرج فهل يرتفع وجوب الاحتياط العسر بأدلة العسر والخرج أم لا بل يجب عقلاً الاحتياط وإن كان موجباً للعسر والمشقة؟ ظاهر المحقق صاحب الكفاية تتبرر ^(١) عدم ارتفاع الاحتياط العسر بدليل العسر، لأنّ دليل العسر يكون حاكماً على ما يكون وضعه ورفع يده بيد الشارع والاحتياط العقلي الواقع في مقام الإطاعة التي هي من سلسلة معلولات الأحكام ليس مما يقبل الوضع والرفع التشريعيين، فلا مجال لحكومة دليل العسر عليه فيجب الاحتياط عقلاً وإن كان مستلزماً للعسر والخرج.

إلا أن يقال: إنّ الملقى في الحرج هي الأحكام الشرعية، إذ لو كانت هي معلومة تفصيلاً لم يكن في امتثالها حرج والجعل بها أوجب الجمع بين المحتملات، فالمنشأ للعسر هو الحكم الشرعي ويرتفع بدليل الحرج، لكن صاحب الكفاية تتبرر استشكل في حكم العقل بالاحتياط فيما دون العسر بعد ارتفاع مقدار العسر بدليل رفع الحرج، فيكون التبعيض في الاحتياط العقلي على هذا البيان بدون المدرك، إذ لم يعلم كون العقل حاكماً بالاحتياط غير العسري فيحتمل أن يكون النتيجة التبعيض في الاحتياط أو حجية الظن، خلافاً للميرزا النائيني تتبرر فإنه بنى على حكومة العقل بالاحتياط وأنه يلزم العبد على الامتثال في كلّ حال ولو الامتثال الاحتمالي، فإذا

ارتفع وجوب الاحتياط العقلي في مقدار العسر يحكم بلزوم الاحتياط في غير ذلك المقدار لعدم جواز الإهمال ووجوب التعرض في أي حال وبأي نحو كان .

نعم ذكر صاحب الكفاية رحمته أنَّ الاحتياط إذا كان شرعياً - كما إذا استندنا في المقدمة الثانية إلى غير العلم الإجمالي من الوجهين الآخرين أعني الإجماع والخروج عن الدين ، لأنَّ وجوب الاحتياط حينئذٍ يكون شرعياً كوجوبه في الأموال والدماء والأعراض - يكون دليل العسر رافعاً لوجوب الاحتياط العسر ، ويبقى وجوبه في غير المقدار العسر على حاله ما يظهر منه فيما ذكره في المقدمة الخامسة من تعيين الأخذ بالظن ، لأنَّه يكون من باب التبعض في الاحتياط لا حجية الظن .

وبالجملة فما يظهر من الكفاية حكومة دليل العسر على الاحتياط العسر إذا كان وجوبه شرعياً .

لكن الميرزا النائيني رحمته أنكر ذلك وقال ما حاصله : أنَّ دليل العسر إنما يكون حاكماً على الحكم الثابت لفعل ذي حالين العسر وغيره ، فدليل العسر حينئذٍ يرفع الحكم الثابت لذلك الفعل مطلقاً - على ما يقتضيه إطلاق دليل ذلك الحكم - عن ذلك الفعل في خصوص حالته الحرجية ، وأما إذا كان الفعل المتعلق به الحكم في طبعه حرجياً كالخمس والزكاة والجهاد وغيرها من المضار التي جعلت لها أحكام شرعية فلا يكون دليل الحرج أو الضرر رافعاً له لأنَّ مقتضى الشيء ومعطيه لا يكون رافعاً له ، والاحتياط من هذا القبيل لأنَّ طبع الاحتياط فيه مشقة وحرج فلا يرتفع بدليل الحرج ، بل الاحتياط الشرعي واجب وإن كان عسرياً لما عرفت .

ولابأس بزيادة توضيح لما أفاده صاحب الكفاية رحمته ^(١) في المقام فنقول : إنَّ محصل ما أفاده في الاحتياط الذي يتعيَّن بعد إبطال التقليد وعدم وفاء الأصول المثبتة

للأحكام بضميمة ما علم من التكاليف بالدليل القطعي من الخبر المتواتر والآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية بمعظم الفقه وعدم كون الظن طريقاً واصلاً بنفسه ، هو تعيّن الأخذ بالاحتياط لكونه واصلاً بنفسه وعلى هذا يقع الكلام في مقامين :

الأول : في كون الاحتياط عقلياً .

والثاني : في كونه شرعياً .

أما المقام الأول : فحاصله : أنَّ الاحتياط في المقدمة الثالثة عقلي بناء على كون مستند المقدمة الثانية - وهي عدم جواز الإهمال - العلم الإجمالي ، ومن المعلوم أنَّ الاحتياط المخل بالنظام ممّا لا يحكم به العقل لقبحه لكن يحكم بما دونه وإن كان عسرياً ، ولا يرتفع عسره بدليل نفي العسر والحرَج لعدم حكومته على الأحكام^(١) ، لأنَّ الحكومة عنده عبارة عن الشرح والتفسير بكلمة أعني وأي وشبههما ، وليس دليل العسر شارحاً لأدلة الأحكام الأولية ، فتقدم دليل العسر عليها يكون لأجل التوفيق العرفي حيث إنَّ عدم تقدمه عليها يوجب الغاء دليل العسر أصلاً ، إذ لا يبقى له مورد بخلاف تقدمه على أدلة الأحكام لبقاء المورد لها ، ضرورة أنَّ الوضوء مثلاً بعد أن كان على قسمين حرجي وغيره فإذا ارتفع وجوب القسم الحرجي منه يبقى تحت الوجوب القسم الآخر منه ، فدليل العسر من قبيل قاعدتي التجاوز والفراغ بالنسبة إلى الاستصحاب الثابت في موردتهما في أنَّه إذا قدم الاستصحاب على قاعدتي التجاوز والفراغ لا يبقى لهما مورد فلا محالة تتقدمان على الاستصحاب .

ومورد التوفيق العرفي هو الدليلان اللفظيان المتكفلان للحكم الشرعي دون الحكم العقلي كالاحتياط في المقام ودليل الحكم الشرعي ، فلا بدّ من ملاحظة التوفيق العرفي بين دليل الحكم الشرعي الذي يجب مراعاته عقلاً بالاحتياط وبين دليل العسر

ولم يذكر صاحب الكفاية ﷺ في هذا المقام أعني الانسداد نتيجة ملاحظة دليل العسر مع دليل الحكم الواقعي، وهل تكون نتيجة هذه الملاحظة ارتفاع العسر الناشئ من الاحتياط والتبويض في الاحتياط العقلي، أم تكون النتيجة ارتفاع التكليف رأساً وجواز إهمال الأحكام في ظرف الشك فيها، فتبطل المقدمة الثانية أعني عدم جواز الإهمال ويصير دليل الانسداد عقياً غير منتج لشيء من حجّة الظن حكومة كما عليه الشيخ الأنصاري ﷺ^(١) أو كشفاً أو التبويض في الاحتياط.

ومقتضى ما بنى عليه في العلم الإجمالي هو جواز الإهمال وصيرورة دليل الانسداد عقياً، حيث إنّه قد بنى على عليته لكلّ من وجوب الموافقة القطعية وحرمة مخالفته فيما إذا كان الحكم المعلوم إجمالاً فعلياً من جميع الجهات وعدم منجزيته وجواز مخالفته القطعية فيما إذا لم يكن كذلك، كما إذا رخص الشارع في بعض الأطراف، فإنّ الترخيص يكشف عن عدم فعلية الحكم من جميع الجهات، ومع عدم الفعلية يجوز المخالفة القطعية لعدم إرادة الشارع امتثاله في ظرف الشك فيه، فالقصور يكون في المعلوم لا العلم وإلّا فعلة المعلوم لا يجوز الترخيص حتى بدليل خاص ويكون حال العلم الإجمالي حال العلم التفصيلي في التنجيز، ولذا بنى هو ﷺ^(٢) في الاضطرار إلى أحد الأطراف مطلقاً سواء كان الاضطرار قبل العلم أم بعده وكان إلى المعين أم غيره على جواز المخالفة القطعية وارتكاب جميع الأطراف، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّ العسر من مراتب الضرر ويكون رافعاً للحكم العسري كرافعية الضرر للحكم الضرري، فإن كانت الأحكام الواقعية في الموهومات والمشكوكات التي يرفع اليد عنها لأجل العسر فلاحكم حتى يجب امتثاله وإن كانت في المظنون فلا يجب امتثالها لعدم فعليتها من جميع الجهات، فالترخيص في موارد العسر يوجب

(١) فرائد الأصول / ١٣٩.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦٠.

قصور المعلوم فلا يكون العلم الإجمالي حينئذٍ منجزاً ويجوز مخالفته القطعية .

فالمتحصل أنّ الاحتياط إن كان لأجل العلم الإجمالي فيكون الترخيص في بعض الأطراف كاشفاً عن عدم فعلية المعلوم فلا يكون هذا العلم منجزاً ولا بأس بمخالفته ، فنتيجة دليل الانسداد حينئذٍ جواز إهمال الأحكام وبطلان الاحتياط كالشك البدوي وعدم وصول التوبة إلى الكشف والحكومة لعدم منجز يجب امتثاله .
وأما المقام الثاني : وهو كون الاحتياط شرعياً لأجل الخروج عن الدين والإجماع على عدم جواز الإهمال ، فحاصله : أنّ الاحتياط حينئذٍ يكون كسائر الأحكام الشرعية التي يوفق بينها وبين دليل العسر بتقديم العسر عليها ، فالاحتياط العسري مرفوع بدليل العسر وغيره باق على حاله ، فالمقدمة الثالثة التي هي نتيجة المقدمة الثانية عبارة عن التبعض في الاحتياط الشرعي .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه على مذهب صاحب الكفاية رحمته تكون النتيجة بناء على الاحتياط العقلي جواز إهمال الأحكام ، وبناء على الاحتياط الشرعي تكون النتيجة التبعض في الاحتياط الشرعي لا الحكومة ولا حجّة الظن كشافاً ، هذا توضيح كلام صاحب الكفاية رحمته في المقام (١) .

والميرزا النائيني رحمته قد اعترض على ذلك كله ، أما على ضابط الحكومة فبعدم انحصار ضابطه في التفسير والشرح بكلمة أعني وأي ونحوهما بل موارد التوفيقات العرفية طراً من التخصيص والتقييد وتقديم الأظهر والنص على الظاهر وغير ذلك تكون من الحكومة ، نعم يكون التفسير بأي ونحوه من أنحاء الحكومة فإنّ هناك معاني أربعة قد اصطلح عليها باصطلاحات أربعة ، لأنّ خروج شيء عن دليل تارة : يكون خروجاً موضوعياً تكوينياً كخروج الجاهل عن العلماء الواجب إكرامهم ،

وأخرى: يكون بعناية التعبد، فإن كان ذلك الخروج بلسان المعارضة يكون تخصيصاً. وإن كان الخروج لا بلسان المعارضة فإن كان خروجه بنفس التعبد يسمى بالورود، كخروج ما قام عليه وجوب الاحتياط عن قاعدة قبح العقاب من دون بيان، فإن الشبهة بمجرد قيام الدليل على وجوب الاحتياط فيها تخرج عن قاعدة القبح المذكورة مع عدم إحراز الاحتياط لحكم الواقعة وبقائها على الشبهة والسترة، وهذا القسم يسمى بالورود، وإن كان خروجه لا بمجرد التعبد بل بإثباته للمؤدى كالأمارات فإنها تحرز الواقع وإحرازها للواقع تقدم على قاعدة القبح المذكورة فيسمى بالحكومة.

وإن شئت عبارة وجيزة جامعة لهذه المعاني فقل: إن خروج شيء عن دليل إن كان تكوينياً فهو التخصص، وإن كان تعبدياً فإن كان بلسان المعارضة فهو التخصص، وإلا فإن كان بمجرد التعبد فهو الورود، وإن كان بإثباته أي إحرازه للمؤدى فهو الحكومة.

وبالجملة فالحكومة لا تختص بالشرح والتفسير كما أفاده صاحب الكفاية رحمته. وأما ما أفاده صاحب الكفاية رحمته من أنه على تقدير تقدم دليل العسر على الأحكام الواقعية الموجب للترخيص في ترك بعض المحتملات، يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز رأساً وتجاوز مخالفته القطعية وإهمال الأحكام ولا يحكم العقل بالاحتياط غير العسر.

ففيه: أن العقل يحكم بالاحتياط جزماً لحكمه بوجوب الامتثال بقدر الإمكان، ولذا يحكم بمراتب عديدة للامتثال العلمي التفصيلي والإجمالي والظني والاحتمالي، فإذا تعذر مرتبة من هذه المراتب يحكم العقل بالمرتبة النازلة منها ولا يسقط عن الحكم بلزوم الإطاعة بالترخيص في بعض الأطراف لأجل العسر كما ذكره صاحب الكفاية رحمته، ولذا أفاد الميرزا النائيني رحمته في الاضطرار إلى بعض

الأطراف أنه لا يوجب سقوط التكليف رأساً، إذ الضرورات تتقدر بقدرها بل اللازم التبعض في الاحتياط العقلي، فمجرد الترخيص في بعض الأطراف لأجل العسر لا يوجب سقوط الاحتياط رأساً.

وأما ما أفاده صاحب الكفاية رحمته من أن الاحتياط إذا كان شرعياً كما إذا كان مدرك المقدمة الثانية الإجماع والخروج عن الدين يكون كسائر الأحكام الشرعية التي يقدم عليها دليل العسر ويبقى منها ما لا عسر فيها، ففي المقام يرتفع ما هو عسر من الاحتياط ويبقى من الاحتياط ما لا عسر فيه، فالنتيجة حينئذٍ التبعض في الاحتياط الشرعي.

ففيه: أن دليل العسر لا يتقدم على الاحتياط الشرعي، لأن طبع الاحتياط عسري فكيف يكون العسر رافعاً له، إذ لا يعقل أن يكون مقتضى الشيء رافعاً له، بل يقدم وجوب الاحتياط على دليل العسر نظير تقدم وجوب الخمس والزكاة - وغيرهما من التكاليف المالية الموجبة لنقص المال - على أدلة الضرر، فإن الحكم الثابت لشيء بعنوان الضرر أو الحرج أو النسيان أو الاضطرار ونحوها لا يرتفع بما دلّ على نفي الضرر والحرج والنسيان وغيرها كما حقق في محله، وعلى هذا فالنتيجة وجوب الاحتياط شرعاً وإن كان موجباً للعسر، نعم العسر المخل بالنظام غير معمول لقبه عقلاً.

ولابأس في توضيح كلام صاحب الكفاية زائداً على ما تقدم فنقول: إن محصل مرام صاحب الكفاية رحمته ^(١) هو أن الاحتياط العقلي المستند إلى العلم الإجمالي إذا كان مخلاً بالنظام فلا ريب في عدم حكم العقل بحسنه بل يحكم بقبحه، وبحسن ما دونه، وأما إذا كان موجباً للعسر فلا يكون دليل العسر مقدماً عليه لأن المرفوع

بدليل الحرج لابد أن يكون مجعولاً شرعياً حتى يرفعه الرافع الشرعي ، نعم يكون رافعاً لنفس الأحكام الشرعية التي تكون بضميمة حكم العقل بامتنالها موجبة للعسر ، وحينئذٍ يبطل الاحتياط رأساً حتى في غير المقدار الموجب للعسر ، وذلك لما ذكره رحمته ^(١) في محله من التلازم بين وجوب الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة كذلك في موارد العلم الإجمالي ، ومنافاة الترخيص في بعض الأطراف لفعلية الحكم المعلوم إجمالاً ، لأنَّ فعلية الحكم من جميع الجهات حتى في حال الشك معناها مطالبة الحكم وعدم رفع اليد عنه في حال من الحالات ، وهذا المعنى ينفيه الترخيص في جميع الأطراف ، وفي بعضها .

أما الأوّل : فواضح ، وأما الثاني : فلأنَّ التنجيز على كلّ تقدير معناه المطالبة وإن كان المعلوم منطبقاً على مورد الترخيص ، ومن المعلوم منافاة الترخيص لهذه الفعلية ، فالترخيص حينئذٍ يكشف عن عدم فعلية التكليف من جميع الجهات ومع عدم الفعلية ليس في البين حكم معلوم حتى يجب امتثاله وموافقته ، بل يكون الحكم في الطرف غير المأذون فيه مشكوكاً فيجوز ارتكابه كارتكاب الطرف المأذون فيه ، والعلم الإجمالي المنجز عبارة عن العلم بالحكم الفعلي من تمام الجهات ، والشرائط التي ذكروها لتنجيز العلم الإجمالي ترجع إلى الموضوع أعني العلم بالحكم وإلا فمع العلم بالتكليف الفعلي لا يكون تنجيزه مشروطاً بشيء .

وكيف كان فبناء على مبنى الكفاية من التلازم في العلم الإجمالي بين حرمة المخالفة القطعية وبين وجوب الموافقة القطعية ، وكون الترخيص في بعض الأطراف موجباً لسقوط العلم الإجمالي عن الأثر بالكليّة وكونه كالشك فلا باس بالمخالفة القطعية ، بل التعبير بالمخالفة مسامحة بعد أن كان الترخيص كاشفاً عن عدم فعلية

الحكم فيبطل الاحتياط العقلي رأساً.

والحاصل: أنَّ تقدّم قاعدة العسر على الاحتياط العقلي يوجب بطلان الاحتياط رأساً لصيرورة العلم الإجمالي بالترخيص في بعض الأطراف لأجل العسر بلا أثر، ولذا ذكر هو ^{مؤيد} في مسألة الاضطراب إلى بعض الأطراف أنَّ الاضطراب إلى بعض الأطراف معيّن أَوْ مخيراً سواء كان قبل العلم الإجمالي أم مقارناً له يوجب عدم الأثر للعلم الإجمالي، نعم إذا طرأ الاضطراب بعد العلم الإجمالي لا يوجب ارتفاع أثره بل يجب الموافقة في غير مورد الاضطراب، لأنّ العلم الإجمالي صار منجزاً للحكم الواقعي بحيث يكون الاحتمال في كلّ واحد من الأطراف منجزاً والاضطراب يوجب الأمن من العقوبة المحتملة فيما اضطر إليه، وأما احتمال العقوبة في الطرف الآخر فلم يقيم عليه مؤمن لسقوط الأصول المؤنّة بالعلم الإجمالي وعدم رجوعها بعد طرؤ الاضطراب، فنفس الاحتمال منجز ولا بدّ من موافقته.

وما نحن فيه يكون من قبيل مقارنة الاضطراب للعلم الإجمالي، إذ العلم الإجمالي بالأحكام المنتشرة في جميع الوقائع المظنونة والمشكوكة والموهومة مع العسر في ارتكابها وجداً مقارنين والعلم الإجمالي المقارن للعسر أو الاضطراب يحدث غير مؤثر ويكون كالشك البدوي في عدم العبرة به.

والحاصل أنَّ إشكال الكفاية على الاحتياط العقلي إن كان مستنداً إلى العلم الإجمالي بالأحكام - من أنَّ العسر الموجب للترخيص في بعض الأطراف يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التأثير فلا تحرم مخالفته القطعية، لعدم اجتماع فعلية الحكم مع الترخيص في بعض الأطراف فيبطل الاحتياط رأساً لعدم الأثر للعلم الإجمالي بالأحكام الذي هو المنشأ للاحتياط عقلاً، ومع سقوطه عن التأثير لاتصل النوبة إلى الحكومة أعني الإطاعة الظنية، لأنّ الإطاعة فرع تنجز الأحكام بالعلم الإجمالي

المفروض سقوطه وصيرورته كالكسك البدوي - فهو وارد بناء على مبناه ^(١) من تصوير فعلية الحكم من جهة ومن جميع الجهات ، فإن كان الحكم فعلياً من جهة لا يكون العلم به منجزاً ، وإن كان فعلياً من جميع الجهات يكون العلم الإجمالي به منجزاً ولا يمكن الترخيص في بعض أطرافه ، فإشكال الآخوند على هذا المبنى متوجه بلا إشكال ويسقط العلم الإجمالي عن الأثر بلا كلام .

والميرزا النائيني ^(٢) يعترض على هذا المبنى بما حاصله : أنَّ معنى الفعلية وجود الحكم بوجود موضوعه ، فإنَّ تحقق جميع ما يعتبر في الموضوع شرطاً أو شرطاً يوجب الحكم ولا يتخلف عن موضوعه لبرهان الخلف والمناقضة على التفصيل المحرر في الجزء الأول من هذا الكتاب ^(٣) في مبحث الواجب المشروط ، وعلى هذا فإن كان الاضرار أو العسر أو غيرها ممَّا يرفع التكليف إلى بعض الأطراف معيَّناً يوجب سقوط العلم الإجمالي عن الأثر لمزاحمة الاضرار للحكم الواقعي على موضوعه إذ المفروض تقيد الحكم الواقعي بعدم الاضرار ونحوه ، فإن كان المعلوم إجمالاً كالإناء المتنجس المشتبه بين إناءين أحدهما ماء والآخر دبس ، فإنَّ حفظ النفس عن العطش الشديد يتوقف على شرب الماء ، ولا ريب في مزاحمة هذا الاضرار للحكم الواقعي أعني وجوب الاجتناب عن الماء المتنجس ، فعلى تقدير كون المعلوم بالإجمال هو الماء فوجوب الاجتناب معدوم واقعاً ، وإن كان المعلوم بالإجمال منطبقاً على الدبس فالحكم ثابت ، فيدور الأمر حينئذٍ بين ثبوت الحكم على تقدير وعدمه على تقدير آخر ، وحيث إنَّ ثبوته مشكوك فلا موجب لوجوب الاجتناب عن الدبس ، فكلام صاحب الكفاية ^(٤) من سقوط العلم الإجمالي عن الأثر بالتخصيص في بعض الأطراف وجيه في الاضرار إلى بعض الأطراف بعينه .

(١) كفاية الأصول / ٣٥٨ .

(٢) راجع المجلد الأول / ٢٥٥ - ٢٥٩ .

(٣) كفاية الأصول / ٣٦٠ .

