

أَوْضَحَ الْمَقُولَ
فِي
عِلْمِ الْأَصُولِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَوْضَحُ الْمَقُولِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ

تأليف

الشيخ حسين بن الربيعي الجاوي الغامبي (حفظه الله)

المجلد الرابع

الحوزة العلمية
معهد الإمام الرضا (ع)

بَحْثُ فِي الْحَقِيقَةِ الْمُحْفَظَةِ

الطبعة الأولى

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٧ م

الدورة العلمية

معهد الإمام الرضا (ع)

الغبيري: خلف مسجد عواد (غربا) - بناية الزهور، طابق أول

هاتف: ٠٣/٩٨٦٢٧٨

المقصد السادس في الأمارات

- وفيه فصول:
- الفصل الأوّل: في حجّية القطع
- الفصل الثاني: مبحث الظن
- الفصل الثالث: حجّية الظهور
- الفصل الرابع: الإجماع المنقول
- الفصل الخامس: الشهرة الفتوائية
- الفصل السادس: حجّية الخبر

الفصل الأول في حجية القطع

- وفيه مقدمة، وسبعة أمور
- الأمر الأوّل: جهات القطع وذاتيتها
- الأمر الثاني: التجري والانقياد
- الأمر الثالث: أقسام القطع
- الأمر الرابع: أخذ القطع أو الظن بالحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده
- الأمر الخامس: الموافقة الإلتزامية
- الأمر السادس: حجّية قطع القَطّاع
- الأمر السابع: العلم الاجمالي

مقدمة

علاقة القطع بالمسائل الأصولية

بعد الفراغ من مباحث الألفاظ، شرع المصنف في المقصد السادس المتعلق بمباحث الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً، إلا أنه قبل أن يشرع في هذه المباحث تعرّض لبعض أحكام القطع في سبعة أمور، لما له من مناسبة مع ما نحن فيه، حيث قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً. وقبل الخوض في ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام، وإن كان خارجاً من مسائل الفن، وكان أشبه بمسائل الكلام، لشدة مناسبه مع المقام».

يقول: إنّ مبحث القطع خارج عن مسائل علم الأصول، وذلك أنّ ضابطة المسائل الأصولية هي أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي الفرعي الإلهي، كما في مسألة حجية خبر الثقة، حيث يقال مثلاً: (صلاة الجمعة دلّ على وجوبها خبر الثقة، وكلّ ما دلّ على وجوبه خبر الثقة فهو واجب، فصلاة الجمعة واجبة). أمّا القطع، فليس كذلك، لأنّ القطع بالحكم لا يقع في طريق استنباط الحكم، بل هو بنفسه نتيجة، فالقطع بالحكم ليس إلا انكشاف الحكم بنفسه، فكيف يكون مقدمة لانكشافه.

وبعبارة أخرى: القطع بالحكم معلول للمسألة الأصولية ونتيجة لها، فهو متأخر عنها، فلو فرض كونه موضوعاً لها، كان متقدماً عليها، وهو محال.

وكذا فإنّ القطع ليس حجةً بالاصطلاح المنطقي؛ لأنّ الحجةً باصطلاح المنطقة هو الحدّ الأوسط في القياس الذي يكون بينه وبين الأكبر الذي يراد اثباته للأصغر علقه وربط ثبوتي، إمّا علقه التلازم، أو علقه العلية والمعلولية، سواء كان الوسط علةً لثبوت الأكبر الذي هو البرهان اللّمي، أو كان معلولاً له الذي هو البرهاني الإنّي، مثلاً: (العالم متغيّر، وكل متغيّر حادث، فالعالم حادث)، فحتى نثبت الأكبر - وهو الحدوث، للأصغر، وهو العالم، بواسطة الحدّ الأوسط، وهو التغيّر - لا بدّ أن تكون ثمة علاقة بين الحدّ الأوسط والأكبر، أي حتى نثبت الحدوث للعالم بواسطة التغيّر، لا بدّ أن تكون ثمة علاقة بين التغيّر والحدوث وهي حاصلة. وهذه الضابطة غير حاصلة بالنسبة إلى القطع، فلا يقال: (هذا معلوم الخمرية، وكلّ معلوم الخمرية حرام، فهذا حرام)، لأنّ الكبرى كاذبة؛ إذ لا تترتب الحرمة على العلم بالخمرية، بل تترتب على الخمرية الواقعية. وكذا لا يقال: (هذا معلوم الخمرية، وكلّ معلوم الخمرية خمر، فهذا خمر)، لأنّ الكبرى كاذبة أيضاً، لأنّ معلوم الخمرية يمكن أن يكون خمرًا ويمكن أن لا يكون. وعليه، فلا ربط بين الحدّ الأوسط والأكبر، فلا يكون حجةً باصطلاح المنطقة.

إلى هنا عرفت أنّ القطع ليس حجةً باصطلاح المنطقة، ولا داخلاً في مسائل علم الأصول. ولقائل أن يقول: لماذا يُبحث القطع في علم الأصول، والحال أنّه ليس من مسأله؟

والجواب: أوّلاً: وجود المناسبة بينهما، وهي اشتراك الإمارات مع القطع في الطريقة وفي إحراز الوظيفة من الفعل أو الترك. ثانياً: أنّ غاية ما قد يتوصل إليه في البحث عن حجية الأمانة هو القطع بحجّيتها، وهذا يناسبه البحث عن حجية القطع أوّلاً.

إذاً، إنّما أدرج بحث القطع في علم الأصول والحال أنّه ليس من مسأله، للتناسب بينه وبين مبحث الأمارات، فإنّ حجية القطع تنتهي إليها حجية كل حجة، وهذا ما يجعل البحث عن حجته مناسباً قبل البحث عن حجية الأمانة.

نعم، قد يقال: إنّ مسألة التجري من مسائل علم الأصول، ومن خلالها يمكن ادراج القطع في ضمن المسائل الأصولية بملاحظة التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع.

وتوضّحه: فإنّه بعد القطع بقبح التجري مثلاً، فبناءً على ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، تثبت حرمة التجري شرعاً.

وفيه: أولاً: أنّ هذه الملازمة تجري فيما لو كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة العلل بالنسبة للأحكام الشرعية؛ كحكم العقل بقبح الظلم وحسن العدل، فإنّ هذين الحكمين غير مسبوقين بحكم شرعي، ولا تجري هذه الملازمة فيما لو كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة المعلولات، كما في قبح المعصية والتجري، فإنّ قبح المعصية متوقّف على مخالفة الحكم الشرعي. وأمّا قبح التجري، فالأنّ فيه مخالفة لما اعتقده من الحكم الشرعي.

ثانياً: أنّه مع التسليم بهذه الملازمة على إطلاقها، فإنّ البحث في أنّ التجري قبيح عقلاً أم لا يبقى بحثاً صغيراً وداخلياً في المبادئ، فلا تنطبق عليه ضابطة المسائل الأصولية، وهي أن تقع نتيجتها كبرى في قياس الاستنباط.

ثمّ اعلم أنّ الأنسب ادراج مبحث القطع في مباحث علم الكلام؛ لأنّ مرجع البحث هنا إلى البحث عن حسن العقاب على مخالفة العلم الذي هو من قبيل المسائل الكلامية الباحثة عن أحوال المبدأ والمعاد.

أحكام المكلف:

ثمّ قال صاحب الكفاية رحمته الله: «فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم».

قبل الشروع في هذا المطلب، نقول: إنّ أصل هذه العبارة هي للشيخ الأنصاري رحمته الله، حيث قال: «فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإنّما أن يحصل له الشك فيه، أو القطع، أو الظن...».

ثمّ نقول: لماذا غيّر صاحب الكفاية عبارة الشيخ الأعظم وجعل بدل (المكلف) (البالغ الذي وضع عليه القلم)؟ وهل المراد من المكلف ما يشمل المجتهد وغيره؟

أمّا بالنسبة إلى الأمر الأوّل، فقد أشار المصنف نفسه في حاشيته على الرسائل؛ حيث قال: إنّ من الأقسام من لم يتنجز عليه التكليف؛ كموارد البراءة، ومن المعلوم أنّ المكلف الفعلي لا ينقسم إلى الأقسام التي منها الجاهل غير المنتجز عليه التكليف؛ لأنّ القسم عين المقسم مع زيادة قيد.

وفيه: لعلّ مراد الشيخ الأعظم من المكلف هو المكلف الشأني، أي الذي من شأنه أن يكلف لا المكلف الفعلي. وعليه، فلا يرد الاشكال.

وأمّا بالنسبة إلى الأمر الثاني، وهو أنّه هل المراد من المكلف خصوص المجتهد أم يشمل الأعم منه ومن غيره؟

فقد ذهبت جماعة من الأعلام منهم الميرزا رحمته الله إلى أنّ المراد منه خصوص المجتهد، لأنّ حصول القطع والظن والشك له إنّما هو فرع الالتفات التفصيلي إلى الحكم الشرعي. وعليه، فالعامّي من جهة غفلته لا تكاد تحصل له تلك الصفات، وعلى فرض حصولها له، لا عبرة لظنّه وشكّه

بعد عجزه عن تشخيص موارد الأصول والأمارات ومجاريها، وعدم تمكنه من فهم مضامينها والفحص التام في مواردنا.

وبالجملة، لا سبيل إلى دعوى شمول أدلة اعتبار الطرق والأصول للعالمي، فكيف يمكن القول بشمول خطاب مثل: (لا تنقض اليقين بالشك) في الشبهات الحكمية للعالمي، مع أنه لا يكاد يحصل له الشك واليقين، بل لو فرض حصول الشك واليقين له، فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً في مسألة حجية الاستصحاب.

أمّا الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية والآغا ضياء الدين العراقي والسيد الخوئي رحمهم الله وجماعة من الأعلام، فقد ذهبوا إلى أنّ عنوان المكلف هنا ليس مختصاً بالمجتهد، بل يشمل العالمي أيضاً.

وأجيب عن اشكال عدم حصول تلك الصفات للعالمي - وعلى فرض حصولها فلا عبرة لظنه وشكّه - بثلاثة أجوبة:

الجواب الأوّل: إنّ شبهة عدم تمكن العالمي من الفحص عن الأدلة والبحث فيها مندفة بقيام المجتهد مقامه بمقتضى أدلة الافتاء والاستفتاء، فيكون فحصه عن الدليل وعن المعارض فحصاً للعالمي، وترجيحه لأحد الخبرين ترجيحاً له، بل بهذا الاعتبار يكون يقينه وشكّه أيضاً بمنزلة يقينه وشكّه في شمول اطلاقات الأدلة.

وفيه: أنه لا دليل على هذه النيابة وهذا التنزيل وأدلة الافتاء والاستفتاء لا تقتضي ذلك، وهذا بخلاف تنزيل الأمانة منزلة القطع، حيث دلّ الدليل على ذلك. كما أنه لا يخفى أنّ النيابة من الأمور القصدية، ولا نجد أنّ المجتهد حين الفحص يكون ملتفتاً إلى هذه النيابة المدعاة، بل هو غافل عنها بالمرّة.

الجواب الثاني: وهو أنّ العامّي على قسمين: الأوّل: هو من ليس له حظ من العلم. والثاني: هو من حصل له حظ من العلم ممّن راهق الاجتهاد، فهذا لا مانع من أن يحصل له القطع أو الظن أو الشك بالأحكام بعد الرجوع إلى أدلتها، فإذا صحّ أن يكون هذا القسم مشمولاً للعنوان، فيكون القسم الأوّل مشمولاً معه أيضاً، إذ لا قائل بالفصل.

وفيه: أوّلاً: أنّ عدم القول بالفصل ليس حجة.

ثانياً: أنّ التطرق إلى عدم القول بالفصل إنّما هو في صورة الالتفات، والأكثر لم يلتفت إلى هذا التفصيل، لا سيما أنّ القسم الأوّل يشكّل السواد الأعظم.

ثالثاً: لو سلّمنا بحجية عدم القول بالفصل، وأنّه شامل لهذا المورد، إلا أنّ الاشكال لا زال قائماً في أنّ من كان دون مرتبة الاجتهاد ماذا يفعل في الموارد التي تحتاج إلى استنباط في مثل حجية الاستصحاب وغيره من الأمور المتوقفة على الاجتهاد، لا سيما الأمور الخفية في مباحث الظنّ والأصول العملية، كما في تنبيهات العلم الاجمالي وتنبيهات الاستصحاب.

الجواب الثالث: وهو مختار السيد الخوئي وجماعة، ولعلّ أصل هذا الجواب للأغا ضياء الدين العراقي، وهو أنّ شمول المكلف للعامي ليس من باب النيابة ولا من باب عدم القول بالفصل، وإنّما المجتهد يشخص الصغرى وينقح مجرى الأصل ويرجع العامي إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

وتوضيحه: إنّ وظيفة المجتهد هي وظيفة الإمام عليه السلام، وهي بيان الأحكام المجعولة في الشريعة المقدّسة بنحو القضايا الحقيقية، غاية الأمر

أنَّ علم الإمام بالحكم ينتهي إلى الوحي، وعلم المجتهد حاصل من ظواهر الكتاب والسنة، والمقلد يرجع إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم في تشخيص الصغرى وتعيين مجرى الأصل، مثلاً: إذا رجع العامي إلى الفقيه في حكم الماء المتغير بالنجاسة، وأفتاه الفقيه بالنجاسة، يحصل له اليقين بها؛ لأنَّ فتوى الفقيه بالنسبة إليه كالأمارة القائمة لدى المجتهد على النجاسة في الحجية، بمقتضى أدلة الافتاء والاستفتاء، وحينئذ لو زال تغير الماء من قبل نفسه، يشك العامي قهراً في بقاء ذلك الحكم الكلي - أعني النجاسة - وبعد رجوعه ثانياً إلى الفقيه في حكم المسألة وعدم افتائه بالنجاسة الواقعية بل وإعلامه بعدم ظفره في هذا الحال بدليل يقتضي طهارته أو نجاسته، يستقر شكه قهراً، فيتوجه إليه حينئذ خطاب (لا تنقض اليقين بالشك) من جهة تحقق كلا ركنيه بالنسبة إليه، وهما: اليقين السابق والشك اللاحق. بيد أنه لما لم يكن عالماً بمضمون الخطاب وما يقتضيه من الوظائف الفعلية، فيشخصها المجتهد، ويرجع إليه العامي من باب رجوع الجاهل إلى العالم، كما يرجع إليه في التكاليف الواقعية، فيفتيه حينئذ بالحكم الظاهري - أي الاستصحاب - الذي هو مفاد (لا تنقض اليقين بالشك)، كافتائه إياه بالحكم الواقعي، ونتيجة ذلك هو تخير المجتهد عند رجوع العامي إليه بين الإفتاء بالواقع بمقتضى الاستصحاب الجاري في حق نفسه، وبين إقراره على شكّه، وافتائه بالأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشك بالخلاف.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بتشخيص تلك الخطابات بالمجتهد، فإنه يتعين عليه الافتاء بنفس الواقع حسب الاستصحاب الجاري بالنسبة إليه، وليس له الافتاء بالاستصحاب والأخذ باليقين السابق.

وفيه: أن قضية رجوع الجاهل إلى العالم إنما هو في بيان الأحكام

الواقعية، فقله ﷺ: ﴿فَشَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾^(١) إشارة إلى ذلك.

وأما اعطاء الأحكام الظاهرية للمكلف، مثل حجّية الاستصحاب، وحجّية خبر الثقة، وحجّية الطواهر، وأصل البراءة، ونحو ذلك، فلا ينتفع بها العامي غالباً، لعدم قدرته على تطبيقها على موارد، وعدم استطاعته تمييز مجاري الأصول بعضها عن البعض الآخر، بل ذكرنا سابقاً أوائل مبحث علم الأصول أنه لا يمكن اعطاء بعض القواعد الفقهية للعامي، لعدم استطاعته تطبيقها على موارد، مثل قاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده)، و(ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده)، وقاعدة (كل شرط خالف كتاب الله فهو باطل)، فكيف بإعطائه بعض الأحكام الظاهرية الخفية.

ومما يؤيد اختصاص تلك الخطابات بالمجتهد وعدم شمولها للعامي، ما نجده من ديدن أرباب الفتاوى قديماً وحديثاً على الافتاء بالحكم الواقعي عند رجوع العامي إليهم، حيث لم يعهد منهم - ولو في مورد واحد - الافتاء في الأحكام الكلية بالحكم الظاهري.

فالإنصاف: أنّ هذه الأجوبة الثلاثة لم يكتب لها التوفيق. وعليه، فالصحيح أنّ عنوان المكلف هنا مختص بالمجتهد. والله العالم.

ثمّ إنّه قد عرفت أنّ الشيخ الأعظم قال: «فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي، فإنّما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن...»، وعدل عنه صاحب الكفاية إلى قوله ﷺ: «فاعلم: أنّ البالغ الذي وُضِعَ عليه القلم، إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري، متعلق به أو

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع به، أو لا، وعلى الثاني، لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد - على تقدير الحكومة - وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية: من البراءة والاشتغال والتخيير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى...».

ثم إن وجه العدول لثلاثة أمور:

الأول: إنه لا بد من أن يكون المراد من الحكم هو الأعم من الواقعي والظاهري، لعدم اختصاص أحكام القطع بما إذا كان متعلقاً بالحكم الواقعي.

الثاني: إنه لا بد من تخصيص الحكم بالفعلي، لاختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي، لعدم ترتب أثر على الحكم الإنشائي ما لم يبلغ مرتبة الفعلية.

الثالث: الظن إن قام دليل على اعتباره، فهو ملحق بالعلم، وإلا فهو ملحق بالشك.

ولأجل هذه الأمور عدل صاحب الكفاية من التقسيم الثلاثي إلى التقسيم الثنائي.

ثم اعلم أن تقسيم الشيخ الأعظم مبني على كون المراد من الحكم الشرعي هو خصوص الحكم الواقعي، لأنه هو الذي يكون مقطوعاً به تارةً، وأخرى مظنوناً، وثالثة مشكوكاً، وأمّا الحكم الظاهري، فدائماً مقطوعاً به، إذ لا يعقل فيه الشك، لما عرفت سابقاً من أن حجية الأمانة والأصل العملي، التي هي الحكم الظاهري، معلومة لدينا. ومن هنا، لما عمم صاحب الكفاية الحكم للحكم الواقعي والظاهري، تعين كون التقسيم ثنائياً؛ إذ لا شك وظنّ بالحكم الظاهري.

ثم قال ﷺ: «وإن أبيت إلا عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أولاً، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا؛ لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام».

يقول: إن أبيت إلا عن تثليث الأقسام، فينبغي تثليثها بنحو آخر، وهو أن يقال: إن المكلف إما أن يقطع بالحكم أو لا، وإن لم يقطع به فإما أن يكون له طريق معتبر أو لا، فيرجع حينئذٍ إلى الأصول العملية.

وإنما كان هذا التقسيم أفضل من تقسيم الشيخ الأعظم، لأنه على تقسيمه يلزم تداخل الظن مع قسيمه، فلا يكون قسماً برأسه، ولا يلزم ذلك من التقسيم الآخر.

وتوضيحه: إن حال الظن لا يخلو، إما أن يقوم عليه دليل معتبر فيلحق حينئذٍ بالقطع، وإلا فيلحق بالشك ويرجع بالتالي إلى الأصول العملية. وعليه، يكون الظن لاحقاً بالقطع تارةً وبالشك أخرى، فيكون متداخلاً مع قسيمه، والحال أنه على ثلاثية الشيخ الأعظم قسيم للقطع والشك.

هذا حاصل ما ذكره صاحب الكفاية بالنسبة إلى عدوله عن عبارة الشيخ الأعظم.

والإنصاف: أما بالنسبة إلى تخصيصه متعلق القطع بالحكم الفعلي؛ لأن آثار القطع مختصة به، فهو في غير محله، لأن الحكم المراد هنا هو الأعم من الفعلي والإنشائي، باعتبار أن الفقيه حينما يقوم بعملية استنباط حكم ما، لا يشترط أن يكون موضوعه فعلياً، وإنما يصيغه على نحو القضية الحقيقية، فيقول مثلاً: (من يقذف محصنة فحدّه الجلد ثمانون جلدة)، سواء وجد القاذف في الخارج أم لا، وقس عليه فعلل وتفعّل.

وأما بالنسبة إلى تعميمه متعلق القطع إلى الحكم الظاهري، فهو في غير

محلّه أيضاً؛ لأنّه: أولاً: أنّ مجرد صحة تعلق القطع بالحكم الظاهري لا يستدعي هذا التعميم.

وإن شئت فقل: إنّ مجرد عدم اختصاص الآثار المرغوبة في القطع بخصوص القطع بالحكم الواقعي، لا يقتضي تشيئة الأقسام، كما لا يخفى.

ثانياً: يلزم من هذا التعميم محذور جعل الحكم الواقعي والظاهري في رتبة واحدة، والحال أنّ الحكم الظاهري يأتي في رتبة متأخرة عن الحكم الواقعي، وهي فيما لو شك فيه، إذ لا معنى لیتعبد الشارع بالحكم الظاهري مع القطع بالحكم الواقعي.

والخلاصة: إنّ عبارة الشيخ الأعظم أفضل من عبارة صاحب الكفاية، وذلك لأنّ تثلث الأقسام إنّما هو بلحاظ ما للأقسام من الخصوصيات الموجبة للطريقيّة والحجّية من حيث الوجوب والإمكان والامتناع، لا بلحاظ مرحلة الحجية الفعلية، حيث إنّ القطع من جهة تماميته في الكشف عن الواقع ممّا وجبت حجّيته عقلاً، ولا يعقل المنع عنه، والظن من جهة ناقصه في الكاشفية ممّا أمكنت حجّيته شرعاً، وأمّا الشك، فحيث إنّ لا كشف فيه أصلاً، لكونه عبارة عن نفس الترديد بين الاحتمالين الذي هو عين خفاء الواقع، كان ممّا تمتنع حجّيته ويستحيل اعتباره حجة في متعلقه، لأنّ اعتبار الحجية والطريقيّة إنّما يكون فيما من شأنه الكشف عن الواقع ولو ناقصاً، لا فيما لا يكون كذلك.

نعم، أحد طرفي الشك - وهو الاحتمال - فيه جهة كشف ضعيف عن الواقع؛ كالوهم المقابل للظن، فأمكن اعتباره شرعاً حجة في متعلقه بتتميم كشفه، لكنّه خارج عن الفرض؛ إذ الكلام في نفس الشك بما هو شك وترديد بين الاحتمالين.

وعليه، فالأمور الثلاثة المتقدمة التي أوجبت العدول عن عبارة الشيخ الأعظم - لو سلّمنا بها، وغضينا النظر عمّا فيها - إنّما توجب ذلك لو كان تقسيم الشيخ الثلاثي بلحاظ الحجّة الفعلية، وإلا فعلى ما ذكرنا من كونه بلحاظ خصوصيات الأقسام من حيث الاقتضاء ووجوب الحجية أو الإمكان أو الامتناع، فلا يتوجّه شيء من تلك المحاذير.

ثمّ إنّ العجب أنّه رغم عدول صاحب الكفاية عن التقسيم الثلاثي إلى الثنائي، إلا أنّه مشى بعد ذلك على التقسيم الثلاثي. والله العالم.

الأمر الأوّل

جهات القطع وذاتيتها

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وكيف كان في بيان أحكام القطع وأقسامه، يستدعي رسم أمور: الأمر الأوّل: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان».

شرح صاحب الكفاية في بيان مباحث القطع، وقد رتبها في أمور سبعة، أولها يتعلق بجهات القطع الثلاث وذاتيتها؛ وهي:

الجهة الأولى: الكاشفية

فإنّ القطع عبارة عن انكشاف الواقع انكشافاً تاماً، وهذه الكاشفية لا يمكن انفكاكها عنه، لأنّها موجودة بوجوده، فتكون لازماً ذاتياً له، ومجعولة بالجعل البسيط - أي بمفاد كان التامة - وليست مجعولة بالجعل التأليفي التركيبي - أي بمفاد كان الناقصة - لأنّ ذلك متوقّف على امكانية الانفكاك والانسلاخ بين المجعول والمجعول له، وهذا غير ممكن بالنسبة إلى القطع وكاشفيته عن الواقع، ومن هنا كان الجعل التأليفي مختصاً بالعوارض المفارقة.

هذا ما ذهب إليه المشهور من كون الكاشفية لازماً ذاتياً للقطع، ولا

نكون مغامرین إذا ادّعينا أنّ الكاشفية ذاتية للقطع، لأنّ القطع في الحقيقة هو عين الكاشفية والإرادة التامة. والله العالم.

الجهة الثانية: الحجية

فإنّ القطع حجة، بمعنى أنّه منجّز للمقطوع به إذا أصابه واقعاً، ومعدّر له إذا لم يصبه. والحاكم بحجية القطع هو العقل الذي يدرك حسن العقاب بمخالفة المقطوع به، وقبحه بحال عدم مخالفته وإن كان القطع مخالفاً للواقع. وإنّما قلنا أنّ الحاكم هو العقل، وليس بناء العقلاء، لأنّ بناء العقلاء يختصّ في القضايا المتعلقة بحفظ النوع والنظام، مع أنّ حجية القطع كانت ثابتة في زمان لم يكن فيه إلا بشر واحد، فلم يكن فيه عقلاء ليتحقق البناء منهم، ولم يكن نوع ليكون العمل بالقطع لحفظه. أضف إلى ذلك أنّ الأوامر الشرعية ليست بتمامها دخيلة في حفظ النظام، فإنّ أحكام الحدود والقصاص وإن كانت كذلك، إلا أنّ جلّ العبادات والتي منها الصلاة لا ربط لها بحفظ النظام أصلاً.

ولا يخفى أنّ الحجية مترتبة على الكاشفية، وليست مجعولة بالجعل التأليفي، لما عرفت من أنّ ذلك متوقّف على امكانية الانسلاخ بين المجعول والمجعول له، وهذا غير ممكن بالنسبة إلى القطع وحجيته.

والسرّ فيه أنّه يلزم من هذا الانسلاخ ونفي الحجية عنه اجتماع الضدين اعتقاداً دائماً، وفي الواقع أحياناً، واللازم باطل، فالملزوم مثله في البطلان. وتوضيحه: لو فرضنا أنّ المكلف قطع بوجوب شيء، فأدرك العقل لذلك حسن استحقاق العقاب بتركه، فلو فرضنا صدور ترخيص من الشارع بتركه مع بقاء القطع بوجوبه، للزم اجتماع الوجوب والإباحة على شيء واحد باعتقاد المكلف، وكذا للزم اجتماعهما في الواقع فيما لو كان هذا الشيء واجباً واقعاً.

نعم، لو كان مباحاً في الواقع، لما لزم اجتماع الضدين واقعاً، وإنّما لزم اجتماعهما اعتقاداً فحسب، فتأمّل.

الجهة الثالثة: المحركية

إنّ الإنسان إذا قطع جرى وفق قطعه، سواء في التكوينية أو التشريعية، ومثال الأوّل فيما لو كان الإنسان عطشاناً، وقطع بوجود ماء أمامه، لحركه قطعه تجاه الماء ليبلّ به صده. ومثال الثاني فيما لو قطع المكلف بوجوب الشيء، فأدرك عقله حسن استحقاق العقاب بتركه، لتحرك تجاه هذا الواجب ليمثله.

ولا يخفى أنّ هذه المحركية مترتبة على الحجية، كما أنّ الحجية مترتبة على الكاشفية.

وقد عبّر صاحب الكفاية عن المحركية بأنّها أمر عقلي، والأصح أنّها من الأمور الفطرية التي جُبل عليها الإنسان، بل كل حيوان، ناطقاً كان أم لا، ولا يتوقف ذلك على القول بالتحسين والتقيح العقليين، بل هو بمناط لزوم دفع الضرر المقطوع به المسلّم بين القائلين بالحسن والقبح العقليين وغيرهم، ولا مجال فيه للريب من أحد، كما هو ظاهر، إذ لا تكاد ترى أحد من العقلاء والمجانين والأطفال والحيوانات ممّن له أدنى إدراك للضرر أن يوقع نفسه فيما يدرك أنّه ضرر، فترى الحيوانات والطيور تنفر عن سباعها؛ فالمكلف إذا قطع بالحكم، وأدرك عقله حسن العقاب على مخالفة القطع، انقاد بحسب طبعه وجبلته إلى القطع وجرى على مقتضاه.

ولا يخفى أنّ الآثار المترتبة على القطع من نحو وجوب الطاعة عقلاً، أو الجري العملي على وفقه، إنّما هي آثار لنفس القطع؛ بحيث كان القطع بما هو طريق إلى الواقع تمام الموضوع للآثار، لا أنّها من آثار المقطوع

بوجوده الواقعي، ويشهد لذلك موارد الجهل المركب، كما إذا قطع إنسان وكان قطعه مخالفاً للواقع، حيث إنه بمجرد قطعه يترتب عليه حكم العقل بلزوم الامتثال وحسن الطاعة، ولذا لم يشك أحد في حسن الانقياد. وكالعطشان القاطع بكون السراب ماءً، والجبان القاطع بكون الشبح أسداً، حيث يرى بالوجدان انقذاح تلك الحالة الباعثة للتوجه نحو السراب، والفرار من الشبح، مع أنه لا واقع لمقطوعه في الخارج، وما ذلك إلا لكون تلك الآثار من آثار القطع، ومن لوازم المرئي بوجوده الزعمي لا الواقعي. والله العالم.

ثم قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصبر فعلياً، وما لم يصبر فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز، واستحقاق العقوبة على المخالفة، وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهى، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر، فلاحظ وتدبر».

تقدم من قبل أن مراتب الحكم الشرعي أربعة:

- مرتبة الاقتضاء: وهي مرتبة الملاك، حيث يرى المولى ما في الأفعال من مصالح ومفاسد، فيشرع على طبقها.
- مرتبة الإنشاء والجعل: وهي مرتبة إبراز الحكم على حسب ما يقتضيه ملاكه.
- مرتبة الفعلية: وهي مرتبة صيرورة الحكم فعلياً تبعاً لفعلية موضوعه.
- مرتبة التنجيز: وهي مرتبة وصول الحكم إلى المكلف بعلم وجداني أو تعبدية.

ولا يخفى أنه لا يوجد حكم في مرتبة الاقتضاء، فالتعبير عنه بالحكم في هذه المرتبة تسامحي. كما لا يخفى أيضاً أن التعبير عنه بالحكم في مرتبة التنجيز تسامحي أيضاً، لأن الحكم في هذه المرحلة عبارة عن وصوله إلى المكلف بعلم وجداني أو تعدي، والوصول متأخر عن الحكم.

إذا عرفت ذلك، فيقول صاحب الكفاية، أن الحكم ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً، وأن مرتبة التنجيز المتوقفة على وصول التكليف إلى المكلف مترتبة على فعليته، وبالتالي ما لم يصر الحكم فعلياً لم يبلغ مرتبة التنجيز التي من آثارها استحقاق الثواب والعقاب.

نعم، قد يستحق المكلف في مرتبة الإنشاء الثواب فحسب؛ كما لو اعتقد بوجوب شيء مثلاً، وأن الحكم بلغ مرتبة الفعلية والحال أنه في الواقع لم يصر فعلياً بعد، فهنا إن انقضى المكلف وقام بمتعلق الحكم، أثيب على انقياده. كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

ثم ذكر أن الآثار مترتبة على الحكم الفعلي، وأنه ما لم يبلغ مرتبة الفعلية، لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان ممّا سكت الله عنه، كما جاء في رسالة الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه خطب الناس فقال: «إن الله تبارك وتعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء، لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تكلفوها، رحمة من الله لكم فاقبلوها، ثم قال عليه السلام: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الأثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله عز وجل فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»^(١).

(١) من لا يحضره الفقيه ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩.

اشكال :

ثم قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «نعم، في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثليين، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، فانتظر».

حاصل هذا الاشكال : إنه لما كان الحكم في مرتبة الفعلية وقبل وصوله إلى المكلف مورداً للأصول العملية، حيث إنه جاهل به، يلزم منه اجتماع الضدين أو المثليين، وهو محال.

والأول : كما لو شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال في بداية كل شهر، وكان في الواقع واجباً، فأجرى أصالة البراءة، فهنا يجتمع الضدان، وهما الوجوب الواقعي والإباحة الظاهرية.

والثاني : كما لو شك بحرمة التتن مثلاً، وكان في الواقع مباحاً، فأجرى أصالة البراءة، فهنا يجتمع المثلان، وهما الإباحة الواقعية والإباحة الظاهرية. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - التعرض لهذا الاشكال مع جوابه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

الأمر الثاني

التجري والانقياد

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «الأمر الثاني: قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، والمثوبة على الموافقة في صورة الإصابة، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته، واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟»

أقول: اعلم أنّ فعل المكلف لا يخلو من صور أربع:

- الطاعة: وهي فيما لو وافق بفعله الحكم المنجّز عليه الموافق للواقع، كما في امثاله للأمر بالصلاة الواجبة واقعاً.
- المعصية: وهي فيما لو خالف بفعله الحكم المنجّز عليه الموافق للواقع، كما في ارتكابه شرب الخمر الحرام واقعاً.
- الانقياد: وهو فيما لو وافق بفعله الحكم المنجّز عليه المخالف للواقع، كما لو وصله أمر بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فقرأه والحال أنّه غير واجب واقعاً.
- التجري: وهو فيما لو خالف بفعله الحكم المنجّز عليه المخالف للواقع، كما لو وصله نهي عن مجامعة زوجته قبل أن تغتسل من الحيض، فجامعها والحال أنّه غير محرم واقعاً. ولا يختلف الحال في تحقق التجري سواء تنجّز الحكم بالقطع أو بالأمانة، أو بالأصل العملي أو بالاحتمال كما

في الشبهات البدوية قبل الفحص، وذلك أنه في جميع هذه الصور يكون مخالفاً لما عليه الالتزام به وإن لم يكن الواقع على طبقه.

والجامع بين الكل هو مخالفة الحجة، بل في غير العلم يمكن أن يقع التجري على وجهين؛ فإنه لو قامت الأمانة على خميرية مائع، فتارةً يشربه المكلف على أنه خمر، وأخرى يشربه برجاء أنه لا يكن خمرًا، لاحتمال مخالفة الأمانة للواقع، فعلى الأوّل يكون متجربياً بالنسبة إلى الواقع إذا كانت الأمانة مخالفة له، وعلى الثاني يكون متجربياً بالنسبة إلى الطريق والتعبّد بإلغاء احتمال الخلاف، والبناء على أنه خمر.

هذا كله في الأصول والأمارات المثبتة للتكليف، وأمّا الأصول والأمارات النافية له، كما لو قامت البيّنة على عدم خميرية مائع، وشرب المكلف ذلك المائع برجاء أنه خمر، وأنّ البيّنة مخالفة للواقع، فهل يكون ذلك من التجري؟

ذهب الميرزا النائيني إلى أنه من التجري؛ باعتبار أن شربه لم يكن مستنداً إلى الترخيض الشرعي، قال: «بل لا يبعد أن يكون ذلك من المعصية الحقيقية إذا كانت البيّنة في الواقع مخالفة، وكان ما شربه خمرًا، ويكون المقام نظير الاقتحام في الشبهات قبل الفحص»^(١).

وفيه: أن شربه للمائع كان بمستند شرعي، وهو قيام البيّنة على عدم خميرية المائع، فكيف يكون من التجري، مع أن التجري كما عرفت هو مخالفة الحجة، وهنا هو موافق لها، غاية ما هناك أنه شربه برجاء أنه خمر، وهذا يكون عن خبث السريرة فقط. وأمّا قوله، فلا يبعد كونه معصية إذا

(١) فوائد الأصول ج٣، ص٥٤.

كانت البينة مخالفة للواقع، فهو في غير محلّه، وكيف يكون معصية مع وجود مجوّز للشرب، وهو قيام البيّنة، بل لو لم تكن بيّنة في المقام، فيجوز شرب المائع، لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية.

وبالجملة، إنّ ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ لم يكتب له التوفيق.

ثمّ إنّ ما ذكرناه بالنسبة للتجري في الأمارات والطرق، إنّما هو بناءً على حجيتها من باب الطريقية كما هو الصحيح، حيث لا يكون مؤدّي الطريق حكماً في قبال الحكم الواقعي.

نعم، بناءً على حجيتها من باب السببية، يكون المؤدّي حكماً واقعياً، فمخالفة الأمانة المؤدّية إليه عصيان حقيقة وخارج عن عنوان التجري، وتخلّف الأمانة حينئذٍ عن الواقع ليس من انكشاف الخلاف، كما كان ذلك بناءً على الطريقية، بل من باب تبدّل الموضوع؛ كتبدّل المسافر بالحاضر، وانقلاب الخمر خلاً.

وعليه، فلا يتصوّر كشف الخلاف في الأمارات والطرق بناءً على السببية، بل مخالفتها عصيان دائماً، وليس من باب التجري في شيء.

استحقاق المتجري العقاب (الجهة الكلامية):

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الحق أنه يوجب؛ لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، وذمه على تجريه، وهتكه لحرمة مولاه، وخروجه عن رسوم عبوديته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته، ومدحه على قيامه بما هو قضية عبوديته، من العزم على موافقته والبناء على إطاعته، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة، ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريره أو حسنهما، وإن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة».

إنّ البحث في التجري يقع في ثلاث جهات؛ إذ مرّة يبحث أصولياً، وأنّه هل الفعل المتجرى به قبيح عقلاً؟ وهل هناك ملازمة بين قبحه عقلاً وحرمة شرعاً؟ وأخرى يبحث فقهيّاً، وأنّه هل الفعل المتجرى به حرام شرعاً؟ وثالثاً يبحث كلامياً، وأنّه هل المتجري يستحق العقاب على تجرّئه على ساحة مولاه؟ وكان من المفروض أن يشرع صاحب الكفاية في هذا البحث من الجهة الأصولية تناسباً مع ما نحن فيه، إلا أنّه شرع فيه من الجهة الكلامية؛ ولعلّ ذلك لطوله من هذه الجهة، والأمر سهل، فلا بأس أن نشرع أيضاً في البحث من هذه الجهة تبعاً له.

نقول: لا اشكال في استحقاق المتجري العقاب، ولكن وقع الخلاف في أنّه هل العقاب على الفعل المتجرى به؟ أم على سوء سريرة المتجرى كما نسب إلى الشيخ الأعظم رحمته الله؟ أم على العزم على التجري وقصده له كما هو مختار صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام؟ قبل الإجابة على هذا السؤال، لا بدّ من تقديم مقدمة تتعلق بأفعال الإنسان وصفاته.

فنقول: إنّ أفعال الإنسان على قسمين: أفعال الجوارح، وهي الأفعال المتعلقة بجوارحه، وأفعال الجوانح، وهي الأفعال القلبية، كالقصد والنية والميل وغيرها من الصفات النفسية.

ثمّ إنّ الصفات النفسية منها ما هو حميد، كالشجاعة والكرم وحبّ الخير، ومنها ما هو ذميم، كالجبن والبخل وحب الشر. وهذه الصفات تولد بذورها في الإنسان، ومن هنا فهي صفات فطرية جبلية، قد تشتد بكثرة ممارستها حتى تصبح ملكات نفسية، وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين في قوله: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»^(١)، فإنّ

(١) من لا يحضره الفقيه ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩.

من رَوَّض نفسه على ترك الحرام المشتبه، سهّل عليها ترك الحرام البيّن . كما قد يفتقد الإنسان هذه الصفات بهجرانها، فإنّ الحفاظ عليها يحتاج إلى مجاهدة النفس، وهو الجهاد الأكبر في مواجهة وساوس الشيطان وتسويلات النفس التي لا تنتهي، ومن هنا لم تكن ذاتية، لإمكانية انسلاخها عن الإنسان .

ثمّ إنّ المشاهد لأحكام العرف فيما يتعلق بهذه الصفات، يجدهم كثيراً ما لا يصلون إلى تمييزها، إذ قد يحكمون على الإسراف بأنّه كرم، أو العكس، كما قد يحكمون على البخل بأنّه اقتصاد، أو العكس، وهكذا .

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الإنسان وإن كان يستحق المدح على صفاته الحميدة، إلا أنّ ذلك لا يلزمه استحقاق الثواب عليها، كما يستحق الذم على صفاته الذميمة، إلا أنّ ذلك لا يلزمه استحقاق العقاب عليها .

نعم، من تفضل المولى ﷺ أنّه يثيب ويعطي على النوايا الطيبة في حال أنّه لا يعاقب ولا يمنع على النوايا السيئة .

نرجع إلى أصل البحث، وهو استحقاق المتجري العقاب من الجهة الكلامية .

فقد نسب إلى الشيخ الأعظم أنّ استحقاق المتجري العقاب على سوء سريرته وخبثه الباطني، وهذا الكلام لم يكتب له التوفيق، لأنّه من جهة لا دليل عليه، ومن جهة أخرى غير ممكن في نفسه، لأنّ سوء السريرة وإن كان أمراً مذموماً عقلاً، إلا أنّه خارج عن الاختيار، فلا يمكن العقاب عليه .

وقد صرّح الشيخ الأعظم بتغاير جهة الاستحقاق في التجري والانقياد؛ فإنّ المتجري يستحق العقاب على سوء سريرته لا على قصده المعصية، بينما يستحق المنقاد الثواب على قصده الطاعة، إلا أنّ هذا التفريق في غير محلّه أيضاً .

أمّا صاحب الكفاية، فقد ذهب مع جماعة من الأعلام إلى أنّ استحقاق المتجري العقاب على قصده المعصية وعزمه عليها، لا لمجرد سوء سيرته وخبثه الباطني، وهذا ما يحكم به صريح الوجدان، لأنّ مناط استحقاق العقاب في حال العصيان هو مخالفة أمر المولى، وهذا المنط متوفّر في التجري أيضاً، وأمّا مصادفة مطابقة الواقع أو عدم مطابقتها، فهو أمر خارج أصلاً عن الاختيار، فلا يكون له ربط له بالعقاب.

وبعبارة أخرى: إنّ لا فرق في استحقاق العقوبة عقلاً على مخالفة القطع بين أصابته للواقع وعدم إصابته، إذ عصيان المولى والتجري الذي هو قصد مخالفته من باب واحد، لكون المنط فيهما - وهو هتك حرمة المولى والعزم على عصيانه والخروج عن رسم عبوديته - واحداً، ضرورة أنّ مجرد ترك الواقع لا يوجب ذمّاً ولا عقوبة ما لم يكن عن إرادة العصيان والطغيان على المولى، ولذا لا عقاب قطعاً على ترك الواقع في الشبهات البدوية المستند إلى ترخيص الشارع.

ثمّ قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية، وإلا لتسلسل. قلت: - مضافاً إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة واللوم والمذمة - يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذة والعقوبة إنما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، وإن لم يكن باختياره إلا أنه بسوء سيرته وخبث باطنه».

حاصل هذا الاشكال: إنّ مبادئ الإرادة ومقدماتها هي تصور المراد،

والتصديق بفائدته، والميل إليه، ثم قصده والعزم عليه، ثم تحصل بعد ذلك الإرادة التي هي شوق أكيد.

وعليه، فالقصد والعزم من مبادئ الإرادة، وهي غير اختيارية، فلا يمكن العقاب عليها.

أجاب صاحب الكفاية بجوابين:

الأوّل: أنّ مبادئ الإرادة الخارجة عن الاختيار هي تصوّر المراد، والتصديق بفائدته، والميل إليه، أمّا القصد والعزم فقد يخضعان للاختيار، فإنّ من تصوّر شرب الخمر، وصدّق بفائدة الإسكار، فمالت نفسه إليه، إذا تأمّل في تبعات هذا الفعل من إذهاب العقل ونحوه، وأنّ لذة شربه الآنيّة لا تستأهل إيقاع النفس في عقاب تطول مدته ويدوم مقامه، فالعزم الحاصل له والقصد يمكن فسخه حينئذٍ، ويكون تحت اختياره. نعم، قد لا يكون تحت اختياره، فلا قدرة له حينئذٍ على الفسخ، لشدة ميله إلى الفعل؛ بحيث لا يلتفت إلى تبعاته. وعليه، إن أمكن إخضاع القصد والعزم للاختيار، فلا مانع من العقاب عليهما.

الثاني: أنّ عقاب المتجري معلول للبعد المعلول لإرادة المخالفة والطغيان، وهي تنشأ عن العزم الناشئ من الميل إلى القبح المعلول للشقاوة، وهي سوء السريرة الذي هو أمر ذاتي، والذاتي لا يُعلّل، وهو خارج عن الاختيار.

وفيه: بناءً على ما رأيناه من عبارات لبعض الأعلام، وما سمعناه من بعض الأعلام أيضاً بخصوص جوابه هذا، نجزم بأنّه غير متبين لهذا الجواب، لمخالفته أصول الاعتقاد الصحيحة، وإنّما ذكره تمشياً مع مذهب الفلاسفة.

هذه خلاصة مختار صاحب الكفاية في منشأ استحقاق المتجري العقاب؛ حيث اختار أنه يستحقه على قصده.

ثم أيد ما ذهب إليه بجملة من الآيات والروايات، ولم يذكرها، ولكن نحن نذكر بعضاً من كل منهما، منها قوله ﷺ: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾^(١)؛ حيث دلّت هذه الآية المباركة على أنّ المؤاخذة تكون على ما في القلوب، وليس ذلك إلا قصد المعصية.

ومنها قوله ﷺ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(٢)، حيث دلّت هذه الآية المباركة على أنّ للفؤاد نصيباً في استحقاق المساءلة شأنه شأن الجوارح، والفؤاد موطن القصد.

ومنها قوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣)، حيث دلّت هذه الآية المباركة على أنّ مجرد حبّ إشاعة الفاحشة يوجب استحقاق العذاب الأليم، وحبّ ذلك يعني قصدها والميل إليها.

ومنها قوله ﷺ: ﴿وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ﴾^(٤)، حيث دلّت هذه الآية المباركة على أنّ الإنسان يحاسب على ما يخفيه في نفسه من القصود.

هذا بالنسبة إلى الآيات، أمّا الروايات، فمنها خبر أبي عروة السلمي،

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٥.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٣) سورة النور، الآية: ١٩.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «إنّ الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة»^(١)؛ حيث إنّها ظاهرة جداً في أنّ أساس الحساب والحشر يوم القيامة هي النية والقصد، ولكنها ضعيفة بجهالة أبي عروة السلمي.

ومنها معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قال رسول ﷺ: نية المؤمن خير من عمله، ونية الكافر شر من عمله، وكل عامل يعمل على نيته»^(٢)، حيث دلّت هذه المعتبرة على أنّه كما يستحق المؤمن الثواب على نيته الحسنة، بل هي خير من عمله الحسن نفسه، فكذلك يستحق الكافر العقاب على نيته القبيحة، بل هي شرّ من عمله القبيح نفسه.

ومنها خبر أبي هاشم، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّما خلد أهل النار في النار؛ لأنّ نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنّما خلد أهل الجنة في الجنة؛ لأنّ نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ﴾^(٣)، قال: على نيته»^(٤)، حيث دلّت على أنّ نية المؤمن الطاعة الأبدية، جعلته يستحق الخلود الأبدية في الجنة، ونية الكافر المعصية الأبدية، جعلته يستحق الخلود الأبدية في النار، ولكن الرواية ضعيفة بالمنقري وبغيره أيضاً.

والجواب: أوّلاً: أنّ دعوى حكم الوجدان والعقل باستحقاق العقاب على قصد المعصية دعوى بلا دليل، بل الوجدان والعقل يحكمان باستحقاق العقاب على الفعل المتجرى به، وذلك لأنّ المناط في استحقاق العقوبة

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب مقدمة العبادات ج ١، ص ٤٨، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات ج ١، ص ٥٠ ح ٣.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٨٤.

(٤) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب مقدمة العبادات ج ١، ص ٥٠، ح ٤.

بنظر العقل هو الطغيان والتمرد والخروج عن زيّ العبودية، لكونها من مصاديق الظلم على المولى. ومن المعلوم عدم صدقه على مجرد قصدهما.

وبالجملة، فإنّ الظلم الذي هو قبيح عقلاً ومناطٌ لحكمه باستحقاق العقوبة لا ينطبق إلا على ما إذا تلبّس بالفعل المتجرّي به. ومن المعلوم أيضاً وحدة مناط استحقاق العقوبة في العاصي والمتجرّي به، وهو هتك المولى والطغيان عليه، ولا يصدق عنوان الهتك والطغيان والظلم إلا إذا تلبّس بالمعصية أو الفعل المتجرّي به.

وبالجملة، فإنّه لا يصدق عنوان العاصي المستحق للعقاب أو المتجرّي إلا بعد تعدي حدود المولى وتجاوزها، وهذا لا يكون بمجرد النية.

ثانياً: أمّا بالنسبة إلى الآيات المباركة، فنظرها - والله العالم - إلى فعل المعصية الذي يقع عن قصد، فهذا ما يستحق عليه العقاب، لا مجرد القصد، سواء وقع فعل المعصية أم لا.

فالآية الأولى، قد دلّت على أنّه لا أثر لليمين اللاغية؛ أي ما كان بلا قصد، فلا يؤاخذ عليه فيما لو نطق بألفاظه بغير قصده، وبالتالي، فإنّ المؤاخذة على مخالفة اليمين المقصودة؛ أي على الفعل والقصد، لا على القصد وحده.

وأما الآية الثانية، فقد دلّت على أنّ الإنسان مسؤول عمّا أحدثه في حواسه وفؤاده، وهل استعملها في طاعة مولاه أم في معصيته؟ وبذلك فسّرتها حسنة أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزول قدم عبد يوم القيامة من بين يدي الله حتى يسأله عن أربع خصال: عمرك فيما أفنيته؟ وجسدك فيما أبليتة؟ ومالك من أين كسبته وأين وضعته؟ وعن حينا أهل البيت؟»^(١).

(١) تفسير القمي ج ٢، ص ١٩.

وأما الآية الثالثة، فقد فسّرت أيضاً بذكر معاصي المؤمن، كما جاء في حسنة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من قال في مؤمن ما رأت عيناه وما سمعت أذناه، كان من الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾»^(١).

وكذلك فسّرها خبر محمد بن فضيل، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «قلت له: جعلت فداك، الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأساله عنه، فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقات، فقال لي: يا محمد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة، وقال لك قولاً، فصدقه وكذبهم، ولا تذيعن عليه شيئاً تشينه به، وتهدم به مروته، فتكون من الذين قال الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾»^(٢)، ولكنه ضعيف بسهل بن زياد، وبجهالة يحيى بن المبارك.

وأما الآية الرابعة، فقد ذكر بعض الأعلام أنّ المراد منها: إن تظهروا الشهادة أو تكتمونها، فإنّ الله يعلم ذلك ويجازيكم به، لا أنّها دالة على المحاسبة على ما تخفيه النفس من قصد للمعصية.

وبالجملة، فالآيات الشريفة تحتمل عدّة وجوه، ولا يمكن حصرها في مورد واحد.

هذا بالنسبة إلى الآيات، أمّا الروايات، فنذكر بداية بعض الروايات المعارضة، من ثمّ نأتي إلى كيفية الجمع بينها. أمّا الروايات المعارضة:

(١) تفسير القمي ج ٢، ص ١٠٠.

(٢) وسائل الشيعة باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة ج ١٢، ص ٢٩٥، ح ٤.

فمنها موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَهْمُ بِالْحَسَنَةِ وَلَا يَعْمَلُ بِهَا، فَتَكْتُبُ لَهُ حَسَنَةً، وَإِنْ هُوَ عَمَلَهَا كَتَبْتُ لَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَهْمُ بِالسَّيِّئَةِ أَنْ يَعْمَلَهَا، فَلَا يَعْمَلَهَا، فَلَا تَكْتُبُ عَلَيْهِ»^(١). فهذه الموثقة واضحة الدلالة على أنه لا عقاب على مجرد قصد السيئة.

ومنها خبر زرارة، عن أحدهما عليه السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ لِأَدَمَ فِي ذُرِّيَّتِهِ أَنْ مِنْ هَمٍّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبْتُ لَهُ حَسَنَةً، وَمِنْ هَمٍّ بِحَسَنَةٍ وَعَمَلَهَا كَتَبْتُ لَهُ عَشْرًا، وَمِنْ هَمٍّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تَكْتُبْ عَلَيْهِ، وَمِنْ هَمٍّ بِهَا وَعَمَلَهَا كَتَبْتُ عَلَيْهِ سَيِّئَةً»^(٢)، وهي ضعيفة بعلي بن حديد.

إذا عرفت ذلك، وقبل أن نذكر كيفية الجمع بين الأخبار المتعارضة، فلعلك تسأل عن معنى كون نية المؤمن خير من عمله، وكيف يعقل أن تكون النية خيرا من العمل؟!!

أقول: ورد تفسير ذلك في خبر زيد الشحام قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني سمعتك تقول: نية المؤمن خير من عمله، فكيف تكون النية خيراً من العمل؟ قال: لأنَّ العمل ربما كان رياءً للمخلوقين، والنية خالصة لرب العالمين، فيعطي عز وجل على النية ما لا يعطي على العمل»^(٣)، ولكنها ضعيفة؛ لعدم وثاقة حبيب بن الحسين الكوفي.

وأما وجه الجمع بين هاتين الطائفتين من الروايات، فقد ذكر وجهان للجمع بينهما:

- (١) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات ج ١، ص ٥١، ح ٧.
- (٢) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب مقدمة العبادات ج ١، ص ٥١، ح ٦.
- (٣) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب مقدم العبادات ج ١، ص ٥٣، ح ١٥.

الأوّل: نحمل ما دلّ على استحقاق العقاب بمجرد قصد المعصية على من أتى ببعض مقدماتها، ونحمل ما دلّ على عدم استحقاق العقاب بمجرد قصد المعصية على من لم يأت بشيء من مقدماتها. وربما يشهد لهذا الجمع مثل خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقبها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومشتريها، وآكل ثمنها»^(١)، فإنّها واضحة الدلالة على أنّ العقاب إنّما هو مع إتيان بعض مقدماته؛ كالغرس أو الحرس أو العصر... ولكن الرواية ضعيفة السند بعمر بن شمر الجعفي، ولكن هناك رواية أخرى موثقة عن زيد بن علي، ذكرت فيها العشرة بألفاظ مختلفة. والجدير ذكره في المقام أنّ حرمة الربا أشد بكثير من حرمة الخمر، حتى ورد في بعض الأخبار؛ كحسنة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية كلها بذات محرم في بيت الله الحرام»^(٢). ومع ذلك ورد في بعض الأخبار اللعن في الربا خمسة؛ كما في مرسلة مجمع البيان ما عن علي عليه السلام قال: «لعن رسول الله ﷺ في الربا خمسة: آكله، وموكله، وشاهديه، وكاتبه»^(٣).

الثاني: حمل ما دلّ على استحقاق العقاب بمجرد قصد المعصية على من استمرّ قاصداً المعصية إلا أنّ مانعاً ما حال دون القيام بها، ونحمل ما دلّ على عدم استحقاق العقاب بمجرد قصد المعصية على من لم يستمر قاصداً المعصية، حيث ارتدع عنها قبل القيام بها؛ ويشهد لهذا الجمع خبر زيد بن علي، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا التقى

(١) وسائل الشيعة باب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ج ١٧، ص ٢٢٤، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب الربا ج ١٨، ص ١٢٣، ح ١٩.

(٣) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب الربا ج ١٨، ص ١٢٧، ح ٤.

المسلمان بسيفهما على غير سنة، فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: لأنه أراد قتلاً^(١)، ولكنه ضعيف؛ لعدم وثاقة أبي الجوزاء.

ثم إنه لو سلمنا دلالة الآيات الشريفة والروايات على أن العقاب على القصد والعزم، إلا أن مفادها هي العقاب على نيته المعصية الواقعية، وقصد ارتكاب الحرام الواقعي، كما هو ظاهر خبر زيد بن علي. وعليه، فلا ربط لها حينئذٍ بالتجري وقصد ما يعتقد الإنسان أنه حرام، وليس هو بحرام في الواقع.

والخلاصة: إن استحقاقه العقاب ليس لمجرد قصده كما ذهب إليه صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام، وليس لسوء سيرته كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، بل الإنصاف أنه لقصد المخالفة مع التلبس بالفعل أو إحدى مقدماته. والله العالم.

استحقاق المتجري العقاب (الجهة الأصولية):

البحث في هذه الجهة الأصولية والتي يتفرع عنها النتيجة الفقهية، تارةً يكون عن شمول الخطابات الأولية للقاطع بخلاف الواقع، وأخرى يبحث فيه عن شمول الخطابات الأولية للقبح الفاعلي، وثالثاً يبحث فيه عن انطباق عنوان ثانوي على المتجري، كالمتمرد على المولى ونحوه، فهذه ثلاثة مباحث أصولية يستتبعها النتيجة الفقهية، وهي الحرمة على فرض صحة هذه المباحث.

أمّا المبحث الأوّل، فقد يقال بشمول الخطابات الأولية للقاطع بالخلاف، وبيان ذلك يتوقف على مقدمات ثلاث:

(١) وسائل الشيعة باب ٦٧ من أبواب جهاد العدو ج ١٥، ص ١٤٨، ح ١.

أوّلاً: إنّ الخطاب الشرعي لا يحسن تعلّقه بغير المقدور، وهذا ما يحكم به العقل.

ثانياً: إنّ الانبعاث نحو الشيء والانزجار عنه، إنّما يكون بالوجود العلمي، ولا أثر للوجود الواقعي، فإنّ مجرد الوجود الواقعي لا يكفي في انبعاث المكلف وحركة إرادته نحو الشيء.

وعليه، فالعلم وإن كان بالنسبة إلى الموضوع طريقاً، إلا أنّه بالنسبة إلى الاختيار والإرادة والانبعاث يكون موضوعاً ومأخوذاً على الصفتية لا الطريقية، أي المحرز للخمر الواقعي. وممّا يؤكد أنّ الانبعاث نحو الشيء والانزجار عنه تابع للوجود العلمي، هو انبعاث العطشان نحو بئر ما، يكون عالماً بوجود الماء فيها، وإن لم يكن فيها ماء واقعاً، كما يكفي لانزجار الخائف عن طريق ما، أن يكون عالماً بوجود أسد فيه، وإن لم يكن فيه أسد واقعاً.

ثالثاً: إنّ متعلق التكليف هو الاختيار والانبعاث نحو الشيء عن العلم بالموضوع والتكليف، وهذا المعنى موجود في كلتي صورتين مصادفة العلم للواقع ومخالفته له، والفرق بين الصورتين ليس إلا مصادفة العلم للواقع في إحداهما ومخالفته له في الأخرى، والمصادفة والمخالفة ليستا اختياريتين، فلا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف، فالذي يصلح لأن يتعلّق به التكليف ليس إلا اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، فيكون مفاد قوله: (لا تشرب الخمر) مثلاً، هو لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر، وهذا المعنى موجود في المتجرى.

وبناءً على هذه المقدمات الثلاث، تكون الخطابات الأولية شاملة للمتجري حقيقة، ويكون عاصياً حقيقة.

والإنصاف: أمّا أن التكليف لا يتعلّق بغير المقدور، فهو أمر مسلّم ولا خلاف فيه.

وأما أنه تعلق بالإرادة، فهو في غير محلّه، لأنّ التكاليف تتعلق بالأفعال الواقعية؛ أي بشرب الخمر الواقعي مثلاً، لا بإرادته شربه والانبعاث نحوه. وقد مرّ في أكثر من مناسبة أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، وهما قائمان في الفعل الواقعي نفسه لا في إرادته واختياره.

وأما أنّ العلم مأخوذ في باب الإرادة والاختيار على نحو الموضوعية والصفئية؛ أي بما أنّه علم وصورة حاصلة في النفس، فقد نفى ذلك الميرزا النائيني رحمته الله مدّعياً أنّ العلم في باب الإرادة مأخوذ على نحو الطريقية، فالعلم يكون بالنسبة إلى كل من الإرادة والخمر طريقاً، بل العلم يكون في باب الإرادة من مقدمات وجود الداعي، حيث إنه تعلق الإرادة بفعل شيء بداعي أنّه الشيء الكذائي، وهذا الداعي ينشأ عن العلم بأنّه الشيء بالكذائي، ولكن الإنصاف أنّ مجرد طريقية العلم لا تقتضي المصادفة للواقع، كما أنّ أخذ الجامع بين المصادف والمخالف لا يقتضي أخذ العلم على وجه الصفئية.

وعليه، فالرد الصحيح على القول بشمول الخطابات الأولية للمتجرّي، هو أنّ التكليف لم يتعلّق بالاختيار والإرادة، وإنّما تعلق بالفعل؛ أي شرب الخمر الواقعي. وعليه، فإذا كان متعلق التكليف هو الشرب المتعلق بالخمر الصادر عن إرادة واختيار، فالمتجرّي لم يتعلّق شربه بالخمر.

فالخلاصة: إنّ دعوى شمول الخطابات الأولية للمتجرّي والمنقاد أيضاً قائمة على ثلاثة أركان أساسية هي: أنّ التكليف لا يتعلّق بغير المقدور، وأنّ العلم مأخوذ في باب الإرادة على نحو الصفئية لا الطريقية، وأنّ التكاليف تتعلق بإرادة الفعل لا بالفعل الواقعي نفسه. وقد ثبت انخرام الركن الثالث وأنّ التكاليف تتعلق بالفعل الواقعي نفسه لا بإرادته، وأما الركن الثاني، فقد عرفت ما فيه.

وعليه، فلا يكون المتجري ولا المنقاد مشمولين للخطابات الأولية. أضف إلى أنّهما لو كانا مشمولين، لما وجبت بالاتفاق إعادة الصلاة على من صلّى خارج الوقت اعتماداً على علمه بدخول الوقت، ثمّ تبين له بعد ذلك عدم دخوله، إذ لو كان المنقاد مشمولاً لخطاب (صلّى في الوقت) مثلاً - حيث إنّ دعوى شمول الخطابات الأولية لا تختصّ بالمحرمات، بل تشمل الواجبات - لكانت صلاته اعتماداً على علمه بدخول الوقت مجزية، ولما وجبت عليه الإعادة، مع أنّه لا بدّ من القول بالإعادة، ولم يذهب أحد من الفقهاء إلى الإجزاء.

هذا بالنسبة إلى شمول الخطابات الأولية للمتجري، ويكون عاصياً حقيقة بناءً على الشمول، وقد عرفت ما فيه.

أمّا المبحث الثاني: فقد يقال بشمول الخطابات الأولية للقبح الفاعلي الذي هو بمعنى أن يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحاً، وإن لم يكن الفعل قبيحاً، ولا ملازمة بين القبح الفاعلي والقبح الفعلي، إذ ربما يكون الفعل قبيحاً، ولكن صدوره عن الفاعل حسن؛ كما في صورة الانقياد. وربما ينعكس الأمر؛ كما في صورة التجري، وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ هذا القبح الفاعلي هل يصلح لأن يكون ملاكاً للخطاب؛ بحيث يتعلق خطاب بالفعل الصادر عن الفاعل قبيحاً، أو أنّه لا يصلح لأن يكون ملاكاً للخطاب؟

والإنصاف: أنّ الخطابات الأولية لا تشمل القبح الفاعلي، فإنّ الحسن والقبح الفاعلي إنّما يكون مترتباً على الخطابات الأولية، ومن الانقسامات اللاحقة له، إذ بعد تعلّق الخطابات بموضوعاتها، تتحقق رتبة الحسن الفاعلي وقبحه؛ فإنّ ذلك يقع في رتبة امثال تلك الخطابات وعصيانها، فلا

يمكن أن تكون تلك الخطابات مطلقة تشمل الحسّن الفاعلي وقبحه بالإطلاق والتقييد اللحاظي. إذاً لا تشمل الخطابات الأولية القبح الفاعلي. ولكن قد يقال: إنّ للقبح الفاعلي خطاباً خاصاً غير الخطاب الأوّلي.

وفيه: أن توجيه الخطاب إلى ما يختصّ بالقبح الفاعلي ممّا لا يمكن، فإنّ موضوع الخطاب الذي يمكن أن يختصّ بذلك، إنّما هو المتجري، والخطاب على هذا الوجه لا يعقل؛ لأنّ الالتفات إلى العنوان الذي تعلق به الخطاب ممّا لا بدّ منه، والمتجري لا يمكن أن يلتفت إلى أنّه متجرٍ؛ لأنّه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجرياً، نظير الالتفات إلى النسيان، فإنّه لا يمكن توجيه التكليف إلى الناسي بعنوان الناسي، إذ الالتفات شرط التكليف، ومع الالتفات إلى كونه ناسياً ينقلب النسيان إلى الذكر، وينتفي الموضوع.

إن قلت: لم لا يكون الخطاب الثاني شاملاً للعاصي والمتجري معاً، بأن يقول المولى مثلاً: (يحرم شرب معلوم الخمر)، باعتبار أنّ القبح الفاعلي غير مختصّ بالمتجري، بل هو في صورة العصيان أتمّ وأكمل من صورة التجري؟

قلت: وإن كان هذا العنوان شاملاً لكلتا الصورتين إلّا أن الخطاب على هذا الوجه أيضاً لا يمكن، لا لمكان أنّ العالم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً، والفاعل لا يشرب الخمر بعنوان أنّه معلوم الخمرية، بل بعنوان أنّه خمر، فإنّ الالتفات إلى العلم من أتمّ الالتفاتات، بل هو عين الالتفات، ولا يحتاج إلى التفات آخر، بل لمكان لزوم اجتماع المثليين في نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم ذلك في الواقع.

وبالجملة، فإنّه في نظر العالم يلزم اجتماع المثليين دائماً، لأنّ العالم لا

يحتمل المخالفة، ودائماً يرى مصادفة علمه للواقع، فدائماً يجتمع في نظره حكمان، ولا يصلح كل من هذين الحكمين لأن يكون داعياً ومحركاً لإرادة العبد بحيال ذاته، ولا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث عنه ولو في مورد.

وعليه، فإنه لو فرض أنّ للخمر حكماً، ولمعلوم الخمرية أيضاً حكماً، فمجرد العلم بخمرية شيء، يعلم بوجود الاجتناب عنه الذي فرض أنّه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثاً، ويلزم لغويته، وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثية، فإنّ العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجود الاجتناب عنه المترتب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعد ما كان العالم لا يحتمل المخالفة، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية غير ممكن.

والخلاصة: لا الخطابات الأولية شاملة للقبح الفاعلي، ولا يوجد خطاب خاص شامل له. والله العالم.

تأثير القطع في المقطوع به:

بقي الكلام في هذه الجهة من البحث عن أنه هل القطع من العناوين الموجبة لتغيير المقطوع به عمّا هو عليه في الواقع؟ مثلاً لو تعلّق القطع بانطباق عنوان ذي مصلحة على شيء، فهل يوجب حدوث المصلحة في ذلك الشيء، فيكون واجباً حينئذٍ؟ وكذا لو تعلّق بانطباق عنوان ذي مفسدة على شيء، فهل يوجب حدوث المفسدة في ذلك الشيء، فيكون حراماً حينئذٍ؟

وبالجملة، فهل هذه القطوعات تغير واقع المقطوع به، بحيث تُحدث في مقطوع الوجوب مصلحة ملزمة فيصير واجباً واقعاً، وتُحدث في مقطوع

الحرمة مفسدة ملزمة فيصير حراماً واقعاً، وبصير مقطوع الخمرية خمراً واقعاً؟

قد يقال بأنّ القطع كذلك، وأنه من الوجوه والاعتبارات المغيرة لواقع المقطوع به.