وإن كان الاضطراب إلى بعض الأطراف لابعينه فلا يسقط العلم الإجمالي عن التأثير مطلقاً وإن كان الاضطراب قبل العلم ، وذلك لعدم التنافي بين الاضطراب وبين جعل الحكم المعلوم إجمالاً كوجوب الاجتناب عن النجاسة ، إذ لو فرض العلم التفصيلي بالإناء الطاهر والمتنجس لم يكن وجه لجواز رفع الاضطراب بالمتنجس ، ومع الجهل يكون مخيراً ظاهراً في رفع الاضطراب بالطاهر أو المتنجس ، ولولا الجهل لم يجر رفع الاضطراب بغير الطاهر ، فرفع الاضطراب بالطاهر يكون لأجل الجهل فهو العلة التامة في ارتكاب الحرام ، فالترخيص في ارتكاب الحرام يكون حكماً ظاهرياً نظير الإطلاق الظاهري بالنسبة إلى الأقل المعلوم وجوبه وإثبات كونه مطلقاً ولا بشرط بالنسبة إلى الأكثر ، مع أنه على تقدير كون الأكثر واجباً يكون الأقل مشروطاً به إلا أن العقاب عليه يكون بلايين ، فلا تنجز لوجوب الأكثر على تقديره لا أن الأكثر ليس بواجب في ظرف الجهل به ، ونظير الشبهات البدوية التي تجري فيها البراءة فإنّ الحكم الإلزامي وإن كان ثابتاً فيها واقعاً إلا أن الشارع رخص في عدم امتثالها في ظرف الجهل بها ، وعلى هذا فيكون التكليف في الاضطراب إلى بعض الأطراف مردداً بين التنجز على تقدير وعدم تنجزه على تقدير آخر ، ولازمه عدم المخالفة في سائر الأطراف وقد عرفت أن العسر في المقام من قبيل الاضطراب إلى بعض الأطراف لابعينه فيجب الاحتياط في غير ما يرفع به العسر ، فالنتيجة حينئذٍ التبعية في الاحتياط لا بطلان الاحتياط رأساً كما أفاده في الكفاية (١) .

وبالجملة فبعد ما ثبت في محله من كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية لا القضايا الخارجية ، ومن أن التزاحم غير التعارض ولا توجب أهمية أحد المتزاحمين تقييد موضوع المزاحم المهم وإلا يرجع الأمر إلى التعارض والتعاند في مقام

الجعل لا الامتثال ، يظهر أنّ الاضطرار إلى غير المعين لا يرفع أثر العلم الإجمالي لأنّ موضوع الحكم بعد فرض وجوده يترتب عليه الحكم كالمتنجس المعلوم إجمالاً فإنّ حكمه وهو وجوب الاجتناب عنه يترتب عليه لا محالة ، فإذا زاحمه ما هو أهم منه يجوز تركه لا أنه يصير جائزاً واقعاً بحيث يقيد بعدم الاضطرار بل يصير جائز الترك لأجل مزاحمة الأهم كترك الصلاة الواجبة لأجل إنقاذ المؤمن الغريق ، فحفظ النفس مثلاً لأهميته يقدم على حرمة شرب المتنجس فيصير جائز الشرب ظاهراً ، إذ المفروض أنّ الاضطرار إلى غير المعين لا يصادم وجوب اجتناب المتنجس إذ لو علم بالمتنجس والظاهر تفصيلاً لم يجوز له شرب المتنجس للاضطرار ، بل كان عليه رفع الاضطرار بالظاهر فالواقع له في الحرام وشرب المتنجس هو الجهل بالمتنجس ، ولما كان حفظ النفس أهم من شرب الماء المتنجس فالعقل رخصه ظاهراً في ارتكابه من دون أن يكون تقييد في الواقع لأنّ التقييد فرع التصادم والتنافي ، وقد عرفت عدم التهاافت بين الاضطرار إلى غير المعين وبين وجوب الاجتناب عن المتنجس واقعاً وإنّما التنافي يكون لأجل الجهل .

فالترخيص ظاهري نظير الترخيص في الشبهات البدوية مع عدم منافاة هذا الترخيص للحكم الواقعي ، فالاضطرار إلى غير المعين مطلقاً لا يرفع أثر العلم الإجمالي بل يجب الاجتناب عن سائر الأطراف .

نعم في الاضطرار إلى المعين يفصل الميرزا النائيني رحمته بين أن يكون قبل العلم وبعده فإن كان قبله أو مقارناً له لا يترتب على العلم الإجمالي أثر إذ لم يعلم بحكم فعلي ، وإن كان بعد العلم الإجمالي يجب الاجتناب عن الباقي غير المضطر إليه لأنّ العلم الإجمالي ينجز الحكم الواقعي ولم يعلم كون الاضطرار رافعاً له ، إذ على فرض كون المضطر إليه غير المعلوم بالإجمال يكون الحكم الواقعي محفوظاً فلامؤمّن لارتكاب الباقي بعد سقوط الأصول المؤمّنة بسبب العلم الإجمالي في جميع الأطراف

ولا يعود الأصل بعد الذهاب ، فالاحتمال في سائر الأطراف منجز لارافع له ، ويكون هذا الاضطرار نظير التلف بعد العلم الإجمالي فإنّ وجوب الاجتناب عن الباقي الموجود ثابت أيضاً ، لأنّه يكون نظير ما إذا علم إجمالاً بوجوب نفقة أحد شخصين ، فإن كان زيداً فقد انتهت زمان الحكم لأنّ نفقته كانت محدودة بسنة والمفروض انتقضائها ، وإن كان عمرواً فلم تمض المدة لأنّ مدّتها سنتان فلا ينبغي الإشكال حينئذٍ في وجوب الانفاق على عمرو .

فالمحصل ممّا ذكرنا أنّ المقدمة الثانية إن كان مدرکها العلم الإجمالي فوجوب الاحتياط يكون عقلياً ، فإن كان دليل العسر مقدماً عليه فعلى مبنى الكفاية يبطل الاحتياط رأساً وعلى مبنى الميرزا النائيني قوّه تكون النتيجة التبعية في الاحتياط لأنّ الاحتياط العقلي انحلاي فبالنسبة إلى كلّ حكم يحكم العقل بالاحتياط فإذا يمكن في الكلّ لأجل العسر يحكم بما دونه لأنّ الضرورات تتقدر بقدرها .

وإن كان مدرکها الإجماع والخروج عن الدين ، فعلى مبنى الكفاية من تقدم العسر على وجوب الاحتياط الشرعي تكون النتيجة التبعية في الاحتياط وعلى مبنى الميرزا النائيني قوّه تكون النتيجة الاحتياط العسر ، ولا يقدم عليه دليل العسر لأنّ وجوب الاحتياط شرعاً ثبت لموضوع بعنوان العسر فيكيف يرتفع بدليل العسر ؟ مضافاً إلى أن وجوب الاحتياط الشرعي حكم واحد ثبت لمجموع الوقائع من حيث المجموع فإذا قدم عليه دليل العسر يرتفع وجوب الاحتياط رأساً ، ففرق بين الاحتياط الشرعي وبين الاحتياط العقلي ، فإنّ الأوّل وحداني والثاني انحلاي فإذا بطل الاحتياط رأساً فلا بدّ من علاج .

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ نتيجة المقدمات سواء كان مدرک المقدمة الثانية العلم الإجمالي أم الإجماع والخروج عن الدين هي الاحتياط ، وبعد حكومة دليل العسر عليه يكون النتيجة التبعية في الاحتياط ودفع العسر يكون بترك الموهومات

ومع عدم ارتفاع العسر بها بترك المشكوكات أيضاً، ولا يدفع العسر بترك المظنونات لعدم تساوي الوقائع في نظر العقل حتى يحكم بالتخير، بل حكمه برجحان المظنونات وتقدمها على المشكوكات والموهومات، وأنّ رفع اليد عن المظنونات لأجل العسر يكون من ترجيح المرجوح على الراجح لمرجوحية المشكوكات والموهومات ورجحان المظنونات، نعم إذا كان الاحتياط في المظنونات فقط موجباً للعسر أيضاً يحكم العقل بالتخير بينها لتساويها وعدم مزية لأحدها على الآخر.

وبالجملة فحكم العقل بالتخير في رفع العسر منوط بتساوي أقدام الأطراف المحتاط فيها كالمظنونات ومع عدم التساوي كالمظنونات مع المشكوكات والموهومات يحكم العقل بالترجيح لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وكيف كان فالأخذ بالمظنونات يكون من باب التبعية في الاحتياط والامتنال الرجائي لا من باب الإطاعة التفصيلية الظنية، فيكون المقام نظير التبعية في الاحتياط في الصلاة مع اشتباه القبلة في الجوانب، فإنّه يجب عليه الاحتياط بإتيان أربع صلوات إلى أربع جهات للنص، فإذا كانت القبلة في إحدى الجهات مظنونة ولم يمكن الاحتياط بإتيان أربع صلوات فيكتفى بالصلاة إلى الجهة المظنونة ولا شك في أن الإتيان إلى تلك الجهة المظنونة يكون من التبعية في الاحتياط لامن باب الإطاعة الظنية، فلا تكون المقدمات منتجة للحكومة وهي الإطاعة الظنية، هذا كلّ على تقدير عدم بطلان الاحتياط رأساً، وأما على تقدير بطلانه لدعوى الإجماع على بطلان الاحتياط وعدم بناء الشرع على الامتنال الاحتمالي والرجائي بل بناؤه على الامتنال التفصيلي كما حكي عن السيد الرضي رحمته دعواه في العبادات وتقرير أخيه له رحمته ^(١) فلا تكون النتيجة أيضاً الحكومة.

وذلك لأنّه بعد فرض بطلان الامتثال الاحتياطي ولزوم الامتثال التفصيلي وبعد فرض بطلان التقليد - لأنّ من يقول بالانفتاح وعدم انسداد باب العلم والعلمي يكون مخطئاً في نظر الانسدادي وأنّه يفتي بغير علم فلا يكون فتواه حجة في حقّ من يرى خطاءه لأنّه لا يراه مجتهداً من المعلوم عدم جواز تقليد مثله - يستكشف أنّ الشارع نصب طريقاً لإحراز الأحكام حتى يمكن امتثالها تفصيلاً، إذ مع عدمه يكون الامتثال التفصيلي غير مقدور والمفروض عدم حجّية الأخبار حتى يحرز بها الأحكام، لأنّ الفرض انسداد باب كلّ من العلم والعلمي، فإرادة امتثال الأحكام تفصيلاً مع عدم اعتبار الامتثال عن اجتهاد وتقليد الموجب لعدم مقدورية الامتثال التفصيلي تكشف كسفاً قطعياً - إن كان الإجماع على بطلان الامتثال الاحتمالي الرجائي قطعياً - وكسفاً ظنياً - إن كان الإجماع ظنياً - عن نصب الشارع طريقاً محرراً للأحكام موجباً للتمكن من امتثالها تفصيلاً، وحيث إنّ الطريق الواصل بطريقه وهو ما يكون محرزته موقوفة على التعبد ليس إلّا الظن لعدم محرزية شيء من الشك والوهم، فيتعيّن أن يكون الطريق الذي جعله الشارع حجة وبسبب التعبد صار محرراً للأحكام هو الظن، فالنتيجة حينئذٍ هي حجّية الظن كسفاً لاحكومة.

والحاصل أنّ نتيجة مقدمات الانسداد إما التبعض في الاحتياط وإما حجّية الظن كسفاً وأما الحكومة فلا تكون نتيجة للمقدمات أصلاً، هذا بناء على عدم إهمال النتيجة وكون النتيجة حجّية الظن طريقاً شرعياً لإحراز الأحكام. وأما بناء على إهمالها ودوران الحجّية المجعولة شرعاً بين الظن وغيره من القرعة والاستخارة والرؤيا والرمل والجفر وغيرها فتجري مقدمات الانسداد في الحجة المجهولة.

وأما المقدمة الرابعة فهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح، وقد ظهر أنّ تمامية المقدمة الثالثة ووصول النوبة إلى المقدمة الرابعة منوطة ببطلان طرق الامتثال من التقليد الذي قد عرفت بطلانه، لأنّ رجوع الانسدادي إلى من يرى انفتاح باب

العلم والعلمي ويستند في الفتوى إلى الروايات غير العلمية يكون من رجوع الفاضل إلى الجاهل كما لا يخفى، ومن الرجوع إلى الأصول لما عرفت من أن الرجوع إلى الأصول الشرعية مطلقاً سواء كانت مثبتة أم نافية فرع حجّة الأخبار التي تكون مداركها، والمفروض انسداد باب العلمي وعدم حجّة الروايات فيبطل الرجوع إلى الأصول الشرعية بالمقدمة الأولى أعني انسداد باب العلم والعلمي، ومع الغض عن هذا الإشكال لا تجري الأصول النافية للتكليف، للعلم الإجمالي المانع عنها، ولا الأصول المثبتة لعدم أصل مثبت للتكليف إذ المتصور منه هو الاستصحاب وذلك مفقود في المقام، إذ لم يعلم بحكم سابقاً وشك في بقاءه حتى يستصحب ولا يتصور الشك في بقاء الحكم الكلّي إلّا من جهة النسخ.

وقد قرّر في محلّه عدم حجّة استصحاب عدم النسخ أيضاً لكفاية إطلاق نفس دليل تشريع الحكم في استمراره لكون الشك في النسخ راجعاً إلى الشك في توقيت الحكم وتقيده بوقت خاص، ومقتضى الإطلاق عدمه.

وكذا لا مجال للاستصحاب في الشك في بقاء الحكم لأجل انتفاء بعض حالات الموضوع، وذلك لعدم إحراز بقاء الموضوع ووحدته في القضيتين المتينة والمشكوكة، إذ لو كان الحالة المنتفية ممّا له دخل في الموضوع فمن المعلوم ارتفاع الحكم بانتفائها، ولو لم يكن لها دخل في الموضوع فمن المعلوم بقاءه ومع الشك في الدخل وعدمه يشك في بقاء الموضوع وعدمه، ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب فيه كما قرّر في محلّه، فمورد الاستصحاب هو الشك في رافعية الوجود أو وجود الرافع دون غيرهما كما سيأتي في محلّه من الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وقد ظهر ممّا ذكرنا من عدم تصور الاستصحاب المثبت للحكم، عدم المجال لما قد يتوهم: من أن الاستصحاب بناء على اعتباره ببناء العقلاء يجرى ويثبت التكليف وعدم جريانه مبني على اعتباره من باب التعبد، وذلك لعدم تصور الاستصحاب

المثبت في الأحكام .

هذا كله مضافاً إلى أن الاستصحاب المثبت بضميمة ما علم من الأحكام بالضرورة والروايات المتواترة لا يفي بمعظم الفقه حتى لا يترتب على جريان الأصول النافية محذور ، ضرورة أن جريان الأصول النافية منوط بانحلال العلم الإجمالي ومع عدم وفاء الأصول المثبتة بضميمة ما عرفت بمعظم الفقه لا ينحل العلم الإجمالي ، فتلخص أنه لا يجري شيء من الأصول المثبتة والنافية في المقام .

وأما الاحتياط فبطلانه موقوف على قيام الدليل الشرعي على عدم إرادة الشارع امتثال الأحكام بنحو الاحتمال والرجاء ، بل إرادة امتثالها بعناوينها كما حكى ذلك عن الشريف الرضي وتقرير أخيه عليه السلام له .

وعلى هذا فبعد ضم الإجماع على عدم الإهمال ووجوب التعرض لامتنال جملة ميسورة من الأحكام دون جميعها المستلزم للعسر ، إلى الإجماع القائم على عدم جواز إطاعة تلك الجملة الميسورة إطاعتها بالاحتمال ، يظهر أن الشارع نصب طريقاً محرزاً لتلك الأحكام ليتمكن العبد من إطاعتها بعناوينها ، إذ لو لم ينصب طريقاً إليها ومع ذلك أراد امتثالها التفصيلي دون الاحتمالي الاحتياطي يلزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح ، فيستكشف من ذلك قيام حجة على تلك الأحكام ، ومن المعلوم أن الطريق المحرز لها منحصر في الظن ، ضرورة عدم محرزية الشك والوهم ، فنتيجة تامة المقدمة الثالثة وعلان الاحتياط مطلقاً حتى التبعض منه الذي لا عسر فيه بسبب الإجماع التعبدية على ذلك ؛ هي حجة الظن كشفاً ، فمقدمات الانسداد تكشف كشفاً قطعياً عن حجّة الظن شرعاً فلا تصل النوبة إلى الحكومة بمعنى الامتنال الظني ، هذا إذا لم يحتمل نصب طريق آخر غير الظن وأما مع احتماله ودوران ذلك بين الظن وغيره من الاستخارة والقرعة والرؤيا فبناء على كون اعتبارها لأجل الظن ، فلا يكون في النتيجة إهمال ، لأن المفروض حجّة الظن من أي سبب حصل ولو من

النوم والاستخارة ، وبناء على اعتبارها بعناوينها مع الغض عن إفادتها لظن بأن تكون القرعة مثلاً بعنوانها حجة وإن لم تفد الظن ، فيدور أمر نتيجة الانسداد بين الظن وغيره ولا تظهر النتيجة أصلاً ولو بإجراء دليل الانسداد غير مرة في تلك الحجة المجهولة ، فيكون دليل الانسداد عقياً .

فتلخص مما ذكرنا أن مقتضى الإجماع على بطلان الاحتياط والامتنال الاحتمالي في الأحكام الميسورة إطاعتها هو نصب الشارع الظن محرراً للأحكام . لكن هذا مجرد فرض لا واقع له لعدم تحقق الإجماع أولاً ، وعلى تقديره يختص بالعبادات في حال التمكن من الامتنال التفصيلي بالاجتهاد أو التقليد كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ^(١) والميرزا النائيني ^(٢) ، فإنهما منعا عن الامتنال الاحتياطي مع التمكن من التفصيلي خصوصاً إذا استلزم التكرار ، وأما مع عدم التمكن من الامتنال التفصيلي فلا ينبغي الإشكال في الامتنال الاحتياطي ، ومن المعلوم عدم التمكن في المقام من الامتنال غير الاحتياطي .

والحقّ جواز الاحتياط حتى مع التمكن من الاجتهاد والتقليد كما هو مختار غير واحد كصاحب العروة ^(٢) ، فالاحتياط يكون في عرض الامتنال التفصيلي ومع كونه في عرضها وعدم قيام الإجماع على بطلانه فلا يمكن التعدي عن المقدمة الثالثة ، فالنتيجة التبويض في الاحتياط .

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أنه بناء على عدم بطلان الاحتياط شرعاً كما هو الحقّ وأنّ الاحتياط في عرض الامتنال التفصيلي تكون نتيجة دليل الانسداد التبويض في الاحتياط ، غاية الأمر أنه بناء على استناد المقدمة الثانية إلى العلم الإجمالي يجب الاحتياط غير الموجب للعسر ، لأنّ الخلّ منه قبيح عقلاً والعسري منه

(١) فرائد الأصول / ١٥ .

(٢) العروة الوثقى / ١ / ٣ .

مرفوع بأدلة العسر، إذ الموجب للعسر هو امتثال الأحكام فدليل العسر رافع للأحكام الموجبة للعسر والعقل يدفع العسر بترك الموهومات والمشكوكات لوجوب العمل بالمظنونات تعييناً أو تحييراً، فيكون الأمر دائراً بين التعيين والتخيير، ومن المعلوم حكم العقل بالتعيين فيؤخذ بالمظنونات لأقربيتها إلى الواقع الموجبة لاحتمال وجوب الأخذ بها تعييناً كما لا يخفى، وبناء على استناد المقدمة الثانية إلى الخروج عن الدين والإجماع يجب شرعاً الاحتياط العسر، لأنّ الخلل منه ممّا لا يمكن جعله لقبح ما يوجب اختلال النظام والعسري منه لا يرتفع بدليل العسر، لما تقدم من كون الاحتياط في طبعه عسرياً فالحكم ثابت لعنوان عسري فلا يرتفع بدليل العسر.

وأما بناء على بطلان الاحتياط شرعاً كما ادّعي قيام الإجماع على أنّ الشارع لا يريد امتثال أحكامه بالاحتمال والرجاء بل بعناوينها، فلاحالة تكون نتيجة دليل الانسداد الكشف بمعنى نصب الشارع طريقاً واصلّاً إلى المكلف محرزاً للأحكام حتى يتمكن من امتثالها بعناوينها، وإلاّ فيلزم إما ارتفاع التكاليف، وإما عدم امتثالها رأساً مع بقائها، وإما امتثالها تفصيلاً بالتشريع وكلّها باطلة بالضرورة، فيتعيّن جعل الشارع طريقاً محرزاً للأحكام حتى يمكن للمكلف امتثالها بعناوينها، فالنتيجة حينئذٍ الكشف ولا تصل النوبة إلى الحكومة بمعنى الإطاعة الظنية التي هي المرتبة الثالثة من مراتب الإطاعة كما عليه الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١)، ضرورة أنّ الاحتياط إن قام الدليل على بطلانه كما هو المفروض فلا بدّ من جعل الشارع حجة على الأحكام حتى تحرز وتمثّل بعناوينها فتكون الحجة المستكشفة طريقاً إلى إحراز التكاليف وإثباتها لا واقعة في مقام الامتثال كما هو المراد بالحكومة، وذلك لما عرفت من أنّ عدم إرادة الشارع الامتثال الاحتمالي تستلزم نصب طريق محرز للأحكام للقدرة على الامتثال

التفصيلي، ضرورة عدم التمكن من الامتثال التفصيلي إلا بإحراز الأحكام تفصيلاً، وما لم ينصب الشارع طريقاً إليها لا يمكن امتثالها بعناوينها، والإطاعة الظنية التي ذهب إليها الشيخ رحمته عبارة عن تحصيل الظن بالفراغ، كما إذا كانت عليه فوائت لا يعلم عددها فتارة: يأتي بما يحصل معه العلم بالفراغ وأخرى: يأتي بمقدار يظن معه بالفراغ، وهذا يسمى الامتثال الظني، ومن المعلوم أن هذا لا يخرج عن التبعية في الاحتياط لأن الإتيان بما يظن معه بفراغ الذمة عن الفرائض في المثال يكون بعنوان الرجاء والاحتمال من دون أن يكون بإحراز عناوينها، فالإتيان بالمظنونات إن لم يكن بعناوينها يكون من التبعية في الاحتياط، فالحكومة التي ذكرها الشيخ الأنصاري رحمته ليست إلا عبارة أخرى عن التبعية في الاحتياط بعد عدم إمكان الاحتياط في جميع الوقائع من المظنونات والمشكوكات والموهومات، فإتيان المظنونات يكون لأجل كونها من أطراف العلم الإجمالي وليس هذا إلا التبعية في الاحتياط، وإن كان الإتيان بالمظنونات بعناوينها فلا يكون من التبعية في الاحتياط، بل من الامتثال التفصيلي المترتب على إحراز الأحكام بالظن الذي جعله الشارع حجة ومحرزاً لعناوين الأحكام.

والحاصل أن مقتضى عدم جواز امتثال الأحكام بالاحتمال هو لزوم امتثالها تفصيلاً والامتثال التفصيلي موقوف على إحراز الأحكام بما جعله الشارع طريقاً وحجة عليها، هذا كله على تقدير تسليم بطلان الاحتياط.