والإنصاف: أنّ القطع لا يغيّر في الواقع شيئاً، لضرورة أنّ القطع بسميّة مائع ما لا تحدث فيه آثار السم فيما لو كان ماءً في الواقع.

ثمّ هناك بحث آخر، وهو أنّه هل القطع بحسن فعل أو قبحه بصيرّه حسناً أو قبيحاً، أي هل القطع من الوجوه والاعتبارات المحسّنة والمقبّحة؟ وهل يلزم من حسنه وجوبه شرعاً، ويلزم من قبحه حرمة شرعاً؟

أمّا بالنسبة إلى المسألة الأولى، فقد ذهب بعض الأعلام إلى كون القطع من الوجوه والاعتبارات المحسنة والمقبحة، وهو الإنصاف.

إمّا صاحب الكفاية، فقد ذهب إلى خلاف ذلك، ووافق الميرزا النائيني، واستدل صاحب الكفاية بدليلين:

الدليل الأول: قال صاحب الكفاية رحمته الله: «ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعاً، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً ولا ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية شرعاً، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبوبية للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبغوضاً له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد بأنه عدوه، وكذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً».

حاصل هذا الدليل: إنّ الوجدان حاكم بأنّ الفعل المتجرى به أو المنقاد به لا يتغيّر واقعه حسناً وقبحاً بسبب تعلق القطع به؛ فإنّ قتل ابن المولى يبقى مبعوضاً له، ولو قطع العبد بأنّه عدوه، وكذا قتل عدو المولى يبقى محبوباً له، ولو قطع العبد بأنّه ابنه. ووافقه في هذا الدليل الميرزا النائيني.

وفيه: أنّ الوجدان حاكم بخلاف ذلك، لأنّ التجري بالوجدان خروج عن رسم العبودية وتمرد على المولى وظلم له وتعدّد لحدوده، وكل ذلك قبيح.

وعليه، فيما أنّه ينطبق على الفعل المتجرى به كل هذه العناوين القبيحة، فيكون القطع به من العناوين المقبّحة. وكذا بالنسبة إلى الانقياد، فإنّ انقياد المنقاد لقطعه هو بالوجدان أمر حسن، فيكون القطع به من العناوين المحسّنة.

فالإنصاف: أنّ القطع من الوجوه والاعتبارات المحسّنة والمقبّحة، ولكن ليس من الإنصاف لزوم الوجوب من الحسن العقلي، ولزوم الحرمة من القبح العقلي، لأنّ التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع إنّما يكون فيما لو كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة العلل، حيث يدرك العقل وجود مصلحة ملزمة في شيء لا يزاحمها شيء من المفسد، كما في العدل، فهنا يلزم من حكم العقل بالحسن حكم الشرع بالوجوب، وإلا يكون الشارع قد فوّت على المكلفين مصلحة ملزمة، أو يدرك وجود مفسدة ملزمة في شيء لا يزاحمها شيء من المصالح، كما في الظلم، فهنا يلزم من حكم العقل بالقبح حكم الشرع بالحرمة، وإلا يكون الشارع قد أوقعني في المفسدة الملزمة. ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا القسم من الحكم العقلي قليل جداً، إذ العقل لا يحيط بالمصالح والمفاسد الواقعية والجهات المزاحمة لها،

ولذا ورد في بعض الروايات أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، وأنّه ليس شيء أبعد عن دين الله من عقول الرجال.

أمّا لو كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة المعلولات، أي مسبقاً بحكم شرعي كما في موردنا، فإنّ التجري عبارة عن مخالفة الحكم الشرعي باعتقاده المنجّز على المكلف وإن لم يكن في الواقع كذلك، والانقياد عبارة عن موافقة الحكم الشرعي باعتقاده المنجّز على المكلف وإن لم يكن في الواقع كذلك، فهنا لا يلزم الوجوب الشرعي من الحسن العقلي، ولا يلزم الحرمة الشرعية من القبح العقلي.

وبالجملة، فإنّ حكم العقل بقبح التجري وحسن الانقياد، مثل حكمه بقبح المعصية وحسن الطاعة، فإنّ هذا الحكم الفعلي فرع ثبوت الحكم الشرعي المولوي.

الدليل الثاني: قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «هذا مع أن الفعل المتجري به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً؛ فإنّ القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلاً، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً، ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية؟!»

حاصل هذا الدليل: حتى يكون القطع من الوجوه والاعتبارات المحسّنة والمقبّحة، لا بد أن يكون أمراً اختيارياً، باعتبار أنّ العناوين المحسّنة والمقبّحة لا بد أن تكون اختيارية متعلقه لإرادة المكلف، ولكي يكون القطع أمراً اختيارياً فلا بد أن يكون مقصوداً وملتفتاً إليه، ولكن المتجري حينما يشرب ما قطع بخمريته لا يشربه بعنوان مقطوع الخمرية، بل لا يلتفت إلى ذلك أصلاً.

وعليه، فليس قطع المتجري أمراً اختيارياً، وإذا انتفى كون قطع المتجري والمنقاد أيضاً أمراً اختيارياً، فلا يصلح أن يكون عنواناً محسناً أو مقبّحاً.

وفيه: أنّ عدم قصد المتجري عنوان مقطوع الخمرية لا يخرج عن كونه مختاراً لشربه، إذ يكفي في كونه اختيارياً صدوره عن إرادة وقصد إليه، وفي الواقع إنّ شرب الماء لم يقع في الخارج بلا إرادة وقصد، بل وقع مع القصد إليه بعنوان أنّه شرب الخمر. وأمّا أنّه لا يكون ملتفتاً إلى هذا العنوان، فهو في غير محله أيضاً، لأنّ القطع نفسه أمر حضوري، فلا يعقل عدم التفات القاطع إليه، بل هو عين الالتفات.

نعم، قد لا يكون ملتفتاً إليه تفصيلاً، ولكنّه على الأقل هو ملتفت إليه اجمالاً وارتكازاً.

والخلاصة: ليس القطع من الوجوه والاعتبارات التي تغيّر واقع المقطوع به، فتحدث فيه مصلحة أو مفسدة على حسب عنوان المنطبق عليه، ولكنّه من الوجوه والاعتبارات التي تحسّنه وتقبحه، إلا أنّه لا يلزم من هذا التحسين والتقبيح العقليين الوجوب والحرمة الشرعيين إلا في صورة وقوع حكم العقل في سلسلة العلل، وهذا نادر، كما تقدم. والله العالم.

استحقاق المتجري العقاب (الجهة الفقهية):

بعد الفراغ من الجهة الكلامية والأصولية، يأتي الكلام عن الجهة الفقهية، وهو أنّه هل التجري حرام أم لا؟

قبل الخوض في هذا البحث والتطرق إلى ما ذكر من أدلة على حرمة التجري، لا بدّ من تحديد متعلق الحرمة، فهل هو التجري نفسه، أم الفعل المتجرى به أم غير ذلك؟

أمّا التجري، فلا يمكن تعلّق الحرمة به، لأنّه يشترط في صحة تعلّق الحرمة بشيء أن يكون هذا الشيء ملتفتاً إليه، والمتجري لا يمكن أن يلتفت إلى تجرّيه؛ لأنّه بمجرد التفاته يخرج عن كونه متجرياً، نظير الالتفات إلى النسيان، على ما تقدم.

وأما الفعل المتجرى به، فكذلك لا يمكن تعلّق الحرمة به، لما علمت من أنّ الحرمة تابعة للمفسدة الواقعية الملزمة في متعلقها، والفرص أنّ الفعل المتجرى به لا مفسدة فيه، وقطع المتجري بوجودها لا يغيّر من الواقع شيئاً، على ما مرّ بيانه أيضاً.

إذاً، لا التجري ولا الفعل المتجرى به صالحين لتعلق الحرمة بهما، فما هو متعلق الحرمة؟

الإنصاف: أنّ متعلق الحرمة بناءً على ثبوتها، هو قصد المعصية مع تلبّس هذا القصد بالفعل المتجرى به، أو ببعض مقدماته، ثمّ عدل بعد الإتيان ببعض المقدمات عن الفعل بنفسه، بناءً على كون هذا من التجري، كما إذا ارتدع عن قتل المؤمن بعد الإتيان ببعض المقدمات، أو عدل عن الفعل بصارف خارج عن الاختيار، كما في رواية القاتل والمقتول المتقدمة.

وأما الدليل على الحرمة، فلا يظهر من الأخبار ما يستفاد منها حرمة التجري. وأما دعوى الاجماع، فلا يخفى ما فيها، إذ لم ينعقد اجماع على حرمة قصد المعصية مع التلبس ببعض المقدمات، أو مع الإتيان بنفس الفعل المتجرى به. وعلى فرض أنّ بعض الأعلام حصل هذا الاجماع ونقله إلينا، فإنّك عرفت أنّ الاجماع المنقول بخبر الواحد غير حجة.

ثمّ إنّه ادعي الاجماع في موردين:

الأوّل: من ظنّ أو قطع بضيق الوقت، وجبت عليه المبادرة إلى الصلاة، فإن لم يفعل عصي. وإن انكشفت سعة الوقت في الواقع. وهذا يدلّ على حرمة التجري، وإلا فلا معنى للقول بالعصيان.

الثاني: من سلك طريقاً مظنون الضرر، حيث ادعي الاجماع على عصيانه ووجوب الإتمام عليه لكون سفره سفر معصية، ولو انكشف عدم الضرر. وهذا لا يتم إلا بناءً على حرمة التجري.

والجواب عنهما: أمّا الأوّل، فلأنّ خوف الضيق أخذ تمام الموضوع لوجوب المبادرة إلى الصلاة، ويكون وجوب المبادرة حينئذٍ نفسياً لا طريقياً. وعليه، فبعد انكشاف الخلاف، ينتفي الحكم بانتفاء موضوعه، فليس هناك تجرّ أصلاً.

وأما الثاني، فأيضاً ليس من موارد التجري؛ لأنّ مظنون الضرر أخذ موضوعاً لحرمة السلوك، بل احتمال الضرر احتمالاً عقلائياً كذلك؛ مثل القطع به.

وبالجملة، فإنّ للعقل في باب الضرر الدنيوي حكماً واحداً، وهو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع في الضرر، وليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر أو مشكوكه طريقياً، نظير حكمه بقبح ما لا يؤمن معه من الوقوع في التصرف في مال الغير، فإنّ حكمه في ذلك طريقياً إرشادي لدفع الضرر الأخرى، وهو العقاب. فحكم العقل في لزوم دفعه يكون إرشادياً محضاً، لا يستتبع حكماً مولوياً، وهذا بخلاف حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الضرر الدنيوي، فإنه يستتبع الحكم الشرعي المولوي.

وعليه، فيما أنّ الظنّ بالضرر أخذ موضوعاً، فيخرج عن موضوع

التجري، وليس فيه انكشاف الخلاف، بل يكون من باب تبدل الموضوع.
ثم لا يخفى عليك أنّ المراد من الضرر الذي يحكم العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه، ليس مطلق الضرر على النفس، بل المراد منه الضرر المؤدي إلى اتلافها، أو الذي يكون جناية عليها؛ كقطع عضو منها بارز.

كلام صاحب الفصول:

قال صاحب الكفاية رحمه الله: «ثم لا يذهب عليك: إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى. ولا منشأ لتوهمه إلا بداهة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الآن عن وحدة السبب».

هذا رد لكلام صاحب الفصول، حيث استفاد من كلامه ثلاثة أمور:

الأول: إن قبح التجري ليس ذاتياً.

الثاني: إنه يختلف بالوجه والاعتبارات شدة وضعفاً، بل قد ينقلب ليصير حسناً، وإن لم يلتفت إلى الجهات الواقعية.

الثالث: إنه إذا صادف المتجري المعصية، يكون مستحقاً لعقابين: عقاب على المعصية نفسها، وعقاب على التجري، إلا أن العقابين يتداخلان.

هذا ما فهم من كلام لصاحب الفصول؛ حيث قال في الفصل الأخير

من الاجتهاد والتقليد: «وأما إذا اعتقد التحريم، فلا يبعد استحقاقه العقوبة بفعله وإن كان بطريق غير معتبر نظراً إلى حصول التجري بفعله، إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة، فإنه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقاً أو في بعض الموارد نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، فإن قبح التجري ليس عندنا ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار، فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنه ذلك الكافر فتجرى ولم يقدم على قتله، فإنه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلاً عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لو فعل وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجود قتل نبي أو وصي فتجرى ولم يفعل، ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له، فصادف العبد ابنه وقطع بأنه ذلك العدو، فتجرى ولم يقتله، أن المولى إذا اطلع على حاله لا يذمه بهذا التجري بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل، وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوه، فأدى الطريق إلى تعيين ابنه، فتجرى ولم يفعل، وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه إن لم يصادف الواقع، ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به، فإن المظنون فيه عدمها.

ومن هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في مباحاتها، وهو فيها أشد منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة؛ كالمكروهات ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجري»^(١).

(١) الفصول الغروية، ص ٤٣١ - ٤٣٢.

وأما بالنسبة إلى الأمر الثالث، وهو استحقاق العقابين بحال صادف المتجري المعصية، فقد فهم من كلامه في التنبيه الرابع من تنبيهات مقدمات الواجب، حيث قال: «فإن التحقيق أن التجري على المعصية معصية أيضاً، لكنه إن صادفها تداخلاً وعُدّاً معصية واحدة، وإنما تظهر الثمرة فيما لو تخلف عنها»^(١).

أما بالنسبة إلى الأمر الأول، وهو أن قبح التجري ليس ذاتياً، فالإنصاف أنه ذاتي لا يمكن أن ينسلخ عنه، كقبح الظلم، بل هو منه، إذ ليس التجري سوى ظلم للمولى بتعدي حدوده والخروج عن رسم عبوديته، وليس قبح التجري اقتضائياً حتى يمكن أن يعرض عليه عنوان يحسنه، كقبح الكذب الذي قد يعرض عليه عنوان الإصلاح بين الناس فيصير حسناً.

وأما بالنسبة إلى الأمر الثاني، وهو أنه يختلف القبح بالوجوه والاعتبارات شدة وضعفاً، فإن من قطع بحرمة شيء حرام واقعاً يجتمع فيه قبحان: قبح التجري والقبح الواقعي، وهو في هذا الفرض يكون أشد قبحاً فيما إذا كان مكروهاً واقعاً، وهذا أشد قبحاً فيما إذا كان مباحاً واقعاً، وهذا أشد قبحاً فيما إذا كان مستحباً واقعاً، بل قد يصير قبح مقطوع الحرمة حسناً فيما إذا كان واجباً واقعاً، وكان ملاك وجوبه أقوى من ملاك قبح التجري.

ففيه: أنه لو سلمنا اختلاف قبح التجري بالوجوه والاعتبارات، لكن الجهات المغيرة للحسن والقبح لا بد وأن تكون ملتفتاً إليها، لما عرفت من أن العلم بالحسن والقبح العقلي له جهة موضوعية، ولا يمكن أن يكون الشيء قبيحاً عقلاً من دون أن يكون الموجب للقبح ملتفتاً إليه، فالكذب الذي يتوقف عليه إنجاء النبي قبيح إذا لم يلتفت إلى الجهة المحسنة، وهي

(١) الفصول الغروية، ص ٨٧.

إنجاء النبي بسبب الكذب، وأيضاً الصدق الموجب لهلاك النبي حسن إذا لم يلتفت إلى الجهة المقبحة، وهي هلاك النبي بسبب الصدق.

وباب الحسن والقبح غير باب المصلحة والمفسدة التي لا دخل للعلم بها، فمجرد كون الفعل المتجرى به ذا مصلحة واقعاً لا يوجب تغيير قبح التجري بعد ما لم تكن المصلحة معلومة، ولم يكن المكلف ملتفتاً إلى وجوبه، ففي مثل هذا قبح التجري يكون على حاله.

وبالجملة، لا يمكن أن يختلف القبح بالوجوه والاعتبارات، فضلاً عن امكانية صيرورته حسناً في صور التجري، لفرض عدم التفاته إلى الواقع الذي بالمقارنة معه يختلف شدة وضعفاً أو يصير حسناً.

وأما بالنسبة إلى الأمر الثالث، وهو أنه إذا صادف المتجري المعصية، يكون مستحقاً لعقابين: عقاب على المعصية نفسها، وعقاب على التجري، إلا أن العقابين يتداخلان.

ففيه: أنه لا يمكن أن يجتمع التجري مع المعصية؛ لأنّ قوام التجري مخالفة الواقع وعدم مصادفته، وقوام المعصية موافقة الواقع ومصادفته، فيلزم من اجتماعهما اجتماع النقيضين، وهو محال.

أما الميرزا النائيني، فقد حاول تصوير كلام صاحب الفصول بما يرجع إلى أمر معقول، وإن كان خلاف ظاهر كلامه، بأن يقال: إنّ مراده من المعصية المجتمعة مع التجري غير المعصية التي علم بها وتجرى فيها، بل معصية أخرى؛ كما لو علم بخميرية مائع، فتجرى وشربه، ثمّ تبين أنه مغصوب، فإنّ في مثل هذا يمكن أن يقال: إنّ المكلف تجرى بالنسبة إلى شرب الخمر، وعصى بالنسبة إلى شرب المغصوب، بناءً على أنّ العلم بجنس التكليف والإلزام يكفي في تنجز التكليف وإن لم يعلم فصله، فيقال

في المثال أنه قد تعلق علمه بحرمة شرب المائع على أنه خمر، فبالنسبة إلى كونه خمرًا أخطأ علمه، وبالنسبة إلى الحرمة لم يخطئ وصادف الواقع؛ لأنه كان مغصوباً، فيكون قد فعل محرماً.

ويرد عليه: أن حرمة الغصب لما كانت غير حرمة الخمر، فالعلم بشخص حرمة الخمر لا يسري إلى حرمة الغصب، وإن كانت الحرمتان مندرجتين تحت جامع الحرمة الذي هو جنس لهما. وأما ما يقال بكفاية العلم بجنس التكليف، فإنما هو في الجنس القابل للانطباق على كل واحد من الشخصين، كما في فرض العلم الاجمالي بأحد الحرمتين، لا مثل المقام الذي أحدهما معلوم والآخر مشكوك. والله العالم.

ثم لو سلمنا بإمكانية اجتماع التجري مع المعصية، فلماذا يكون مستحقاً لعقابين، والحال أن استحقاق العقاب يدور مدار هتك المولى، وليس في المعصية الواقعية إلا هتك واحد، فلا ملاك لتعدد العقاب حتى نلتزم بالتداخل.

ثم لو سلمنا باستحقاق عقابين، فما الوجه في تداخلهما والحال أنه خلاف الأصل؟! ولعلّ ذهاب صاحب الفصول إلى التداخل عائد إلى ضرورة أن العاصي لا يستحق إلا عقاباً واحداً باتفاق جميع الأعلام. والله العالم.

الأمر الثالث

أقسام القطع

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «الأمر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه، لا يماثله ولا يضاده، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه: (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا)، تارة بنحو يكون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجباً لذلك، وأخرى بنحو يكون جزؤه وقيده، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجباً له».

هذا هو الأمر الثالث من المقصد الثالث، ويدور حول أقسام القطع.

وقبل ذكر هذه الأقسام، ندكر بما قلناه سابقاً من أن القطع أو العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن حقيقية، فهو صفة حقيقية قائمة في صقع النفس؛ من قبيل الشجاعة والكرم، وليس صفة اعتبارية ولا انتزاعية. كما أن القطع من الصفات الإضافية التي تحتاج إلى شيء آخر غير الموضوع، وهو ذات العالم والمعلوم، فإن العلم إضافة بين العالم والمعلوم. أضف إلى أن في القطع صفة ذاتية لا تنسلخ عنه، ولا تقبل لأن تجعل له جعلاً تأليفيّاً، وهي صفة الكاشفية، فالقطع كالنور ظاهر بنفسه مظهر لغيره.

إذا عرفت ذلك، نأتي إلى أقسام القطع سواء الصحيحة منها أو الممتنعة.

فإنَّ القطع تارةً يكون طريقياً، أي لا دخالة له في الحكم إلا من حيث إنَّه كاشف تارةً عن الحكم وأخرى عن الموضوع لذي الحكم، فالأوّل كما لو قال المولى: (تجب الصلاة)، فإنَّ القطع بوجوب الصلاة هنا غير داخل في موضوع الوجوب، وإنّما هو مجرد كاشف عنه منجّز له، والثاني كما لو قطع بخميرية مائع، فإنَّه كاشف عن الخميرية فقط.

وأخرى يكون القطع موضوعياً، أي داخل في موضوع الحكم، وهو على نحوين، لأنَّ القطع الموضوعي إمّا أن يتعلّق بالحكم الشرعي، أو بموضوعه، والأوّل على صور أربع، إذ مرة يكون مأخوذاً في موضوع الحكم المقطوع به نفسه، كما لو قال المولى: (إذا قطعت بوجوب الصلاة وجبت عليك الصلاة بذاك الوجوب الذي تعلق به القطع)، وأخرى يكون مأخوذاً في موضوع الحكم المماثل للحكم المقطوع به، كما لو قال المولى: (إذا قطعت بوجوب الصلاة فتجب الصلاة بوجوب آخر)، وثالثاً يكون مأخوذاً في موضوع الحكم المضاد للحكم المقطوع به؛ كما لو قال المولى: (إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة)، ورابعاً يكون مأخوذاً في موضوع الحكم المخالف للحكم المقطوع به، كما لو قال المولى: (إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق بدرهم).

هذه صور أربع للقطع الموضوعي المتعلق بالحكم، وفي كل صورة منها تارةً يكون القطع تمام موضوع الحكم المقطوع به، بأن يكون الموضوع القطع بالوجوب مطلقاً سواء أصاب الواقع أم لا، وأخرى يكون جزء موضوعه والجزء الآخر هو الواقع، فيكون الموضوع هو القطع المصيب. وعليه، فتصير الصور ثمانية.

ثمّ إنّ هذه الصور الثماني، تارةً يؤخذ فيها القطع على نحو الصفية، أي بما هو صفة قائمة في صقع النفس بلا ملاحظة كاشفيتها عن الواقع، وأخرى يؤخذ فيها على نحو الكاشفية والطريقة. وهكذا تصبح الصور ست عشرة صورة.

هذه الصور الستة عشرة فيما إذا كان القطع الموضوعي متعلقاً بالحكم الشرعي، وهناك مثل هذه الصور الستة عشرة أيضاً فيما إذا كان القطع الموضوعي متعلقاً بموضوع الحكم، حيث تجري عليه الصور المتقدمة جميعاً، فمرةً يكون القطع الموضوعي المتعلق بالموضوع مأخوذاً في موضوع الحكم المقطوع به نفسه، كما لو قال المولى: (إذا قطعت بخميرية هذا المائع المحرم فيحرم عليك شربه بنفس الحرمة الثابتة للخمر). وأخرى يكون مأخوذاً في موضوع الحكم المماثل للحكم المقطوع به، كما لو قال المولى: (إذا قطعت بخميرية هذا المائع المحرم، فيحرم عليك شربه بحكم آخر). وثالثاً يكون مأخوذاً في موضوع الحكم المضاد للحكم المقطوع به، كما لو قال المولى: (إذا قطعت بخميرية هذا المائع المحرم وجب عليك شربه). ورابعاً يكون مأخوذاً في موضوع الحكم المخالف للحكم المقطوع به، كما لو قال المولى: (إذا قطعت بخميرية هذا المائع المحرم فتصدق بدرهم).

ثمّ في كلّ صورة من هذه الصور الأربع تارةً يكون القطع تمام موضوع الحكم المقطوع به - أي سواء أصاب الواقع أم لا -، وأخرى يكون جزء موضوعه والجزء الآخر هو الواقع، فتصير الصور ثمان.

ثمّ إنّ هذه الصور الثماني، تارةً يؤخذ فيها القطع على نحو الصفية، وأخرى على نحو الكاشفية والطريقة.

وهكذا تصبح صور القطع المتعلق بالموضوع والمأخوذ في موضوع

الحكم المقطوع به ست عشرة صورة، فيكون المجموع منها ومن صور القطع المتعلق بالحكم اثنتين وثلاثين صورة. وإذا أبدلنا الظن مكان القطع لحصلنا على اثنتين وثلاثين صورة مماثلة، فيصير المجموع أربعاً وستين صورة. وإذا ضمنا صورة القطع الطريقي الذي لا دخالة له في الحكم، والظن الطريقي كذلك، فيكون مجموع الصور النهائي ستاً وستين صورة.

إذا عرفت الصور المحتملة للقطع الموضوعي، فاعلم أنه ذهب المشهور إلى امكانية ثماني صور منها، أربع من صور تعلق القطع بالحكم، وهي فيما إذا كان القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع الحكم المخالف للحكم المقطوع به، كما لو قال المولى: (إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق بدرهم)، وذلك سواء كان القطع تمام الموضوع أو جزأه، وسواء كان مأخوذاً على نحو القطع الطريقي أو الصفتي. وأربع من صور تعلق القطع بالموضوع، وهي فيما إذا كان القطع بالموضوع مأخوذاً في موضوع الحكم المخالف للحكم المقطوع به، كما لو قال المولى: (إذا قطعت بخميرة هذا المائع فتصدق بدرهم)، وذلك سواء كان القطع تمام الموضوع أو جزأه، وسواء كان مأخوذاً على نحو القطع الطريقي أو الصفتي. ومثلها في الصحة الصور الثمانية للظن الموضوعي.

ثم لا يخفى أن صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ ذكر في الأمر الرابع الآتي - إن شاء الله تعالى - امتناع أخذ القطع الموضوعي، سواء كان متعلقاً بالحكم أم بالموضوع، في موضوع نفس الحكم، ومثله، وضده، وسوف نتعرض هناك - إن شاء الله تعالى - لهذه الصور، ونبيّن هل أنّها ممتنعة أم ممكنة. وأمّا هنا - أي في الأمر الثالث - فتتعرض لصورتين من هذه الثمانية التي ذهب المشهور إلى صحتها، وهما فيما إذا كان القطع تمام موضوع الحكم، وكان متعلقاً بالحكم أو بالموضوع، وقد أخذ على نحو الطريقية. فقد ذهب

الميرزا النائيني إلى عدم امكانهما . وسنذكر أنّه بناءً على ما ذهب إليه الميرزا، تمتنع صورتان آخرتان، وهما فيما إذا كان القطع الموضوعي جزء الموضوع وقد أخذ على نحو الطريقة، فتكون الصور الممكنة أربع صور فقط . وكذا الحال بالنسبة إلى الظن .

إذا ذهب الميرزا النائيني وكذا السيد الخوئي وجماعة من الأعلام رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِمْ إلى استحالة أن يكون القطع - سواء كان متعلقاً بالحكم أم بالموضوع - تمام موضوع الحكم، وقد أخذ على نحو الطريقة، وذلك لأنّ كون القطع تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقة يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة، ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع .

وبعبارة أخرى: أخذ القطع تمام الموضوع يعني لحاظه مستقلاً، وكونه مأخوذاً على نحو الطريقة، فهذا يعني لحاظه آلة تكشف عن الواقع، ولا يجتمع هذان اللحاظان في شيء واحد وأنّ واحد واستعمال واحد . وعليه، فينحصر كون القطع تمام الموضوع فيما لو أخذ على نحو الصفتية .

وفيه: إن كان لا يمكن أن يكون القطع تمام الموضوع وطريقاً، فكيف التزم عملياً أصحاب هذا القول في مسألة عدالة إمام الجماعة، حيث اشترط العلم بعدالته في جواز الائتمام به، فإنّه أخذ موضوعاً لجوازه، وطريقاً لا صفة . أمّا موضوعيته، فلعدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف، كما ورد به النص . وأمّا طريقته، فلقيام الأمارات، كالبينة وبعض الأصول كالاتصاحاب مقامه .

وقد أشكل على أصحاب هذا القول أيضاً بمسألة قيام اليد^(١) مقام العلم في باب الشهادة، مع أنّ العلم قد أخذ موضوعاً فيها. وبمسألة قيام الظن^(٢) مقام العلم في صورة الشك بين الركعة الأولى والثانية، مع أنّ العلم قد أخذ فيها على نحو الموضوعية.

ولكن قد يجاب عن هذا الاشكال في هاتين المسألتين بأنّ العلم فيهما لم يؤخذ على أنّه تمام الموضوع، بل أخذ على نحو كونه جزء الموضوع، والجزء الآخر هو الواقع، وهم لا يوجد عندهم مشكلة في كون العلم قد أخذ جزء الموضوع على نحو الطريقة.

والإنصاف: إذا قطعنا النظر عن الأمثلة؛ باعتبار أنّ كلامنا في مقام الثبوت لا الإثبات، فإنّه بعد الالتفات إلى أنّ المناط في امتناع أن يكون القطع تمام الموضوع على نحو الطريقة موجوداً أيضاً فيما لو كان القطع جزء الموضوع على نحو الطريقة، يلزم أن تكون كلتا الصورتين ممتنعين؛ فإنّ المانع في الصورة الأولى هو أنّه لا يمكن أن يلحظ القطع مستقلاً وآلياً

(١) كما في خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يد رجل، يجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال: نعم، قال الرجل: أشهد أنه في يده، ولا أشهد أنه له، فلعله لغيره، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله عليه السلام: فلعله لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك؟ ثم تقول بعد الملك: هو لي، وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبلك إليك؟ ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجر هذا، لم يقم للمسلمين سوق». ولكنها ضعيفة بالقاسم بن يحيى. وسائل الشيعة باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم ج٢٧، ص ٢٩٢، ح ٢.

(٢) كما دلت عليه صحيحة صفوان، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة». ومفهومها أنه إذا وقع وهمك - أي ظنك - على شيء، فلا تعد الصلاة، سواء في الركعتين الأولىين أم الأخيرتين. وسائل الشيعة باب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ج٨، ص ٢٢٥، ح ١.

في شيء واحد وأنّ واحد واستعمال واحد، وهذا المانع حاصل فيما لو كان القطع مأخوذاً على نحو جزء الموضوع أيضاً؛ إذ لا فرق بينهما في الإمكان والاستحالة بعد احتياج الموضوع على كل تقدير إلى لحاظه بنفسه بأجزائه وقيوده.

ولكن بما أنّه قد ثبت في الخارج أنّ القطع قد يكون موضوعاً ومأخوذاً على نحو الطريقية، بدليل قيام الأمانة مقامه، فمعناه أنّه يصحّ أن يكون القطع الموضوعي - سواء كان القطع تمام الموضوع أو جزءه - مأخوذاً على نحو الطريقية وإن لم تتوصّل إلى تصويره. والله العالم.

هذا بالنسبة إلى هاتين الصورتين، أمّا بالنسبة إلى الصور الأربعة والعشرين التي ذهب الأعلام إلى استحالتها، وهي فيما لو أخذ القطع في موضوع نفسه أو مثله أو ضده، وكان جزء الموضوع أو تمامه، وكان على نحو الصفية والطريقية، ومثلها بالنسبة إلى الظن، فهذا ما سنأتي على بيانه - إن شاء الله تعالى - في الأمر الرابع لنرى هل كلها ممتنعة أم لا.

قيام القطع مقام الطرق والأمارات مقام القطع:

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «ثم لا ريب في قيام الطرق والأمارات المعتبرة - بدليل حجيتها واعتبارها - مقام هذا القسم، كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفية من تلك الأقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضية الحجية والاعتبار ترتب ما للقطع بما هو حجة من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع؛ ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات».

حاصل هذا البحث أنّه هل تقوم الطرق والأمارات والأصول العملية

مقام القطع أم لا؟

وقبل ذكر الوجوه في هذه المسألة، نقول:

أولاً: إنّ الفرق بين الطرق والإمارات، أنّ الطرق هي القائمة على الأحكام الكلية، بينما الإمارات هي القائمة على الموضوعات، وإن عبّر عن الطرق بالإمارات أحياناً.

ثانياً: تقدم أنّ القطع تارةً يكون طريقياً محضاً لا دخل له بالحكم، فلا هو جزؤه ولا تمامه، وأخرى يكون موضوعياً، أي أخذ في موضوع الحكم على نحو الجزء أو التمام، وهذا القطع الذي له دخالة بالحكم، تارةً يؤخذ على نحو الصفية، وأخرى على نحو الطريقية، فتلك أربع صور كاملة. وإذا أضفنا إليه القطع الطريقي المحض، فتصبح الصور خمسة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ هناك ثلاثة وجوه أو أقوال فيما يتعلّق بقيام كل من الطرق والإمارات والأصول العملية مقام القطع:

- الوجه الأوّل: أنّها تقوم مقام القطع مطلقاً، أي في صورته الخمسة كلها.

- الوجه الثاني: أنّ الطرق والإمارات وخصوص الاستصحاب من الأصول العملية تقوم مقام القطع الطريقي المحض فحسب. وقد ذهب إلى هذا القول صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام.

- الوجه الثالث: أنّ الطرق والإمارات وخصوص الاستصحاب من الأصول العملية تقوم مقام القطع الطريقي المحض، والقطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية دون المأخوذ على نحو الصفية. وقد ذهب إلى هذا القول كل من الشيخ الأنصاري والميرزا النائيني وجماعة من الأعلام.

وقبل مناقشة هذه الوجوه الثلاثة، نتعرض أولاً لصفات العلم الثلاث،

وهي:

الصفة الأولى: أنه صفة نفسانية حقيقية قائمة في صقع النفس، سواء أكان العلم من مقولة كيف النفساني - كما هو الصحيح - أم من مقولة الفعل، أم من مقولة الانفعال، أم من مقولة الإضافة على اختلاف الوجوه والأقوال، فإنه على جميع التقادير تكون هناك صفة قائمة في نفس العالم.

الصفة الثانية: وهي الكاشفية، فإنّ العلم عبارة عن انكشاف الواقع انكشافاً تاماً، وذلك بحصول صورة المعلوم في الذهن، فالعلم هو تلك الصورة، وهو إضافة بين العالم والمعلوم، ومن هنا كانت الكاشفية صفة ذاتية للعلم، إذ لا يمكن انسلاخها عنه بأن لا تكون الصورة حاكية عن ذبيها والحال أنّها آتية منه.

الصفة الثالثة: وهي المحركة، فإنّ العلم يقتضي الجري العملي على طبقه، فالإنسان إذا قطع جرى وفق قطعه سواء في التكوينيّات أو التشريعيّات، ومثال الأوّل أنّه لو علم بوجود أسد في الطريق لما سلكه فراراً من الأسد، ومثال الثاني أنّه لو قطع بوجود شيء، فأدرك عقله حسن استحقاق العقاب بتركه، لامثل هذا الواجب.

إذا عرفت ذلك، نأتي إلى أصل المبحث، وليكن الكلام أولاً عن الطرق والأمارات، فهل تقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي بقسميه الطريقي والموضوعي؟

أمّا بالنسبة إلى قيامها مقام القطع الطريقي فلا اشكال في ذلك، لا سيّما بناءً على أنّ المعتبر في الأمارات هي الكاشفية - كما عليه الميرزا النائيني والسيد الخوئي والمشهور، وهو الصحيح - بمعنى أنّ الشارع المقدّس تمّم كاشفية الأمارات الناقصة بسبب احتمال الخلاف وعدم إصابتها للواقع، بأن نفخ فيها صورة العلم لاغياً احتمال الخلاف تعبدًا، فكأنّه صار للعلم

فردان: فرد متعارف، وهو العلم الوجداني، وفرد آخر غير متعارف، وهو العلم التعبدي. فإنه بناءً على ذلك، لا شك في قيام الأمارات مقام القطع الطريقي بنفس أدلة اعتبارها، وتكون بذلك واجدة للجهة الثانية للعلم، وهي الكاشفية، فشابهته من هذه الجهة.

وعليه، فكما أنّ العلم محرز للواقع وجداناً، كذلك الأمارات محرزة له تعبدًا بعد تتميم الكشف بإلغاء احتمال الخلاف.

وأما بناءً على المعتبر في الأمارات هو المعدّرية والمنجزية، كما عليه صاحب الكفاية، فأيضاً تقوم مقام القطع الطريقي، إذ كما أنّ القطع معذر ومنجز بذاته، فكذلك الأمارات المعتبرة معذرة ومنجزة، فهي تقوم مقامه بنفس أدلة اعتبارها، وهي تشبه العلم من حيث المنجزية والمعدّرية^(١).

وأما بالنسبة إلى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الصفتي، سواء كان القطع متعلقاً بالحكم، كما في (إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق بدرهم)، أم متعلقاً بالموضوع، كما في (إذا قطعت بخميرية المائع المحرم فتصدق بدرهم)، حيث يكون القطع مأخوذاً على نحو كونه مجرد صفة نفسانية قائمة في صقع النفس، أي بدون ملاحظة كاشفيته عن الواقع، فهنا لا تقوم الأمارات مقامه، لأنّ دليل حجية الأمانة لوحظ فيه كاشفيته، ولم تلحظ فيها الصفتية، فدليلها قاصر عن ذلك.

وإن شئت فقل: إنّ القطع في هذه الحالة يكون حينئذٍ كسائر الصفات النفسانية، ومفاد حجية الطرق والأمارات أجنبي عن ذلك. وعليه، فقيام

(١) هناك عدة أقوال في المعتبر في الأمارات، منها القولان المتقدمان، وقول ثالث للشيخ الأنصاري، وهو أن المجمعول فيها منشأ انتزاع الحجية، وقول رابع للعامة، وهو أن المعتبر فيها هو المؤدى، ولازمه القول بالتصويب الباطل. وسيأتي تفصيل كل هذه الأقوال حينما يأتي الكلام عن الظن إن شاء الله تعالى. (من الأستاذ).

الظن مقام القطع من هذه الجهة يحتاج إلى دليل آخر غير أدلة حجية الطرق والأمارات، وهو مفقود.

ثمّ إنّّه لم نعثر على مورد فقهي أخذ فيه القطع الموضوعي على نحو الصفتية، والأمثلة التي ذكرها بعض الأعلام ليس شيء منها من هذا القبيل، فإنّ العلم في باب الشهادة أخذ من حيث الطريقية، ولذا جازت الشهادة في موارد اليد؛ كما دلّت عليه رواية حفص المتقدمة، وفي باب الركعتين الأولتين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفتية، بل على نحو الطريقية، كما يستفاد ذلك من صحيحة صفوان المتقدمة، وكذا غيرها من الروايات.

وبالجملة، فإنّ ظاهر العلم مهما أخذ في لسان الدليل هو العلم الطريقي، وإرجاعه إلى العلم الصفتي يحتاج إلى قرينة، وهي غير موجودة، والله العالم.

ثمّ إنّّه لو فرضنا أنّ الشارع المقدّس قد اعتبر القطع في باب الشهادة من باب الصفتية، فلا يمكن حينئذٍ أن تقوم الأمانة مقامه؛ لما تقدّم من قصور دليل حجية الأمانة.

وأما بالنسبة إلى قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي فيما لو أخذ على نحو الطريقية، فقد ذهب الشيخ الأعظم وتبعه الميرزا النائيني والسيد الخوئي رحمهم الله إلى قيامها مقامه في هذه الصورة.

بينما ذهب صاحب الكفاية إلى عدم قيامها مقامه؛ حيث قال رحمهم الله: «ومنه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإنّ القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً، كسائر مالها دخل في الموضوعات أيضاً، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجّيته، وقيام دليل على اعتباره، ما لم يقيم دليل على تنزيله، ودخله في الموضوع

كدخله، وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة القطع، من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً، فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً، فاسد جداً، فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال، لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين، حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه، ولحاظهما في أحدهما آلي، وفي الآخر استقلالي، بدهة أن النظر في حجيته وتنزيله منزلة القطع في طريقته في الحقيقة إلى الواقع ومؤدى الطريق، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما».

حاصل كلامه: إن دليل اعتبار الأمانة قاصر عن قيامها مقام القطع الموضوعي فيما لو أخذ على نحو الكشف، لأننا إذا أردنا تنزيل شيء مقام شيء، فلا بد أن يلحظ المنزّل ثلاثة أمور: المنزّل، وهو هنا الأمانة، والمنزّل عليه، وهو هنا القطع، وجهة التنزيل، وهي آثار المنزّل عليه. وعليه، فإن قلنا بأن الأمانة منزلة منزلة القطع الموضوعي فيما لو أخذ على نحو الطريقة، لكان لدينا تنزيلان:

الأول: وهو تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، وهنا يكون لحاظ كل من الأمانة والقطع آلياً.

الثاني: وهو تنزيل الأمانة نفسها منزلة القطع باعتبار أن القطع جزء الموضوع أو تمامه، وهنا يكون لحاظ كل من الأمانة والقطع استقلالياً. ولا يمكن أن يلحظ شيء واحد في آن واحد واستعمال واحد بلحاظين مختلفين. وعليه، فإن دليل اعتبار الأمانة قاصر عن إثبات التنزيلين معاً، فلا بد أن يكون ناظراً إلى أحدهما، فلا وجه للتمسك بإطلاق دليل التنزيل لإثبات قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي الطريقي.

والجواب: أنّ تنزيل مؤدّي الأمانة منزلة الواقع مبني على القول بالسببية في باب الأمارات، أي تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّي تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدّي حكم في حقّ من قامت عنده الأمانة، فتكون الأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين، وهذا هو التصويب الأشعري. أو تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في المؤدّي أيضاً أقوى من مصلحة الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلي في حق من قامت عنده الأمانة هو المؤدّي، وإن كان في الواقع أحكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمرية، وهذا هو التصويب المعتزلي، وكل من التصويبين باطلان، كما سيأتي إن شاء الله تعالى بيانهما بشكل مفصّل مع الوجه في بطلانهما.

وبالجملة، فإنّ تنزيل المؤدّي منزلة الواقع مبني على القول بالسببية في الأمارات، وهو فاسد، أضف إلى أنّ مبني صاحب الكفاية في باب الأمارات هو أنّ المجعول فيها المنجزية والمعدرية، فلا يلزم من تنزيلها منزلة القطع الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، بل يلزم لحاظ واحد استقلالي، إذ لا يكون هناك تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، بل تنزيل الأمانة منزلة القطع.

بل قد يقال: إنه ليس في البين تنزيل أصلاً، لأنّ المجعول في باب الأمارات والطرق هو الطريقية والكاشفية - كما هو الصحيح - وعليه، فالشارع يكون قد أعطى صفة المحرزية للظن، فأين التنزيل؟ ومن هنا يرتفع الاشكال من أساسه.

والخلاصة: إنّ الطرق والأمارات تقوم مقام القطع الطريقي المحض

والقطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقية، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفية. والله العالم.

قيام الأصول العملية مقام القطع:

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وأما الأصول، فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها أيضاً غير الاستصحاب؛ لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار والأحكام، من تنجز التكليف وغيره - كما مرت إليه الإشارة - وهي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً».

بعد الفراغ من الكلام عن قيام الطرق والأمارات مقام القطع، وصلت النوبة إلى الكلام عن قيام الأصول العملية مقامه، ولكن قبل الخوض في هذه المسألة، نذكر أولاً أن الأصول العملية على قسمين:

- الأصول العملية التنزيلية أو المحرزة: وهي الأصول التي ينزل مؤداها منزلة الواقع عملاً، ومن هنا سميت (تنزيلية)؛ كالاستصحاب، وأصالة الصحة، وقاعدتي الفراغ والتجاوز، وأن كثير الشك يبني على حصول المشكوك، وأن الإمام يرجع في شكه إلى خلفه، فمعنى أن الاستصحاب مثلاً أصلاً عملي تنزيلي هو تنزيل المستصحب منزلة المتيقن من جهة الجري العملي على طبقه، ومعنى أن قاعدة التجاوز أصل عملي تنزيلي هو تنزيل المشكوك منزلة الحاصل واقعاً من جهة الجري العملي على طبقه.

وأما تسميتها بـ (المحرزة) فمن جهة إحرازها للواقع بسبب كاشفيتها الناقصة عنه، إلا أن الشارع لم يعتبرها من هذه الجهة، وإلا صارت أمارات، وإنما اعتبرها من جهة البناء العملي، والأخذ بأحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، وإلقاء الطرف الآخر، وجعل الشك كالعدم في عالم التشريع، فإن

الظاهر من قوله ﷺ في أخبار الاستصحاب: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك»^(١)، هو البناء العملي على بقاء المتيقّن، وتنزيل حال الشك منزلة حال اليقين. ومما يدل على أنّ قاعدة التجاوز محرزة للواقع قوله ﷺ في صحيحة الفضيل بن يسار: «قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: أستتم قائماً، فلا أدري ركعت أم لا، قال: بلى قد ركعت...»^(٢). وكذا قاعدة الفراغ، فإنّها محرزة، كما يظهر في حسنة بكر بن أعين، قال: «قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ، قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(٣).

ومما يدل على أنّ الشارع لم يعتبرهما من جهة الكشف قول أبي عبد الله ﷺ لزرارة في صحيحته: «إذا خرجت من شيء، ثم دخلت في غيره، فشكك ليس بشيء»^(٤). هذا بالنسبة إلى قاعدة التجاوز، وأمّا بالنسبة إلى قاعدة الفراغ، فمما يدلّ على عدم اعتبارها من جهة الكشف موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر ﷺ: «كلّما شككت فيه مما قد مضى، فامضه كما هو»^(٥). وبالجملة، فإنّ قوله ﷺ ذلك ينادي بإلغاء الكشف.

- الأصول العملية غير التنزيلية وغير المحرزة: وهي الأصول العملية التي تحدد الوظيفة العملية للمكلف في صورة الشك في الحكم الواقعي من دون أن يكون لها نظر إلى الواقع، أو كشف عنه، ومن دون أن ينزل مؤدّاها منزلة الواقع عملاً كالأصول التنزيلية. وهذه الأصول هي: البراءة، والاحتياط، والتخيير، ونحوها.

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب نواقض الوضوء ج ١، ص ٢٤٥، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب الركوع ج ٦، ص ٣١٧، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة باب ٤٢ من أبواب الوضوء ج ١، ص ٤٧١، ح ٧.

(٤) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ج ٨، ص ٢٣٧، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ج ٨، ص ٢٣٧، ح ٣.

وبالجملة، فإنّ المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك من دون تنزيل المؤدّى منزلة الواقع المشكوك فيه، فإنّ مفاد أصالة الإباحة هو مجرد الترخيص الظاهري، وعدم المنع من الفعل والترك.

إذا عرفت ذلك، فنأتي إلى أصل المسألة، وهو قيام الأصول العملية مقام القطع.

فأمّا الأصول غير المحرزة، فيقول صاحب الكفاية أنّها لا تقوم مقام القطع مطلقاً، أي لا تقوم مقام القطع الطريقي المحض، ولا مقام القطع الموضوعي بقسميه الصفتي والطريقي، وذلك أنّ الأصول غير المحرزة عبارة عن مجرد وظائف مقررة للجاهل بالحكم الواقعي، فلا هي ناظرة إلى الواقع، ولا كاشفة عنه، ولا منزلة منزلته، وبهذا لا تكون مشابهة للقطع بأية صفة من صفاته الثلاثة المتقدمة، فلا هي صفات نفسية قائمة في صقع النفس، ولا هي كاشفة عن الواقع، ولا هي محرّكة للعمل على طبقها. وعليه، فلا يمكن أن تقوم مقامه مطلقاً.

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: «لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان. فإنه يقال: أما الاحتياط العقلي، فليس إلا لأجل حكم العقل بتنجز التكليف، وصحة العقوبة على مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم. وأما النقلي، فالزام الشارع به، وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع، إلا أنه لا نقول به في الشبهة البدوية، ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الإجمالي، فافهم».

حاصل هذا الاشكال: إنّّه صحيح أنّ الأصل غير المحرز لا يدعو إلى الجري العملي على طبقه على أنّ المشكوك هو الواقع، وبالتالي فهو لا ينجز الواقع، إلا أنّ أصالة الاحتياط العقلي تنجزه، كما في موارد العلم

الاجمالي، والشبهات الحكمية قبل الفحص. وعليه، فبما أنّ أصالة الاحتياط العقلي تنجز الواقع، كما أنّ القطع ينجزه، فينبغي أن تقوم مقامه. وكذا الحال بالنسبة إلى البراءة العقلية، فهي تعذر شأنها شأن القطع؛ فلا تكون مختلفة عن القطع من هذه الجهة. وعليه، ينبغي أن تقوم مقامه.

أجاب صاحب الكفاية بأنّه حتى يقوم شيء مقام شيء وينزل منزلته، لا بدّ أن يكون المنزّل مغايراً للمنزّل عليه وآثاره، وهذا الشرط غير متحقق في كل من الاحتياط العقلي والبراءة العقلية، إذ لا يمكن أن يقوم الاحتياط العقلي مقام القطع لأجل أثر التنجيز، والحال أنّه عين التنجيز - أي عين أثر القطع - لأنّ الاحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بتنجز الواقع على المكلف وحسن عقابه على مخالفته. كما لا يمكن أن تقوم البراءة العقلية مقام القطع لأجل أثر التعدير، والحال أنّها عين التعدير - أي عين أثر القطع - لأنّ البراءة العقلية عبارة عن حكم العقل بعدم صحة العقاب، وكون المكلف معذوراً في مخالفة الواقع، لعدم وصوله إليه.

وعليه، فبما أنّه لم تحصل المغايرة بين المنزّل وأثر المنزّل عليه في هذين الموردين، فلا يمكن أن يقوم الاحتياط والبراءة العقليان مقام القطع.

هذا بالنسبة إلى الاحتياط والبراءة العقليين، أمّا بالنسبة إلى الاحتياط الشرعي، فإنّ معناه أنّ الشارع أوجب الاحتياط في موارد الشبهات الحكمية التحريمية التي لم نعثر فيها على دليل اجتهادي بعد الفحص، كما ذهب إليه الأخباريون خلافاً للأصوليين. وأثر الاحتياط الشرعي هو التنجيز، لأنّ إلزام الشارع بالاحتياط يوجب تنجز التكليف به، وصحة العقوبة على مخالفته، وهذا الأثر هو عين أثر القطع.

وعليه، فبعد حصول التغاير بين المنزّل والمنزّل عليه وأثره، وحصول المشابهة بين أثرهما، فلا اشكال في صحة قيام الاحتياط الشرعي مقام

القطع، إلا أنّ هذا الإلزام الشرعي بالاحتياط مجرد فرض لا وجود له في الخارج، إذ لا نقول بوجود الاحتياط شرعاً. وأمّا وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص، وفي الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فهو عقلي.

نعم، بالنسبة إلى البراءة الشرعية، لا ريب في أنّه يترتب عليها ما يترتب على القطع الطريقي في كونها عذراً على تقدير المخالفة، كالعلم بالإباحة.

وعليه، فأثر البراءة الشرعية هو التعدير، وهو عين أثر القطع، فبعد حصول التغاير بين المنزل والمنزل عليه وأثره، وحصول المشابهة بين أثرهما، فلا اشكال في صحة قيام البراءة الشرعية مقام القطع.

والخلاصة: إنّ الأصول غير المحرزة لا تقوم مقام القطع مطلقاً، ما خلا الاحتياط الشرعي - إلا أنّه لا مورد له - والبراءة الشرعية.

وأما بالنسبة إلى الأصول المحرزة، فيقول رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «ثم لا يخفى إن دليل الاستصحاب أيضاً لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً، وإن مثل «لا تنقض اليقين» لا بد من أن يكون مسوقاً إما بلحاظ المتيقّن، أو بلحاظ نفس اليقين».

حاصل كلامه: إنّ لا اشكال في قيام الأصول المحرزة كالاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض، لمشابهتها له من جهة صفته الثالثة، وهي الجري العملي على طبقه وتنزله منزلة الواقع المتيقّن. ولكنها لا تقوم مقام القطع الموضوعي بقسمية الصفتي والطريقي، لأنّه حينما ننزل المشكوك منزلة المتيقّن يكون لحاظ اليقين والشك آلياً، والفرض أنّ القطع موضوع سيكون لحاظه ولحاظ الشك المنزل منزلة استقلالياً أيضاً، ولا يمكن أن يلحظ شيء واحد في أنّ واحد واستعمال واحد بلحاظين مختلفين.

والجواب: هو ما تقدم في الأمارات من أنّه لا يوجد إلا تنزيل واحد، وهو التنزيل الاستقلالي، بل قد تقدم أنّه لا يوجد تنزيل أصلاً، فيندفع الاشكال من رأس.

والخلاصة: كما أنّ الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي، فكذلك الأصل المحرز يقوم مقامه.

نعم، ينبغي التنبيه إلى أنّ قيام الاستصحاب مقام القطع وإن كان صحيحاً وثابتاً، إلا أنّه إذا لم يلزم من ذلك إلغاء اعتبار القطع رأساً، كما في العلم المأخوذ في ركعات صلاة الصبح والمغرب والركعتين الأوليين من الصلوات الرباعية، فإنّ العلم مأخوذ فيها بنحو الطريقية، ولذا يقوم مقامه الظن، فقد ورد الدليل على أنّه في موارد الظن في الركعات، يقوم الظن مقام القطع، حيث يبنى على حصول المظنون، فلو ظنّ المصلي أنّه أتى بالركعة الثانية بنى على ما وقع عليه ظنه.

وأما الاستصحاب، فلا يقوم مقام القطع هنا، فيستصحب عدم الاتيان بها، للزومه إلغاء اشتراط العلم بعدد الركعات، لأنّ الاستصحاب جارٍ في جميع موارد الشك المتعلق بركعات صلاة المغرب والصبح والأوليين من الصلوات الرباعية، فلو بنى على قيام الاستصحاب مقام العلم المأخوذ في الموضوع، للزم أن يكون اعتبار العلم لغواً.

كلام صاحب الكفاية في حاشية الرسائل:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وما ذكرنا في الحاشية - في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع، وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع، وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة - لا يخلو من تكلف بل تعسف».

ذهب صاحب الكفاية في حاشية له على الرسائل إلى أنّ الأمارات والأصول العملية المحرزة تقوم مقام القطع الطريقي والموضوعي بقسميه الصفتي والموضوعي، إلا أنه عاد عن رأيه هنا في الكفاية، معتبراً أنّ ما ذهب إليه سابقاً فيه من التكلّف ما فيه، بل هو تعسّف للزومه الدور، والصحيح هو أنّ الأمارات والأصول المحرزة لا تقوم مقام القطع الموضوعي بقسميه، للزومه أن يُلحظ شيء واحد في آنٍ واحد واستعمال واحد بلحاظين مختلفين، وهو باطل على ما تقدم بيانه.

وحاصل كلامه في الرسائل مع توضيح منّا: إنّ للدليل اعتبار كل من الأمارات والأصول المحرزة كالاستصحاب دلالتين: دلالة مطابقية واللحاظ فيها آلي، ودلالة التزامية واللحاظ فيها استقلالي. فإنّ الدلالة المطابقية للدليل اعتبار الأمانة مثلاً دلّت على تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، أي منزلة الحكم الواقعي، ومن هنا كان اللحاظ فيها آلياً، والدلالة الالتزامية للدليل اعتبارها دلّت على تنزيل الأمانة نفسها - أي الظن - منزلة القطع، فإنّه يلزم عرفاً من تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع تنزيل الأمانة منزلة القطع، ويكون التنزيل الثاني في طول التنزيل الأوّل لا في عرضه، وما ذكرناه واضح، لا سيما مع ملاحظة أنّ القطع جزء الموضوع، كما في (إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق بدهم)، حيث إنّ الموضوع مركّب من القطع والواقع، ومن هنا كان اللحاظ فيها استقلالياً.

وعليه، فلا يلزم من قيام الأمانة أو الاستصحاب أيضاً مقام القطع الموضوعي لحاظ شيء واحد في آنٍ واحد واستعمال واحد بلحاظين، لما عرفت من أنّ اللحاظ الآلي جاء من الدلالة المطابقية، بينما جاء اللحاظ الاستقلالي من الدلالة الالتزامية، فيرتفع الاشكال.

وإنّما أخذت الدلالة الالتزامية لدليل اعتبار الأمانة بالحسبان، دفعاً للغوية تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع.

وتوضيحه: حتى يصحّ تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، لا بدّ أن يكون لهذا التنزيل أثر شرعي، كما كان لتنزيل الفقاع منزلة الخمر أثر شرعي، وهو اعطاؤه حكم الخمر، وكما كان لتنزيل الطواف منزلة الصلاة أثر شرعي، وهو اعطاؤه أحكام الصلاة من الطهارة وإباحة اللباس وطهارته.

إذا عرفت ذلك، فلو قال المولى: (إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق بدرهم)، حيث رتب وجوب التصديق على موضوع مركب من أمرين: وجوب الصلاة الواقعي، والقطع بوجوبه، فلو قامت أمانة على وجوب الصلاة، ونزلنا مؤداها منزلة الواقع تحقق الجزء الثاني من جزأي الموضوع دون الجزء الأوّل، وبالتالي لا يكون لهذا التنزيل أثر شرعي، لأنّ الأثر الشرعي - وهو وجوب التصديق بدرهم - مترتب على تحقق الموضوع كاملاً.

وعليه، فيما أنّه لا أثر شرعي لتنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، فيكون لغواً. ولكي لا يلغو هذا التنزيل لا بدّ من تميم موضوع الأثر الشرعي، أي لا بدّ من تحصيل الجزء الأوّل، ومن هنا نشأت الحاجة إلى الدلالة الالتزامية، وهي تنزيل الأمانة نفسها منزلة القطع ليتوفر لنا الجزء الأوّل للموضوع، وهو القطع. فإذا تمّ الموضوع وتحقق الأثر الشرعي، لم يكن تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع لغواً، إذ بملاحظة هذا التنزيل مع تنزيل الأمانة منزلة القطع يتحقق الموضوع، وبالتالي يتحقق معه الأثر الشرعي، فتأمل.

هذه خلاصة ما ذكره رحمته الله في حاشيته على الرسائل مع توضيح منّا، ثمّ

تراجع هنا معتبراً بأن الرجوع إلى الدلالة الالتزامية لدليل اعتبار الأمانة أو الاستصحاب التي دلت على تنزيل الأمانة منزلة القطع تكلف، بل تعسف. أمّا التكلف، فلعلّ وجهه عدم اللزوم العرفي بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وبين تنزيل القطع بالواقع التنزيلي - أي الأمانة - منزلة القطع بالواقع الحقيقي، لإمكان دعوى عدم انسباق هذا اللزوم إلى أذهان العرف. وأمّا التعسف، فللزومه الدور.

وتوضيحه: إنّ تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع يتوقف - كما عرفت سابقاً - على ثبوت أثر شرعي لهذا التنزيل، والأثر الشرعي متوقف على تحقق موضوع وجوب التصديق المركب - على ما تقدم - من الواقع والقطع، والفرض أنّ الواقع متحقق - أي إنّ الجزء الثاني من الموضوع متحقق بسبب تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع - فيبقى الجزء الأوّل، وهو القطع، ويكون تحققه بتنزيل الأمانة نفسها منزلة القطع، فإذا تحقق هذا الجزء فيترتب الأثر، وتحققه متوقف على التنزيل الأوّل، لما عرفت أنّه في طوله، وتصبح النتيجة هكذا: إنّ التنزيل الأوّل، وهو تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، متوقف على الأثر الشرعي، لما عرفت أنّه بدونه لا يصحّ التنزيل، والأثر الشرعي متوقف على التنزيل الثاني أيضاً، وهو تنزيل الأمانة منزلة القطع، إذ لا بدّ من تحقق كلا جزأي الموضوع حتى يترتب الأثر، والتنزيل الثاني متوقف على التنزيل الأوّل؛ لما عرفت أنّه في طوله لا في عرضه، فيلزم أن يكون التنزيل الأوّل متوقفاً على نفسه، وهو دور، فالملزوم، وهو قيام الإمارات والأصول العملية المحرزة مقام القطع الموضوعي، مثله في البطلان.

وفيه: أنّ لزوم الدور ليس على اطلاقه، فإنّما يلزم الدور فيما لو لم يكن لتنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع أثر شرعي غير التصديق، وذلك كما لو لم

يكن متعلق القطع حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، كما في (إذا قطعت بحياة زيد فتصدق بدرهم)، فهنا لا أثر شرعي لتنزيل مؤدى الأمانة التي دلّت على حياة زيد منزلة الواقع أيّ أثر شرعي، فهنا تكون صحّة هذا التنزيل متوقفة على الأثر، وهو وجوب التصديق، المتوقف بدوره على تنزيل الأمانة منزلة القطع ليتحقق كلا الجزأين، ولكن هذا التنزيل الثاني متوقف بدوره على تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، فيلزم الدور.

وأما لو كان لتنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع أثر آخر، كما في المثال المتقدم (إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدق بدرهم)، حيث يثبت بتنزيل مؤدى الأمانة الدالة على وجوب الصلاة منزلة الواقع أثر شرعي، وهو وجوب الصلاة الواقعي، فهنا لا تكون صحّة التنزيل متوقفة على أثر آخر، وهو وجوب التصديق، فلا يلزم الدور.

وكذا لو كان متعلّق القطع الذي هو الجزء الثاني للموضوع ذا أثر شرعي، كما في قولك: (إذا قطعت بخميرية هذا المائع فتصدق بدرهم)، فإذا قامت الأمانة على خميرية هذا المائع، فتنزيل مؤدّاها منزلة الواقع لا يتوقف على الأثر الآخر، وهو وجوب التصديق، وذلك لوجود الأثر، وهو حرمة الاجتناب عن هذا الخمر.

ثم إنّ الذي يهون الخطب أنّ الكلام عن تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع متوقف على أن يكون الشارع قد جعل الحكم للمؤدى، وهذا مبني على القول بالسببية، وقد عرفت فساد هذا القول للزومه التصويب الباطل، كما سيأتي توضيحه بشكل مفصّل إن شاء الله تعالى.

الأمر الرابع

امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور، ولا مثله للزوم اجتماع المثليين، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين».

من جملة أقسام القطع المتقدمة هو القطع بالحكم المأخوذ في موضوع نفس هذا الحكم، مثلاً: (إذا قطعت بوجوب الصلاة فتجب الصلاة بنفس الوجوب الذي تعلق به القطع). وقد ذهب صاحب الكفاية وأغلب الأعلام إلى أنه لا يصح أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، للزومه محذور الدور.

وتوضيحه: إنَّ فعلية الحكم متوقِّفة على فعلية موضوعه، فإذا كان القطع بالحكم مأخوذاً في موضوعه، توقفت فعلية الحكم على القطع به، سواء كان جزء موضوعه أو تمامه، إلا أن القطع بالحكم متوقف على فعليته، لأنَّ القطع بشيء فرع ثبوته، فيلزم توقف الشيء على نفسه.

ثمَّ اعلم أنَّه قد تقدم سابقاً أنَّ لكل من الموضوع والمتعلق انقسامات أولية وثانوية.

أمَّا الأولوية، فهي التي تعرض قبل مجيء الحكم، بينما تعرض الثانية بعده. والانقسامات الأولوية للمتعلق؛ كالصلاة مثلاً تارةً يكون مع طهارة، وأخرى بدونها، وتارةً يكون مع استقبال للكعبة، وأخرى بدونه، وهكذا.

والانقسامات الأولية للموضوع، كالمكلف القادر وغيره، والمختار وغيره، وهكذا.

وأما الانقسامات الثانوية، فهي بالنسبة للمتعلّق؛ كالصلاة بقصد امتثال الأمر وبدونه، فإنّ قصد امتثال الأمر متأخّر عن الأمر، والانقسامات الثانوية للموضوع، كالمكلف العالم بالحكم وغير العالم، فإنّ العلم بالحكم متأخّر عن الحكم.

وقد عرفت فيما سبق أنّه يمكن التقييد ثبوتاً بالنسبة للتقسيمات الأولية، كما يمكن الإطلاق بلا اشكال. وأمّا بالنسبة إلى التقسيمات الثانوية، فإنّه لا يمكن أخذها لا في المتعلق ولا في الموضوع، للزوم اشكال الدور، فلا يمكن أن يقول الشارع مثلاً: (صلّ بقصد امتثال الأمر)، فالأمر بالصلاة متوقف على قصد امتثال الأمر، لأنّ القصد جزء من المتعلق، فيصير القصد متقدماً على الأمر باعتباره جزءاً من المتعلق المتقدم على الأمر نفسه، وقصد الامتثال متوقف على الأمر، باعتبار أنّ قصد امتثال الأمر فرع الأمر، فيلزم الدور.

وقد أجاب الميرزا النائيني على اشكال الدور هناك بأنّه لَمَّا كان التقييد مستحيل للزومه الدور، فالإطلاق كذلك مستحيل، إذ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية، فإذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق. وبما أنّ الإهمال في مقام الثبوت مستحيل أيضاً للزومه جهل المولى أو عجزه، فالحلّ بتمّم الجعل - أي بجعل آخر - فكأنّ الشارع قال: (صلّ)، ثمّ قال: (صلّ بقصد امتثال الأمر الأوّل).

وكذلك الحال بالنسبة إلى أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، حيث نفى الميرزا اشكال الدور بالبيان نفسه، وهو أنّ المولى لا يمكن أن يقيّد الحكم بالقطع به، حيث يكون الحكم متوقفاً على القطع بوجوبه، والقطع

بالوجوب متوقفاً على الوجوب، فيلزم الدور. وبما أن التقييد مستحيل، فالإطلاق كذلك مستحيل، وبما أن الإهمال في مقام الثبوت مستحيل أيضاً، فالحل بمتّم الجعل، حيث قامت الأدلة من الروايات والاجماع على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

ولكن مع ذلك نجد بعض الأحكام مقيّدة بالعلم، فتكون مختصة بخصوص العالمين بها، ممّا يدل على أنّ قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل مخصّصة. منها ما ورد من أنه من صلّى إخفاتاً في موضع الجهر أو العكس جهلاً، ولو كان الجهل عن تقصير، صحت صلاته^(١)، فهذا كاشف عن أنّ موضوع وجوب الإخفات والجهر هو العلم بهما. وكذلك إذا تمّ في موضع التقصير، حيث ورد أنّه من فعل ذلك جاهلاً بأصل وجوب التقصير في السفر ولو كان جهله عن تقصير فقد صحت صلاته^(٢)، فهذا كاشف عن أنّ موضوع وجوب الإتمام هو العلم به.

والخلاصة: إنّ الميرزا النائيني يصحّح أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه بواسطة متّم الجعل، كما ذكر في مسألة قصد امتثال الأمر طابق النعل بالنعل.

والإنصاف: أوّلاً: أثبتنا سابقاً أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام

(١) صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته». وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ج ٦، ص ٨٦، ح ١.

(٢) صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلى في السفر أربعاً أيّعيد أم لا؟ قال: إن كان قرئت عليه آية التقصير وفُسّرت له، فصلّى أربعاً، أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها، فلا إعادة عليه». وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ص ٥٠٦، ح ٤.

الشبوت من تقابل الضدين لا تقابل العدم والملكة، لأنّ كلاّ منهما أمر وجودي، وبالتالي إذا امتنع أحدهما ثبت الآخر، فإذا لم يمكن تقييد الحكم بالعلم، فيكون مطلقاً، أي شاملاً للجاهل والعالم.