وإن لم يقدّم دليل على بطلانه فتعين الاحتياط على النحو المتقدم من الاحتياط العسر بناء على كون الاحتياط شرعياً وغير العسر منه بناء على كون الاحتياط بحكم العقل ممّا لا إشكال فيه، فلا يمكن التعدي عن المقدمة الثالثة إلى الرابعة.

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمته ^(١) اعترض على الكشف بإهمال النتيجة وعدم وضوحها وتردد الحجة المجعولة بين أمور من الظن والقرعة وغيرهما، والحجة المجعولة لا فائدة فيها إذ المفيد هو الواصل من الطريق دون غيره .

ويمكن دفعه أولاً: بأنَّ مقتضى السبر والتقسيم هو تعيين الظن، لأنَّ الصالح للطريقة والإحراز هو الظن الذي يكون بنفسه كاشفاً ناقصاً .

وثانياً: يمكن تعيينه بإجراء مقدمات الانسداد ثانياً في الطريق المجهول والمردد بين أمور، بأن يقال: انسد علينا باب العلم والعلمي إلى الطرق المجعولة، ولا يمكن إهمالها لاستلزام إهمالها إهمال الأحكام، ولا يجوز الاحتياط فيها لبطلانه كما هو المفروض، إذ الاحتياط في الطرق يوجب الامتثال الاحتمالي للأحكام فيحكم العقل حينئذٍ بأنَّ الظن بالطريق حجة، إذ يكون هناك مظنون الطريقة ومشكوكها وموهمها والعقل يستقل بتعيين مظنون الطريقة، فيكون الظن بالطريق حجة كما إذا ظن بطريقة خبر العادل وشك في طريقة القرعة وكانت طريقة الرمل والجفر موهومة، فلا إشكال في تقدم خبر العادل على الآخرين عقلاً .

ثمَّ إنَّه لا يخفى أنَّ مراد الشيخ الأنصاري رحمته ^(٢) من الحكومة في المقام هو الامتثال الظني بمعنى أنَّ الأحكام لما كانت معلومة بالضرورة ولا محيص عن امتثالها ولا يمكن امتثالها بالامتثال العلمي التفصيلي ولا بالاحتياطي، لعدم إمكان التام منه لاخلاله بالنظام وعدم وجوب العسري منه لأدلة العسر، فصل النوبة إلى ما دونه ممَّا لا يوجب العسر، وحيث إنَّ العقل يحكم بتقدم الظن على الشك والوهم فيكون الامتثال واقعاً في دائرة المظنونات فالإتيان بالمظنونات يكون من باب التبعية في الاحتياط، وبعد وضوح مراده رحمته لا ينبغي الإشكال عليه كما عن الميرزا النائيني رحمته

(١) فرائد الأصول / ١٤٠ .

(٢) فرائد الأصول / ١٢٧ و ١٣٩ .

بأنه كيف يمكن الخروج عن المقدمة الثالثة والوصول إلى الرابعة . كما لا يرد عليه ما في حاشية الرسائل ^(١) من أنه بعد تسليم الإجماع على بطلان الاحتياط وامتنال الأحكام بالاحتمال تكون النتيجة الكشف لا الحكومة ، وذلك لأن ما في الحاشية ليس من كلام الشيخ الأنصاري رحمته بل من كلام الميرزا الكبير الشيرازي رحمته .

والحاصل أن محط نظر الشيخ الأنصاري رحمته في دليل الانسداد تعيين كيفية الامتنال ولا نظر له إلى مرحلة إثبات التكاليف أصلاً لثبوتها بالضرورة والبداهة ، فهم الشيخ الأنصاري رحمته إحراز فراغ الذمة عن الأحكام المعلومة بالضرورة بنحو من الأنحاء .

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن مقدمات دليل الانسداد على تقدير تماميتها لا تنتج إلا التبعض في الاحتياط فالإتيان بالمظنونات يكون لأجل كون المظنونات من أطراف العلم الإجمالي ، هذا تمام الكلام في ترتيب المقدمات والنتيجة المترتبة عليها .

بقي أمور ينبغي التنبيه عليها :

الأمر الأول : أن نتيجة المقدمات بناء على ما ذكرناه من مقصود الشيخ الأنصاري رحمته بالحكومة هل هو الامتنال الظني بالواقع أم بطلق ما يكون مبرراً وإن لم يكن الظن بالواقع كما إذا كان مظنون المبرئية مؤدى طريق مظنون ؟ وهذا التقريب أولى من تحرير هذا التنبيه بأن النتيجة هل هي حجّة الظن بالواقع أم الطريق أم كليهما ، وذلك لأنه على ما ذكرناه من مرام الشيخ الأنصاري رحمته بالحكومة لا يكون هناك من حجّة الظن عين ولا أثر ، إذ المفروض كون الإتيان بالمظنونات من باب

(١) فرائد الأصول / ١٢٥ ، السطر ٢١ - ٢٣ : «قلت : مرجع الإجماع قطعياً أو ظنياً ... و مرجع هذا إلى دعوى الإجماع على حجّة الظن بعد الانسداد .» راجع فرائد الأصول / ٢٥٥ طبعة جامعة المدرسين وفرائد الأصول ١ / ٤٢٤ إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم رحمته

التبعيض في الاحتياط لا الإطاعة الظنّية وحجّة الظن عقلاً في مقام الامتنال .
وكيف كان فحديث كون النتيجة حجّة الظن بالواقع أو الطريق تابع لجعل
مصّب مقدمات الانسداد في نفس الأحكام الواقعية أو في الطرق المنصوبة عليها .
فعلى الأوّل : تكون النتيجة حجّة الظن بالواقع بمعنى الظن بامتنال الواقع .
وعلى الثاني : حجّة الظن بالطريق كما هو مختار الفصول ^(١) وأخيه المحقق
صاحب الحاشية ^(٢) .

وملخص ما أفاده صاحب الفصول ^(٣) في ذلك هو أنّ لنا قطعين : أحدهما
تعلق بالأحكام الواقعية ، والآخر تعلق بالطرق المنصوبة عليها إذ لافائدة في جعل
أحكام لا تصل إلى المكلف أصلاً ، ومرجع هذين القطعين إلى قطع واحد وهو العلم
بكوننا مكلفين في هذه الأعصار بمؤديات الأمارات ، وحيث إنّّه لا سبيل لنا إلى إحراز
تلك الأمارات بالعلم فلا بدّ من إحرازها بالظن ، فالظن بطريقيّة شيء يكون حجة
لأنّه أقرب إلى الواقع من غيره .

ولا يخفى أنّ ظاهر كلامه (ومرجع القطعين ...) هو التصويب ، لأنّ ظاهره
انحصار التكليف في مؤديات الطرق وانقلاب الواقعيّات إليها ، لكن لما لم يكن مذهبه
التصويب فلا بدّ من توجيه كلامه بما أفاده الميرزا النائيني ^(٤) من أنّ مراده انحلال
العلم الإجمالي الكبير بالصغير ، ومراده بالكبير هو العلم الإجمالي بالأحكام الواقعية
المنتشرة في الأخبار والشهرات وغيرها من الأمارات ، ومراده بالصغير هو العلم
الإجمالي بصدور جملة من الروايات لبيان أحكام الله تعالى بمقدار المعلوم الإجمالي في
دائرة العلم الإجمالي الكبير ، كما إذا فرضنا أنّ المعلوم الإجمالي الكبير ألف حكم
والمعلوم إجمالاً صدوره من الروايات أيضاً ألف رواية ، فحينئذٍ ينحل العلم الإجمالي

١) الفصول / ٢٧٧ .

٢) هداية المسترشدين / ٣٩١ .

الكبير بالصغير فيعلم بأننا مكلفون بالعمل بالروايات الصادرة التي تكون ألفاً لأنّ مضامينها هي الأحكام الواقعية ، فيرجع العلمان إلى علم واحد وهو العلم بكوننا مكلفين بالعمل بمؤديات الأمارات التي هي الطرق المنصوبة على الأحكام الواقعية ، وحيث إنّ المفروض انسداد باب العلم والعلمي وعدم ظهور تلك الطرق المنصوبة لنا وأنّ هناك ما يظن كونه منصوباً كأخبار الآحاد لأنّ الأدلة التي أُقيمت على حجية خبر الواحد إن لم تفد القطع بحجيته فلا أقل من إفادتها الظن بالحجية فيصير خبر الواحد مظنون الاعتبار ، ولا شك في كونه طريقاً منصوباً كالأولوية الظنية والشهرة وغيرها وما يكون اعتباره موهوماً كالنوم والاستخارة . وما يقطع بعدم اعتباره كالقياس .

والمفروض بطلان الاحتياط ولزوم امتثال الأحكام بعناوينها فلامحيص عن وصول النوبة إلى تعيين الطرق المنصوبة بالظن فما ظن بطريقيته يؤخذ بمضمونه ، إذ لو لم يؤخذ به مع فرض بطلان الاحتياط فلا بدّ إما من رفع اليد عن التكاليف رأساً ، وإما من التشريع بأن يمتثل الأحكام بعناوينها بعد إحراز تلك العناوين بالتشريع ، وإما من بقاء التكاليف بدون الامتثال ، ومن المعلوم بطلان الكلّ فيتعيّن الأخذ بما ظن اعتباره كخبر الواحد الذي ظن اعتباره بالوجوه التي أُقيمت على حجيته لا بما كان اعتباره مشكوكاً أو موهوماً لحكم العقل بتقدم المظنون الاعتبار لأقربيته إلى الواقع من غيره .

وبالجملة فبعد فرض العلم بنصب الطرق على الواقعيات وانسداد باب العلم بتلك الطرق وبطلان الاحتياط في دائرة مظنونات الطريقية ومشكوكاتها وموهوماتها فيحكم العقل لا محالة بتعيين تلك الطرق بالظن ، لأنّه القائم مقام العلم بعد انسداده ، لأنّه الأقرب إلى العلم من غيره ، وحينئذٍ فإن وفي مظنون الطريقية كخبر العدل المزكّي بعدلين بمعظم الفقه بحيث لا يلزم من الرجوع إلى الأصول في غير موارد قيام

خبر العدل عليها محذور فلا إشكال ، وإلا فيتعدى إلى خبر الثقة الذي هو مظنون الاعتبار أيضاً بعد خبر العدل ، ولا ينبغي الإشكال حينئذٍ في جواز الرجوع إلى الأصول لعدم محذور فيه بعد وفاء خبر الثقة بمعظم الفقه كما لا يخفى .

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه على هذا التقريب تكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن بالطريق دون الواقع .

ولا يخفى أنّه على هذا التقريب لا يرد شيء من الإشكالات التي أوردها الشيخ الأنصاري رحمته عليه من قوله ^(١) : « وفيه أولاً : إمكان منع نصب الشارع طرقاتاً خاصة للأحكام الواقعية وفيه بها ... » وذلك لأعمية النصب من التأسيسي والإمضائي ولم يظهر من كلامه إرادة الأوّل بالخصوص حتى يرد عليه هذا الإشكال ، ولا إشكال في إمضاء الطرق العقلائية .

ومن قوله رحمته ^(٢) : « وثانياً : سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك أنّ ما حكم بطريقته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل ، كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للإطمينان الفعلي بالصدور الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن ... » وذلك لأنّ المقصود بالطريق المنسوب هو ما يكون وافياً بالأحكام ومن المعلوم ندرة الخبر المفيد للإطمينان حتى في الزمان السابق الذي كانت قرائن الصدق فيه كثيرة ، فلا بدّ أن يكون المنسوب غير الخبر المفيد للاطمئنان ليكون وافياً .

ومن قوله رحمته ^(٣) : « وثالثاً : سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الإجماع

(١) فرائد الأصول / ١٢٩ .

(٢) فرائد الأصول / ١٣١ .

(٣) نفس المصدر .

والاستقراء والأولية الظنية، إلا أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه، فإن وفي بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإلا فالتيقن من الباقي مثلاً الخبر الصحيح والإجماع المنقول متيقن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات...» وذلك لأنّ المتيقن نصبه هو الخبر كما يستفاد من كلام الفصول أنّه صرّح بأنّ الأدلة التي أقيمت على حجية خبر الواحد لو لم تفد القطع بالحجية، فلا أقل من إفادتها الظن فتكون حجّيته مظنونة بخلاف غيره، فإنّه لا دليل على اعتباره فيكون الخبر مظنون الحجية بالنسبة إلى غيره الدائر بين كونه مشكوك الحجية أو موهومها، فليس في البين متيقن الحجية حتى لا نحتاج إلى تعيين الطريق المنسوب بالظن كما لا يخفى.

ومن قوله عنه (١): «ورابعاً: سلمنا عدم وجود القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لأنّه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني...» وذلك لأنّ مرجع الاحتياط في الطرق إلى الاحتياط في الأحكام، والمفروض بطلان الاحتياط في المقدمة الثالثة للإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الأحكام، إذ لو لم يبطل الاحتياط لاتصل النوبة إلى المقدمة الرابعة الموجبة لتعيين الطريق بالظن.

ومن قوله عنه (٢): «وخامساً: سلمنا العلم الإجمالي بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط لكن نقول إنّ ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية...».

توضيحه: أنّ مجرد العلم الإجمالي بنصب طريق لا يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير المتعلق بالأحكام الواقعية لأنّ الانحلال المزبور منوط بوصول

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر.

الطريق تفصيلاً إلى المكلف لتجري فيه الأصول العقلانية المحرزة للظهور والجهة ، لأنه الموضوع لترتب آثار الحجة من المعذورية والتنجز عند المخالفة والمصادقة ، ومع عدم الوصول لا يكون مؤثراً في الانحلال فالعلم الإجمالي بالأحكام باقي على حاله فيجب الخروج عنها علماً مع التمكن وظناً مع عدمه ، ولا يتفاوت حينئذ بين العمل بالظن بالواقع وبين العمل بما يظن كونه حجة لكون كلٍّ منهما ظناً بفرار الذمة ، فنتيجة مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها حجّة الظن بكلٍّ من الواقع والطريق .

وذلك لأنّ هذا الإشكال مبني على الانحلال المزبور وليس منه في كلام الفصول عين ولا أثر ، فغرضه أنّه بعد فرض الانسداد يكون تكليفنا اليوم العمل بالروايات لكونها مؤمّنة .

وبالجملة فلا يرد على صاحب الفصول شيء من الإشكالات المزبورة حتى الخامس منها وإن أصرّ الميرزا النائيني قَبْلُ بوروده عليه ، لكن قد عرفت عدم توجهه عليه ، فنتيجة مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها على التقريب المتقدم من الفصول هي حجّة الظن بالطريق ، فالإشكال حينئذٍ منحصر في منع تمامية المقدمات كما هو الحق ، لما عرفت من منع المقدمة الأولى وعلى تقدير تماميتها فيمنع المقدمة الثالثة لعدم الدليل على عدم جواز الاحتياط في الأحكام ، هذا ما يرجع إلى كلام الفصول .

وأما ما أفاده صاحب الحاشية قَبْلُ^(١) في وجه اختصاص نتيجة المقدمات بحجّة الظن بالطريق لا الواقع فهو مركب من أمور :

أحدها : أنّه بعد العلم ببقاء الأحكام وعدم سقوطها بالجهل بها يجب علينا تحصيل العلم بفرار ذمتنا عن حكم المكلف سواء وصل معه العلم بالواقع أم لا ، وبعبارة أخرى بعد العلم ببقاء التكاليف يحكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالمؤمن من

تبعاتها ، سواء كان ذلك المؤمن هو الواقع أم كان مراداً للشارع بأن يكون حكماً ظاهرياً جعله الشارع مفرغاً للذمة وحكم بأنه هو الواقع ، فالمدار على العلم بالمؤمن لا الواقع .

ثانيها : إنَّ الشارع جعل طرقاتاً وحكم بأنَّ سلوكها يوجب الأمان وفراغ الذمة سواء أصابت الواقع أم لا ، فيكون سلوك الطرق المنصوبة مفرغاً للذمة في عرض العلم بالواقع ، ففي صورة الانفتاح والتمكن من العلم بالواقع يكون المكلف مخيراً في تفريغ ذمته بين تحصيل العلم بالواقع كالسؤال عن الإمام عليه السلام وبين تحصيل العلم بما جعله الشارع مفرغاً كخبر الواحد مثلاً ، فإنَّه يكون معلوم المفرغية بعد فرض العلم بحجيته وكونه منصوباً من الشارع مع عدم العلم بمطابقة مضمونه للواقع لاحتمال خطأ الناقل ونسيانه ، ومع هذا الاحتمال لا يحصل العلم بمطابقة مضمونه للواقع ، فسلوك خبر الثقة المعلوم نصبه شرعاً معلوم المفرغية ، ولا يخفى أنَّ قوله فَيُتْرَكُ سواء أصابت الواقع أم لا كالصريح في خلاف التصويب كما لا يخفى .

ثالثها : أنَّه قد انسد علينا باب العلم بفراغ الذمة في حكم الشارع لعدم العلم بالواقع ولا بما جعله الشارع بمنزلة الواقع في تفريغ الذمة ، فلا بدَّ حينئذٍ من قيام الظن مقام العلم بالمفرغ ، فإذا ظن بالواقع من الأولوية أو غيرها ممَّا يكون مشكوك الاعتبار ، فهذا الظن لا يكون ظناً بالفراغ إذ لا ملازمة بين الظن بالواقع الحاصل من الأمانة المشكوكة الحجية وبين عدم الظن بمفرغيته ، بداهة أنَّ الشك في اعتبار أمانة يوجب الشك في مفرغيته ، والمفروض أنَّ الظن يقوم مقام العلم ومتعلق العلم هو تفريغ الذمة فلا بدَّ أن يكون الظن متعلقاً بفراغ الذمة ، ومن هنا يظهر فساد توهم الملازمة بين الظن بالواقع وبين الظن بالفراغ بخلاف الظن بالحجية فإنَّه ظن بالمفرغ .

فالمحصل أنَّ نتيجة مقدمات الانسداد بهذا التقريب بعد فرض تماميتها هي حجية الظن بالطريق لأنَّه الملازم للظن بالفراغ دون الظن بالواقع كما لا يخفى .

حجية الظن بالطريق لأنه الملازم للظن بالفراغ دون الظن بالواقع كما لا يخفى .

وأورد الميرزا النائيني رحمته على جميع ما أفاده المحقق صاحب الحاشية رحمته أما فيما أفاده من حكم الشارع بفراغ الذمة ، فبأن فراغ الذمة مترتب على أمر تكويني وهو انطباق المأمور به على المأتي به وليس مما يقبل حكم الشارع به ، ومع الانطباق المزبور يكون حكم الشارع بالفراغ من إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد ، وهو من أردء وجوه تحصيل الحاصل المحال ، وأغرب من ذلك أن المحقق جعل مناط الامتثال مطلقاً حتى في صورة العلم بالواقع حكم الشارع بالفراغ .

وأما فيما أفاده من العلم بنصب طرق يكون سلوكها موجباً للأمان والفراغ ، فبأن الطريق غير الواصل إلى المكف لا يجدي شيئاً ، لأن آثار الحجة من التنجيز والتعذير منوطة بوصول الحجة إلى المكلف لافتقار آثار الحجة إلى المراتب الأربع من الصدور وجهته والظهور وحجيته وهذه المراتب مفقودة في الحجة المجهولة ، فالعمل بمؤدى الطريق لا يكون مفرغاً إلا مع طي هذه المراتب كما لا يخفى .

وأما فيما أفاده من التخيير في حال انفتاح باب العلم بين العمل بالواقع المعلوم وبين العمل بمؤدى الطريق ، بأن التخيير لا معنى له وليس كالتخيير بين أفراد الواجب التخييري لما قرّر في محله من أن الأمارات ليست إلا طريقاً فإن أصابت وإلا فليس فيها حكم ظاهري ، فمؤدى الأمارة هو الواقع تعبداً وليس مغايراً للواقع وفي عرضه فالتخيير بين الواقع وبين العمل بالمؤدى في صورة الانفتاح يكون لأجل اتحاد أحدهما مع الآخر لا من قبيل التخيير بين أفراد الواجب الخير .

وأما فيما أفاده من التلازم بين الظن بالطرق وبين الظن بالمؤمن وعدم التلازم بين الظن بالواقع وبين الظن بالفراغ ، فبأنه لا فرق في التلازم المزبور بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق فإن الظن قائم مقام العلم ، فكما أن العلم بالواقع يلازم العلم بالفراغ فكذلك الظن به يلازم الظن بالفراغ فإن العلم والظن بأحد المتلازمين يلازم

الملازمة المزبورة .

ولكن يرد الاعتراض على الجميع ؛ أما الأوّل : وهو حكم الشارع بالتفريغ ، فبأنّ مورد كلام المحقق صاحب الحاشية رحمته هو توقف المفرغة على جعل الشارع في غير العلم الذي هو حجة ذاتاً . وبعبارة أخرى غرضه أنّ الأمان من تبعة التكليف في غير صورة العلم بأداء الواقع موقوف على التعبد وجعل الشارع شيئاً موجباً للأمان ، إذ بدونه لا يكون المكلف مأمناً من العقاب ، وليس كلامه في صورة العلم حتى يقال : إنّ حكم الشارع بالتفريغ لا يحصل له فلاحظ كلام المحقق .

وأما الثاني : وهو عدم ترتب أثر الحجية على الطريق غير الواصل إلى المكلف فبأنّ كلامه في حجية الأخبار وجعل دليل الانسداد رابع الأدلة الدالة على حجية أخبار الآحاد ممّا بأيدينا من الروايات ، ومن المعلوم أنّ روايات الثقات وصلت إلينا كما ثبتت لها مراتب ثلاث - أعني جهة صدور والظهور وحجية الظهور - ودليل الانسداد يثبت صدورها الذي هو المظنون بالفرض وليست روايات الثقات بمجهولة حتى يقال بعدم ترتب آثار الحجية عليها كما لا يخفى .

وأما الثالث : وهو عدم الوجه للتخيير بين العمل بالواقع المعلوم وبين العمل بالمؤدى في حال الانفتاح - لأنّ المؤدى هو الواقع تعبداً والإجزاء يكون بهذه العناية ويجعل الهووية - فبأنّ جعل مؤدى الأمانة هو الواقع لا يحصل له بناء على الطريقية ، فإنّ الهووية لا تستقيم إلّا ببناء على التنزيل وجعل المؤدى منزلة الواقع نظير الاستصحاب ، ومن المعلوم أنّ هذا خلاف ما بنى عليه الميرزا النائيني رحمته في حجية الأمارات من الطريقية وعدم حكم ظاهري في موردّها ، بل غايته الالتزام بالمصلحة السلوكية بمعنى يناسب مذهب المخطئة ، فراد المحقق صاحب الحاشية رحمته (١) من

التخيير كون كل من العلم بالواقع والعمل بمؤدى الخبر مؤمنان من العقاب .
 وأما الرابع : وهو ملازمة الظن بالواقع للظن بالفراغ كالظن بالطريق ، فبأن
 الظن بالطريق يكون ظناً بالفراغ لما دلّ من الوجوه التي أُقيمت على حجّية الخبر ،
 فإنّها تفيد الظن بمفرغية الخبر بخلاف الظن بالواقع ، فإنّه لم يدلّ دليل على مفرغيته
 فيكون مشكوك المفرغية ، كما إذا قامت شهرة أو أولوية مثلاً على وجوب شيء
 وصار هذا الوجوب مظنوناً ، فإنّ الوجوب مظنون لكنه غير مظنون المفرغية للشك
 في حجّية الأولوية الظنية والشهرة ، فلا ملازمة بين الظن بالواقع وبين الظن بمفرغيته ،
 بل يكون الظن بالواقع ممّا قام الدليل على عدم حجّيته للآيات الناهية عن العمل
 بالظن كما لا يخفى .

إيقاظ : قد يتوهم التهافت بين ما أفاده الميرزا النائيني رحمته اعتراضاً على
 صاحب الحاشية رحمته من أنّه لا يحصل لحكم الشارع بتفريغ الذمة بعد كون باب
 الإطاعة من المستقلات العقلية ، بل حكم الشارع فيه لا بدّ وأن يكون إرشاداً إلى
 حكم العقل ولا يكون مولوياً ، وبين ما أفاده في المباحث المتعلقة بالمقدمة الثانية بناء
 على كون مدرکہا العلم الإجمالي من إمكان جعل إيجاب الاحتياط شرعاً مع اقتضاء
 حكم العقل مستقلاً في أطراف العلم الإجمالي بالاحتياط أيضاً ، فإن كان حكم
 الشارع بوجوب الاحتياط هناك معقولاً فليكن حكمه بوجوب التفريغ هناك معقولاً
 أيضاً ، فالالتزام بإمكان تشريع وجوب الاحتياط في العلم الإجمالي مع استقلال
 العقل بحكمه بلزوم التفريغ وإبراء الذمة ينافي إنكار معقولية حكم الشارع بفراغ
 الذمة ، وكذا البراءة الشرعية مع البراءة العقلية فإنّ حكم العقل بقبح العقاب بدون
 البيان ينافي البراءة الشرعية . وبالجمله فإنكار حكم الشارع بالتفريغ مناف للالتزام
 بإمكان تشريع إيجاب الاحتياط في العلم الإجمالي .

ويُدفع التنافي المزبور بما حاصله : وضوح الفرق بين إيجاب الاحتياط شرعاً

في مورد العلم الإجمالي وبين حكم الشارع بالفراغ، وكذا جعل البراءة الشرعية مع البراءة العقلية .

توضيحه : أن عدم إمكان جعل الاحتياط وكذا البراءة الشرعية إنما يكون مع اتحاد المفاد كحكم العقل بحسن الإطاعة ، فإنّ الشارع إذا أمر بالإطاعة يكون إرشاداً إلى حكم العقل ولا يكون حكماً مولوياً ، وأما إذا اختلفا كما إذا كان العقل مدركاً لحسن الإطاعة دون وجوبها إذ ليس للعقل حكومة التشريع بل وظيفته إدراك الحسن والقبح فقط ، فإيجاب الشارع الاحتياط والجمع بين المحتملات ليس ممّا يقتضيه العقل بل العقل يدرك حسن الإطاعة وفراغ الذمة عن حكم الشارع من دون أن يحكم بوجود الجمع بين المحتملات وإن كان منوطاً بالجمع بينها ، كما أنّ البراءة العقلية في الشبهات البدوية ليست إلّا حكم العقل بقبح العقاب على الواقع المعلوم من دون حكمه بالحلية والإباحة والترخيص ، والبراءة الشرعية هي حكم الشارع بالإباحة ظاهراً ، فاختلف مفاد البراءة العقلية مع مفاد البراءة الشرعية وإن كانت النتيجة واحدة .

وبالجملة فالممتنع جعله شرعاً في الاحتياط في موارد العلم الإجمالي وفي البراءة هو : ما إذا كان مفاد الاحتياط الشرعي والعقلي واحداً وكذا في البراءة الشرعية والعقلية ، وأما مع الاختلاف فلا مانع من جعل إيجاب الاحتياط شرعاً وكذا من جعل البراءة شرعاً .

نعم الإشكال كلّهُ في معقولية إيجاب الاحتياط في نفسه ، لأنّه إن كان إيجابه على تقدير وجود الحكم الواقعي كما إذا كان المال المشتبه مال غير دون ما إذا كان مال نفسه فلا يمكن التمسك بدليل وجوب الاحتياط في الموارد المشكوكة لكون التمسك به

من قبيل التشبث بالعام في الشبهة المصداقية (١).

ولا يستقيم إيجاب الاحتياط شرعاً إلا بكون وجوب الاحتياط ثابتاً للمشتبه على كل تقدير سواء كان مال غير أم مال نفسه، بحيث يكون عنوان المحتمل من العناوين الثانوية المغيرة للحكم وإن لم يكن في الواقع حكم إلزامي كما أشار إليه الشيخ الأنصاري رحمته (٢) في مبحث البراءة بكون وجوب الاحتياط حكماً نفسياً ظاهرياً.

والحاصل أن إشكال معقولية إيجاب الاحتياط شرعاً من هذه الناحية ليس مرتبطاً بالمقام وهو إشكال إيجاب الاحتياط من جهة حكم العقل بتنجز العلم الإجمالي، وكلامنا فعلاً في هذا الإشكال دون الإشكال الأول وقد عرفت أن وروده مبني على اتحاد حكم العقل والشرع، أما مع الاختلاف فلا محذور فيه أصلاً، نظير إيجاب الاحتياط بإتيان ثلاث صلوات ثنائية وثلاثية ورباعية فيما إذا ترددت فائتة بين الصلوات الخمس وإيجاب أربع صلوات إلى أربع جهات إذا ترددت القبلة بين الجوانب الأربعة، فإن ما أدركه العقل في هذين الموردين هو حسن تفرغ الذمة عن التكليف المعلوم وهو لا يحصل إلا بإتيان ثمان صلوات أو أزيد إلى الجوانب والنقاط، ولا يحصل بإتيان أربع صلوات كما لا يحصل بإتيان ثلاث صلوات، ضرورة أن الفائت إن كان من الظهرين يجب فيه الإخفات، وإن كان هو العشاء يجب فيه الجهر، فالعلم بفرغ الذمة يتوقف على إتيان أربع صلوات ثنائية وثلاثية ورباعية إخفائية مرددة بين الظهر والعصر ورباعية أخرى جهرية بنية العشاء رجاء، وقد حكم الشارع بوجوب إتيان ثلاث صلوات في الفائتة وأربع في تردد القبلة بين الجهات الأربع.

فصار مخصل الكلام في دفع التهافت بين التزام الميرزا النائيني رحمته بإيجاب

(١) ولا يخفى أن هذا الإشكال لا يرد على الأمارات لأن اعتبارها يكون ببناء العقلاء.

(٢) فرائد الاصول / ٢٠٨.

الاحتياط شرعاً مع حكم العقل بتنجز العلم الإجمالي وبين إنكاره حكم الشارع بتفريغ الذمة ؛ هو أن إيجاب الاحتياط غير إدراك العقل حسن إفراغ الذمة ، والممنوع شرعاً هو حكمه بتفريغ الذمة الذي يدركه العقل ويتوقف على الجمع بين المحتملات لكن العقل لا يحكم بوجوب الجمع بينها إذ ليس شأنه الحكم بل إدراك الحسن والقبح ، غايته أن ما أدركه العقل إن كان حسن الإطاعة أو قبح المعصية فلا يحكم الشارع بوجوبها أو حرمتها ولو حكم بذلك كان إرشاداً محضاً ، لما قرّر في محله من عدم قابلية مرحلة الإطاعة والمعصية للحكم المولوي للزوم التسلسل ، لكن لامانع من جعل الحكم المولوي لغير نفس الإطاعة والمعصية كوجوب الجمع بين المحتملات فإنه غير وجوب نفس الإطاعة وتفريغ الذمة ، فلا تهافت بين التزام الميرزا النائيني رحمته بإمكان إيجاب الاحتياط مع حكم العقل بتنجز العلم الإجمالي وبين إنكاره حكم الشارع بالتفريغ أصلاً .

لكنك قد عرفت توجيه كلام صاحب الحاشية رحمته ^(١) وأن مراده جعل الشارع طريقاً على الواقع ليكون مفرغاً في ظرف عدم إحراز الإتيان بالواقع بالعلم الوجداني ، وإن كان ظاهر كلام صاحب الحاشية رحمته حكم الشارع بالإفراغ لكنه ليس مراده كما يظهر من ملاحظة تمام كلامه .

بقي الكلام في اعتراض الميرزا النائيني رحمته على صاحب الحاشية رحمته من دعوى الملازمة بين الظن بالواقع وبين الظن بالفراغ ، كالملازمة بين الظن بالطريق وبين الظن بالواقع وعدم اختصاص الملازمة بالظن بالطريق ، لكن قد عرفت أنه بناء على تقريب صاحب الحاشية رحمته تختص النتيجة بما ذكره من اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق وليس الكلام في نفس الملازمة المزبورة ، إذ لا يمكن التشكيك في

وجود الملازمة في الظن بالواقع فإنّ الظن به يلزم قطعاً الظن بالفراغ إلا أنّ الكلام في مؤمنية هذا الظن المتعلق بالواقع ، لأنّ الظن بالواقع لم يصّر مظنون الاعتبار أصلاً بخلاف الظن بالطريق وهو خبر الواحد ، فإنّ أدلة حجّيته على فرض عدم تماميتها توجب الظن بحجّيته ، بخلاف الأولوية والشهرة وغيرها فإنّه لم يقم ظن على اعتبارها ، فإنّها وإن كانت موجبة للظن بالواقع إلا أنّ هذا الظن إما مشكوك الاعتبار وإما موهوم الاعتبار ، ومن المعلوم أنّ العقل يستقلّ بتقديم مظنون الاعتبار على مشكوكه وموهومه إذ لا صلاحية ولا اقتضاء للمشكوك والموهوم للحجّية ، فيكون مظنون الاعتبار ممّا فيه اقتضاء الحجّية ومشكوك الاعتبار وموهومه ممّا ليس فيه اقتضاء الحجّية ، ولذا جعل صاحب الفصول والحاشية دليل الانسداد من أدلة حجّية خبر الواحد .

وبالجملة فصاحب الحاشية رحمه الله لا ينكر الملازمة بين الظن بالواقع وبين الظن بالفراغ ، إلا أنّ هذا الظن بالفراغ ليس موجباً لأمان المكلف لعدم الظن بحجّيته ومؤمنيته بخلاف الظن بالطريق فإنّ الظن بمؤمنيته مظنون الحجّية ، فالإنصاف أنّ نتيجة مقدمات الانسداد على تقريب صاحب الحاشية تختص بحجّية الظن بالطريق . نعم يمكن تقريب المقدمات بنحو تكون النتيجة حجّية الظن بالواقع ، بأن يقال : إنا نعلم إجمالاً بأحكام في الشريعة وقد انسد علينا باب العلم بها ، وتلك الأحكام منتشرة في الوقائع المظنونة والمشكوكة والموهومة مع فرض عدم انحلال هذا العلم الإجمالي بالعلم الإجمالي بنصب طرق إلى تلك الأحكام ، وفرض بطلان الاحتياط مطلقاً في الأحكام وإن لم يلزم منه عسر ، فتكون النتيجة حينئذٍ لاحالة حجّية الظن كشفاً ، لأنّه بعد بطلان الاحتياط ولزوم امتثال الأحكام تفصيلاً أي بعنوانها وعدم امتثالها بالاحتمال والرجاء - حتى يكون الإتيان بالمظنون من باب الاحتياط والرجاء بل من باب إحراز الحكم - لا يحيص عن جعل الشارع الظن محرراً للواقعيات حتى

يتمكن العبد من امتثالها تفصيلاً ويعناونها ، ولذا ترى الانسداديين يعملون بالأخبار من باب الحجية حيث إنهم يستنبطون الأحكام منها على حذو غيرهم ممن لا يقول بالانسداد ، وليس ذلك إلا لأجل استكشاف حجية الظن شرعاً من مقدمات الانسداد .

ولما كان اللازم أن تكون نتيجة المقدمات الطريق الواصل لعدم الجدوى في غير الواصل منه كما أشرنا إليه سابقاً وكان الطريق منحصرأ في الظن ، فيكون الظن بالحكم من أي سبب حصل وفي أي مورد كان حجة فلا إهمال في النتيجة بالنسبة إلى السبب ، والمورد وإن كان قابلاً للتخصيص بسبب دون سبب ومورد دون مورد نظير القطع الموضوعي التابع في العموم والخصوص لدليل اعتبار القطع في الموضوع كالقطع بالأحكام الشرعية من الأدلة المقررة بالنسبة إلى جواز التقليد ، فإن القطع بالأحكام الناشيء من الرمل والجفر ليس موضوعاً لجواز التقليد بل لابد أن يكون ناشئاً من السمع ، إلا أن تخصيصه بمورد دون مورد مع عدم ورود دليل عليه يستلزم إهمال النتيجة وعدم وصولها إلينا ، وقد عرفت أنه لابد من أن تكون النتيجة الطريق الواصل ، نعم لا بأس بإهمالها من حيث المرتبة لأن المتيقن حينئذ حجية الظن الاطمئنائي ، إذ لو كان مطلق الظن حجة فالاطمئنائي منه حجة قطعاً وإلا فهو بالخصوص حجة ، فحجية الاطمئنائي قطعية على كل حال .

والحاصل أن مقدمات الانسداد إن جعل مصبها الطرق بعد رجوع القطعين إلى قطع واحد كما عرفت تقريبه في كلام الفصول - وأتينا مكلفون في هذه الأعصار بمؤدى الأمارات مع الغض عن الواقعيات - فلا محالة تكون النتيجة حجية الظن بالطريق دون الواقع وإن جعل مصبها نفس الأحكام الواقعية فتكون النتيجة حجية الظن بالواقع فقط من دون فرق في ذلك بين الكشف والحكومة .

أما تقريبه على الحكومة فهو : أن المقدمة الثانية إن كانت مستندة إلى العلم

الإجمالي فمقتضاها الإطاعة الاحتياطية بإتيان جميع الوقائع من المظنونات والمشكوكات والموهومات، ولما كان الاحتياط التام محلاً وموجباً للعسر فيرفع اليد عن المشكوكات والموهومات دفعاً للاختلال والعسر لقبح ترجيح المرجوح على الراجح الذي هو حكم عقلي، فيتعين الإطاعة الظنية بمعنى إتيان المظنونات، ومن المعلوم أنَّ الإطاعة الظنية تكون في الأحكام الواقعية لأنَّ الاحتياط الذي حكم به العقل بمقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط في الواقعيات دون الطرق، غاية الأمر أنَّ العقل تنزل عن الاحتياط التام إلى الناقص وهو الاحتياط في خصوص المظنونات فيكون الإطاعة الظنية متعيّنة بحكم العقل فيكون الظن بالواقع حجة دون الظن بالطريق.

نعم إن كان الظن بالطريق مستلزماً للظن بالواقع فلا باس بالأخذ به، لكنه يكون لأجل الظن بالواقع أيضاً لا لأجل الظن بالطريق، فإن كان الظن بالطريق غير مستلزماً للظن بالواقع فلا يكون حجة لأنَّ الأخذ به يكون من الإطاعة الشكّية إذ المفروض عدم استلزامه للظن بالواقع، فالاعتماد عليه يكون امتثالاً شكياً لا ظنياً كما لا يخفى.

وأما تقريب المقدمات على الكشف، فهو أنَّ مقتضى استناد المقدمة الثانية إلى الإجماع هو الاحتياط لأنّه الطريق الواصل بنفسه المحرز للواقعيات عملاً، إلّا أنّه في المقدمة الثالثة صار باطلاً للإجماع على بطلانه في الأحكام الكاشف عن نصب طريق عليها لإحرازها حتى يمكن امتثالها تفصيلاً، ومن المعلوم أنَّ الطريق منحصر في الظن إذ لا كشف في شيء من الشك والوهم، فيكون الظن حجة شرعاً على الواقعيات إذ الامتثال التفصيلي موقوف على إحرازها، فالظن إن تعلق بالأحكام أو كان الظن بالطريق مستلزماً للظن بها يكون في هاتين الصورتين محرزاً لها، وإما إذا لم يستلزم الظن بالطريق الظن بالواقع فلا يحرز به الواقع حتى يمكن امتثاله تفصيلاً، فلا يكون

الظن بالطريق غير المستلزم للظن بالواقع حجة أصلاً.

فتلخص أنه بناء على إجراء المقدمات في الطرق تكون النتيجة حجّة الظن بالطريق لا محالة ولا وجه حينئذٍ لحجّة الظن بالواقع، وبناء على إجرائها في الأحكام الواقعية تكون النتيجة حجّة الظن بالواقع فقط من دون تفاوت في ذلك بين تقريب المقدمات بنحو تنتج الحكومة أو الكشف، فجعل النتيجة بناء على الحكومة أعم من حجّة الظن بالواقع بعد إجراء المقدمات في الأحكام كما أفاده الشيخ الأنصاري^(١) والميرزا النائيني رحمتهما لم يظهر له، وجه فإنّ الإطاعة الظنية التي يحكم بها العقل تكون في الواقعيّات دون الطرق، فالظن بالطريق إن لم يكن مستلزماً للظن بالواقع لا عبرة به أصلاً إذ لا يتحقق به الإطاعة الظنية في الأحكام، وكذا على الكشف فإنّه بعد إبطال الشارع الامتثال الاحتياطي وإرادة الامتثال التفصيلي نستكشف نصب طريق محرز للأحكام حتى يتمكن العبد من امتثالها، فالطريق المستكشف هو الظن بنفس الأحكام دون الطرق، فلا مجال لحجّة الظن بالطريق أصلاً، فالمقدمات إما تنتج حجّة الظن بالطريق وإما تنتج حجّة الظن بالواقع، وليس هنا تقريب ثالث ينتج حجّة الظن بكليهما.

والحقّ هو القول بحجّة الظن بالواقع لأنّ المقدمات موردها هو الواقع دون الطرق، هذا تمام الكلام في التنبيه الأوّل المعقود لبيان حال نتيجة مقدمات الانسداد من حيث كونها حجّة الظن بالواقع أو الطريق أو كليهما وقد عرفت أنّ المختار هو حجّة الظن بالواقع دون الطريق.

ثمّ إنّّه يمكن تقريب المقدمات بنحو تنتج حجّة الظن مطلقاً مورداً وسبباً ومرتبة بحيث تكون النتيجة كلّية بدون حاجة إلى معتم خارجي، وذلك بأن نبطل

في المقدمة الثالثة الاحتياط مطلقاً، والرجوع إلى الأصول كذلك لبطان الشرعية منها حيث إنّ مدرّكها هو الأخبار المفروض عدم حجّيتها لانسداده باب العلمي بها فلا يمكن الرجوع حينئذٍ في موارد الظن الضعيف إلى الأصول فتكون النتيجة من أوّل الأمر حجّية كلّ ظن في كلّ مورد.

الأمر الثاني: في إطلاق النتيجة وإهمالها.

والمراد بالإطلاق المعبر عنه بكليّة النتيجة أيضاً هو حجّية الظن مطلقاً أي كونه حجة، مورداً: بأن كان المظنون من حقوق الله تعالى أو حقوق الناس ومن التعديلات أو التوصيلات، وسبباً: بأن كان ناشئاً من الخبر أو الإجماع المنقول أو الأولوية أو غيرها، ومرتبة بأن كان موجباً للاطمئنان أو لا، وعلى هذا الإطلاق يكون الظن حجة حتى في الدماء والأموال والأعراض فإن قام دليل خاص على وجوب الاحتياط فيها يكون ذلك مخصّصاً لإطلاق النتيجة.

والمراد بإهمال النتيجة حجّية الظن في الجملة كحجّية خصوص الظن الاطمئنان في أو في بعض الموارد أو الحاصل من سبب خاص.

وقد يتوهم أنّ إهمال النتيجة مساوق لعدم إنتاج المقدمات في عدم الفائدة، لأنّ إهمال النتيجة لا يوجب وصول الحجة إلى المكلف، ومع عدم وصولها إليه لا يتمكن من الامتثال.

ولكنه مدفوع: بأنّ عدم الفائدة يلزم بناء على بقاء النتيجة على إهمالها، وأمّا مع ارتفاع الإهمال وتعميم النتيجة بالمعمم الخارجي الذي سيأتي إن شاء الله تعالى فلا محذور في إهمالها أصلاً لأنّ النتيجة لا بدّ أن تكون واصله بنفسها أو بطريقها، والمراد بالأوّل هو وصول الحجة بنفس المقدمات، والمراد بوصولها بطريقها هو وصولها بالمعمّات الخارجية الآتية إن شاء الله تعالى وبالجملة، فهذا التوهم فاسد كما عرفت.

إذا تبين المراد من إهمال النتيجة وإطلاقها، فاعلم أن الحق - بناء على كون مستند بطلان الاحتياط في المقدمة الثالثة هو الإجماع على أن الشارع أراد امتثال الأحكام بعناوينها، بأن يأتي العبد بالواجب بعنوان وجوبه مثلاً لا بداعي احتمال الوجوب ورجائه - هو إطلاق النتيجة وحجية الظن مطلقاً سبباً ومورداً ومرتبة، وذلك لأن مقتضى الإجماع المزبور هو بطلان الاحتياط في كل مسألة بنحو الانحلال ومن المعلوم بطلان غير الاحتياط أيضاً كالرجوع إلى غير وإلى البراءة وإلى الاستصحاب كما هو مقتضى المقدمة الثالثة.

ولازم هذا الانحلال حجية الظن مطلقاً، إذ مع بقاء التكليف وإرادة امتثاله بعنوانه وقبح التشريع والتكليف بما لا يطاق يثبت حجية الظن بنحو الإطلاق لانحصار المرجع فيه، إذ لا معنى لإرادة حجية خصوص الاطمئنان من الظن بداهة عدم كفايته بمعظم الفقه، فلا بد في الموارد الخالية عن الظن الاطمئنان من الرجوع إلى أصل من براءة أو استصحاب أو الرجوع إلى فتوى غير، والمفروض بطلان الكل في المقدمة الثالثة، ولا معنى للرجوع إليها بعد فرض بطلانها، وحينئذ فيدور الأمر بين أمور باطلة من التشريع في الالتزام بوجوب ما لا يعلم بوجوبه أو ارتفاع التكليف أو التكليف بما لا يطاق، وبداهة بطلانها تقضي بإطلاق حجية الظن.