ثانياً: لو سلّمنا أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فإنّ المراد بالملكة ليس خصوص الملكة الشخصية، بل تكفي الملكة النوعية - أي يكفي الاتصاف في الجملة - أي اتصاف جنس المورد أو نوعه أو صنفه، ولا يشترط اتصاف شخص المورد بها، مثلاً التقابل بين العلم والجهل تقابل العدم والملكة، ومع ذلك نجد أنّ الممكن يستحيل عليه العلم والإحاطة بحقيقة واجب الوجود، إلا أنّ استحالة علمه هذا لا يلزمها استحالة جهله أيضاً، لضرورة اتصافه بالجهل بحقيقته، وهكذا.

ثالثاً: حتى لو سلّمنا بمقدمات متمم الجعل، فلا يمكن حل اشكال الدور بالنسبة إلى أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه وتصحيحه بتمم الجعل، لاختلافه عن مسألة قصد امتثال الأمر، إذ يمكن حله هناك بالأمر الثاني؛ حيث يقول: (صلّ)، فيكون الأمر قد تعلّق بالصلاة بما هي، ثمّ يقول: (صلّ بقصد امتثال الأمر الأوّل)، فيكون هذا الأمر الثاني قد تعلّق بقصد امتثال الأمر، وبالتالي توقف عليه، ولكن قصد امتثال الأمر لم يتوقف على هذا الأمر، بل توقف على الأمر الأوّل، فينحل الدور.

أمّا هنا، فلا يمكن انحلال الدور. فلو قال: (صلّ)، ثمّ قال: (تجب الصلاة على العالمين بها)، فيكون الوجوب متوقفاً على العلم به، والعلم به متوقف على الحكم نفسه، فلا ينحل الدور لأنّ المشكلة هنا ليست في الخطاب لينحلّ بخطاب آخر، بل المشكلة في الحكم.

أمّا ما دل من الروايات على أنّ الجاهل بوجوب أصل التقصير ولو عن تقصير تصحّ صلواته تماماً في مورد التقصير، وأنّ الجاهل بالجهر أو

الإخفات تصحّ صلاته إخفاتاً في موضع الجهر وجهراً في موضع الإخفات .
 فجوابه: أنّ عدم وجوب الإعادة لا يلزمه كون الحكم مختصّاً بالعالم، بل يكون من باب جعل البدل المفوّت لبقية المصلحة، فيكون تصرف الشارع في مرحلة الإطاعة تسهياً منه، كتصرّفه في موارد الشك التي تجري فيها قاعدة التجاوز أو الفراغ مع العلم بدخول المشكوك فيه شطراً أو شرطاً، وحكم العقل بلزوم العلم بإتيانه في تحقق الامتثال لولا حكم الشارع بالإجزاء .

ثمّ إنّّه ممّا يدلّ على أنّه في هذين الموردين ليس الحكم مختصّاً بالعالم بالحكم ذهاب المشهور ومنهم المحقق الهمداني رَحِمَهُ اللهُ إِلَى أَنَّ الْجَاهِلَ الْمُقْصَّرَ تَصَحَّ صَلَاتُهُ فِي هَذَا الْمورد وَإِنْ كَانَ مُسْتَحَقّاً لِلْعِقَابِ، فَلَوْ كَانَ الْحُكْمُ مُخْتَصِّاً بِالْعَالَمِ لَمَا اسْتَحَقَّ الْجَاهِلُ الْمُقْصَّرَ الْعِقَابَ .

وعليه، ما ذهب إليه الميرزا النائيني لم يكتب له التوفيق فيما نحن فيه، وما ذكره سابقاً في مسألة قصد امتثال الأمر لا يمكن تسريته إلى هنا .

هذا بالنسبة إلى أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، أمّا أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله، كما لو قال: (إذ قطعت بوجوب الصلاة، فتجب بوجوب آخر مماثل لذلك الوجوب)، فالمعروف بين الأعلام استحالته، للزومه اجتماع المثليين، وهو محال .

والجواب: لا يلزم من أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله اجتماع المثليين، بل إنّما أن يلزم الاندكاك، بحيث يصير الحكم في مورد الاجتماع أكد، أو يكون الموضوع مختلفاً .

وتوضيحه: تارة تكون النسبة بين الدليلين هي التساوي من جميع الجهات، فهنا يندكك أحدهما في الآخر، بحيث يصيران واجباً واحداً مؤكداً، فلا يقال اجتماع المثلان .

وأخرى تكون النسبة بينهما هي العموم من وجه، كما لو قال المولى: (أكرم كلّ عالم)، ثمّ قال: (أكرم كلّ هاشمي)، فهنا يندكّ كلّ من الوجوبين في صورة الاجتماع - أي في العالم الهاشمي - بحيث يصيران وجوباً واحداً مؤكداً، ولا محذور في صورة الافتراق - لأنّ موضوع أحدهما يكون مغايراً لموضوع الآخر.

وثالثاً تكون النسبة بينهما العموم المطلق، كما هو محل البحث - كما لو قال المولى: (إذا قطعت بوجوب الصلاة فتجب الصلاة)، بحيث يكون موضوع الوجوب الثاني هو الصلاة مقطوعة الوجوب، بينما موضوع الوجوب هو مطلق الصلاة، فهنا يندكّ كلّ من الوجوبين أيضاً في صورة الاجتماع، بحيث يصيران وجوباً واحداً مؤكداً، ولا محذور أيضاً في صورة الافتراق، لأنّ موضوع أحدهما يكون مغايراً لموضوع الآخر. وعليه، لا اشكال في أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله.

وأما أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده، كما لو قال: (إذا قطعت بحرمة الخمر فيباح لك شربه)، فقد ذهب المشهور إلى استحالته أيضاً، للزومه اجتماع الضدين.

وقد صححه البعض بوجهين:

- الوجه الأوّل: (اختلاف الموضوع)

أي إنّما يلزم اجتماع الضدين من أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده إذا كان موضوع الحكمين واحداً، وإلا فلو اختلفا لارتفع المحذور، والحال أنّهما مختلفان، فموضوع الحكم الأوّل (الحرمة) هو نفس شرب الخمر، بينما موضوع الحكم الثاني (الإباحة) هو القطع بحرمة شرب الخمر.

نعم، يبقى اشكال في مقام الامتثال، وهو أنه لا يمكن امتثال كلا الحكمين معاً، فهذا يكشف عن عدم صحة أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده.

وقد يقال أيضاً: إنّ موضوعهما واحد، كما ذكر السيد الخوئي، وذلك أنّ الحرمة وإن تعلقت بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب في مفروض المثال، إلا أنّ الوجوب قد تعلق بها بما هي، وإطلاقه يشمل ما لو تعلق القطع بوجوبها، فيلزم اجتماع الضدين، فإنّ مقتضى إطلاق الوجوب كون الصلاة واجبة ولو حين تعلق القطع بوجوبها، والقطع طريق محض، ومقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصلاة حراماً في هذا الحين، وهذا هو اجتماع الضدين. وما ذكره رَحِمَهُ اللهُ فِي محلّه.

- الوجه الثاني: (اختلاف الرتبة)

إنّ موضوع الحكم الأوّل هو شرب الخمر، وموضوع الحكم الثاني هو القطع بحرمة الخمر، والموضوع متقدم رتبة على حكمه، فيكون الحكم الثاني بإباحة شرب الخمر متأخراً رتبة عن الحكم الأوّل، وهو حرمة شرب الخمر.

ولكن الإنصاف أنّه لا أثر لاختلاف الرتبة في دفع اشكال اجتماع الضدين.

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده».

بعد أن ذكر صاحب الكفاية عدم إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه ومثله وضده، أشار إلى أنّه يمكن أخذه بمرتبة من الحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده في مرتبة أخرى.

وتوضيحه: تقدم أنّ مراتب الحكم الشرعي أربع:

مرتبة الاقتضاء: وهي مرتبة الملاك، حيث يرى المولى ما في الأفعال من مصالح ومفاسد، فيشرع على طبقها.

مرتبة الإنشاء والجعل: وهي مرتبة إبراز الحكم على حسب ما يقتضيه ملاكه.

مرتبة الفعلية: وهي مرتبة صيرورة الحكم فعلياً قابلاً للبعث والزجر تبعاً لفعلية موضوعه.

مرتبة التنجيز: وهي مرتبة وصول الحكم إلى المكلف بعلم وجداني أو تعبدية.

وقد عرفت أنّ مراتب الحكم في الواقع، هي خصوص مرتبة الإنشاء والفعلية، لأنّه في مرتبة الاقتضاء لا يكون لدينا حكم بعد، كما أنّ مرتبة التنجيز ناظرة إلى وصول الحكم إلى المكلفين، والوصول متأخر عن الحكم.

وبناءً عليه، فإنّه بالامكان أخذ القطع بالحكم في مرتبة منه في موضوع نفسه في مرتبة أخرى دون أن يلزم الدور؛ كما لو قال المولى: (إذا قطعت بوجوب الصلاة إنشاء، فتجب الصلاة فعلاً)، أو في موضوع مثله في مرتبة أخرى دون أن يلزم اجتماع المثليين، كما لو قال: (إذا قطعت بوجوب الصلاة إنشاء، فتجب الصلاة بوجوب مماثل فعلاً)، أو في موضوع ضده في مرتبة أخرى دون أن يلزم اجتماع الضدين، كما لو قال: (إذا قطعت بوجوب الصلاة انشاءً فتحرم الصلاة فعلاً).

ثمّ قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وأما الظن بالحكم، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون، إلا أنه

لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، كان جعل حكم آخر في مورده - مثل الحكم المظنون أو ضده - بمكان من الإمكان».

كان الكلام فيما تقدم عن أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده أو ما يخالفه، والآن الكلام عن الظن بجميع أقسامه المساوية للقطع؛ أي سواء كان طريقياً أم موضوعياً، وسواء كان موضوعياً على نحو تمام الموضوع أم جزئه، وسواء كان موضوعياً طريقياً أم صفتياً، بالإضافة إلى ما يزيد فيه الظن عن القطع، إذ قد يكون الظن معتبراً وغير معتبر.

أمّا بالنسبة إلى أخذ الظن بالحكم في موضوع حكم يخالفه، سواء كان الظن معتبراً أم لا، كما لو قال المولى: (إذا ظننت بوجوب الصلاة فتصدق بدرهم)، فلا اشكال في صحة أخذ الظن كذلك، كما هو الحال بالنسبة إلى القطع.

نعم، ما أشكل فيما لو كان القطع تمام الموضوع وأخذ على نحو الطريقة، يرد هنا أيضاً، وجوابه هنا هو الجواب هناك.

وأمّا بالنسبة إلى أخذ الظن بالحكم في موضوع نفسه، سواء كان الظن معتبراً أم لا، كما لو قال المولى: (إذا ظننت بوجوب الصلاة فتجب الصلاة بهذا الوجوب)، فكذلك يقال فيه ما قيل في القطع من أنه محال، للزومه الدور، ويأتي فيه ما ذكرناه هناك من كلام النائيني رحمته الله وما أجبتنا عنه.

وأمّا بالنسبة إلى أخذ الظن بالحكم في موضوع مثله، كما لو قال المولى: (إن ظننت بوجوب الصلاة فتجب الصلاة بوجوب مماثل)، أو ضده، كما لو قال المولى: (إن ظننت بوجوب الصلاة فتحرم عليك)، فقد قيل إنه يختلف عن القطع، وأنه لا بد من التفصيل بين الظن المعتبر وغير المعتبر.

فنقول: أمّا على مبنا، فالكلام في الظنّ المعتر هو الكلام في القطع، وهو أنّه لا يلزم من أخذ الظنّ بالحكم في موضوع مثله اجتماع المثليين، بل إمّا أن يلزم الاندكاك، بحيث يصير الحكم في مورد الاجتماع أكد، أو يكون الموضوع مختلفاً. وإن كان الظنّ غير معتبر، فلا اشكال في أخذه في موضوع الحكم المماثل، بل تقول بالإمكان فيه، ولو قلنا بالمنع في الظنّ المعتر من جهة كونه علماً تعبداً، بخلاف الظنّ غير المعتر، إذ لا يتصور فيه مانع أصلاً.

أمّا من ذهب إلى المنع في القطع، كصاحب الكفاية، فقد ذهب إلى الجواز في الظنّ دون أن يفرق فيه بين المعتر وغير المعتر، معللاً الجواز بأنّه لمّا كانت رتبة الحكم الظاهري محفوظة في الظنّ، إذ مهما بلغ الظنّ من القوة يبقى احتمال الخلاف وارداً بسبب الجهل بالواقع، فلا ضير من اجتماعه مع حكم آخر سواء كان الحكمان مثليين أم ضدين.

ثمّ أشكل صاحب الكفاية على نفسه بأنّ الحكم الذي تعلق به الظنّ فعلي، وكذلك الحكم الذي أخذ الظنّ في موضوعه فهو فعلي أيضاً، فكيف يجتمع متمثلان أو ضدان فعليان؟

وأجاب: أنّ فعلية الحكم على معنيين: المعنى الأوّل وهو المعنى المعروف، حيث يكون الموضوع فعلياً مع إرادة من المولى في حال الوجوب والاستحباب، وكراهة في حال الحرمة والكراهة، والمعنى الثاني، هو أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى أنّه لو تعلق به القطع تنجّز واستحق على مخالفته العقوبة، ولكن مع عدم تعلق إرادة المولى أو كراهته به، فلا بأس حينئذٍ بالإذن في فعله أو تركه.

وعليه، فلا ضير من اجتماع الحكمين المتمثلين أو المتضادين الفعلين

إذا كان الحكم الأوّل فعلياً بالمعنى الثاني، أي بلا إرادة أو كراهة - والحكم الثاني فعلياً بالمعنى الأوّل - أي مع إرادة أو كراهة، إذ لا يلزم من ذلك حينئذ اجتماع إرادتين أو كراهتين.

وفيه: أوّلاً: أن تفسير الفعلية بالمعنى الثاني لا دليل عليه.

ثانياً: أن رتبة الحكم الظاهري محفوظة في الظن غير المعتمد لا في مطلق الظن؛ لأن احتمال الخلاف فيما لو قام دليل الظن المعتمد على شيء وإن كان وارداً، إلا أن الشارع ألغاه تعبدًا. فضلاً عن أن كلامنا في الأحكام الواقعية لا في الحكم الواقعي والظاهري.

والخلاصة: إن ما ذكره صاحب الكفاية لم يكتب له التوفيق.

وأما بالنسبة إلى أخذ الظن بالحكم في موضوع ضده، كما لو قال المولى: (إن ظننت بوجوب الصلاة فتحرم عليك)، فالكلام فيه هو الكلام في القطع أيضاً، فكما أنه لا يمكن هناك، لا يمكن هنا أيضاً بنفس البيان المتقدم في القطع.

وبالجملة، فأخذ موضوع لمضاد حكم متعلقه لا يمكن مطلقاً من غير فرق بين أن يكون حجة لإثبات متعلقه، أو لم يكن، وذلك لما عرفت في القطع من أن الحكم الذي أخذ في موضوعه الظن، وإن كان مقيداً بصورة الظن، إلا أن الحكم الذي تعلق به الظن مطلق، وإطلاقه يشمل صورة الظن به، فيلزم اجتماع الضدين في هذا الفرض، وأيضاً لا فرق بين أخذه على وجه الصفية أو الطريقية، تمام الموضوع أو جزئه، لأنه يلزمه اجتماع الضدين.

إن قلت: يحتمل أن يكون الظن مخالفاً للواقع، فلا يكون هناك إلا حكم واحد، وهو ما أخذ الظن في موضوعه.

قلت: يكفي في الاستحالة احتمال مطابقته للواقع، فإنّ احتمال اجتماع الضدين أيضاً محال.

هذه خلاصة الأمر الرابع.

ولقائل أن يقول: ولكن ما الفائدة من هذا البحث من جهة الظن والحال أنّ الظن لم يؤخذ إلا على نحو الطريق المحض، وما من مورد أخذ فيه موضوعاً؟

جوابه: هذا البحث ونظائره وإن لم يكن لها مورد، إلا أنّ فائدتها تكمن في شحذ الذهن، وجعله أقدر على خوض لجج العلم بأبحاثه العملية التطبيقية والنظرية الافتراضية. والله العالم.

الأمر الخامس

الموافقة الالتزامية

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «الأمر الخامس : هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضي موافقته عملاً - يقتضي موافقته التزاماً ، والتسليم له اعتقاداً وانقياداً؟ كما هو اللازم في الأصول الدينية والأمر الاعتقادية ؛ بحيث كان له امتثالان وطاعتان ، إحداهما بحسب القلب والجنان ، والأخرى بحسب العمل بالأركان ، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً ، أو لا يقتضي؟ فلا يستحق العقوبة عليه ، بل إنما يستحقها على المخالفة العملية . الحق هو الثاني ؛ لشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك ، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة ، ولو لم يكن متسلاً وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له ، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده ؛ لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها ، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً ، كما لا يخفى» .

لا خلاف بين الأعلام في وجوب طاعة كل تكليف ثابت وواصل ، أي امتثاله خارجاً ، وهذا ما يعرف ب(الموافقة العملية) ، وإنما الخلاف في وجوب (الموافقة الالتزامية) ، وهي محل الكلام في هذا الأمر الخامس ، والبحث فيه من جهتين :

الأولى: من حيث الموضوع، أي في بيان المراد من الموافقة الالتزامية، ولم يتطرق أغلب الأعلام إلى تنقيح هذا الأمر، وكل ما هنالك أنّهم عرفوها بأنّها: (عقد القلب على الحكم)؛ أي هو الالتزام بالحكم والتصديق والاعتقاد به؛ كالتصديق بوجوب الصلاة مثلاً.

الثانية: من حيث الحكم؛ أي وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه، فإن قلنا بالوجوب، فيكون عندنا امتثالان وطاعتان، أحدهما بحسب القلب، أي التسليم والتصديق بالحكم، والثانية بحسب العمل خارجاً. ويترتب على ذلك استحقاق أجرين، وإذا ترك الامتثالين معاً، فيستحق عقابين، وإذا ترك الموافقة الالتزامية فقط، فيستحق عقوبة واحدة، وكذا لو وافق التزاماً وترك عملاً، فيستحق عقوبة واحدة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا الجهة الأولى، فقد ذهب المشهور ومنهم صاحب الكفاية إلى أنّ الموافقة الالتزامية ليست هي التصديق بما جاء به النبي ﷺ من أحكام شرعية سواء كانت تكليفية أم وضعية، وإخبارات متعلقة بالحشر والنشر وغير ذلك، فإنّ الالتزام والتصديق بذلك أمر لا يرقى إليه الشك، باعتباره من شؤون التصديق بالنبوة، بل من شؤون التدين بدين الإسلام، وإنّما هي غير ذلك، ولم يفسروا لنا ما هي الموافقة الالتزامية.

وأما الجهة الثانية، فقد ذهب المشهور أيضاً إلى نفي وجوب الموافقة الالتزامية، والاكتفاء بالموافقة العملية، مستدلاً بالوجدان القاضي بتحقيق الإطاعة بامتثال الحكم عملاً، سواء صدّق القلب بذلك أم لا، وإن كان الأجدر بالمكلف أن يصدّق بقلبه أيضاً.

أقول: إن كان المراد من الموافقة الالتزامية هو التصديق بما جاء به النبي ﷺ، فهذا ممّا لا اشكال في وجوبه، لأنّ عدم الالتزام بذلك يرجع

إلى إنكار النبي ﷺ . وإن كان المراد منها معنى آخر، فلم يتضح لدينا ما هو، وعلى فرض وجوده، فلا دليل على وجوبه .

قال الآغا ضياء الدني العراقي رَحِمَهُ اللهُ فِي نَهَايَةِ الْأَفْكَارِ: «(وتوهم) وجوبه حينئذٍ باعتبار كونه من مراتب شكر المنعم الذي يجب القيام به عقلاً كما في الالتزام وعقد القلب بأصول العقائد وبما جاء به النبي ﷺ (مدفوع) بأن المقدار المسلم من الشكر الواجب إنما هو الالتزام الاجمالي بالأحكام، (وأما) الالتزام التفصيلي بكل واحد من الأحكام، فلم يقم على وجوبه دليل من الشرع ولا حكم من العقل ومجرد كونه من مراتب الشكر لا يقتضي وجوبه، بل وجوب الالتزام الاجمالي بما جاء به النبي ﷺ إنما هو من جهة كونه من شؤون التدين والتصديق بنبوته لا من جهة كونه شكراً»^(١) .

وفيه: بناءً على وجود معنى آخر غير التصديق بما جاء به النبي ﷺ ، حتى الالتزام الاجمالي لا دليل على وجوبه من الشرع ولا من العقل، فإما أن نلتزم بوجود الموافقة الالتزامية مطلقاً، وإما أن القول بعدم وجوبها مطلقاً. وأما وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ ، فهو التزام تفصيلي لا اجمالي، كما لا يخفى .

والإنصاف: أن الموافقة الالتزامية عبارة عن التصديق بما جاء به النبي ﷺ من الأحكام، وهذه من الواجبات التي لا خلاف عليها، وليس هو شيئاً آخر حتى ننفي وجوبه بعدم الدليل عليه .

وجوب الموافقة الالتزامية في مورد دوران الأمر بين المحذورين:

ثم قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم لا يذهب عليك، إنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية، لو كان المكلف متمكناً منها لوجب، ولو فيما لا

(١) نهاية الأفكار ج ٣، ص ٥٤ .

يجب عليه الموافقة القطعية عملاً، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لامتناعهما؛ كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة؛ للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة».

بعد أن نفى صاحب الكفاية وجوب الموافقة الالتزامية، تعرض لبحث آخر، وهو أنه بناءً على وجوبها، فهل هي واجبة في مورد دوران الأمر بين المحذورين أيضاً - كما لو دار أمر صلاة الجمعة بين وجوبها وحرمتها - حيث لا يمكن الموافقة العملية القطعية، ولا المخالفة العملية القطعية. وعليه، فبناءً على إمكان الموافقة الالتزامية، فهل تجب في هذه الصورة؟

والإنصاف بناءً على ذلك هو الوجوب، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب بالخصوص أو الحرمة كذلك. وأمّا إذا قلنا بعدم الاكتفاء بالموافقة الالتزامية الاجمالية، وأنه لا بد من الموافقة التفصيلية.

وعليه، ففي مورد دوران الأمر بين المحذورين يسقط وجوب الموافقة الالتزامية التفصيلية، لعدم القدرة عليها، كما يسقط وجوب الموافقة العملية القطعية، لعدم القدرة عليها.

لا يقال: إنه لا بدّ إمّا من وجوب الالتزام بكلا الحكمين في الدوران بين المحذورين، لتوقف الموافقة الالتزامية التفصيلية عليه. أو الالتزام بأحدهما بالخصوص تخييراً، لتوقف الموافقة الاحتمالية عليه.

فإنه يقال: أمّا الأوّل، فغير صحيح، إذ مع العلم بعدم كون أحدهما مراداً له ﷻ، فكيف يمكنه الالتزام والاعتقاد بكل منهما بعينه. أضف إلى ذلك أنه يلزم منه مخالفة قطعية، لعلمه بعدم كون أحدهما حكماً له ﷻ.

وأما الثاني، فإنه وإن كان ممكناً، إلا أنه كما تحتمل به الموافقة، تحتمل به المخالفة أيضاً.

وعليه، فإن اختار الوجوب والتزم به بعينه، فإن كان الحكم الواقعي هو الحرمة، فقد شرع، لأنه أدخل في الدين ما ليس منه. وكذا القول إذا اختار الحرمة والتزم بها بعينها، فإن كان الحكم الواقعي هو الوجوب، فيكون قد وقع في محذور التشريع، وبذلك تكون الموافقة الالتزامية أوسع دائرة من الموافقة العملية.

والإنصاف: أنه يكفي الالتزام اجمالاً بالواقع على ما هو عليه، ولو كان مجهولاً تفصيلاً، فيكون من قبيل الالتزام بتفاصيل الحشر والنشر والقيامه رغم كون الكثير منها مجهولاً، حيث يكفي التصديق بها إجمالاً.

ثمرة القول بوجوب الموافقة الالتزامية:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ومن هنا قد انقح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به».

قيل: إن ثمرة القول بوجوب الموافقة الالتزامية تظهر في موارد العلم الاجمالي ودوران الأمر بين المحذورين.

وتوضيحه: مرة يكون المكلف عالماً بطهارة الإناء الشرقي والغربي، ثم يعلم اجمالاً بتنجس أحدهما، فهنا لو أجرينا الأصل النافي للتكليف في كلا الإناءين، للزمت المخالفة القطعية العملية. وأخرى يكون المكلف عالماً بنجاسة الإناءين، ثم يعلم اجمالاً بتطهر أحدهما، فهنا لو أجرينا الأصل المثبت للتكليف في كلا الإناءين، لم تلزم المخالفة القطعية العملية، ولكن

تلزم المخالفة الالتزامية القطعية، لأنّ جريان الأصل المثبت في طرفي العلم الاجمالي ينافي الالتزام بطهارة أحدهما واقعاً.

وعليه، فبناءً على وجوب الموافقة الالتزامية لا يمكن إجراء الأصل المثبت للتكليف في طرفي العلم الاجمالي.

وكذا الحال في مسألة دوران الأمر بين المحذورين، فلو دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، وبالتالي علمنا اجمالاً بثبوت أحدهما، فهنا وإن كانت المخالفة العملية القطعية غير ممكنة، إذ لو صلّى المكلف صلاة الجمعة احتتم موافقة عمله الواقع، ولو تركها احتتم موافقة تركه الواقع أيضاً، إلا أنّ المخالفة الالتزامية ممكنة.

وعليه، فإذا أجرينا أصل الإباحة في كليهما، فينافي ذلك العلم بثبوت أحد الحكمين الإلزاميين واقعاً. وبناءً على وجوب الموافقة الالتزامية لا يمكن إجراء أصالة الإباحة في مسألة دوران الأمر بين المحذورين.

وهكذا اتضحت الثمرة من القول بوجوب الموافقة الالتزامية بالنسبة إلى موارد العلم الاجمالي ودوران الأمر بين المحذورين. وفيه: أنّ ما ذكره من الثمرة لا تترتب عليه.

وتوضيحه: أمّا بالنسبة إلى موارد العلم الاجمالي، فإنّ إجراء الأصل المثبت للتكليف في طرفيه، يثبت النجاسة الظاهرية مثلاً، وهذا لا يتنافى مع الالتزام بطهارة أحد الإناءين واقعاً.

وأما بالنسبة إلى موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ إجراء أصل الإباحة في كلا الطرفين، يثبت الإباحة الظاهرية، وهذا لا يتنافى مع الالتزام بثبوت أحد الحكمين واقعاً.

هذا إذا كان المراد من القول بوجوب الموافقة الالتزامية هو وجوب

الالتزام بما هو الواقع على الاجمال - كما هو الصحيح على ما اخترناه - وإن كان المراد هو وجوب الالتزام بكل حكم بعينه وشخصه، فهو ساقط حينئذٍ، لعدم القدرة عليه؛ لأنه لا يعرف شخص التكليف حتى يلتزم به، وبعد سقوطه لا مانع من جريان الأصل.

والخلاصة: إنه لا اشكال في جريان الأصول من ناحية حكم العقل بلزوم الالتزام، ولكن يبقى الاشكال في جريانها من جهة أخرى، وهي أنه يشترط في جريان الأصل العملي وجود ثمرة عملية، فبدون الأثر العملي لا مقتضي لجريانها، ومن المعلوم عدم ترتب أثر عملي على جريانها في المقام، لأنّ المكلف في موارد دوران الأمر بين المحذورين إمّا فاعل وإمّا تارك، وعلى تقدير كل منهما يحتمل كل من الموافقة والمخالفة، فلا يوجب جريان الأصل أمراً زائداً على ما يكون المكلف عليه من الفعل أو الترك، ولكن سيأتي - إن شاء الله تعالى - في مبحث الأصول العملية ما له نفع في المقام، وأنّ الثمرة موجودة فيه وفي مسألة موارد العلم الاجمالي.

هذا بالنسبة إلى ثمرة جريان الأصول في موارد العلم الاجمالي ودوران الأمر بين المحذورين.

أمّا بالنسبة إلى اشكال شمول أدلّة الأصول لهذين الموردین، فقد ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى قصور أدلتها عن الشمول، وأنه يلزم من جريانها التناقض بين الصدر والذيل بالنسبة إلى الاستصحاب.

وتوضيحه: إن صدر دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك) يدعو إلى اجراء الاستصحاب في طرفي العلم الاجمالي لليقين السابق والشك اللاحق، وذيله (ولكن انقضه بيقين آخر) يمنع عن اجراء الاستصحاب في أحد طرفي العلم الاجمالي، لأنّ اليقين السابق التفصيلي قد انتقض بيقين

لاحق وإن كان اجمالياً. وهكذا لا يمكن اجراء الاستصحاب في أحد الطرفين للزومه الترجيح بلا مرجح، ولا يمكن اجراؤه في كلا الطرفين للزومه محذور التناقض بين الصدر والذيل.

وهذا الاشكال وإن كان مطرداً في جميع صور العلم الاجمالي، ولكن ذكره الشيخ رحمته الله في خصوص ما لو كان العلم الاجمالي منجزاً عقلاً لمتعلقه. وحكى بعض تلامذته من المحققين أن الوجه في هذا التخصيص ما صرح به في مجلس درسه الشريف من ظهور اليقين في الذيل بخصوص اليقين المنجز دون غيره.

وعليه، فلا مجال للاشكال في صورة دوران الأمر بين المحذورين، حيث لا يكون العلم الاجمالي منجزاً لمتعلقه، إذ لا يمكن بعدما كان حال المكلف لا يخلو من فعل أو ترك.

وسنذكر تفصيلاً - إن شاء الله تعالى - في مباحث الأصول العملية ما هي الثمرة العملية لجريان الأصول، وهل الأدلة تشمل أطراف العلم الاجمالي.

الأمر السادس حجية قطع القطع

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الأمر السادس: لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطع، ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، وصحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، وعدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاته إلى كيفية حصوله».

إنّ (القطع) هو: «من يقطع من أسباب غير متعارف حصول القطع منها»، بحيث يكون مقصراً في مقدمات قطعه من جهة قلّة مبالاته وعدم تدبّره الموجب لخروجه بذلك عما هو متعارف بين الناس من الاستقامة إلى الاعوجاج في السليقة بنحو يحصل له القطع من كل شيء ممّا لا يكون مثله سبباً عادياً لحصول الظن بل الشك لمتعارف الناس. والبحث في هذا الأمر السادس عن حجّية قطعه الطريقي والموضوعي.

أمّا بالنسبة إلى قطع القطع الطريقي، فقد نُسب إلى الشيخ جعفر كاشف الغطاء رَحِمَهُ اللهُ القول بعدم حجّيته.

إلا أنّ الإنصاف أنّه حجة كقطع غير القطع، لما عرفت من أنّ العقل

يرى أنّ حجية القطع ذاتية غير قابلة للانسلاخ عنه، وأنّ آثاره الأخرى من المنجزية والمعذرية مترتبة عليه سواء كان القاطع قِطَاعاً أم لا .

وأما بالنسبة إلى قطع القطاع الموضوعي، فيقول صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : «نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، والمتبع في عمومته وخصوصه دلالة دليله في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، وعدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات، وغيرها من الأمارات» .

أقول: إذا كان القطع موضوعاً لحكم شرعي، كما إذا قال المولى: (إذا قطعت بوجوب الصلاة فتصدّق بدرهم)، أو (إذا قطعت بخميرية مائع فتصدق بدرهم)، فهنا يختلف الحال بالنسبة إلى القطع المأخوذ في الموضوع، إذ بما أنّ تحديد موضوعات الأحكام بيد الشارع، فله أن يتدخل ويريد خصوص القطع المتعارف، هذا مع ملاحظة أنّ العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام محمولة على المتعارف منها، فمثلاً الشك المأخوذ في موثقة عمار^(١) (متى ما شككت فخذ بالأكثر)، محمول على الشك المتعارف، وبالتالي فشك كثير الشك - مع قطع النظر عن أدلته الخاصة القاضية بعدم الاعتناء بشكّه - مبطل لصلاته حتى في صور الشكوكات الصحيحة، لعدم شمول قوله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : (متى ما شككت فخذ بالأكثر) له، لأنّها محمولة على الشك المتعارف. وكذا بالنسبة إلى الظن المأخوذ في

(١) موثقة عمار عن أبي عبد الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه قال له: «يا عمار، أجمع لك السهو كله في كلمتين؟ متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلمت فأتم ما ظننت أنك نقصت». وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ج٨، ص ٢١٢، ح ١.

أدلة البناء عليه حال الشك في عدد ركعات الصلاة، فهو محمول على الظن المتعارف أيضاً، وبالتالي فظن كثير الظن حكمه حكم الشك. وعليه، فيما أن قطع القطع ليس قطعاً متعارفاً، فلا يكون له أثر في الحكم الذي أخذ في موضوعه القطع.

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب، لا عقلاً - وهو واضح - ولا شرعاً، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيًا ولا إثباتًا، وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع. وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ».

نُسِبَ إلى الإخباريين قولهم بعدم حجية القطع الناشئ من مقدمات عقلية، إلا أن الإنصاف أن هذا ما يظهر من عبارات بعضهم، فيما يظهر من عبارات غيرهم أنهم أنكروا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ويظهر من عبارات آخرين نفي حصول القطع من المقدمات العقلية، لا أنه إذا حصل منها فهو ليس بحجة.

وعليه، فهذه ثلاثة أقوال مختلفة تظهر من عبارات الإخباريين، إلا أن

صاحب الكفاية استظهر القولين الأخيرين دون القول الأوّل، ولكنه ظاهر عبارات بعضهم فعلاً كصاحب الحدائق والمحدث الجزائري (رحمهما الله).

وقبل الشروع في بيان المراد من عبارات الأخباريين، فلا بأس بالإشارة إلى ما ذكره الأشاعرة فيما يتعلق بالحسن والقبح العقليين.

فنقول: أولاً: ذهب الأشاعرة إلى أنّ الأفعال بما هي أفعال خالية من جهة حسن أو قبح، وأنّ المحسّن والمقبّح لها هو الشارع وحده، فليس في الكذب أو الظلم مثلاً قيمة ذاتية تجعلهما قبيحين في ذاتهما، وإنّما قبحا بتقبيح الشارع لهما، وليس في الصدق أو العدل مثلاً قيمة ذاتية تجعلهما حسنين في ذاتهما، وإنّما حسناً بتقبيح الشارع لهما، وهكذا.

وعليه، فلا يمكن أن يدرك العقل حسن فعل أو قبحه بمعزل عن تحسين الشارع وتقبيحه، ومن هنا لم يمنعوا أن يدخل المؤمن النار والكافر الجنة؛ لأنّ صدور ذلك منه كاشف عن حسنه وإن توهم العقل قبحه؛ فإنه ﴿رَوَّحَهُ﴾ ﴿لَا يَسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾^(١).

أمّا العدلية - أي الإمامية والمعتزلة - فقد ذهبا إلى خلاف ذلك، وهو أنّ في كثير من الأفعال جهة تحسين وتقبيح يدركها العقل.

وثانياً: بعد فرض القول بأنّ للأفعال في حدّ نفسها حسناً وقبحاً، فهل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه أم لا؟ والخلاف في هذه المسألة واقع بين الأصوليين وجماعة من الإخباريين، حيث ذهب الأصوليون إلى تمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع المقدس.

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.

ثم لا يخفى أنّ الكلام في هذه المسألة والمسألة الأولى مع الأشاعرة يحتاج إلى بحث مفصل ليس محلّه هنا، وإنّما أحيينا الإشارة إلى ذلك فقط. ثمّ إنّ بعد التسليم باستقلال العقل في حكمه بحسن الأفعال وقبحها، فهل يلزم من حكمه حكم الشارع الموافق لهما؟

ذهب الإخباريون إلى عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ووافقهم من الأصوليين صاحب الفصول، حيث أنكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع، والتزم بالملازمة الظاهرية.

بينما ذهب جلّ الأصوليين إلى الملازمة بينهما، إذ لو حكم العقل بحسن شيء، وبالتالي اشتماله على المصلحة الملزمة مثلاً، فلا بدّ أن يحكم الشرع بوجوبه، وإلا فوّت على المكلفين هذه المصلحة، وهو قبيح ممتنع على الحكيم سبحانه وتعالى، ولو حكم بقبح شيء، وبالتالي اشتماله على المفسدة الملزمة مثلاً، فلا بدّ أن يحكم الشرع بحرمة، وإلا أوقع المكلفين في المفسدة، وهو قبيح أيضاً ممتنع على الحكيم سبحانه وتعالى. وسيأتي توضيحه قريباً إن شاء الله تعالى، وبيان فساد مقالة الإخباريين، ومقالة صاحب الفصول.

بقي شيء نسب إلى الأشاعرة، وهو قولهم أنّه لا مانع من أن يحكم الشارع بشيء اقتراحاً، فيوجب ما لا مصلحة فيه، أو يحرم ما لا مفسدة فيه، أو أن يرجّح أحد أفراد الواجب فيطلبه بعينه دون مرجّح.

وقد حاول بعض علمائنا تفسير كلامهم بأنهم أرادوا أنّه إذا كانت المصلحة مثلاً قائمة في الطبيعة المطلوبة كالصلاة مثلاً، وكانت أفرادها على حد سواء، فلا قبح حينئذٍ بأن يرجّح أحد تلك الأفراد طالما المصلحة قائمة في كلّ الصلاة، فهو نظير ما لو كان أمام جائع رغيفان متساويان من

جميع الجهات، فحينئذٍ إن رجّح أحدهما بدون مرجّح لا يتسم ترجيحه بالقبح بعدما كانت المصلحة قائمة في كلّ الرغيف.

وفيه: هذا الكلام وإن كان ممكناً عند العقلاء وليس بمستحيل، إذ المستحيل هو وجود الممكن بلا علة. وأمّا ترجيح الفاعل للمزية على الواجد لها، فليس بمحال، لكون علة وجود المرجوح إرادة الفاعل المختار، غاية الأمر أنّه قبيح، لكونه بلا داع عقلائي مع إمكان إيجاد الراجح. نعم، الترجيح بلا مرجح محال بالنسبة إلى الحكيم ﷺ من حيث حكمته.

وبهذا عرفت أنّ مثال الرغيفين لا يقاس عليه ﷺ، مع الإشارة إلى أنّ ترجيح أحدهما قد يكون لمرجّح ما لم يستطع الجائع تحديده بعينه.

والخلاصة: إنّ كلام الأشعري فاسد. أضف إلى ذلك أنّه قد تواترت الأخبار على خلافه؛ ففي معتبرة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر ﷺ قال: «خطب رسول الله ﷺ في حجة الوداع فقال: يا أيّها الناس ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه»^(١). وكذا غيرها من الأخبار الكثيرة الدالة على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

وهناك أمر آخر نذكره قبل التعرض لكلام الأخباريين، وهو أنّه قد يتوهم أنّ ملاكات الأحكام من المصالح والمفاسد قد توجد أحياناً في نفس الأوامر والنواهي لا في متعلقاتها، وذلك كما في الأوامر الامتحانية، حيث تكون المصلحة في نفس الأمر لا في المتعلق.

(١) وسائل الشيعة باب استحباب الإجمال في طلب الرزق ج١٧، ص٤٥، ح٢.

وفيه: ما قد عرفت من قبل أنّ المصالح والمفاسد قائمة دائماً في متعلقات الأوامر والنواهي الحقيقية. أمّا بالنسبة إلى الأوامر الامتحانية، فالمصلحة قائمة في إظهار الإطاعة وأنّه بصدد امتثال الأوامر الصادرة من المولى، لا في الأمر نفسه، وإلا لو كانت المصلحة قائمة في الأمر لتحقق الغرض بمجرد صدوره، فتأمل.

إذا عرفت ذلك، فننتقل إلى كلام الإخباريين، حيث فسر كلامهم بمعانٍ ثلاثة: الأوّل: نفي حصول القطع من المقدمات العقلية، والثاني: إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، والثالث: عدم حجية القطع الناشئ من المقدمات عقلية.

أمّا الأوّل، فينفيه الوجدان، فإنّ القطع حاصل أحياناً من خلال المقدمات العقلية، فلا سبيل إلى نفيه.

وأما الثاني، فقد ذهب إليه جلّ الإخباريين وبعض الأصوليين كصاحب الفصول الذي نفى الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع، وأثبت الملازمة الظاهرية بينهما.

وحاصل ما ذكره: إنّ العقل وإن كان مدركاً للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة، إلا أنّه من الممكن أن يكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع ونظر الشارع، ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الإحاطة بالواقعيات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو أنّ الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح، والإحسان له جهة مصلحة فيحسن، ولكن من المحتمل أن لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطاً للحكم الشرعي، لمقارنتها بالموانع والمزاحم في نظر الشارع، فربما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي كما

يظهر من قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(١)، إلى غير ذلك من الوجوه التي حكيت عن صاحب الفصول.

وأما التزامه بالملازمة الظاهرية، فلأن مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما أدركه العقل، لا يكون عذراً في نظر العقل، بل لا بد من البناء على الملازمة إلى أن يتبين المانع والمزاحم، فلو خالف وصادف عدم المزاحم كان عاصياً، وهو المراد من الملازمة الظاهرية.

والجواب: أولاً: أن لازم كلام صاحب الفصول هو إنكار استقلال العقل في الإدراك مطلقاً، لأن فرض احتمال المزاحم دائماً يعود إلى تدخل الشارع مما ينفي أية استقلالية للعقل في إدراك أي مصلحة ومفسدة. ولا يخفى أن هذا الكلام في غير محله، لأن استقلال العقل في إدراك بعض الموارد ثابت وجداناً، فإنه لا شبهة في استقلال العقل بقبح الكذب الضار الموجب لهلاك النبي مع عدم رجوع نفع إلى الكاذب، ومع استقلال العقل بذلك يحكم حكماً قطعياً بحرمة شرعاً، لأن المفروض تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد.

وأما ما ذكره من الموارد التي تثبت فيها المصلحة، ولم يكن على طبقها حكم شرعي، لا يرد اشكالاً في المقام، إذ لا ينكر أنه يمكن أن يكون للمصالح والمفاسد موانع ومزاحمات، فإن ذلك مما لا سبيل إلى إنكاره، وإنما ندعي على نحو الموجبة الجزئية إدراك العقل لجميع الجهات من المقتضيات والمزاحمات.

ثانياً: أن كلام صاحب الفصول عن الملازمة الظاهرية باطل أيضاً، لأن العقل لا يحكم إلا في صورة انكشاف الواقع له انكشافاً تاماً.

وعليه، فإما أن ينكشف له الواقع فيحكم، وإما أن لا ينكشف له

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب السواك ج ٢، ص ١٧، ح ٤.

انكشافاً تاماً فلا يحكم. وأمّا في صورة الانكشاف غير التام، فلا يحكم أصلاً، لا أنه يحكم ظاهراً.

والخلاصة: إنّ الملازمة الواقعية بين حكم العقل الواقع في سلسلة العلل وحكم الشرع ثابتة في موارد المستقلات العقلية.

وأما المعنى الثالث المنسوب إلى الأخباريين، وهو عدم حجية القطع الناشئ من مقدمات عقلية، فالبحث فيه من جهتين:

الأولى: هل يمكن ثبوتاً المنع عن العمل بالقطع الناشئ من مقدمات عقلية؟ والثانية: لو فرضنا إمكانية المنع ثبوتاً، فهل هناك أدلة على هذا المنع؟ أما البحث من الجهة الثبوتية، فقد ادعى جماعة من الإخباريين إمكانية المنع عن العمل بالقطع.

والإنصاف: هو عدم إمكانية، لما عرفت من أنّ حجية القطع ذاتية غير قابلة للانسلاخ عنه. وعليه، يستحيل المنع عن العمل به، لاستلزامه التناقض واقعاً أو في نظر القاطع.

وقد حاول الميرزا النائيني رحمته الله تخريج كلام القائلين بالمنع من الإخباريين، بأنّ مرادهم ليس التصرف في القطع وسلخ الحجية عنه، وإنّما هو التصرف في المقطوع به، وهو الحكم، فإنّه مقيّد بأن لا يكون القطع به من غير الكتاب والسنة.

واستدلّ على كلامه بما يلي: أوّلاً: قلنا سابقاً أنّه لا يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، للزومه الدور، حيث يكون القطع بالحكم متوقفاً على الحكم، والحكم متوقف على القطع به، وهذا من توقّف الشيء على نفسه.

ثانياً: بما أنّه لا يمكن التقييد لا يمكن الإطلاق أيضاً، لأنّهما يتقابلان تقابل العدم والملكية. ولكن الإهمال مستحيل في مقام الثبوت، للزومه

الجهل أو العجز على الحق بِرَبِّكَ ، فيما أنه لا يمكن الإطلاق والتقييد في الدليل الأوّل، نرجع إلى متّمّ الجعل؛ فإن كان الملاك في جعل الحكم لخصوص العالم به، فلا بدّ من تقييده به، وإن كان في الأعم منه، فلا بدّ من تعميمه بجعل ثانوي يعبر عنه بـ (متّمّ الجعل)، وهذا الجعل الثاني يبيّن اختصاصه بالعالم أو شموله للجاهل أيضاً، وهذا لا يكون مستلزماً للدور. وقد ثبت في بعض المواضع تخصيص الحكم بالعالم به. كما في مسألة الجهر والإخفات، ووجوب التقصير في الصلاة، حيث تبين أنّ هذه الأحكام مختصة بالعالم بها.

والخلاصة: إنّ تقييد الحكم بالقطع الحاصل من سبب خاص، أو بعدم كونه مقطوعاً به من طريق خاص، ممّا لا مانع منه بمتّمّ الجعل.

هذا كلّه في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الاثبات، فلم يدل دليل على المنع عن العمل بالقطع بهذا المعنى الراجع إلى تقييد المقطوع به، إلا في موارد قليلة، كالقطع الحاصل من القياس على ما يظهر من صحيحة أبان بن تغلب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت: قطع اثنين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبراً ممن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، إنّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست مُحَقّق الدين»^(١).

(١) وسائل الشيعة باب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء ج ٢٩، ٣٥٢، ح ١.

والجواب: أمّا بالنسبة إلى المقدمة الأولى، فهي في محلّها، فإنّ أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه محال، للزومه الدور.

وأما بالنسبة إلى المقدمة الثانية، فهي في غير محلّها، لأنّ الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت لا يتقابلان تقابل العدم والملكة، بل يتقابلان تقابل الضدين، كما ذكرنا ذلك مفصّلاً في مبحث (التعبدي والتوصلي)، وبالتالي إذا امتنع تقييد الحكم بالقطع به، تعيّن الإطلاق، فتشترك الأحكام حينئذٍ بين العالم والجاهل بلا حاجة إلى متمّم الجعل. وقد تقدم فيما يخصّ أمثلة الجهر والإخفات والقصر أنّ الشارع إنّما اجتزأ بصلاة الجاهل الإخفائية في موضع الجهر والعكس، واجتزأ بصلاته التمام في موضع القصر، من باب التسهيل عليه، لا من باب تقييد الحكم بخصوص القاطع به.

ومن هنا اتفق الأعلام على أنّ الجاهل المقصّر وإن صحت صلاته في هذه الصور، إلا أنه يستحق العقاب، وهذا كاشف عن عدم اختصاص الحكم بالعالم. وقد تبين بما ذكرناه بطلان ما ذكره من صحّة أخذ القطع بالحكم في موضوعه شرطاً أو مانعاً بتمّم الجعل، لأنّه متوقف على كون الجعل الأوّلي بنحو الإهمال، وقد عرفت كونه بنحو الإطلاق.

وعليه، بما أنّ تقييد الحكم بالقطع به ممتنع ثبوتاً، فلا معنى حينئذٍ للبحث في مقام الإثبات.

وأما الاستدلال بصحیحة أبان بن تغلب، فهو في غير محلّه، لوضوح أنّ الإمام لم يمنعه عن العمل بالقطع حال قطعه، وإنّما أزال عنه القطع ببيان الواقع، وهذا ما يتفق كثيراً في المحاورات العرفية، فربّما يحصل القطع بشيء لأحد، ويرى صاحبه أنّ قطعه مخالف للواقع، فيبيّن له الواقع، ويذكر الدليل عليه، فيزول قطعه.

وأما ما ذكره السيد الخوئي من أنّها رواية ضعيفة، فهو في غير محلّه،

فإنّ الرواية حسنة بأحد طريقي الكافي، وصحيحة بطريق التهذيب، بل وبطريق الفقيه أيضاً، لأنّ أحمد بن محمد بن يحيى العطار الذي هو شيخ الصدوق، وإن لم يرد فيه توثيق بالخصوص، إلا أنّه من المعاريف، وهذا يكشف عن وثاقته. ولعلّ تضعيف السيد الخوئي لها ناظر إلى عدم وثاقة أحمد بن محمد بن يحيى بالخصوص.

كما أنّ ما ذكره من أنّ الرواية غير ظاهرة في القطع، وإنّما ظاهرة في كون أبان مطمئناً بالحكم فحسب، فهو في غير محلّه أيضاً، لأنّها واضحة الظهور في القطع، ويدلّ عليه استنكار أبان الشديد على خلاف ما كان قاطعاً به، ممّا يكشف عن أنّه لم يكن يحتمل الخلاف البتة.

موارد توهم المنع عن العمل بالقطع:

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له، ولو إجمالاً، فتدبر جيداً».

بعدما ثبت عدم إمكان المنع عن العمل بالقطع، لا بدّ من تأويل ما قد يرد في الشريعة ممّا قد يوهم المنع عنه.

نذكر بعض هذه الموارد المنضوية على الكثير من الفوائد الأصولية والفقهية.

منها: ما جاء في موثقة السكوني، عن الصادق، عن أبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ: «في رجل استودع رجلاً دينارين، فاستودعه آخر ديناراً، فضاع دينار منها، قال: يُعطي صاحب الدينارين ديناراً، ويقسّم الآخر بينهما نصفين»^(١).

مفاد هذه الرواية أنّه لو استودع زيد عمراً ديناراً، واستودعه بكر

(١) وسائل الشيعة باب ١٢ من كتاب الصلح ج ١٨، ص ٤٥٢، ح ١.

دينارين، ثم ضاع دينار من هذه الثلاثة دون أن نعلم أنّ الضائع هو دينار زيد أم أحد ديناري بكر، فهنا يعطى بكر ديناراً من الدينارين الباقيين؛ لأنّه مستحقه على كل حال، ثمّ يقسّم الدينار الباقي، فيعطى زيد نصفه، ويعطى بكر النصف الآخر.

قيل: هذه الموثقة بما قضته نهت عن العمل بالعلم، وهو العلم بأنّ الدينار الضائع لا يخلو إمّا أنّه لصاحب الدينار، فلا يكون مستحقاً لشيء، أو لصاحب الدينارين، فيكون مستحقاً لدينار واحد. وعليه، فهي من موارد الشرعية المانعة عن العمل بالعلم.

أجاب بعض الأعلام بأنّ ما قضت به الموثقة بمناصفة الدينار بين صاحب الدينار وصاحب الدينارين ليس من باب المنع عن العلم، بل من باب الشركة، فيكون الحكم فيها على طبق القاعدة.

وتوضيحه: بعدما استودع عمرو الدنانير الثلاثة، واختلطت لديه، صار كل من زيد وبكر شريكين في هذه الدنانير، وبمقتضى الشركة صار كل جزء من هذه الثلاثة مشترك بينهما بحسب حصّة كل منهما، أي ثلث لزيد صاحب الدينار، وثلثان لبكر صاحب الدينارين. ومن هنا لمّا ضاع أحد هذه الدنانير المشتركة، تناصف كل من زيد وبكر هذا النقص الحاصل على مالهما المشترك.

وفيه: أوّلاً: أنّ الشركة التي تقتضي أن يصير كل شريك شريكاً في كلّ جزء من المال بحسب حصته، هي الشركة التي تمتزج فيها أموال الشركاء، كالشراكة في اللبن أو الزيت ونحوهما. أمّا في مورد الموثقة، فالأمر ليس كذلك، لأنّ الدنانير غير قابلة للامتزاج حتى يقال إنّ التناصف من باب الشركة.

ثانياً: لو سلّمنا جدلاً بأنّ الامتزاج حاصل، ولكن مقتضى الشركة حينئذٍ

أن يكون صاحب الدينار مستحقاً لثلث الدينارين، وهو ثلثا دينار، وصاحب الدينارين مستحقاً لثلثي الدينارين، وهو دينار وثلث، تناسباً مع حصّتهما، مع أنّ الحكم الموجود في الرواية على خلاف ذلك، وهو إعطاء نصف دينار لصاحب الدينار، ودينار ونصف لصاحب الدينارين.

وعليه، فهذا الجواب الأوّل، وهو أنّ ما قضت به الموثقة من باب الشركة، لم يكتب له التوفيق.

أمّا السيد الخوئي وبعض طلابه رحمهم الله، فقد أجابوا بجواب آخر، وهو أنّ ما قضت به الموثقة من المناصفة في الدينار بين صاحب الدينار وصاحب الدينارين، ليس من باب المنع عن العلم، ولا من باب الشركة، بل من باب الصلح القهري، حسماً لمادة النزاع، لما للشارع المقدس من الولاية على الأنفس والأموال. فهذا المال الذي حكم الشارع المقدس بتنصيبه، وإن كان مال الغير، إلا أنّ الشارع المقدس لمّا كانت له الولاية عليه، فلم يكن حكمه بذلك مخالفاً للقطع بالحكم الشرعي، وقد حكم بجواز التصرف في بعض الموارد مع العلم التفصيلي بكونه مال الغير، كما في حقّ المارة.

والخلاصة: إنّ حكمه بذلك إمّا من باب الصلح القهري حسماً لمادة النزاع، أو من باب قاعدة العدل والإنصاف التي هي من القواعد العقلية، وقد أمضاها الشارع في جملة من الموارد، كما إذا تداعى شخصان في مال، وكان تحت يدهما، أو أقام كل واحد منهما البيّنة، أو لم يتمكّن من البيّنة وحلفا، أو نكلا، فيحكم بتنصيب المال بينهما في جميع هذه الصور.

وهذه القاعدة مبنية على تقديم الموافقة القطعية في الجملة مع المخالفة القطعية كذلك على الموافقة الاحتمالية في تمام المال، فإنّه لو أعطي تمام

المال في هذه الموارد لأحدهما للقرعة مثلاً، احتمال وصول تمام المال إلى مالكة، ويحتمل عدم وصول شيء منه إليه، بخلاف التنصيف، فإنه بناءً عليه يعلم وصول بعض المال إلى مالكة جزماً، ولا يصل إليه بعضه الآخر كذلك، فيكون التنصيف مقدمة لوصول بعض المال إلى ما مالكة.

وفيه: أن قاعدة العدل والإنصاف - التي موردها كل مال مردد بين شخصين من غير مرجح في البين - هي غير تامة في نفسها، إذ لم تثبت بناءً، ولا سيرة من العقلاء على ذلك حتى تكون ممضاة من الشارع. اللهم إذا تصالحا وتراضيا على التقسيم على وجه التنصيف، فإنه أمر آخر، وإلا فجريان السيرة على ذلك بالتعبّد من العقلاء أو الشارع استناداً إلى ما يسمّى بـ (قاعدة العدل والإنصاف) لا أساس له، ولا تصلح هذه الموثقة ولا معتبرة غياث بن إبراهيم^(١) ولا خبر تميم^(٢) مدركاً للقاعدة؛ لأنها نصوص على موارد خاصة.

والإنصاف: أن ما قضت به الموثقة هو من باب الصلح القهري. وعليه، فلا تكون صالحة للاستشهاد بها على منع العمل بالقطع. والله العالم.

ومنها: ما لو اختلف المتبايعان في الثمن والمثمن بعد الاتفاق على وقوع البيع، فإذا كان الاختلاف بينهما راجعاً إلى كثرة الثمن أو أقلّيته، كما لو ادعى البائع أن الثمن عشرة دراهم، وادعى المشتري أنه خمسة،

(١) معتبرة غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام اختصم إليه رجلان في دابة، وكلاهما أقاما البينة أنه أنتجها، فقاضى بها للذي في يده، وقال: لو لم تكن في يده، جعلتها بينها نصفين». وسائل الشيعة باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم ج ٢٧، ص ٢٥٠، ح ٣.

(٢) خبر تميم بن طرفة: «أن رجلين عرفا بعيرا، فأقام كل واحد منهما بينة، فجعله أمير المؤمنين عليه السلام بينهما». وسائل الشيعة باب ١٢ من أبواب كيفية الحكم ج ٢٧، ص ٢٥١، ح ٤.

فالمسألة واضحة، إذ مع بقاء العين يقدّم قول البائع مع يمينه، ومع تلفها يقدّم قول المشتري مع يمينه، وذلك للنص الخاص، وهو مرسلة البنزنطي، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يبيع الشيء، فيقول المشتري: هو بكذا وكذا بأقلّ ممّا قال البائع، فقال: القول قول البائع مع يمينه إذا كان الشيء قائماً بعينه»^(١). ومعتبرة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا التاجران صدقا بورك لهما، فإذا كذبا وخانا لم يبارك لهما، وهما بالخيار ما لم يفترقا، فإن اختلفا، فالقول قول رب السلعة، أو يتاركا»^(٢).

وحاصل المرسلة أنّ الرجل يبيع الشيء، ثمّ يختلف مع المشتري في تحديد الثمن، حيث يدعي البائع ثمنا، ويدعي المشتري ثمناً أقلّ منه، بعد اتفقاها على حصول أصل البيع، فهنا نصّت المرسلة على تقديم قول البائع بيمينه، بشرط أن تكون العين باقية، وإلا فمع تلفها، يقدّم قول المشتري بيمينه.

نعم، معتبرة عمر بن يزيد لم ينصّ فيها على اليمين، ولا على اشتراط بقاء العين في تقديم قول البائع، ولولا النص لكان مقتضى القاعدة أن يُحكم لصاحب البيّنة، ومع عدم البيّنة إن حلف أحدهما دون الآخر، يحكم على طبق حلفه، وإن حلفا معاً، فيحكم بفسخ العقد، ورجوع الثمن إلى المشتري، ورجوع المثلث إلى البائع.

وأما إذا دار الثمن بين المتباينين، كما لو ادّعى البائع أنّ الثمن خمسة دنانير، وادعى المشتري أنّها خمسة دراهم، فهنا لا نص خاص، فالمرجع إلى ما تقتضيه القاعدة، وهو تقديم قول صاحب البيّنة، ومع عدمه يُقدّم قول الحالف، ولو حلفا، فيحكم بفسخ العقد، ورجوع كل مال إلى صاحبه.

(١) وسائل الشيعة باب ١١ من أبواب أحكام العقود ج ١٨، ص ٥٩، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب الخيار ج ١٨، ص ٧، ح ٦.

إذا عرفت ذلك، فقد عُدَّ هذا المورد من موارد نهي الشارع عن العمل بالقطع. فإنَّ الحكم بالفسخ وإرجاع كل مال إلى صاحبه مخالف للعلم التفصيلي، حيث إنَّ المثلن ملك للمشتري مهما كان ثمنه.

والجواب: أنَّه إن قلنا بأنَّ التحالف موجب للانفساخ واقعاً بالتعبد الشرعي، كما ذهب إليه بعض الأعلام، فلا مشكلة حينئذٍ، إذ يفسخ البيع واقعاً، ويرجع كل من العوضين إلى ملك مالكة الأول. وعليه، فلا مخالفة للعلم الاجمالي أو التفصيلي، ولا مانع من التصرف في الثمن والمثلن.

وإن قلنا بأنَّ التحالف لا يوجب الانفساخ واقعاً، بل الانفساخ ظاهري لرفع الخصومة وقطع المنازعة، كما هو الأقرب في حكم الحاكم؛ حيث قلنا إنَّه ظاهري لا واقعي لا يغيّر الواقع عمّا هو عليه، وإن وجب على المتخاصمين الالتزام به، لعدم جواز نقض حكم الحاكم.

وبالجملة، فإن قلنا بأنَّ التحالف لا يوجب إلا الانفساخ ظاهراً، فليس هناك حينئذٍ إلا العلم بكون المال ملك الغير، فإن دَلَّ دليل على جواز التصرف فيه، فلا اشكال حينئذٍ، ويكون من الموارد التي رخص الشارع بالتصرف فيها. وإن لم يدلّ دليل عليه، كما هو الظاهر، فنلتزم بعدم جواز التصرف فيه، فأين المخالفة للقطع؟!

ومنها: أنَّه لو ادعى زيد مثلاً أنَّه باع جاريته لعمرو، وادعى عمرو أنَّ زيداً وهبه إياها. هنا لا نصّ في هذا المورد، فالمرجع إلى ما تقتضيه القاعدة.

فإن كانت الهبة المدعاة هبة جائزة، فيجوز لزيد حينئذٍ استردادها، وادّعاء زيد البيع بمثابة إنكار للهبة، وإنكار الهبة رجوع عنها، فهو نظير انكار الوكالة، حيث يكون ذلك فسخاً لها. وعليه، فبمجرد انكار الهبة تصير الجارية ملكاً لزيد، فليس هناك حينئذٍ علم بالمخالفة.

وإن كانت الهبة لازمة، كما لو كانت معوضة أو لذي رحم، فالكلام حينئذٍ هو الكلام في المسألة السابقة. فإن قلنا بأن التحالف يوجب انفساخ العقد واقعاً، فينفسخ العقد وترجع الجارية إلى ملك مالکها الأوّل، ولا مخالفة للعلم الاجمالي أو التفصيلي، وإن لم نقل بذلك، فالحكم كما تقدم. والله العالم.

ومنها: ما لو أقرّ زيد بأنّ الدار مثلاً التي تحت يده لعمرو، ثمّ أقرّ أنّها ل بكر، فبمقتضى نفاذ إقراره الأوّل تصبح الدار ملكاً لعمرو، وبمقتضى نفاذ إقراره الثاني يكون ضامناً مثل هذه الدار أو قيمتها ل بكر، لأنّه بإقراره الأوّل أنّها لعمرو يكون قد فوّتها على بكر.

لا يقال: إنّ إقراره الثاني بمثابة إنكار للإقرار الأوّل، وبالتالي ينبغي أن يكون الإقرار الثاني نافذاً دون الأوّل.

فإنّه يقال: إنّه لا أثر للإنكار بعد الإقرار. وعليه، يبقى الإقراران نافذين.

وبناءً عليه، لو وهب عمرو الدار لخالده، وأعطى بكر ما أخذه بدلاً عن الدار لخالده أيضاً، فاجتمع البدل والمبدل منه لديه، لما جاز له التصرف بأيّ منهما، لعلمه الإجمالي بأنّ أحدهما ليس له. وكذا لو اشترى بهما أرضاً مثلاً، فإنه يعلم تفصيلاً أنّ جزءاً من هذه الأرض ليست له. فما هو الحل؟

فإن قلنا بأنّ الملكية الظاهرية لأحد، موضوع لجواز تصرف الآخر واقعاً، فلا اشكال في جواز تصرفه فيهما، إذ ليس له علم اجمالي بحرمة التصرف في أحدهما. وإن لم نقل بذلك - كما هو الصحيح - لعدم الدليل على أنّ الملكية الظاهرية لأحد موضوع لجواز التصرف لغيره واقعاً، فنلتزم

بعدم جواز التصرف في كلا المالين ، للعلم الاجمالي بحرمة التصرف في أحدهما .

والخلاصة : إنه ما من مورد في الشريعة نهى فيه الشارع عن العمل بالقطع . والله العالم .

الأمر السابع

العلم الاجمالي

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الأمر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتجزه، لا تكاد تناله يد الجعل اثباتاً أو نفيّاً، فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه اشكال، ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع اجمالاً إلا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهة البدوية».

عمد بعض الأعلام حين وصولهم إلى هذا البحث إلى فهرسته مع ذكر بعض الكلام حوله، تاركين أمر تفصيله إلى محلّه في مباحث الأصول العملية، إلا أننا سنفضّله هنا متجنّبين الإيجاز المخلّ والإطناب المملّ، لنبحثه من جهتين:

الأولى: اقتضاء العلم الاجمالي التنجيز، حيث نبحت في هذه الجهة عن أنّ العلم الاجمالي منجز للتكليف أو لا، وعلى فرض التنجيز، فهل هو على نحو الاقتضاء بمعنى أنّه منجز لو لم يمنع منه مانع عقلاً أو شرعاً؟ أو يكون تنجيزه بنحو العلية، بحيث لا يمنع من تأثيره مانع.

والثانية: كيفية الامتثال؛ حيث نبحت في هذه الجهة عن سقوط التكليف بالامتثال الاجمالي وعدمه بعد الفراغ من ثبوته مع امكان الامتثال

التفصيلي. كما إذا كان المكلّف متمكّناً من تعيين تكليفه بأنّه القصر أو التمام، فيجمع بينهما.

الجهة الأولى: اقتضاء العلم الاجمالي التنجيز

أمّا الجهة الأولى، ففيها أقوال:

- القول الأوّل: وهو أنّ العلم الاجمالي لا يقتضي التنجيز، وإنّما هو مثل الشك البدوي. وقد نسب هذا القول إلى المحقق القمي والخونساري رحمهما الله، إلا أنّ هذه النسبة غير ثابتة، بل لا يظن التزامهما بذلك في أبواب الفقه، بل صرّح المحقّق القمي بلزوم الاحتياط في الشك في الشرطية.

- القول الثاني: وهو لصاحب الكفاية، وهو أنّ العلم الاجمالي مقتضى لتنجز التكليف، ولكن تنجيزه ليس على نحو العلة التامة، بل إنّ اقتضاؤه له يتوقف على الشرط وعدم المانع، وبما أنّ المانع موجود، وهو انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في أطراف العلم الاجمالي، حيث يجري الأصل فيها جميعاً، فلا يؤثّر المقتضي أثره.

هذا حاصل ما قاله صاحب الكفاية في المتن، ولكن في حاشيته على الكفاية رجع عن هذا الأمر، وأثبت أنّ العلم الاجمالي علة تامة لتنجز التكليف وليس مقتضياً له. هذا هو الصحيح عنده، إذ يبعد جداً أن يكون مبناه في المسألة ما هو موجود في المتن، لمخالفته اجماعات الأعلام، وفتاوى الفقهاء.

- القول الثالث: وهو للشيخ الأنصاري، وتبعه عليه الميرزا النائيني رحمهما الله، وهو أنّ العلم الاجمالي علة تامة لتنجز التكليف بالنسبة إلى المخالفة القطعية، ومقتضى بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية، وبالتالي تحرم

المخالفة القطعية، ولا تجب الموافقة القطعية؛ فلو فرضنا أنّ لدى المكلف علماً اجمالياً بوجوب قراءة دعاء كميل في ليلة الجمعة أو سورة يس، فهنا يحرم عليه تركهما، لحرمة المخالفة القطعية، ولا يجب عليه الإتيان بهما، لعدم وجوب الموافقة القطعية، بل يكفي الإتيان بأحدهما.

- القول الرابع: وهو ما ذهب إليه السيد البروجردي والسيد الخوئي رَحِمَهُمُ اللهُ، وهو مختارنا، وهو أنّ العلم الاجمالي علّة تامة لتنجز التكليف بالنسبة إلى المخالفة القطعية والموافقة القطعية؛ وبالتالي تحرم المخالفة القطعية، وتجب الموافقة القطعية. فإذا كانت أطراف الشبهة تحريمية، فيجب ترك الجميع، وإذا كانت أطراف الشبهة وجوبية، فيجب إتيان الجميع.