ومن هنا يظهر عدم الوجه في إشكال الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) على المحقق القمي رحمته الله ^(٢) القائل بإطلاق النتيجة سبباً ومورداً ومرتبة، بأنه يمكن أن تكون النتيجة مهمة ويدعى أن المتيقن حجية الظن الاطمئنان، وجه الظهور ما عرفت من كون الإجماع دليلاً على بطلان الاحتياط بنحو الانحلال لا بطلانه في المجموع من حيث المجموع، فإن هذا الإشكال من الشيخ الأنصاري رحمته الله على مبناه من بطلان

(١) فرائد الأصول / ١٣٩.

(٢) قوانين الأصول / ٤٤٠ و ٤٥٢.

الاحتياط بالإجماع المزبور لا يتوجه على القمي رحمته أصلاً كما لا يخفى .

وأما بناء على كون مستند بطلان الاحتياط الإخلال بالنظام والعسر والحرج فلا تصل النوبة إلى حجّية الظن أصلاً حتى يقال : إنّ النتيجة مهمة أو مطلقة ، ولا يمكن التعدي عن المقدمة الثالثة إلى الرابعة ، بل النتيجة حينئذٍ التبعية في الاحتياط لأنّ الاحتياط المخل بالنظام أو الموجب للعسر هو الاحتياط في المجموع من حيث المجموع لا في كلّ واحدة من المسائل ، فيرفع اليد عن الاحتياط التام ويؤخذ بغير المخل ، وهذا هو التبعية في الاحتياط وليس مرتبطاً بحجّية الظن .

والحاصل أنّه لا سبيل إلى دوران النتيجة بين حجّية الظن مطلقاً أو في الجملة بل النتيجة إما التبعية في الاحتياط وإما حجّية الظن مطلقاً فتدبر في أطراف ما ذكرناه جيداً .

وبالجملة فبعد تمامية المقدمة الثالثة ببطلان الاحتياط في كلّ مسألة ، وكذا البراءة لكون مدرّكها الروايات المفروضة عدم اعتبارها - والعياذ بالله - وكذا الاستصحاب وغيره كالرجوع إلى الغير تصل النوبة إلى المقدمة الرابعة ، وإلّا فلا تنتهي النوبة إلى المقدمة الرابعة ، لأنّه بعد عدم بطلان الاحتياط في كلّ واحدة من المسائل كما إذا كان مدرّك بطلانه اختلال النظام أو العسر والحرج نبقى في التبعية في الاحتياط إلى يوم الظهور ، وبعد فرض تمامية المقدمة الثالثة نستكشف جعل الشارع طريقاً محرّزاً للأحكام حتى تمتثل بعناوينها إذ مع عدم الجعل يلزم أحد التوالي الفاسدة التي عرفتها من التشريع أو التكليف بما لا يطاق أو ارتفاع التكليف ، ومن المعلوم أنّ الصالح للطريقة والحجّية هو الظن دون الشك والوهم فيتعين الظن للحجّية ، ولكن مقتضى البرهان هو حجّية خصوص الظنون المثبتة للتكاليف دون النافية لها ، إذ البرهان لا يقتضي إلّا حجّية الظن لأجل امتثال الأحكام بعناوينها ومن المعلوم أنّ الامتثال يكون في الظنون المثبتة لا النافية ، فلا تكون النتيجة حجّية كلّ ظن سواء

كان مثبتاً أم نافياً، كما أنّ قضية البرهان المزبور حجّية خصوص الظن الاطمئنانى مع وفائه بمعظم الفقه وإلا فتكون النتيجة مطلقة بالنسبة إلى المراتب .

وأما بالنسبة إلى الأسباب فلا ينبغي الارتياح في إطلاق النتيجة فيها إذ الظن يقوم مقام العلم في حال الانسداد ، فكما لا فرق في حجّية العلم بين مناشئته فكذلك الظن في ظرف الانسداد .

وأما بالنسبة إلى الموارد فكذلك ، لأنّ مقتضى بطلان الاحتياط في كلّ مسألة مسألة كما هو قضية الإجماع على عدم جواز امتثال الأحكام بالاحتمال والرجاء وعدم جريان البراءة فيه وغير ذلك ممّا تقدم في المقدمة الثالثة هو حجّية الظن في كلّ مسألة ، وإن كانت من الموارد الثلاثة أعني الدماء والأعراض والأموال ، فلو ادّعت المرأة خلوها عن موانع التزويج وحصل من قولها الظن أو غيره بصدقها جاز تزويجها ولا يجب الاحتياط ، لأنّ قضية بطلان الاحتياط بنحو السلب الكلّي هي حجّية الظن في كلّ مورد وإن كان من الموارد الثلاثة ، وتوهم إهمال النتيجة بالنسبة إلى الموارد بدعوى عدم استقلال العقل باستكشاف حجّية الظن في الموارد الثلاثة التي علم باهتمام الشارع فيها لأهمية ملاكاتها ، فيلزم رعايتها بالاحتياط ولا يكتفى فيها بالظن ؛ فاسد : لأنّ قضية بطلان الاحتياط في كلّ مورد هي حجّية الظن في جميع الموارد ومجرد أهمية الملاك لا يوجب الاحتياط ووقوف العقل عن استكشاف حجّية الظن في الموارد الثلاثة ، لما قرّر في محلّه من أنّ الملاك الذي لا يطالبه المولى لا يجب استيفاءه وإنّما الواجب استيفاءه هو الملاك المطالب به دون غيره وإن كان في غاية الأهمية ، وعليه فإنّ قام دليل خاص على وجوب الاحتياط شرعاً في الموارد الثلاثة وصار قطعياً بأن لم ينسد فيه باب العلم والعلمي يكون ذلك مخصّصاً للإجماع القائم على بطلان الاحتياط في كلّ مورد ، فيكون الظن حجة في غير الموارد الثلاثة كعدم حجّية الظن الناشئ من القياس لما دلّ على عدم حجّيته كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وإن لم يقدّم دليل على وجوب الاحتياط في الموارد الثلاثة فقتضى انسداد باب العلم والعلمي فيها وبطلان الاحتياط في كلّ مورد هو حجّة الظن فيها وعدم العبرة باحتمال إيجاب الشارع الاحتياط فيها، فتكون نتيجة مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها حجّة الظن في جميع الموارد ولا إهمال فيها من حيث المورد.

والحاصل أنّه بناء على تمامية المقدمة الثالثة ببطلان الاحتياط شرعاً في كلّ مسألة وبطلان الرجوع إلى البراءة عقلياً ونقلياً - أما عقلياً فلمخالفته للعلم الإجمالي أو للخروج عن الدين، وأما نقلياً فلعدم حجّة الأخبار بالفرض لانسداد باب العلمي - تكون النتيجة حجّة كلّ ظن في كلّ مورد من أيّ سبب حصل، وأما من حيث المرتبة فإن كان الظن الاطمئنانى وافياً بالفقه فلا موجب لحجّة غيره لعدم الحاجة إليه، وإن لم يكن وافياً به تكون النتيجة مطلقة بالنسبة إلى المرتبة أيضاً.

ولكن الإنصاف أنّ فرض وجود الظن الاطمئنانى يوجب الخروج عن دليل الانسداد إذ من مقدماته انسداد باب العلم والعلمي ومن المعلوم أنّ الظن الاطمئنانى ممّا استقر على اعتباره بناء العقلاء والشارع لم يردع عنه فيكون حجة، وحينئذٍ لا ينسد باب العلمي فتنهدم إحدى مقدمات الانسداد، فلا بدّ من عدم وجود الظن الاطمئنانى.

وكيف كان فالنتيجة مطلقة على تقدير بطلان الاحتياط في كلّ واقعة.

ولو فرض إهمال النتيجة بناء على الكشف فربما يقال بإمكان تعميم النتيجة من حيث المعمم الخارجى لوجوه ثلاثة:

الأوّل: قبح الترجيح بلا مرجح، إذ لا ترجيح بين الظنون، والمفروض بطلان التخيير بينها بحيث لا يكون العبد مخيراً في الأخذ بأيّها شاء كالتخيير بين الخبرين المتعارضين، فلا بدّ من الالتزام بحجّة كلّ ظن من أيّ سبب وبأية مرتبة وفي أيّ مورد، ولما كان قوام هذا المعمم بعدم المرجح فلا بدّ من ذكر ما يصلح للمرجحية

وإبطال الترجيح به حتى يحرز معممة هذا الوجه فنقول: إنَّ الوجوه المرجحة ثلاثة: أحدها: تيقن الاعتبار فإنَّ تيقن اعتبار بعض الظنون يوجب تعينه في مقام الحجية، فيكون نتيجة مقدمات الانسداد حجية متيقن الاعتبار من الظنون دون غيره.

ثانيها: كون بعض الظنون أقوى من بعض وهذا المرجح يكون بحسب المرتبة، فإذا دار الأمر بين حجية الأقوى والقوي فلأقرب في أرجحية الأول من الثاني.

ثالثها: كون بعض الظنون مظهر للحجية، فإنَّ الظن بالحجية يكون مرجحاً لأنَّ مظهر الحجية إما موصل إلى الواقع فتستوفي مصلحته، وإما غير موصل إليه لكنه يشتمل على مصلحة سلوكية يتدارك بها مصلحة الواقع نظير تردد ما في نسخة الطبيب من الدواء بين ما يكون نفس ما في النسخة وبين ما يكون مثله في اشتاله على المصلحة، فإنه لا شبهة في رجحانه بالنسبة إلى ما يحتمل كونه نفس ما في النسخة أو غيره مما يترتب على استعماله الضرر كعوض أدوية المتجديدين من الأطباء، فإنه إن كان نفس ما في النسخة يكون مشتملاً على المصلحة وإن كان غيره يترتب عليه غالباً ضرر لا يمكن تداركه، عصمنا الله تعالى عن الحاجة إليهم وإلى أدويتهم.

والشيخ الأنصاري رحمته (١) أبطل هذه الوجوه المرجحة بأنها بين ما هو غير نافع مما هو مسلم المرجحية وبين ما هو نافع ولكنه غير مسلم المرجحية.

توضيحه: أنَّ تيقن الاعتبار الذي هو المرجح الأول وإن كان الترجيح به مسلماً للقطع بحجيته والشك في حجية غيره إلا أنه غير كاف، ضرورة أنَّ متيقن الاعتبار هو الخبر الصحيح الأعلائي ومن المعلوم عدم كفايته بمعظم الفقه لندرته في الروايات، وأما الأقوائية التي هي الوجه الثاني من وجوه الترجيح ففيها أن ضبط

الأقوائية متعسر أو متعذر لكون القوة والضعف من الأمور الإضافية ، نعم لباس
بمرجحية خصوص مرتبة من الظن وهي الظن الاطمئنانى لكنها غير وافية بالفقه
فلا فائدة في الترجيح بها .

هذا كله مضافاً إلى إمكان منع الترجيح بالقوة في مقام الجعل كما هو المشاهد في
الظنون الخاصة ، فيمكن جعل الشارع الظن الضعيف حجة دون ما هو القوي في
نظرنا إذ الترجيح يكون في مقام الجعل دون الأخذ ، ومن المعلوم عدم إحاطتنا
بجهات التشريع ، فلعل ملاك الجعل في الظن الضعيف موجود دون القوي فأصل
الترجيح بالقوة محلّ منع ولا أقل من الشك في مرجحيته ، وقد قرّر في محله أنّه لا بدّ
من حجيّة المرجح .

وأما الظن باعتبار بعض الظنون الذي هو المرجح الثالث ففيه : أنّ الترجيح به
يشبه الترجيح بالقوة والضعف في كون المدار على الأقربية إلى الواقع ، فإذا فرض
كون الظن الذي لم يظن بحجيّته أقوى من الظن الذي ظن بحجيّته فليس بناء العقلاء
على ترجيح الثاني على الأوّل فيرجع الأمر إلى ملاحظة الموارد الخاصة ، نعم
الترجيح بالظن بالاعتبار متجه في صورة تساوي الظنون في الكشف عن الواقع
واتحاد رتبة حكايتها عنه ، وأما مع الاختلاف فلا .

ومحصل الجواب عن الوجه الثالث هو : أنّ الظن بالاعتبار يتوقف مرجحيته
على كونه مرجحاً عند الشارع إذ الكلام في إهمال النتيجة بناء على الكشف ، فلا بدّ
أن تكون المزية مرجحة عند الشارع حتى تكون داعية إلى جعل الحجية لخصوص
ذي المزية وأنّى لنا بإثبات مرجحية الظن بالاعتبار عند الشارع .

وعليه فلم يحرز المرجح لبعض الظنون فالوجه الثالث غير ثابت ، فالتعميم
بقبح الترجيح بلا مرجح في محله لأنّ المفروض فقدان المرجح الذي يكون المعمم
الزبور متقوماً بعدمه ، لكن يشكل التعميم بقبح الترجيح بلا مرجح بأنّه موقوف على

إحراز تساوي جميع الظنون ملاكا عند الشارع، وهذا غير ثابت لنا لعدم إحاطتنا بجهات التشريع، فيمكن أن يكون ما جعله الشارع حجة خصوص بعض الظنون لمزية فيه بجهولة لنا، ومع عدم الإحاطة بالجهات الدخيلة في تشريع الأحكام سواء كانت تكليفية، أم وضعية كجعل الحجية والوسطية وغيرهما لا يمكن الحكم بتساوي الظنون فيما له دخل في الحجية برجحان مظنون الاعتبار في مقام الحجية الشرعية، فالمعتم المزبور أعني قبح الترجيح بلا مرجح لا يخلو من الإشكال.

نعم بناء على مذهب الكفاية ^(١) من كون النتيجة حجة الظن حكومة أي في مقام الإطاعة، حيث إنه لم يبطل الاحتياط إلا بإخلال النظام والعسر والخرج ومقتضى ذلك بطلانه فيما يلزم منه هذان المحذوران وبقاؤه في غير ما يلزم منه ذلك، فحينئذٍ نرفع اليد عن الموهومات والمشكوكات لأجل المحذورين المذكورين ونعمل بالمظنون من باب الامتثال الاحتياطي التبضي، كما حملنا عليه عبارة الشيخ ^(٢) وإن كان هذا خلاف ظاهرها، لأن ظاهر عبارته من الحكومة هو الامتثال الظني دون الاحتياطي، وكيف كان فإذا كان في العمل بالمظنون عسر أيضاً وكان بعضها مظنون الاعتبار والآخر مشكوكة والثالث موهومة، فالعقل يستقل بتقديم مظنون الاعتبار على القسمين الآخرين لعدم تساوي الظنون حينئذٍ في نظره حتى يحكم بعدم الفرق بينها وجواز الامتثال بأي منها، فإن حكم العقل بعدم التفاوت بين الظنون في مقام الامتثال وتفرغ الذمة منوط بتساوي أقدام تلك الظنون وعدم مزية لبعضها، ومع المزية لا تكون متساوية الأقدام.

وبالجملة فبناء على الكشف لا يمكن الترجيح بالظن باعتبار بعض الظنون لعدم إحراز مرجحيته شرعاً.

(١) كفاية الأصول / ٣١٥.

(٢) فرائد الأصول / ١٢٧ و ١٣٩.

ودعوى: أنَّ مرجحيته وتعيين المهمل بالظن بالاعتبار بركة ترتيب مقدمات انسداد آخر بأن يقال: إنَّ نتيجة مقدمات الانسداد الأول هي حجّة ظنيّ ما، وحيث إن نتيجة مقدمات الانسداد لابدّ أن تكون واصله بنفسها أو بطريقها، إذ لا تجدي النتيجة غير الواصلة كذلك فتجري المقدمات ثانياً في الحجّة المجهولة، ويقال: إنّه قد انسد علينا باب العلم والعلمي في الحجّة المجهولة ولا يجوز إهمالها لاستلزام إهمالها إهمال الأحكام الذي لا يجوز، للعلم الإجمالي أو الإجماع أو الخروج عن الدين على التفصيل المتقدم في مستند المقدمة الثانية، ولا يجوز أو لا يجب الاحتياط في الحجة المجهولة فتصل النوبة إلى المقدمة الرابعة الموجبة لتعيين مظنون الاعتبار من الظنون المظنونة الاعتبار والمشكوك والموهومة، فإنّ العقل يرجح مظنون الاعتبار على غيره فتكون الحجة كلّ ظن قام على اعتباره ظن، غير مسموعة؛ لأنّه بمجرد عدم ثبوت مزية مرجحة لبعض الظنون يحكم بعموم النتيجة من أوّل الأمر من دون حاجة إلى ترتيب مقدمات انسداد آخر فقبح الترجيح بلا مرجح يكون موجباً لعموم النتيجة من مقدمات الانسداد الأول، وبناء على الحكومة التي مرجعها إلى التبعض في الاحتياط على ما تقدم يكون الظن بالاعتبار مرجحاً في نظر العقل فيقدم على غيره في مقام الإطاعة.

فتلخص أنَّ الإشكال على المعمم المزبور أعني الترجيح بلا مرجح صغروي، لأنّ الكلام في مرجحية الظن بالاعتبار عند الشارع الجاعل للحجّة وهو غير محرز، فلا يحرز تساوي الظنون في ملاك الحجّة عند الشارع حتى يكون تخصيص الحجّة ببعضها ترجيحاً له بلا مرجح، فهذا المعمم منوط بإحراز التساوي وهو ممّا لا يمكن لنا إحرازه فليس لقبح الترجيح بلا مرجح فيما نحن فيه صغرى، نعم يتجه التعميم بهذا المعمم بعد ضم مقدمة إليه وهي كون نتيجة مقدمات الانسداد الطريق الواصل بنفسه إذ لا فائدة في إهمال النتيجة، وحينئذٍ فإن كان بعض الظنون حجة دون بعض كما إذا

فرض كون الحجة الظن الحاصل من الخبر مثلاً وفي مورد خاص فلا بدّ من بيانه إذ مع عدم بيانه يلزم عدم وصول الطريق بنفسه وهو خلاف الفرض ، فلا بدّ أن تكون النتيجة حجيّة كلّ ظن من أيّ سبب حصل ، إلّا إذا كان بعض الظنون متيقن الاعتبار كالظن الناشيء من خبر العدل مع فرض وفائه بالمعظم من الأحكام ، فحينئذٍ يكون متيقن الاعتبار واصلاً بنفسه وهو الحجة دون غيره ، فالمعمم المذكور منوط بضم المقدمة المزبورة وعدم متيقن الاعتبار .

ثمّ إنّ وجه استكشاف إطلاق النتيجة وكونها حجيّة كلّ ظن شرعاً هو : أنّه لو كان بعض الظنون حجة دون بعض فلا بدّ من البيان وعدم البيان دليل على العدم فيكون كلّ ظن من أيّ سبب حصل وفي أيّ مورد كان وفي أية مرتبة حجة ، نظير إطلاق حجيّة الظن سبباً ومرتبة في عدد ركعات الصلوات الثنائية والأوليّين من الرباعيات فإنّ قولهم ^(١) **بالتكليف** وإن ذهب وهمك إلى شيء فائن عليه يدلّ بالإطلاق على أنّ الظن من أيّ سبب حصل وفي أيّ مرتبة كان حجة في الركعات ، نعم مورده مختص بالركعات .

وتوهم : الفرق بين المقام وبين حجيّة الظن في الركعات بأنّ الدليل هناك لفظي فيؤخذ بإطلاقه بخلاف المقام لأنّ دليل اعتبار الظن فيه لبيّ فلا إطلاق له حتى يؤخذ به .

فاسد ، لأنّ مقدمات الانسداد طريق لكشف جعل الشارع مثل كشف اللفظ عنه فكما أنّ اللفظ كاشف عن إطلاق الجعل فكذلك مقدمات الانسداد كاشفة عن إطلاق حجيّة الظن سبباً ومورداً ومرتبة ، هذا ما يرجع إلى المعمم الأوّل .

الوجه الثاني : من وجوه التعميم أنّ القاعدة وإن كانت موجبة للاقتصار على

(١) راجع أحاديث الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، وسائل الشيعة ٨ / ٢١٦ .

مظنون الاعتبار إذا كان وافياً بمعظم الفقه ، إلا أنّ العلم الإجمالي بوجود مقيدات ومخصّصات لمظنون الاعتبار في مشكوكات الاعتبار وموهوماته يوجب العمل بالجميع .

وفيه بعد تسليم العلم الإجمالي أنّ الأخذ بمشكوك الاعتبار وموهومه حينئذٍ يكون من باب الاحتياط لا الحجية التي هي الفرض على الكشف كما لا يخفى .

الوجه الثالث : أنّ قاعدة الاشتغال تقتضي العمل بجميع الظنون ، لأنّ نتيجة المقدمات بعد أن كانت مهملة بمعنى حجية الظن موجبة جزئية ولم يكن في البين قدر متيقن واف بالفقه ليؤخذ به فيجب الأخذ بكلّ فرد من أفراد الظن يحتمل كونه حجة . وفيه : أنّ الاحتياط في المسألة الأصولية يستلزم الاحتياط في المسألة الفقهية والمفروض بطلانه في المقدمة الثالثة ، لما عرفت من توقف الكشف على بطلان الاحتياط رأساً بمعنى كون الامتثال الرجائي باطلاً في الشرع ، إذ لو لم يبطل كذلك تكون النتيجة التبعية في الاحتياط والأخذ بالظن احتياطاً لا حجة ، فهذان المعلمان أسوء حالاً من المعمم الأوّل إذ لا صورة لهما ولا معنى .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّه على تقدير إهمال النتيجة لا سبيل إلى تعميمها بشيء من الوجوه الثلاثة المتقدمة .

لكنك عرفت أولاً : عدم إهمال النتيجة على الكشف بعد فرض بطلان الاحتياط في كلّ واقعة واقعة ، وأنّ النتيجة هي حجية كلّ ظن سبباً ومورداً ومرتبة إلا إذا كان خصوص الظن الاطمئناني وافياً بالمعظم ، فإنّ الحجة حينئذٍ هو خصوص الاطمئناني .

وثانياً : أنّه بناء على تقدير الإهمال يكون الظن الحاصل من الخبر الموثوق الصدور متيقن الاعتبار مع كفايته بمعظم الفقه وبه يرتفع الإهمال .

هذا على تقدير تقرير المقدمات على مذهب الشيخ الأنصاري ^(١) والميرزا النائيني رحمتهما وغيرهما من جعل العلم الإجمالي بالأحكام من مدارك المقدمة الثانية ، فإن النتيجة حينئذ هي حجّة الظن كشفاً ، وأما على مذهب صاحب الكفاية رحمته ^(٢) من جعل العلم الإجمالي من المقدمات فلا ينتج دليل الانسداد إلّا الحكومة لأنّ العلم الإجمالي يقتضى وجوب الموافقة القطعية كاقضاءه حرمة المخالفة القطعية على ما هو مذهبه في تنجيز العلم الإجمالي ، ولما لم تكن الموافقة القطعية بالعمل بالمظنونات والمشكوكات والموهومات فيجب الاقتصار على القدر الممكن بإسقاط الأخيرين والإتيان بالمظنونات لاستقلال العقل بتقديم المظنونات على أخويها ، فالظن حينئذ واقع في مرحلة الامتثال ولا يمكن أن يكون حجة شرعاً: ولو قال الشارع اعمل بظنك يكون إرشاداً إلى حكم العقل نظير قوله تعالى ^(٣) : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ .

ولكن يرد عليه الاعتراض بأنّ المقدمات على هذا التقرير لا تنتج إلّا التبعية في الاحتياط لأنّ العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط التام الموجب لموافقة المعلوم إجمالاً قطعاً ، وصاحب الكفاية رحمته ^(٤) لم يبطل أصل الاحتياط حتى تصل النوبة إلى حجّة الظن ليكون الامتثال ظنياً بمعنى امتثال الأحكام بعناوينها ، بل أبطل صورة الاحتياط التام لكونه مخلاً بالنظام وموجباً للعسر فيكون الأخذ بالظن حينئذ من باب الاحتياط والرجاء دون الحجّة فالأخذ بالروايات الدالة على أجزاء العبادات وشرائطها يكون من باب الاحتياط ، ولا يمكن حينئذ الحكم بكون الركوع والسجود وغيرها أجزاء للعبادة لأنّ الإتيان بها حينئذ ليس إلّا لأجل الاحتياط فينسب باب

(١) فرائد الأصول / ١١٥ .

(٢) كفاية الأصول / ٣١١ .

(٣) النساء : ٥٩ .

(٤) كفاية الأصول / ٣١٣ .

الفتوى وهو خلاف مسلكه تَبَيَّنَ قطعاً في الفقه .

فصار المتحصل مما ذكرنا أَنَّ مقدمات الانسداد بناء على الكشف تنتج حجية كل ظن سبباً ومورداً ومرتبة إن لم يكن في البين ظن متيقن الاعتبار وافي بمعظم الفقه كالخبر الموثوق بصدوره ، مع كون راويه من أصحاب الإجماع خصوصاً من الستة الأول مع عمل المشهور به ، فإنَّ الخبر المتصف بهذه الأوصاف حجة قطعاً سواء كان غيره حجة أيضاً أم لا .

ولا يرد على هذا أَنَّ تيقن الاعتبار ينافي المقدمة الأولى وهي انسداد باب العلم والعلمي ، إذ القطع بالحجية يوجب انفتاح باب العلمي ، وذلك لأنَّ هذا القطع بالحجية ناشيء عن مقدمات الانسداد فهي علة لحصول العلم بالاعتبار ومع الغض عن هذه المقدمات لا يحصل العلم ، نعم لو كان هذا العلم حاصلًا من الوجوه التي أُقيمت على حجية خبر الواحد يكون هذا العلم منافياً للمقدمة الأولى ، لكن المفروض عدم تمامية تلك الوجوه ، فتصل النوبة إلى دليل الانسداد كما لا يخفى ، وإن لم يكن الظن المتيقن الاعتبار وافياً بمعظم الفقه فتكون النتيجة حجية كل ظن ، لأنَّه بعد فرض بطلان الامتثال الاحتياطي في الشريعة وإرادة الشارع امتثال أحكامه بعناوينها تفصيلاً يستكشف أَنَّ الشارع جعل طريقاً وافياً بالأحكام حتى يمكن امتثالها تفصيلاً ويتعين الطريق في الظن لعدم طريقة الشك والوهم الموجب لعدم قابليتهما للحجية ، لا أَنَّهُ يدور الأمر بين كون الطريق هو الظن وبين كونه الشك والوهم حتى تصل النوبة إلى تعيين الظن عقلاً من باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح .

والحاصل أَنَّ نتيجة المقدمات بناء على الكشف لا إهمال فيها مطلقاً سواء كان هناك ظن متيقن الاعتبار أم لا كما عرفت ، وقد ظهر من هذا التقريب الراجع إلى

الكشف كون النتيجة حجة الظن بالطريق كما أفاده صاحب الفصول ^(١) والحاشية ^(٢) رحمته دون الظن بالواقع ، وذلك لأنّ بطلان الاحتياط في كلّ مسألة يكشف عن نصب طريق على الأحكام فلا بدّ من إحراز ذلك الطريق وباب الإحراز القطعي منسد فيجب إحرازه بالظن .

كما أنّه قد ظهر أيضاً أنّه بناء على الكشف ووجود ظن متيقن الاعتبار يكون دليل الانسداد من الأدلة العقلية القائمة على حجة الخبر كما صنعه صاحب الفصول ^(٣) فإنّه جعل دليل الانسداد رابع الوجوه العقلية الدالة على حجة الخبر ، وذلك لما عرفت من أنّ المتيقن الاعتبار هو الخبر الموثوق الصدور .

هذا كلّ بناء على تريع المقدمات كما أفاده الشيخ الأنصاري ^(٤) والميرزا النائيني رحمته يجعل العلم الإجمالي من مدارك المقدمة الثانية ، وهي عدم جواز إهمال الأحكام وإبطال الاحتياط رأساً ، فإنّه لإشكال في كون النتيجة حينئذٍ حجة الظن شرعاً لاستكشاف العقل حجّيته شرعاً على التفصيل المتقدم .

وأما بناء على تخميس المقدمات كما عليه صاحب الكفاية رحمته ^(٥) من جعل العلم الإجمالي بالأحكام من المقدمات فتكون النتيجة لاحالة التبعض في الاحتياط ، لأنّ مقتضى تنجيز العلم الإجمالي لزوم الاحتياط عقلاً وحيث إنّه محلّ بالنظام وعسري يرفع اليد عن الاحتياط التام الموجب للموافقة القطعية ويقتصر على القدر الممكن ، ويدور الأمر حينئذٍ بين رفع اليد عن المظنونات والإتيان بالمشكوكات

(١) الفصول / ٢٧٧

(٢) هداية المسترشدين / ٣٩١ .

(٣) الفصول / ٢٧٧ .

(٤) فرائد الأصول / ١١١

(٥) كفاية الأصول / ٣١١ .

والموهومات وبين الأخذ بالمظنونات ورفع اليد عن أخويها، ومقتضى المقدمة الخامسة وهي ترجيح المرجوح على الراجح تعيّن العمل بالمظنونات ورفع اليد عن غيرها رفعاً للاختلال والعسر والحرَج، ولما كان تعيّن العمل بالمظنونات بحكم العقل فقد سُمّي بالحكومة المراد بها الإطاعة الظنية .

ولكن قد عرفت أنّ هذه الحكومة ليست إلّا التبعية في الاحتياط، وكون الإتيان بالمظنونات من باب الاحتياط، والرجاء لامن باب الإطاعة التفصيلية بمعنى امتثال الأحكام بعناوينها، لأنّ صاحب الكفاية تَوَكَّلَ لم يبطل الاحتياط رأساً حتى يكون الظن حجة ليكن امتثال الأحكام بعناوينها بل الأخذ بالظن حينئذٍ يكون من باب الاحتياط، غاية الأمر أنّ تعيّن يكون بحكم العقل من باب قبح ترجيح المرجوح على الراجح، ولا يمكن أن يكون حجة شرعاً بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع وذلك لأنّ مورد قاعدة الملازمة - بعد تسليم تماميتها في نفسها - هو ما إذا كان حكم العقل واقعاً في سلسلة الملاكات والعلل دون المعلولات، وفي المقام يكون حكم العقل في سلسلة الإطاعة التي هي من المعلولات التي ليست قابلة للحكم المولوي دون العلل والملاكات كما لا يخفى .

وبالجملة فالتحقيق عند صاحب الكفاية تَوَكَّلَ كون نتيجة مقدمات الانسداد الحكومة، فتعرضه للمباحث المتعلقة بالكشف يكون على الفرض والتقدير .

ثمّ إنّّه لا يخفى أنّ قضية المقدمات التي رتبها صاحب الكفاية تَوَكَّلَ من جعل العلم الإجمالي من المقدمات الموجب للاحتياط هي التبعية في الاحتياط، إذ الاختلال بالنظام والعسر يوجبان بطلان الاحتياط التام لا أصل الاحتياط، فيجب الاحتياط بمقدار لا يلزم منه الاختلال والعسر، وحينئذٍ يدور الأمر بين الإطاعة في المظنونات وبين المشكوكات والموهومات، لإمكان رفع الاختلال والعسر بترك المظنونات والإتيان بالمشكوكات والموهومات وبالعكس، والعقل يستقل بتقديم الامتثال الظني

على الشكّي والوهمي نظير تقديم الصلاة إلى الجهة التي ظن بكون القبلة فيها على الصلاة إلى غير تلك الجهة ، إذا لم يتمكن من الاحتياط التام بإتيان الصلاة إلى الجهات الأربع كما هو قضية رواية خراش^(١) ، بل مقتضى القاعدة بناء على سعة جهة المحاذاة العرفية للبعيد وكون القبلة لأهل الدنيا نفس الكعبة المقدسة لا كونها قبله للمسجد وهو لمكة وهي لأهل الحرم وهو لأهل الدنيا كما قيل ، فحينئذ يكون الاقتصار على الجهات الأربع على القاعدة والتفصيل في محله .

والغرض هو أنّ نتيجة المقدمات على ترتيب الكفاية هي التبويض في الاحتياط ، فالتعبير بالحكومة يكون لأجل حكومة العقل بتقديم الإطاعة الظنية على الشكّية والوهمية كما عرفت ، وليس المراد بالحكومة حكم العقل بحجّة الظن كحكم الشارع بها أو وجوب العمل به أو غيرها من المباني المقرّرة في حجّة الظن ، ضرورة عدم كون العقل مشرعاً وإنّما وظيفته إدراك الحسن والقبح ، فليكن هذا الذي ذكرناه من معنى الحكومة أي التبويض في الاحتياط على ذكر منك لتنتفع به فيما سيأتي إن شاء الله تعالى .

الأمر الثالث : أنّه على الكشف لإشكال في خروج القياس أصلاً لأنّه يستكشف من النهي عن العمل بالقياس عدم ملاك الحجّة الشرعية فيه ، فإنّ النتيجة بناء على الكشف تكون نظير الدليل اللفظي الدال على حجّة الظن ، فكما أنّ ذلك قابل للتخصيص فكذلك نتيجة المقدمات ، وكذا لإشكال بناء على الحكومة أي التبويض في الاحتياط ، ضرورة أنّ الظن القياسي يكون متبعاً من باب الاحتياط الذي هو ضد البناء على الحجّة ، والنهي عن القياس يراد به جعل القياس دليلاً على الحكم وأما الأخذ بالظن الحاصل منه بالحكم الشرعي من باب الإطاعة الاحتياطية

فليس مورداً للنهي .

فالمحصل أنه بناء على الكشف لإشكال في خروج القياس ولا محذور في خروجه أصلاً لقابلية النتيجة على الكشف للتخصيص ، وبناء على الحكومة بمعنى التبويض في الاحتياط والأخذ بالظن رجاء لإشكال في حصول الامتثال الاحتياطي بالظن القياسي والنهي لا يشمل الظن القياسي إذا كان الأخذ به من باب الاحتياط ، نعم يقع الإشكال في خروج القياس بناء على الحكومة بمعنى حكم العقل بحجية الظن على حذو حكم الشارع بحجتيه وكحكم العقل بحجية العلم ، فالحكومة حينئذٍ يراد بها استقلال العقل بحجية الظن ذاتاً في حال الانسداد كحجية العلم ذاتاً .

فيشكل حينئذٍ خروج القياس بناء على تواتر الروايات إجمالاً^(١) على خروجه بما حاصله : عدم جواز تخصيص الحكم العقلي ، لأنّ العقل لا يحكم إلا بعد العلم والإحاطة بجميع ما له دخل في حكمه ، فإذا أحرز تمام ما له الدخل يحكم وإلا فلا يحكم ، وبعد حكمه لا معنى للتخصيص إذ ليس ذلك إلا التناقض بخلاف العموم اللفظي فإنّ تخصيصه يوجب التناقض الصوري كما قرّر في محلّه وما يكون مناطاً لحكم العقل بالإطاعة الظنية في حال الانسداد ورفع اليد عن الاحتياط التام هو كون الظن أقرب من غيره إلى الواقع ، وهذا المناط موجود في الظن القياسي ومع وجوده كيف يمكن النهي عنه ، ومع فرض إمكان النهي عنه يحتمل ذلك في غير القياسي أيضاً ، فلا يستقل العقل مع هذا الاحتمال بالإطاعة بكلّ ظن ، ولا يرفع احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم إلا بقبحه .

والحاصل ؛ أنه على تقدير الكشف لإشكال في خروج القياس أصلاً لعدم محذور في تخصيص النتيجة كتخصيص العموم اللفظي ، وعلى تقدير الحكومة بمعنى

حكم العقل بتعيين الإطاعة الظنية وتقديمها على الوهمية والشككية، وحكمه بقبح مطالبة المولى عبده بأزيد من الإطاعة الظنية كحكمه بقبح اقتصار العبد بما دونها من الوهمية أو الشككية لا يتصور إشكال أصلاً حتى يحتاج إلى الدفع، ضرورة أن المنع عن العمل بالقياس يراد به النهي عن جعله مستنداً للحكم على حذو الاستناد إلى الكتاب والسنة في مقام استنباط الأحكام فلا يشمل النهي العمل بالظن القياسي من باب الإطاعة الظنية التي مرجعها إلى الإتيان بداعي الرجاء واحتمال إدراك الواقع عملاً، فالظن القياسي لا يكون خارجاً عن الإطاعة الظنية حتى يحتاج خروجه عنها إلى التوجيه والجواب.

فالإشكال على خروج القياس مختص بالحكومة بمعنى استقلال العقل بحجية الظن لإحراز الواقعيات في حال الانسداد، وكون الظن حجة في هذا الحال كما إذا جعله الشارع حجة ومحزراً.

وحاصل الإشكال هو: أن حكم العقل بحجية الظن في ظرف الانسداد منوط بقبح النهي عن بعض أفرادها، إذ مع عدم القبح وفرض النهي عن بعض أفرادها يكون احتمال النهي عن بعض آخر منها موجوداً، ومع هذا الاحتمال لا يستقل العقل بحجية كل ظن.

وبالجملة فإن أحرز العقل عدم قبح في حجية الظن يحكم بها وإن لم يحرزها لا يحكم بها، ومع نهي الشارع عن بعض أفراد الظن لا يحزر العقل مناط الحجية حتى يحكم بها، فيقف العقل عن الحكم فلا حكومة، وفرض النهي عن ظن خلاف فرض حكومته لترتبها على عدم نهي عنه، إذ الحكومة عبارة عن تفويض الأمر في جعل الحجة في حال الانسداد إلى العقل وليس للشارع تصرف في حال الانسداد أصلاً.

إذا عرفت الإشكال تعرف عدم ارتباط شيء من الأجوبة بالإشكال؛ إذ منها منع حصول الظن من القياس بعد نهي الشارع عنه، فخروج القياس يكون

بالتخصيص لعدم كونه موجباً للظن .

وهو كما ترى لأنّ منع حصول الظن من القياس ممّا يكذبه الوجدان كما يظهر من الأمثلة الفقهية ، نظير ما ورد في الناسي لصوم شهر رمضان مع عدم تناول المفطر من سعة وقت النية إلى الزوال ، فإنّ مثل النسيان في العذر المرض ، فإذا برء قبل الزوال فيمكن الحكم بسعة وقت النية في حقه لكون المرض كالنسيان عذراً ، فإنّ حصول الظن بكون المرض كالنسيان من قياس المرض بالنسيان ممّا لإشكال فيه إلى غير ذلك من الأمثلة في الفقه ، فمنع حصول الظن من القياس في الشرعيات بدعوى بناء الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات ، ومع هذا لا يحرز التساوي بين موردين حتى يحصل منه ظن بتساويهما في الحكم ممنوع ، لأنّ : في الشرع كما يكون جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات كذلك يكون النظائر في الحكم في غاية الكثرة بحيث تورث الظن بما يكون مثلها .

ومنها : أنّ أدلة النهي عن القياس مختصة بحال الانفتاح ولا تشمل حال الانسداد ، فالظن القياسي ليس مشمولاً للنواهي حتى يلزم إشكال خروجه عن نتيجة مقدمات دليل الانسداد بناء على الحكومة ، بل هو داخل في عموم النتيجة فلا إشكال حتى يحتاج إلى الجواب .

وهو أيضاً كما ترى ضرورة أنّه خلاف الفرض ، إذ المفروض خروج القياس عن نتيجة المقدمات وشمول النواهي له لدعوى الإجماع على عموم المنع وعدم اختصاصه بحال الانفتاح مضافاً إلى إطلاق أدلته وعموم علته مثل أنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه ، فالالتزام بدخول الظن القياسي في النتيجة وعدم خروجه عنها خلاف الفرض .

ومنها : أنّ النهي عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة فيخرج عن نتيجة مقدمات الانسداد .

ومنها: أن في العمل بالقياس مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند إصابة القياس إليها، فالنهي عنه يكون تحرزاً عن الوقوع في تلك المفسدة الغالبة على المصلحة الواقعية.

وهما أيضاً كما ترى لأن هذين الجوابين راجعان إلى تصحيح أصل المنع عن القياس مع كونه مصيباً إلى الواقع غالباً أو نادراً، فإن النهي عنه مع الإصابة يكون موجباً لفوات المصلحة الواقعية كأمر الشارع بالعمل بالخبر إذا كان مخطئاً فإن الأمر بالعمل به يكون مفوتاً للواقع، مثلاً إذا قام الخبر على حرمة صلاة الجمعة مع كونها واجبة واقعاً فتوت مصلحة الواقع بوجود العمل بهذا الخبر، والبحث في خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد يكون بعد الفراغ عن صحة أصل المنع عنه.

الأمر الرابع: أنه بعد البناء على تمامية مقدمات الانسداد وكون النتيجة حجية الظن كشفاً أو حكومة بمعنى استقلال العقل بحكمه بكون الظن حجة في حال الانسداد كحجية العلم وكجعل الشارع الظن حجة، يقع الكلام في أنه إذا قام ظن كالشبهة على عدم حجية ظن آخر كالظن الحاصل من الأولوية، فهل يكون الظن المانع حجة أم المنوع أم لا يكون شيء منها حجة أم يختص الحجية بالأقوى منها؟.

فيه وجوه بل أقوال، وأما التخيير بينهما فلا مجال له لعدم الدليل عليه واختصاص التخيير بالخبرين المتعارضين لأخبار التخيير، والميرزا النائيني قدّم اختار حجية المانع تعييناً ولم يذهب إلى التخيير بينهما الذي مرجعه إلى الترتب من الطرفين، وكذا لم يقل بالترتب في الأصول المتعارضة. مع أنه قدّم من أعظم القائلين بالترتب لأنه شديد أركان الترتب بما لا مزيد عليه كما لا يخفى على من لاحظ تقريراته قدّم في مباحث الألفاظ (١).

(١) وعلى كلّ حال أمر الأستاذ مد ظله بالتأمل في وجه عدم جريان الترتب في الأصول.

وكيف كان فليخص ما أفاده **تَبَيُّرٌ** في وجه تقدم الظن المانع على الممنوع هو الحكومة ، بدعوى تسبب الشك عن حجّة الظن الممنوع عن الشك في حجّة المانع كتسبب الشك في نجاسة الثوب المعلوم نجاسته سابقاً المشكوكه لاحقاً عن الشك في طهارة الماء الذي غسل به الثوب المتنجس مع الشرائط المعتبرة في التطهير .

توضيحه : أن علة الشك في نجاسة الثوب بعد العلم بها هي الشك في طهارة الماء الذي علم بطهارته سابقاً وشك في بقائها وارتفاعها للشك في انفعاله بملاقاة النجاسة قبل غسل الثوب به ، إذ لو لم يكن الماء مشكوك الطهارة بأن كان معلوم الطهارة أو النجاسة لم يكن الشك في نجاسة الثوب ، إذ على الأوّل يعلم بطهارة الثوب وعلى الثاني يعلم ببقاء نجاسته كما لا يخفى ، فكون الشك في طهارة الماء علة لحدوث الشك في طهارة الثوب ممّا لا إشكال فيه ، كما أنّ كون المشكوك في الشك المسيبي - أعني طهارة الثوب - من الآثار الشرعية المترتبة على المشكوك في الشك المسيبي - أعني طهارة الماء - ممّا لا إشكال فيه ، وكذا ترتب طهارة الثوب على طهارة الماء شرعي ، وقد قرّر في الاستصحاب جريان الأصل في الشك المسيبي دون المسيبي ، لأنّه مجريانه في المسيبي يرتفع الشك المسيبي وينعدم تعبداً ، لبقاء الشك في طهارة الثوب وجداناً وعدم ارتفاعه إلّا بالتعبد ، فيكون تقدم الأصل المسيبي بالحكومة المضيقه لكونها معدمة لفرد من أفراد العام .

وبالجملة فشرائط الأصل المسيبي موجودة في مثال الثوب والماء ، ولا ينعكس الأمر لوضوح عدم نشوء الشك في طهارة الماء عن الشك في نجاسة الثوب ، وبداهة كونها مشكوكه قبل ملاقاته للثوب .

فالمحصل أنّ هذا المثال واجد لشرائط الشك المسيبي والمسيبي ، وكذا المقام لأنّ الشك في حجّة الظن الممنوع ناشٍ من الشك في حجّة الظن المانع ولا عكس ، وتكون عدم حجّة الممنوع ولو بلحاظ ضده وهو الحجّة أثرٌ شرعياً للظن المانع ، إذ

مفاد الظن المانع عدم حجية الممنوع بناء على كون الحجية من الأحكام الشرعية الوضعية فشرائط الأصل السببي والمسببي موجودة في الظن المانع والممنوع، ومقتضى ذلك حجية الظن المانع دون الممنوع وشمول نتيجة دليل الانسداد له دون الممنوع.

ولكن الشيخ الأنصاري رحمته الله ^(١) لم يرتض هذا الوجه، أعني الحكومة في الظن المانع والممنوع وإن ارتضاه في تقدم الأصل السببي على المسببي، وقال: إن تقدم الاستصحاب السببي في المثال المزبور يكون للتخصّص، إذ مع تقدمه لا يبقى مجال لاستصحاب نجاسة الثوب لارتفاع موضوعه وهو الشك في بقاء النجاسة، فيكون خروجه عن عموم لا تنقض بالتخصّص، بخلاف تقدم استصحاب نجاسة الثوب على استصحاب الطهارة فإنّ تقدمه يوجب تخصيص عموم لا تنقض وإخراج فرد فعلي من أفراد عنه، ومن المعلوم تقدم التخصّص على التخصيص فيما إذا دار الأمر بينهما.