هذه هي أشهر الأقوال في المسألة. وبعد استبعاد القول الأوّل، يصبح البحث هنا في الأقوال الثلاثة الباقية، وهو أنّه بعد التسليم بتنجز العلم الاجمالي التكليف، فهل تنجزه له على نحو الاقتضاء أم على نحو العلة التامة؟ أما التفصيل بين القول الثالث والرابع، وهو أنه هل العلم الاجمالي علّة تامة لتنجز التكليف بالنسبة إلى المخالفة القطعية فحسب، أم بالنسبة إليها وإلى الموافقة القطعية أيضاً، فهذا ما نرجئه إلى محلّه في مباحث البراءة والاشتغال.

وقبل التطرق إلى قول صاحب الكفاية، نشير إلى أنّه قد يقال: إنّ ما يستقل العقل في إدراكه من حسن الطاعة وقبح المعصية، إنّما هو فيما إذا كان الواجب والمحرم معلومين تفصيلاً لا اجمالاً. فإنّ التارك لأطراف العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية لا يحرز خلال تركه أنّه مخالف لأمر المولى، وكذا المرتكب لأطراف العلم الاجمالي في الشبهة التحريمية لا

يحرز خلال ارتكابه أنه مخالف لنهي المولى. إذ لا علم بالمخالفة حين العمل، لاحتمال أن يكون التكليف في الطرف الآخر.

نعم، بعد ارتكاب جميع الأطراف، يحصل العلم بالمخالفة، إلا أن هذا ليس عصياناً، لأنّ مناط العصيان إحراز المخالفة حال الارتكاب، أمّا إحرازها بعد الارتكاب، فليس عصياناً.

وفيه: أنّ العقل لا يفرّق بين العلم التفصيلي والاجمالي، إذ كلّ منهما انكشاف تام للواقع، غايته أنّ المعلوم غير محرز في العلم الاجمالي.

وبعبارة أخرى: إنّ العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز الواصل إلى المكلف بأحد طرق الوصول، ومن جملتها العلم الاجمالي، فإنّ التكليف في موارد العلم الاجمالي واصل إلى المكلف ومحرز لديه، وإنّما يكون الاجمال في المتعلق، وإلا فنفس التكليف والإلزام معلوم تفصيلاً. وأمّا تمييز متعلق التكليف عن غيره، فغير لازم. ومن هنا لو تردّد الخمر بين مائعين، فلا اشكال في حكم العقل بقبح المخالفة بارتكابها، ومراجعة الوجدان تشهد بذلك.

والخلاصة: إنه يكفي في تحقق عصيان التكليف أن يكون التكليف واصلًا بأحد طرق الوصول الحجة، ومنها العلم الاجمالي. فلو علمنا بكبرى حرمة الخمر، وصغرى أنّ المائع في أحد الإناءين خمر، أدرك العقل قبح المخالفة.

إذا عرفت ذلك، نأتي إلى قول صاحب الكفاية، وهو أنّ العلم الاجمالي مقتضى لتنجّز التكليف، أي أنه جزء علة التنجيز لا علته التامة، فيتوقف اقتضاؤه للتنجيز على الشرط وعدم المانع، وبما أنّ المانع موجود، وهو انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري - أي الشك في الحكم الواقعي - في

أطراف العلم الاجمالي، فيجري الأصل فيها جميعاً، فلا يؤثّر المقتضي أثره.

وبعبارة أخرى: طالما الحكم الفعلي الواقعي غير واصل، فموضوع الحكم الظاهري، وهو الشك في الحكم الواقعي، محفوظ في جميع الأطراف، فيجري الأصل فيها جميعاً.

إن قلت: لكن جريان الأصل في جميع أطراف العلم الاجمالي منافٍ للحكم الإلزامي الواقعي.

قلت: حتى تتم المنافاة لا بدّ أن يكون الحكم الفعلي الواقعي واصلًا، والفرض أننا غير عالمين به، فلا يكون واصلًا أصلاً، فتخلو الساحة للحكم الظاهري.

وعليه، فلا مضادة بين الحكم الظاهري والواقعي، إذ لو كانت بينها مضادة، لما أمكن جعل الحكم الظاهري في الشبهات غير المحصورة، بل ولا في الشبهة البدوية، لاستلزامه احتمال الجمع بين الضدين. ومن المعلوم استحالة احتمال الجمع بين الضدين كالقطع به، فما به التفصي عن المحذور فيهما، كان به التفصي في المقام.

وعليه، فلا مانع ثبوتاً من جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، ولا يتنافى ذلك مع الحكم الإلزامي الواقعي.

والجواب: قلنا سابقاً: إنّ التنافي بين الأحكام ليس في أنفسها، إذ لا مانع من أن يجعل الشارع الوجوب والحرمة على شيء واحد في آن واحد، إذ الاعتبار سهل المؤونة، وإنّما التنافي من حيث المبدأ والمنتهى.

أما من حيث المبدأ، فلأنّه يلزم من اجتماع الحكمين، كالوجوب والحرمة مثلاً، اجتماع المصلحة والمفسدة في المتعلق بلا كسر وانكسار،

وهو من اجتماع الضدين . وكذا الحال في اجتماع الوجوب والترخيص ، أو اجتماع الحرمة والترخيص ، فإنه يلزم وجود المصلحة الملزمة وعدم وجودها في شيء واحد ، أو وجود المفسدة الملزمة وعدم وجودها في شيء واحد ، وهو من اجتماع النقيضين .

وأما من حيث المنتهى ، فلائنه لا يمكن أن يبعث الشارع المكلف نحو شيء ويزجره عنه في آن واحد ، أو يبعثه نحوه ويرخصه في تركه ، أو يزرجه عنه ويرخصه في فعله .

إذا عرفت ذلك ، اتضح أنه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري من حيث المبدأ ، لأن المصلحة والمفسدة بالنسبة إلى الحكم الواقعي قائمتان في متعلقه ، بينما المصلحة في الحكم الظاهري - سواء كانت المصلحة هي التسهيل على المكلفين أو شيء آخر - قائمة في نفس الحكم لا في متعلقه . وعليه ، فلا يقع التنافي بينهما من حيث المبدأ .

أما من حيث المنتهى ، فالتنافي غير حاصل أيضاً ، لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي وعدم وصوله . وعليه ، فما لم يصل الحكم الواقعي إلى المكلف ، لا يحكم العقل بلزوم امتثاله ، فلا مانع حينئذٍ من امتثال الحكم الظاهري .

أما لو كان واصلاً ولو بالعلم الاجمالي ، كما في فرض المسألة ، فلا يكون موضوع الحكم الظاهري متحققاً أصلاً . وعليه ، فلا منافٍ حينئذٍ للحكم الواقعي .

وبعبارة أخرى : الحكم الظاهري يكون دائماً في طول الحكم الواقعي ، فمع وصول الحكم الواقعي ، ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه ، فلا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الواقعي .

والخلاصة: إنّه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، لا في مرحلة المبدأ ولا في مرحلة المنتهى.

أمّا التشبيه بالشبهة البدوية، فهو في غير محلّه، لأنّ الحكم في مواردّها لا يكون واصلاً أصلاً، وبالتالي تكون الساحة خالية للحكم الظاهري وحده بلا منافٍ له.

وكذا التشبيه بالشبهة غير المحصورة في غير محلّه. فقد ذهبنا إلى أنّه إذا وصلت أطراف العلم الاجمالي من الكثرة إلى درجة لا يمكن ارتكابها جميعاً أو تركها جميعاً، فهنا لا يكون العلم الاجمالي منجزاً أصلاً، أي لا يكون موجوداً حكماً، فكذلك تخلو الساحة للحكم الظاهري وحده بلا منافٍ له. وأمّا إذا لم تصل الأطراف إلى هذه الدرجة، فلا فرق حينئذٍ بين الشبهة المحصورة وغيرها.

والخلاصة: بما أنّ التكليف واصل في موارد العلم الاجمالي، فلا تكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة في أطرافه، لانتفاء موضوعه، وهو الشك في الحكم الواقعي وعدم وصوله.

وعليه، ينتفي أن يكون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف على نحو الاقتضاء وجزء العلة، فيتعيّن أن يكون علةً تامةً لتنجزه. أمّا أنّه علةً تامةً لتنجز التكليف بالنسبة إلى المخالفة القطعية فحسب، أم بالنسبة إليها وإلى الموافقة القطعية أيضاً، فهذا ما نرجئه إلى محلّه في مباحث البراءة والاشتغال.

بقي شيء في هذه الجهة الأولى، وهو أنّه لو سلّمنا جدلاً بإمكانية جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي بالنسبة إلى مقام الثبوت، فهل تشمل أدلة الأصول العملية أطراف العلم الاجمالي في مقام الإثبات، أم أنّ موردها الشبهات البدوية فقط؟

ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى عدم شمول أدلة الأصول العملية

لأطراف العلم الاجمالي، إذ لو كانت تشملها لتناقض صدر هذه الأدلة مع ذيلها. ففي خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»^(١)، نجد أنّ موضوع الصدر (كل شيء هو لك حلال) كل مشكوك، فيشمل أطراف العلم الاجمالي، لأن كل طرف بحدّ نفسه وبمعزل عن الطرف الآخر مشكوك. أمّا موضوع الذيل (حتى تعلم أنه حرام بعينه)، فهو كل معلوم سواء كان معلوماً تفصيلاً أم اجمالاً، إذ مقتضى اطلاق العلم في الذيل الذي جعل غاية الحكم الظاهري هو عدم جريان الأصل، فيتناقض صدر الدليل مع ذيله، وحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر، يتساقطان. وعليه، فلا تكون أدلة الأصول شاملة لأطراف العلم الاجمالي.

ثم استشكل الشيخ الأعظم على نفسه بأن كلمة (بعينه) الواردة في الرواية، يمكن أن تكون شاهداً على أنّ المراد بالعلم في الذيل هو خصوص العلم التفصيلي لا الأعم منه ومن العلم الاجمالي.

وعليه، فلا مناقضة بين الصدر والذيل، فيجري الأصل حينئذٍ في الأطراف بلا معارض.

وأجاب عن ذلك بأنّه يمكن أن يكون المراد من (بعينه) هو تأكيد العلم لا تمييز المعلوم ليكون العلم في الذيل مختصاً بالعلم التفصيلي.

وعليه، يبقى موضوع الذيل مطلق العلم الأعم من التفصيلي

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ج١٧، ص ٨٩، ح ٤.

والاجمالي، وبالتالي لا يكون الدليل شاملاً لأطراف العلم الاجمالي، وإلا حصل التناقض بين صدره وذيله.

وفيه: أولاً: ما ذكره صاحب الكفاية في مبحث الاستصحاب من أنّ أدلة الأصول العملية ليست كلّها مغنيّة بالعلم، بل بعضها مطلق، كحديث الرفع^(١)، وحديث السعة^(٢).

وعليه، يمكن الاعتماد على هذه الأدلة لشمول أطراف العلم الاجمالي، إذ اجمال الدليل الذي فيه الغاية المذكورة، كما في رواية مسعدة المتقدمة، لا يسري إلى غيره، ممّا ليس فيه الذيل المذكور.

ثانياً: أنّ المفهوم عرفاً من الأحاديث المغنيّة بالعلم، هو أنّ العمل بالحكم الظاهري مغنيّ بالعلم الراجع للشك، وهو العلم الذي يكون متعلّقه عين متعلّق الشك، وهو العلم التفصيلي. أمّا العلم الاجمالي، فهو غير رافع للشك، لأنّ متعلّقه الجامع بين الأطراف، بينما متعلّق الشك كل طرف بخصوصه.

(١) صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا إليه، وما لا يعملون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة». وسائل الشيعة باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ج ١٥، ص ٣٦٩، ح ١.

(٢) وهو المروي عن النبي صلى الله عليه وآله مرسلًا: «إن الناس في سعة ما لم يعلموا». عوالي اللآلئ ج ١، ص ٤٢٤، ح ١٠٩.

وفي معتبرة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها، وفيها سكين؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها، ثم يؤكل؛ لأنه يفسد، وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل: يا أمير المؤمنين لا ندري سفرة مسلم، أو سفرة مجوسي؟ - قال: هم في سعة حتى يعلموا». وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب الذبائح ج ٢٤، ص ٩٠، ح ٢.

وعليه، يكون نظر الذيل إلى العلم التفصيلي، فلا يلزم من شمول دليل الأصل لأطراف العلم الاجمالي المناقضة بين الصدر والذيل.

ثالثاً: إنَّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (بعينه) وإن احتمل أن يكون المراد منه تأكيد العلم، إلا أنه بعيد، خصوصاً مع ملاحظة ما مثَّل به الإمام، «وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعلَّه حرٌّ قد باع نفسه...»؛ فإنَّه يرجح احتمال أن يكون المراد تمييز المعلوم.

ثمَّ لو سلمنا أنَّ كلمة (بعينه) تأكيد للعلم في رواية مسعدة، إلا أنَّ ذلك لا يتم في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال أبداً، حتى تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه»^(١)؛ لأنَّها ظاهرة جداً في تمييز الحرام عن غيره، ولا سيَّما مع ذكر كلمة (منه). وعليه، فتكون الغاية ظاهرة في خصوص العلم التفصيلي.

رابعاً: لو كانت أدلة الأصول العملية غير شاملة لأطراف العلم الاجمالي للمناقضة بين الصدر والذيل، فماذا عن أطراف العلم الاجمالي فيما إذا كان بعضها خارجاً عن محلِّ ابتلاء المكلف، أو غير مقدور له، أو لزم الحرج من اجتنابه الكل، أو اضطر إلى ارتكاب البعض؟

فإنَّه بناءً على ذلك يلزم عدم جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي في هذه الموارد ونحوها التي لا يكون العلم الاجمالي فيها منجزاً للتكليف، مع أنَّ الشيخ الأنصاري نفسه لم يلتزم بذلك، بل أجرى الأصل في أطراف العلم الاجمالي في هذه الصور ونحوها ممَّا كان العلم الاجمالي غير منجز.

نعم، على ما ذهبنا إليه سابقاً، أنَّ المانع من جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي هو لزوم المناقضة، أي إنَّ المانع ثبوتي، فلا اشكال حينئذٍ

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ج ١٧، ص ٨٧، ح ١.

هنا في جريان الأصل في أطراف العلم الاجمالي، لفرض خروج بعضها عن محل الابتلاء، أو كون الامتثال حرجياً، ونحو ذلك، لأن العلم الاجمالي لا يكون منجزاً في هذه الصور. والله العالم.

والخلاصة: إن الأصول العملية النافية للتكليف لا يمكن أن تشمل أطراف العلم الاجمالي ثبوتاً، ولو أمكن ذلك، لما قصرت أدلة الأصول العملية عن شمولها.

الجهة الثانية: كيفية الامتثال

هذا بالنسبة إلى الجهة الأولى من البحث، أمّا بالنسبة إلى الجهة الثانية، وهي أنه بعد ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي، فهل يسقط التكليف بالامتثال الاجمالي - أي بالاحتياط - أم لا؟

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وأما سقوطه به بأن يوافقه إجمالاً، فلا إشكال فيه في التوصليات. وأما في العباديات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل والأكثر، لعدم الإخلال بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول الغرض منها، مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها، كقصد الإطاعة والوجه والتميز فيما إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذٍ إلا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته على تقديرها بقصدها، واحتمال دخل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية».

هذا البحث راجع إلى سقوط التكليف بالامتثال الاجمالي على وجه الاحتياط، والبحث فيه تارة فيما لو لم يمكن الامتثال التفصيلي سواء كان الامتثال التفصيلي بالعلم الوجداني أم بالطرق والأمارات والأصول المحرزة التي تقوم مقام العلم، فإن الامتثال بالظنون الخاصة وبالأصول

المحرزة يكون في حكم الامتثال بالعلم الوجداني، بل الامتثال بالظن المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الكشف أيضاً يكون حكمه حكم الامتثال بالعلم وفي عرضه. وأخرى يبحث فيما لو أمكن ذلك.

أمّا فيما لو لم يمكن الامتثال التفصيلي، فلا اشكال بين الأعلام في سقوط التكليف بالامتثال الاجمالي، وبالتالي أجزاء العمل بالاحتياط، سواء في التوصلات أم التعبدات، وسواء استلزم التكرار أم لا، لأنّ الامتثال الاجمالي في هذه الصور هو غاية ما يتمكن منه العبد في مقام امتثال أمر المولى.

وبالجملة، لا اشكال في المسألة، بل الاحتياط حسن وإن لم ينتج التكليف، كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص مثل لو شك بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا اشكال في حسن الاحتياط بقراءته.

وأمّا لو أمكن الامتثال التفصيلي، فتارةً يقع البحث في الأمر التوصلية، وأخرى في الأمر التعبدية، وإذا كان في الأمر العبادي، فتارةً يقتضي التكرار، وأخرى لا، فهذه أربع صور كاملة.

أمّا بالنسبة إلى الأمر التوصلية، فلا اشكال بين الأعلام أيضاً في سقوط التكليف بالامتثال الاجمالي، كما لو علم زيد اجمالاً أنّه مديون بدينار إمّا لبكر وإمّا لعمرو، وكان قادراً على تحصيل العلم التفصيلي بالدائن من خلال الرجوع إلى دفتر الديون، إلا أنّه أعطى كلاً من بكر وعمرو ديناراً، فهنا لا اشكال في فراغ ذمته وسقوط التكليف عن كاهله.

إذاً لا اشكال في أجزاء الامتثال الاجمالي في التوصلات، لأنّ الغرض من الأمر التوصلية مجرد حصول المأمور به في الخارج كيفما اتفق، وهذا حاصل بالامتثال الاجمالي، بلا حاجة إلى قصد القربة أو قصد الوجه نحو ذلك. ويلحق بالتوصلات الوضعيات، كالطهارة والنجاسة، فلو غسل

المتنجس بمائعين طاهرين يعلم اجمالاً بكون أحدهما ماء مطلقاً والآخر مضافاً طهر بلا اشكال. وكذا في العقود، كما لو فرضنا أنه علم اجمالاً بتحقق الزوجية بإحدى الصيغتين، وهما مثلاً: (زوجتك هنداً بمهر كذا)، و(زوجتك هنداً على مهر كذا)، ومثله أيضاً في الإيقاعات، كما لو علم إجمالاً بتحقق الخلع بإحدى الصيغتين، وهما: (زوجة فلان مختلعة - بكسر اللام - على ما بذلت)، و(زوجة فلان مختلعة - بفتح اللام - على ما بذلت)، فإنه لا اشكال بتحقق الزوجية في عقد الزواج، وتحقق الخلع في الطلاق.

نعم، نسب السيد الخوئي إلى الشيخ الأنصاري رحمته الله عدم اجزاء الامتثال الاجمالي في الإنشائيات من العقود والإيقاعات.

والسرّ فيه: أنه حينما يقول مثلاً عبارة الخلع الأولى، لا يكون جازماً بحصول الخلع، وحينما يقول الثانية - بقطع النظر عن الأولى - لا يكون جازماً بحصوله أيضاً، ومع عدم الجزم لا يكون الامتثال الاجمالي هذا مجزياً، للإخلال بالجزم المعتبر في الإنشاء، إذ التردد ينافي الجزم، ولذا لا يصح التعليق في الإنشائيات إجماعاً.

أجاب السيد الخوئي بأنّ الإنشاء مركب من أمرين: الاعتبار النفساني، وإبراز هذا الاعتبار، وهذا متحقق في صورة الامتثال الاجمالي؛ لأنّ الجزم بالاعتبار النفساني متحقق من خلال قصد الخلع، وكذا إبراز هذا الاعتبار متحقق بالصيغة، غاية الأمر أنّ هناك تردداً في السبب لا في أصل الإنشاء، وهذا لا يضرّ في المقام.

والإنصاف: أنّ كلاً من اشكال الشيخ الأنصاري وجواب السيد الخوئي في غير محله.

أمّا اشكال الشيخ الأنصاري، فلأنّه لا دليل على اعتبار الجزم أصلاً. وأمّا الاجماع على عدم التعليق في العقود والإيقاعات، فهو وإن كنا نقبل بوجوده، إلا أنّه لم يثبت أنّه ناشئ من اشتراط الجزم، خصوصاً وقد ثبتت في كثير من الموارد صحة العقود والإيقاعات على الرغم من تعليقها وعدم الجزم بتحققها، كالتعليق في العتق (أنت حرّ دبر وفاتي)، وفي النذر (لله عليّ أن أذبح شاة إن عاد ولدي من السفر)، والوصية (هذه الدار ملك لزيد بعد وفاتي)، وإسقاط النفقة، كما لو قالت الزوجة لزوجها (أسقطت عنك نفقتي إلى سنة)، حيث يكون الإسقاط معلّقاً على أن تعيش الزوجة هذه السنة، أو معلّقاً على استحقاقها النفقة أو عدم طلاقها ونحو ذلك، والوكالة (أنت وكيلني إن جاء زيد)، وهذا كاشف عن أنّ عدم جواز التعليق في الإنشائيات راجع إلى قيام الاجماع على عدم جوازه، لا لاشتراط الجزم، وإلا لما صحّت الإنشاءات في الموارد التي ذكرناها، وكذا غيرها من الموارد الأخرى.

وأما جواب السيد الخوئي، فهو في غير محلّه أيضاً، لأنّ التردد في السبب يرجع إلى التردد في الإنشاء، ممّا يجعل اشكال الأنصاري وارداً عليه. فالصحيح أنّه لم يثبت اشتراط الجزم في كون السبب مؤثراً. وعليه، فعدم الجزم لا يمنع من اجزاء الامتثال الاجمالي.

والخلاصة: إنّ الامتثال الاجمالي في التوصلات وغيرها من الأحكام الوضعية، كالطهارة والنجاسة والإنشائيات من العقود والإيقاعات، فيما لو أمكن الامتثال التفصيلي مجزئاً. والله العالم.

أمّا الامتثال الاجمالي في التعدييات فيما لو أمكن الامتثال التفصيلي، فهي تارة لا تقتضي التكرار، وأخرى تقتضيه.

أمّا إن لم تكن تقتضي التكرار، كما لو شك أنّ السورة جزء من الصلاة أم لا، فهنا يجزي الاحتياط والامثال الاجمالي بإتيان السورة حتى وإن كان المكلف قادراً على التحقق من وجوبها، لأنّ المانع من الإجزاء إمّا هو الإخلال بقصد الوجه - أي قصد الوجوب في الواجب وقصد الاستحباب في المستحب - أو الإخلال بقصد التمييز - أي قصد أنّ المأتي به هو المأمور به - وسيأتي عاجلاً - إن شاء الله تعالى - أنّه لا دليل قوي على اشتراطهما أصلاً، مضافاً إلى منع الصغرى، إذ لا إخلال بقصد الوجه ولا قصد التمييز، ضرورة امكان قصد الوجه والتمييز بما علم دخله في نفس العبادة من الأجزاء والشرائط، فيأتي بالعبادة لوجوبها في الأجزاء والشرائط المعلومة، ويأتي بها أيضاً بعنوان أنّ المأتي به من الأجزاء والشرائط المعلومة هو المأمور به.

نعم، يلزم الإخلال بقصد الجزئية المشكوك فيه على تقدير كونه جزئياً واقعاً، لكن الإخلال بقصد جزئية المشكوك لا يضرّ في العبادة أصلاً، لعدم احتمال دخل هذا القصد في حصول الغرض.

كما أنّ من اعتبر شرطيهما اعتبرهما في الواجبات الاستقلالية، كما إذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه. فلو كان قصد الوجه والتمييز معتبرين، لما أمكن الاحتياط، للإخلال بهما حين الامتثال. وأمّا على تقدير عدم اعتبارهما - كما هو الصحيح - فلا مانع من الاحتياط حينئذٍ. وبالجملة، فمن اعتبر شرطيهما إنّما اعتبرها في التكليف الاستقلالي لا الضمني، كما فيما نحن فيه.

وعليه، لا مانع من اجزاء الامتثال الاجمالي في الواجبات التعبدية التي لا تقتضي التكرار فيما لو أمكن الامتثال التفصيلي.

أمّا الامتثال الاجمالي في الواجبات التعبدية التي تقتضي التكرار فيما

لو أمكن الامتثال التفصيلي، كما لو شك بوجود القصر أو التمام، فهل يجزي الاحتياط والامتثال الاجمالي حينئذٍ أم لا؟

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وأما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة، وبالتمييز أخرى، وكونه لعباً وعبثاً ثالثة. وأنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غاية الأمر أنه لا تعيين له ولا تمييز، فالإخلال إنما يكون به، واحتمال اعتباره أيضاً في غاية الضعف، لعدم عين منه ولا أثر في الأخبار».

يذكر صاحب الكفاية ثلاثة اشكالات قد ترد على عدم اجزاء الامتثال الاجمالي في الواجبات التعبدية التي تقتضي التكرار فيما لو أمكن الامتثال التفصيلي:

الأول: إنه يلزم من الامتثال الاجمالي الإخلال بقصد الوجه، إذ لا يمكن للمكلف أن يقصد الوجوب في صلاته قصراً، لاحتمال أن تكون الصلاة الواجبة هي الصلاة تماماً. ولا يمكن أن يقصد الوجوب في صلاته تماماً، لاحتمال أن تكون الصلاة الواجبة هي الصلاة قصراً.

الثاني: إنه يلزم من الامتثال الاجمالي الإخلال بقصد التمييز، لأنّ المكلف لا يعلم أيّاً من الصلاتين هي المأمور بها ليأتي بها مع قصد أنّها عين المأمور بها.

الثالث: إنه يلزم من الامتثال الاجمالي اللعب والعبث بأمر المولى، إذ طالما المكلف قادر على تعيين الواجب تفصيلاً، فلا معنى للتكرار حينئذٍ إلا العبث بأمر المولى، حيث لا يمكن مع ذلك أن يتحقق منه قصد القرية.

وقد أضاف الميرزا النائيني اشكالاً رابعاً، وهو أنّ العقل الذي يدرك

حسن الطاعة، يدرك أنّه يجب أن يأتي العبد بالعبادة عن قصد أمرها وبعثها، فلا يكتفي بالإتيان بها عن قصد احتمال أمرها مع إمكان قصد أمرها، لأنّ قصد احتمال أمرها احتياطاً في طول قصد أمرها تفصيلاً.

ولا يخفى أنّ الاشكال الأول والثاني غير مختصين بالواجبات التعبدية التي تقتضي التكرار، بل يسريان في التي لا تقتضي التكرار أيضاً.

والجواب عنهما: أنّ حقيقة الطاعة عبارة عن الإتيان بما أمر به المولى بجميع أجزائه وشرائطه مضافاً إلى المولى. وأمّا معرفة كون الأمر إلزامياً أو غير إلزامي أو كون المأتي به هو عنوان المأمور به، فلا دخل لهما في الطاعة أصلاً.

وأما الاجماع المحكي في المقام، فمما لا اعتبار به، لما عرفت من عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد، مضافاً إلى احتمال كونه مدركياً، إذ يحتمل أن يكون مدركه كلام المتكلمين من أنّ بعض الأفعال إنّما تكون حسنة إذا قصد عنوانها الخاص. وفي المقام يحتمل أن يكون حسن الفعل منوطاً بعنوان خاص لا يعرفه المكلف ولا يميزه، فلا بدّ من الإتيان به مع إشارة اجمالية إلى ذلك العنوان بأن يُأتى به بعنوان الوجوب أو الندب، فإنّه عنوان اجمالي لكل ما له دخل في حسن الفعل. أضف إلى ذلك أنّ قصد الوجه والتمييز لو كانا معتبرين، فلا بدّ أن يكون اعتبارهما بأمر شرعي، وليس فيما بين أيدينا من الأدلة ما يدل على اعتبار ذلك، مع أنّهما مما تعمّ بهما البلوى وتكثر الحاجة إليهما.

وعليه، فالمقام يكون من أظهر المقامات التي كان عدم الدليل فيها دليل العدم، بل ممّا يقطع بعدم اعتبارهما شرعاً، وإلا لاستفاضت فيهما الروايات. ثمّ لو شككنا في وجوبهما، فالأصل يقتضي البراءة لا الاشتغال، لأنّ الشك في اعتبارهما يرجع إلى الشك في اعتبار قيد زائد في

المأمور به شرعاً، والأصل البراءة، لما عرفت من جريانه في الأقل والأكثر الارتباطيين.

والخلاصة: إنه لا دليل قوي على وجوب قصد الوجه والتمييز.

ثم إنه على فرض ثبوت وجوب قصد الوجه، فهل يمكنه قصد الوجه في الامتثال الاجمالي؟

ذهب صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام، منهم السيد محسن الحكيم والسيد أبو القاسم الخوئي رحمهما الله إلى إمكان ذلك باعتبار أنّ المكلف في مقام فعل كل واحد من أطراف العلم الاجمالي، إنّما يفعله عن إرادة متعلقة بفعل الواجب؛ فكل واحد منهما إنّما يصدر عن تلك الإرادة المتعلقة بفعل الواجب. غاية الأمر أنّ تلك الإرادة إنّما تؤثر في كل واحد منهما بتوسط احتمال انطباق المراد عليه.

وعليه، فلا مجال لتوهم أنّ فعل كل واحد ليس بداعي الأمر، بل بداعي احتمال الأمر.

وبالجملة، فالإرادة المؤثرة في كل واحد منهما لما كانت متعلقة بالواجب المعلوم، فإنّه يمكن أخذ الوجوب فيه وصفاً أو غاية.

نعم، لو كان المكلف قاصداً للإتيان ببعض الاحتمالات فقط، لكان انبعائه عن احتمال التكليف.

هذا بالنسبة إلى قصد الوجه، وأمّا قصد التمييز، فقد اعترف صاحب الكفاية والسيد الحكيم والسيد الخوئي بعدم امكانه في الامتثال الاجمالي، لعدم تمييز المأمور به عن غيره.

والنتيجة في نهاية المطاف عندهم هي الفرق بين قصد الوجه وقصد التمييز في إمكان قصدهما وعدمه في مقام الامتثال اجمالاً، وأمّا من حيث الكبرى، فلا فرق بينهما، إذ كل منهما غير ثابت.

أقول: صحيح أنّه من حيث الكبرى لم يثبت اعتبارهما، إلا أنّ قصد الوجه مثل قصد التمييز غير ممكن في مقام الامتثال، لأنّ الداعي للمكلف نحو العمل بكل واحد من أفراد العلم الاجمالي، ليس إلا احتمال تعلق الأمر به، فكيف يأتي لوجوبه وهو حين العمل لا يعلم الوجوب، وإنّما يحتمله؟!!

والخلاصة: إنّ مجرد العلم بتعلق الأمر بالجامع لا يقتضي أن يكون الانبعاث عن البعث المولوي، بل أقصاه أن يكون الانبعاث عن احتمال البعث بالنسبة إلى كل واحد من أطراف العلم الاجمالي.

والخلاصة: إنّ قصد الوجه والتمييز غير ممكنين في الامتثال الاجمالي. والذي يهوّن الخطب عدم ثبوت الكبرى، وهو أنّه لا دليل على اعتبار شرطيهما أصلاً في التعبديات.

هذا بالنسبة إلى الاشكال الأوّل والثاني على عدم اجزاء الامتثال الاجمالي في الواجبات التعبدية التي تقتضي التكرار فيما لو أمكن الامتثال التفصيلي.

أمّا الاشكال الثالث، وهو أنّه يلزم من الامتثال الاجمالي اللعب والعبث بأمر المولى، ومعه لا يمكن أن يتحقق من المكلف قصد القرية، فيجيب عنه صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وأما كون التكرار لعباً وعبثاً، فمع أنّه ربما يكون لداع عقلائي، إنّما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها، كما لا يخفى».

هذا حاصل جواب صاحب الكفاية على الاشكال الثالث، وهو منضوٍ على جوابين:

الأوّل: وهو أنّه إنّما يلزم من التكرار اللعب والعبث فيما لو لم يكن

لداعٍ عقلائي، أمّا لو كان لداعٍ عقلائي فلا يكون عبثياً، إذ قد يكون هناك داعٍ يدعو إلى الامتثال بالتكرار، ويمنع عن تحصيل العلم التفصيلي بالواجب حتى تمكن موافقته التفصيلية، كما لو توقف العلم على السؤال والفحص الموجبين لبعض المشقّة بنحو يكون التكرار أهون منها، فلا يكون التكرار حينئذٍ لعباً وعبثاً.

ولكن السيد الخوئي لم يرتضِ هذا الجواب، لأنّه على الرغم من وجود الداعي العقلائي للتكرار ربّما يسري اللعب إلى الامتثال ممّا يتنافى مع قصد القرية.

وفيه: أنّه مع التسليم بوجود داعٍ عقلائي في التكرار، لا يمكن بعدُ افتراض اللعب، لأنّهما لا يجتمعان.

فالإنصاف: أنّه مع وجود الداعي العقلائي للتكرار ينتفي اللعب والعبث ليتنافيا مع قصد القرية حين الاحتياط بالتكرار.

الجواب الثاني: لو سلّمنا بأنّ هناك لعباً، فهو ليس لعباً في أصل امتثال أمر المولى، بل في كيفية امتثاله، لأنّ المكلف يريد واقعاً لامتثال أمر المولى وإصابته واقعاً عن طريق الاحتياط بالتكرار بلا تهاون منه وعبثية من هذه الجهة.

بقي اشكال الميرزا النائيني، وهو أنّ العقل يدرك وجوب الإتيان بالعبادة عن قصد أمرها فيما لو أمكن ذلك، لا عن قصد احتمال أمرها، لأنّ قصد احتمال أمرها احتياطاً في طول قصد أمرها تفصيلاً^(١).

(١) مراتب الامتثال أربعة عقلا:

- الأولى: (الامتثال التفصيلي): وهو الامتثال وفق علم وجداني تفصيلي بالأمر، أو ظن معتبر، أو أصل عملي.

وجوابه: أنه ليس للعقل أن يحكم باعتبار شيء في متعلق الأمر مع عدم كونه مأخوذاً فيه شرعاً، إذ ليس العقل مشرعاً ليزيد شيئاً في المأمور به أو ينقص منه، وإنما مداه الإدراك فحسب، والحاكمة للشارع وحده، ولا دليل شرعي على وجوب الإتيان بالعبادة عن أمرها حتى يقال: لا يصح الإتيان بها عن احتمال أمرها.

ثم مع فرض الشك في وجوب هذا الشرط، فالأصل يقتضي البراءة منه، لأنّ الشك في اعتباره يرجع إلى الشك في اعتبار قيد زائد في المأمور به شرعاً، والأصل البراءة منه، لما عرفت من جريانه في الأقل والأكثر الارتباطيين.

والخلاصة: إنّ الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي، وهو مجزئ حتى مع إمكان الامتثال التفصيلي. والله العالم.

= - الثانية: (الامتثال الإجمالي): وهو الامتثال وفق علم إجمالي بالأمر.
 - الثالثة: الامتثال وفق الظن غير المعتبر بالأمر.
 - الرابعة: الامتثال وفق احتمال الأمر دون الظن؛ كما في موارد الشبهة البدوية.
 ويرى الميرزا النائيني أن هذه المراتب مرتبةً طولياً، فإن أمكن تحصيل العلم التفصيلي بالتكليف، فلا يجزئ الاحتياط بالعمل وفق الاجمالي، وكذا لو أمكن تحصيل العلم الاجمالي دون التفصيلي، فلا يجزئ العمل وفق الظن أو الاحتمال، وكذا لو أمكن تحصيل الظن دون العلم التفصيلي أو الاجمالي، فلا يجزئ الاحتمال. ومن هنا أفتى بعدم جواز الاحتياط فيما لو كان المكلف قادراً على الاجتهاد أو التقليد؛ لأنّ الامتثال فيهما تفصيلي، وهو في رأس تربية الامتثال، فلا يعدى عنه إلى غيره مع إمكانه. والإنصاف، أن هذه المراتب عرضية لا طولية، فإنه، وقبل تحصيل العلم التفصيلي، فلا اشكال في أجزاء العمل وفق العلم الإجمالي أو الظن أو الاحتمال، فإن العمل بهذه أكثر احتياطاً من العمل وفق العلم التفصيلي.

مسألان:

الأولى:

ذكرنا أنّ الامتثال التفصيلي هو الامتثال وفق علم وجداني تفصيلي، أو ظنّ معتبر تفصيلي، أو أصل عملي. والفارق بين الامتثال وفق العلم وجداني التفصيلي والقسمين الآخرين، هو أنّه في صورة العلم وجداني التفصيلي لا مورد للاحتياط، كما لو قطع المكلف أنّ وظيفته الإتمام، فلا معنى حينئذٍ لاحتياط بالتقصير. أمّا في صورة الظنّ المعتبر التفصيلي والأصل العملي، فالاحتياط وارد، لاحتمال الخلاف.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا قام دليل غير القطع على مسألة، حيث احتمل أن الواقع خلاف ما دل عليه الدليل، فهل يمكن الاحتياط في هذه الصورة بإتيان الفرد المحتمل قبل الإتيان بالفرد المظنون الذي دلّ عليه الدليل؟

مثاله: لو سافر المكلف بريداً - أي أربعة فراسخ - وأراد الرجوع في يومه، فهنا اتفق الأعلام على وجوب التقصير. أمّا لو لم ينو الرجوع في يومه، فهنا حصل خلاف بين الأعلام، فذهب جماعة منهم الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ إلى وجوب الإتمام، وذهب جماعة منهم السيد الشيرازي الكبير رَحِمَهُ اللهُ إلى وجوب التقصير.

وبناءً عليه، فهل يصح تقديم الفرد المحتمل على الفرد المظنون، أي الإتيان بالصلاة قصراً قبل الإتيان بها تماماً لدى من ذهب إلى وجوب الإتمام، والإتيان بها تماماً قبل الإتيان بها قصراً لدى من ذهب إلى وجوب التقصير؟

ذهب الميرزا النائيني إلى عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون وفقاً

لما اختاره سابقاً من كون الامتثال الاجمالي في طول الامتثال التفصيلي .
 وذكر أيضاً أن هذا - أي عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون - هو
 الوجه في الخلاف الواقع بين شيخنا الأنصاري والسيد الشيرازي
 الكبير رَحِمَهُ اللهُ فِي دوران الأمر بين القصر والتمام لمن سافر إلى أربعة فراسخ
 ولم يرد الرجوع في يومه .

والتحقيق: أمّا من الجهة الفقهية، فمحلّها في علم الفقه في مبحث
 صلاة المسافر، ولكن نقول باختصار شديد: إنّ الحق ما ذهب إليه السيد
 الشيرازي الكبير. وتدل عليه صحيحة معاوية بن وهب قال: «قلت لأبي عبد
 الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أدنى ما يقصر فيه المسافر الصلاة؟ قال: يريد ذاهباً وبريد
 جائئاً»^(١)؛ فإنّ مقتضى إطلاق هذه الصحيحة هو وجوب التقصير بقطع أربعة
 فراسخ سواء أراد الرجوع في يومه أم لا .

وأما صحيحة ابن مسلم، عن أبي جعفر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: «سألته عن
 التقصير؟ قال: في بريد، قال: قلت بريد؟ قال: إنّ ذهب بريداً ورجع بريداً
 فقد شغل يومه»^(٢)، فهي لا تصلح لتقييد وجوب التقصير بمن أراد الرجوع
 في يومه، لأنّ تعبير الإمام بـ (فقد شغل يومه) إشارة إلى أنّ قطع بريدين
 يشغل يوماً عادة، لا أنّه يشترط قطعهما في يوم واحد حتى يوجب
 التقصير^(٣). أضف إلى ذلك ما ورد في بعض الروايات من وجوب التقصير

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ص ٤٥٦، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ص ٤٥٩، ح ٩.

(٣) قال صاحب الوسائل: «أقول: في هذا أيضاً دلالة على أنّ المسافة هنا مجموع الذهاب
 والإياب، وقد أشير في هذا الموضع إلى الجمع بين أحاديث الأربعة فراسخ، وبين ما
 روي أنّ أقل مسافة القصر مسيرة يوم، وليس فيه دلالة على اشتراط الرجوع ليومه؛ لورود
 مثل هذه العبارة، بل أبلغ منها في الثمانية فراسخ كما مر، ولا يشترط قطعها في يوم واحد
 اتفاقاً». وسائل الشيعة في تعليقه على الرواية السابقة.

على أهل مكة في عرفات رغم أنهم لا يرجعون في يومهم، بل يبيتون في المزدلفة، فإنّ هذه الأخبار تدل على ما ذهبنا إليه، ومنها صحيحة معاوية بن عمار، أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام: «إنّ أهل مكة يتمون الصلاة بعرفات؟ فقال: ويلهم أو ويحهم، وأي سفر أشد منه؟! لا، لا تتم»^(١).

هذا بالنسبة إلى الجهة الفقهية في المسألة.

وأما بالنسبة إلى جواز الإتيان بالمحتمل قبل المظنون، فالإنصاف جوازه، لما عرفت من أنّ الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي، بل جوازه ممكن هنا حتى على مبنى الميرزا الذي ذهب إلى أنّ الامتثال الاجمالي في طول التفصيلي، لأنّه في هذه الصورة سيأتي المكلف بالامتثال التفصيلي على جميع التقادير سواء كان قبل الإتيان بالمحتمل أم بعده، لا أنّه سيأتي بالامتثال الاحتمالي دون التفصيلي حتى يقال بالبطلان. وهذا بخلاف ما ذكره هناك من عدم صحة الامتثال الاجمالي إذا أمكن الامتثال التفصيلي؛ وذلك لأنّ المسألة هناك مبنية على الاكتفاء بالامتثال الاجمالي مع تمكّنه من الامتثال التفصيلي، وأما هذه المسألة، فإنّه سيأتي بالامتثال التفصيلي سواء قدّم عليه الامتثال الاحتمالي أم لا.

الثانية:

إذا لم يحصل للمكلف قطع بالمسألة، ولم يمكنه الظن الخاص - أي قلنا بالانسداد الكبير - فهنا لو دار الأمر بين الامتثال الاجمالي والامتثال وفق الظن المطلق، فأيهما يقدّم؟

أما على مبنانا، فبما أنّه جاز الامتثال الاجمالي مع الامتثال التفصيلي في صورة انفتاح باب العلم والعلمي، فجوازه هنا أولى، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ص ٤٦٣، ح ١.

وأما على مبنى القائلين بعدم جواز الامتثال الاجمالي مع الامتثال التفصيلي، فهنا ينبغي التفصيل:

فبناءً على (الكشف) في مبحث الانسداد - أي إنّ نتيجة مقدمات الانسداد تكشف عن أنّ الشارع المقدس جعل مطلق الظن حجة إلا ما استثني، كالظن الحاصل من القياس أو الاستحسان - لا يصح الاحتياط، وذلك لأنّ من ضمن مقدمات الانسداد التي ينتج عنها القول بالكشف هو عدم جواز العمل بالاحتياط، إمّا للاجماع، أو لعدم إمكان قصد الوجه والتميز بناءً على اعتبارهما وبالتالي يصبح حكم الظن المطلق كحكم الظن الخاص المعتبر، ومعه لا يجوز العمل بالاحتياط مع إمكان العمل بالظن المطلق، وهذا واضح.

وأما على الحكومة، بمعنى أنّ العقل الحاكم بالاستقلال في باب الطاعة والامتثال يلزم المكلف بعد تمامية المقدمات بالامتثال الظني، وعدم التنزل إلى الامتثال الشكي والوهمي، أي يحكم العقل بتبعيض الاحتياط في فرض عدم التمكن من الاحتياط التام، فيتنزّل إلى الاحتياط الناقص، وهو الأخذ بالظن. فعلى هذا القول يجوز الاحتياط حينئذٍ - أي الامتثال الاجمالي - لأنّ القول بالحكومة مبني على عدم وجوب الاحتياط التام. إمّا لعدم مكانه، أو لكونه مستلزماً لاختلال النظام، أو العسر والحرج، ولا توجد فيه كشف، كما لا يخفى، فيصح الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال بالظن المطلق.

خاتمة مبحث القطع:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام، ويأتي بعضه في مبحث البراءة والاشتغال».

وبما تقدم ينتهي الكلام في مبحث القطع بأموره السبعة، وينبغي الإشارة إلى أننا لم نذكر كل ما يقال فيه، بل أكثره وأهمه، وهو أنّ القطع لا يخلو أمره إمّا أن يكون علّة تامة للحجية أو مقتضياً لها.

ثمّ إنّّه على القول بالاقتضاء يأتي البحث - إن شاء الله تعالى - في مبحث البراءة والاشتغال عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً عن التأثير في التنجيز، أي عن وجود أصل عملي صالح للجريان بدليله في أطراف العلم الاجمالي كلاً أو بعضاً ليمنع عن التأثير في التنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، أو وجوب الموافقة القطعية وعدمه. فمثلاً هل يستفاد من مثل دليل «كل شيء لك نظيف» التعبد بإجراء أصالة الطهارة في الأطراف أم لا، فهذا ما نرجئه إلى مبحث البراءة والاشتغال إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في مبحث القطع، وقد تمّ الفراغ منه عصر يوم الأربعاء ١٥ شعبان سنة ١٤٣٦هـ، الموافق لـ ٣ حزيران سنة ٢٠١٥م. وأنا العبد الفقير المحتاج إلى رحمة ربّه الغني، حسن بن علي الرميّتي العاملي (عامله الله بلطفه الخفي وغفر لوالديه)، إنّهُ سميع مجيب. وأسأل الله رَحِمَهُ اللهُ أن يوفّقني لإكمال بقية الأبحاث، فإنّه أكرم المسؤولين، وأجود المعطين، وأرحم الراحمين، وخير الموفقين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الثاني مبحث الظنّ

- وفيه أمور:
- الأمر الأوّل: الظن ليس حجة بذاته
- الأمر الثاني: امكان التعبد بالإمارة غير العلمية
- الأمر الثالث: تأسيس الأصل فيما شك في اعتباره

الفصل الثاني

مبحث الظنّ

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال، وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور».

ينتقل المصنف لمبحث الأمارات غير العلمية، كخبر الواحد والظواهر والاجماع المنقول بخبر الواحد والشهرة الفتوائية ونحوها، وهو ما يعرف بمبحث الظن، وهو يشمل كلّ كشف احتمال خلافه.

نعم، الاطمئنان المعروف بالعلم العادي خارج حكماً عن مبحث الظن - كما سيأتي - إلا أنه داخل موضوعاً، فإنه وإن كانت النفس تطمئن لمفاده، إلا أنه لما كان احتمال خلافه واقعاً، فلا يكون خارجاً عن الظن الأدنى من القطع، والأعلى من الشك والوهم.

ثمّ قبل بيان ما هو حجة من الأمارات غير العلمية، لا بدّ من بيان بعض الأمور.

الأمر الأوّل

الظنّ ليس حجة بذاته

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «أحدها : إنه لا ريب في أن الأمانة الغير العلمية ، ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية ، بل مطلقاً ، وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلاً ، بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة ، وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ، ولا سقوطاً وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ ، ولعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل ، فتأمل» .

اعلم أنّ حجية الأمانة غير العلمية ليست كحجية القطع ، فقد تقدم أنّ حجية القطع ذاتية ، بمعنى الذاتي في كتاب البرهان ، فلا هي قابلة للجعل له ، ولا للانسلاخ عنه ، لأنّها منتزعة من مقام ذاته ، كالعلية للعلة ، والإمكان للإنسان .

إذاً ، إنّ اللازم الذاتي للقطع هو الحجية ، والسرّ فيه أنّ كاشفته كاشفية تامّة ، بقطع النظر عن إصابته الواقع الخارجي وعدمها .

أمّا الأمانة غير العلمية ، فحجيتها غير منتزعة من مقام ذاتها ، لأنّها ليست من ذاتياته ، بل منتزعة من سبب خارجي - وهو جعل الشارع على ما سيأتي - نظير عالمية زيد ، فإنّها غير منتزعة من ذات زيد ، بل من سبب

خارجي، وهو تلبّسه بمبدأ العلم. وبالتالي، فحجية الأمانة غير العلمية ليست حجية ذاتية، فلا هي علة تامة للحجية، ولا مقتضية لها، لعدم كشفها كشفاً تاماً عن الواقع، وإنما هي ممكنة ذاتاً لها، فلا هي واجبة ذاتاً كما بالنسبة إلى القطع، ولا ممتنعة، كما تمنع اجتماع النقيضين.

وبناءً عليه، لا سبيل إلى إثبات الحجية للأمانة غير العلمية إلا بجعل الشارع، وإلا فإنّ الأصل العقلي عدم حجيتها. ومن هنا قلنا أنّ الآيات الناهية عن اتباع الظن - كقوله ﷺ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(١) - إرشاد إلى حكم العقل، وهو أنّ الظن بما هو ليس حجة.

ولقائل أن يقول: أمّا أنّ الأمانة غير العلمية ليست علة تامة للحجية، ولكن قد تكون مقتضية لها؟

وفيه: أنّه لو كانت مقتضية لها للزمت حجيتها بمجرد عدم المانع، فلو لم يقدّم دليل على عدم حجية الظن، لكان حجة، ولكان الأصل هو حجية الظن، مع أنّ الأصل عدم حجيتها اتفاقاً، كما تقدم.

وإن قلت: لكن نجد بعض الأمانات غير العلمية، كخبر الواحد والظواهر، فيها مقتضى للحجية، لقيام السيرة العقلانية على العمل بهما، وعدم المانع، وهو عدم ورود ردع من الشارع عن العمل بهما، ممّا يكشف عن أنّهما مقتضيان للحجية بلا حاجة إلى جعل الشارع؟!!

قلت: ليس لهذه السيرة أثر ما لم تحتفّ بإمضاء الشارع، وهذا الإمضاء ليس سوى جعل الحجية لها.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

وإن أبيت عن ذلك، فنقول: إن قيام السيرة على العمل بهما هو المقتضي للحجية عينه، لا أنّهما اللذان اقتضيا الحجية، فتأمل.

وبهذا عرفت الفارق بين حجية القطع وحجية الأمانة غير العلمية، وأنّ حجية الأوّل ذاتية إمّا على نحو أنّه العلة التامة لها، أو أنّه اقتضاها، بينما حجية الثاني غير ذاتية، وتتوقف على جعل الشارع.

إلا أنّ في عبارة المصنف ما قد يوهم أنّ الحجية قد تكون عقلية، حيث قال: «... وأن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا، بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة».

وتوضيحه: إنّ بناءً على تمامية مقدمات الانسداد الكبير، فهي مرّة تكون نتيجتها الكشف، أي تكشف عن أنّ الشارع جعل الحجية لمطلق الظن إلا ما ثبت بالدليل عدم حجّيته، كالقياس والاستحسان، وهذا ما يعرف بـ (الانسداد على الكشف)، وأخرى تكون نتيجتها الحكومة، أي العقل يحكم بالتنزل من الاحتياط التام - وهو العمل بكل تكليف محتمل أو ترك كل ما تحتل حرمة للزومه العسر أو اختلال النظام - إلى الاحتياط الناقص، وهو العمل بكل ما يظن وجوبه وترك مظنون الحرمة ورفع اليد عنه في المشكوكات والموهومات، وهذا ما يعرف بـ (الانسداد على الحكومة)، ولكن ظاهر عبارة صاحب الكفاية أنّ العقل يحكم بالحجية بناءً على الحكومة.

وفيه: أنّه قد تقدم في أكثر من موطن أنّ الحكم للشارع وحده، وليس للعقل إلا الإدراك، وما يعبر عنه بالأحكام العقلية ليست سوى مدركات عقلية. وعليه، فلا يمكن للعقل أن يجعل الحجية للظن.

وأما التعبير بحكم العقل بحجية الاحتياط الناقص، فمعناه إدراك العقل للتنزل من الاحتياط التام إلى الاحتياط الناقص.

إذا عرفت ذلك، وأنّ الظن لا يقتضي بذاته الحجية، ولا يكون حجة إلا بجعل شرعي، فاعلم أنّه اتفق الأعلام على أنّ الظن ليس حجة في إثبات التكليف، فلو ظننا بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فهذا الظن لا يثبت التكليف. كما اشتهر بين الأعلام أنّ الظن لا يكتفى به في الفراغ.

ولكن ربما يظهر من بعض الأعلام، كالمحقق الخونساري والشيخ البهائي رَحِمَهُمُ اللهُ، الاكتفاء بالظن بالفراغ، ولعله من جهة عدم لزوم دفع الضرر المحتمل.

وتوضيحه: إنّ الضرر تارة يكون دنيوياً، وأخرى أخروياً.

أمّا الضرر الدنيوي، فلا دليل على وجوب دفعه إلا إذا لزم هلاك النفس أو كان جنائية عليها، بحيث يعدّ ذلك ظلماً، كبتر عضو رئيسي من البدن ونحوه.

وأما الضرر الأخروي، وهو العقاب، فلا خلاف في وجوب دفعه في صورة تنجّز التكليف، حيث لا مؤمّن من العقاب يوم القيامة، ومقتضى القاعدة أنّ هذا العقاب المستحقّ على العاصي يصبح فعلياً يوم القيامة إلا إذا نالته شفاعة الشافعين مثلاً، إلا أنّ ذلك لا ينفي أصل استحقاق العقاب.

هذا في صورة العلم باستحقاق العقاب أمّا في صورة احتمال الضرر -

أي العقاب - فهل يجب دفعه في هذه الصورة أم لا؟

والجواب: أمّا الضرر المحتمل في الشبهات الحكمية قبل الفحص، فيجب دفعه لتنجّز التكليف عليه. فلو احتمل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فيجب عليه قراءته قبل الفحص، وليس هذا مورداً للبراءة العقلية حتى يرجع إليها لعدم البيان، فإنّ موردها عدم وجدان البيان بعد الفحص عنه لا قبل ذلك، فلا يختلط عليك الأمر. وأمّا بعد الفحص فلا ضرر

محتمل حتى يجب دفعه، فتجري البراءة بقسميها بلا اشكال.
 إذا عرفت ذلك، فإنّ الكلام في الضرر الأخرى، وقد علمت أنّ دفعه
 حال كونه محتملاً واجبٌ قبل الفحص. وقد عرفت أيضاً أنّه لا يكتفى
 بالظن بالفراغ.

ولكن ربما ظهر من المحقق الخونساري والشيخ البهائي الاكتفاء بالظن
 بالفراغ، ولعلّه من جهة عدم لزوم دفع الضرر المحتمل.
 وتوضيحه: إنّ عدم الاكتفاء بالظن بالفراغ ملازم لاحتمال بقاء التكليف
 وعدم سقوطه، وبقاؤه مستلزم لاحتمال الضرر على مخالفته، ودفع الضرر
 المحتمل غير لازم، فلا تجب مراعاة احتمال بقاء التكليف، وإذا لم تجب
 مراعاته، فيكتفى حينئذٍ بالظن بالفراغ.

وفيه: أولاً: أنّ مورد تلك القاعدة هو الشك في ثبوت التكليف لا
 سقوطه الذي يكون المرجع فيه لقاعدة الاشتغال، لأنّ الاشتغال اليقيني
 يستدعي الفراغ اليقيني.

ثانياً: لو سلّمنا بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، فإنّ عدم الوجوب
 هذا - وهو سبب خارجي عن الظن - هو الذي يكون قد اقتضى حجية الظن
 بالفراغ، فيكون خارجاً عن محل الكلام، لأنّ الكلام في اقتضاء الظن بذاته
 الحجية لا بسبب خارج عنها.

إذاً الإنصاف: أنّ الظن بما هو ظن لا يثبت التكليف ولا يسقطه.

الأمر الثاني

إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأمانة الغير العلمية شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلاً، في قبال دعوى استحالته للزومه، وليس الإمكان بهذا المعنى، بل مطلقاً أصلاً متبعاً عند العقلاء، في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع...».

قبل الشروع في الأمر الثاني - من الأمور التي قدّمها المصنف على الخوض فيما هو المهمّ من هذا المقصد من بيان ما قيل باعتباره من الأمارات - وهو إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية، نتطرّق إلى بيان أقسام الإمكان، فنقول:

الإمكان تارةً يكون ذاتياً: «وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وإن كان واجباً بالغير»، وهو على قسمين:

الإمكان الخاص: «وهو سلب الضرورة عن الطرفين»؛ نحو: (كلّ إنسان كاتب بالإمكان الخاص)، فإنّ الكتابة وعدم الكتابة ليسا ضروريين له.

والإمكان العام: «وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف». ولا اشكال في أنّ التعبد بالأمانة غير العلمية ممكن ذاتاً، إلاّ أنّه ليس محلّ الكلام.

وأخرى يكون الإمكان قياسياً، «وهو سلب الضرورة بالنظر إلى القواعد المعلومة شرعاً أو عقلاً»؛ كما يقال: التكليف بالضدين على نحو الترتب ممكن، بمعنى أنه ليس فيما بين أيدينا من القواعد ما يوجب امتناعه، إذ لا يلزم منه اجتماع الضدين أو النقيضين أو الدور أو نحو ذلك مما ثبتت استحالته، مثلاً: لو دخل المكلف المسجد وقت الصلاة، فوجد نجاسة في أرضه، فيكون مخاطباً حينئذٍ بالأهم، وهو إزالة النجاسة لوجوبه الفوري، وعلى تقدير العصيان يخاطب بالمهم، وهو الصلاة. وعليه، فإذا لم يُزل النجاسة يصبح مخاطباً بكلّ منهما، ولكن بالقياس إلى ترتب الأمر المهم على ترك الأهم. وهذا الإمكان ليس هو محل الكلام في هذا الأمر أيضاً.

وثالثاً يكون الإمكان احتمالياً، وهو مفاد ما نسب إلى ابن سينا: «كلّ ما قرع سمعك من غرائب الأكوان، فدّره في بقعة الإمكان، ما لم يدّك - أي يدفعك - عنه قائم البرهان»؛ فكلّما قرع سمعك من الغرائب، كأن يكون لزيد رأسان، فاحتملت وقوعه خارجاً على طبق ما قرع سمعك، ما لم يمنعك عنه واضح البرهان. وهذا الإمكان ليس هو محلّ الكلام هنا أيضاً.

ورابعاً يكون الإمكان استعدادياً، «وهو استعداد الشيء ذاتاً ليصير شيئاً آخر»؛ كاستعداد النطفة لأن تصير إنساناً. وليس هو محلّ الكلام أيضاً.

وخامساً يكون الإمكان وقوعياً، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال»؛ أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير، وهو: «سلب الامتناع عن الجانب الموافق»؛ فإذا قيل: (الإنسان موجود بالإمكان الوقوعي)، يفهم منه أنّ الوجود ليس ممتنعاً ذاتاً بالنسبة إليه، ولا يلزم من وجود الإنسان ووقوعه محال.

وقد عبّر الميرزا النائيني عن هذا الإمكان بـ (الإمكان التشريعي) بتوجيه أنّه لا يلزم منه محذور شرعي، من قبيل تحليل الحرام، أو تحريم الحلال، أو الوقوع في المفسدة، أو تفويت المصلحة، على ما يأتي بيانه.

ولو اكتفى الميرزا بمجرّد الاصطلاح لكان سهلاً، إذ لا مشاحة فيه، إلا أنّه جعل هذا القسم في قبال الإمكان التكويني، وبذلك يكون قد قسّم الإمكان إلى تكويني وتشريعي، وهو في غير محلّه.

ومهما يكن من شيء، فإنّ الإمكان الوقوعي هو المقصود من هذا الأمر.

والمشهور بين الأعلام أنّ التعبد بالأمانة غير العلمية ممكن وقوعاً.

وقد خالف في ذلك ابن قبة - بكسر القاف وفتح الباء -؛ حيث ذهب إلى امتناع ذلك، بحجّة لزومه المحال على الحقّ عَزَّوَجَلَّ؛ فمثلاً لو تعبدنا الشارع بخبر الواحد الدال على حرمة شيء مثلاً، وهو في الواقع واجب، للزم اجتماع الضدين من جهة، وتحريم الحلال من جهة أخرى، وتفويت المصلحة الملزمة على المكلفين من جهة ثالثة، ولو تعبدنا بخبر الواحد الدال على وجوب شيء، وهو في الواقع محرّم، للزم اجتماع الضدين من جهة، وتحليل الحرام من جهة أخرى، وإيقاع المكلفين في المفسدة من جهة ثالثة. وكل ذلك على الحقّ عَزَّوَجَلَّ محال، ولذلك فالتعبد بالأمانة غير العلمية غير ممكن وقوعاً.

دليل المشهور على إمكان التعبد:

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وليس الإمكان بهذا المعنى، بل مطلقاً أصلاً متّبعا عند العقلاء، في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه، ومنع حجيتها - لو سلم ثبوتها - لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها».

ذهب المشهور إلى إمكان أن يتعبدنا الشارع بالأمانة غير العلمية وقوعاً، بدليل القطع بعدم لزوم محال من ذلك .

لكن الشيخ الأعظم لم يرتضِ هذا الدليل، حيث قال: «وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة، وعلمه بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه . فالأولى أن يقرّر هكذا: إنّنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان»^(١).

وتوضيحه: إنّ العقل لا يحكم بحسن شيء أو قبحه إلا إذا أحاط به إحاطة تامة بجميع جهاته المحسنة والمقبحة، ونفى عنها المزاحم لها، فإذا أحاط العقل بجميع الجهات المحسنة للعدل مثلاً، ونفى عنه كل قبح مزاحم لحسنه، حكم بحسنه، وكذا إذا أحاط بجميع الجهات المقبحة للظلم، ونفى عنه كل حسن مزاحم لقبحه، حكم بقبحه . ولا يخفى أنّ هذه الإحاطة قلّما تحصل، ومن هنا كانت الأحكام العقلية العملية نادرة .

وعليه، فإنّ دعوى القطع بعدم لزوم محال من التعبد بالأمانة غير العلمية متوقفة على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة لهذا التعبد، ونفيه أي قبح مزاحم لحسنه، ودون ذلك خرط القتاد .

وبهذا اتضح لك أنّ دليل المشهور على إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية في غير محله . ومن هنا ذكر رَحِمَهُ اللهُ أن يستدل عليه بعدم عثور العقل على لازم محال من التعبد بها، وعدم العثور لا يتوقف على إحاطة العقل التامة بجميع الجهات المحسنة والمقبحة لهذا التعبد .

(١) فرائد الأصول ج ١، ص ١٠٦ .

وعليه، إذا شككنا بإمكان شيء - ومنه التعبد بالأمانة غير العلمية - أو امتناعه، فيكفي الرجوع إلى العقل للتفتيش عن لازم محال له، فإن لم نعثر على شيء من ذلك، فنحكم بالإمكان، فإنّ هذا السبيل الذي يسلكه العقلاء للحكم بالإمكان. وعليه، فيكون الأصل هو الإمكان.

هذا حاصل اشكال الشيخ الأنصاري على دليل المشهور بإمكان التعبد بالأمانة غير العلمية، وحلّه لهذا الاشكال.

وقد سكت المصنف عن اشكاله على المشهور ممّا يكشف عن موافقته له، إلا أنّه أشكل على حلّه بإشكالات ثلاثة:

الأوّل: لم يثبت قيام السيرة العقلائية على الاكتفاء بعدم العثور على لازم محال لشيء لإثبات إمكانه.

الثاني: لو سلّمنا بقيام هذه السيرة، إلا أنّه لا يوجد على حجيتها دليل قطعي، والظن بالحجية لا يكفي، لأنّ الكلام في إمكان التعبد بالظن، فكيف يستدل على الإمكان المذكور بالظن؟! فإنّه يلزم منه الدور.

وتوضيحه: إنّ هذا الاعتماد على الظن المذكور يتوقف على حجتيه، وحجتيه تتوقف على إمكان التعبد به، وهو موقوف على حجية السيرة، وهي موقوفة على جواز الاعتماد على الظن بحجيتها.

الثالث: لا يخلو الحال، فإن أثبتنا وقوع التعبد خارجاً، يغنينا ذلك عن الخوض في دليل إمكانه، إذ الوقوع أكبر شاهد على الإمكان. وإن لم نثبت ذلك، بأن لم يقدّم دليل على الوقوع، فلا فائدة حينئذٍ في إثبات إمكان التعبد، إذ الأثر العملي مترتب على فعلية التعبد، لا على مجرد إمكانه، فتأمل.

وفيها: أولاً: إن كان مراد الشيخ الأعظم من دليله هو الحكم بإمكان

التعبد لعدم عثور العقل على لازم له محال قبل ورود الدليل من الشارع المقدس عليه، فأشكال صاحب الكفاية الأوّل والثاني واردان، إذ لم يثبت قيام السيرة على ذلك، وعلى فرض وجودها فهي ظنية، والظن بالحجية لا يكفي، لأنّ الكلام في إمكان التعبد بالظن، فكيف يستدلّ على الإمكان المذكور بالظن؟!!

وإن كان مراده - كما لا يبعد - الحكم بإمكان التعبد لعدم عثور العقل على لازم له محال، ولكن بعد ورود الدليل عليه، كما لو شككنا بعد ورود الدليل على حجية خبر الواحد بلزوم محال من التعبد به، فهنا لا يكون الاشكال الأوّل والثاني واردين، لأنّ العقلاء حينئذٍ يتمسكون بظاهر دليل الحجية لإثبات إمكانه ووقوعه.

وعليه، فيكفي القائل بالإمكان مجرد احتمال عدم قيام برهان عقلي على استحالته في ترتيب آثار الممكن عليه في مقام العمل وعدم طرح الدليل الدال على التعبد به. فإنّ المانع من الأخذ بما دلّ على التعبد بالظن وترتيب الأثر عليه، إنّما هو قيام البرهان على استحالته وامتناعه، فمع فرض احتمال إمكانه وجداناً، وعدم قيام برهان عقلي على استحالته، يؤخذ بما دلّ على التعبد به، ويترتب عليه أثر الممكن من دون حاجة إلى إتعاب النفس في إثبات الإمكان والقطع به كي يرد عليه الاشكال، كما عن الشيخ وغيره بتوقفه على الإحاطة بجميع الجهات المؤثرة في الحسن والقبح والعلم بها، وهو غير حاصل.

هذا فيما يتعلق بالاشكال الأوّل والثاني. أمّا الاشكال الثالث، فهو غير وارد مطلقاً، إذ لا تشترط الفائدة العملية في صحة النزاع، بل تكفي الفائدة العلمية الخالصة.

إذاً، اتضح لك أنّ المصنّف لم يرتضِ دليل المشهور على الإمكان، ولا حلّ الشيخ الأنصاري، وإنّما سلك مسلكاً آخر.

وحاصله: إنّ قيام الدليل على وقوع التعبد به هو أقوى دليل على الإمكان، لأنّ فعلية التعبد به فرع إمكانه، فالدليل على الوقوع دليل على الإمكان.

وفيه: أولاً: أنّ النزاع في إمكان التعبد مفروض قبل النزاع في وقوعه، فلا وجه للاستدلال على إمكانه بدليل وقوعه، إذ بعد قيام الدليل على وقوعه لا نزاع في إمكانه.

ثانياً: أنّ دليل الوقوع غير ملزم للقائلين بعدم الإمكان، كابن قبة، لأنّهم بعدما ثبت لديهم عدمه، أوّلوا أدلّة الوقوع بما ينسجم مع دعواهم العدم، ممّا يقطع الطريق أمام من شهرها بوجههم إثبات الإمكان بالوقوع، وهذا نظير تأويل آيات التجسيم لتنافيها مع ما ثبت بالدليل العقلي القطعي أنّه عَزَّوَجَلَّ ليس بجسم.

دليل ابن قبة على امتناع التعبد:

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وكيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال أمور: أحدها: اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما أصاب، أو ضدين من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصالحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ، أو التصويب، وأن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام. ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب. ثالثها: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام».

استدلّ ابن قبة على امتناع التعبد بالأمانة غير العلمية بلزوم محذور خطابي أو ملاكي أو كلاهما معاً .

وتوضيحه: مرّة تقوم الأمانة على حكم، وتكون مطابقة للواقع، كما لو قامت على حرمة شيء وكان في الواقع حراماً، أو قامت على وجوبه وكان في الواقع واجباً وهكذا، فهنا يلزم اجتماع المثليين، وهو محذور خطابي .

وأخرى تقوم الأمانة على حكم، وتكون مخالفة للواقع، كما لو قامت على حرمة شيء وهو في الواقع واجب، أو قامت على وجوب شيء وهو في الواقع حرام وهكذا، فهنا يلزم اجتماع الضدين، وهو محذور خطابي أيضاً .

وأما المحذور الملاكي، كالمصلحة والمفسدة المؤثرتين في الإرادة والكرهية فيما إذا لم يكن بينهما كسر وانكسار، وإلا فلا بأس باجتماعهما .

وتوضيحه: إنّ أصل المصلحة والمفسدة لا تضاد بينهما، لإمكان اجتماعهما في شيء واحد، ولو من جهتين، وإنّما يكون بينهما التضاد بوصف كونهما ملزمتين، إذ الوصف المذكور إنّما يثبت للمصلحة بشرط غلبتها على المفسدة، وكذا العكس . ومن المعلوم عدم إمكان اجتماع المصلحة والمفسدة بوصف غلبة كل منهما على الأخرى .

ثمّ إنّ ما ذكرنا من اجتماع المثليين أو الضدين مبني على كون الحكم الواقعي الموافق لمؤدى الأمانة أو المخالف له محفوظاً وباقياً على حاله . وأمّا بناءً على عدم كونه محفوظاً بل منقلباً إلى ما تؤدّي إليه الأمانة، فيلزم التصويب وانحصار الحكم في مؤدّيات الإمارات . ومن المعلوم أنّ التصويب محال كما في التصويب الأشعري، أو باطل كما في التصويب المعتزلي، وسيأتي توضيحهما إن شاء الله تعالى قريباً .

وإذا عرفت لزوم هذين المحذورين من التعبد بالأمانة، فالملزوم - وهو التعبد بها - مثلها في البطلان.

هذا حاصل دليل ابن قبة على امتناع التعبد.

ثمّ إنّه لا يخفى عليك أنّ المحذور الملاكي يتوقف على ثلاثة أمور، وهي:

الأمر الأوّل: أن تكون الأحكام - كما هو الصحيح - تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإن لم تكن تابعة لها كما ذهب الأشعري، أو كانت تابعة لها ولكن غير واجبة التحصيل، فلا يلزم من التعبد بالأمانة المحذور الملاكي من تفويت المصلحة والإيقاع في المفسدة.

الأمر الثاني: الالتزام بأنّ المجعول في باب الأمارات نفس الطريقة، كما هو الصحيح، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأما على القول بالسببية في الأمارات، فلا يلزم المحذور، إذ لا يلزم تفويت الملاك أو الإلقاء في المفسدة من التعبد بالظن، لكن القول بالسببية - كما سيتضح لديك - محال أو باطل.

وأما القول بالمصلحة السلوكية على ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وتبعه عليه الميرزا النائيني رحمته الله، فإنّه وإن لم يلزم منه تفويت الملاك من التعبد بالظن، إلا أنّ القول بالمصلحة السلوكية باطل، كما سيأتي توضيحها وبيان بطلانها.

الأمر الثالث: أن يكون باب العلم في الأحكام الشرعية مفتوحاً، فهنا يأتي الكلام عن لزوم تفويت المصلحة والإيقاع في المفسدة فيما لو تعبدنا الشارع بالأمانة وكانت مخالفة للواقع.

أمّا بناءً على انسداده فلا يلزم ذلك، لأنّ المكلف لا يتمكن من استيفاء

المصالح في حال انسداد باب العلم إلا بالاحتياط التام. وليست الشريعة مبنية على الاحتياط في جميع الأحكام.

وعليه، فعلى تقدير عدم التعبد بالظن وانسداد باب العلم، وعدم وجوب الاحتياط التام، يكون المكلف حينئذٍ مرخصاً في الفعل وتركه، لاستقلال عقله بقبح العقاب بلا بيان، فإذا جعل المولى الحجية للأمانة، يكون ذلك أفضل للمكلف، لأنَّ المقدار الذي تصيب الأمانة الواقع فيه، يكون خيراً جاء من قبل التعبد بها، ولو كان مورد الإصابة قليلاً، فإنَّ ذلك القليل كان يفوت لولا التعبد بها، فلا يلزم من التعبد إلا الخير.

والإنصاف: أنه لا يلزم من التعبد بالأمارات في حال الانفتاح محذور تفويت الملاك، أو الإلقاء في المفسدة، فضلاً عن حال الانسداد، وذلك لأنَّ المراد من انفتاح باب العلم هو إمكان الوصول إلى الواقع بالسؤال عن شخص الإمام عليه السلام، لا فعلية الوصول، فإنَّ انفتاح باب العلم بهذا المعنى غير ممكن.

وعليه، فالمراد من الإنفتاح هو إمكان الوصول، أي القطع بالحكم وإن كان مخالفاً للواقع، إذ قد يكون الشخص متمكناً من الوصول إلى الواقع، ولكن لم يصل إليه، لاعتماده على الطرف المفيد للعلم مع خطأ علمه، وكونه من الجهل المركب.

ودعوى أن هذا الفرض داخل في صورة الانسداد - كما عن السيد الخوئي رحمته الله لأنَّ المراد من العلم هو المصادف لا الأعم منه ومن الجهل المركب - في غير محلها، بل المراد من الانفتاح هو إمكان الوصول، أي القطع بالحكم الواقعي ولو كان جهلاً مركباً.

وبالجملة، فلا اشكال في التعبد بالأمانة في صورة الانفتاح، إذ على

هذا تكون الأمارات الظنية في نظر الشارع، كالأسباب المفيدة للعلم التي يعتمد عليها الإنسان من حيث الإصابة والخطأ، أي كانت إصابة هذه الأمارات وخطؤها بقدر إصابة العلم وخطئه، فإذا كان الأمر كذلك، فلا محذور من التعبد بالأمارات غير العلمية، لعدم تفويت الشارع من التعبد مصلحة على العباد، ولا إلقائهم في المفسدة.

فما يظهر من الشيخ الأنصاري من الاعتراف بالقبح في صورة الانفتاح في غير محلّه، لما عرفت من إمكان أن تكون الأمارات غير العلمية من حيث الإصابة والخطأ كالعلم.

ثمّ إنّ أبيت عن ذلك كله، وقلت: إنّ في التعبد بالأمارات يلزم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، لكونها أكثر خطأ من العلم، إلا أنّه لا بأس بذلك إذا كان هناك مصلحة أهمّ تلزم رعايتها، وهي مصلحة التسهيل.

وتوضيحه: لا يخفى أنّه لو لم يمضِ الشارع العمل بالأمارات غير العلمية، وأوجب القطع في كل مسألة، للزمت المشقّة على المكلفين، لا سيّما مع تقدّم الزمان والابتعاد عن عصر النص. ولكن لو تعبدنا بالأمارات غير العلمية، لسهّل على النوع الإنساني، ومصلحة التسهيل النوعية مقدّمة على المصلحة الشخصية التي قد تفوت بعدم إدراك الواقع، وكذلك الملاكات النوعية، فهي مقدّمة على الملاكات الشخصية، كما في حكمه بطهارة الحديد رغم توفّر ملاك النجاسة فيه، إلا أنّ الله عزّ وجلّ حكم بطهارته تسهياً على العباد، لتوقّف كثير من أمور معاشهم على استعمال الحديد، فكان الحكم بنجاسته موجباً للعسر والحرّج على المكلفين. وحكمه باستحباب الاستياك رغم توفّر ملاك الوجوب فيه، فإنّ الشارع قد يفوّت علينا مصلحة شخصية مهمّة، كمصلحة الاستياك، في سبيل تحصيل مصلحة نوعية أهمّ، وهي مصلحة التسهيل على المكلفين.

إذاً، الإنصاف أنّ التعبد بالأمانة ممكن، وإنّ لزم تفويت مصلحة شخصية، من أجل مصلحة التسهيل التي تناسب الملة السمحة والشريعة السهلة.

وإنّ أبيت عن ذلك، باعتبار أنّ مصلحة التسهيل لا تصحّ رعايتها، فذكر بعضهم أنّه يمكن الالتزام بالسببية على وجه يتدارك بها المصلحة الفائتة من دون أن يلزم التصويب الباطل.

وبعبارة أخرى: إنّ التعبد بالأمانة ممكن؛ لأنّ في سلوكها مصلحة يتدراك به ما فات من مصلحة الواقع، وهذا ما يعرف بـ (المصلحة السلوكية).

أو قل: إنّ سلوك الأمانة سبب لتدارك المصلحة الفائتة.

وتفصيله: هناك ثلاثة أقوال في سببية الأمانة:

الأول: السببية الأشعرية:

وهي بمعنى أنّه ليس في الواقع حكم مع قطع النظر عن قيام الأمانة، بل يكون قيامها سبباً لحدوث مصلحة موجبة لجعل الحكم على طبق الأمانة. وعليه، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في حقّ العالم بها، ولا يكون في حقّ الجاهل بها سوى مؤدّيات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين. ولكن بناءً على ذلك يرتفع الاشكال من أصله، إذ عليه لا يكون في الواقع حكم يكون التعبد بالأمانة موجباً لفوات المصلحة على المكلف أو إلقائه في المفسدة.

ولكن السببية بهذا المعنى باطلة، بل يلزم منها الدور، كما ذكرنا ذلك في مبحث الإجزاء، هذا وقد ادعى تواتر الأخبار على أنّ الأحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل أصابها من أصاب، وأخطأها من أخطأ.

الثاني: السببية المعتزلية:

وهي بمعنى أنّ الأحكام الواقعية ثابتة في اللوح المحفوظ، وهي مشتركة بين العالم والجاهل قبل وصول الأمانة ونظر المجتهدين فيها، إلا أنّه بعد وصول الأمانة وإفتاء المجتهد، إن كانت فتواه مطابقة للواقع، فبها ونعمت، وإلا فإنّ الأمانة تكون سبباً في حصول مصلحة في متعلّقها أقوى من مصلحة الواقع، فيتربّب على هذه المصلحة حكم واقعي جديد بدل السابق.

وعلى هذا القول، لا مجال للاشكال أيضاً، إذ مع قيام الأمانة على خلاف الحكم الواقعي، يكون الحكم الواقعي الأهم هو مؤدّاه، فلا يلزم تفويت المصلحة، أو الإلقاء في المفسدة.

ولكن هذا المعنى للسببية باطل أيضاً، للزومه التصويب المتسالم على بطلانه عندنا، وإلا فلولا التسالم لانتفى البأس ثبوتاً عن كون الحكم الواقعي مقيّداً بعدم قيام الأمانة على خلافه. كما أنّه مقيّد فعلاً بعدم الحرج والضرر، ولا محذور في ذلك، ولكن الاشكال في مقام الاثبات، فإنّه قام الدليل عندنا على أنّ الحكم الواقعي الأوّلي مقيّد بأدلة نفي الحرج والضرر. وأمّا تقييده بعدم قيام الأمانة على خلافه، فإنّه يحتاج إلى الدليل عليه، وهو مفقود، بل تسالم الأعلام عندنا على العدم. أضف إلى ذلك أنّه يلزم من السببية بهذا المعنى اختصاص الأحكام بالعالم، وهذا خلف، لفرض اشتراكها بين العالم والجاهل.

الثالث: السببية وفق المصلحة السلوكية:

وهي بمعنى أنّ تكون الأمانة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدّي على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة من دون أن

يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الأمانة غير ما كان عليه قبل قيام الأمانة، بل المصلحة إنما تكون في سلوك الأمانة وتطبيق العمل على مؤداها، والبناء على أنه هو الواقع. وبهذه المصلحة السلوكية يتدراك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأمانة على خلافه.

ثم إنه لا بد وأن تكون مصلحة السلوك بمقدار ما فات من المكلف بسبب قيام الأمانة على خلاف الواقع، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك. فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في يومها، وعمل المكلف على طبقها، ثم تبين مخالفة الأمانة للواقع، وأن الواجب هو صلاة الظهر. فإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة، فبمقدار ما فات من المكلف في فضل أول الوقت، يجب أن يتدارك. وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت، فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصلحة الوقتية. وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فالواجب هو تدارك ما فات منه من مصلحة أصل الصلاة.

والسببية بهذا المعنى قد اختارها الشيخ الأنصاري ووافقه الميرزا النائيني رحمتهما الله، وبناءً على ذلك يندفع الاشكال أيضاً، إذ عليه يتدارك ما فات من مصلحة الواقع، فلا يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

ثم لا يخفى أن السببية بهذا المعنى لا تمس المؤدى، بل هو باقٍ على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام الأمانة، وإنما المصلحة كانت في السلوك، وأخذ الأمانة طريقاً إلى الواقع من دون أن تمس الأمانة كرامة المصلحة والحكم الواقعي بوجه من الوجوه. وبهذا افرقت عن السببية بالمعنى الأول والثاني.

إذاً، السببية وفق المصلحة السلوكية تفترق عن السببية الأشعرية والمعتزلية، ولكنها باطلة أيضاً.

وتوضيحه: إنه لما كانت الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وبعد فرض أنّ العمل على طبق الأمانة يعوّض المصلحة الفائتة بمخالفة الواقع، ممّا يعني تساوي كلتا المصلحتين، كان من المفروض أن يكون الواجب على المكلف أحدهما تخييراً، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح. فلو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة في يومها، وكان الواجب واقعاً هو صلاة الظهر، لكان الحكم الواقعي في حق الجاهل أحد أمرين على سبيل التخيير، بينما الحكم الواقعي في حق العالم هو صلاة الظهر فقط، ممّا يعني تبدّل الواقع من جهة، وعدم اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وهذا نوع من التصويب الباطل.

وبعبارة أوضح: بعد فرض كون الوجوب تابعاً للمصلحة في المتعلق، وكون كل من صلاة الظهر وسلوك الأمانة مشتملاً عليها، تعيّن على الشارع الحكم بوجوبهما تخييراً، فيكون الواجب الواقعي في حق من قامت عنده الأمانة الدالة على وجوب صلاة الجمعة أحد أمرين على سبيل التخيير. أمّا صلاة الظهر أو سلوك الأمانة، فلا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل بنحو واحد، بل في حقّ العالم تعييني، وفي حق الجاهل تخيري، وهذا نوع من التصويب.

إذاً، التعبد بالأمانة ممكن وإن لزم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، لأنّ هناك مصلحة أهم تلزم رعايتها، وهي مصلحة التسهيل النوعية.

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «والجواب: إن ما ادعي لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل، وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل

حجيته، والحجية المزعومة غير مستتعبة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحته الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجة الغير المزعومة، فلا يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضدين، ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والإرادة، كما لا يخفى. وأما تفويت مصلحة الواقع، أو الإلقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الإلقاء».

بعد تمام الكلام في اشكال المحذور الملاكي على التعبد بالأمانة، حيث علمت وجه اندفاعه. بقي اشكال المحذور الخطابي.

أمّا على المبني الصحيح من أنّ الأمانة مجرد طريق كاشف عن الحكم الشرعي، لا أنّها منطوية عليه، فاندفاعه واضح، لأنّ الاشكال حينئذٍ باجتماع المثلين أو الضدين يكون منتفياً بانتفاء موضوعه، وسيأتي توضيحه بشكل مفصل.

وأمّا على المبني الآخر من أنّ الأمانة منطوية على حكم شرعي.

فأمّا بالنسبة إلى اشكال اجتماع المثلين، فهو غير وارد أيضاً. إذ لو فرضنا أن الأمانة دلّت على وجوب شيء مثلاً، وكان واجباً في الواقع، للزم اندكاك أحد الوجوبين في الآخر، فيصبح عندنا حكماً واحداً مؤكّداً لا حكمين متمثلين، فينتفي الاشكال.

وأمّا بالنسبة إلى اشكال اجتماع الضدين، فقد أجيب عنه بعدة أجوبة:

الأوّل: وهو جواب الشيخ الأنصاري، وحاصله: إنّ اشكال المحذور الخطابي على التعبد بالأمانة من اجتماع الضدين مرجعه إلى اجتماع النقيضين باعتبار أنّ وجود كل من الضدين يلزم عدم الآخر. ولا يتحقق

اجتماع النقيضين إلا بتحقق وحداته الثمان مجتمعة، وهي: وحدة الموضوع، ووحدة المحمول، ووحدة الزمان، ووحدة المكان، ووحدة القوة والفعل، ووحدة الكل والجزء، ووحدة الشرط، ووحدة الإضافة. وفي موردنا لم تتحقق وحدة الموضوع، لأنّ موضوع الحكم الواقعي هو الشيء بعنوانه الأوّلي، بينما موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فموضوع حرمة الخمر الواقعية هو الخمر بما هو، بينما موضوع إباحتها الظاهرية هو الخمر مشكوك الحرمة، وباختلاف الموضوع تنتفي دعوى لزوم اجتماع الضدين.

هذا الكلام لم يكتب له التوفيق طويلاً، لأنّ الحكم الواقعي لا يخلو إمّا أن يكون مطلقاً من حيث العلم والجهل أو مقيّداً بالعلم، إذ لا يعقل الإهمال في مقام الثبوت، للزومه العجز أو الجهل المحالين على المولى ﷺ. وبما أنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل، فهي مطلقة من هذه الجهة، فيكون الحكم الواقعي محفوظاً في حالة الشك، فيلزم اجتماع الضدين.

وبالجملة، فيجتمع في حق الجاهل بحرمة الخمر الواقعية مثلاً حكمان، الحرمة الواقعية لشمولها له، والإباحة الظاهرية، فيجتمع الضدان، ويعود المحذور.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس كل أمانة غير علمية أخذ في موضوعها الشك في الحكم الواقعي، وإنّما يختصّ ذلك بخصوص الأصول العلمية، وحينئذٍ حتى لو سلّمنا بكلام الشيخ الأنصاري، فإنّه يتم فقط في الأصول العملية دون الأمارات.

الثاني: وهو جواب صاحب الكفاية، وحاصله: أمّا بالنسبة إلى لزوم المحذور الخطابي من اجتماع المثليين أو الضدين، فهو غير لازم، لما

علمت من أنّ الأمانة لا تحمل في طبيّاتها حكماً شرعياً، بل التعبد بالأمانة معناه جعل الحجية فقط. فإنّ الحجية لما كانت من الاعتبارات القابلة للجعل نظير الملكية والزوجية، جاز للشارع جعلها إنشاءً، فيترتب عليها ما يترتب على الحجية الذاتية غير المجعولة، كحجّية القطع من الآثار العقلية، كالمنجّزية في صورة الإصابة، والمعدّرية في صورة الخطأ، وكون موافقتها انقياداً، ومخالفتها تجريباً، فكما تترتب هذه الآثار على الحجية الذاتية، تترتب أيضاً على الحجية الجعلية، وليس معنى التعبد بالأمانة إلا ذلك، فلا يلزم منه حينئذ اجتماع المثلين، ولا اجتماع الضدين.

وبالجملة، ليس في الأمانة حكم ليلزم اجتماع المثلين في حال وافقت الواقع، أو اجتماع الضدين في حال خالفته.

وأما بالنسبة إلى لزوم المحذور الملاكي من تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، فقد علمت أنّه لا بأس بذلك إذا كان هناك مصلحة أهم تلزم رعايتها.

ثمّ تدرّج صاحب الكفاية بأجوبته، حيث قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكمين وإن كان يلزم، إلا أنهما ليسا بمثلين أو ضدين؛ لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز... والآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه».

حاصل هذا الجواب الثاني: سواء قلنا أنّ الشارع جعل الحجية للأمانة مباشرة ثمّ استتبع حكماً شرعياً تكليفاً، أم أنّه لم يجعل الحجية للأمانة مباشرة، وإنّما المجعول هو الحكم التكليفي، وانتزع من ذلك الحكم الوضعي، سواء هذا أو ذاك يكون لدينا حكم شرعي تكليفي بالنسبة إلى

الأمانة غير الواقع، ومع هذا لا يلزم اجتماع المثليين أو الضدين، لأنّ الحكم الآتي من الأمانة ليس حكماً حقيقياً تابعاً للمصلحة والمفسدة في المتعلق ومستتباً للإرادة^(١) أو الكراهة، وإنما هو حكم صوري طريقي تقوم المصلحة في نفس جعله بلا إرادة ولا كراهة، أي إنّ الغرض من إنشائه جعل المنجز. وعليه، فاجتماع الحكم الحقيقي، بإرادته أو كراهته الناشئتين عن المصلحة الملزمة أو المفسدة كذلك، مع الصوري الذي لا إرادة فيه ولا كراهة ولا مصلحة في المتعلق ولا مفسدة، ليس من اجتماع المثليين أو الضدين.

وبعبارة أخرى: إنّ الحكم المجعول على نحوين: أحدهما الحكم الحقيقي، وهو المشتمل على المصلحة أو المفسدة في المتعلق اللتين تستتبعهما الإرادة أو الكراهة، والآخر الحكم الصوري، وهو الذي لا يكون ناشئاً عن أحد الأمور المذكورة، بل يكون ناشئاً عن مصلحة في نفسه، لا في متعلقه. وهذا هو الفارق بين الحكم الصوري والحقيقي.

وبالتالي، لا توجد إرادة فيه، لامتناع تعلق الإرادة بما لا مصلحة في المتعلق. وكذلك لا توجد كراهية فيه، لامتناع تعلقها بما لا مفسدة في المتعلق.

(١) الظاهر أن المصنف فسر الإرادة والكراهة بمعنى العلم بالنتج والعلم بالضرر، كما هو ظاهر المحقق الطوسي رحمته الله؛ حيث قال في التجريد: «ومنها - أي من الكيفيات النفسانية - الإرادة والكراهة، وهما نوعان من العلم». كشف المراد - تحقيق الآملي -، ص ٣٥٨.

ثم لا يخفى أنها بهذا المعنى يمكن أن يقوموا بالمبدأ الأعلى رحمته الله؛ لأنهما بهذا المعنى من صفاته الذاتية القديمة بقدوم ذاته. وهناك معنى آخر للإرادة، وهو ما يعبر عنه بـ (الشوق الأكيد) المتوقف على تصور المراد، والتصديق بفائدته، وهيجان النفس إليه، لتحصل الإرادة بعد ذلك. ولكن الإرادة بهذا المعنى صفة حادثة، فلا يمكن أن تقوم في المبدأ الأعلى؛ لأنه لا يمكن أن يكون محلاً للحوادث. نعم، يمكن أن تقوم في المبادئ العالية رحمته الله الذين يبلغون الأحكام عن المبدأ الأعلى رحمته الله.

وعليه، فالوجوب الحقيقي والوجوب الصوري لا تماثل بينهما، كما أنّ الوجوب الحقيقي والحرمة الصورية لا تضاد بينهما.

والخلاصة: إنّ اشكال اجتماع المثليين أو الضدين إنّما يرد فيما لو كان لازم التعبد بالأمانة جعل الحكم الحقيقي لا الحكم الصوري.

ثمّ إنّ لصاحب الكفاية جواباً ثالثاً عن محذور اجتماع الحكمين أو طلب الضدين، وهو جواب عن محذور الاجتماع في جميع الأحكام الظاهرية، سواء ثبتت بالأمانة أم بالأصل وسنتعرض إن شاء الله تعالى له وللردّ عليه.

وفيه: أمّا جوابه الأوّل بأنّ المجمعول في باب الطرق والأمارات هو الحجية التي هي عبارة عن المنجزية مع المطابقة والمعدرية مع المخالفة ولا تستتبع حكماً تكليفاً، فهو صحيح باعتبار أنّه لا يلزم منه اجتماع الحكمين أصلاً، لا المثليين ولا الضدين، إذ ليس المجمعول إلا الحكم الواقعي فقط، إلا أنّه يرد عليه أنّ هذا الجواب يختص بالأمارات فقط، ولا ينفع في الأصول العملية، إذ لا معنى للالتزام فيها بجعل الحجية، أي المنجزية عند الإصابة والمعدرية عند الخطأ، فإنّها ليست طرقاتاً إلى الواقع كي تنجز الواقع، بل لا بدّ فيها من الالتزام بجعل الأحكام الظاهرية المحضة كما في قاعدة الطهارة وقاعدة الحل وشبههما.

أضف إلى ذلك أنّه لا يصحّ قوله بأنّ المجمعول في باب الأمارات هي الحجية بمعنى التنجّز عند الإصابة والتعذير عند المخالفة، إذ التنجيز والتعذير بمعنى حسن العقاب على مخالفة التكليف مع قيام الحجّة عليه وعدمه مع عدمه من الأحكام العقلية، وليس من المجمعولات الشرعية، بل بجعل الشارع شيئاً طريفاً، ويعتبره علماً تعبداً، وبعد قيام ما اعتبره الشارع علماً على التكليف، يترتب عليه التنجيز والتعذير عقلاً لا محالة.

وأما جوابه الثاني، فيرد عليه: أوّلاً: أنّه لو تمّ، لاختصّ بالأمارات فقط، كالجواب الأوّل دون الأصول العملية؛ إذ كما أنّه لا معنى للالتزام في الأصول العملية بجعل الحجية، أي المنجزية عند الإصابة والمعذرية عند الخطأ، فكذلك لا معنى للالتزام فيها بجعل أحكام ظاهرية طريقية، أي مقدمة للوصول إلى الواقعيات، فإنّ الأصول مجعولة في قبال الواقع عند الشك فيه والجهل به، لا للوصول إلى الواقع، بل لا بدّ فيها من الإلتزام بجعل أحكام ظاهرية محضة غير طريقية.

وثانياً: أنّه اختلفت عبارات صاحب الكفاية بالتعبير عن جوابه الثاني؛ فإنّه مرّةً يعبر عن الحكم الواقعي بالحكم الشأني؛ كما في قوله رَحِمَهُ اللهُ: «أنّه إذا أوحى بالحكم الشأني...»، وأخرى يعبر عنه بالحكم الإنشائي؛ كما في قوله رَحِمَهُ اللهُ: «وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي...»، لذا لا بدّ من مناقشة جوابه على كلا المعنيين لنرى إن كان يصمد أمام التحقيق.

أمّا تعبيره عن الحكم الواقعي بالحكم الشأني، فإن كان يقصد منه مجرد المصلحة والمفسدة بدون الحكم، فمعناه أنّه ليس في الواقع حكم إلا ما دلّت عليه الأمانة، وهذا عين التصويب الأشعري، ولا يمكن أن يكون هذا هو مراد صاحب الكفاية.

وإن كان يقصد من الحكم الواقعي الشأني أنّ الشارع أنشأ حكماً واقعياً قبل الأمانة، ولكن طراً عليه عنوان استدعى تبدّله، وهو قيام الأمانة على خلافه، حيث يصبح الواقع على طبق الأمانة، وذلك نظير تبدّل الحكم الأوّلي للحم الغنم من الحلية إلى الحرمة بعد طرؤ عنوان الجلال أو الوطاء عليه، ونظير أدلّة نفي الضرر والخرج، كارتفاع حكم وجوب الوضوء الأوّلي إذا صار مضرّاً أو حرجياً.

إذا كان يقصد ذلك، فهو وإن كان ممكن ثبوتاً، إلا أنه لا دليل عليه إثباتاً، إذ لم يرد دليل على تبدل الحكم الواقعي على طبق الأمانة.

وإن كان يقصد من الحكم الواقعي الشأني الحكم المهمل - أي بقطع النظر عن أي عنوان - كقيام الأمانة على طبقه، فهو غير ممكن، لما عرفت من استحالة الإهمال في مقام الثبوت، للزومه العجز أو الجهل على الحق سبحانه وتعالى.

وعليه، فإن كان يقصد صاحب الكفاية من الحكم الواقعي في جوابه الثاني الحكم الشأني بأحد معانيه الثلاثة، فالجواب في غير محله.

وأما تعبيره عن الحكم الواقعي بالحكم الإنشائي، فإن أراد منه الإنشاء المجرد عن داعي البعث والزجر، كما إذا كان بداعي الامتحان أو الاستهزاء.

ففيه: أن الالتزام بذلك نفي للحكم الواقعي حقيقة، إذ الإنشاء بلا داعي البعث والزجر لا يكون حكماً. وعليه، فالتصويب باقٍ بحاله.

وإن أراد منه الإنشاء بداعي البعث والزجر، فهذا هو الحكم الفعلي من قبل المولى، فإذا قال المولى: «يجب الحج على المستطيع»، فقد تمّ الحكم من قبل المولى، وصار فعلياً بالنسبة إلى المستطيع. وأما غير المستطيع، فليس عليه الحكم بوجود الحج.

وعليه، فإن كان الحكم الواقعي مطلقاً لزم اجتماع الضدين، وإن كان مقيداً بالعلم لزم التصويب.

ثم إنه يرد عليه أيضاً: أنه لا معنى لكون الأحكام الظاهرية الطريقية ناشئة عن مصلحة في نفسها دون متعلقاتها من الأفعال، فإنها لو كانت المصلحة في نفسها لزم تحققها بمجرد انشائها وجعلها من دون لزوم الإتيان بمتعلقاتها،

وهو غير صحيح، لأنّ المقصود من جعلها في موارد الأمارات ليس إلا الوصول بسببها إلى الواقعيات، ولذا سمّيت بالطريقة، أي المقدمة . . . فما لم يؤت بها في الخارج، كيف يصل المكلف بوسيلتها إلى الواقعيات؟

ثمّ إنّ لو سلّم أنّ الأحكام الظاهرية الطريقية ناشئة عن مصلحة في نفسها، فلا يكاد يرتفع بذلك التنافي بين الأحكام الظاهرية والواقعية، فإنّ الحكم بإتيان شيء ظاهراً بمقتضى قيام الأمانة أو الأصل ولو لمصلحة في نفس الحكم لا في الفعل، ممّا ينافي المنع الفعلي عنه واقعاً فيما إذا صادف الحرام الواقعي.

هذا حاصل الجواب الثاني لصاحب الكفاية. أمّا جوابه الثالث، فيقول رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: «نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية، كأصالة الإباحة الشرعية، فإنّ الإذن في الإقدام والاختصاص ينافي المنع فعلاً، كما فيما صادف الحرام، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه، لا لأجل عدم مصلحة ومفسدة ملزمة في المأذون فيه، فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً، كما في المبدأ الأعلى».

نقول: وجه الاشكال في بعض الأصول العملية، كأصالة الإباحة^(١)، أنّ الحكم الظاهري المجعول فيها، وإن كان ناشئاً عن مصلحة في نفسها،

(١) الإباحة نوعان:

- إباحة بالمعنى الأعم: «وهي الترخيص وعدم الإلزام»، فتعم الإباحة بالمعنى الأخص والاستحباب والكراهة. ومن هنا عرفت أن هذه الإباحة ليست قسيمة الأحكام التكليفية الخمسة.
- إباحة بالمعنى الأخص: «وهي التي يتساوى فيها الفعل والترك بنظر الشارع، بحيث يفقد لأي مقتضى للترجيح أو الترك». ومن هنا عرفت أن هذه الإباحة هي قسيمة الأحكام التكليفية الخمسة، وهي قسمان:

لا في متعلقها، إلا أنّها مع ذلك تنافي الحرمة الواقعية الثابتة للفعل على تقدير حرمة واقعا. فإذا شكّ في خمريّة مائع مثلاً، فالترخيص والإذن في شربه ظاهراً، وإن فرض أنّه كان لأجل مصلحة في نفس الإذن، لا لعدم مفسدة في الفعل، ولكن مع ذلك ينافي الحرمة الواقعية الثابتة للمائع المشكوك على تقدير كونه خمراً واقعا.

وأما تخصيص الأصول العملية بالبعض، حيث قال: «نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية»، فلأنّ مثل الأصول العملية المحرزة، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة، لها نظر إلى الواقع وإن لم يعتبرها الشارع من هذه الجهة، فيكون حكمها حكم الأمانة، حيث يمكن الالتزام فيها بجعل أحكام ظاهريّة طريقيّة، فتدخل في الجواب الثاني. وهذا بخلاف مثل قاعدة الحِلِّ وأصل البراءة ونحوهما ممّا لا نظر له إلى الواقع أصلاً، فيختصّ الاشكال به دون ما له نظر إلى الواقع.

ثمّ إنّ حاصل هذا الجواب الثالث الذي هو نافع لمجموع الإمارات والأصول قاطبة من غير اختصاص ببعض الأصول العملية، هو انكار انقذاح الإرادة والكراهة في بعض المبادئ العالية، وتوقف هذا الانقذاح على عدم الإذن لمصحلة فيه، لأنّه على تقدير انقذاحها يلزم اجتماع الضدين، لتضاد الإباحة مع الحرمة أو الكراهة، ومناقضة الإرادة أو الكراهة، لعدمهما المنكشف بالإباحة الظاهريّة.

= - إباحة اقتضائية: «وهي التي تنشأ عن مصلحة في متعلق الإباحة أو نفسها»، وهي الإباحة الظاهريّة.

- إباحة لا اقتضائية: «وهي التي تنشأ عن عدم المصلحة والمفسدة في المتعلق»، إذ لو كان فيه أحدهما، كان الحكم الوجوب أو الحرمة إن كانت ملزمة، أو الاستحباب أو الكراهة إن كانت غير ملزمة، وهي الإباحة الواقعية.

وبالجملة، فلا بعث ولا زجر في الحكم الواقعي، لتوقفهما على الإرادة والكراهة. وقد عرفت عدم انقداحهما. كما أنه لا تنجّز له أيضاً، وفعليته - أي تنجّزه - معلّقة على قيام الأمانة عليه. وأمّا الحكم الظاهري، فهو فعلي حتمي، فيجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، بأنّ كلا الحكمين فعلي، غاية الأمر أنّ الواقعي فعلي تعليلي، والظاهري فعلي حتمي، ولا مضادة بينهما، لاختلاف رتبتهما.

وفيه: أولاً: كيف يكون الحكم الواقعي بلا إرادة وكراهة وبالتالي بلا بعث وزجر، والفرض أنّه فعلي؟

وبعبارة أخرى: إنّ الالتزام بعدم انقداح الإرادة والكراهة اللتين هما من مبادئ الحكم، يستلزم كون الحكم اقتضائياً أو إنشائياً محضاً، إذ لا معنى للفعلية بمعنى التنجّز في ظرف العلم به مع فرض عدم الإرادة والكراهة، إذ معنى التنجّز هو استحقاق المؤاخذه على مخالفة الحكم. ومن المعلوم توقف هذا الاستحقاق على بعث المولى أو زجره التابعين للإرادة والكراهة، فمع عدمهما لا بعث ولا زجر ولا مخالفة.

وثانياً: يظهر من كلام صاحب الكفاية أنّ فعلية الحكم متوقفة على العلم به. وهذا في غير محلّه، لأنّ فعلية الحكم متوقفة على فعلية موضوعه، ولا ربط لها بالعلم بالحكم، بل لا يمكن أخذ العلم بالحكم قيماً في موضوعه، لاشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

وعليه، فحال هذا الجواب كسابقه لم يكتب له التوفيق، ولعلّ هذا الجواب أسوأ حالاً، للزومه نسف الحكم الواقعي بنفي الكراهة والإرادة والبعث والزجر عنه.

جواب الميرزا:

ومن جملة الأجوبة على اشكال المحذور الخطابي للتعبد بالأمارة بلزوم اجتماع الضدين، هو جواب الميرزا النائني رَحِمَهُ اللهُ، وقد فصل في الجواب بين الإمارات والأصول العملية.

أما بالنسبة إلى الإمارات، فيقول ما حاصله: إنَّ المجعول فيها ليس حكماً تكليفاً حتى يتوهم التضاد بينه وبين الحكم الواقعي، بناءً على ما هو الحقّ عندنا من أنّ الحجية والطريقة من الأحكام الوضعية المتأصلة بالجعل، ومما تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً ما عدا الجزئية والشرطية والمانعية والسببية.

خلافاً للشيخ الأنصاري، حيث ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعية كلّها منتزعة عن الأحكام التكليفية التي يكون في موردها، وهو في غير محلّه. فإنّ الزوجية من الأحكام الوضعية، ويستتبعها جملة من الأحكام التكليفية، كوجوب الإنفاق على الزوجة، وحرمة تزويج الغير بها، وحرمة ترك وطئها أكثر من أربعة أشهر، ونحو ذلك.

وعليه، فأيّ حكم تكليفي يمكن انتزاع الزوجية منه، وأي جامع بين هذه الأحكام التكليفية ليكون منشأ لانتزاع الزوجية، وهكذا غير الزوجية من الأحكام الوضعية، ومنها الطريقة والوسطية في الإثبات، فلا محيص عن القول بتأصل مثل هذه الأحكام الوضعية.

وعليه، فالطريقة بنفسها ممّا تنالها يد الجعل ولو إمضاء. وقد عرفت أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والإمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم، لا يعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع.

وليس عمل العقلاء بالأمانة من باب الاحتياط، لأنّه ربما يكون طرف الاحتمال تلف النفوس والأموال وهتك الأعراض، فلو كان اعتمادهم على الطرق والأمارات لمحض إدراك الواقع، لكان الاحتياط بعدم الاعتماد عليها في مثل هذه الموارد. كما أنّه ليس عمل العقلاء من باب أنّها تفيد القطع، فإنّ هذا مرفوض وجداناً، لأنّ أقصى ما تفيده الأمانة بما هي هو الظن، بل عملهم بها ليس إلا لمكان تنزيل احتمال المخالفة منزلة العدم، فالشارع تمّم كشفها ولو إمضاء بإلغاء احتمال الخلاف في عالم التشريع، فكأنّ الشارع أوجد في عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق منجزاً للواقع كالعلم، ولذا قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية، وإذا كان الأمر كذلك، فقد ظهر لك أنّه ليس في باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافي الحكم الواقعي لنقع في اشكال التضاد، بل ليس حال الأمانة المخالفة إلا كحال العلم المخالف، فلا يكون في البين إلا الحكم الواقعي فقط مطلقاً، أصاب الطريق أو أخطأ. هذا بناءً على المختار من أنّ الحجية مجعولة للأمانة بالجعل الاستقلالي، وليست منتزعة من حكم تكليفي، فينتفي اشكال اجتماع الضدين.

أمّا على مبنى الشيخ الأنصاري رحمته الله ومن تبعه من أنّ كل حكم وضعي منتزع من حكم تكليفي، فالاشكال وارد.

وقد حاول دفعه بما حاصله: إنّ المجعول في باب الطرق والأمارات إنّما هو الحكم بأنّ المؤدّي هو الواقع النفس الأمري وأنّه هو، فليس المجعول فيها أمراً مغايراً للواقع، بل المجعول فيها هو الحكم بأنّ المؤدّي هو الواقع، فإنّ أصابت الأمانة الواقع فهو، وإنّ أخطأت يتبيّن أنّه ليس المؤدّي هو الواقع، وعلى كلا التقديرين لا يكون في البين إلا الحكم الواقعي.

وبالجملة، حيث كان المؤدّي هو الوجوب أو الحرمة الواقعية، فيكون المجعول هو وجوب المؤدّي أو حرمة على أنه هو الواقع، فليس ما وراء الواقع حكماً آخر حتى يقع التضاد بينهما، ولا اشكال في أنه للشارع جعل الهوهوية، والحكم بأن المؤدّي هو الواقع في صورة الجهل به والشك فيه.

وفيه: أمّا بالنسبة لكون الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية، فقد عرفت أنّ دعوى كل حكم وضعي منتزع من حكم تكليفي في غير محلّه. فإننا نرى الكثير من الأحكام الوضعية غير منتزعة من أي حكم تكليفي، بل تترتب عليها الأحكام التكليفية، مثل الزوجية، فهي غير منتزعة من حكم تكليفي، بل هي مجعولة استقلالاً، ويترتب عليها أحكام تكليفية عدّة كما تقدم، وكذا الطريقة في المقام، فإنّها مجعولة استقلالاً.

نعم، لو سلّمنا بمبنى الشيخ الأنصاري، لما كان لإشكال اجتماع الضدين دافع، لأنّ الحكم بأنّ المؤدّي هو الواقع لا يمكن أن يكون إخباراً، بل لا بدّ أن يكون إنشاء. وإنشاء الحكم بالهوهوية، وكون المؤدّي هو الواقع، لا يصحّ إلا بإعطاء صفة الوجوب أو الحرمة للمؤدّي، فيعود اشكال التضاد عند مخالفة الأمانة للواقع.

هذا حاصل جواب الميرزا النائيني بالنسبة إلى الإمارات، وهو جواب

متين.

أمّا الأصول العملية، فهي على قسمين:

الأصول المحرّزة التنزيلية: ومنها: الاستصحاب، وقاعدة الفراغ، وقاعدة التجاوز، وأصالة الصحة. وقد سمّيت (محرّزة)، لما لها من كاشفية وحكاية ناقصة عن الواقع، إلا أنّ الشارع لم يجعلها من باب كاشفيتها متمماً لنقصها، وإلا لصارت أمارات، بدليل أخذ الشك في موضوعها

المنافي لإتمام نقص كاشفيتها، وإنّما جعلها من باب الجري العملي على طبقها، وكأنّه قال للمكلفين: ابنوا على أنّ أحد طرفي المشكوك هو الواقع من باب العمل لا الكشف - أي نزلوا مؤدّاها منزلة الواقع عملاً - ومن هنا سمّيت (تنزيلية).

إذا عرفت ذلك، فيقال: بما أنّ الشارع لم يجعل الأصل العملي المحرز من باب كاشفيته إلى الوقع، فلا بدّ من أن يكون لدينا حكم ظاهري على طبق مؤدّي الأصل المحرز، فيلزم اشكال اجتماع الضدين بحال خالف هذا الحكم الظاهري الواقع.

ويجب النائي على هذا الاشكال بما حاصله: إنّ الشارع طالب المكلفين بالبناء العملي على طبق مؤدّي الأصل المحرز بأن يعتبروا أحد طرفي المشكوك هو الواقع، وهذا حال من أي حكم، فلا يرد الاشكال.

وبعبارة أخرى: إنّ المجمعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنّه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر عملاً وجعله كالعدم، ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقة، لكونها متكفّلة للجهة الثالثة التي يكون القطع واجداً لها، وهو الجري على وفق القطع، وترتيب آثار المقطوع عملاً، كما أنّ الأمانة تكون واجدة للجهة الثانية، وهي جهة الإحراز والكاشفية. فالمجمعول في الأصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل جعل الشرعي إنّما تعلق بالجري العملي على المؤدّي على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام في بعض أخبار قاعدة التجاوز، كقوله في صحيحة الفضيل بن يسار: «بلى قد ركعت»^(١) فإن كان المؤدّي هو الواقع فهو، وإلا كان الجري العملي واقعاً

(١) صحيحة الفضيل بن يسار قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أستتم قائماً فلا أدري، =

في غير محلّه من دون أن يكون قد تعلق بالموؤدى حكم على خلاف ما هو عليه .

وبالجملة، ليس في الأصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع، بل إذا كان المجعول فيها هو البناء العملي على أن المؤدى هو الواقع، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتى يضاده .

وهذا الجواب في محلّه أيضاً، بل هو في غاية الصّحة والتمتّانة .

الأصول غير المحرزة وغير التنزيلية: وذلك كأصالة البراءة والاحتياط والتخيير وقاعدة الحل . وقد سمّيت (غير محرزة)، لأنها لا إراءة لها للواقع أصلاً . و(غير تنزيلية)، لأنّ مؤداها لم ينزل منزلة الواقع، فإنما هي مجرد وظيفة عملية حال الشك . ففي موارد البراءة مثلاً - حيث لا يكون ملاك الحكم الواقعي بتلك المرتبة من الأهمية - يكون لدينا حكم ترخيصي ظاهري مجعول من الشارع، وفي موارد الاحتياط، كموارد الدماء والفروج والأموال الخطيرة - حيث يكون ملاك الحكم الواقعي بمكان من الأهمية بحيث لا يرضى الشارع بتأناً بفواته حتى في طرف الشك - يكون لدينا حكم احتياطي ظاهري مجعول من الشارع، ويكون الحكم الواقعي حينئذٍ واصلاً إلى المكلف بطريقه .

إذا عرفت ذلك، فيقال: إذا خالف الحكم الظاهري الترخيصي أو

الاحتياطي الواقع، فيلزم اجتماع الضدين .

وقد أجيب على هذا الاشكال باختلاف الرتبة . فإنّ رتبة الحكم

الظاهري رتبة الشك في الحكم الواقعي، والشك في الحكم الواقعي متأخر

= ركعت أم لا، قال: بلى قد ركعت، فامض في صلاتك، فإنما ذلك من الشيطان». وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب الركوع ج ٦، ص ٣١٧، ح ٣.

في الرتبة عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، ولا تضاد بين المختلفين في الرتبة، لأنّ وحدة الرتبة من جملة الوحدات الثمان المعتمدة في التضاد والتناقض.

وقد نسب السيد الخوئي هذا الجواب إلى الميرزا النائيني، إلا أنّ الميرزا ذكر هذا الجواب في فوائد الأصول، ورده بقوله: «وأنت خبير بفساد هذا التوهم، فإنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي، إلا أنّ الحكم الواقعي يكون في رتبة الحكم الظاهري، لانحفاظ الحكم الواقعي في مرتبة الشك فيه ولو بنتيجة الإطلاق، فيجتمع الحكمان المتضادان في رتبة الشك»^(١).

ثمّ إنّ الميرزا النائيني ذكر أنّ وجوب الاحتياط طريقي، بمعنى أنّ وجوبه إنّما هو للتحفظ على ملاك الحكم الواقعي، فإنّ طابق الواقع، فلا يكون حكم الاحتياط حكماً مغايراً للحكم الواقعي، وإنّما هو حكم طريقي إليه، وكأنّ الشارع أبرز حكمه الواقعي بمبرزين، مرّةً حينما أنشأ الحكم الواقعي، وأخرى حينما أوجب الاحتياط. وأمّا إن خالف الاحتياط الواقع، فينكشف أنّه كان تخيلياً وأنّه لم يكن هناك وجوب للاحتياط من أوّل الأمر ليلزم التضاد بينه وبين الترخيص الواقعي.

والخلاصة: إنّّه بالنسبة إلى الاحتياط لا يلزم اشكال الاجتماع لا في صورة مطابقة الاحتياط للواقع، ولا في صورة مخالفته.

وأما بالنسبة إلى البراءة، فإنّ طبقت الواقع، فلا كلام. وأمّا إن خالفت البراءة الواقع، فيما أنّ الحكم الظاهري الترخيصي قد أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، فتكون رتبته في طول رتبة الحكم الواقعي ومتأخّرة عنه، فلا بأس من اجتماعهما حينئذٍ.

(١) فوائد الأصول ج ٣، ص ١١٣.

وقد عرفت أنّ هذا الجواب قد نسبه السيد أبو القاسم الخوئي للشيخ النائيني، وقد بيّنا أنّه ردّ الجواب ولم يقبل به أصلاً؛ لانحفاظ الحكم الواقعي في مرتبة الشك فيه، فيجتمع الحكمان المتضادان في رتبة الشك. والخلاصة: إنّ الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري باختلاف الرتبة في غير محله.

وقبل أن نجيب على اشكال اجتماع الحكمين المتضادين في الأصول غير المحرزة بقي شيء نسبه السيد الخوئي أيضاً إلى الميرزا النائيني، وهو أنّ الشكّ مرّةً ينظر إليه على أنه صفة نفسية، وأخرى على أنه تحير، والشك في الحكم الواقعي المأخوذ في موضوع الحكم الظاهري هو بالمعنى الثاني. وعليه، قد لا يكون للحكم الواقعي إطلاقاً يشمل حال التحير، وبالتالي لا يكون لدينا في حال التحير إلا حكماً واحداً، وهو الحكم الظاهري، فلا يكون هناك حكم واقعي حتى يقع التضاد بينه وبين الحكم الظاهري.

والإنصاف: لقد نسب السيد الخوئي للميرزا أنّه يقول بأنّ الحكم الواقعي لا يشمل بإطلاقه حال الشك، وبالتالي يكون مهماً من هذه الجهة، وهو محال في مرحلة الجعل؛ لما عرفت أنّه يلزم منه الجهل أو العجز على المولى عليه السلام. وهذه النسبة في غير محلّها، لأنّ الميرزا قد صرّح في الفوائد بأنّ إطلاق الحكم الواقعي يشمل حال الشك، غايته أنّه لمّا لم يكن يرى إطلاقاً وتقييداً لحاظياً، فالتجأ إلى متمم الجعل.

ثمّ يشكل السيد الخوئي على كلام الميرزا المتقدم اشكالياً في محله، ومفاده: صحيح أنّ الشارع يوجب الاحتياط فيما إذا كان الملاك بمرتبة من الأهمية لا يمكن تفويتها، ويحكم بالبراءة فيما إذا كان الملاك دون ذلك، ولكن ليس في محله تخصيص الاحتياط بصورة المطابقة للواقع دون صورة

المخالفة، حيث ينكشف أنّ الاحتياط تخيلي، وذلك لأنّ الملاك الذي لا يرضى المولى بتفويته ليس بالضرورة ملاكاً شخصياً متعلقاً بفرد معيّن، بل قد يكون نوعياً، بمعنى أنّه حيث لا يتميّز في الشبهات مورد وجود الملاك الواقعي عن مورد عدم وجوده، فأوجب الشارع الاحتياط كلية تحفظاً على الملاك في مورد وجوده.

وبالجملة، إذا أراد الشارع الحفاظ على المصلحة الواقعية أوجب الاحتياط بإتيان الجميع، وإذا أراد التحفظ عن الوقوع في المفسدة الواقعية أوجب الاحتياط بترك الجميع.

إذا عرفت ذلك، نأتي إلى كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بالنسبة إلى الأصول غير المحرزة.

فنقول: قد عرفت أنّ الأحكام لا تضاد بينها بنفسها، لأنّ الأحكام اعتبارات، أي اعتبار شيء في ذمّة المكلف من الفعل أو الترك، ومن الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتبارية، فهي سهلة المؤونة، وإنّما يقع التضاد بينها من حيث المبدأ، لاستحالة أن تجتمع المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة بلا كسر وانكسار كما عليه الإمامية والمعتزلة، أو الشوق والكراهة كما عليه الأشاعرة، لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ومن ناحية المنتهى، لاستحالة أن يبعث الشارع نحو شيء ويزجر عنه في الآن نفسه.

إذاً، التنافي بين الأحكام من حيث المبدأ والمنتهى فحسب، فما لم يقع تنافٍ بينهما من هاتين الجهتين، فلا تنافي.

وعليه، فلا تنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، إذ لا تنافي بينهما لا من حيث المبدأ ولا من حيث المنتهى.

وتوضيحه:

أمّا من حيث المبدأ، فلأنّ المفسدة في حرمة شرب الخمر الواقعية مثلاً قائمة في المتعلّق، وهو شرب الخمر، بينما مصلحة الترخيص الظاهري في البراءة وأصالة الحلّ ونحوهما - وهي مصلحة التسهيل - فيما لو فرضنا الشك في حرمة شرب المائع الذي أمامنا، قائمة في نفس الحكم الظاهري، ومع اختلاف المتعلق لا تنافي بينهما.

وأما من حيث المنتهى، فلأنّ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، بمعنى أنّه لا مسرح للحكم الظاهري إلا فيما إذا لم يصل الحكم الواقعي للمكلفين ويتنجز، وإذا لم يكن منجزاً فلا يكون فيه بعث ولا زجر أصلاً، فلا ينافي الحكم الظاهري فيما لو أوجب الفعل أو الترك.

وبعبارة أخرى: حكم العقل بلزوم الامتثال إنّما هو بعد وصول الحكم إلى المكلف، بلا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري، ووصول كلا الحكمين إلى المكلف في عرض واحد محال، لكون الحكم الظاهري دائماً في طول الحكم الواقعي، فمع وصول الحكم الواقعي ينتفي الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، فلا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الواقعي، ومع عدم وصول الحكم الواقعي لا يحكم العقل إلا بلزوم امتثال الحكم الظاهري، فلا تنافي بين الحكمين في مقام الامتثال أبداً.

وهذا الوجه في دفع التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري بالنسبة إلى الأصول غير المحرزة، يمكن الاستناد إليه أيضاً لدفع التنافي بينهما بالنسبة إلى الأصول المحرزة فيما لو قلنا أنّها منضوية على حكم شرعي. والله العالم.

الأمر الثالث

تأسيس الأصل فيما شك في اعتباره

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : «ثالثها: إن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعبد به واقعاً، عدم حجيته جزماً، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً، فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلاً، ولا يكاد يكون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً؛ ضرورة أنه بدونها لا يصح المؤاخذه على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجريباً، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقياداً، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان».

هذا هو الأمر الثالث من مبحث الأمارات غير العلمية، ونبحث فيه عن الأصل فيما شك في حجيته منها واعتباره، فهل الأصل يقضي حجية الأمانة والعمل على طبقها، أم يقتضي عدم حجيتها؟

أولاً: ينبغي التنبيه على أنه ليس المراد من الأصل هاهنا الأصل العملي، وإنما المراد القاعدة العقلية المستفادة من عمومات الأدلة.

ثانياً: إن المقصود من الحجية هنا، هي الحجية الفعلية، أي خصوص الواصلة إلى المكلفين، لا مجرد الحجية الإنشائية.

إذا عرفت ذلك، فإن آثار الحجية الأربعة المعروفة، وهي: المنجزية، والمعذرية^(١)، والانقياد^(٢)، والتجري^(٣)، مترتبة على خصوص الحجية الفعلية، أي على جعل الحجية ووصولها إلى المكلّفين. ومن هنا يكفي للقطع بعدم ترتب هذه الآثار أن تكون الحجية مشكوكة.

ومن هنا قيل: (الشك في الحجية يساوق القطع بعدم الحجية)، أي الشك بجعل الحجية يلزمه القطع بعدم ترتب آثارها.

وبعبارة أخرى: أنّ الشك في الحجية إنشاءً يساوق القطع بعدم الحجية فعلاً.

إذاً النتيجة أنّ الأصل في حال الشك في الحجية، هو القطع بعدمها.

وأما ما قاله البعض من امكانية إثبات عدم حجية مشكوك الحجية من خلال الاستصحاب، بأن يقال: كُنّا على يقين بعدم ورود دليل على حجية

(١) وهما لازمان عقليان للحجية؛ فأما المنجزية: فهي فيما لو خالف المكلّف بفعله الحكم المنجز عليه الموافق للواقع؛ حيث يستنتج العقل استحقاؤه العقاب بمخالفة التكليف الواقعي الواصل إليه، فيكون ذلك حجة للشارع عليه. وأما المعذرية: فهي فيما لو خالف المكلّف بفعله الحكم غير المنجز عليه الموافق للواقع، حيث يستنتج العقل عدم استحقاؤه العقاب بعدم امتثال التكليف الواقعي لعدم وصوله إليه، فيكون ذلك حجة له عند الشارع.

(٢) الانقياد: وهو فيما لو وافق بفعله الحكم المنجز عليه أو غير المنجز عليه المخالف للواقع. ومثال الأول كما لو قام دليل معتبر على وجوب شيء أو استحبابه، ففعله وهو في الواقع ليس واجباً ولا مستحباً، ومثال الثاني كما لو لم يقدّم دليل معتبر على وجوب شيء أو استحبابه، ففعله بنية رجاء المطلوبة وهو في الواقع ليس واجباً ولا مستحباً. وأما لو فعله لا بنية رجاء المطلوبة، بل بعنوان الموافقة للواقع، فلا يكون انقياداً، بل تشريعاً محرماً.

(٣) التجري: وهو فيما لو خالف بفعله الحكم المنجز عليه المخالف للواقع، كما لو وصله نهبي عن مجامعة زوجته قبل أن تغتسل من الحيض، فجامعها والحال أنه غير محرّم واقعاً.

الأمانة والتعبد بها، والآن نشك بوروده، فنستصحب عدمه، فهو في غير محله. لما عرفت من أنّه يلزم من الشك في الحجية القطع بعدمها فعلاً، فلا يبقى محل للاستصحاب حينئذٍ، بل يكون الرجوع إليه لإثبات عدم الحجية من تحصيل الحاصل، بل من أردأ أنحاءه؛ لأننا نريد أن نثبت بالتعبد ما هو ثابت بالوجدان.

وبعبارة أخرى: إنه يشترط في جريان الاستصحاب أن يكون للمتيقّن السابق أثر عملي يُتعبد ببقائه باعتبار ذلك الأثر. وفي المقام لا يترتب على مقتضي الاستصحاب أثر عملي، فإنّه يكفي في حرمة العمل والتعبد نفس الشك في الحجية، ولا يحتاج إلى احراز عدم ورود التعبد بالأمانة حتى يجري استصحاب العدم، فإنّ الاستصحاب إنّما يجري فيما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع المشكوك فيه، لا على نفس الشك في الحجية، كحرمة التعبد بها.

وبالجملة، فليس لإثبات عدم الحجية أثر إلا حرمة التعبد بها، وهو حاصل بنفس الشك في الحجية وجداناً. فجريان الاستصحاب لإثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل، بل أسوأ حالاً منه، فإنّ تحصيل الحاصل إنّما هو فيما إذا كان المحضّل والحاصل من سنخ واحد، إمّا أن يكون كلاهما وجدانيين أو تعبديين، وفي المقام يلزم احراز بالتعبد ما هو محرز بالوجدان.

ثمّ اعلم أنّ تنجز الواقع لا يتوقف على الحجية، لأنّه ثابت بالعلم الاجمالي الكبير، أي العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية، بل قد يكون التنجيز ثابتاً بمجرد الاحتمال، كما في الشبهات الحكمية قبل الفحص، ففي هذه الحالة يكون التنجيز ثابتاً قبل قيام الأمانة على التكليف، ومع قيامها عليه لا يجيء تنجيز آخر.

صحة الإسناد والاستناد:

ثم قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام، وصحة نسبه إليه تعالى، فليسا من آثارها، ضرورة أن حجية الظن عقلاً - على تقرير الحكومة في حال الانسداد - لا توجب صحتها، فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك في التعبد به، لما كان يجدي في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضر عدم صحتها أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً».

ذكرنا الآثار الأربعة المعروفة لحجية الأمانة، وهي: المنجّزية، والمعدّرية، والانقياد، والتجري.

وقد ألحق أغلب الأعلام بهذه الآثار الأربعة أثرين آخرين لحجية الأمانة، وهما: صحة إسناد الحكم إلى الله عَزَّوَجَلَّ، وصحة الاستناد إليه قولاً وعملاً. فإذا ثبتت حجية الأمانة، يصح إسناد الحكم إلى الله عَزَّوَجَلَّ، كما يصح الاستناد إليها في مقام العمل، بأن يعمل على مقتضاها. ولكن صاحب الكفاية ناقش فيه صريحاً، حيث نفى أن يكون صحة الإسناد والاستناد من آثار الحجية.

وهذا الكلام في الواقع ردُّ على الشيخ الأنصاري الذي استدلَّ بالأدلة الأربعة على أن الأمانة مشكوكة الاعتبار لا يصحَّ إسناد مؤدّاهها إلى المولى والاستناد إليها في مقام العمل. قال: «التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل، محرّم بالأدلة الأربعة. ويكفي من الكتاب: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ إِنَّ اللَّهَ أَدْبَرَ لَكُمْ أَمْرًا عَلَى اللَّهِ تَفَتَّرُونَ﴾^(١). دلّ على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد

(١) سورة يونس، الآية: ٥٩.

الحكم إلى الشارع، فهو افتراء. ومن السنة: قوله ﷺ في عداد القضاة من أهل النار: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»^(١). ومن الاجماع: ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله: من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء. ومن العقل: تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى»^(٢).

حاصل كلامه: يحرم التعبد بالظن الذي لم يثبت التعبد به من الشارع، أي كل ظنّ لم تثبت حجيته، حرم إسناده إلى المولى والاستناد إليه، واستدل على ذلك بالأدلة الأربعة.

أمّا القرآن الكريم، فقوله ﷻ: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ ءَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ لِكُمُّ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفَتَرُونَ﴾، فإنّ معنى الافتراء هنا هو التشريع، وهو على معنيين، فتارةً يُراد منه إدخال في الدين ما عُلِمَ أنّه ليس منه، وهو القدر المتيقن من التشريع المحرّم، وأخرى يراد منه إدخال في الدين ما لم يُعلم أنّه منه. فإنّ فسّرنا الافتراء بالتشريع على المعنى الأوّل، فتكون الآية مختصة بمعلوم عدم الحجية، ولا تشمل مشكوك الحجية موضوعاً، وإن كانت تشمله حكماً، لأنّ الافتراء مقابل الإذن، وليس من المأذون إدخال مشكوك الحجية في الدين. وإنّ فسّرناه بالتشريع على المعنى الثاني، فتكون الآية شاملة لمشكوك الحجية، وبالتالي

(١) عن البرقي، عن أبيه رفعه عن أبي عبد الله ﷺ قال: «القضاة أربعة ثلاثة في النار، وواحد في الجنة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة». وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب صفات القاضي ج ٢٧، ص ٢٢، ح ٦.

(٢) فرائد الأصول ج ١، ص ١٢٦.

يكون داخلاً فيها موضوعاً وحكماً. ومهما يكن من شيء، فقد استدللّ الشيخ الأنصاري بهذه الآية الشريفة على حرمة التعبد بالظن الذي لم يثبت التعبد به شرعاً.

وأما السنة، فقول الصادق عليه السلام في عداد القضاة من أهل النار: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»، وإنما يصلح الاستدلال بهذه الرواية على حرمة التعبد بالظن الذي لم يثبت التعبد به شرعاً، فيما لو حملناها على من هو أهل للقضاء، إلا أنه قضى بلا دليل، أي استند إلى ما لم يثبت اعتباره، فهو في النار وإن أصاب الواقع اتفاقاً. أمّا لو حملناها على من ليس أهلاً للقضاء، ليصير المعنى: من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه التصدي له، فتكون الرواية خارجة عن محل الكلام.

وأما الاجماع، فكون عدم جواز التعبد بالظن الذي لم يثبت التعبد به بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء.

وأما العقل، فتقبيح العقلاء من يسند شيئاً إلى مولاه بلا حجة.

وبناءً عليه، يكون الشيخ الأنصاري من خلال هذه الأدلة قد استفاد من نفي اللازم - وهو عدم جواز التعبد بالظن، أي عدم جواز الإسناد والاستناد - نفي الملزوم وهو عدم حجية الأمانة، إذ لو كانت حجة لجاز الإسناد والاستناد. ومن هنا تبين أنّ الإسناد والاستناد من آثار الحجية أيضاً.

هذا حاصل ما استدللّ به الشيخ الأنصاري على كون الإسناد والاستناد من آثار الحجية.

لكن صاحب الكفاية نفى ذلك، بدعوى أنه إنّما استفاد نفي الملزوم من نفي اللازم فيما إذا كانا متساويين، أو كان اللازم أعمّ من الملزوم. والحال أنّ النسبة بين اللازم، وهو جواز الإسناد والاستناد، والملزوم، وهو حجية

الأمانة، هي العموم والخصوص من وجه، إذ قد توجد الحجية دون جواز الإسناد والاستناد، كما قد يجوز الإسناد والاستناد ولا توجد الحجية. وعليه، فلا يلزم من نفي أحدهما نفي الآخر.

وأما مثال وجود الحجية دون جواز الإسناد والاستناد، فكما في مبحث الانسداد الكبير بناءً على أنّ مقدماته أنتجت الحكومة، حيث يصبح الظن الانسدادى بناءً على الحكومة حجة عقلاً، ومع ذلك لا يجوز الإسناد والاستناد، لأنّ الذي اعتبر الحجية للظن هو العقل لا الشرع.

وأما مثال جواز الإسناد والاستناد دون وجود الحجية، كما لو فرضنا أنّه قام دليل على جواز الإسناد والاستناد، فلا يلزم منه حجية الأمانة، بل تبقى مشكوكة الاعتبار.

هذه خلاصة كلام صاحب الكفاية.

والإنصاف: هو: ما ذهب إليه المشهور هو الصحيح من أنّ جواز الإسناد والاستناد من آثار الحجية أيضاً، فتكون النسبة بينهما هي التساوي، فيلزم من نفي الملزوم، وهو حجية الأمانة، نفي اللازم، وهو جواز الإسناد والاستناد.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، فهو في غير محله.

أما بالنسبة إلى مثال وجود الحجية دون جواز الإسناد والاستناد، فلأنّنا نقول بحجية الظن في هذه الصورة، إذ ليس من شأن العقل الحكم وإعطاء الحجية للظن، وإتّما المراد من حجية الظن هنا، هو التبويض في الاحتياط، بمعنى إدراك العقل الأخذ بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات.

نعم، بناءً على الكشف يكون مطلق الظن حجة شرعاً إلا ما خرج بالدليل، فيجوز الإسناد والاستناد حينئذٍ.

وأما بالنسبة إلى فرض قيام الدليل على جواز الإسناد والاستناد دون وجود الحجية، فهو غير متعقل إلا إذا قلنا بجواز التشريع والافتراء على الله . فتأمل .

والخلاصة: إن جواز الإسناد والاستناد من آثار الحجية؛ بحيث كلما ثبتا ثبتت الحجية، وكلما ثبتت الحجية ثبتا .
بقي في هذا الأمر الثالث مسألتان:

المسألة الأولى: لا اشكال في قبح التشريع واستتباعه استحقاق العقوبة، وإنما الكلام في أن النهي عن التشريع الوارد في الآيات والروايات إرشاد لحكم العقل بقبح التشريع، ولا يستتبعه حكماً شرعياً، وذلك من قبيل حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية. فإن الأوامر بالطاعة والنواهي عن المعصية الواردة في الآيات والروايات إرشاد لحكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية، ولا يستتبعه حكماً شرعياً، أم أن حكم العقل بقبح التشريع يستتبعه حكماً شرعياً، وأن النهي عن التشريع الوارد في الآيات والروايات مولوي؟

هناك رأيان:

ذهب صاحب الكفاية في بعض مطالبه إلى الأول، وهو أن النهي عن التشريع الوارد في الآيات الشريفة إرشاد إلى حكم العقل بقبح التشريع، فلا يستتبع حكماً شرعياً بحرمة .

وذهب الشيخ الأنصاري والنائيني وجماعة من الأعلام إلى الثاني، وهو أن حكم العقل بقبح التشريع يستتبع حكماً شرعياً مولوياً، وليس النهي الوارد في الآيات الشريفة إرشادياً، وهو الإنصاف .

وتوضيحه: قلنا سابقاً: إن الحكم العقلي على قسمين: فهو تارة يقع في سلسلة المعلولات، كحكم العقل بقبح التجري بفعل الحرام، وكحكمه

بحسن الطاعة وقبح المعصية، فهنا لا يكون حكم العقل مستتبِعاً ومستلزمًا لحكم شرعي، فإذا ورد نهي من الشارع حينئذٍ يكون نهياً إرشادياً لحكم العقل.

وأخرى يقع الحكم العقلي في سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقييح العقلي الناشئ عن إدراك المصالح والمفاسد، فإنّ الأحكام العقلية الراجعة إلى هذا الباب كلّها تكون مورد لقاعدة الملازمة، كحسن العدل وقبح الظلم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية، فهو واقع في سلسلة المعلولات، لأنّ حكم العقل بحسن الطاعة إنّما يصحّ فيما إذا كان هناك حكم شرعي حتى تجب إطاعته أو لا تجب، فموضوع حكم العقل بحسن الطاعة هو وجود الحكم الشرعي. وهكذا حكمه بقبح المعصية معلول لمخالفة حكم شرعي يسبقه. وبالتالي، هنا لا يكون حكم العقل مستتبِعاً لحكم شرعي، وإلا لزم الدور.