وهذا بخلاف الظن المانع والممنوع فإنّ كلّاً منهما في عرض الآخر فرد فعلي لنتيجة مقدمات دليل الانسداد، وليست فردية أحدهما للعام في طول فردية الآخر له فلا حكومة بينهما بل يتعارضان.

فالأولى حينئذٍ أن يؤخذ بما هو الأقوى منها، فإن كان الأقوى هو الظن الحاصل من الشهرة القائمة على عدم حجية الظن الحاصل من الأولوية فيؤخذ به، وإن كان هو الظن الحاصل من الأولوية بوجوب شيء مثلاً فيؤخذ به، ومع التساوي يتساقطان لعدم استقلال العقل حينئذٍ بحجّية واحد منها.

ثم إن استقلال العقل بحجّية الظن المانع إذا كان أقوى مشروط بما إذا لم يلزم محذور من الأخذ به، كما إذا كان مفاد الأولوية عدم وجوب السورة وكان الظن المانع أقوى من الظن الحاصل من الأولوية بعدم وجوب السورة، وأما إذا لزم منه محذور كما إذا كان مفاد الأولوية وجوب السورة إذ الأخذ بالظن المانع يكون حينئذٍ على

خلاف أصالة الاحتياط فيؤخذ بالظن الممنوع دون المانع . هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته .

لكن الإنصاف غموض ما ذكره من منع الحكومة وإبداء الفرق بين الظن المانع والممنوع وبين المثال المذكور في كلامه وهو تقدم استصحاب طهارة الماء على استصحاب نجاسة الثوب المغسول بذلك الماء المستصحب الطهارة ، فإنَّ الفرق في غاية الغموض ، بل لا فرق بينهما أصلاً .

فالحقَّ تقدم الظن المانع على الممنوع لأجل الحكومة .

تنبيه :

اعلم أنه بناء على كون نتيجة مقدمات الانسداد حجّية الظن بالطريق دون الواقع لا مجال للنزاع في تقدم الظن المانع أو الممنوع أو التساقط ، بل لابدّ من الحكم بحجّية الظن المانع فقط ، لتعلقه بالطريق وهو عدم حجّية الظن وعدم حجّية الظن الممنوع لكونه متعلقاً بالواقع .

وبناء على كون النتيجة حجّية الظن بالواقع دون الظن بالطريق ، فلا بدّ من الحكم بحجّية الظن الممنوع لكونه متعلقاً بالفروع دون الظن المانع لتعلقه بالمسألة الأصولية ، فحلّ النزاع في حجّية الظن المانع والممنوع هو ما إذا كانت النتيجة حجّية الظن بكلّ من الواقع والطريق على نحو الحكومة ، وأمّا على الكشف فعلى القول بإهمال النتيجة ووفاء الظنون الاطمئنانية بمعظم الفقه فلا يكون شيء منها حجة ، لعدم قضاء البرهان القائم على حجّية الظن في حال الانسداد بحجّية شيء منها ، للشك في حجّية كلّ منها مع عدم الحاجة إليها .

وعلى القول بعدم إهمال النتيجة وكون كلّ ظن حجة فالمتبع هو حجّية الظن الممنوع إن كان موافقاً للاحتياط كما إذا كان مثبتاً للتكليف ، لأنّ المفروض بطلان الاحتياط في كلّ واقعة فإن لم يكن الظن الممنوع المثبت للتكليف حجة يلزم إهمال

الواقعة المفروض عدم جوازه للعلم الإجمالي أو الإجماع على وجوب التعرض للأحكام وعدم جواز إهمالها كما لا يخفى .

خاتمة يذكر فيها أمور على سبيل الإجمال :

الأول : أنه لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن الحاصل من أمانة متعلقة بالحكم كالشهرة والإجماع المنقول والأولية ، وبين الظن الحاصل به من أمانة متعلقة بألفاظ آية أو رواية ، كقول اللغوي بكون الصعيد مطلق وجه الأرض ، وبين الظن الحاصل به الناشئ عن قول الرجالي في مقام الجرح والتعديل فحجية قول اللغوي في معاني الألفاظ الواقعة في الآيات والروايات ، وكذا قول الرجالي في تصحيح الانسداد تكون لأجل الانسداد لإفادتها الظن بالحكم الشرعي من دون فرق بين أسبابه ومناشئه ، لا من باب الشهادة لعدم اجتماع الشرائط ، ولا من باب أهل الخبرة لعدم كون اللغوي خبيراً إلا بموارد الاستعمالات دون المعاني الحقيقية ، وكذا الرجالي فإنّ تعديله وجرحه ليس لهذين الوجهين لانتفاء التعديلات طرأً إلى ابن عقدة والنجاشي ، فلو لم يكن الظن حجة يلزم إهمال الأحكام التي تضمنتها الأخبار ، كما لا يخفى .

الثاني : أنّ نتيجة مقدمات الانسداد هي حجية الظن في الأحكام كوجوب صلاة الجمعة دون تطبيق المأتي به في الخارج ، فالظن بإتيان صلاة الجمعة مثلاً لا يكتفي في الفراغ بل لابدّ من العلم أو العلمي بإتيانها في تحقق الفراغ .

نعم في بعض الموضوعات الخارجية التي علم باهتمام الشارع فيها وعدم الرضا بمخالفة الواقع فيها بإجراء الأصول فيها وعدم إمكان أو عدم وجوب الاحتياط فيها - كما في موارد الضرر الذي دار أمره بين الوجوب والحرمة - يكون الظن حجة لاحالة .

الثالث : أنّ الظن كما يكون حجة في الفروع في حال الانسداد ، هل يكون

حجة في الأصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها عمل الجوانح من عقد القلب والانقياد ، إذا انسد فيها باب العلم ككثير من المعارف إن كان العلم المطلوب فيها خصوص الحاصل من برهان منطقي إذ باب هذا العلم منسد لأكثر الأنام ، أو لا يكون الظن حجة ؟ الظاهر عدم ، لأن المطلوب في العقائد كما عرفت هو عقد القلب والانقياد ، ومن المعلوم عدم انسداد باب الانقياد وعقد القلب على الواقع بما له من الإجمال ، فلا موجب لحجية الظن في الأصول الاعتقادية ، هذا إذا كان العلم المطلوب في المعارف خصوص ما يحصل من البراهين التي ذكرها المتكلمون ، وأما إن كان المطلوب مطلق العلم من أي سبب حصل ، كالعلم الحاصل من الآثار كالعلم بوجود الصانع الحاصل من الموجودات الجوية وغيرها نظير العلم بوجود البعير الحاصل من البعرة ، فباب العلم غير منسد غالباً كما لا يخفى .

ولا بأس بمزيد بيان في المعرفة بأصول الدين ؛

اعلم أنّ هنا أموراً ينبغي التنبيه عليها :

الأول : أنّ من المستقلات العقلية قبح التكليف بغير المقدور ، فإنّه لا ريب في حكم العقل بقبح مطالبة العاجز إلا إذا عزلنا العقل عن التحسين والتقبيح كما عليه بعض ممن لا يعتنى به .

الثاني : أنّ وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى من باب وجوب دفع الضرر أو وجوب شكر المنعم لا بدّ وأن تكون المعرفة بمثابة يمكن للعبد تحصيلها ، وإلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلاً كما عرفت ، والمعرفة التي لا يمكن تحصيلها هي معرفة ذات الواجب سبحانه وتعالى بالكُنْه ومن المعلوم أنّها غير مقدورة لأحد من الممكنات حتى سيد الكائنات ﷺ ، بداهة عدم إمكان إحاطة الممكن المحاط وإن بلغ ما بلغ من العظمة والجلال بذات الواجب المحيط ، فالمعرفة الممكنة هي معرفة صفاته ككونه عالماً قادراً حكماً في أفعاله ، والوجوب يتعلق بهذه المعرفة التي هي

مقدورة للعباد .

الثالث : أنّه بعد أن ثبت أنّ الواجب تحصيل هذه المعرفة المقدورة يقع الكلام في أنّه هل يجب تحصيلها من البراهين العقلية التي أقامها المتكلمون ، أم يكفي تحصيلها في امتثال الوجوب من أيّ سبب حصل ؟ .

قد ادّعى بعض كالعلامة رحمته ^(١) الإجماع على وجوب تحصيل معرفة الله سبحانه وتعالى بالبرهان العقلي ، لكنه لا إجماع في البين والمسألة خلافية ، فلا دليل على وجوب تحصيل المعرفة بالدليل العقلي ، وحينئذٍ فيكفي حصول المعرفة من أيّ سبب كان ، بل يمكن أن يقال إنّ تلك البراهين لا تجدي شيئاً ولا توجب معرفة ، لما فيها من الخدشات والناقشات كما بينّ في محله فلا يحصل بها معرفة واعتقاد ، نعم لا بأس بالإحاطة بتلك البراهين لإفحام الخصم في مقام المناظرة ، وقد صرح بعض المتكلمين بعدم إجداء البراهين العقلية في تصحيح العقائد .

الرابع : أنّ طرق المعرفة وأسبابها كثيرة جداً ؛

منها : ما ثبت بالتواتر من الصفات التي كان سيد الموحدين مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين متصفاً بها وأنّه صلوات الله عليه ، مع كونه واجداً للمرتبة العليا من مراتب كلّ صفة كمالية من الشجاعة والعلم والزهد وغيرها من السجاياء الفاضلة كان يرى نفسه عبداً مخلوقاً لله تعالى ^(٢) ، وعليه فالإمامة التي هي رئاسة عامة إن كانت سلطة دنيوية محضة لم يمكن وجه لرفع اليد عنها مع كونه عليه السلام بتلك المرتبة من القدرة وخوفهم منه عليه السلام حين إحرازهم عدم كونه مأموراً بالصبر كقضية الميراث ، ونبش قبر الطاهرة الزكية صلوات الله عليها ، فهل يشك أحد بعد

(١) الباب الحادي عشر / ٤ .

(٢) كما اعترف بذلك أعدائه ، والفضل ما شهدت به الأعداء .

التدبر في القضايا الجارية عليه (عليه أفضل الصلاة والسلام) في وجود الصانع الحكيم أو في الموت أو الحساب أو الجنة أو النار، فإن التأمل في ذلك يورث اليقين بهذه المعارف، فالتدبر في حالات المولى وما جرى عليه وتثبتته وصبره يكون من أبواب العلم بالمعارف كما لا يخفى.

ومنها: القرآن المجيد لأنه محتوٍ على التوحيد ونبوة الأنبياء ﷺ بعد العلم بكونه معجزة باقية إلى يوم القيامة، ولم يكن لغيره ﷺ من سائر الأنبياء ﷺ معجزة باقية، فإنه بعد القطع بإعجاز القرآن المجيد والتدبر فيه يحصل العلم بالمعارف من التوحيد والموت والبرزخ والبعث والحساب والجنة والنار، فإنه متضمن لجميع المعارف التي تجب معرفتها والاعتقاد بها.

وبالجملة فبعد العلم بعدم كون القرآن من البشر لعجزهم عن الإتيان بمثله كما تصدى فصحاء صدر الإسلام وبلغاؤهم لذلك فلم يأتوا بمثله من سورة ولا آية، فاعترفوا بعجزهم وعدم كونه من كلام البشر فيكون ذلك دليلاً على كونه من واجب الوجود، فيثبت به أصل وجود الصانع وتوحيده ببرهان التمانع لقوله تعالى (١): ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، لكن لا بالتقريب الذي تضمنته كتب الكلام، لاستلزامه التركيب الموجب لافتقار المركب إلى أجزائه، ومن المعلوم أن الافتقار من صفات الممكن دون الواجب والمفروض كونه واجب الوجود، وأما النبوة والمعاد والحساب والجنة والنار فلدلالة القرآن أيضاً عليها كما لا يخفى.

ومنها: التواتر، فإنه قد أخبر آلاف من الثقات المستحضرين عن الكذب بوحدانية واجب الوجود ونبوة النبي والمعاد، والتواتر يوجب العلم كما يكون التواتر موجباً للعلم بالأنساب وكون الشخص الفلاني منسوباً إلى طائفة بني هاشم أو

طوائف أخر .

والحاصل أنه لم يثبت وجوب تحصيل المعرفة بالبراهين العقلية ، فيمتمثل وجوب المعرفة بتحصيلها من أي سبب كان ، وقد عرفت تعدد الطرق والأسباب الموجبة للعلم ، فالتكلم في حجية الظن في الأصول الاعتقادية في صورة انسداد باب العلم بالمعارف ساقط من أصله ، إذ لا يتصور انسداد باب العلم في المعارف أصلاً حتى يكون للنزاع في حجية الظن فيها مجال كما لا يخفى .

وبالجملة فالواجب هو تحصيل العقيدة ، فإذا حصل العلم ولو من قول الآباء والأمهات يكفي ولا يكون ذلك من التقليد في شيء لأنه عبارة عن الأخذ بقول غير من دون علم به ولا حجة عليه ، وأما إذا كان قولهم موجباً للعلم فيكون علماً بالأصول الدينية التي يكون العلم بها أشرف العلوم حتى علم الفقه لأن الفروع مترتبة على الأصول ، إذ لولا معرفة الله سبحانه وتعالى ورسوله وحججه صلوات الله عليهم أجمعين لا يجدي شيء من الفروع والأعمال الجوارحية ، لإناطة صحتها بالإسلام أو الإيمان بالمعنى الأخص ، فالأصل وأساس العلم بأصول الدين ، وقول الآباء والأمهات إن كان مع الفحص الموجب للعلم ، كما إذا ثبت بالتواتر أن المولى أمير المؤمنين صلوات الله عليه قال : إن لنا رباً عالماً قادراً حكماً غنياً قيوماً إلى غير ذلك من صفات الذات والفعل ، يحصل لنا العلم بصدقه بعد معرفة مقام المولى عليه الصلاة والسلام ، كما إذا سمعنا منه عليه السلام ذلك ، وقد تقدم أن المطلوب هو حصول المعرفة من أي وجه اتفق ، فنأشئ العقائد الصحيحة مختلفة جداً إذ يمكن تحصيلها بالقرآن بعد العلم بإعجازه وعدم كونه من البشر ، وكذا بقول المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بعد العلم به بتواتر ونحوه .

نعم الاعتداد على قول الآباء والأمهات بدون الفحص عن صدقه مذموم ، لعدم حصول العلم منه والمفروض أن المطلوب هو المعرفة ، وهي لا تحصل بصرف قول

الآباء والأُمّهات ، فأسهل وسائل المعرفة وأصفاها هو ما ذكرناه ، وبه تصحح العقائد ويحصل به الإيمان ولا يمكن تصحيح العقائد بالأدلة والبراهين العقلية التي تعرض لها المتكلمون في كتبهم ، فإنّها لا تجدي في صحة العقيدة أصلاً كما اعترف به في الشوارق ، وقال : « إنّ تلك البراهين تجدي في مقام المناظرة وإلزام الخصم لا في مقام تصحيح العقيدة ، لأنّها غير خالية عن الإشكالات النفسانية أو الشيطانية أو كليهما » ، فطريق السلامة هو تصحيح العقائد الحقّة أولاً بأحد المناشئ المزبورة ، ثمّ النظر في تلك البراهين حتى إذا ظفر بإشكال في البرهان لم يضر ذلك بعقيدته ، وإلّا فيقع في أسفل السافلين ، ويصير رفيقاً للشيطان المجدّ في إضلال العباد عملاً بيمينه لقوله تعالى ^(١) : ﴿ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ﴾ ، لخلوه حينئذٍ عن العقائد الحقّة التي تدور النجاة مدارها .

والحاصل أنّ العقائد الحقّة إن أخذت من عين صافية أعني أهل بيت الوحي والرسالة الذين هم الثقل الأصغر المودع عندهم علم النقل الأكبر لنجا صاحبها وإلّا فيهلك ويفر من ميدان الديانة بمجرد امتحان يسير ، وفقنا الله تعالى للتدبر في كلمات أهل بيت العصمة والطهارة عليهم صلوات الله من الآن إلى يوم القيامة ، فإنّها مشحونة من المعارف والعلوم .

وينبغي هنا البحث في إثبات الصانع وتوحيده بالدليل العقلي ، فنقول : إنّ العقل الضروري المؤيد بالنقل يحكم بوجود صانع ، بداهة أنّ كلّ موجود لا يكون موجداً لنفسه بل يكون له موجد ، فذلك الموجد إن كان وجوده بذاته من دون افتقاره في وجوده إلى غيره فهو المطلوب ، وإن كان وجوده بالغير فذلك الغير إن كان الوجود ذاتياً له فكذلك وإن كان بالغير فينقل الكلام إليه ، فإن كان وجوده بذاته فهو

المطلوب، وإلا فلا بدّ من استناد وجوده إلى غيره الذي يكون وجوده ذاتياً له، فالسلسلة إن لم تنته إلى ما يكون وجوده بذاته لا يوجد المعلول الأخير والمفروض وجوده لأنّ وجودنا محسوس .

وذلك كلّ واضح لأنّ ما بالغير لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، فثبت أنّ لنا خالقاً يكون وجوده بذاته لا بالغير وهو الواجب الوجود المعبر عنه في لسان الحجج المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلّين بالخالق والبارئ والفاطر وغير ذلك، ومن المعلوم أنّ الممكن بعد وجوده لا يخرج عن كونه ممكناً ولا يرتفع عنه فقر الإمكان وسواد وجهه ولو بعد دخوله إلى الجنة، هذا بالنسبة إلى أصل وجود الصانع الواجب وجوده .

وأما توحيده فوجهه : استحالة تعدّده أولاً لأنّ مناط التعدّد هو تميز أحدهما عن الآخر بجوهر أو عرض من زمان أو مكان كجعل ماء إناء واحد في إناءين فإنّ منشأ تعدّده هو تعدّد مكان الماء، والمفروض أنّ شيئاً من الزمان والمكان وغيرهما لا يكون مائزاً لأنّها مخلوقة، وإن كان المائز ذاتياً لهما بأن يكون كلّ منهما مشتركاً في وجوب الوجود ومتميزاً عن الآخر بشيء، فيلزم كون كلّ منهما مركباً ومن المعلوم افتقار المركب إلى أجزائه والافتقار شأن الممكن دون الواجب، فيلزم إمكان ما فرض واجباً وهو خلاف الفرض .

وثانياً : لأنّ المتعدّد إن فرض التباين الكلّي بينهما بأن يكون أحدهما غير الآخر، فيلزم أن يكون أحدهما غير الواجب لأنّ المبائن للواجب إما ممكن وإما ممتنع، ولما كان المفروض وجوده فيكون ممكناً لا ممتنعاً، ولما كان ممكناً يكون وجوده بالغير ومخلوقاً للغير لانتفاء كلّ ما بالعرض إلى ما بالذات، وإنّ فرض اشتراكهما في أمر وامتيازهما في آخر يلزم التركيب الموجب للافتقار الذي هو من صفات الممكن، وإنّ فرض اشتراكهما في كلّ جهة وعدم امتيازهما بشيء فهو خلاف

التعدّد إذ مناط التعدّد هو الامتياز في شيء من الشخصات ، فقد ظهر أنّ تعدّد الواجب مستحيل .

وثالثاً : لأنّ أحدهما إن كان عين الآخر فلا تعدّد بل هو عين الوحدة ، إذ قوام التعدّد بالميز والمغايرة ، وإن كان غيره فإن كانت المغايرة في تمام الذات من دون اشتراكها في شيء فهو خلاف الفرض لاشتراكها في وجوب الوجود ، ومع المغايرة التامة لا يمكن أن يكون كلاهما معاً واجب الوجود ، بل أحدهما واجب الوجود والآخر غيره .

وإن كانت المغايرة في بعض الذات بأن يكونا مشتركين في وجوب الوجود وممتازين في غيره ، فيلزم التركب وقد عرفت محذوره ، وإن كان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك كالسواد الضعيف والشديد فيلزم الوحدة لأنّ السواد الشديد واحد لا متعدّد بالضرورة .

فالمحصل أنّ كلّ من له أدنى شعور يدرك أنّه ليس موجداً لنفسه بل له موجد ، وذلك الموجد لابدّ أن يكون موجوداً ، بدهاة عدم كون العدم معطياً للوجود لأنّ فاقد الشيء لا يكون معطياً له وقد نظم هذا المضمون في الفارسية :

« ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش »

فالموجد لابدّ أن يكون موجوداً فوجود الموجد ممّا يحكم به كلّ ذي شعور . وكذا كونه عالماً ، لأنّ نظم العالم على الوجه الأكمل دليل قطعي على أنّ خالقه عالم ، أترى أنّ سائق السيارة إن لم يكن عالماً بما له دخل في سيرها ولم يكن له بصيرة بأجزاء محركها فهل يقدم على تحريكها ونقل جماعة فيها إلى مكان ، وهل يقدر على أن يقطع بها مسافات على نهج واحد ، فكيف ظنك بمن يحرك الأفلاك كلّ يوم وليلة على أحسن نظم ، فهل يرضى ذو شعور أن ينسب الجهل إلى محرّك الأفلاك وخالق

الأرضين والسموات ، وكذا قدرته فإنّ خلق العالم وإمساك السماوات أن تقع على الأرض أقوى دليل على قدرته التي وسعت وأوجدت كلّ شيء من العدم بدون المادة ، فأين قدرة المخلوق عن قدرة الخالق ، إذ المخلوق لا يقدر على إيجاد شيء بدون المادة بل قدرته تكون في إيجاد صورة وهيئة على مادة كجمع الطابوق بهيئة جدار ونحوه ، وكشف المخلوقات اللطيفة كالكهرباء فإنّها مخلوقة له سبحانه وتعالى وليست ممّا أوجدها المخلوق ، وكذا سائر المصنوعات المستحدثة - كالراديو والتلفن ونحوهما - .

وبالجملة فلاريب في أنّ كلّ ذي شعور يدرك من نظم العالم علم خالقه جلّ وعلا وقدرته ، وكذا يدرك كلّ من له شعور ما ، عدم حاجته إلى مكان وزمان وعدم كونه جسماً لأنّه خالق هذه الأشياء ، وليس نوراً أيضاً لأنّه خالقه وهو غني عن صفات مخلوقه لأنّ الحاجة صفة الفقير وهو الممكن والفروض وجوب وجود الخالق .

والحاصل أنّ الغرض من هذا الإطناب غير المرتبط ببحثنا هو إتمام الحجة وبيان الحقيقة ، وهي أنّ طريق تحصيل المعارف والاعتقاد بها ليس ما ذكره الحكماء فإنّ التوحيد الثابت بأصالة الوجود مخدوش ولا يمكن إثبات التوحيد به بنحو تحصل العقيدة ، بل الطريق منحصر فيما عرفت من التدبر في الآثار من الآفاق والأنفس ، هذا بالنسبة إلى أصل وجود الصانع وتوحيده .