وهذا بخلاف الحكم العقلي بقبح التشريع، فإنّ حكمه بقبحه ليس واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام، بل هو حكم ابتدائي من العقل، لما فيه من المفسدة من تصرف العبد فيما ليس له.

وإن شئت قلت: إنّ التشريع من أفراد الكذب الذي يستقل العقل بقبحه، وبالتالي يستتبع ويستلزم حكماً شرعياً مولوياً، حيث تأتي قاعدة التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعي: (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع)، لأنّ العقل حينما أدرك المفسدة التامة من التشريع والافتراء على الله ﷻ من دون أن تزاحمها مصلحة، يحكم الشارع على طبق إدراك العقل، بأن ينهى عن التشريع لكي لا يوقع المكلفين في المفسدة الملزمة. والله العالم.

المسألة الثانية: من المعلوم أنّ الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ وجماعة من الأعلام تمسّكوا لإثبات حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، وكذا غيرها من الآيات الشريفة، وعليه فالمستفاد منها هو حرمة العمل بالظن إلا ما أخرجته الدليل كالظواهر، وخبر الواحد الثقة ونحوهما، وإذا شك في حجّية بعض الظنون لاحتمال خروجها عن تحت العام، يكون شكاً في التخصيص، ومقتضى القاعدة هي «التمسك بالعام الدال على حرمة العمل بالظن».

هذا الكلام لم يرتضه المحقق النائيني رَحِمَهُ اللهُ وأشكل عليه، بما حاصله: إنّ أدلّة حجّية الإمارات حاكمة على الآيات الشريفة الناهية عن العمل بالظن، لأنّها جعلت الظن علماً تعدياً، فيكون خارجاً عن موضوع الآيات الشريفة موضوعاً لا حكماً فقط، لأنّ موضوع الآيات الناهية هو العمل بغير العلم، في حين أنّ أدلّة الإمارات جعلت الظن الخاص علماً بالتعبد، فهي نافية للحكم بلسان نفي الموضوع. وعليه، فعند الشك في حجّية بعض الظنون لا يصح التمسك بالآيات الناهية لأنّه من باب التمسك بالعام في الشبهات المصدّقية، إذ يحتمل كون هذا الظن المشكوك حجّيته علماً بالتعبد لاحتمال وجود الحجّية، ومع احتمال علميته لا يحرز دخوله في موضوع الآيات الشريفة الناهية، لأنّ موضوعها عدم العلم.

هذا وقد ذكر السيد ابو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ أنّ النزاع مبني على كون النهي في الآيات الشريفة نهياً مولوياً لا إرشادياً، إذ لو كان إرشادياً لحكم العقل، لما كان لهذا النزاع معنى حقيقة، ثمّ اختار كون النهي إرشادياً، إذ مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بعدم صحة الاعتماد على الظن، فإنّه لا بدّ

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

من العمل بما يحصل معه الأمن من العقاب، والعمل بالظنّ ممّا لا يحصل معه الأمن من العقاب، لاحتمال مخالفة الظنّ للواقع.

وفيه: أنّ النهي في الآيات الشريفة نهْيٌ مولويٌّ لا إرشاديٌّ، حيث إنّ العمل بالظنّ من دون الاستناد إلى الحجّة تشريعٌ عمليٌّ، كما أنّ إسناد مؤداه إلى الشارع من دون حجّة تشريعٌ قوليّ، وقد عرفت سابقاً، أنّ حكم العقل بقبح التشريع يستتبعه حكم شرعيّ، لأنّ حكم العقل بقبح التشريع واقعٌ في سلسلة علل الأحكام، وليس واقعاً في سلسلة المعلولات، وهو حكم ابتدائيّ من العقل لما فيه من المفسدة، حيث تصرّف العبد فيما ليس له، فراجع ما ذكرناه في المسألة الأولى.

ثمّ إنّّه بعد الفراغ عن كون النهي في الآيات الشريفة نهياً مولوياً، نقول: إنّ ما ذكره المحقق النائيني رَحِمَهُ اللهُ من كون أدلة حجّة الأمارات حاكمة على الآيات الشريفة الناهية عن العمل بالظنّ، وإن كان صحيحاً، إلا أنّ ذلك لا يمنع من التمسك بالآيات الشريفة عند الشك في خروج بعض الظنون عن حرمة العمل بالظنّ، ولا يكون ذلك تمسكاً بالعام في الشبهات المصدقيّة. وذلك لأنّ الحجّة لا يترتب عليها الأثر من التنجيز عند الإصابة والعدر عند عدمها، إلا إذا وصلت إلى المكلف، أي علم بها، أمّا وجودها الواقعي بدون العلم لا أثر له أصلاً. وعليه، فأدلة حجّة الأمارات إنّما تكون حاكمة على الآيات الشريفة إذا وصلت إلى المكلف، ومع عدم وصولها يكون العمل بالظنّ عملاً بغير علم. وعليه، ففي حال الشك في حجّة بعض الظنون يصدق على العمل به، أنّه عمل بغير علم، فيكون داخلاً في موضوع الآيات الشريفة فتشمه حينئذٍ، ولا يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة، إذ لا شبهة في المصدق، لأنّ احتمال وجود الحجّة في الواقع ممّا لا أثر له.

ومما يؤكّد أنّ الحجّة بوجودها الواقعي لا أثر له، وهو صحة التمسك بالأصول العمليّة من البراءة ونحوها عند الشك بوجود الدليل الاجتهادي، أي الشك بوجود الحجّة، فإنّه عند الفحص في الشبهات الحكميّة وعدم العثور على الحجّة يصحّ التمسك بأدلة الأصول العمليّة، مع أنّ احتمال وجود الحجّة لا زال موجوداً، ولا يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقيّة، وكذا الحال في الشبهات الموضوعيّة، إلا أنّه لا يجب الفحص فيها.

والخلاصة إلى هنا، أنّه لا مانع من التمسك بعموم حرمة العمل بالظن عند الشك في خروج بعض الظنون عن تحت حرمة العمل به، والله العالم.

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إذا عرفت ذلك فيما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول». ذكرنا سابقاً أنّ موضوع أصالة عدم الحجية هو الظن الذي لم يقم دليل على حجّيته. وعليه، فالخارج عنه يكون خروجاً موضوعياً، لأنّ الدليل على اعتبار بعض الأمارات يجعلها علماً تبعداً، والعلم يغيّر الظن موضوعاً.

الفصل الثالث في حجّية الظواهر

- الأمر الأوّل: هل الظهورات حجّة مطلقاً.
- الأمر الثاني: تفصيل المحقق القميّ.
- الأمر الثالث: تفصيل الإخباريين.
- الأمر الرابع: ما هو الأصل العقلائي عند الشك في مراد المتكلم.
- الأمر الخامس: حجّية قول اللغويّ.

الأمر الأوّل

هل الظواهر حجّة مطلقاً

قال صاحب الكفاية: «لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح».

ولا يخفى أنّ البحث عن ذلك من أهمّ المباحث التي ينبغي تنقيحها، واعلم أنّ البحث في باب الظهورات، تارةً يكون صغروباً كالبحث عن الأوضاع اللغويّة والقرائن العامة من وقوع الأمر عقيب الحظر والاستثناء عقيب الجمل المتعددة، ونحو ذلك ممّا يوجب انعقاد الظهور لمفردات الكلام أو للجملة التركيبيّة.

وعليه، فالبحث عن جميع ذلك يكون بحثاً عن المبادئ، وتارةً أخرى يكون البحث كبروياً، كالبحث عن حجّة الظواهر بعد فرض انعقاد الظهور للكلام. فإنّ البحث عن حجّة الظهور يكون من المباحث الأصوليّة، خلافاً للسيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله، حيث ذكر أنّها ليست من مسائل علم الأصول، لأنّ حجّة الظواهر من الأمور المسلّمة، ولم يقع فيها خلاف فلا حاجة حينئذٍ للبحث عنها.

ولكن ذكرنا سابقاً أنّ التسالم على حجيتها لا يخرجها عن كونها مسألة أصوليّة، إذ ليس الملاك في أصوليتها وقوع الخلاف فيها، فراجع ما قلناه في أوائل مباحث علم الأصول.

وبالجملة، فالبحث عن حجّية الظواهر من مسائل علم الأصول وليس من المبادئ كما توهم بتخيّل أنّ البحث عن دليّة الدليل لا يرجع إلى البحث عن العوارض، بل من المباحث الراجعة إلى أصل تحقّق الموضوع. ولكنك عرفت سابقاً أيضاً، أنّ الموضوع في علم الأصول ليس خصوص الأدلة الأربعة القرآن، والسنة، والإجماع، والعقل بما هي حجة، كما عن صاحب القوانين وجماعة أخرى، ولا الأدلة الأربعة بما هي هي، كما عن صاحب الفصول وبعض الأعلام ممّن وافقوه، بل قد عرفت سابقاً أنّ الذي يُبحث في علم الأصول هو كل مسألة داخلية في طريق الاستنباط أو التي ينتهي إليها في مقام العمل، وكانت عنصراً مشتركاً سيّلاً في أغلب الأبواب الفقهيّة، وإن احتاجت إلى كبرى أصوليّة أخرى.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ حجّية الظواهر ممّا تسالم عليه العقلاء، واستقرّ بناؤهم على العمل بها في جميع أمورهم، بل عليه يدور رحي معاشهم ونظامهم، فإنّه لولا اعتبار الظهور والبناء على أنّ الظاهر هو المراد لاختلّ النظام، والشارع قرّره عليه ولم يردع عنها، بل اتخذها طريقاً له أيضاً، لأنّه أحدهم، وليس للشارع طريق خاص في بيان مراده، بل يتكلم على طبق تكلم العقلاء.

وأما قول صاحب الكفاية: «لا شبهة في لزوم... في الجملة»، فهو في مقابل التفصيل الآتي، أي أنّه لا شبهة في حجّية الظواهر على الإيجاب الجزئي في مقابل تفصيل المحقق القمي رحمته الله وتفصيل بعض الإخباريين. وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

قال صاحب الكفاية: «والظاهر أن سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنّه لا

مجال عندهم للإعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف».

أشار صاحب الكفاية إلى التفصيل في المسألة - غير التفصيلين الآتين، وهذا التفصيل أشار إليه الشيخ الأعظم رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ في الرسائل، حيث قال: «ثم إنك قد عرفت أنّ مناط الحجّية والاعتبار في دلالة الألفاظ، هو الظهور العرفي، وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقاميّة المكتنفة بالكلام من دون فرق بين إفادة الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن الغير المعتمد على خلافه وعدمه، لأنّ ما ذكرنا من الحجّية على العمل بها جارٍ في جميع الصور المذكورة . . . إلى أن قال: نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخريين من المعاصرين عدم الدليل على حجّية الظواهر إذا لم تفد الظن أو إذا حصل الظن غير المعتمد على خلافها، لكن الإنصاف أنّه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان» انتهى.

والإنصاف: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ في غاية الصحة والامتانة، كما أنّ دليل صاحب الكفاية رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لا غبار عليه، إذ العقلاء لا يعدّرون العبد المخالف لظاهر كلام المولى إذا اعتذر عن المخالفة بعدم الظن بالوفاق أو بحصول الظن بالخلاف.

والخلاصة: إنّه لو اعتبر الظن بالوفاق في حجّية الظهورات لانسدّ باب التعارض في الأخبار بالمرّة، وللزم إلغاء مبحث التعادل والتراجع من علم الأصول رأساً، لاستحالة الظنّ الفعلي بالمتنافيين كي ينتهي الأمر إلى الترجيح أو التخيير، إذ لا يخلو إمّا أن لا يفيد واحداً للظن بالمراد، وإمّا أن يفيد أحدهما دون الآخر، وعلى الحاليتين لا ينتهي الأمر فيهما إلى

التعارض، لانتفاء ملاك الحجية فيهما في الأول، وكونه من باب تعارض الحجّة باللاحجة في الثاني. وعليه، فيتعيّن القول بحجّية الظواهر مطلقاً لقيام السيرة على الأخذ بالظواهر والعمل بها مطلقاً، حتى في صورة قيام الظن الفعلي على الخلاف، على نحو غيره من الأمارات التي حجّيتها باعتبار الظن النوعي الذي لا ينافيه الظن بالخلاف.

الأمر الثاني

تفصيل المحقق القمي

قال صاحب الكفاية: «كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الإحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه».

أشار بذلك إلى تفصيل المحقق القمي في حجّية الظواهر، وهو التفصيل بين من قصد إفهامه من الكلام وبين من لم يقصد، وحجّية الظواهر تختصّ بالأوّل دون الثاني.

قال الشيخ الأنصاري في الرسائل رَحِمَهُ اللهُ: «وأما التفصيل الآخر فهو الذي يظهر من صاحب القوانين (قدس سره) في آخر مسألة حجّية الكتاب وفي أوّل مسألة الإجتهد والتقليد، وهو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجّة بالنسبة إليه، وذلك من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهيّة أم لا. كما في الناظر في الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز، بناءً على عدم كون خطاباته موجّهة إلينا، وعدم كونه من تأليف المصنّفين، فالظهور اللفظي ليس حجّة حينئذٍ لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم» انتهى.

أقول: إنَّ التأمل في كلام المحقق القمي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يفضي إلى أمرين:

الأوّل: ما يظهر منه إنكار حجّية الظواهر بالنسبة إلى من لم يقصد

افهامه.

والثاني: إنكار انعقاد الظهور، أي منع الصغرى.

أمّا الأمر الأوّل: فحاصله: أنّ الكلام إذا كان في مقام الجواب عن سؤال سائل خاص، فللسائل الأخذ بظاهره فقط دون غيره. أمّا السائل، فلأنّ احتمال خلاف الظاهر الذي يحتمله ليس إلا احتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة المراد - إذا كان غير معصوم -، أو غفلة السامع عن الالتفات إليها، وهذا الاحتمال منفيّ بالأصل العقلائي، وليس في البين احتمال آخر يحتمله المخاطب. وأمّا غير المخاطب فلا ينحصر الاحتمال فيه، بل في البين احتمال آخر، وهو احتمال أن تكون بين السائل والمجيب قرينة حالية أو مقالية سابقة الذكر أو لاحقة الذكر تكون بين المتكلم والمخاطب، ومع هذا الاحتمال يمكن الاعتماد على ظاهر الكلام، إذ لا أصل عقلائي ينفيه، خصوصاً بالنسبة إلى المتكلم الذي دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة عن الكلام، وغالب الروايات التي بأيدينا تكون من هذا القبيل، لأنّها وردت أجوبة عن أسئلة لأشخاص خاصة، فلا يجوز الاعتماد على ظواهرها. مع العلم أنّ عادة الشارع الاعتماد على القرائن المنفصلة، كما يظهر للمتابع من الأخبار، فعلى هذا ينبغي أن تكون حجّية الأخبار المودعة في الكتب من صغريات حجّية الظن المطلق.

وفيه: أنّ هذا الاحتمال أيضاً منفيّ بالأصول العقلائية ولا اختصاص لها باحتمال غفلة المتكلم أو المخاطب، فكما أنّ احتمال الغفلة من المتكلم أو المخاطب مرجوح عند العقلاء ومنفيّ عندهم، كذلك احتمال

القرينة الخفية بينه وبين المخاطب مرجوح عند العقلاء، وهي منفية بأصالة عدمها.

نعم، احتمال القرينة المنفصلة بالنسبة إلى المتكلم الذي من عادته الاعتماد على القرائن المنفصلة يكون راجحاً، إلا أنّ كلّ ذلك يقتضي وجوب الفحص عنها، لا سقوط ظاهر عن الاعتبار.

ثمّ إنّ لو سلّمنا اختصاص حجّة الظواهر بمن قصد إفهامه، إلا أنّنا لا نسلّم كوننا غير مقصودين بالافهام من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، وذلك لأنّ الراوي الذي سمع الكلام من الإمام عليه السلام مقصود بالافهام، واحتمال غفلته يدفع بالأصل، ولا يحتمل غفلة الإمام عليه السلام لأنّه معصومٌ. وعليه، فيحكم بأنّ الظاهر هو مراد الإمام عليه السلام، وينقل هذا الرّاوي ما سمعه من الإمام عليه السلام للرّاوي اللاحق، وهو مقصود بالافهام من الكلام الصادر من الراوي السابق، وهكذا الحال بالنسبة إلى جميع سلسلة الرواة إلى أن ينتهي الأمر إلى أصحاب الجوامع، كالشيخ الكليني والشيخ الصدوق والشيخ الطوسي - المعروفين بالمحمّدين الثلاثة - ومن الواضح أنّ المقصود بالافهام من الكتب الكافي والفقيه والتهذيب ونحوها هو كلّ من نظر فيها فيكون ظاهرها حجّة له.

وبالجملّة، فالكتب المودعة فيها الروايات ككتب التّأليف والتصنيف التي اعترف بحجّة ظواهرها أيضاً لكل من نظر فيها.

أمّا الأمر الثاني: أي منع انعقاد الظهور بالنسبة لغير المقصودين بالافهام، وهو ما يعبر عنه بمنع الصغرى.

فحاصل كلامه رحمته الله: إنّ الرواة عندما يأتون إلى الإمام عليه السلام، كانوا يسألونه عن عدّة مسائل من الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والنكاح، والطواف، والبيع، والإجارة، والديّات، ونحوها.

وعليه، فهذه الروايات المروية عنهم عليهم السلام لم تصل إلينا كما صدرت عنهم عليهم السلام، بل وصلت إلينا مقطعة، فالعلماء - لا سيما المحمدون الثلاثة - بذلوا جهداً كبيراً (جزاهم الله خير الجزاء) في تبويب المسائل، وإرجاع كل مسألة إلى بابها المناسب لها، تسهيلاً للأمر على المراجعين، ولولا ذلك للزم الفحص من أول كتاب الطهارة إلى باب الديات لأجل أن يستنبط مسألة واحدة، وعمر الإنسان لا يفي بذلك.

وبالجملة، فهذا التقطيع على مبنى المحقق القمي سبب لنا مشكلة، وهي احتمال وجود قرينة على خلاف ما نفهمه من الكلام، فيحتمل أن يكون الذيل المقطوع ونحوه قرينة على الصدر. وعليه، فلم ينعقد للكلام ظهور مع هذا الاحتمال، وليس المقام من باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصالة عدمها، بل من باب احتمال قرينة الموجود، وهذا لا دافع له، فيكون الكلام حينئذٍ مجملاً.

وفيه: أن هذا الكلام، إنَّما يتم لو كان من قطع الأخبار غير عارفٍ بأسلوب الكلام العربي، وغير ضليع بالفصاحة والبلاغة، أو كان غير متدين، بحيث يتعمد ترك ذكر القرينة لو كانت موجودة، ففي هذه الصورة يحتمل قوياً كون التقطيع موجباً لانفصال القرينة عن ذيها لعدم معرفة المقطع أو تساهله في التقطيع. وأمّا إذا كان المقطع في غاية الورع والتدين، وكان مثلاً يقتدى به في التقوى، وكان عارفاً بأساليب اللغة العربية وعالماً بالفصاحة والبلاغة - كالمحمدين الثلاثة أصحاب الجوامع وأمثالهم من الأعلام - فلا يرد الإشكال حينئذٍ، فإذا نقلوا رواية بلا قرينة نظمئن بعدمها.

وبالجملة، إنَّ ما ذكره المحقق القمي رحمته الله لم يكتب له التوفيق.

والإنصاف: أنّه لا فرق بين حجّية الظواهر بين من قصد افهامه وغيره. ومن هنا لو وقعت رسالة موجّهة من شخص إلى آخر بيد شخص ثالث، فلا يتأمل في استفادة مراد المرسل من الرسالة، فإذا فرضنا أنّ هذا الشخص الذي وقعت بيده الرسالة يشترك مع المرسل إليه فيما أراد المولى منهم، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى. وكذا الحال في الوصايا الصادرة من موصي معيّن إلى شخص معيّن، ثمّ احتجنا إلى العمل بها مع فقد الموصي إليه، فإنّ العلماء لا يتأمّلون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر هذا الكلام الموجّه إلى الموصي إليه المفقود. وكذا الحال أيضاً في صحة الشهادة بالاقرار، فإذا أقرّ زيدٌ مثلاً على نفسه بشيء لعمرو وقد سمعه بكر، صحّ لبكر أن يشهد عليه عند الحاكم وإن لم يكن مقصوداً بالافهام، بل لو كان مقصوداً بعدم الافهام وقد فهم من باب الاتفاق.

الأمر الثالث

تفصيل الإخباريين بين ظواهر الكتاب وغيره

قال صاحب الكفاية: «ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والإئمة الطاهرين، وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجّة ظاهر الكتاب».

توضيحه: أشار صاحب الكفاية بذلك إلى تفصيل جماعة من الإخباريين، حيث ذهبت إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون أن يرد التفسير، أو كشف المراد عن الحجج المعصومين عليهم السلام.
أدلة المحدثين:

الأوّل: قال صاحب الكفاية: «إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به».

وتوضيحه: إنّ هذا الوجه راجع إلى منع الصغرى وهي الظهور، واستفيد ذلك من بعض الأخبار:

منها: رواية شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام في حديث «أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال لأبي حنيفة: أنت فقيه العراق!
قال: نعم.

قال عليه السلام: فبم تفتيهم؟

قال: بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ .

قال ﷺ: يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حق معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟

قال: نعم .

قال ﷺ: يا أبا حنيفة! لقد ادعيت علماً ويملك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويملك ولا هو إلا عند الخواص من ذرية نبينا محمد ﷺ، وما ورثك الله من كتابه حرفاً. وذكر الإحتجاج عليه إلى أن قال ﷺ: يا أبا حنيفة! إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله؛ ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله أقيس وأعمل فيه برأيي، فقال ﷺ: يا أبا حنيفة! إن أول من قاس إبليس الملعون، قاس على ربنا تبارك وتعالى، فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين... الخ»^(١).

ولكنها ضعيفة بجهالة شبيب بن أنس، وبالإرسال.

ومنها: رواية زيد الشحام، قال: «دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر ﷺ فقال ﷺ: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟

فقال: هكذا يزعمون.

فقال ﷺ: بلغني أنك تفسر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم.

فقال له أبو جعفر ﷺ: بعلم تفسره أم بجهل؟

قال: لا بعلم.

قال ﷺ: فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت وأنا أسألك... إلى أن

(١) وسائل الشيعة، ج ٢٧، باب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧ ص ٤٧.

قال له أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة، إنّما يعرف القرآن من خوطب به»^(١).

وهي ضعيفة بمحمد بن سنان، وهكذا غيرها من الروايات.

الثاني: قال صاحب الكفاية: «أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله. كيف؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء».

حاصله: منع الصغرى أيضاً - وهي الظهور - لعدم معرفة أبناء المحاوراة تلك المعاني، فجهلهم بها يمنع عن انعقاد الظهور، ويشهد لهذا الوجه بعض الروايات.

منها: ما رواه العياشي في تفسيره عن عبد الرحمان بن الحجاج، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال عن القرآن»^(٢). ولكنها ضعيفة بالإرسال، ووردت هذه العبارة أيضاً في رواية جابر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا جابر! إنّ للقرآن بطناً وللبطن ظهراً، وليس شيء أبعد من عقول الرجال منه... الخ»^(٣)، وهي ضعيفة أيضاً بالإرسال.

وأما أنه لا يصل إليه إلا الراسخون في العلم العالمون بتأويله فيستفاد من الروايات المستفيضة جداً.

(١) الكافي، ج ٨، العنوان إنّما يعرف القرآن من خوطب، ح ٤٨٥، ص ٣١١.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٩، ص ٢٠٣.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٤، ص ٢٠٤.

منها: صحيحة أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله»^(١).

ومنها، رواية عبد الرحمان بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «الراسخون في العلم أمير المؤمنين عليه السلام والإئمة من ولده عليه السلام»^(٢)، ولكنها ضعيفة بعدم وثاقة معلى بن محمد وضعف محمد بن أورمة وعلي بن حسان بن كثير الهاشمي وعبد الرحمان بن كثير الهاشمي.

وأما أنّ كلامه تعالى مشتمل على علم ما كان وما يكون وحكم كل شيء، فيستفاد ذلك أيضاً من عدة روايات:

منها: رواية مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: إنّ الله تبارك أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزلها الله فيه»^(٣)، ولكنها ضعيفة بعلي بن حديد.

ومنها: رواية عمر بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: قال سمعته يقول: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله عليه السلام وجعل لكلّ شيء حداً وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حداً»^(٤)، وهي أيضاً ضعيفة بجهالة حسين بن المنذر وعمر بن قيس.

الثالث: قال صاحب الكفاية: «أو بدعوى شموله للمتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله».

هذا الوجه حكاه الشيخ الأعظم عن السيد الصدر شارح الوافية، ويظهر

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٥ ص ١٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٨ ص ١٧٩.

(٣ - ٤) الكافي ج ١، باب ٢٠ من أبواب فضل العلم، ح ١ و ٢.

من كلام السيد أنه لم يدع شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر وإنما احتمل شموله له لتشابه المتشابه.

وحاصل ما ذكره الشيخ مع توضيح منّا: «إنّ المتشابه كما يكون في أصل اللغة فكذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحدنا أستعمل العمومات وكثيراً ما أريد الخصوص من غير القرينة، وربما أخاطب أحداً وأريد غيره ونحو ذلك، والقرآن من هذا القبيل، لأنّه نزل على اصطلاح خاص، قال سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ﴾^(١)، ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابه، ما هي! وكم هي! بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه. والنبى ﷺ نهى الناس عن التفسير بالآراء، وجعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرج الدليل، وأيضاً ذم الله تعالى من اتباع الظن وكذا الرسول ﷺ ولم يستثنوا ظواهر القرآن» إنتهى كلامه ملخصاً.

ويظهر من هذا الكلام أنّ السيد الصدر في شرح الوافية سلّم بالصغرى، وهي أصل الظهور، ولكنه يمنع حجّيته باحتمال اندراجه في المتشابه. وهذا ما فهمه صاحب الكفاية، ولكنه في حاشيته على الرسائل جعل النزاع صغرياً حيث قال فيها: وثالثها كون المنع لأجل أنّ ما يترأى فيه ظاهراً ليس بظاهر. أمّا لما عن السيد الصدر من أنّه على اصطلاح خاص من وضع جديد أو مجازات لا يعرفها العرب.

الرابع: قال صاحب الكفاية: «أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتاً، إلا

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.

أنه صار منه عرضاً، للعلم الاجمالي بطرؤ التخصيص والتقيد والتجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر».

توضيحه: قال الشيخ الأعظم في الرسائل حكاية عن بعض الأخباريين: «إنّا نعلم بطرؤ التخصيص والتقيد والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب وذلك ممّا يسقطها عن الظهور».

حاصل كلامه: منع الصغرى - وهي الظهور - بتقريب أنّ ظاهر الكتاب وإن لم يكن ذاتاً مندرجاً في المتشابه لكنه مندرج فيه عرضاً، فيسقط عن الظهور لأجل العلم الاجمالي بطرؤ التخصيص والتقيد والتجوز في الكتاب.

وفيه: أنّ العلم الاجمالي لا يوجب كون الظاهر من المتشابه عرضاً، أي لا يوجب منع الصغرى بل يوجب منع الكبرى، لأنّ العلم الاجمالي يوجب كونه بحكم المتشابه من جهة اقتضائه سقوط أصالة الظهور عن الحجّية، كما هو الحال في كل علم إجمالي بين أفراد محصورة، فإنّه يوجب سقوط الأصول فيها.

الخامس: قال صاحب الكفاية: «أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى».

حاصله: منع الكبرى - وهي حجّة الظهور - بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لظاهر القرآن، فيحرم حينئذ العمل بظاهر القرآن، لأنّه مصداق للتفسير بالرأي. وأمّا الروايات الناهية عن التفسير بالرأي فهي كثيرة.

منها: حسنة الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله جلّ

جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبهني بخلقي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني»^(١).

ومنها، رواية عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لعن الله المجادلين في دين الله على لسان سبعين نبياً، ومن جادل في آيات الله كفر، قال الله: ﴿مَا يُجَدِّلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾»^(٢). ومن فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»^(٣)، وهي ضعيفة بجهالة أكثر من شخص، مع ضعف بعضهم بالفضل بن صالح ومحمد بن سنان.

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله قال ﷺ: «من فسر القرآن برأيه، إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء»^(٤)، ولكنها ضعيفة بالإرسال، وكذا غيرها من الروايات.

قال صاحب الكفاية: «ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرياً وكبرياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرياً، وأما بحسبهما فالظاهر أنه كبروي».

قد أشرنا سابقاً أن الوجه الرابع ليس النزاع فيه صغرياً، لما عرفت أن العلم الاجمالي لا يرفع الظهور، وإنما يمنع العمل بالظاهر قبل الفحص كما لا يخفى.

تضعيف الأدلة المتقدمة:

أما الأول، قال صاحب الكفاية: «وكل هذه الدعاوى فاسدة أما الأولى، فإنما المراد مما دل على على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته».

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٢ ص ٤٥.

(٢) سورة غافر، الآية: ٤.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧ ص ١٩٠.

(٤) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٦ ص ٢٠٢.

حاصله: إنّ المراد من الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بأهله، هو فهمه من جميع الجهات، أي فهمه بمتشابهاته ومحكماته، وعمومه وخصوصه، ومطلقه ومقيده، وناسخه ومنسوخه، وظاهره وباطنه، وأنّه نزل مع الآية أو السورة جملة من الملائكة، وهكذا . . .

وعليه، ففهمه من جميع الجهات يختصّ بهم ﷺ، وأمّا فهمه بالجملة وبعض الجهات فلا يختصّ بهم ﷺ، لبداهة أنّ في الكتاب العزيز ما لا يختصّ فهمه بهم ﷺ، كما في آيات الأحكام كما لا يخفى.

قال صاحب الكفاية: «وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به إنّما هو لأجل الإستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله . . .».

أشار بذلك إلى ما قد يتوهم من أنّ فهم القرآن لو لم يختص بأهله فلمّا ردع الإمام ﷺ أبا حنيفة وقتادة عن الفتوى به!

وجوابه: أنّ الردع إنّما هو لاستقلالهما بالفتوى من دون مراجعة الروايات الواردة عن أهل البيت ﷺ في تفسيره، وليس الردع عن الاستدلال بظاهره بعد الرجوع إلى الروايات وعدم الظفر بها بما يخالف الظاهر.

وقد تبين لك من خلال هذا الكلام، أنّ العامة يأخذون بظاهر الكتاب من دون مراجعة الروايات الواردة عن أهل البيت ﷺ، وجماعة من الإخباريين لا يأخذون بظاهره حتى بعد الرجوع إلى الروايات وعدم الظفر بما يخالف الظاهر.

والإنصاف: أنّه لا إفراط ولا تفريط وهو الأخذ بظاهره بعد الرجوع إلى الروايات والفحص عمّا ينافيه لا مطلقاً.

وقد ذكر صاحب الكفاية: خمسة أجوبة على دعواهم:

الجواب الأوّل: قال صاحب الكفاية: «كيف؟ وقد وقع في غير واحد

من الروايات الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته». حاصله: إنه كيف يصح الردع عن العمل بظاهر الكتاب بعد مراجعة الروايات، مع وجود الأخبار الكثيرة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب العزيز والتمسك به والعمل بما فيه في موارد متفرقة.

منها: رواية الثقلين، قال صاحب الوسائل وقد تواتر بين العامة والخاصة عن النبي ﷺ أنه قال: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»^(١).

ومنها: عرض الأخبار المتعارضة التي رواها سعيد بن هبة الراوندي في رسالته، كحسنة عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(٢)، ولا يوجد في الرواية ما يُخدش فيها إلا أبي البركات علي بن الحسين الجوزي الحلبي، إلا أن الإنصاف أنه ممدوح، فتكون الرواية حسنة.

ومنها: ما ورد في ردّ الشروط المخالفة لكتاب الله ﷻ، كصححة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله ﷻ»^(٣).

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٥ من أبواب صفات القاضي، ح ٩ ص ٣٣.
 (٢) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩ ص ١١٨.
 (٣) وسائل الشيعة ج ١٨، باب ٦ من أبواب الخيار، ح ١ ص ١٦.

ومنها: الاستدلال بغير واحد من الآيات الشريفة، كصححة زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت أن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال عليه السلام: يا زرارة، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به الكتاب إلى أن قال: فعرفنا حين قال برؤسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء... الخ»^(١). ورواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على أصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء!»

قال عليه السلام: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢). امسح عليه»^(٣)، ولكنها ضعيفة لعدم وثاقة عبد الأعلى مولى آل سام.

أمّا الثاني: قال صاحب الكفاية: «وأما الثانية، فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام وحجيتها، كما هو محل الكلام».

وحاصله: إنّ اشتماله على مضامين عالية لا ينافي ظهوره، فإنّه مع اشتماله على معانٍ غامضةٍ عاليةٍ يعرف ظواهره أهل اللسان.

وبالجملة، فإنّ الاشتمال على المطالب الغامضة لا يمنع حجّة الظواهر في الآيات المتضمنة للأحكام الشرعية، لأنّ تلك المطالب الغامضة التي لا يصل إليها إلا أهلها - وهم المعصومون عليهم السلام - لا تنافي المعاني الظاهرة التي يفهمها أهل اللسان.

أمّا الثالث: قال صاحب الكفاية: «وأما الثالثة، فللمنع عن كون الظاهر

(١) وسائل الشيعة ج ١، باب ٢٣، من أبواب الوضوء، ح ١ ص ٤١٣.

(٢) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٣) وسائل الشيعة ج ١، باب ٣٩، من أبواب الوضوء، ح ٥ ص ٤٦٤.

من المتشابه فإن المتشابه هو خصوص المجمل وليس بمتشابه ومجمل». ما ذكره رَحِمَهُ اللهُ متين، لأنَّ المتشابه هو خصوص المجمل، لأنَّ المراد منه كون الكلام فيه احتمالان متساويان، بحيث كان كل منهما شبيهاً بالآخر. وعليه، فيختص بالمجمل ولا يشمل الظاهر.

ثمَّ لو احتملنا شمول المتشابه للظاهر، فلا يصحَّ القول بعدم الحجية، لاحتمال كون الظاهر من المتشابه، فإنَّ مجرد الاحتمال لا يقدح في حجية الظواهر، فإنَّ حجيتها ثابتة ببناء العقلاء ما لم يثبت الردع عنها، ومجرد احتمال الردع لا يكفي في رفع اليد عنها.

أمَّا الرابع: قال صاحب الكفاية: «وأما الرابعة، فلإن العلم إجمالاً بطروء إرادة خلاف الظاهر، إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال».

وحاصله: إنَّ العلم الاجمالي إنما يوجب الاجمال، إذا لم ينحلَّ بالظفر في الروايات بالمخصصات والمقيدات بمقدار المعلوم بالاجمال، وأمَّا مع الانحلال فلا إجمال. وعليه، فإذا فحَّص وعثر على مقدار منها يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليها، فينحلَّ حينئذٍ.

ومثل الآيات الشريفة، الروايات الموجودة في الكتب الأربعة وغيرها، فإذا علمنا إجمالاً مثلاً بوجود مائة مخصَّص ومقيد فيما بأيدينا من الأخبار، واحتملنا وجود الأكثر، ثمَّ فحَّصنا وعثرنا على مائة مخصَّص ومقيد، فإنَّ العلم الاجمالي ينحلَّ، وراجع ما ذكرناه في مبحث العام والخاص.

أمَّا الخامس: قال صاحب الكفاية: «وأما الخامسة فنمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف القناع ولا قناع للظاهر ولو سلّم فليس من التفسير بالرأي...».

وحاصله: إنَّ الأخذ بظاهر الكلام لا يكون من التفسير، إذ التفسير

عبارة عن كشف القناع، والكلام الظاهر في معنى ليس له قناع ليكشف، ولو سلّمنا كونه تفسيراً إلا أنه ليس تفسيراً بالرأي، إذ المراد من التفسير بالرأي هو حمل الكلام على خلاف ظاهره، أو على أحد محتملاته بالاستحسان مع كونه مجملاً غير ظاهر في شيء منها.

والظاهر أنّ صاحب الكفاية وغيره من الأعلام قد أخذوا هذا الجواب من الشيخ الأنصاري، حيث قال: «ثم لو سلّم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكنّ الظاهر أنّ المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية، وحينئذٍ فالمراد بالتفسير بالرأي، إمّا حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر، ويرشد إليه المروي عن مولانا الصادق عليه السلام قال في حديثٍ طويلٍ: «... وإنما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء...»^(١).

لكن هذه الرواية التي أشار إليها ضعيفة، لأنّ اسناد علي بن الحسين المرتضى - في رسالة المحكم والمتشابه نقلاً من تفسير النعماني إلى إسماعيل بن جابر - ضعيف بجهالة أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي وبالحسن بن علي بن فضال بن أبي حمزة وأبيه فإنهما ضعيفان.

دعوى إسقاط العلم الاجمالي بالتحريف لحجية الظواهر:

قال صاحب الكفاية: «ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو إمّا بإسقاط، أو تصحيف، وإن كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الأخبار ويساعده الإعتبار».

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٢ ص ٢٠١.

هذا وجه آخر لعدم العمل بظاهر الكتاب، حيث دلّت جملة من الروايات على وقوع التحريف في القرآن، فيحتمل وجود القرينة على إرادة خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف، وهذا الاحتمال مانع عن انعقاد الظهور، لكونه من باب احتمال قرينية الموجد لا من باب احتمال وجود القرينة، ليدفع بأصالة عدم القرينة. واعلم أنّ هذا الدليل من أقوى الأدلة، ولكن الإخباريين لم يستدلوا به.

نعم، قال في «أوثق الوسائل» ما حاصله: إن أخبار التحريف قد جعلها شريف العلماء من جملة الأدلة على عدم حجّة الكتاب.

أقول: اعلم أنّ الروايات الدالة على التحريف، إمّا ضعاف لا يعتمد عليها، وإمّا لا دلالة لها على التحريف بمعنى النقيصة، بل المراد منها التقديم أو التأخير أو التأويل ونحو ذلك، فالقول بالتحريف ساقط لا أساس له.

قال الفضل الطبرسي في مجمع البيان: «فأمّا الزيادة فيه فمجمع على بطلانه وأمّا النقصان، فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية العامة أنّ في القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى (قدس سره) واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب سائل الطرابلسيات. وذكر في مواضع أنّ العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت والدواعي توفرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدّ لم يبلغه ما ذكرناه، لأنّ القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينيّة، وعلماء المسلمين قد (بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته

وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد. إلى آخر ما نقل من كلام السيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

وقال الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في محكى تبيانه: «أما الكلام في زيادته ونقصانه - يعني القرآن - فمما لا يليق به، لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها والنقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، كما نصره المرتضى وهو الظاهر من الروايات، غير أنه رويت روايات كثيرة من جهة العامة والخاصة بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع، لكن طريقها الأحاد التي لا توجب علماً، فالأولى الإعراض عنها وترك التشاغل بها، لأنّه يمكن تأويلها، ولو صحّت لما كان ذلك طعناً على ما هو موجود بين الدفتين، فإنّ ذلك معلوم صحته لا يعترضه أحد من الأئمة ولا يدفعه، ورواياتنا متناصرة بالحثّ على قرائته والتمسك بما فيه وردّ ما يرد من اختلاف الأخبار في الفروع إليه وعرضها عليه . . . الخ».

ومن هذا الكلام ومما ذكره السيد المرتضى وجماعة كثيرة من الأعلام، يظهر لك الاشكال فيما ذكره صاحب الكفاية من أنّ دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف غير بعيدة، بل هي بعيدة كل البعد. كما يظهر لك الاشكال بقوله ويساعد عليه الاعتبار، كأنّه يشير بذلك إلى ما رواه الطوسي في الإحتجاج عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أنّه قال للزندق لما أنكر المناسبة بين قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ﴾^(١) وبين قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٢)، وأما ظهورك على تناكر قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ . . .﴾ إلى أن قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: فهو ممّا قدمت ذكره من إسقاط المنافقين من القرآن بين

(١) سورة النساء، الآية: ٣.

(٢) سورة النساء، الآية: ٣.

القول في اليتامى وبين نكاح النساء من الخطاب والقصص أكثر من ثلث القرآن»^(١).

وفيه: أولاً: إنّ الرواية ضعيفة بالإرسال.

وثانياً: المراجعة إلى التفاسير ترفع هذا الاستبعاد وتوضح وجه المناسبة.

وقد نقل صاحب مجمع البيان أقوالاً ستة لنظم الآية ونسقتها، ثم فسرها اعتماداً على المعنى الأول بقوله: وإن خفتم أن لا تعدلوا في نكاح اليتامى إن نكحتموهنّ فانكحوا البوالغ من النساء. وذلك أنّه إن وقع حيف في حقّ البوالغ أمكن طلب المخلص منهنّ بتطبيب نفوسهنّ والتماس تحليلهنّ، لأنهنّ من أهل التحليل وإسقاط الحقوق، بخلاف اليتامى، فإنّه إن وقع حيف في حقهنّ لم يمكن المخلص منه، لأنهنّ لسنّ من أهل التحليل ولا من أهل إسقاط الحقوق.

وأجاب صاحب الكفاية عن الدعوى المزبورة بقوله: «إلا أنه لا يمنع عن حجّية ظواهره لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلاً. ولو سلّم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام... إلخ».

توضيحه: إنّك قد عرفت:

أولاً، أنّ القول بالتحريف باطل لا أساس له.

وثانياً، على تقدير القول به فلا يمنع من حجّية الظواهر، لعدم العلم بكون التحريف موجباً للخلل بالظواهر، لاحتمال عدم ارتباط الساقط بالآيات الباقية، نظير إسقاط بعض جمل رواية مشتملة على أحكام عديدة غير مرتبط بعضها ببعض الآخر.

(١) الإحتجاج، للطبرسي، ج ١، ص ٥٧٧.

وثالثاً، لو سلمنا بوقوع الخلل في الظواهر المانع من حجّيتها، إلا أنه لما كان بعض أطراف الشبهة خارجاً عن محلّ الابتلاء، لاحتمال كون الظواهر التي وردها الخلل ظواهر غير آيات الأحكام، ولما كانت الظواهر المذكورة خارجة عن محلّ الابتلاء، لم يكن العلم الاجمالي منجزاً ومانعاً من الرجوع إلى الأصل فيما هو محلّ الابتلاء من ظواهر الآيات.

وفيه: أنّ ظواهر غير آيات الأحكام ليست خارجة عن محلّ الابتلاء، إذ يكفي في كونها محلّ الابتلاء كونها موضوعاً لجواز الاعتماد عليها في الإخبار عن مضامينها الواقعية.

وعليه، فجواز اسناد مؤدّاهما إلى الشارع المقدس يكون من الآثار الداخلة في محلّ الابتلاء، ولا ينحصر الأثر بخصوص الحكم الشرعي.

إخلال القرينة المتصلة بالظهور:

قال صاحب الكفاية: «نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخلّ بحجّيته لعدم إنعقاد ظهور حينئذٍ... إلخ».

حاصله: إنّ الكلام المتقدم كان في الخلل غير المخلّ بالظهور، كما في القرائن المنفصلة، وأمّا إذا كان الخلل المحتمل بالتحريف موجباً لاختلال أصل الظهور وعدم انعقاده، كما في القرائن المتصلة، فإنّ احتفاف ظاهر الآيات بها يمنع عن انعقاد أصل الظهور لها، ولا أقلّ من الشك في انعقاد الظهور لها، ومعه لا تجري أصالة الظهور لكي يكون الكلام حجّة، لأنّ مجراها إنّما هو بعد العلم بانعقاد الظهور لا مع الشك فيه.

وأجاب عن ذلك السيد محسن الحكيم رحمته الله بأنّ أصالة الظهور وإن كانت كذلك، إلا أنّ أصالة عدم القرينة لا مانع من جريانها حينئذٍ بالنسبة

إلى ما هو محل الابتلاء، وإذا جرت أوجبت ثبوت الظهور تعبدًا فيكون موضوعاً لأصالة الظهور.

وفيه: أنّ الشك في مفروض الكلام إنّما هو الشك في قرينية الموجود الذي لا دافع له، لا الشك في وجود القرينة حتى يُجري أصالة عدم القرينة. وعليه، فهذا الجواب في غير محله.

والجواب الصحيح عن كلّ هذه الاشكالات، سواء الاشكال الأخير أم اشكال العلم الاجمالي بوقوع التحريف في الظواهر، هو القول بعدم التحريف، كما هو الصحيح، وأنّه لا اشكال في حجّة ظواهر القرآن الكريم، ومن هنا وردت الروايات في وجوب عرض الأخبار المتعارضة، بل مطلق الأخبار على كتاب الله، وعلى ردّ الشروط المخالفة للكتاب، فلو كانت ظواهره غير حجّة، لما كان معنى لوجوب عرض الأخبار المتعارضة عليه، ولما كان معنى لردّ الشروط المخالفة للكتاب.

اختلاف القراءات:

قال صاحب الكفاية: «ثم ان التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الإستدلال بها... إلخ».

أشار بذلك إلى أنّ اختلاف القراءات إذا كان موجباً لاختلاف الظهور منع عن التمسك بالكتاب، لعدم احراز ما هو القرآن حتى يستدلّ بظواهره لإثبات الحكم الشرعي.

نعم، بناءً على ثبوت تواتر القراءات أو جواز الاستدلال بكل واحدة من القراءات - وإن لم يثبت تواترها - فلا مانع من التمسك بالظاهر حينئذٍ. وعليه، لا بدّ من البحث في أمرين:

الأوّل، في ثبوت تواتر القراءات.

والثاني، في جواز الاستدلال بكل قراءة وإن لم يثبت تواترها.

أمّا الأمر الأوّل: ذهب المشهور من علماء السنّة إلى تواتر القراءات

السبع عن النبي ﷺ، ونقل عن السبكي القول بتواتر القراءات العشر.

وممن ذهب إلى تواتر القراءات السبع من علمائنا الأبرار الشهيد الثاني

في المقاصد العليّة، حيث ذكر أنّ كلاً من القراءات السبع من عند الله تعالى

نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين ﷺ تخفيفاً على الأمة وتهويناً

على أهل هذه الملة، وقد حكى ذلك أيضاً عن بعض علماء الإماميّة.

ولكن المشهور من علماء الإماميّة على أنّها غير متواترة، بل هي بين ما

هو اجتهاد من الفارّاء، وبين ما هو منقول بخبر الواحد عن النبي ﷺ.

واختار هذا القول أيضاً جماعة من المحققين من علماء أهل السنّة.

والإنصاف، بل الحق أيضاً أنّه لم يثبت تواترها عن أصحابها فضلاً عن

ثبوت تواترها عن النبي ﷺ. وتحقيقه يحتاج إلى بحث مفصل ليس محله

هنا.

نعم، نشير اجمالاً إلى ردّ القول بتواتر القراءات السبع بما ورد في

حسنه الفضيل بن يسار، حيث سأل أبا عبد الله ﷺ فقال: «إنّ الناس

يقولون إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف فقال أبو عبد الله ﷺ كذبوا -

أعداء الله - ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد»^(١).

ثمّ إنّ معنى نزول القرآن على سبعة أحرف وإن كان مختلفاً فيه على

وجوه عديدة، إلا أنّ جماعة من الأعلام ذهبوا إلى أنّ المراد من ذلك

القراءات السبعة المشهورة.

(١) أصول الكافي، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ١٣.

وأما الأمر الثاني: هل يجوز الاستدلال بكلّ قراءة مطلقاً أو من السبع وإن لم يثبت تواترها؟

ذهب جماعة من الأعلام إلى جواز الاستدلال بها، ومن هنا استدلوا على حرمة وطىء الحائض بعد نقائها من الحيض وقبل أن تغتسل بقراءة الكوفيين - غير حفص - قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾^(١) بالتحديد، ولكن الإنصاف عدم جواز الاستدلال.

والإنصاف: هو عدم جواز الاستدلال بهذه القراءات لعدّة أمور:

أولاً: إنّ القراءات لم يتضح كونها رواية منقولة عن النبي ﷺ حتى تشملها أدلة حجّية خبر الواحد، فلعلّها اجتهادات من القراء أنفسهم، بل قد صرح بعض الأعلام بذلك.

ثانياً: إنّ رواية كلّ قراءة من هذه القراءات لم تثبت وثافتهم أجمع، فلا تشمل أدلة حجّية خبر الثقة روايتهم.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ هذه القراءات كلّها تستند إلى الرواية، وأنّ جميع روايتها ثقات، إلا أنّنا نعلم علماً اجمالياً أنّ بعض هذه القراءات لم تصدر عن النبي ﷺ قطعاً، ومن الواضح أنّ مثل هذا العلم الاجمالي يوجب التعارض بين تلك الروايات، فتسقط جميعها عن الحجّية، فإنّ تخصيص بعضها بالاعتبار دون بعض ترجيح بلا مرجح. وهكذا الحال إذا قلنا بتواتر القراءات، فإنّ تواتر القرائتين المختلفتين عن النبي ﷺ يورث القطع بأنّ كلا من القرائتين قرآن منزل من الله، فلا يكون بينهما تعارض بحسب السند، بل يكون التعارض بينهما بحسب الدلالة. وفي هذه الحالة يكون

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢.

مقتضى القاعدة هو التساقط، ولا وجه لملاحظة الترجيح والتخيير بينهما أصلاً، لاختصاصها بالروايات المتعارضة، ولا تشمل سائر الأمارات المتعارضة. وبعد التساقط يرجع إلى العموم أو الأصل العملي على حسب اختلاف المقامات، ففي المرأة الحائض التي انقطع عنها الدم وشك في جواز وطئها قبل الاغتسال بعد تساقط قرائتي يطهرن بالتشديد والتخفيف، هل يبنى على عدمه لاستصحاب الحرمة، أو على جوازه لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرَّتِكُمْ أَنْتُمْ شَيْئًا﴾^(١)، لدلالته على جواز الوطئ في كل زمان خرج عنه زمان وجود الدم قطعاً، ويبقى غيره مشكوك الخروج فيشك في التخصيص الزائد، فيرجع إلى العام، أو لا يتمسك بشيء منهما بل يرجع إلى أصل البراءة المقتضي للجواز؟

إن قلت: إنّ جواز القراءة بالقراءات السبع وغيرها في الصلاة يلازم جواز الاستدلال بها.

قلت: لا ملازمة بينهما. وأمّا الدليل على جواز القراءة بها في الصلاة فهو الاجماع بين الأعلام، بل هناك تسالم بين الفريقين على جواز القراءة بها في الجملة. والثابت عند علماء الإمامية هو جواز القراءة بأية قراءة من القراءات المعروفة في زمانهم عليه السلام، حيث أقرّوا شيعتهم على ذلك، وكانت هذه القراءات معروفة في زمانهم عليه السلام، ولم يرد عنهم أنّهم عليه السلام ردعوا عن بعضها، بل ورد عنهم امضاء هذه القراءات بقولهم عليه السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس»^(٢) كما في رواية سالم بن سلمة عن الصادق عليه السلام. قال: «قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام إلى أن قال عليه السلام: «كفّ عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم». ولكنها ضعيفة بسالم بن سلمة.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣.

(٢) أصول الكافي، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ١٣.

وأما وجه عدم الملازمة بين جواز القراءة وجواز الاستدلال بها فواضح، لأنّ جواز الاستدلال بها على حكم شرعي متوقف على كون القارىء راوياً للقرآن عن النبي ﷺ، وليس الأمر كذلك، بل هي قراءة من حيث كونها قراءة. والله العالم.

الأمر الرابع

ما هو الأصل العقلاني عند الشك في مراد المتكلم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام، فإن أحرز بالقطع، وأن المفهوم منه جزءاً - بحسب متفاهم أهل العرف - هو ذا فلا كلام، وإلا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يُبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً... إلخ».

كان الكلام فيما سبق في حجية الظواهر، وقد عرفت أن بناء العقلاء قائم على العمل بها، ولم يردع الشارع المقدس عن ذلك. بل أمضى ذلك البناء ومشى على طريقتهم في بيان مراده.

وأما الكلام في هذا الفصل فإنما هو فيما لو شك في مراد المتكلم. وسبب الشك فيه تارة يكون ناشئاً من الجهل بالمعنى الموضوع له اللفظ، وأخرى من احتمال وجود القرينة على الخلاف، وثالثة من احتمال قرينة الوجود.

فإن كان سببه الجهل بالمعنى فسيأتي الكلام عنه قريباً.

وإن كان سببه احتمال وجود القرينة فلا اشكال في البناء العقلاني على عدم الاعتناء باحتمال وجودها، فيحمل حينئذٍ على المعنى الظاهر منه.

ولكن وقع الخلاف بين صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ والشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ.

فذهب صاحب الكفاية . . . إلى أنّ أصالة عدم القرينة ليس أصلاً عقلياً غير أصالة الظهور بحيث تكون أصالة الظهور مترتبة على أصالة عدم القرينة، إذ بها يثبت الظهور، وبعد إثباته بأصالة عدم القرينة يترتب على ذلك أصالة الظهور، أي أنّ هذا الظاهر مراد جدّي له، بل ليس للعقلاء إلا أصل واحد، وهو حمل اللفظ على معناه، أي أنّه مراد جدّي له، سواء أحرز كونه ظاهراً أم شكّ في ذلك للشك في وجود القرينة الصارفة عنه. هذا ما يفهم من كلام صاحب الكفاية.

أمّا الشيخ الأنصاري رحمته الله . . . فيظهر من كلامه في الرسائل أنّ الأصول المرادّة الوجوديّة، كأصالة الحقيقة عند الشك في إرادة المجاز، وأصالة العموم عند الشك في إرادة التخصيص، وأصالة الاطلاق عند الشك في إرادة التقييد، ونحوها، هي أنواع لأصالة الظهور كلها ترجع إلى أصالة عدم القرينة، أي إلى الأصل العدمي.

والإنصاف: أنّ أصالة عدم القرينة تغاير الأصول الوجوديّة مورداً، وأنّ الثانية مترتبة على أصالة عدم القرينة.

وأما مورد جريان أصالة عدم القرينة فهو الشك في الظهور، فإذا شكنا في انعقاد الظهور للكلام، وأنّه يحتمل وجود قرينة متصلة مانعة من انعقاد الظهور للكلام، فبناء العقلاء قائم على أصالة عدمها، وبه ينعقد للكلام ظهور.

وبعد انعقاد الظهور له، إذا شكنا في المراد الجدّي للمتكلم، وأنّه يريد الحقيقة أم المجاز، أو أنّه يريد من كلامه الظاهر في العموم التخصيص ببعض، فهنا تجري الأصول المرادّة الوجوديّة، وأنّ بناء العقلاء قائم على إرادة الحقيقة وعلى إرادته العموم، وهكذا غيرهما من الأصول الوجودية.

والخلاصة: إنّ هناك أصليين عقلايين أحدهما مترتب على الآخر، كما عرفت.

هذا إذا كان سبب الشك احتمال وجود قرينة.

وأما إذا كان سببه احتمال قرينة الوجود، فلا اشكال حينئذٍ في كون اللفظ مجملاً غير ظاهرٍ في شيء، كما في الأمر الواقع في مقام توهم الحظر، أو الضمير الراجع إلى بعض أفراد العام، وكالاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة. وذلك أنّ أصالة الظهور إنّما تجري بعد انعقاد الظهور للكلام، ووجود ما يصلح للقرينة مانع من انعقاد الظهور له.

وعليه، فلا موضوع للأصول المرادية الوجودية. نعم، في خصوص ما إذا كان الكلام محتفياً بما يصلح للقرينة على المجاز، بأن يكون الأمر دائراً بين المعنى الحقيقي والمجازي، فإن قلنا إنّ أصالة الحقيقة حجة تعبدًا، كان اللازم الحمل على المعنى الحقيقي بلا حاجة إلى انعقاد الظهور، كما نسب ذلك إلى السيد المرتضى، وإن لم نقل بذلك.

والإنصاف: أنّ الثابت ببناء العقلاء، هو الأخذ بالظاهر، لا العمل بأصالة الحقيقة تعبدًا، فحينئذٍ يكون الكلام مجملاً لا ظهور له ليؤخذ به.

ثمّ لا يخفى أنّ مقالة السيد المرتضى على القول بها، لا تجري إلا إذا كان الكلام محتفياً بما يصلح للقرينة على المجاز، ولا تجري فيما إذا احتفّ العام بما يصلح للقرينة على التخصيص، لما بيّناه في مبحث العام والخاص من أنّ التخصيص لا يوجب المجازية في لفظ العام، فليس احتمال التخصيص احتمالاً للتجوّز ليدفع بإصالة الحقيقة.

قال صاحب الكفاية: «وإن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة

أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجية الظن فيه فإنه ظن في أنه ظاهر، ولا دليل إلا على حجية الظواهر».

وتوضيحه: أشار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بكلامه إلى الصورة الأولى التي ذكرناها فيما تقدم، وهي ما لو كان منشأ الشك في مراد المتكلم الجهل بالمعنى الموضوع له اللفظ. ففي قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١) هل مراد المولى تعالى من الصعيد مطلق وجه الأرض، أو خصوص التراب الخالص؟ ومنشأ الشك في مراده هو الجهل بأن لفظ الصعيد هل هو موضوع لغة لمطلق وجه الأرض أم لخصوص التراب الخالص، وفي هذه الصورة إذا حصل لنا ظنٌّ بأن لفظ الصعيد ظاهر في مطلق وجه الأرض، فهل هذا الظنُّ بالظهور حجة، ومقتضى الأصل عدم حجية هذا الظن، إذ لا دليل على حجية الظنِّ بالظواهر، وإنما قام الدليل على حجية الظهور المعلوم والمحرز.

نعم، استثنى جماعة من ذلك الظنُّ بالظهور الحاصل من قول اللغوي.

(١) سورة المائدة، الآية: ٦ وسورة النساء، الآية: ٤٣.

الأمر الخامس

حجّية قول اللغوي

قال صاحب الكفاية: «نعم نسب المشهور حجّية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع واستدل لهم بإتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك... إلخ».

قد عرفت سابقاً أنّه لا دليل على حجّية الظنّ بالظواهر إلاّ أنّه استثني من ذلك الظنّ الحاصل من قول اللغوي، حيث ذهب المشهور إلى كونه من الظنون الخاصة التي ثبتت حجّيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية.

وقد أشار صاحب الكفاية إلى جملة من الأدلة:

الدليل الأوّل: ما ذكره الشيخ الأعظم حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «وكيف كان فاستدلّوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء، بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات، والاستشهاد بأقوالهم في مقام الإحتجاج، ولم ينكر ذلك أحد على أحد».

الدليل الثاني: ما ذكره الشيخ الأعظم أيضاً حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «وقد حكى عن السيد رَحِمَهُ اللهُ في بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكي إتفاق المسلمين».

والفرق بينه وبين الدليل الأوّل (أي اتفاق العلماء) هو أنّ اتفاق العلماء يراد به الاجماع العملي المعبر عنه بالسيره بخلاف الدليل الثاني أي الاجماع، فإنّه اجماع قولي بمعنى صدور الفتوى من جميع العلماء.

وقد أجاب صاحب الكفاية عن هذين الدليلين: أمّا الدليل الأول حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «وفيه أن الإتفاق - ولو سلم اتفاهه - فغير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة».

وحاصله: أولاً: إنّه لم يثبت اتفاق عملي على الرجوع إلى قول اللغوي.

ثانياً: لو سلّم هذا الاتفاق، لكنّه غير مفيد، لأنّ حجّة مثله تتوقف على الإمضاء من قبل الشارع المقدس وهو غير معلوم، إذ لم تثبت السيرة في زمن المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام حتى يستكشف منها الإمضاء.

وثالثاً: ما أشار إليه الشيخ الأعظم حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «وفيه أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقاً، ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدّد، والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها». انتهى.

أمّا جوابه عن الدليل الثاني حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «والاجماع المحصل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول».

أقول: أمّا أن المحصّل غير حاصل، فلاحتمال عدم الاتفاق، كما في الجواب الأوّل عن الدليل الأوّل، أو لاحتمال عدم كشفه عن قول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام لاحتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء، ومع هذا الاحتمال يكون الاجماع مدركياً أو محتمل المدركية، ويشترط في الاجماع المحصّل أن يكون الاتفاق بنفسه كاشفاً عن رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام، وهو المعبر عنه بالاجماع التعبدي.

وأما الاجماع المنقول بخبر الواحد فهو غير حجّة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، وسنبيّن أنّ أدلّة حجّة خبر الواحد لا تشمل الاجماع المنقول بخبر الواحد.

ثمّ إنّ احتمال المدركيّة كما يضرّ في الاجماع المحصل أيضاً يضرّ في الاجماع المنقول كما لا يخفى، إلا أنّ تخصيص صاحب الكفاية ضرر احتمال المدركيّة في الاجماع المنقول حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «خصوصاً في مثل المسألة مما احتمال قريباً... إلخ» في غير محله، لأنّ احتمال المدركيّة كما يضرّ بالاجماع المنقول، يضرّ أيضاً في الاجماع المحصل.

الدليل الثالث: وهو ما ذكره صاحب الكفاية حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «خصوصاً في مثل المسألة ممّا احتمال قريباً أن يكون وجه ذهاب الجلّ لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها. والمتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والإطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع... إلخ».

حاصله: إنّ قول اللغوي معتبر، لأنّه من أهل الخبرة فيما يختص به. ومن المعلوم أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة والاعتماد على قولهم ممّا قد استقرّت عليه طريقة العقلاء، واستمرت عليه السيرة، ولم يردع عنها الشارع، ولا يعتبر في الرجوع إليهم شرائط الشهادة من التعدد والعدالة، بل ولا الإسلام. فإنّ اعتبار قولهم ليس من باب الشهادة حتى يحتاج إلى ذلك، لأنّ الشهادة هي الإخبار عن حسّ، وقول أهل الخبرة يتضمّن إعمال الرأي والحدس، ولكن القدر المتيقّن من بناء العقلاء، هو ما إذا حصل من قولهم الوثوق لا مطلقاً، إذ ليس بناء العقلاء على التعبد بقول أهل الخبرة مع

الشك وعدم الوثوق، بل التّعبد إنّما هو من وظائف المتشرّعة، وليس بناء العقلاء في شيء من المقامات على التّعبد، فلا بدّ من حصول الوثوق من قول أهل الخبرة.

نعم، المراد من الوثوق هو الوثوق النوعي لا الشخصي، إذ هو الذي استقر عليه بناء العقلاء.

وأما قول صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع... إلخ».

ففيه: أنّه في غير محلّه، إذ حصول الوثوق الشخصي فضلاً عن النوعي كثير في حدّ نفسه، كما أنّه لا يحصل ذلك كثيراً، فلا يصح الانكار مطلقاً، كما لا يصح الاثبات كذلك.

نعم، الذي يرد على هذا الدليل ما ذكره جماعة من الأعلام منهم صاحب الكفاية، من أنّ اللغوي ليس من أهل الخبرة، لأنّ الخبرة تحتاج إلى إعمال النظر والرأي، أي هي من الأمور الحدسيّة. وأهل اللغة شأنهم بيان موارد الاستعمالات، وهي من الأمور الحسيّة، لأنّ اللغوي ينقلها على ما وجده في الاستعمالات، وليس له إعمال النظر فيها.

وعليه، فيكون إخبار اللغوي عن معاني الألفاظ داخلاً في الشهادة المعتر فيها العدالة.

نعم، في استخراج المعنى الموضوع له من بين المعاني المستعمل فيها اللفظ، قد يحتاج إلى إعمال نحو من الرأي والاجتهاد، وبهذا الاعتبار يحكي اندراج قول اللغوي في أهل الخبرة.

إلا أنّ الرجوع إلى كتب اللغة غالباً لا يفيد شيئاً، من حيث تمييز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي، لأنّ الموجود فيها بيان موارد الاستعمالات، والاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

نعم، بعض الكتب قد يكون فيها تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي، كأساس البلاغة للزمخشري، ويظهر من بعضهم أيضاً كونه بصدد بيان المعنى الموضوع له، إمّا بالتنصيص على عدم تعرّضه لغير المعنى الحقيقي أو التنصيص على أنّ المذكور أولاً من المعاني هو المعنى الحقيقي، كما نسب ذلك إلى القاموس.

الدليل الرابع: قال صاحب الكفاية: «وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن تحصى، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه وإن كان المعنى معلوماً في الجملة لا يوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام كما لا يخفى... الخ».

حاصله: التمسك بالانسداد الصغير.

وتوضيحه: إنّ انسداد باب العلم في بعض الموضوعات التي يتوقف عليه العلم بالحكم، إن أوجب انسداد باب العلم في معظم الأحكام، بحيث استلزم منه الخروج عن الدين أو العسر والجرح عند إعمال الأصول النافية أو العمل بالاحتياط، فهو يرجع إلى الانسداد الكبير، كما لو فرض انسداد باب العلم بوثاقة الرواة، وانحصر الطريق بالظنون الحاصلة من توثيقات أهل الرجال، فإنّ انسداد باب العلم في ذلك يوجب انسداد باب العلم في معظم الأحكام، لأنّ غالب الأحكام إنّما تثبت بأخبار الآحاد، فانسداد باب العلم بوثاقة الرواة يستلزم انسداد باب العلم في معظم الأحكام، ويرجع إلى الانسداد الكبير حكماً، وإن كان بحسب الاصطلاح يسمّى الانسداد الصغير.

وتوضيح الفرق بين الانسداد الصغير والانسداد الكبير يتوقف على بيان كيفية استفادة الحكم الشرعي.

فنقول: إنَّ استفادة الحكم الشرعي من الخبر يتوقف على أمور:

الأوّل: العلم بصدور الخبر.

الثاني: العلم بجهة صدوره من كونها لبيان حكم الله الواقعي لا للتقية ونحوها.

الثالث: كون الخبر ظاهراً في المعنى المنطبق عليه.

الرابع: حجّية الظهور ووجوب العمل على طبقه.

فهذه الأمور لا بدّ من إثباتها في مقام استنباط الحكم الشرعي من الرواية وإقامة الدليل على كل واحد منها.

فإن لم يقم الدليل على شيء منها، وانسدّ طريق إثباتها، فلا بدّ حينئذٍ من جريان مقدمات الانسداد، لإثبات حجّية مطلق الظن بالحكم الشرعي، وقد جرى الاصطلاح على التعبير عن ذلك بالانسداد الكبير.

وإن قام الدليل على إثبات بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية دون بعض، كما لو فرض أنّه قام الدليل على الصدور وجهة الصدور وإرادة الظهور، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور، وتوقف على الرجوع إلى كلام اللغوي في تعيين أنّ اللفظ الكذائي، كلفظ الصعيد مثلاً موضوع للمعنى الكذائي، ولم يقم دليل بالخصوص على اعتبار قوله، فاعتبار الظنّ الحاصل من كلام اللغوي وعدمه مبنيّ على صحة جريان مقدمات الانسداد في خصوص معاني الألفاظ، لاستنتاج حجّية الظن الحاصل من كلام اللغوي في معنى اللفظ، وإن لم يحصل الظن بالحكم الشرعي من قوله، وقد جرى الاصطلاح على التعبير عن ذلك بالانسداد الصغير.