بل وكذا صفاته الثبوتية والسلبية ، وفي المراجعة إلى كلمات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين من أدعيتهم وخطبهم عليهم السلام ^(١) وكذا القرآن المجيد بعد إحراز اعجازه لتحصيل المعارف غنى وكفاية فإنّ كلماتهم عليهم السلام مشحونة منها .

(١) بعد إحراز علو مقامهم وكذا التدبر في حالاتهم وما جرى عليهم عليهم السلام .

ثم إنّ هناك طريقاً لتحصيل المعارف يسمى بالسير والسلوك يحصل بالرياضات النفسانية ، وليعلم أنّ الرياضات النفسانية على قسمين : أحدهما رياضة شيطانية والآخر رياضة رحمانية ، وكلتاها توجبان النيل إلى مقام يظهر منه خارق العادة والكرامة .

وأول ما يلزم مراعاته في الرياضة الرحمانية هو أكل الحلال والمواظبة على الاجتناب عن الحرام ، فإنّه أقوى ما يوجب الفوز بالمقام الشاخص كما اتفق ذلك لجمع من العلماء العاملين كالشيخ الأعظم الأنصاري ، والمحقق القمي ونظائرهما من فقهاءنا رضوان الله عليهم أجمعين ، فليكن الإنسان فطناً لئلا يندفع ببعض رياضات المتراضين ، فإنّها كما عرفت بين رحمانية وشيطانية ، والتفرقة بينهما لغير الخبير في غاية الصعوبة لترتب الخوارق والكرامات على كلّ منها^(١) .

وكيف كان فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ باب الاعتقاد في المعارف غير منسد وعلى تقدير انسداد باب العلم بها فلا حاجة إلى الظن لأنّ باب الاعتقاد بالمعارف على نحو الإجمال غير منسد ولا مانع من الاعتقاد بما اعتقد به إمامنا جعفر بن محمد عليه السلام فلا وجه لحجّة الظن في المعارف ، فلا عبرة بالظن والشك في المعارف .

وبالجملة فالطريق الصحيح لتحصيل المعرفة بأصول الدين للاعتقاد بها هو ما ذكرناه من التدبر في القرآن بعد إحراز إعجازه من ناحية الفصاحة والبلاغة ، لمقايسته بكلمات الفصحاء حتى أفصحهم وهو أشرف المخلوقات وسيد الرسل وأوصيائه من عترته هداة السبل عليهم أفضل الصلوات الزاكية ، فإنّ آية من آيات القرآن في خطبهم وكلماتهم عليهم السلام كالشمس في النجوم فكيف بمن دونهم بمراتب .

وأما خصوصيات بعض المعارف كبعض خصوصيات البرزخ والحساب

(١) وقد حكى سيدنا الأستاذ مد ظله في هذا المقام بعض الحكايات المتعلقة به .

والجنة ودرجاتها والنار ودركاتها إلى غير ذلك فالعلم بها غير لازم والاعتقاد بها على ما هي عليه ممكن .

وعلى هذا فأشهد الله تعالى وملائكته وأنبيائه وأوليائه بأني اعتقد بما اعتقد به إمامنا جعفر بن محمد الصادق عليها الصلاة والسلام من كيفية خلق الملائكة والميزان والصراف وغيرها .

وعلى ما ذكرنا من طريق تحصيل العقائد لاجابة إلى مراجعة كتب الكلام نعم لا بأس بمراجعتها والاطلاع على ما فيها للانس باصطلاحاتهم في مقام المناظرة ، هذا ما أردنا إيرادها مما يتعلق بالمعارف والعقائد الحققة ، هداانا الله تعالى إلى الصراط المستقيم .

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين ■



الفهرس الإجمالي

المقصد الأول: في مباحث القطع

المقدمة	٥
توطئة لمباحث القطع والظن والشك	٧
الإشارة إلى جهات القطع	١٩
قيام الأمارات والأصول مقام القطع	٣٦
التجري	٥٧
القطع الحاصل من المقدمات العقلية	٨٩
العلم الإجمالي	٩٩

المقصد الثاني: في الظن

في إمكان التعبد بالظن	١٢٩
فما يمكن أن يكون معمولاً شرعاً	١٥٥
ظواهر الألفاظ	١٧٥
الإجماع المنقول	١٩٦
الشهرة	٢٠٩
خبر الواحد	٢١٨
حجية مطلق الظن	٢٨٦
دليل الانسداد	٢٩٩
مزيد بيان في المعرفة بأصول الدين	٣٦٨

الفهرس

المقصد الأول: في مباحث القطع

توطئة لمباحث القطع والظن والشك :

- ٧..... في أن المراد من المكلف في عبارة الشيخ الأنصاري رحمته الله هو المجتهد
- ١٠..... في وجه تخصيص الحكم بالفعل
- ١١..... في الإشارة إلى بعض وجوه الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي والإشكال عليه
- ١٥..... في كون الحق تثليث الأقسام أو تثنيتهما
- ١٦..... وجه عدول صاحب الكفاية رحمته الله عن تثليث الأقسام
- ١٧..... الإشارة إلى مجاري الأصول

الإشارة إلى جهات القطع :

- ١٩..... ذاتية الكشف والطريقة في العلم
- ١٩..... كون آثار العلم من لوازم القطع، لا الواقع بما هو هو
- ٢٠..... الفرق بين القطع والعلم
- ٢١..... توجيه النهي عن متابعة القطع
- ٢٢..... في إطلاق الحجة على القطع
- ٢٣..... في عدم صحة تأليف القياس المنطقي في الأمارات
- ٢٦..... أقسام القطع الموضوعي

- ٢٧ عدم إمكان دخل العلم بالحكم في متعلقه
- ٣٢ توجيه ما ظاهره دخل العلم بالحكم في متعلقه
- ٣٢ في الوجوه التي وجه بها في القصر والإتمام والجهر والإخفات
- قيام الأمارات والأصول مقام القطع:
- ٣٦ قيام الأمارات مقام القطع الطريق
- ٣٧ الإشارة إلى جهات القطع
- ٤٠ قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريق
- ٤١ كلام الميرزا النائيني رحمته في متمم الكشف
- ٤٥ قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريق
- ٤٨ كلام صاحب الكفاية رحمته في تكفل دليل اعتبار الأمانة لتزليل
- ٤٩ مبنى الشيخ الأنصاري رحمته في قيام الامارات مقام القطع الموضوعي الطريق
- ٥١ عدم قيام الأمارات مقام القطع الطريق على مذهب صاحب الكفاية رحمته
- ٥٢ قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريق على مبنى الميرزا النائيني رحمته
- ٥٥ عدم الفرق بين أقسام القطع في قيام الأمارات مقامها
- ٥٥ قيام الأصول مقام القطع
- ٥٦ جريان ما للقطع من الأقسام للظن
- ٥٦ لو أخذ الظن موضوعاً لحكم غير متعلقه
- التجري:
- ٥٧ تحرير محل البحث في التجري
- ٥٨ الجهة الكلامية من جهات التجري
- ٦١ اختيار رأي صاحب الكفاية رحمته في التجري

- ٦١ إشكال الميرزا النائيني رحمته على صاحب الكفاية رحمته
- ٦٢ الجهة الأصولية من جهات التجري
- ٦٥ كلام الميرزا الكبير الشيرازي رحمته في المقام
- ٦٧ توقف استكشاف حرمة التجري شرعاً على قاعدة الملازمة
- ٦٨ الجهة الفقهية المستنتجة من الجهتين الكلامية والاصولية من جهات التجري
- ٧١ الجهة الفقهية المستندة الى الأخبار التي استدلت بها على حرمة التجري
- ٧١ كلام الميرزا النائيني رحمته في عدم استحقال المتجري للعقاب
- ٧٣ الإشارة إلى مضامين الأخبار
- ٧٦ تفصيل صاحب الفصول رحمته في التجري
- ٧٩ الفرق بين التجري وبين نية المعصية مع وجود مانع من تحققها
- ٨٠ التمسك بالإجماع على حرمة التجري في موردين
- ٨٢ إمعان النظر في كلام صاحب الفصول رحمته ، والرد عليه
- ٨٥ رد المناقشات الواردة على كلام صاحب الفصول رحمته
- القطع الحاصل من المقدمات العقلية :
- ٨٩ قول المحدثين في عدم حجية القطع الطريقي الحاصل من المقدمات العقلية
- ٩٠ الفرق بين رأي الأخباريين ورأي الأشاعرة
- ٩٠ قبح الترجيح بلا مرجح
- ٩٣ الإشكال على دعوى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
- ٩٤ الإشكال على حصول القطع من المقدمات العقلية النظرية
- ٩٤ الروايات التي استدلت بها على عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية
- ٩٦ ما نسب إلى كاشف الغطاء رحمته في القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفة

العلم الإجمالي :

- ٩٨ الاحتياط في العبادات
- ٩٩ الاستدلال على بطلان الاحتياط في العبادات والرد عليه
- ١٠٠ تقدم الامتثال التفصيلي على الاحتياطي
- ١٠٦ التمكن من الاحتياط في الشبهات الموضوعية والحكمية
- ١٠٧ احتمال كون النزاع في جواز العمل بالعلم الإجمالي وعدمه لفظياً
- ١٠٨ ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي
- ١٠٩ في كون العلم الإجمالي علة تامة لحزمة المخالفة ومقتضياً لوجوب الموافقة القطعيتين
- ١١٠ الأقوال في العلم الإجمالي
- ١١٢ تفصيل الكفاية بين تعلق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي من جميع الجهات وبين غيره
- ١١٢ في عدم إمكان الترخيص في بعض الأطراف
- ١١٣ عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي
- ١١٥ كلام الميرزا الكبير الشيرازي رحمته الله في التفصيل بين الأصول التزيلية وغيرها
- ١١٧ شرائط منجزية العلم الإجمالي
- ١١٨ في واجدي المني في ثوب واحد
- ١٢٠ ما يوهم جواز المخالفة القطعية فيها
- ١٢٤ فرع: في حكم الصلاة إذا علم إجمالاً بكون ثوبه إما متنجساً وإما مفضوباً
- ١٢٥ ايقاظ في كلام الميرزا النائي رحمته الله في رواية السكوني
- ١٢٧ وجوب الموافقة الالتزامية
- ١٢٧ كلام صاحب الكفاية رحمته الله في الموافقة الالتزامية
- ١٢٨ بيان نتيجة البحث في العلم الإجمالي

المقصد الثاني: في الظن

المقام الأول: في إمكان التعبد بالظن

- الإشكال المتعلق بحجية الظن من لزوم لغويته ١٢٩
- ورود نفس الإشكال على الاحتياط الشرعي ١٣٠
- الجواب المنسوب إلى المحقق العراقي رحمته ١٣٠
- دفع إشكال اختصاص عدم اللغوية بما يمكن فيه الاحتياط ١٣١
- بيان الإشكال المنسوب إلى ابن قبة رحمته ١٣٢
- المحذور الملاكي ١٣٢
- دفع الإشكال بالالتزام بالمصلحة التسهيلية ١٣٣
- دفع الإشكال بالالتزام بالمصلحة السلوكية ١٣٤
- تصوير المصلحة السلوكية ١٣٥
- المحذور الخطابي ١٣٧
- ملخص المباحث السابقة ١٣٧
- وجوه الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ١٤٠
- كلام الميرزا النائيني رحمته في دفع إشكال الجمع في الأمارات ١٤٣
- في دفع إشكال الجمع في الأصول ١٤٦
- كلام الميرزا النائيني رحمته في دفع الإشكال في الأصول التنزيلية وغير التنزيلية والمحركة ١٤٨
- في ما أفاده المحقق العراقي رحمته في تعدد الموضوع المانع من اجتماع الحكيم المتضادين ١٤٩
- الإشكال على ما أفاده المحقق العراقي رحمته ١٥٤

المقام الثاني: في ما يمكن أن يكون مجعولاً شرعاً في الأمارات

- في إمكان جعل الطريقة ١٥٥

- ١٥٦ في إمكان جعل الحجية
- ١٥٧ في المراد بالحجية في الأمارات الظنية
- ١٥٨ فيما يمكن أن يكون مجعولاً في الأمارات
- ١٥٩ ما يستفاد من أدلة الاعتبار
- ١٦١ في اختصاص الوجوب النفسي بالمصادف للواقع
- ١٦٢ في كون وجوب العمل بالخبر وكذا وجوب الاحتياط متمماً للواقع
- ١٦٣ ما يقتضيه الأصل عند الشك في حجية الأخبار
- ١٦٤ في الفرق بين الأصل والقاعدة، وأن المقام من صفريات القاعدة دون الأصل
- ١٦٥ بعض جهات التشريع
- ١٦٨ عدم جريان استصحاب عدم الحجية في الأمانة التي شك في اعتبارها
- ١٧٣ محصل ما تقدم من المجعول الشرعي
- ظواهر الألفاظ :

في حجية الظواهر

- ١٧٥ تحقيق بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر
- ١٧٦ قول بعض الأعلام في حجية الظواهر في مقام الاحتجاج
- ١٧٧ حجية ظواهر الألفاظ لأجل كشفها عن المرادات
- ١٧٨ تفصيل المحقق القمي رحمته الله بين من قصد إفهامه وغيره
- ١٨٠ الرد على تفصيل المحقق القمي رحمته الله
- ١٨١ التفصيل المنسوب إلى المحدثين في عدم حجية ظواهر الكتاب
- ١٨٢ الرد على التفصيل المنسوب إلى المحدثين
- ١٨٥ في أن حدّ الفحص حصول القطع

تعدد القراءات في القرآن وتفصيل المحدثين بين ظواهر الكتاب وظواهر السنة ١٨٦
في تشخيص أصل الظهور

المورد الأول: تشخيص الظهور في المعاني الإفرادية ١٨٨

اعتبار قول اللغوي ١٨٩

اعتبار قول الرجالي ١٩٠

المورد الثاني: تشخيص الظهور في المعاني المتحصلة التركيبية ١٩٣

انعقاد الظهور الجملي في القرائن المنفصلة وعدمها ١٩٣

استظهار المعنى العرفي للألفاظ الدالة على الأحكام ١٩٤

الإجماع المنقول

توهم اندراج الإجماع المنقول في خبر الواحد ١٩٦

المباني في حجية الإجماع ١٩٨

في الدليل على حجية الإجماع تعبدًا ٢٠٤

الشهرة

الشهرة الروائية ٢٠٩

الشهرة العملية ٢٠٩

الشهرة الفتوائية ٢٠٩

جابرية الشهرة الفتوائية ٢١٠

التفصيل بين شهرة القدماء والمتأخرين في جابرية الشهرة ٢١٢

فيما استدلل به على حجية الشهرة، والرد عليه ٢١٣

خبر الواحد

- ٢١٨ اهمية البحث عن حجية خبر الواحد
- ٢١٨ فيما استدللّ به على عدم حجية خبر الواحد والرد عليه
- في الآيات التي استدللّ بها على حجية خبر الواحد:
- ٢٢١ الاستدلال بآية النبأ
- ٢٢٢ البحث عن كون القضية الشرطية في آية النبأ ذات مفهوم
- ٢٢٣ الضابطة في كون القضية الشرطية ذات مفهوم
- الإشكالات الواردة على الاستدلال بآية النبأ:
- ٢٢٧ التعارض بين المفهوم وعموم العلة
- ٢٣٠ دفع الميرزا النائيني رحمته عن إشكال المعارضة بين المفهوم وعموم العلة
- ٢٣١ الإشكال من جهة استلزام تخصيص المورد، والجواب عنه
- الإشكالات المشتركة بين أدلة حجية خبر الواحد:
- ٢٣٥ الإشكال من جهة معارضة الآيات الناهية عن العمل بالظن، والجواب عنه
- ٢٣٧ الإشكال من جهة شمول أدلة الحجية للإجماع المنقول على عدم الحجية، والجواب عنه
- ٢٣٨ الإشكالات الواردة على حجية الخبر في ما إذا تعدد الوسائط
- ٢٤١ الرد على الإشكالات المذكورة في تعدد الوسائط
- ٢٤٥ الاستدلال بآية النفر
- ٢٤٦ بعض الإشكالات الواردة على الاستدلال بآية النفر
- ٢٥٤ الاستدلال بآية الكتان
- ٢٥٥ الاستدلال بآية ﴿فاسئلوا أهل الذكر﴾
- ٢٥٦ الاستدلال بآية الأذن

الاستدلال بالسنة على حجية الخبر الواحد:

ذكر الطوائف من الأخبار على حجية خبر الواحد ٢٥٩
تقريب الاستدلال بالأخبار:

الطائفة الأولى: ما دلّ على حكم الخبرين المتعارضين من الترجيح بالمرجحات ٢٦٠

الطائفة الثانية: ما دلّ على الحث على حفظ أربعين حديثاً ٢٦٣

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الترغيب في تعلم الأحاديث وتعليمها ٢٦٣

الطائفة الرابعة: ما دلّ على كون منزلة الراوي بمقدار ما حفظه من الروايات ٢٦٣

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ارجاع بعض الأصحاب إلى بعض الرواة ٢٦٤

الاستدلال بالإجماع على حجية خبر الواحد ٢٦٦

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسيرة ٢٦٧

الاستدلال على حجية خبر الواحد ببناء العقلاء ٢٦٧

الوجوه العقلية التي استدلّ بها على حجية خبر الواحد:

الوجه الأول: الانسداد الصغير ٢٦٩

ضابط الانسداد الصغير والكبير ٢٦٩

تقريب الاستدلال بالانسداد الصغير على حجية الخبر ٢٧١

الإشكال من جهة انحلال العلم الإجمالي الكبير إلى الوسيط لا إلى الصغير ٢٧٢

وجه آخر لتقريب الاستدلال على حجية الأخبار بالانسداد الصغير ٢٧٧

إشكال الميرزا النائيني رحمته الله على هذا الوجه ٢٧٨

تقريب الاستدلال على وجه ثالث نسب إلى صاحب الفصول رحمته الله ٢٨٤

الوجه الثاني: ما أفاده صاحب الوافية رحمته الله في حجية خصوص الأخبار

الواردة في الكتب الأربعة ٢٨٤

الوجه الثالث: ما أفاده صاحب الحاشية ﷺ في حجية الظن الحاصل من الخبر ٢٨٥

حجية مطلق الظن

الوجوه العقلية التي أقاموها على حجية مطلق الظن:

الوجه الأول: وجوب دفع الضرر المظنون عقلاً ٢٨٦

البحث الكبروي: لزوم دفع الضرر العقابي المظنون ٢٨٧

البحث الصفروي: كون الظن بالحكم ملازماً للظن بالعقاب ٢٩٠

الرد على الوجه الأول الذي أقاموه على حجية الظن ٢٩٠

كلام الشيخ الأنصاري ﷺ في منع الصفري، ورد الميرزا النائيني ﷺ عليه ٢٩٣

الوجه الثاني: ما نسب إلى السيد الطباطبائي ﷺ ٢٩٨

الوجه الثالث: أن في تقديم غير المظنونات على المظنونات، ترجيح المرجوح على الراجح ٢٩٨

الوجه الرابع: المعروف بدليل الانسداد ٢٩٩

مقدمات دليل الانسداد:

البحث في عدد مقدمات دليل الانسداد ٢٩٩

المقدمة الأولى: انسداد باب العلم والعلمي في معظم الأحكام الشرعية ٣٠٠

المقدمة الثانية: عدم جواز إهمال الوقائع ٣٠١

المقدمة الثالثة: بطلان الرجوع إلى الطرق المقررة للجاهل ٣٠٥

بطلان التقليد والرجوع إلى الأصل في كل شبهة ٣٠٥

الكلام في لزوم الرجوع إلى الاحتياط ٣٠٥

كلام صاحب الكفاية ﷺ في الاحتياط العقلي والاحتياط الشرعي ٣٠٦

في كون الاحتياط عقلياً ٣٠٨

في كون الاحتياط شرعياً ٣١٠

- ٣١٠ إشكال الميرزا النائيني رحمته على صاحب الكفاية رحمته
- ٣١٥ التفصيل بين الاضطراب إلى المعين وغير المعين
- ٣١٦ في كون نتيجة المقدمات التبعية في الاحتياط
- ٣٢٠ المقدمة الرابعة: قبح ترجيح المرجوح على الراجع
- ٣٢٤ في كون نتيجة المقدمات بناء على بطلان الاحتياط، الكشف دون الحكومة
- ٣٢٦ إشكال الشيخ الأنصاري رحمته على مبنى الكشف بإهمال النتيجة
- تنبيهات الانسداد:

- ٣٢٧ الأمر الأول: حجية الظن بالطريق
- ٣٢٨ كلام صاحب الفصول رحمته في حجية الظن بالطريق
- ٣٣٠ إشكالات الشيخ الأنصاري رحمته على صاحب الفصول رحمته، والجواب عنها
- ٣٣٢ كلام صاحب الحاشية رحمته في حجية الظن بالطريق
- ٣٣٤ إشكال الميرزا النائيني رحمته على صاحب الحاشية رحمته، والجواب عنه
- ٣٣٦ ايقاظ: عدم التهافت بين كلام الميرزا النائيني رحمته في المقام وكلامه في المقدمة الثانية
- ٣٤٠ تقريب المقدمات على نحو ينتج حجية الظن كشفاً لا حكومة
- ٣٤١ كون النتيجة الظن بالواقع مطلقاً على الكشف والحكومة
- ٣٤٤ الأمر الثاني: في اطلاق النتيجة وإهمالها
- ٣٤٥ إطلاق النتيجة بالنسبة إلى الأسباب والموارد
- ٣٤٨ في معميات النتيجة على تقدير الإهمال
- ٣٤٨ المعمم الأول من المعميات الثلاثة
- ٣٤٩ رد الشيخ الأنصاري رحمته على المعمم الأول
- ٣٥٣ الوجه الثاني في وجوه التعميم، والإشكال عليه

الوجه الثالث في وجوه التعميم، والإشكال عليه	٣٥٤
نتيجة دليل الانسداد على مذهب صاحب الكفاية رحمته	٣٥٥
الأمر الثالث: خروج القياس على الكشف والحكومة	٣٥٩
الأمر الرابع: في تقدم الظن المانع على المتنوع	٣٦٣
خاتمة	
الظن الحاصل من أمانة متعلقة بألفاظ آية أو رواية	٣٦٧
في حجية مطلق الظن في بعض الموضوعات الخارجية	٣٦٧
الظن في الأصول الاعتقادية	٣٦٧
مزيد بيان في المعرفة بأصول الدين	
وجوب تحصيل معرفة الله سبحانه وتعالى	٣٦٨
في أسباب وطرق المعرفة	٣٦٩
في طريق السير والسلوك	٣٧٦
الطريق الصحيح لتحصيل المعرفة	٣٧٦
الفهرس	٣٧٩