إذا عرفت ذلك، فقد تمسّك جماعة من الأعلام بالانسداد الصغير لإثبات حجّية قول اللغوي، بتقريب أنّ باب العلم بتفاصيل اللغة منسدّ،

والرجوع إلى البراءة غير جائز، لاستلزامه الخروج عن الدين أو المخالفة القطعية في كثير من الموارد، والاحتياط غير واجب للعسر.

وفيه: أنّ فرض الانسداد في تفاصيل اللغة مع انفتاح باب العلم في الأحكام الشرعية لا يجدي في حجّة قول اللغوي، إذ لا يلزم من الاحتياط أو جريان أصل البراءة في موارد انسداد باب العلم باللغة المحذور اللّازم من انسداد باب العلم بالنسبة إلى معظم الأحكام من العسر والحرج الناشئين من الاحتياط والخروج عن الدين، أو المخالفة القطعية الكثيرة الناشئة من جريان البراءة، مع أنّ جريان مقدمات الانسداد منوط بترتب أحد هذين المحذورين.

وأما أنّه لا يلزم ذلك، فلأنّ الحاجة إلى قول اللغوي قليلة جدّاً، فإنّ الغالب انفتاح باب العلم بمعاني الألفاظ، فعدم العمل بالظن فيما لا يعلم - كلفظ الصعيد ولفظ الغناء ونحوهما - والأخذ بالاحتياط فيها، لا يوجب المحذور المذكور، أي العسر والحرج.

والألفاظ التي ذكرها جماعة من الأعلام من انسداد باب العلم فيها - مع أنّها ليست بتلك المثابة من الكثرة - أغلبها يكون لمعانيها قدر متيقن معلوم، كلفظ الغناء ولفظ الصعيد، فإنّ الغناء وإن تردّد بين كونه مطلق الصوت المطرب، وبين كونه الصوت المطرب المشتمل على الترجيع، إلا أنّ القدر المتيقن منه هو المشتمل على الترجيع، وكذا لفظ الصعيد، فإنّه لا يعلم أنّه مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص، والثاني قدر متيقن منه.

وبالجملة، فإنّ أغلبها يكون لمعانيها قدر متيقن معلوم، والزائد المشكوك ليس بشيء يقتضي انسداد باب العلم بمعظم الأحكام.

ومن جملة الأدلة على حجّية قول اللغوي ما ذكره جماعة من الأعلام، منهم السيد محسن الحكيم رحمته الله بل جعله أقوى الأدلة، وهو ما دلّ على حجّية خبر الثقة في الأحكام.

ولكن أشكل عليه باختصاص أدلة حجّية خبر الواحد بالأحكام الشرعية، وعدم شمولها للموضوعات الخارجية.

وقد أجاب السيد محسن الحكيم رحمته الله عن هذا الاشكال بما حاصله:

إنّ المراد من الخبر الذي هو حجّة في الأحكام كل خبر ينتهي إلى خبر عن الحكم ولو بالالتزام، ولذلك ترى الفقهاء لا يتوقفون في العمل بخبر ابن مسلم لو أخبر بأنّه دخلنا على المعصوم في يوم الجمعة، فقال: هذا يوم عيد، أو انتهينا إلى مكان كذا فقال: هذا مكان يجب على من مرّ به الإحرام أو الوقوف أو سأله رجل فقال: كذا. حيث يفتون بأنّ الجمعة يوم عيد، ووادي العقيق أو عرفات يجب الإحرام منه والوقوف فيه، أو أنّه يجب على الرجل كذا، وليس المستند لهم إلا خبر ابن مسلم عن الموضوعات الخارجية، وهو كون اليوم يوم جمعة، والمكان وادي العقيق أو عرفات، والسائل رجل لا امرأة، فإذا جاز الاعتماد على خبر ابن مسلم في الموضوعات المذكورة، لأنّه ثقة لم لا يجوز الاعتماد على الجوهرى فيها لأنّه ثقة، وما الفرق... إلخ».

أقول: نحن لسنا بحاجة إلى كل هذا الكلام على ما فيه من المناقشة من حيث تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجّية وعدم تبعيتها، وقد ذكرنا سابقاً، أنّها تابعة لها من حيث الوجود ومن حيث الحجّية، فراجع.

وعلى كل حال فالجواب الصحيح عن أصل الاشكال: هو أنّ أدلة حجّية الواحد لا تختصّ بالأحكام بل تشمل الموضوعات، فإنّ عمدة الدليل

على حجّية خبر الواحد هو بناء العقلاء، ومن المعلوم أنّ السيرة العقلائية قائمة على العمل بخبر الواحد حتى في الموضوعات.

وأما اشكال جماعة من العلماء منهم الآغا ضياء الدين العراقي من أنّه يكفي في الردع عن بنائهم قوله في رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتَه يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم البيّنة»^(١).

ففيه: أنّ الرواية لا تصلح للرادعية، لأنّها ضعيفة السند بعدم وثاقة مسعدة بن صدقة.

وقد أشكل أيضاً على هذا الاستدلال، بأنّ قول اللغوي من حيث تضمنه لإعمال الاجتهاد والرأي يكون من الإخبار عن الحدس، فلا يكون مشمولاً لأدلة حجّية خبر الواحد، لاختصاصها بالإخبار عن حسّ أو الحدس القريب منه.

وفيه: أنّ إخباره إذا كان مستنداً إلى اللوازم المحسوسة العادية أو القرائن النوعية الملازمة مع المخبر به، كشياع المعنى عند أهل اللغة، كان داخلاً في الحدسيات القريبة من الحس، فتشمله أدلة حجّية خبر الواحد. نعم، الذي يرد على هذا الاستدلال ما أوردناه سابقاً، من أنّ دأب اللغويين غالباً ليس إلا بيان موارد الاستعمالات، لا بيان المعنى الموضوع له.

(١) وسائل الشيعة ج ١٧، باب ٤، من أبواب ما يكتسب به، ح ٤ ص ٨٩.

الفصل الرابع الإجماع المنقول

- الأمر الأوّل: معنى ومنتشأ الاجماع
- الأمر الثاني: الوجوه الثمانية لمدرک حجّة الاجماع
- الأمر الثالث: مناقشة الوجوه الثمانية

الأمر الأوّل معنى ومنشأ الاجماع

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممّن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفرادهِ... إلخ».

أقول: قبل الشروع في بيان ذلك، لا بد من ذكر أمرين:

الأوّل: معنى الاجماع لغة واصطلاحاً.

الثاني: منشأ القول بالاجماع.

أمّا الأمر الأوّل: فالاجماع لغة يطلق على معنيين:

الأوّل: الاتفاق، فأجمع الناس على كذا، أي اتفقوا.

الثاني: العزم، كقوله تعالى: ﴿فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ...﴾^(١) أي

اعزموا، ومنها قوله تعالى أيضاً: ﴿وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيْبَتِ الْجَبِّ﴾^(٢) أي

عزموا على إلقائه فيها، ويمكن تفسير هذه الآية الشريفة أيضاً بالاتفاق، أي

اتفقوا على إلقائه فيها.

وأمّا اصطلاحاً، فقد عرفه أهل السنّة بتعاريف متعدّدة، فعن الغزالي أنّه

(١) سورة يونس، الآية ٧١.

(٢) سورة يوسف، الآية: ١٥.

عبارة عن اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية، وعن فخر الرازي أنه اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية. وعن الحاجبي أنه اجماع المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على أمر، ونسب إلى مالك أن الحجّة هو اجماع أهل المدينة فقط، وعن بعضهم أن الحجّة هو اجماع أهل الحرمين مكّة والمدينة، والمصريين الكوفة والبصرة، إلى غير ذلك من الأقوال الكثيرة.

وهذا الاجماع قد جعله أهل السنّة أحد الأدلّة الأربعة على الحكم الشرعي، أي هو في مقابل الكتاب والسنّة والعقل.

واستدلّوا عليه ببعض الأدلة منها قوله تعالى:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(١)، فإنّها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. وبهذه الآية الشريفة تمسك الشافعي وجعلها دليلاً على حجّية الاجماع.

ويكفي في الردّ على هذا الاستدلال ما ذكره الغزالي وهو منهم، حيث قال: «الظاهر أنّ المراد بها أنّ من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرتة ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى، فكأنّه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرتة والذب عنه والإنقياد له فيما يأمر وينهى».

واستدلوا أيضاً، بما ورد عن النبي ﷺ في عدّة أحاديث بما مضمونه، «لا تجتمع أمتي على الخطأ»، والموجود في سنن أبي داود والترمذي وابن

(١) سورة النساء، الآية: ١١٥.

ماجه والدارمي ومستدرك الحاكم والجامع الصغير للسيوطي «إنّ أمّتي أو أمة محمد لا تجتمع على ضلال» و«لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة»،

والإنصاف: أنّ هذه الأحاديث على تقدير التسليم بصحتها لا يصح الاستدلال بها، لأنّ المفهوم من اجتماع الأمة كل الأمة لا بعضها، بينما مقصودهم من الاجماع، هو اجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل والعقد أو أهل المدينة فقط أو الحرمين مكة والمدينة، والمصريين الكوفة والبصرة.

نعم، إذا اتفقت جميع الأمة بجميع طوائفها وأشخاصها في جميع العصور على أمر من الأمور الدينيّة، فيكون اتفاقهم حجّة بناءً على صحة الروايات المتقدمة . . .

ولكن هذا غير حاصل إلّا في ضروريات الدين، مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما. وهذه الضروريات ليست من نوع الاجماع المبحوث عنه ولا تحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجّة الاجماع.

وأما الاجماع المصطلح عند الخاصة، فهو لا قيمة له ما لم يكشف عن قول المعصوم عليه السلام، فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجّة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السّنة ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها. وعليه، فيكفي اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم عليه السلام كثروا أم قلّوا.

قال المحقق رحمته الله في المعبر: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله عليه السلام لما كان حجّة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجّة».

وقال السيد المرتضى رحمته الله: «إذا كان علّة كون الاجماع حجّة كون الإمام عليه السلام فيهم، فكل جماعة كثرت أو قلّت كان قول الإمام عليه السلام في أقوالها، فاجماعها حجّة». إلى غير ذلك من التعاريف.

ثمّ اعلم أنّ أصل القول بالاجماع إنّما كان من أهل السنّة، وإنّما نحن اتبعناهم مجاراة لهم، وإلاّ فالحجّة عندنا هو قول المعصوم عليه السلام، ولا قيمة للاجماع إذا خلا عن قول المعصوم عليه السلام، هذا وقد ذكر صاحب الفصول عن بعضهم أنّ السيد المرتضى رحمته الله قال: «إنّا لسنا البادئين بالحكم بحجّةية الاجماع حتى يرد كونه لغواً. وإنّما بدأ بذلك المخالفون وعرضوه علينا، فلم نجد بداً من موافقتهم عليه، لعدم تحقق الاجماع الذي هو حجّة عندهم في كل عصرٍ إلاّ بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين، سواء اعتبر اجماع الأمة أو المؤمنين أو العلماء، فوافقناهم في أصل الحكم، لكونه حقاً في نفسه، وإن خالفناهم في علته ودليله... إلخ»^(١).

أمّا الأمر الثاني: فالظاهر أنّ منشأ القول بالاجماع هو بيعة أبي بكر خليفة على المسلمين، فقد ادّعي الاجماع على بيعته، وهو أوّل اجماع اتخذ دليلاً في تاريخ المسلمين، وأنّه لما حصلت البيعة له - والمفروض أنّه لا سند لها من طريق النص القرآني والسنّة النبويّة الشريفة - اضطروا إلى تصحيح شرعيّتها من طريق الاجماع، فقالوا: إنّ المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحلّ والعقد منهم أجمعوا على بيعته، والاجماع حجّة في مقابل الكتاب والسنّة، أي أنّه دليل ثالث غير الكتاب والسنّة.

ولكن لا يخفى عليك أنّ ما أرادوا إثباته في إثبات شرعية بيعة أبي بكر لم يحصل لهم، لأنّه إذا كان الاجماع هو الدليل على صحة بيعته، وقد عرّفوه بأنّه اجماع المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحلّ والعقد أو اجماع الفقهاء ونحو ذلك، فإنّ جماعة من أهل المدينة أو من أهل الحلّ والعقد قد

(١) الفصول ص ٢٤٣ من الطبعة الحجرية.

خالفوا، أولهم أمير المؤمنين عليه السلام، ولئن إلتجأ أكثر من خالف إلى البيعة، فإنه بقي منهم من لم يبايع حتى مات، مثل سعد بن عبادة قتيل الجن.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى أصل المطلب، ونقول: إنه كان ينبغي تأخير البحث عن حجّية الاجماع المنقول بخبر الواحد إلى ما بعد البحث عن حجّية خبر الواحد لترتبه على القول بحجّية الخبر، إذ لا دليل على حجّية الاجماع المنقول إلا توهم اندراجه في الخبر الواحد، فتشمله أدلته، إلا أن الأعلام قدّموا البحث عنه، ونحن نقتفي أثرهم.

وعليه، فيما أنه لا دليل على حجّية الاجماع المنقول إلا توهم اندراجه في حجّية خبر الواحد.

فنقول: إنه يعتبر في الخبر أن يكون المخبر به محسوساً، إمّا بنفسه أو بسببه المستلزم له عقلاً، أو عادة، دون ما يستلزمه اتفاقاً أو اجتهاداً.

وبيان ذلك: إن الإخبار بالشيء، تارة يكون مستنداً إلى الحسّ، بأن يكون المخبر بنفسه محسوساً بإحدى الحواس الظاهرية، كما إذا شاهد حادثه ما بنفسه أو سمع شيئاً ما فأخبر به، ولا اشكال في حجّية هذا الخبر، لأنّ السيرة العقلائية قد استقرت على الخبر الحسّي. ويلحق به ما إذا احتمل استناد المخبر في إخباره إلى حدسه واجتهاده مع كون المخبر به أمراً محسوساً في نفسه، فإنّ السيرة العقلائية قد استقرت على العمل بالخبر في مثله، وحمله على استناد المخبر إلى حسّه، وعدم الاعتناء باحتمال استناده إلى حدسه.

وأخرى يكون مستنداً إلى الحدس الناشئ من ثبوت الملازمة العقلية الضرورية بين ما أحسّه وما أخبر به من الأمر الحدسي، بحيث يُعدّ الخطأ فيه خطأ في الحسّ، كما إذا أخبر بطلوع الشمس من مشاهدة نورها المُشرق

على الجبل ، وهذا أيضاً مشمول للدليل الحجّية من السيرة العقلائية الممضاة من الشارع المقدس ، إذ احتمال خطأه في الحدس مدفوع بثبوت الملازمة العقلية بينه وبين ما أحسّه .

وثالثة، يكون مستنداً إلى الحدس الناشئ من ثبوت الملازمة العادية بينهما، بحيث لو اطلع المخبر إليه على ما أحسّه لحصل له القطع بالمخبر به، كما إذا أخبر بشجاعة شخص من مشاهدة آثارها المستلزم لها عادة، وهذا أيضاً مشمول للدليل الحجّية من السيرة العقلائية، لأنّ احتمال خطأه في الحدس مدفوع بثبوت الملازمة العادية بينه وبين ما أحسّه حتى بنظر المخبر إليه على تقدير اطلاعه على ما أحسّه .

ورابعة، يكون مستنداً إلى الحدس الناشئ من ملازمة اتفاقية، بحيث لو اطلع المخبر إليه على ما أحسّه المخبر لما حصل له القطع بالمخبر به، كما إذا أخبر بكرم شخص لحسنه وجماله، وهذا غير مشمول للدليل الحجّية، لعدم ثبوت السيرة العقلائية على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الحدس فيما إذا لم يكن بينه وبين ما أحسّه ملازمة عقلية أو عادية، وهذه المقدمة التي ذكرناها لها الأثر الكبير في معرفة القول بحجّية الاجماع المنقول بخبر الواحد وعدمها .

الأمر الثاني

الوجوه الثمانية لمدرک حجّية الاجماع

ثمّ قال صاحب الكفاية: «وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور الأول: أن وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأي الإمام عليه السلام ومستند القطع به لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصياً ولم يعرف عيناً أو قطعه بإستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً من باب اللطف أو عادة أو إتفاقاً من جهة حدس رأيه عليه السلام . . . إلخ».

قد عرفت فيما سبق أنّ الاجماع بنفسه ليس بحجّة في مقابل الكتاب والسنة والعقل، وإنّما يكون حجّة لكشفه عن رأي الإمام عليه السلام على نحو القطع. وعليه، فيقع الكلام في منشأ هذا القطع.

وبعبارة أخرى: يقع الكلام في مدرک حجّية الاجماع المحض الذي هو أحد الأدلّة الأربعة، وهو أحد أمور ثمانية:

الأوّل: هو دخول المعصوم في المجمعين، ويسمّى بالاجماع الدخولي، وحكي ذلك عن السيد المرتضى ومن تبعه بإحسان، قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «وعلى أيّ تقدير، فظاهر اطلاقهم إرادة دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن، فيكون الإخبار عن الاجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام . . . إلخ».

وعليه، فنعتبر في هذا الاجماع أن يكون في المجمعين مجهول النسب، ويمكن انطباق الإمام عليه، وأن يكون مجهول النسب فوق الواحد، كي لا

يتميّز الإمام عليه السلام من بين المجمعين بعينه، فيعدم الفائدة من الاجماع. وأيضاً لا يضرّ بهذا الاجماع خروج معلوم النسب إذا كان واحداً أو اثنين أو ما يقرب من ذلك، إذا فرض العلم بدخول الإمام في البقيّة. الثاني: أن يكون سبب القطع بقول الإمام هو قاعدة اللطف، وهي طريقة الشيخ الطوسي رحمته الله وأتباعه.

وحاصلها: إنّ اللطف واجب على الله، كما ذهب إلى ذلك أكثر الشيعة والمعتزلة، وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية. وعليه، فإذا وجب اللطف على الله سبحانه وتعالى، فلازمه أن يردع الإمام الأئمة عند اتفاقهم على الخطأ بإلقاء الخلاف بينهم، إمّا بنفسه، أو يبعث إليهم من يثق به، فيظهر لهم الحق.

قال الشيخ الطوسي رحمته الله في العدة: «ومتى فرضنا أن يكون الحق في واحد من الأقوال، ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره، فلا يجوز للإمام المعصوم حينئذٍ الاستتار، ووجب عليه أن يظهر ويبين الحق في تلك المسألة، أو يعلم بعض ثقاته الذي يسكن إليه الحق من تلك الأقوال، حتى يؤدّي ذلك إلى الأئمة، ويقترن بقوله علم معجز يدلّ على صدقه، لأنّه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف. . . إلى أن قال: فإن كان القول الذي انفرد به الإمام عليه دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك، لأنّ الموجود من الدليل كافٍ في إزاحة التكليف، ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور أو اظهار من يبين الحق في تلك المسألة. . . إلى أن قال: لأنّه لو كان قول المعصوم مخالفاً - أي للقول الآخر - لوجب أن يظهره، وإلا لكان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه».

ولا يخفى أنّه يعتبر في هذا الاجماع اتفاق علماء عصر واحد، فإنّهم ما

لم يتفقوا كذلك، لم يحصل العلم بموافقتهم عقلاً من باب قاعدة اللطف.

وعليه، فيقدح في هذا الاجماع خروج أحد العلماء سواء علم نسبه أو جهل بخلاف الاجماع الدخولي، فلا يضره معلوم النسب.

الثالث: أن يكون سبب القطع هو الحدس بقوله عليه السلام من جهة الملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين المنقادين على شيء، وبين رضا الرئيس بذلك الشيء.

وتوضيحه: إن اتفاق وزراء السلطان على شيء، كما أنه يستلزم موافقة السلطان لهم عادة في ذلك الشيء، كذلك اتفاق العلماء على قول في مسألة، يستلزم موافقة الإمام عليه السلام لهم عادة في تلك المسألة، حيث إنه عليه السلام رئيسهم.

الرابع: أن يكون سبب القطع هو الحدس بقوله عليه السلام أيضاً، من جهة الملازمة العادية بين أقوال المجمعين وقوله عليه السلام لأجل تراكم الظنون.

وتقريبه: إن قول فقيه في مسألة يوجب حصول مرتبة من الظن بموافقتهم لقوله عليه السلام، ثم يضم قول فقيه آخر إليه يوجب تأكده، وهكذا حتى يبلغ إلى مرتبة ينعدم احتمال الخلاف بالمرّة، ويحصل القطع بموافقة أقوالهم لقوله عليه السلام، كما هو الحال في الخبر المتواتر، فإن خبر شخص واحد في واقعة يوجب حصول مرتبة من الظن بوقوع تلك الواقعة في الخارج، ثم يضم خبر شخص آخر إليه يوجب تأكد الظن، وهكذا حتى يبلغ إلى مرتبة ينعدم احتمال الخلاف بالمرّة ويحصل القطع بوقوع المخبر به خارجاً.

الخامس: أن يكون سبب القطع هو الحدس بقوله عليه السلام أيضاً، ومن باب الملازمة العادية أيضاً. وهو ما نسبه المحقق القمي رحمته الله إلى جماعة

من محققي المتأخرين، ونسبه في الفصول إلى معظم المحققين، قال رَحِمَهُ اللهُ فِي الفصول: «الثالث وهو الطريق المعزى إلى معظم المحققين أن يستكشف قول المعصوم باتفاق علمائنا الأعلام الذين ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الأحكام، وطريقتهم التحرز عن القول بالرأي ومستحسنات الأوهام، فَإِنَّ اتفاقهم على قول وتسالمهم عليه مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم، مِمَّا يُوَدِّي بمقتضى العقل والعادة عند أولي الحدس الصائب والنظر الثاقب إلى العلم بأن ذلك قول أئمتهم ومذهب رؤسائهم، وأنهم إِنَّمَا أخذوه منهم واستفادوه من لدنهم، إِنَّمَا بتخصيص أو بتقرير».

والظاهر أنه يعتبر في هذا الطريق اتفاق جميع العلماء في جميع الأعصار والأمصار من الأول إلى الآخر، فَإِنَّ اتفاقهم كذلك مِمَّا يوجب الحدس واليقين برأيه عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَنَّ قولهم نشأ من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ورأيهم من رأيه عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا مجرد اتفاقهم في عصر واحد.

السادس: أن يكون سبب القطع هو الحدس بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ، باعتبار أن اتفاق العلماء كاشف عن وجود دليل معتبر عند المجمعين، فَإِنَّه لا يمكن الاتفاق في الفتوى اقتراحاً وبلا مدرك، وهذا يوجب القطع بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ.

السابع: أن يكون سبب القطع هو الحدس بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ من جهة الاجتهادات والأنظار، بأن يكون وجود أصل أو قاعدة أو رواية في المسألة موجباً لحصول القطع باتفاق العلماء فيها بحسب اجتهاده ونظره، فيحصل من ذلك القطع بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ.

الثامن: أن يكون مستند القطع هو تشرف مدعي الاجماع بحضوره عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويسمى بالاجماع التشرفي، وقد يتفق ذلك لبعض أو حدي زمانه فيأخذ الفتوى من جنابه عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِنَّمَا لا ينقل عنه مباشرة بل يحكي

الاجماع لبعض دواعي الإخفاء، كالتقيّة في بعض الأزمان، أو لما ورد من تكذيب من يدّعي رؤيته ﷺ في زمن الغيبة، مثل ما رواه الشيخ الصدوق رَحِمَهُ اللهُ فِي إِكْمَالِ الدِّينِ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ السَّمْرِيِّ أَعْظَمَ اللَّهِ أَجْرَ إِخْوَانِكَ فِيكَ، فَإِنَّكَ مَيِّتٌ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ سِتَّةِ أَيَّامٍ، فَاجْمَعْ أَمْرَكَ، وَلَا تَوْصِ إِلَى أَحَدٍ فَيَقُومَ مَقَامَكَ بَعْدَ وَفَاتِكَ، فَقَدْ وَقَعَتِ الْغَيْبَةُ التَّامَّةُ، فَلَا ظَهْرَ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرَهُ، وَذَلِكَ بَعْدَ طَوْلِ الْأَمَدِ، وَقَسْوَةِ الْقُلُوبِ، وَامْتِلَاءِ الْأَرْضِ جَوْرًا، وَسَيِّئَاتِي فِي شِيعَتِي مِنْ يَدَّعِي الْمَشَاهِدَةَ، أَلَا فَمَنْ ادَّعَى الْمَشَاهِدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السَّفِيَانِيِّ وَالصَّيْحَةِ فَهُوَ كَذَّابٌ مَفْتَرٌ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ. قَالَ أَبُو مُحَمَّدِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ الْمَكْتَبِيِّ إِنَّ الشَّيْخَ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدِ السَّمْرِيِّ أَخْرَجَ إِلَى النَّاسِ هَذَا التَّوْقِيعَ، فَنَسَخْنَاهُ وَخَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ وَكَانَتْ وَفَاتُهُ سَنَةَ ٣٢٩ لِلْهِجْرَةِ».

لكن اعلم أنّ هذه الرواية لم ينقلها إلا الحسن بن أحمد ابن المكتّب، فهي منحصرة فيه، وبما أنه مهمل لا يوجد له ذكر في كتب الرجال، فتكون الرواية ضعيفة.

قال العلامة المجلسي رَحِمَهُ اللهُ فِي الْبَحَارِ: «وَلَعَلَّهُ مَحْمُولٌ عَلَيَّ مِنْ يَدَّعِي الْمَشَاهِدَةَ مَعَ النِّيَابَةِ وَإِيصَالِ الْأَخْبَارِ مِنْ جَانِبِهِ ﷺ إِلَى الشَّيْعَةِ عَلَيَّ مِثَالِ السَّفَرَاءِ، لِئَلَّا يَنَافِيَ الْأَخْبَارُ الَّتِي مَضَتْ وَسَتَأْتِي فِيْمَنْ رَأَى ﷺ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ». وَهَنَّاكَ بَعْضَ الطَّرِيقِ أَيْضًا لِتَحْصِيلِ الْإِجْمَاعِ فَمَنْ أَرَادَ الْوُقُوفَ عَلَيْهَا فَلْيَرَا جَمْعَ رِسَائِلِ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ رَحِمَهُ اللهُ.

ثمّ إنّ بيان حكم هذه الأمور الثمانية، وأنّ أيّاً منها مشمول لأدلة حجّية خبر الواحد، فسيأتي إن شاء الله تعالى قريباً في الأمر الثالث حسب ترتيب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ.

اختلاف الألفاظ الحاكية للاجماع

قال صاحب الكفاية: «الأمر الثاني انه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع فتارة ينقل رأيه في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب أو حساً وهو نادر جداً... إلخ».

اعلم أنّ الحاكي للاجماع تارةً ينقل السبب والمسبب - والمراد بالسبب فتاوى الاعلام وأقوالهم، والمسبب قول الأمام عليه السلام ورأيه - فيقول أجمع المسلمون عامّة أو المؤمنون كافةً ونحو ذلك، وظاهر هذا الكلام دخول الإمام عليه السلام في ضمنهم فيكون قد نقل السبب والمسبب. وأخرى ينقل السبب فقط، كأن يقول أجمع أصحابنا أو فقهاؤنا ممّا هو ظاهر في غير الإمام عليه السلام، فيكون قد نقل السبب فقط، وهو فتاوى الاعلام.

ثمّ إنّ نقل السبب والمسبب قد يكون كلاهما حسيين، كالاجماع الدخولي والتشرفي، وقد يكون السبب حسياً فقط والمسبب - وهو رأي الإمام عليه السلام - حدسياً، كما في غير الاجماع الدخولي والتشرفي. والمراد بالحدس كلّ ما لم يستند الى إحدى الحواس الظاهرة.

ثمّ اعلم أيضاً أنّ نقل السبب قد يكون أيضاً بتمامه حدسياً، كما إذا اعتقد أنّ الاعلام يقولون كذا بلا اطلاع على أقوالهم وفتاواهم ثمّ ينقلها. وأخرى قد يكون بعض السبب حدسياً، كما إذا كان الاطلاع على أقوال بعض الاعلام موجباً للحدس بأقوال الآخرين. وسيأتي إن شاء الله تعالى حكم هذه الأمور.

الأمر الثالث

مناقشة الوجوه الثمانية

قال صاحب الكفاية : « الأمر الثالث : أنه لا اشكال في حجّية الاجماع المنقول بأدلة حجّية الخبر إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسّ لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً . . . الخ » .
 ذكرنا سابقاً الوجوه الثمانية لتحصيل الاجماع ، ونبحث في هذا الأمر عن صحة هذه الوجوه وعدمها .

أمّا الوجه الأوّل ، وهو ما يسمى بالاجماع الدخولي ، فلا اشكال في شمول أدلة حجّية خبر الواحد لهذا الوجه إذا تحققت الصغرى ، لأنّ من حصّل الاجماع ينقل السبب وهو قول الأعلام وفتاواهم ، وينقل المسبب أيضاً وهو قول الإمام عليه السلام ، والفرض أنّ كلّاً منهما حسّي ، فيقول : أجمع المسلمون أو المؤمنون أو الطائفة ونحو ذلك .

وبالجملة ، فلا اشكال في حجّية هذا الوجه نظراً إلى كونه من أفراد خبر الواحد ومن مصاديقه ، فتشمله أدلة حجّيته .

ولكن الاشكال كل الاشكال في ثبوت الصغرى ، والأقوى أنّها غير ثابتة في زمان الغيبة .

نعم ، في زمان الحضور لمّا كان المعصوم عليه السلام يجالس الناس ويتحدث معهم ، فيمكن حينئذٍ أن يكون المعصوم عليه السلام أحد المجمعين ، وأمّا في زمان الغيبة ، فلا .

ومما يؤكد أنّ هذه الاجتماعات الموجودة في الكتب الفقهية ليست من الاجماع الدخولي. ما ذكره الشيخ الطوسي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ رداً على السيد المرتضى رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، حيث ذكر أنّه لا يجب على الإمام إظهار الحق إذا اجتمع الأعلام على الخطأ. قال الشيخ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: «وهذا عندي غير صحيح، لأنّه يؤدي إلى أن لا يصح الإحتجاج باجماع الطائفة أصلاً، لأننا لا نعلم دخول الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ فيها إلا بالاعتبار الذي بيّناه - أي بقاعدة اللطف - ومتى جوّزنا انفراده بالقول، وأنّه لا يجب ظهوره منع ذلك من الإحتجاج بالاجماع... إلخ».

فهذا الشيخ الطوسي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ يصرّح بأنّه لولا قاعدة اللطف لما حصل عندنا اجماع.

ومما يؤكد أيضاً أنّ الاجتماعات الموجودة ليست مبنية على الوجه الذي اختاره السيد المرتضى رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ من الاجماع الدخولي، بل مبنية على شيء آخر قد يستند إليه حاكي الاجماع من أصل أو رواية وشبههما. هو ما ادعاه السيد المرتضى رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ والشيخ المفيد رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ من الاجماع على جواز إزالة النجاسة بالماء، حيث وجّه المحقق الحلّي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ إسناد السيد المرتضى رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ والشيخ المفيد رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المايعات إلى مذهب الإمامية بقوله: «وأما قول السائل كيف أضاف السيد والمفيد ذلك إلى مذهبنا ولا نصّ فيه. فالجواب، أمّا علم الهدى، فإنّه ذكر في الخلاف أنّه إنّما أضاف ذلك إلى مذهبنا، لأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المايعات... ثمّ قال: وأمّا المفيد (قدس سره)، فإنّه ادعى في مسائل الخلاف أنّ ذلك مروى عن الأئمة... إلخ».

وهذا الكلام ظاهر جداً في أنّ المستند في دعواهما الاجماع في هذه المسألة هو الأصل عند السيد المرتضى والرواية عند الشيخ المفيد.

والخلاصة: إنّ الكبرى وإن كانت ثابتة وهي شمول أدلة حجّية خبر الواحد للاجماع الدخولي، إلا أنّه لا صغرى لها، حيث لا يوجد اجماع في الخارج يكون مصداقاً لهذه الكبرى. والله العالم.

وأما الوجه الثاني، وهو أن ينقل حاكي الاجماع السبب والمسبب جميعاً، ولكن المسبب وهو قول الإمام عليه السلام ليس عن حسّ بل عن حدس، للملازمة العقلية بين ما أحسه وما أخبر به، كما في قاعدة اللطف. ففي هذه الحالة إن كانت الملازمة ثابتة عند الناقل والمنقول إليه جميعاً، كما إذا حصل الناقل أقوال العلماء عن حسّ، وقطع برأي الإمام للملازمة العقلية من باب قاعدة اللطف، فقال أجمع المسلمون أو المؤمنون أو نحو ذلك ممّا ظاهره إرادة الإمام عليه السلام معهم، وكان المنقول إليه يرى هذه الملازمة أيضاً، فلا اشكال حينئذٍ في حجّية نقل هذا الاجماع بالخبر الواحد، لما تقدم من شمول أدلة حجّية خبر الواحد لما إذا كان بين ما أخبر به الناقل من الأمر الحدسي وما أحسّه ملازمة عقلية ضرورية، إلا أنّ الشأن في ثبوت هذه الملازمة.

والإنصاف: هو عدم ثبوت هذه الملازمة، إذ لا يجب على الإمام عليه السلام إلقاء الخلاف بين الأمة إذا لم يكن الحكم المجمع عليه من أحكام الله تعالى، لأنّ الواجب على الإمام عليه السلام إنّما هو بيان الأحكام بالطرق المتعارفة، وقد أدّى الإمام وظيفته، وعروض الاختفاء لها بعد ذلك لبعض موجبات الاختفاء لا دخل له فيها حتى يجب عليه إلقاء الخلاف.

ومن هنا قال السيد المرتضى رحمته الله أنّه يجوز أن يكون الحق عند

الإمام عليه السلام والأقوال الأخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور، لأننا إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر، وانتفعنا به وأدّى إلينا الحق الذي كان عنده. انتهى.

وبالجملة، فلو سلمنا أن أظهر الحق عند اجتماع الأمة على الخطأ واجب من باب اللطف، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي، وذلك لاحتمال أن يكون أظهر الحق مقروناً بمانع أو بمصلحة أهم في الإخفاء.

ومما يؤيد عدم وجوب أظهر الحق، هو اختلاف الأعلام في المسائل الفقهية في أغلب الأعصار. ومن المعلوم أن الحق لا يتعدد فيكون مع بعضهم دون البعض الآخر، فلو اقتضى اللطف صون الأمة عن الوقوع في خلاف الواقع، لوجب عليه عليه السلام في كل عصر حفظهم عن الوقوع في خلاف الواقع ببيان ما هو مطابق للواقع، مع أن هذا غير حاصل.

والخلاصة: إن الملازمة بما أنها غير ثابتة عند المنقول إليه، فنقل الاجماع على هذا الوجه لا يكون مشمولاً لأدلة حجية خبر الواحد.

أما الوجه الثالث، وهو ما إذا كان سبب القطع هو الحدس بقوله عليه السلام من جهة الملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين المنقادين على شيء، وبين رضا الرئيس بذلك الشيء.

ففيه: أن ذلك إنما يتم إذا كان اتفاق المرؤوسين ناشئاً عن تواطئهم على ذلك، وكان المرؤوسون يعيشون مع رئيسهم ويعاشرونه، ففي ذلك تقتضي العادة موافقة الرئيس لهم، وإلا لردعهم عما اتفقوا عليه. وأما إذا لم يكن اتفاقهم ناشئاً عن تواطئهم، ولم يكن الرئيس يعيش معهم ويلازمهم، فإن العادة في مثل ذلك لا تقتضي موافقته لهم.

والخلاصة: إن الملازمة العادية غير ثابتة.

نعم، لو ثبتت عند المنقول إليه، فيكون حاكي الاجماع الناقل للسبب والمسبب بقوله أجمع المسلمون أو المؤمنون كافة، قوله حجّة، وإن لم يكن نقل المسبب عن حسّ، لطالما الملازمة ثابتة عند المنقول إليه، لقيام السيرة العقلائية على العمل بهكذا خبر، كما تقدم.

أمّا الوجه الرابع، وهو ما كان مستند القطع بقوله ﷺ الملازمة العادية أيضاً بين أقوال المجمعين وقوله ﷺ لأجل تراكم الظنون.

ففيه: أنّ الملازمة غير ثابتة بنحو كليّ، إذ لا ضابطة لذلك، بل يختلف باختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص.

وعليه، فقد يحصل من تراكم الظنون القطع لشخص، وقد لا يحصل، فكيف يصلح ذلك أن يكون مدركاً لحجّة الاجماع، لا سيّما إذا نظرنا إلى أنّ أقوال المجمعين إنّما تستند إلى حدسهم واجتهادهم من الأدلّة، ومن الظاهر أنّ الظنون الحاصلة من مثل ذلك لا تستلزم القطع بقوله ﷺ عادة، فإنّ نسبة الخطأ في الحدس والاجتهاد إلى الجميع، كنسبته إلى الواحد، لعدم الفرق في احتمال عدم المطابقة للواقع بين أن يكون الاستناد إلى الدليل من شخص واحد أو أكثر، ومن هنا تتفاوت الظنون من شخص لشخص، وهذا بخلاف الخبر المتواتر، لأنّ الخبر في مورده يستند إلى الحسّ، واحتمال المخالفة للواقع إنّما تنشأ من الاشتباه في الحسّ، لا من احتمال الخطأ في الحدس، وفي مثله كلّما كثر المخبر ضعف احتمال عدم المطابقة إلى أن ينعدم بالمرّة. وهذا بخلاف ما نحن فيه، لأنّ احتمال عدم المطابقة ينشأ من احتمال الخطأ في الحدس والاجتهاد، وهذا الاحتمال يبقى وإن كثر المجتهدون.

نعم، قد يحصل القطع بالمطابقة للواقع لبعض الأشخاص، وهذا لا ضابطة له.

والخلاصة: لو ثبتت الملازمة العادية هنا، لقلنا بشمول حجّية الخبر لحاكي الاجماع الناقل للسبب والمسبب، وإن كان نقله للمسبب عن حدس، للملازمة العادية بين ما أخبرته وما أحسّه.

وأما الوجه الخامس، وهو أن يكون سبب القطع بقوله عليه السلام الملازمة العادية أيضاً بين أقوال المجمعين وقوله عليه السلام.

ففيه: أن اتفاق العلماء جميعاً، إنّما يستلزم القطع بقوله عليه السلام عادة إذا انضم إليهم أيضاً أقوال أصحاب الأئمة عليهم السلام، اللذين ليست أقوالهم مستندة إلى الرأي والاجتهاد بل إلى محض السماع عن الإمام عليه السلام، ولو مع الوساطة، وإلا فمجرد اتفاق أهل الرأي والاستنباط ممّا لا يستلزم القطع عادة برأيه عليه السلام، لجواز استناد الجميع إلى اجتهادهم، وإمكان خطأهم في الاجتهاد جميعاً.

نعم، لو تمّ ما حكى عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه لا تجتمع أمّتي على ضلالة، وكان المراد بالأمة خصوص علماء الإمامية، لثبتت الملازمة العادية بين أقوالهم وقوله عليه السلام، ولكنك عرفت أنّ المروي نبويّ لم يثبت ولم يرد من طرفنا، وإنّما ورد من طرق العامة. وثانياً، إنّ المراد من الأمة جميع الأمة من الإمامية وغيرهم، والعلماء وغيرهم من العوام، ولا تكاد تجتمع الأمة الإسلامية إلا على المسائل الضرورية والبديهية، ومثلها خارج عن اصطلاح الاجماع.

وأما الوجه السادس، وهو أن يكون سبب القطع بقوله عليه السلام كون اتفاق العلماء كاشفاً عن وجود دليل معتبر عند المجمعين، وهذا يوجب القطع بقوله عليه السلام، وقد جعله الميرزا النائيني رحمته الله أقرب المسالك.

وفيه: أولاً: هذا إنّما يتم إذا لم يكن في مورد الاجماع أصل أو قاعدة

أو دليل على وفق ما أجمعوا عليه، وإلا مع وجود ذلك، فيحتمل أن يكون مستند المجمعين أحد هذه الأمور، فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل آخر وراء ذلك. وعليه، فيكون الاجماع مدركياً أو محتمل المدركية.

وثانياً: إنَّ اتفاقهم وإن كان عن وجود دليل باعتبار أن الافتاء بغير علم ودليل غير محتمل في حقهم، إلا أن هذا الدليل لو وصل إلينا قد لا يكون معتبراً عندنا لا من حيث السند ولا من حيث الدلالة، واجتهادهم ليس حجة على الآخرين، فكونه معتبراً عندهم لا يلازم اعتباره عندنا لو وصل إلينا.

وعليه، فلا ملازمة بين أقوال المجمعين وقوله عليه السلام.

وأما الوجه السابع، وهو أن يكون سبب القطع بقوله عليه السلام من جهة الاجتهادات والأنظار، بأن يكون وجود أصل أو قاعدة أو رواية في المسألة موجباً لحصول القطع باتفاق العلماء فيها بحسب اجتهاده، فيحصل من ذلك القطع بقوله عليه السلام.

والإنصاف: أن تحقق مثل هذه الاجماع المنقولة وإن كان غير قابل للإنكار، فإنَّ بعض الاجماع المحكيّة من هذا الباب. انظر إلى توجيه المحقق اسناد السيد المرتضى والشيخ المفيد جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المايعات إلى مذهب الإمامية، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الاعتماد على مثل هكذا اجماع، لعدم شمول أدلة حجّية خبر الواحد لها، لأنَّ الحاكي للاجماع إنما نقل السبب عن حسّ، وأما المسبب فقد نقله عن حدس، مع عدم الملازمة العقلية ولا العادية عند المنقول إليه بين ما أخبر به المخبر وبين ما أحسّه.

وأما الوجه الثامن، وهو أن يكون مستند القطع بقوله عليه السلام هو تشرف مدّعي الاجماع بحضوره عليه السلام، وهو ما يسمّى بالاجماع التشرّفي.

وفيه: مع قطع النظر عن جواز رؤية الفقيه للإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ في زمان الغيبة الكبرى، إلا أن هذا ليس اجماعاً اصطلاحياً، بل هو أجنبي عنه، لأنه لم يلاحظ فيه أقوال الأعلام.

وبعبارة أخرى: هو في الواقع ينقل المسبب فقط، وإنما ينقل السبب معه ظاهراً لبعض الدواعي كما تقدم.
هذا كله في نقل السبب والمسبب.

وأما إذا نقل السبب فقط، فإن كان النقل عن حسّ، كما هو الغالب، فلا بدّ من الأخذ بما يحكيه من السبب، ويكون مشمولاً لأدلة حجّية خبر الواحد، فإن كانت الحكاية لتمام السبب في نظر المنقول إليه فهو، وإلا احتيج إلى ضمّ ما يكون تمام السبب، وهذا يختلف باختلاف الحاكي والمحكي له.

فإن كان الحاكي للاجماع من المتقدمين على العلامة والمحقق والشهيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فلا عبرة بحكايته، لأنّ الغالب فيهم حكاية الاجماع على كل ما ينطبق على أصل أو قاعدة في نظرهم، ولا عبرة بنظر الغير في تطبيق المورد على الأصل أو القاعدة، وإن كان نفس الأصل والقاعدة مورد الاجماع.

وأما إذا كان الحاكي من قبيل الشهيد والمحقق والعلامة، فالانصاف اعتبار حكايتهم، لأنّهم يحكون نفس الفتاوى وبلسان الاجماع الكاشفة عن وجود دليل معتبر مع عدم وجود أصل أو قاعدة أو دليل في البين، وإلا كان الاجماع مدركياً أو محتمل المدركية.

ولكنّك عرفت سابقاً، أنّ حكايتهم وإن كانت كاشفة عن دليل معتبر عندهم، إلا أنه لا يلزم منه أن يكون معتبراً عندنا، لاختلاف الأنظار في

السند والدلالة، إذ لعلّه لو وصل إلينا هذا الدليل لما فهمنا منه كما فهم المتقدمون، وفهم فقيه ليس حجة على الآخرين.

ثمّ إنّ لا بدّ في الضميمة التي يتمّ بها السبب عدم احتمال كونها هو المقدار الذي استند إليه ناقل الاجماع، وإلا فلا يفيد هذه الضميمة شيئاً أصلاً.

وأما إذا كان نقل السبب عن حدس، كما إذا لاحظ اتفاق جمع من أساطين الفقهاء على حكم، فحصل له الحدس باتفاق الكل، وادعى الاجماع في المسألة، كما هو الحال في كثير من الاجماع المنقولة. وعلى كلّ حال فادّة حجّية خبر الواحد تشمل فقط ما حكاه الناقل لفتاوى الأعلام عن حدس، ولا تشمل ما حدس به من فتاواهم.

وعليه، فلا بدّ للمنقول إليه من ضمّ بقية أقوال العلماء، ليتمّ به السبب ويحكم بثبوت اللازم، وهو قول الإمام عليه السلام.

وبالجملة، فإنّه يختلف الحال في استكشاف رأي الإمام عليه السلام باختلاف الحاكي، من حيث قرب عهد الحاكي بزمان الإمام عليه السلام، ومن حيث كثرة تبعه وطول باعه، ومن حيث دلالة اللفظ وصراحته في اتفاق الكلّ وعدمه، ومن جهة كون المسألة معنونة في كلمات الأصحاب أو غير معنونة. وهكذا يختلف الحال باختلاف نظر المحكي له، فلا بدّ له من لحاظ تلك الخصوصيات في الحكم بالحجّية وعدمها.

تنبيهات مبحث الاجماع

قال صاحب الكفاية: «وينبغي التنبيه على أمور: الأوّل: أنه قد مرّ أن مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهي باطلة أو اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة... الخ».

قد عرفت سابقاً بطلان كل الوجوه المذكورة لاستكشاف قول المعصوم عليه السلام، وكان الغرض من بيان هذا الأمر هو تلخيص ما ذكره من الطرق لتحصيل الاجماع وبيان بطلانها.

كالملازمة العقلية المبنية على قاعدة اللطف، والتي هي باطلة، وذلك لعدم الدليل عليها لا من الشرع ولا من العقل.

وأما من الشرع، فواضح، بل بعض الآيات الشريفة تدل على عدم وجوبها، انظر إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(١).

فإنه يستفاد منها، أن إرسال الرسل والذي هو لطف من الله تعالى - تفضل ومنة منه سبحانه على عباده - لا أنه كان أمراً واجباً. ويتفرع عليه عدم وجوب اللطف على الإمام عليه السلام بإظهار الحق.

وأما عقلاً، فلعدم حكم العقل بوجوب ذلك على الإمام، كما ذكره السيد المرتضى سابقاً حيث قال: «إنه يجوز أن يكون الحق فيما عند الإمام عليه السلام والأقوال الأخر تكون كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأننا إذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه من الأحكام ففواته من قبل نفوسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدّى إلينا الحق الذي عنده».

بل لو سلمنا بوجوب اللطف على الإمام عليه السلام، إلا أنه مع ذلك لا يكفي في وجوب اظهار الحق عليه، وذلك لاحتمال أن يكون اظهار الحق مقروناً بمانع أو بمصلحة أهم في الإخفاء.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٦٤.

هذا بالنسبة للملازمة العقلية، وأمّا الملازمة العادية فقد عرفت أيضاً عدم ثبوتها، وأنّ الاجماعات الموجودة ليست مبنية على الملازمة العادية. نعم، هي مبنية على الملازمة الاتفاقية، ولكنك عرفت عدم شمول أدلة حجّية خبر الواحد لمثلها. وأمّا الاجماعات المبنية على العلم بدخول الإمام عليه السلام بشخصه في الجماعة - وهو ما يسمّى بالاجماع الدخولي - فقد ذكرنا أيضاً أنّها غير متحققة في زمان الغيبة.

وعليه، فلا يجدي نقل الاجماع من حيث المسبب، بل يجدي فقط من حيث كونه نقلاً للسبب، ولا بدّ حينئذٍ من ملاحظة ظاهر النقل ولو من جهة القرائن المكتنفة به حالية أو مقالية، فإن كان ظاهراً فيما يوجب العلم به العلم برأي المعصوم عليه السلام كان حجّة على رأي المعصوم عليه السلام ويكتفي به، وإن لم يكن ظاهراً في ذلك وحصل له من غير جهة النقل ما يوجب العلم به العلم برأي المعصوم عليه السلام كان حجّة، وإلا فلا يفيد شيئاً.

قال صاحب الكفاية: «الثاني: أنه لا يخفى أن الاجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أكثر فلا يكون التعارض إلّا بحسب المسبب وأمّا بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل... إلخ».

وتوضيحه: إنه إذا حكى أحد الأعلام الاجماع على شيء، ثمّ حكى آخر الاجماع على ما ينافي مدلول الاجماع الأوّل، كما إذا نقل الاجماع على وجوب صلاة الجمعة مثلاً في عصر الغيبة، ثمّ نقل آخر الاجماع على حرمتها في زمان الغيبة، فهنا يقع التعارض بين الاجماعين من حيث المسبب، وهو قول المعصوم عليه السلام، إذ لا يمكن صدور حكيمين متنافيين في واقعة واحدة في زمان واحد من المعصوم عليه السلام، لأنّ التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين في مقام الجعل. أمّا حكم المتعارضين، فسيأتي - إن شاء الله تعالى - في بابه.

وأما بحسب السبب، وهو أقوال الأعلام وفتاواهم، فقد ذكر صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ لا تعارض فيه، لاحتمال صدق الكل.

والإنصاف: أن حاكمي الاجماع، إن حكى فتاوى الأعلام كلهم من المتقدمين والمتأخرين. يقع التعارض بين السبيين، إذ لا يمكن أن يكون جميع الأعلام يفتون بشيء ثم ينقل آخر عنهم أنهم يفتون بنقيض ذلك الشيء أو ضده. وكذا يقع التعارض بين السبيين، إذا نقل أحدهم فتاوى جميع الأعلام في عصر، ثم ينقل آخر عن هؤلاء الأعلام في نفس العصر ما ينافي النقل الأول.

نعم، لا يقع التعارض بين النقلين إذا كان حاكمي الاجماع ينقل أقوال أو فتاوى جماعة من الأعلام قطع من خلال أقوالهم بقول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثم ينقل آخر أقوال جماعة أخرى ما ينافي الاجماع الأول وقطع من خلالهم بقول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وفي هذه الصورة لا تنافي ولا تعارض بين السبيين.

نعم، نقل السبب وإن لم يتعارض مع نقل السبب الآخر، إلا أن نقل السبب لا يكون سبباً تاماً للقطع بقول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ، لثبوت الخلاف بين الأعلام واطلاع المنقول إليه على هذا الخلاف، فكيف يحصل له العلم بقول المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ مع وجود هذا الخلاف بين الأعلام إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية توجب القطع بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ، كما إذا كان المنقول في أحد الاجماعين فتاوى مثل الشيخ المفيد والسيد المرتضى والكليني والصدوقين والشهيدين والفاضلين، والمنقول في الاجماع الآخر فتاوى جماعة من الأعلام هم أقل بمراتب من أولئك، ولا فرق حينئذٍ بين كون المنقول إليه مطلقاً بالتفصيل على فتاوى الأعلام المختلفة أو بالاجمال.

خلافاً لصاحب الكفاية، حيث استبعد أن يقطع المنقول إليه بقول

المعصوم عليه السلام فيما إذا كان مطلعاً اجمالاً على فتاوى الأعلام المختلفة، إذ لا استبعاد في ذلك، وذلك لتفاوت حال الناقل في الفحص والتتبع في كلمات الأعلام، فقد يكون ناقل الاجماع في أحدهما في أقصى مرتبة التتبع وطول الباع وسعة الاطلاع بخلاف ناقل الاجماع الآخر إذ هو بعكسه، فحينئذ قد يحصل القطع بقوله عليه السلام بنقل أحد الاجماعين دون الآخر، مع أن المنقول إليه لم يطلع إلا اجمالاً على فتاوى الأعلام المختلفة.

قال صاحب الكفاية: «الثالث: أنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر وأنه من حيث المسبب لا بدّ في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم بها... إلخ».

وتوضيحه: إن المعروف بين الأصوليين أن حال نقل التواتر بخبر الواحد، كحال نقل الاجماع من حيث المسبب أي المخبر به - والمسبب في نقل التواتر هو المخبر به والسبب هو إخبار الجماعة الكثيرة عنه، فإذا قال شخص أخبرني خمسون رجل بزواج زيد من هند، فإخبار الخمسين هو السبب وزواج زيد من هند هو المسبب - وأنه لا بدّ أن يكون نقل التواتر إخباراً عن إخبارات كثيرة، بمقدار لو علم المنقول إليه بذلك المقدار لقطع المخبر به، ومن هنا قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «لو أخبرنا بإخبار جماعة يستلزم عادة لتحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم المخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة، كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته، كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم وهو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد».

هذا كله في نقل التواتر بخبر الواحد من حيث المسبب. وأمّا من حيث

السبب فإذا كان نقله يتضمن نقل مقدار من الأخبار، بحيث تكون ملازمة للمسبب بنظر المنقول إليه أيضاً، فهو نقل للسبب التام. وإلا فلا بدّ من الضميمة ولحوق مقدار آخر من أخبار المخبرين، ليكمل به السبب، مع مراعاة عدم احتمال كون ما ظفر به من الأخبار هو عين ما استند إليه الناقل في نقل التواتر. هذا كله إذا كان الأثر مترتباً على ما هو المتواتر عند المنقول إليه، وأمّا لو كان الأثر مترتباً على التواتر في الجملة ولو عند الناقل، كما لو نذر أن يحفظ الأخبار المتواترة ولو عند غيره، فلا يحتاج في ترتيب الأثر المزبور إلى الضميمة، بل يكفي تواتره ولو عند الناقل كما هو الظاهر، والله العالم.

الفصل الخامس

حجّية الشهره الفتوائية

- الأمر الأول: أقسام الشهره
- الأمر الثاني: مناقشة حجّية الشهره

الأمر الأوّل

أقسام الشهرة

قال صاحب الكفاية : «فصل : ممّا قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى ولا يساعده دليل . . . إلخ» .

قبل البحث عمّا قيل بخروج الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية عن حرمة العمل بالظن ، ينبغي التنبيه إلى أقسام الشهرة إذ لا تخلو من فائدة ، وإن كان محلّها في مبحث التعادل والتراجع .

فنقول : إنّ الشهرة على ثلاثة أقسام : الشهرة الروائية ، والشهرة العملية ، والشهرة الفتوائية .

وأما الشهرة الروائية ، فهي عبارة عن اشتهاار الرواية بين الرواة وأصحاب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الأصول والكتب ، وهذه الشهرة هي التي عدّها المشهور من المرجّحات السندية في باب التعارض .

واستدلّ عليها برواية عمر بن حنظلة المعروفة بالمقبولة وبمرفوعة زرارة الآتيتين ، ولكن سنذكر - إن شاء الله تعالى - أنّه ليس المراد من الشهرة المذكورة في الروايتين الشهرة الاصطلاحية ، بل المراد منها الشهرة بالمعنى اللغوي ، أي ما كان واضحاً وظاهراً عند الجميع ، بحيث لا يكون فيه شك وريب ، فتخرجان عن محلّ النزاع ، مضافاً إلى ضعف الروايتين سنداً ، كما سنذكره قريباً .

وأما الشهرة العملية، فهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والاستناد إليها في مقام الفتوى، وهذه الشهرة هي التي تجبر ضعف الرواية إذا كانت الشهرة من قدماء الأصحاب القريبين من عهد الحضور، أي قبل الشيخ الطوسي رحمته الله، حيث إن عملهم يكشف عن وجود قرينة يدل صدورها من المعصوم عليه السلام، وقد خفيت علينا. ومن هنا لا عبرة بالشهرة العملية إذا كانت من المتأخرين، خصوصاً إذا خالفت شهرة القدماء، كما في مثل مسألة نجاسة البئر وعدمها، حيث ذهب مشهور المتقدمين إلى النجاسة إذا وقعت في البئر نجاسة وإن لم توجب تغييره، وذهب مشهور المتأخرين إلى الطهارة كما هو الصحيح، وتفصيله في الفقه.

وأيضاً المعروف بين الأعلام، أن هذه الشهرة كاسرة لصحة الرواية، أي أن إعراض مشهور المتقدمين عن رواية صحيحة يوجب وهنها، بل عن صاحب الجواهر رحمته الله كلما كانت صحيحة وصريحة وكثرت ازدادت وهناً بإعراض المشهور عنها، وذلك لأن الإعراض يكشف عن وجود خلل فيها قد خفي علينا.

والنسبة بين الشهرة الروائية والشهرة العملية العموم من وجه، إذ ربما تكون الرواية مشهورة بين الرواة، ولكن لم يستندوا إليها في مقام العمل. وربما ينعكس الأمر، بأن تكون مشهورة بحسب العمل دون النقل. وقد يتوافقان أي مشهورة بحسب العمل والنقل معاً.

والإنصاف: أن عمل المشهور برواية ضعيفة لا يكون جابراً لضعفها، لأن عملهم لا يوجب إلا الظن، وضم غير الحجّة - وهو عمل المشهور - إلى اللاحجة - وهو الخبر الضعيف - لا يوجب الحجّة. مضافاً إلى منع الصغرى، إذ لا سبيل إلى احراز استنادهم إلى الخبر الضعيف في مقام

الاستنباط، ومجرد موافقة الفتوى للرواية لا يلازم الاستناد إليها، فإنّ طريقة المتقدمين في استنباط الحكم تختلف عن طريقة المتأخرين. فطريقة الأوائل كانت عبارة عن ذكر الفتاوى والأدلة، من دون ذكر كون هذه الرواية بالخصوص هي مستند هذه الفتوى، بل يذكرون لها عدّة أدلة.

وعليه، فيمكن أن يكون المستند غير الرواية الضعيفة.

نعم، ذكرنا في مبحث الفقه أنّ عمل مشهور المتقدمين برواية ضعيفة قد يوجب الاطمئنان أحياناً بصدورها إذا أحرزنا عملهم بها، ولكن هذا لا ضابطة له.

مثلاً: الحديث النبوي المعروف: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي». فإنه على ما ذكره بعض الأعلام الأجلاء ممّا لم يذكره أحد من رواتنا، ولا كان معروفاً من طرقنا، ولا مذكوراً في شيء من جوامعنا، وإنما روته العامة في كتبهم منتهياً إلى الحسن البصري عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ. الذي كانت قضاياها معروفة مع النبي ﷺ في حديث لا ضرر، ومع ذلك بناء الأعلام على الاخذ بالحديث المزبور في أبواب الفقه والاستناد إليه في مقام الفتوى، وذلك ممّا نظمّن بصدوره عن النبي ﷺ. وكذا الحديث النبوي المقبول عند الأعلام: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» الدال بمقتضى الحصر على اختصاص الطلاق بمالك البضع. وهذا الحديث مع أنّه ليس من طرقنا وترى الأعلام يستدلون به على اختصاص الطلاق بيد من أخذ بالساق، وهذا أيضاً ممّا نظمّن بصدوره.

وبالجملة، فهناك بعض الأحاديث الضعيفة نظمّن بصدورها عند عمل المتقدمين بها، ولكن هذا لا ضابطة له.

هذا بالنسبة لعمل المشهور بالرواية الضعيفة. وأمّا إعراضهم عن الرواية

الصحيحة فأيضاً لا يوجب وهنها، إذ بعد اجتماع شرائط الحجية لها، فما المسوغ لعدم العمل وطرحها؟

وأما القول بأن ذلك يكشف عن وجود خلل في الرواية خفي علينا.

ففيه: أنه في غير محلّه، إذ لعلّهم لم يعملوا بها لعدم تمامية الدلالة بنظرهم، أو لأنها مثلاً متعارضة مع غيرها والترجيح لغيرها، وهذا غير إعراضهم عنها.

نعم، لو أعرض الكل عنها ولم يعمل بها أحد من الفقهاء المتقدمين، فحينئذٍ نظمئنّ أو نقطع بعدم صدورها لبيان الحكم الواقعي.

ولكن هذا خارج عن محلّ النزاع، فإنّ محلّ الكلام بين الأعلام هو إعراض المشهور، لا الكل. والله العالم.

وأما الشهرة الفتوائية، فهي عبارة عن مجرد اشتهاار الفتوى في المسألة بلا استناد إلى رواية، سواء لم تكن في المسألة رواية، أو كانت رواية على خلاف الفتوى أو على وفقها ولكن لم يحرز الاستناد إليها. وهذه الشهرة الفتوائية لا تكون جابرة لضعف الرواية - على القول بالجبر - إذ الجبر إنّما يكون بالاستناد إلى الرواية، ولا أثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية بلا استناد إليها. لكن تكون موجبة لوهن الرواية الصحيحة، إذا كانت الشهرة من المتقدمين كما هو المفروض، بناءً على أنّ الإعراض يوجب الوهن، لأنّ الوهن إنّما يتحقق بالإعراض وعدم العمل بالرواية.

الأمر الثاني

مناقشة حجية الشهرة

هذه الشهرة الفتوائية هي المبحوث في حجيتها بالخصوص، وقد استدل لحجيتها بالخصوص ببعض الأدلة، منها ما ذكره صاحب الكفاية، حيث قال: «وتوهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى ليكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيد الخبر، فيه ما لا يخفى... إلخ».

أقول: هذا الدليل ذكره الشيخ الأعظم أيضاً حيث قال: «ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة، يعني الشهرة في الفتوى أمران، أحدهما ما يظهر من بعض أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة، لأنه ربما يحصل منه الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل». وحاصله: إن أدلة حجية خبر الواحد تدل بالأولوية على اعتبار الشهرة. ووجه الأولوية، أن مناط حجية الخبر - وهو الظن - أقوى في الشهرة، إذ الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر، فتكون هي أولى بالاعتبار منه.

وفيه: أولاً: أنه لم يحرز أن الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد. كيف، وقد ذكر في المعالم أن خبر العادل أقوى الظنون.

وثانياً: أنه لم يحصل القطع بأن المناط في اعتبار الخبر هو الظن، فإن أدلة اعتبار خبر الواحد لا دلالة فيها على أن المناط في حجيته ذلك. فإن

أقوى دليل على حجّية خبر الواحد هي السيرة العقلائية الممضاة من الشارع المقدّس، ولم يحرز أنّ عمل العقلاء به لأجل إفادته الظن، بل يحتمل كون العمل به لكونه غالباً مطابقاً للواقع، لأنّ منشأ احتمال عدم مطابقتها، إمّا أن يكون لأجل تعمّده ذلك، أو لاحتمال اشتباهه في الحسّ.

والأوّل، مدفوع بكونه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه ثقة. والثاني مدفوع بالسيرة العقلائية، إذ لا يعتنون بهكذا احتمال. وأمّا الشهرة الفتوائية فلها احتمال آخر لعدم المطابقة للواقع، وهو احتمال الخطأ في الاستنباط، وهذا لا مدفع له. وعليه، فلا يصحّ الأخذ بالأولوية.

والخلاصة: إنه لا سبيل إلى حصول القطع بأنّ الظنّ علّة لحجّية الخبر، بل غايته أنّها علّة مستنبطة ظنيّة، فتكون الأولوية حينئذٍ ظنيّة لا قطعية، ولا دليل على اعتبار هذا الظن، بل الأصل عدم حجّيته.

ثالثاً: إنّنا نقطع بعدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن، وذلك لحصول الظن من غير الخبر أيضاً، كفتوى الفقيه الموجبة لظنّ فقيه آخر بالحكم الشرعي، مع أنّها ليست حجّة عليه حتى تكون مدركاً له على الحكم الشرعي، وأيضاً قد لا يحصل الظن من الخبر مع كونه حجّة.

رابعاً: ما أورده الشيخ الأعظم حيث قال: «وأضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض بمفهوم الموافقة مع أنّه ما كان حكم الفرع مستفاداً من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى ولا تقل لهم أف». ولا تقل لهم أف».

وحاصل اشكاله: إنّ مفهوم الموافقة لا ينطبق على ما نحن فيه، لأنّه يُعتبر في مفهوم الموافقة - والذي يسمّى بالفحوى تارةً ولحن الخطاب تارةً أخرى - أن يكون مستفاداً من نفس الدليل اللفظي الذي استفيد منه حكم

الأصل، بأن يكون من اللوازم البيّنة له بالمعنى الأخص، ليكون من مداليل اللفظ، كما في الآية الشريفة: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِيٌّ﴾^(١) الدالّ بالأولوية على حرمة الشتم والضرب ونحوهما.

وهذا المعيار لا ينطبق على الشهرة الفتوائية على تقدير استفادة حجّيتها من أدلّة حجّية خبر الواحد.

ومن جملة الأدلّة على حجّية الشهرة الفتوائية، ما ذكره صاحب الكفاية أيضاً وغيره من الأعلام حيث قال: «وأضعف منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه، لوضوح أن المراد بالموصول في قوله عليه السلام في الأولى (خذ بما اشتهر بين أصحابك) وفي الثانية (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به) هو الرواية لا يعمّ الفتوى... إلخ».

هذا هو الدليل الثاني الذي استدل به على حجّية الشهرة الفتوائية، وهو دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة عليها.

أمّا المرفوعة وهي المروية في غوالي اللآلي عن العلامة مرفوعة إلى زرارة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيّدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك.

فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثوقان.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما العامة، فاتركه وخذ بما خالف، فإنَّ الحق فيما خالفهم... إلخ»^(١).

وجه الاستدلال بها، أنَّ الموصول في قوله: «خذ بما اشتهر». مطلق، فيكون المعنى خذ بكلِّ شيء اشتهر بين أصحابك، والشهرة الفتوائية من مصاديق الشيء المشهور، فيجب الأخذ بها.

وأما مقبولة عمر بن حنظلة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دينٍ أو ميراثٍ، فتحاكما... إلى أن قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنَّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنَّما الأمور ثلاثة: أمر بيِّن رشده فيتبع، وأمر بيِّن غيِّه فيجتنب، وأمر مشكل يرَدُّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بيِّن وحرام بيِّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قال: قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... إلخ»^(٢).

وجه الاستدلال بها أنَّ المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور بقريضة اطلاق المشهور عليه في قوله عليه السلام: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور بل وفي قول الراوي أيضاً فإن كان الخبران عنكم مشهورين... إلخ». وعليه، فالتعليل بقوله: «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه»، يكون دليلاً على أنَّ المشهور مطلقاً سواء كان رواية أو فتوى هو ممَّا لا ريب فيه، ويجب العمل به، وإن كان مورد التعليل خصوص الشهرة في الرواية.

(١) عوالي اللآلي: ٤/١٣٣، ح ٢٢٩.

(٢) الكافي: ج ١، كتاب فضل العلم باب ٢١ ح ١٠.

أقول: أمّا بالنسبة لمرفوعة زرارة، فيكفيها في الجواب ما ذكره الشيخ الأعظم - ونعم الجواب - حيث قال: «أمّا الأولى (يعني بها المرفوعة) فيرد عليها مضافاً إلى ضعفها، حتى أنه قد ردّها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدّث البحراني، أنّ المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور. ألا ترى أنك لو سألت عن أيّ المسجدين أحب إليك، فقلت ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين فقلت ما كان أكبر».

وبالجملة، فإنّ المراد بالموصول هو خصوص الرواية، لا من باب اختصاص عموم الجواب بالمورد، فإنّ المورد لا يخصّص الوارد، بل من جهة أنّ قرينة السؤال عن الخبرين المتعارضين مانعة عن انعقاد الظهور له في العموم.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ذكر جواباً آخر عن التمسك بإطلاق الموصول في مرفوعة زرارة: «قال: مع أنّ الشهرة الفتوائية ممّا لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة، فقله يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران أوضح شاهد على أنّ المراد بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية ممّا اتفق الكل على روايته أو تدوينه، وهذا ممّا يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به».

ووافق السيد أبو القاسم الخوئي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حيث قال: «ويشهد بذلك - أي أنّ المراد بالموصول خصوص الشهرة الروائية - بل يدل عليه فرض الراوي الشهرة في كل من الروايتين، فإنّ اشتهاار الفتوى في كلا طرفي المسألة غير ممكن في عصر واحد كما لا يخفى».

وفيه: أن هذا الكلام في غير محلّه، لأنّ المشهور قد يطلق ويراد منه المستفيض والكثير، وهو بهذا المعنى يمكن فرض الشهرة في الفتوى في كلا طرفي المسألة، فإذا فرضنا أنّ الفقهاء بلغ عددهم المائة، وقد أفتى خمسون منهم مثلاً بنجاسة ماء البئر إذا وقعت فيه نجاسة، وأفتى الآخرون بالطهارة، فالفتويان كلتاها مشهورتان.

نعم، إذا أطلق المشهور على ما يقابل الشاذ النادر، فهنا لا يمكن فرض الشهرتين في كلا طرفي المسألة، ولعلّ الشيخ الأعظم والسيد أبو القاسم الخوئي نظرا إلى الشهرة بهذا المعنى.

والإنصاف: أنّ هناك قرينة في الرواية يتعيّن من خلالها كون المراد بالشهرة هي الشهرة الروائية، وهي قوله مأثوران بعد قوله مشهوران، فإنّه أقوى شاهد على أنّ المراد بالشهرة هي الشهرة الروائية، لأنّ الذي يصحّ أن يكون مأثوراً عنهم عليه السلام هو الخبر لا الفتوى. والله العالم.

ثمّ إنّ للشيخ الأعظم تقريباً آخر للاستدلال بالمرفوعة غير التمسك بإطلاق الموصول، وهو أنّ تعليق الحكم على وصف الاشتهار يدلّ على كونه مناط الحكم: قال ما هذا لفظه: «أو أنّ إناطة الحكم بالاشتهار يدلّ على اعتبار الشهرة في نفسه، وإن لم يكن في الرواية».

وفيه: أنّ تعليق الحكم على الوصف ليس ظاهراً في العلية بحيث يعوّل عليه، ولذا قيل إنّّه يشعر بالعلية، والاشعار ليس ظهوراً، هذا كلّه بالنسبة لمرفوعة زرارة.

وأما مقبولة ابن حنظلة فيرد عليها، أوّلاً: أنّها ضعيفة السند، لعدم وثاقة عمر بن حنظلة، والرواية التي وردت في توثيقه ضعيفة السند بيزيد بن خليفة، فإنّه غير موثق، وأما تلقي الأصحاب لها بالقبول - ولذا سميت مقبولة - فليس قرينة على اعتبارها.

وثانياً : كما عن جماعة من الأعلام ، منهم الشيخ الأعظم والسيد أبو القاسم الخوئي رحمهما الله ، أنّ لفظ المشهور في المقبولة ليس بمعناه المصطلح ، بل المراد منه المعنى اللغوي العرفي ، وهو المعروف الواضح ، ومنه شهر فلان سيفه .

وعليه ، فالمراد بالمجمع عليه في المقبولة هو ما يرويه جميع الرواة ويكون واضحاً عند الجميع ، بحيث لا يشك أحد في صدوره من المعصوم عليه السلام . وليس المراد منه المشهور بالمعنى الاصطلاحي ، حتى يقال إنّ الشهرة تشمل الشهرة الفتوائية .

ولا ينافي ذلك فرض الراوي الشهرة في كلّ من الروائتين ، لإمكان أن يكون كلّ منهما ممّا قد رواه جميع الرواة وصار واضحاً عند الجميع ، غاية الأمر يكون أحدهما صادراً لبيان الحكم الواقعي والآخر بداعي التقيّة ، ويصبح معنى المقبولة هكذا : ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به الرواية المتفق عليها بين أصحابك ، أي التي يرويها ويعرفها جميعهم ، ويترك الرواية الشاذة التي لا يرويها ولا يعرفها إلاّ بعضهم ، فإنّ المتفق عليه ممّا لا ريب فيه ، وهذا بخلاف الشهرة الفتوائية ففيها ريب .

والخلاصة إلى هنا : إنّ لا يصح الاستدلال لا بالمرفوعة ولا بالمقبولة على اعتبار الشهرة الفتوائية . والله العالم .

ومن جملة الأدلة على حجّية الشهرة الفتوائية ، التعليل الوارد في آية النبأ : ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمِجْهَلَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (١) .

(١) سورة الحجرات ، الآية : ٦ .

وجه الاستدلال بالآية الشريفة: إنَّ المراد من الجهالة السفاهة والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه، أي ما كان خلاف الحكمة. وعليه، فيكون مفهوم الآية الشريفة أن كل ما كان فيه سفاهة لا يجوز العمل به، وإذا لم يكن العمل فيه سفاهة فيجوز العمل به، وبما أن الاعتماد على الشهرة الفتوائية ليس من السفاهة، فيجوز العمل بها حينئذٍ.

وفيه: أن أقصى ما يستفاد من التعليل، هو عدم جواز العمل بكل ما يُعد العمل به سفاهة، وهذا ما لا يقتضي وجوب العمل بكل ما ليس فيه سفاهة، إذ ليس له مفهوم حتى يتمسك به. ألا ترى أن قوله: «لا تأكل الرمان لأنه حامض» لا يدلّ على جواز أكل كلِّ ما ليس بحامض. وكذا قوله: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر» لا يدلّ على جواز شرب كل ما ليس بمسكر، إذ قد تكون هناك علة تقتضي عدم جواز شرب بعض غير المسكرات.

هذا ولم يستبعد السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ أَنْ يكون التعليل في الآية الشريفة يدلّ على العكس، أي على عدم جواز العمل بالشهرة، سواء أريد بالجهالة في الآية الشريفة ما يقابل العلم أم أريد بها السفاهة. أمّا على الأوّل، فواضح، فإنّ العمل بالشهرة لا يكون عملاً بعلم، لأنها لا توجب العلم. وكذلك على الثاني، فإنّ العمل بها يعدّ سفاهة، لأنّه عمل بالظن ولا يأمن معه المكلف من العقاب، لاحتمال عدم المصادفة، وما كان كذلك فالعمل به يُعدّ سفاهة.

ويرد عليه: أنّ العمل بالشهرة لا يكون عملاً سفهياً، إذ السفاهة خفة النفس لنقصان العقل، مع أنّ الذي أخذ بالشهرة مشهور العلماء الأجلاء. وبالجملة، لا اشكال في كون العمل بالشهرة ليس عملاً سفهياً. نعم، هو عمل بغير علم، لما عرفت من أنّ الشهرة لا تفيد إلا الظن. والخلاصة: إنّه لا دليل على حجية الشهرة الفتوائية، والله العالم.

الفصل السادس

حجّية خبر الواحد

- مقدمة .
- الأمر الأوّل: أدلّة النافين .
- الأمر الثاني: مناقشة أدلة النافين .
- الأمر الثالث: أدلّة المشهور .
- الدليل الأوّل: آية النبأ .
- الدليل الثاني: آية النفر .
- الدليل الثالث: آية الكتمان .
- الدليل الرابع: آية الذكر .
- الدليل الخامس: آية الأذن .
- الدليل السادس: طوائف الأخبار .
- الدليل السابع: وجوه الاجماع .
- الدليل الثامن: وجوه الدليل العقلي .

مقدمة

قال صاحب الكفاية: «المشهور بين الأصحاب حجّة خبر الواحد في الجملة بالخصوص ولا يخفى أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية... إلخ».

من جملة ما خرج عن تحت حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة، أي مقابل السلب الكلّي. والكلام في حجّيته بدليل خاص في مقابل حجّيته بدليل الانسداد الآتي، إن شاء الله تعالى.

ثمّ لا يخفى عليك، أنّ المراد بخبر الواحد ما يقابل الخبر المفيد للعلم، سواء كان متواتراً أم واحداً محفوظاً بالقرائن القطعية.

هذا وقد أشرنا في بعض الأبحاث المتقدمة إلى أنّ مسألة حجّة خبر الواحد من أهمّ المسائل الأصولية، وذلك أنّ أغلب الأحكام الشرعية جاءت عن طريق خبر الواحد، وأمّا ما ثبت منها من سائر المدارك وهي القرآن الكريم والدليل العقلي والاجماع، فهو قليل بالنسبة إليها.

كما أنّ ما ثبت بالعلم الضروري، كأصل مسألة الصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها من الضروريات، أو بالعلم الحاصل من الخبر المتواتر أو المحفوظ بالقرينة القطعية فهو قليل أيضاً.

وعليه، فأغلب الأحكام وكذلك أغلب الأجزاء والشرائط والموانع ثابتة بخبر الواحد، فهو العمدة في المقام.

ثمّ اعلم أنّ إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد يتوقف على عدّة أمور:

الأوّل: أصل الصدور.

الثاني: جهة الصدور.

الثالث: ظهور الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام في إرادة ما هو ظاهره.

والمتكفل لجهة صدور الخبر هي الأصول العقلائية، لكون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعي. والمتكفل لأصل الظهور الأوضاع اللغوية والقرائن العامّة، ولإرادة الظاهر هي أصالة الظهور التي عرفت أنّها من الأصول العقلائية. والمتكفل لأصالة الصدور هي الأدلّة الدالة على حجّية خبر الواحد.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «قد عرفت في أوّل الكتاب أن الملاك في الأصولية صحّة وقوع نتيجة المسألة في طريق الإستنباط ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلّة الأربعة وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلّة... إلخ».

أراد صاحب الكفاية بكلامه التعريض بكلام صاحب الفصول، وحاصل كلامه مع توضيح منّا: اعلم أنّه بناءً على ما اشتهر من أنّ موضوع علم الأصول خصوص الأدلّة الأربعة - سواء كانت بما هي أدلّة كما عليه المشهور واختاره المحقق القمي، أم ذواتها أي بما هي كما عليه صاحب الفصول - يشكل جعل مسألة حجّية الخبر من مسائل الأصول، لأنّ موضوعها وهو الخبر ليس من الأدلّة الأربعة. أمّا كونه ليس من الكتاب والاجماع والعقل فواضح، وأمّا أنّه ليس من السنّة، فلأنّ السنّة فعل المعصوم عليه السلام وقوله وتقريره وليس هو أحدها، وإنّما هو حاكٍ عن أحدها والحاكي غير المحكي.

وأجاب عن ذلك صاحب الفصول، بأنّ هذا الاشكال إنّما يلزم إذا جعل موضوع علم الأصول الأدلّة الأربعة بوصف كونها أدلّة، بحيث يكون هذا الوصف جزء الموضوع، وحيث إنّ وصف الدليلية جزء الموضوع، فالبحث عنه بحث عن وجود نفس الموضوع، ومن المعلوم أنّ البحث عن وجود الموضوع يكون داخلاً في المبادئ لا المسائل. وأمّا إذا جعل الموضوع ذوات الأدلّة كان البحث عن الدليلية - أي الحجّية - بحثاً عن العوارض، فيكون داخلاً في المسائل.

ويرد عليه: أنّ البحث عن حجّية الخبر وإن كان بحثاً عن دليلية الخبر، لكنّه ليس بحثاً عن دليلية أحد الأربعة. أمّا عدم كونه من الثلاثة، فواضح، كما تقدم. وأمّا عدم كونه من السنّة، فلأنّها قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، والخبر يكون حاكياً عن السنّة لا نفس السنّة والحاكي غير المحكي. وعليه، فلا يكون البحث عن حجّية الخبر مسألة أصولية.

وأجاب الشيخ الأنصاري عن هذا الاشكال بجواب آخر قال: «مراجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة أعني قول الحجّة أو فعله أو تقريره، هل يثبت بخبر الواحد أم لا يثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة، ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلّة، ولا حاجة إلى تجشّم دعوى أنّ البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل». انتهى كلامه رفع مقامه.

وحاصل جوابه: إنّ مرجع البحث في حجّية خبر الواحد إلى البحث عن ثبوت السنّة به، يعني البحث في حجّيته بحث في أحوال السنّة.

ويرد عليه: أنّ الثبوت المدعى، إن كان المراد منه ثبوت السنّة في الخارج، فيكون بحثاً عن ثبوت موضوع علم الأصول، أي بحثاً عن

المبادئ التصديقية بمفاد كان التامة، لا بحثاً عن العوارض الذاتية للموضوع بمفاد كان الناقصة. أضف إلى ذلك أنه لا يعقل ثبوت السنة في الخارج تكويناً بخبر الواحد، إذ ليس خبر الواحد علة تكوينية للسنة، لأنه كاشف عنها، أي واسطة اثباتية لها لا واسطة ثبوتية، وقد عرفت أنه لو سلمنا بأنه واسطة ثبوتية، إلا أن البحث فيه يكون بحثاً في المبادئ لا في العوارض.

إن قلت: ليس المقصود الثبوت التكويني للسنة، وإنما المراد الثبوت التعبدية، أي حكم الشارع بالحجية والعمل بالخبر تعبداً.

قلنا: دعوى إرادة الثبوت التعبدية وإن كان يفيد في كون البحث بحثاً عن العوارض لا عن المبادئ، إلا أنه بحث عن عوارض الخبر الحاكي للسنة، لا بحث عن عوارض السنة المحكية به.

وقد أشكل صاحب الكفاية رحمته الله بإشكال آخر على جواب الشيخ الأنصاري.

وحاصله: إنه بعد تسليم رجوع البحث عن حجية الخبر إلى البحث عن عوارض السنة، إلا أنه يرد عليه: أن ضابط كون المسألة أصولية أن يكون نفس المبحوث عنه من عوارض موضوع العلم لا من لوازمه، والمقام ليس كذلك، لأن المبحوث عنه هو حجية الخبر، ومن لوازم الحجية ثبوت السنة.

وعليه، فليس ثبوت السنة بالخبر في مسألة حجية الخبر نفس المبحوث عنه، وإنما هو من لوازمه، فيخرج البحث حينئذ عن ثبوت السنة بالخبر عن عوارض موضوع العلم.

ومما ذكرنا، يتضح أيضاً ما ذكره بعضهم، من أن السنة مركبة من قول

المعصوم عليه السلام والحاكي عنها، فإنّه لا يمكن القبول به، إذ لا يمكن جعل الكاشف جزءاً من السنّة، لوضوح أنّ السنّة هي عبارة عن قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، وأمّا الخبر فهو كاشف عنها وطريق إليها. ثمّ لو سلّمنا ذلك، فإنّ البحث عن حجّية الخبر يكون من المبادئ وبمفاد كان التأمّة، لأنّه بحث عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه.

والإنصاف: هو ما ذكرناه في موضوع بحث علم الأصول سابقاً، من أنّ الموضوع في علم الأصول ليس خصوص الأدلة الأربعة بذواتها أو بوصف دليليتها ليقع الاشكال في توجيه ادخال مسألة حجّية خبر الواحد في مسائل علم الأصول، بل موضوعه كل ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، أو ما ينتهي إليه في مقام العمل.

الأمر الأوّل

أدلة النافين لحجّية خبر الواحد

قال صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «كيف كان فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس عدم حجّية الخبر، واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم... إلخ».

أقول: اعلم أنّ المشهور بين الأعلام حجّية خبر الواحد، بل ادّعى بعضهم الاجماع عليه في الأعصار المتأخرة، خصوصاً بالنسبة إلى الأخبار المدوّنة فيما بأيدينا من الكتب، ولكن لا يصحّ الاعتماد على هذا الاجماع، لاختلاف مباني المجمعين في مدرك الحجّية، فإنّ منهم من يعتمد على هذه الأخبار لتخيّل أنّها قطعية الصدور، ومنهم من يعتمد عليها من أجل اعتماده على الظنّ المطلق بمقدمات الانسداد، ومنهم من يعتمد عليها لأجل قيام الدليل بالخصوص عنده على حجّيتها، والاجماع الذي يكون هذا شأنه - أي مدركياً أو محتمل المدركية - لا يصلح الاتكال عليه وأخذه دليلاً في المسألة، إذ ليس هو اجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام، ولا يكفي مجرد ثبوت الاجماع على النتيجة مع اختلاف نظر المجمعين.

هذا وقد حكى القول بعدم الحجّية عن جماعة من الأعلام، منهم السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس.

ولنقدم أوّلاً أدلّة النافين للحجّية بالأدلة الثلاثة الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة والاجماع.

أما الكتاب العزيز فبعده آيات منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(١) ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢)، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن وعدم الإعتماد عليه.

وأما السنة، فقال صاحب الكفاية: «والروايات الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم ﷺ . . . إلخ».

هذا هو الدليل الثاني، قال الشيخ الأعظم: وأما السنة فهي أخبار كثيرة تدلّ على المنع من العمل بالخبر غير المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقريئة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة، مثل ما رواه في بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى، «قال: أقراني داوود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث ﷺ وجوابه بخطه، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه؟ إذا فرد إليك فقد اختلف فيه. فكتب ﷺ وقرأته ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه إلينا . . . إلخ»^(٣). ورواه صاحب الوسائل عن ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب مسائل الرجال لعلي بن محمد، أن محمد بن علي بن عيسى: «كتب إليه . . . إلخ» مع اختلاف يسير في اللفظ.

أقول: أما رواية بصائر الدرجات فما نقله صاحب الوسائل عن هذا الكتاب يكون معتبراً، لأن صاحب الوسائل له طريق إليه معتبر. وأما ما لم

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٢) سورة يونس، الآية: ٣٦.

(٣) المستدرک، باب من أبواب صفات القاضي وما يجوز ان يقضي به ج ١٠ وكتاب بصائر

ينقله صاحب الوسائل بل ينقله صاحب البحار، أو كان مأخوذاً من النسخة المطبوعة في هذه الأيام، فلا نعتد عليه، لعدم ثبوتها بطريق معتبر.

والذي يهون الخطب أنّ أكثر ما ينقله صاحب الوسائل عن بصائر الدرجات مطابق للنسخة المطبوعة في هذه الأيام.

وعليه، فهذه الرواية بما أنّه لم ينقلها صاحب الوسائل، فلا نعتد عليها. وأمّا ما رواه صاحب الوسائل عن ابن إدريس في مستظرفات السرائر فليس بحجّة، لأنّ ابن إدريس لم يذكر طريقه إلى كتاب مسائل الرجال، فتكون الرواية مرسلة.

قال صاحب الكفاية: «أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو

شاهدان . . . إلخ».

كما في صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، قال: «وحدثني الحسين بن أبي العلاء أنّه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به؟ قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جائكم به أولى به»^(١).

وكما في مرسلة عبد الله بن بكير عن رجل عن أبي جعفر في حديث، قال: «إذا جاءكم عنّا حديث، فوجدتم عليه شاهداً، أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا، حتى يستبين لكم»^(٢)، وهي ضعيفة بالإرسال، وأمّا كون ابن أبي بكير من أصحاب الاجماع فلا يفيد شيئاً، كما ذكرناه في علم الرجال.

(١) كتاب المحاسن، ج ١٢٩، ص ٢٢١.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١٨ ص ١١٢.

قال صاحب الكفاية: «أو لم يكن موافقاً للقرآن... إلخ»، كما في معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١).

وكما في رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «انظروا أمرنا وما جائكم عنّا فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به وإن لم تجدوه موافقاً فردوه... الحديث»^(٢). ولكنها ضعيفة بعمر بن شمر الجعفي.

وكما في رواية محمد بن مسلم قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا محمد ما جائك في رواية من برٍّ أو فاجرٍ يوافق القرآن فخذ به وما جائك من رواية من رواية برٍّ أو فاجرٍ يخالف القرآن فلا تأخذ به»^(٣). ولكنها ضعيفة بالإرسال.

قال صاحب الكفاية: «أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله... إلخ». كما في رواية كليب بن معاوية الأسدي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما أتاكم عنّا من حديثٍ لا يصدّقه كتاب الله فهو باطل»^(٤). وهي ضعيفة، لعدم وثاقة كليب الأسدي، وترحم الإمام الصادق عليه السلام عليه لا يدلّ على التوثيق. قال صاحب الكفاية: «أو أن ما لا يوافق كتاب الله فهو زخرف... إلخ».

كما في صحيحة أيوب بن الحر، قال: «سمعت أبا عبد الله يقول: كل شيء فردوه إلى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

(١) الوسائل ج ٢٧، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١١.

(٢) الوسائل ج ٢٧، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٨.

(٣) الوسائل ج ٢٧، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٠.

(٤) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

وكما في رواية أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(١)، وهي ضعيفة بجهالة أيوب بن راشد.

قال صاحب الكفاية: «أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة... إلخ».

كما في صحيحة هشام بن الحكم، حيث روى الكشي في ترجمة المغيرة بن سعيد، قال: حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن بندار القمي، قالوا: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن: أن بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: «يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر انكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث، فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا...»^(٢).

والرواية صحيحة، فإنّ الحسين بن الحسن بن بندار القمي وإن كان مجهولاً، إلا أنّ محمداً ابن قولويه ثقة، لأنّه والد جعفر بن قولويه، وقد روى عنه في كامل الزيارات، وذكرنا في محلّه أنّ مشايخ ابن قولويه المباشرين الواقعيين في سند كامل الزيارات ثقات.

قال صاحب الكفاية: «أو غير ذلك... إلخ». كالأخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله أو سنة نبيه، مثل معتبرة السكوني المتقدمة.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٢ ص ١١٠.

(٢) رجال الكشي ص ١٦٤.

وكما في رواية هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى ، فقال : يا أيها الناس ! ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته ، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(١) ، وهي ضعيفة بطريق الكليني بمحمد بن اسماعيل البندقي النيشابوري ، فإنه مجهول . وضعيفة أيضاً بطريق البرقي في المحاسن بجهالة أبي أيوب المديني (المدني) ، فالتعبير عنها بالصحيحة في غير محلّه ، وكذا غيرها من الروايات .

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لرواية هشام ، : «والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جداً» .

قال صاحب الكفاية : «والاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه . . . إلخ» .

قال الشيخ الأعظم : «وأما الاجماع فقد ادعاه السيد المرتضى (قدس سره) في مواضع من كلامه ، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة . وقد اعترف بذلك الشيخ يعني به شيخ الطائفة على ما يأتي في كلامه ، إلا أنه أول معقد الاجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان ، قال : لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في شهادة العدلين وقيم المتلفات وأروش الجنایات» .

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ ، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ١٥ ص ١١١ .

الأمر الثاني

مناقشة أدلة النافين

أجاب صاحب الكفاية عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بوجوه ثلاثة:

قال: «والجواب أمّا عن الآيات فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو إتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية لا ما يعمّ الفروع... إلخ».

أشار بذلك إلى جوابين: الأول: إنّ الآيات الشرعية ظاهرة في النهي عن اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية. انظر إلى قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢).

الثاني: إنّ الآيات الشريفة لو سلم اجمالها باعتبار أنّ موردها - وهو الأصول الاعتقادية - ممّا يصلح للقرينية، فيوجب إجمالها، إلا أنّ القدر المتيقن منها هو خصوص أصول الدين.

والإنصاف: أنّ التعليل في بعضها بأنّ الظن لا يغني عن الحق شيئاً،

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٤.

(٢) سورة يونس، الآية: ٦٦.

مما يجعلها ظاهرة في العموم، فلا يكون المورد موجباً لإجمالها، ومنه يتضح أنّها ليست ظاهرة في الأصول الاعتقادية بل تشمل الفروع أيضاً.

هذا وقد أجاب السيد أبو القاسم الخوئي بجوابٍ آخر، وهو: «أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظن ليست مولوية لتدلّ على حرمة العمل بخبر الواحد، وإنّما هي آيات ارشادية ترشد إلى ما استقل به العقل من عدم جواز العمل بالظن، حيث إنّ المكلف معه لا يأمن من العقاب، لاحتمال الخطأ وعدم مصادفة الواقع، ومن الظاهر أنّ ذلك غير جارٍ في مورد العمل بالخبر الواحد، لأنّ المكلف في مورد مأمون من العقاب، سواء صادف الواقع أم خالفه... إلخ».

وفيه: أنّ النهي في الآيات الشريفة نهّي مولوي لا ارشادي، لأنّ العمل بالظن من دون الاستناد إلى الحجّة تشريع عملي، كما أنّ اسناد مؤداه إلى الشارع من دون حجّة تشريع قولي.

وقد عرفت سابقاً، أنّ حكم العقل بقبح التشريع يستتبعه حكم شرعي، لأنّ حكم العقل بقبح التشريع واقع في سلسلة علل الأحكام وليس واقعاً في سلسلة المعلولات، بل هو حكم ابتدائي من العقل، لما فيه من مفسدة من تصرّف العبد فيما ليس له. فراجع ما ذكرناه عند الكلام عن حرمة العمل بالظن.

أمّا بالنسبة للجواب الثالث، فقال صاحب الكفاية: «ولو سلم عمومها لها فهي مخصصة بالأدلة الآتية الدالة على اعتبار الأخبار... إلخ».

حاصله: إنه لو سلّم دلالة الآيات الشريفة، فهي ليست إلّا بنحو العموم، فتشمل خبر الواحد وغيره. وعليه، فتخصص بالأدلة الآتية الدالة على حجّة خبر الواحد.

قال الشيخ الأعظم: «والجواب أمّا عن الآيات فبأنّها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الأدلة».

أقول: إنّ أدلة حجّية خبر الواحد إنّما تكون مخصصة للآيات الشريفة إذا كان مفادها جعل الحكم الظاهري أو جعل المنجزية والمعدّرية. فحينئذ يكون العمل بخبر الواحد عملاً بالظن، ويكون مخصصاً للآيات، لأنّ النسبة بين أدلة الحجّية والآيات الناهية عموم مطلق، فإنّ الآيات تعمّ كل ما يكون العمل معه عملاً بغير علم، سواء كان المورد من موارد قيام الخبر أم غيره، وسواء كان من الأمور الراجعة إلى أصول الدين أم فروعه.

وهذا بخلاف أدلة الحجّية، فإنّها تدل على جواز العمل بخصوص خبر الثقة، فتخصص الآيات بغير مورد الخبر.

وأما إذا قلنا بأنّ مفاد أدلة الحجّية جعل الطريقة وتتميم الكاشفية بجعل الخبر علماً تعبداً، كما هو المختار، فتكون أدلة الحجّية حينئذ حاکمة على الآيات.

وبعبارة أخرى: ليست نسبة تلك الأدلة إلى الآيات نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة، فإنّ تلك الأدلة تقتضي إلغاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرراً للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمّه الأدلة الناهية عن العمل بالظن لنحتاج إلى التخصيص، لأنّه ليس عملاً بالظن بل هو عمل بالعلم.

وعليه، فسواء كانت الآيات الناهية عن العمل بالظن آية عن التخصيص أم لا، يخرج المورد عن كونه عملاً بالظن.

ثم إنّ هذا كلّه فيما عدا السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الواحد.

وأما السيرة، فقد يقال بصلاحيّة الآيات الناهية عن العمل بغير العلم للردع عنها، فإنّها بعدم اقتضائها الحجّية في نفسها، وإنّاطة حجّيتها بإمضاء الشارع، وعدم رده عنها، تصلح حينئذٍ الآيات الناهية من جهة عمومها للردع عنها، فتخرج عن الحجّية.

وفيه: أنّ ذلك يتمّ إذا كان بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة من باب العمل بالظن، وأما إذا كان عملهم به من جهة انكشاف الواقع لديهم بقيام خبر الثقة وعدم اعتنائهم باحتمال الخلاف، لبنائهم على تميم الكشف المقتضي لإلغاء احتمال الخلاف، فلا تصلح الآيات الناهية للردع عنها، لخروج العمل بخبر الثقة عن موضوع الآيات الناهية وهو العمل بالظن.

نعم، لو قطعنا النظر عن ذلك، وقلنا أنّ عمل العقلاء بخبر الثقة هو عمل بالظن وليس بالعلم، فلا يرد الاشكال على رادعية الآيات بلزوم الدور.

بتقريب أنّ الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على كون الآيات رادعة عنها.

ووجه عدم ورود الاشكال، هو أنّ حجّية السيرة بعد أن كانت معلّقة على عدم الردع عنها يكون عدم الردع في المرتبة السابقة على حجّيتها، لأنّه بمنزلة شرطها. وحينئذٍ، ففي المرتبة السابقة على حجّيتها تجري أصالة العموم في الآيات الناهية، فتوجب خروج مثلها عن الحجّية، فلا يلزم الدور.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من صلاحية الآيات للردع عن السيرة، إنّما هو في السيرة العقلائية غير الراجعة إلى أمور معادهم، وإلا فيرجع إلى سيرة المتشرعة، وفي مثله لا تصلح هذه النواهي للردع عنها، لمضادتها حينئذٍ

لأصل وجود السيرة وتحققها، إذ من المستحيل تحقق السيرة منهم بما هم متديّنون مع ثبوت الردع من الشارع.

وعليه، فمن قيام السيرة واستمرارها يُستكشف بمقتضى المضادة المزبورة عدم صلاحية الآيات الناهية للردع عمّا بنوا عليه من العمل بخبر الثقة، وسيأتي إن شاء الله تعالى قريباً مزيد بيان لذلك عند تعرض صاحب الكفاية لاشكال لزوم الدور.

قال صاحب الكفاية: «وأما عن الروايات فبأن الإستدلال بها خال عن السداد فأنها أخبار آحاد... إلخ».

وحاصل هذا الجواب: إنّ هذه الأخبار لا يجوز الاستدلال بها على عدم حجّية خبر الواحد، لأنّها من أخبار الآحاد، فتكون دالّة على عدم حجّية نفسها، أي يلزم من وجودها عدمها، وما يلزم من وجوده عدمه يكون محالاً.

إن قلت: إنّها ليست من أخبار الآحاد، بل هي متواترة اجمالاً، فلا يلزم من وجودها عدمها.

قلت: هذا الجواب لا يحل المشكلة.

وتوضيحه: إنّ التواتر على ثلاثة أقسام:

الأوّل: التواتر اللفظي، وهو عبارة عن أخبار جماعة كثيرة بلفظ واحد عن واقعة واحدة يوجب حصول العلم، كما في الكتاب العزيز، فإنّه متواتر لفظاً، وكما في حديث إنّما الأعمال بالنيّات، وحديث الثقلين، وكذا حديث من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً، وغيرها من الأحاديث.

الثاني: التواتر المعنوي، وهو إخبار جماعة كثيرة بألفاظ مختلفة مع اشتغالها جميعاً على معنى واحد، كما في الأخبار الدالّة على شجاعة أمير

المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فإنّها مختلفة من جهة اللفظ، ولكنّها مشتركة في الدلالة على الشجاعة. وكما في الأخبار الدالة على كرم حاتم طيء، فإنّها كثيرة ومختلفة من جهة اللفظ، ولكنّها مشتركة في الدلالة على كرمه.

الثالث: التواتر الاجمالي، هو عبارة عن صدور جملة من الأخبار مع اختلافها عموماً وخصوصاً بحيث يقطع بصدور بعضها اجمالاً ويستحيل عادة أن تكون كلّها كاذبة، كما في مقامنا هذا. فإنّ الأخبار المتقدمة وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى، لاختلافها بحسبهما، إلاّ أنّه يقطع بصدور بعضها اجمالاً، ولكن هذا التواتر الاجمالي لا يفيد إلاّ فيما اتفقت عليه، وهو ما كان أخصّها مضموناً، كعنوان المخالفة للكتاب والسنة جميعاً، وهذا هو القدر المتيقن منها.

وعليه، فيختص عدم الحجّة بهذا العنوان، أي بالأخبار التي تكون مخالفة للكتاب والسنة جميعاً.

ولكن هذا لا ينفع في إثبات نفي الحجّة عن كل فردٍ من الخبر، كما هو مدعى النافين، وإنّما ينفع في نفي الحجّة عن نوع خاصٍ منها، وهو ما كان مخالفاً للكتاب والسنة جميعاً.

وليس هذا محل الكلام بين الأعلام، لأنّ من يدعي حجّة خبر الواحد، إنّما يدعيها بالجملة، أي على نحو الموجبة الجزئية. والدليل المذكور النافي إنّما يقتضي السالبة الجزئية، وهي لا تنافي الجزئية التي يدعيها المثبت.

نعم، الذي ينافيها هو السالبة الكلية، والدليل المذكور لهم لا يقتضيها.

وقد يجاب بنحو آخر، وحاصله: إنّنا نعلم بصدور جملة من الأخبار

المخالفة للكتاب ولو بالعموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد، ولا يمكننا طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المودعة في الكتب، لأنّه يلزم من الاقتصار على ما يستفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الأحكام خصوصاً في العبادات بل معظم الأحكام إنّما تستفاد من الأخبار. ولو بنينا على الأخذ بظاهر هذه الأخبار الناهية عن العمل بما يخالف الكتاب، أو الذي لا يوجد له شاهد منه. والاقتصار في العمل بما يوافق ظاهر الكتاب يلزم طرح جميع ما بأيدينا من الأخبار المخالفة لظاهر الكتاب بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد، إذ أنّ أكثر تفاصيل الأحكام وأجزاء الموضوعات والشرائط ثبتت بأخبار الآحاد.

وعليه، فلا بدّ وأن يكون المراد من المخالفة غير المخالفة بالعموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد، بأن يكون المراد منها المخالفة بنحو التباين الكلّي أو بالعموم من وجه، إذ لا يمكن حملها على إرادة مطلق المخالفة ولو بنحو العموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد، لما عرفت من القطع بصدور جملة من الأخبار المخالفة للكتاب بالعموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد.

ومما يؤكد ما قلناه من حمل المخالفة في الأخبار الناهية على المخالفة بالتباين أو العموم والخصوص من وجه، هو أنّ بعض الأخبار الناهية آتية عن التخصيص، كما في مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»، أو «لم أقله» ونحو ذلك. وبما أنّ لسانها آتية عن التخصيص، فيتعيّن حمل المخالفة فيها على المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه.

هذا وذكر الميرزا النائيني أنّه يبعد حملها على المخالفة بالتباين، لأنّه ليس في الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، حتى أنّ من يريد الوضع

والدسّ في الأخبار لا يوضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

وفيه: أنّه يوجد في بعض الأخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، انظر إلى ما رواه صفوان بن يحيى قال: «سألني أن أدخله إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام، فاستأذنته في ذلك، فأذن لي فدخل عليه، فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله عن التوحيد. فقال أبو قرّة إنّنا روينا أنّ الله تعالى قسم الرؤية والكلام بين اثنين، فقسم لموسى عليه السلام الكلام ولمحمد عليه السلام الرؤية فقال أبو الحسن عليه السلام فمن المبلغ عن الله تعالى إلى الثقلين الجن والإنس، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١)، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^(٢)، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣)، أليس محمد عليه السلام، قال: بلى، قال: فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ثم يقول أنا رأيت بعيني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر أمّا تستحون... إلخ^(٤)، وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة بجهالة أبي قرّة، إلا أنّها مخالفة للكتاب بالتباين من جهة اثبات الرؤية لمحمد عليه السلام.

وأما قوله أنّ من يريد الدس في الأخبار لا يوضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي، لأنّه يعلم أنّه من الموضوع.

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

(٢) سورة طه، الآية: ١١٠.

(٣) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٤) توحيد الصدوق باب ما جاء في الرؤية.

ففيه : أن من يدسّ الأخبار لا يسند الخبر مباشرة إلى الإمام عليه السلام كي لا يقبل منه ما يخالف الكتاب بالتباين الكلّي ، بل كان يأخذ كتب الثقات من أصحاب الأئمة عليهم السلام ويدسّ فيها ما يريد ، فما دسّه كان ينقل مسنداً إلى الأئمة عليهم السلام بواسطة الثقات من أصحابهم ، كما يؤكّد ذلك ما ورد في حق المغيرة بن سعيد ، ففي صحيحة هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول : « كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه ، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يثبتوها في الشيعة ، فكلّمنا كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك ممّا دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم . . . إلخ»^(١) .

ويمكن أيضاً حمل الأخبار الناهية عن العمل بخبر الواحد على الأخبار الواردة في باب الجبر والتفويض والقدر ونحو ذلك . ويمكن حملها أيضاً على صورة التعارض بين الروايات ، فيؤخذ بالموافق للكتاب وي طرح المخالف له ، كما في حسنة عبد الرحمن بن أبي عبد الله . قال قال الصادق عليه السلام : « إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه» .

ومع قطع النظر عن كل ما تقدم ، فإنّه يمكن الجواب بالإلتزام بالتخصيص .

وتوضيحه : إنّ هذه الروايات الناهية عن العمل بخبر الواحد مطلقة من

(١) رجال الكشي ، في أحوال المغيرة بن سعيد ، ص ١٦٥ .

حيث كون الراوي ثقة أم لا ، وأدلة اعتبار خبر الواحد موردها ما إذا كان الراوي ثقة .

وعليه ، فأدلة اعتبار خبر الواحد مخصّصة لتلك الروايات . ومن هنا تكون الروايات الدالة على اعتبار العلم بأنه قولهم أو اعتبار موافقة الكتاب أو الشاهد أو الشاهدين من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ أو من أحاديثهم المتقدمة ، إنّما هو في صورة عدم كون الراوي ثقة مأموناً على الدين والدنيا .

ويؤيد هذا الجمع ما في رواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال : «قلت له : تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة ، فقال : ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا ، فإن كان يشبههما فهو منّا ، وإن لم يشبههما فليس منّا ، قلت : يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ، ولا نعلم أيّهما الحق ، قال : فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»^(١) فإنّ قول الراوي يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقة ، يشهد بأنّ الكلام أوّلاً كان مفروضاً في غير أحاديث الثقات ، ولذا أمر عليه السلام بمقايسته على كتاب الله وأحاديثهم . ثمّ فرض الراوي بعد هذا مجيء ثقتين بحديثين مختلفين فقال عليه السلام : «فموسّع عليك بأيّهما أخذت» يعني أنّ كلّاً منهما حجّة يسعك الأخذ به من غير أن يعتبر فيه مقايسته على كتاب الله وأحاديثهم المرويّة . ولكن الرواية ضعيفة بالإرسال . ومن هنا قلنا يؤيد هذا الجمع ولم نجعلهما دليلاً .

وأما الجواب عن دعوى الاجماع على عدم حجّية خبر الواحد .

قال صاحب الكفاية : «وأما عن الاجماع فبأنّ المحصّل منه غير حاصل والمنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصاً في المسألة . . . إلخ» .

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ ، باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٠ ص ١٢١ .

حاصله: إنّ الاجماع المحكي عن السيد المرتضى والطبرسي لا يمكن العمل به. وقد عرفت سابقاً، أنّ السيد المرتضى جعله في بعض مواضع كلامه بمنزلة القياس في كون ترك العمل به من مذهب الشيعة. وأمّا وجه عدم صحّة الاستدلال به، فلأنّ المحصّل من هذا الاجماع غير حاصل لو لم نقل أنّ المتحقق خلافه، ومن هنا قال الشيخ الأعظم: «وأمّا الجواب عن الاجماع الذي ادّعاه السيد المرتضى والطبرسي قدس سرهما فإنه لم يتحقق لنا هذا الاجماع». وأمّا المنقول منه، فقد تقدم أنّه غير حجّة، خصوصاً في هذه المسألة، وذلك لأنّ حجّيته على المنع من العمل بالخبر الواحد تتوقف على إثبات حجّية الخبر، فكيف يكون نافياً لها، لأنّ حجّيته حينئذٍ يلزم من وجودها عدمها.

وإن شئت فقل: إنّ يعلم اجمالاً بعدم حجّية هذا الاجماع المنقول، إمّا لأنّ الخبر حجّة فيكون مخالفاً للواقع أو ليس بحجّة وهو من أفراد.

ثمّ إنّ معارض بمثله، حيث إنّ الشيخ الطوسي ادّعى الاجماع على حجّيته، مضافاً إلى أنّه موهون بالشهرة للقدماء على العمل بأخبار الآحاد كما لا يخفى. قال الشيخ الأعظم: «وتحقق الشهرة على خلافها - أي دعوى الاجماع - بين القدماء والمتأخرين وأمّا نسبة بعض العامّة كالحاجبي والعضدي عدم الحجّية إلى الرافضة فمستنده إلى ما رأوا من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة».

أقول: يمكن توجيه كلام السيد المرتضى بأنّه كان بصدد ردّ الأخبار المجعولة عند العامة، لابتلائه في زمانه بالعامّة وأخبارهم المروية من طرقهم، ولمّا لم يكن متمكناً من ردّ أخبارهم إلّا بادّعاء الاجماع على عدم

حجّيته مطلقاً، أنكر (قدس سره) حجّية الأخبار، للتخلّص عن محذور عدم العمل بأخبارهم. ومن هنا تعرف السرّ في ادعاء الشيخ الطوسي الاجماع على حجّيته، مع أنّه كان في عصره وزمانه. والله العالم.

الأمر الثالث

أدلة المشهور على حجية خبر الواحد

الدليل الأول: آية النبأ

قال صاحب الكفاية: «وقد استدل المشهور بالأدلة الأربعة. فصل: في الآيات التي استدل بها فمنها آية النبأ قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾... إلخ».

من أهم الآيات الشريفة التي استدل بها على حجية خبر الواحد الثقة، هي آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١) وقرأ حمزة والكسائي وهما من القراء السبعة: (تثبتوا).

ذكر صاحب مجمع البيان الطبرسي رَحِمَهُ اللهُ: «أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ...﴾ نَزَلَ فِي الْوَلِيدِ بْنِ عَقْبَةَ بْنِ أَبِي مَعِيْطٍ بَعَثَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي صَدَقَاتِ بَنِي الْمِصْطَلِقِ، فَخَرَجُوا يَتَلَقُونَهُ فَرِحًا بِهِ، وَكَانَتْ بَيْنَهُمْ عِدَاوَةٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَظَنَّ أَنَّهُمْ هَمُّوا بِقَتْلِهِ فَرَجَعَ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ وَقَالَ إِنَّهُمْ مَنَعُوا صَدَقَاتِهِمْ وَكَانَ الْأَمْرُ بِخِلَافِهِ فَغَضِبَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُمْ أَنْ يَغْزَوْهُمْ، فَنَزَلَتِ الْآيَةُ. عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَمُجَاهِدٍ وَقَتَادَةَ... إلخ».

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

أقول : تقريب الاستدلال بها يمكن أن يكون بأحد وجوه ثلاثة :

الأوّل : من جهة دلالة الاقتضاء ، والتي هي عبارة عن كون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف ، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عليها ، كما في قوله عليه السلام : « لا ضرر ولا ضرار » ، كما في موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : « إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط . . . إلى أن قال عليه السلام اذهب فاقلعها وارم بها إليه ، فإنه لا ضرر ولا ضرار »^(١) .

فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام والآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة ، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين ، فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه .

ومثله هنا ، فإن المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي حجّة خبر العادل ، لأنّ وجوب التبيّن وعدم القبول بدونها يناسب جهة فسق المخبر ، لعدم تحرّزه عن المعاصي التي منها تعمّد كذبه ، فوجب التبيّن عن حال خبره ، لئلا يقع المكلف في خلاف الواقع فيحصل له الندامة ، وهذا بخلاف خبر العادل ، فإنه من جهة تورّعه عن محارم الله لا يقوم على تعمّد الكذب ، فاحتمال تعمّد كذبه في خبره منفي بعدالته ، ولازمه حجّة خبره ولا حاجة للتبيّن .

وفيه : أنّ مناسبة عدم قبول خبره بدون التبيّن لجهة فسق المخبر لعدم تحرّزه عن المعاصي وإن كانت مظنونة ، إلا أنّها ما لم تستند إلى ظاهر الكلام لا تكون حجّة ، كما في المقام . فإنّ هذه المناسبة ليست مستفادة من ظاهر الكلام بل هي مستنبطة ومثلها لا يكون حجّة .

(١) وسائل الشيعة ج ٢٥ باب ١٢ ، من أبواب إحياء الموات ، ح ٣ ص ٤٢٨ .

الوجه الثاني: من جهة مفهوم الوصف.

وتوضيحه: إنّه اجتمع في خبر الفاسق وصفان، وصف ذاتي وهو كونه خبيراً واحداً، ووصف عرضي وهو كونه فاسقاً. ومن المعلوم أنّه لو اجتمع في الشيء وصفان أحدهما ذاتي والآخر عرضي وكان منشأ الحكم هو الوصف الذاتي، لكان هو المتعين بالذكر - كما عليه طريقة أهل المحاورة - فلو قال: (أكرم عالماً) وكانت علّة الاكرام هو إنسانية العالم لا عالمية الإنسان، كان الكلام خارجاً عن الطريقة المألوفة عند أهل المحاورة، لسبق الإنسانية التي هي من الأوصاف الذاتية على العالمية، فلو كان المتكلم يتكلم على طبق الطريقة المألوفة، وقال: (أكرم عالماً) يستفاد من كلامه لا محالة أنّ المنشأ للاكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية، وحيث كان المذكور في الآية الشريفة هو الوصف العرضي وهو عنوان الفاسق، فيستفاد منها أنّ منشأ وجوب التبيين هو كون المخبر فاسقاً لا كون خبره من الخبر الواحد، فإذا لم يكن المخبر فاسقاً وكان عادلاً، فإمّا أن يجب قبول خبره بلا تبيين وإمّا أن يردّ، ولا سبيل إلى الثاني، لأنّه يلزم أن يكون أسوأ حالاً من الفاسق، لأنّ خبر الفاسق يقبل مع التبيين، وهذا لا يقبل أصلاً فيكون أسوأ حالاً منه.

وعليه، فيتعين الأوّل أي قبول خبر العادل بلا تبيين وهو المطلوب.

هذا، وقد أشكل في المقام بأنّ كون الخبر خبر واحد، ككونه خبر فاسق من الأوصاف العرضية، لأنّ الخبر بذاته ليس واحداً، وإنّما يتصف بكونه خبر واحد باعتبار كون المخبر واحداً في مقابل كونه متعدداً يبلغ حدّ التواتر، فكل من عنواني خبر الواحد وخبر الفاسق عرضي يحتمل دخل كليهما في الحكم، وذكر خصوص الفسق لعلّه من جهة الإشارة إلى فسق الوليد.

وقد أجب عن ذلك بأنّ المراد بالخبر الواحد في محلّ الكلام، هو ما يحتمل الصدق والكذب في مقابل ما يقطع بصدقه، كالخبر المتواتر، ومن الظاهر أنّ كون الخبر خبر واحد بمعنى احتمال الصدق والكذب فيه ذاتي للخبر بخلاف كونه خبر فاسق، فإنّه عرض له.

والمراد بالذاتي هنا، الذاتي في باب البرهان، أعني ما ينتزع من مقام ذات الشيء ويحمل عليه من دون ملاحظة شيء آخر معه، كالامكان بالنسبة إلى الإنسان، فإنّه ينتزع من مقام ذاته ويحمل عليه من دون ملاحظة شيء آخر معه، واحتمال الصدق والكذب في الخبر من هذا القبيل، فإنّه ينتزع من ذاته ويحمل عليه، فيقال الخبر يحتمل الصدق والكذب من دون ملاحظة شيء آخر معه. وهذا بخلاف كونه خبر فاسق، فإنّه ينتزع منه بملاحظة كون المخبر فاسقاً.

والإنصاف: أنّه لا يمكن التمسك بمفهوم الوصف، لما ذكرناه في مبحث المفاهيم، أنّ الوصف لا مفهوم له. وأقصى ما يمكن أن تدلّ عليه القضية الوصفية هو عدم التعرّض لحكم ما عدا المنطوق، إذ من الممكن أن لا يكون المتكلّم بصدد بيان تمام أفراد الموضوع، واقتصر في البيان على بيان بعض الأفراد مع اشتراك الأفراد الأخر في الحكم، إلّا أنّه لمصلحة آخر بيانها. فلا دلالة لقوله: (أكرم عالماً) على كون المناط في وجوب الاكرام هو وصف العالمية لا وصف الإنسانية، لأنّه من الممكن أن يكون مطلق الإنسان يجب إكرامه، ولكن لأهمية إكرام العالم اقتصر في الكلام على بيانه.

وهذه الآية الشريفة لا تدل على أنّ تمام المناط لوجوب التبيّن هو كون المخبر فاسقاً حتى ينتفي الحكم عن خبر العادل، وأمّا ذكر الفاسق بالخصوص، فلعله للإشارة إلى فسق الوليد. والله العالم.

الوجه الثالث: من جهة مفهوم الشرط باعتبار أنّ الموضوع في الآية الشريفة هو طبيعة النبأ، وقد علّق وجوب التبيّن عنه على كون الجائي به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط، وهو مجيء الفاسق بطبيعة النبأ، لم يجب التبيّن عنه. فكأنّه قيل: النبأ يجب التبيّن عنه إن جاء به الفاسق، والنبأ لا يجب التبيّن عنه إن لم يجيء به الفاسق. هذا ما أفاده صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وقد وافقه على أنّ القضية الشرطية في هذه الآية الشريفة لها مفهوم وليست مسوقة لتحقيق الموضوع جماعة من الأعلام.

أقول: قد ذكرنا سابقاً في مبحث المفاهيم، أنّ القضية الشرطية لكي يكون لها مفهوم لا بدّ أن يكون تعليق الجزاء فيها على الشرط مولولياً، بأن لا يكون الشرط ممّا يتوقف عليه الجزاء عقلاً، كما في قولك: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ تعليق إكرام زيد فيها على مجيئه مولوي، باعتبار أنّ إكرامه معلّق على مجيئه شرعاً من دون أن يكون معلّقاً عليه عقلاً، ضرورة إمكان إكرامه عقلاً وإن لم يكن جائياً خارجاً، فهذه القضية يمكن أن يكون لها مفهوم إذا كان الشرط قيدياً للحكم لا للموضوع. ويمكن أيضاً أن يكون الشرط قيدياً للموضوع، فيكون قوله (إن جاءك زيد فأكرمه): أكرم زيد الجائي، فلا تدلّ القضية على المفهوم.

وأما إذا كان تعليق الجزاء على الشرط فيها عقلياً كقولك: (إن ركب الأمير فخذ ركابه)، حيث إنّ تعليق أخذ الركاب على الركوب عقلي، ضرورة عدم إمكان تحقق أخذه بدون تحقق الركوب خارجاً، فلا تكون القضية الشرطية لها مفهوم دالة على الانتفاء عند الانتفاء. وكذا قولك: (إن رزقت ولداً فاختنه)، فإنّ تحقق الختن خارجاً متوقف عقلاً على رزق الولد.

هذا هو الميزان في كون القضية لها مفهوم أو ليس لها مفهوم، وإذا كان

الأمر كذلك، فهل القضية الشرطية في الآية الشريفة مسوقة لتحقيق الموضوع، بحيث إذا انتفى الشرط انتفى الموضوع، ولا مفهوم لها حينئذٍ، أم أنّ الجزء فيها ليس معلقاً على الشرط عقلاً بل شرعاً. وبالتالي، إذا انتفى الشرط يبقى الموضوع موجوداً؟

هناك ثلاث احتمالات في الآية الشريفة:

الأول: أن يكون الموضوع فيها مطلق النبأ، وله حالتان، إذ قد يكون الجائي به عادلاً، وقد يكون فاسقاً وقد علق الحكم على حالة كون الجائي به فاسقاً تعليقاً مولولياً، فيكون مفادها أنّ النبأ إن جاءكم به فاسق فتبينوا، فتدل على انتفاء وجوبه عند كون الجائي به عادلاً. وهذا ما استظهره صاحب الكفاية رحمته الله وجماعة من الأعلام من الآية الشريفة.

الثاني: أن يكون الموضوع فيها نبأ الفاسق لا مطلق النبأ.

وعليه، فعدم التبين بانتفاء نبأ الفاسق لعدم ما يتبين عنه نظير انتفاء الختان عند انتفاء الولد، وهو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم، فالشرط في الآية الشريفة وهو مجيء الفاسق جزء الموضوع والجزء الآخر هو نبأه، فالشرط يكون محققاً للموضوع، لا أنّه من حالاته.

وعليه، فينتفي الموضوع بانتفاء الشرط، وقد وافقه جماعة من الأعلام لأنّ قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾، وإن كان خالياً عن الصلة إلا أنّها بتقدير عنه، يعني فتبينوا عنه، والضمير إنّما يرجع إلى النبأ الذي جاء به الفاسق المذكور في الشرط، ولا وجه لإرجاعه إلى مطلق النبأ.

نعم، لو كانت الآية الشريفة هكذا: النبأ إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا، لكانت الآية الشريفة لها مفهوم ويكون مفادها، النبأ إن لم يكن الجائي به فاسقاً فلا تتبينوا عنه، فتدلّ حينئذٍ على اعتبار نبأ العادل. ولكن

الآية الشريفة ليست هكذا، بل هي قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْهُ...﴾ الآية، وجعلها هكذا: النبأ إن كان الجائي به فاسقاً فتبيّنوا... يكون تصرفاً فيها بلا شاهد، وهو أيضاً خلاف ما يقتضيه ظاهرها، وإلا فكل قضية يمكن أن يتصرف فيها على وجه ترجع إلى كونها ذات مفهوم.

الثالث: أن يكون الموضوع في الآية الشريفة الجائي بالنبأ بقريئة قوله تعالى: ﴿إِن جَاءَكَ﴾، فحينئذ يثبت لها مفهوم، لأنّ الجائي بالنبأ له حالتان: الأولى أن يكون الجائي به عادلاً، والأخرى أن يكون فاسقاً، وقد علق الحكم فيها على حالة كونه فاسقاً تعليقاً مولولياً، فيكون مفادها أنّ الجائي بالنبأ إن كان فاسقاً فتبيّنوا، فتدلّ على انتفاء وجوبه عند انتفائه وكونه عادلاً.

هذا وقد استظهر الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ مِنَ الآية الشريفة أنّ الموضوع فيها مطلق النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به. وهذا الاستظهار إنّما هو من مورد نزول الآية، حيث موردها هو إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، وقد اجتمع في إخباره عنوانان، كونه من الخبر الواحد وكون المخبر فاسقاً. والآية الشريفة إنّما وردت لإفادة كبرى كلية، لتمييز الأخبار التي يجب التبيّن عنها عن الأخبار التي لا يجب التبيّن عنها، وقد علق وجوب التبيّن فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون الشرط لوجوب التبيّن هو كون المخبر فاسقاً، لا كون الخبر واحداً، لأنّه لو كان الشرط ذلك لعلق وجوب التبيّن في الآية عليه، لأنّه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق كاشف عن انتفاء التبيّن في خبر غير الفاسق.

وعليه، فيكون مفاد منطوق الآية الشريفة، أنّ الخبر الواحد إن كان الجائي به فاسقاً فتبيّنوا. ومفاد المفهوم، أنّ الخبر الواحد إن لم يكن الجائي به فاسقاً فلا تبيّنوا، فيكون لها مفهوم حينئذ.

وفيه : أن هذا التصرف في الآية الشريفة بلا شاهد يقيني ، وما ذكره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يحتاج إلى دعوى علم الغيب ، إذ يحتمل أن يكون تعليق وجوب التبيّن على مجيء الفاسق بالنبأ لا على كونه خبر واحد إنّما هو للإشارة إلى فسق الوليد ، لا لإفادة كبرى كلية .

والإنصاف : أن الأقرب من الاحتمالات الثلاثة للآية الشريفة هو الاحتمال الثاني ، أي كون الموضوع نبأ الفاسق ، كما اختاره الشيخ الأعظم والسيد محسن الحكيم وغيرهما من الأعلام ، فلا مفهوم لها حينئذ بل هي مسوقة لتحقيق الموضوع ، وبذلك نكون قد حافظنا على ظهور الآية الشريفة ، والله العالم .

قال صاحب الكفاية : «مع أنه يمكن أن يقال : إنّ القضية - ولو كانت مسوقة لذلك ، إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبيّن في النبأ الذي جاء به الفاسق ، فيقتضي انتفاء وجوب التبيّن عند انتفائه وجود موضوع آخر ، فتدبر» .

حاصله : إنّ حتى على القول بكون القضية مسوقة لتحقيق الموضوع تدل حينئذ على حجّية خبر الواحد الثقة ، وذلك لاطلاق الشرط الظاهر في انحصار سبب وجوب التبيّن في خصوص فسق المخبر . وبالجملة ، فوجوب التبيّن منحصر بنبأ الفاسق ، فينتفي وجوب التبيّن عند انتفائه ووجود الموضوع آخر وهو خبر العادل .

وفيه : أن القضية إذا كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع لا تدل إلا على اثبات الحكم للموضوع على فرض وجوده ، وأمّا نفي الحكم عن موضوع آخر فهي ساكتة عنه . نعم ، ظهور القضية في انحصار موضوع وجوب التبيّن بنبأ الفاسق إنّما يصح إذا كانت القضية لها مفهوم ، وأمّا إذا لم يكن لها مفهوم ، فلا يصح القول بظهورها في الانحصار .

قال صاحب الكفاية: «ولكنه يشكل بأنه ليس لها هنا مفهوم ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم، لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم... إلخ».

وتوضيحه: إن عموم التعليل في الآية الشريفة: وهو قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١). يمنع عن انعقاد الظهور للقضية في المفهوم، خصوصاً في مثل المقام ممّا كان التعليل متصلاً بالقضية الشرطية، فإنّ احتفاف القضية بالتعليل يوجب عدم ظهور القضية في كونها ذات مفهوم، وعلى فرض تسليم ظهورها في المفهوم مع اتصال التعليل بها يقع التعارض بينها وبين عموم التعليل، إذ المراد من الجهالة عدم العلم بمطابقة المخبر به للواقع، وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق، فعموم التعليل يقتضي وجوب التبين عن خبر العادل أيضاً.

وفي هذه الحالة، لا بدّ من رفع اليد عن ظهور القضية في المفهوم، لأنّ عموم التعليل يأبى عن التخصيص، فإنّ إصابة القوم بجهالة لا تحسن في حالة من الحالات.

وفيه: أنّه مبنيّ على أن يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشارك خبر العادل مع الفاسق في ذلك، وليس الأمر كذلك، بل هي بمعنى السفاهة، وذلك لا بمعناها المصطلح كي يكون ذلك مستبعداً، بل بمعنى الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه بعد التأمل والتدبر.

ولا ريب في أنّ العمل بقول الفاسق من هذا القبيل، حيث إنّ من جهة فسقه الموجب لعدم الأمن من تعمّده للكذب في أخباره يكون العمل بقوله والركون إليه من السفاهة بالمعنى المزبور، وهذا بخلاف العمل بقول

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

العادل، فإنّه ليس الركون إليه والاعتماد على قوله عند العقلاء من الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه.

وعليه، لا يشارك خبر العادل خبر الفاسق كي يندرج بذلك في عموم التعليل.

فإن قلت: لو لم يصحّ الاعتماد على خبر الفاسق، فكيف اعتمدت الصحابة على خبر الوليد الفاسق، وأرادوا تجهيز الجيش على قتال بني المصطلق عند إخبار الوليد بارتدادهم وامتناعهم عن الصدقة.

قلت: يمكن أن يكون إقدامهم على العمل بخبره من جهة عدم اطلاعهم على فسقه واعتقاد العدالة في حقه، فأخبرهم الله سبحانه وتعالى بفسقه، وأنّ العمل بخبره عمل سفاهة. ويمكن أن يكون من جهة غفلتهم عن الركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه، فنزلت الآية الشريفة للتنبيه على غفلتهم.

والخلاصة: أولاً: لا اشكال في أنّ الاعتماد على خبر الفاسق يكون من الجهالة دون الاعتماد على خبر العادل.

وثانياً: على فرض أن يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع، لا يعارض عموم التعليل المفهوم، بل يكون المفهوم حاكماً على العموم.

وتوضيحه: إنّ المفهوم من جهة اقتضائه لتتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف في خبر العادل يجعله محرراً وكاشفاً عن الواقع تعبداً، فيوجب خروج خبر العادل عن عموم التعليل موضوعاً ببيان عدم كونه من أفراد، ومعه لا يعقل وقوع التعارض بينه وبين عموم التعليل، فضلاً عن تقديم العلة عليه، بل يقدم المفهوم على العلة ولو كان ظهورها أقوى بمراتب من ظهوره، كما هو الشأن في كل حاكم ومحكوم، حيث يقدم الحاكم عليه

ولو كان ظهوره أضعف بمراتب من ظهور المحكوم، فإنّ أقوائية الظهور إنّما تجري في موارد التخصيص والتقيد، فيقدم ما هو الأقوى ظهوراً على غيره.

والسرّ فيما ذكرناه إنّما هو من جهة تعرّض الحاكم بمدلوله اللفظي وشارحيته لعقد وضع دليل المحكوم بالتوسع فيه تارةً بإدخال ما ليس داخلياً فيه، والتضييق أخرى بإخراج ما كان داخلياً فيه، كما في المقام من حيث اقتضاء المفهوم لتضييق موضوع العام وإخراج خبر العادل منه موضوعاً بعناية تتميم كشفه ومحرزيته للواقع وكونه من مصاديق العلم تعبدّاً، وحينئذٍ لا منافاة بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ المفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا عن حكمه، وعموم التعليل لا يتكفل لبيان موضوع نفسه لا رفعاً ولا وضعاً، بل إنّما يتكفل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عن موضوعه، فلا يعقل التعارض بينهما.

من جملة الاشكالات الواردة في المقام هي أنّ المفهوم غير معمول به في الآية الشريفة، لأنّ العمل به يستلزم خروج المورد عن عموم المفهوم مع أنّ العام يكون نصّاً أو كان كالنص في المورد، ومورد نزولها هو الإخبار عن الارتداد، وهو لا يثبت بخبر الواحد العادل، بل لا يثبت إلاّ بالعلم الوجداني أو البيّنة العادلة، وحيث إنّ لا يجوز إخراج المورد عن عموم المفهوم، فلا بدّ من طرح المفهوم رأساً.

وأجاب عن ذلك الشيخ النائيني رحمته الله: «بأنّ المورد إنّما كان إخبار الوليد الفاسق بارتداد بني المصطلق، والآية الشريفة إنّما نزلت في شأنه لبيان كبرى كلية، والمورد داخل في عموم الكبرى وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ

جَاءَهُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا... ﴿١﴾ فَإِنَّ خَيْرَ الْفَاسِقِ لَا أَعْتَابَرُ بِهِ مَطْلَقًا لَا فِي الْمَوْضُوعَاتِ وَلَا فِي الْأَحْكَامِ. وَأَمَّا الْمَفْهُومُ فَلَمْ يَرِدْ كِبْرِيًّا لَصَغْرِيًّا مَفْرُوضَةً الْوُجُودِ وَالتَّحَقُّقِ، لِأَنَّهُ لَمْ يَرِدْ فِي مَوْرَدِ إِخْبَارِ الْعَادِلِ بِالْإِرْتِدَادِ، بَلْ يَكُونُ حَكْمُ الْمَفْهُومِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ حَكْمَ سَائِرِ الْعُمُومَاتِ الْإِبْتِدَائِيَّةِ الَّتِي لَمْ تَرِدْ فِي مَوْرَدِ خَاصٍ قَابِلٍ لِلتَّخْصِيصِ بِأَيِّ مَخْصَصٍ، فَلَا مَانِعَ مِنْ تَخْصِيصِ عَمُومِ الْمَفْهُومِ بِمَا عَدَا الْخَبْرَ الْوَاحِدَ الْقَائِمَ عَلَى الْمَوْضُوعَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْمَفْهُومِ وَالْعَامِ الْإِبْتِدَائِيِّ سِوَى أَنَّ الْمَفْهُومَ كَانَ مِمَّا تَقْتَضِيهِ خُصُوصِيَّةُ فِي الْمَنْطُوقِ اسْتَتَبَعَتْ ثُبُوتَ الْمَفْهُومِ وَإِلَّا فَهُوَ كَالْعَامِ الْإِبْتِدَائِيِّ الَّذِي لَمْ يَرِدْ فِي مَوْرَدِ خَاصٍ، وَلَا مَلَازِمَةً بَيْنَ الْمَفْهُومِ وَالْمَنْطُوقِ مِنْ حَيْثُ الْمَوْرَدُ حَتَّى إِذَا كَانَ الْمَنْطُوقُ فِي مَوْرَدِ خَاصٍ، فَالْمَفْهُومُ أَيْضًا لَا يَدُّ وَأَنْ يَكُونَ فِي ذَلِكَ الْمَوْرَدِ بَلِ الْقَدْرِ اللَّازِمِ هُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَوْضُوعُ فِي الْمَنْطُوقِ عَيْنَ الْمَوْضُوعِ فِي الْمَفْهُومِ فَتَأْمَلْ».

ويُرد عليه: أَنَّ الْمَفْهُومَ لَا يَدُّ وَأَنْ يَكُونَ تَابِعًا لِلْمَنْطُوقِ، فَإِذَا كَانَ الْمَوْضُوعُ فِي الْمَنْطُوقِ هُوَ النَّبَأُ الْكَلْبِيُّ الشَّامِلُ لَخَبْرِ الْإِرْتِدَادِ، فَلَا مَحِيصَ مِنْ أَخْذِ مِثْلِ ذَلِكَ فِي طَرَفِ الْمَفْهُومِ أَيْضًا، وَمَعَهُ لَا يَكُونُ الْمَوْضُوعُ فِي الْمَفْهُومِ كَلْبِيًّا غَيْرَ نَازِلٍ عَلَيْهِ بِخُصُوصِهِ، لِيَكُونَ كَسَائِرِ الْعُمُومَاتِ الْإِبْتِدَائِيَّةِ قَابِلًا لِلتَّخْصِيصِ، فَيَبْقَى الْأَشْكَالُ مِنْ عَدَمِ جَوَازِ إِخْرَاجِ الْمَوْرَدِ عَنْ عَمُومِ الْمَفْهُومِ عَلَى حَالِهِ.

وأجاب الشيخ الأعظم بجواب آخر قال: «وفيه أَنَّ غَايَةَ الْأَمْرِ لَزُومُ تَقْيِيدِ الْمَفْهُومِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَوْضُوعَاتِ بِمَا إِذَا تَعَدَّدَ الْمَخْبِرُ الْعَادِلُ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ خَبْرِ الْعَدْلِينَ فِي الْبَيِّنَةِ لَا يَجِبُ التَّبَيُّنُ فِيهِ، وَأَمَّا لَزُومُ إِخْرَاجِ الْمَوْرَدِ فَمَمْنُوعٌ،

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

لأنّ المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها وجعل أصل خبر الارتداد مورداً للحكم بوجوب التبيين إذا كان المخبر به فاسقاً ولعدمه إذا كان المخبر به عادلاً لا يلزم منه إلا تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراده وهذا ليس من إخراج المورد المستهجن في شيء.

وحاصله: إنّنا نسلم العموم في طرف المفهوم، ونحكم بعدم وجوب التبيين في خبر العادل مطلقاً، غاية ما هناك أنه يعتبر ضمّ عدل آخر إليه في الموضوعات التي منها باب الارتداد الداخل في العموم، ولا يلزم من أخذ الشرط واعتباره في بعض أفراد العام تخصيصاً للعام بما يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم.

ويرد عليه: أنه بعد تسليم كون مورد المفهوم هو الخبر بالارتداد، فلا محالة يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم. وأمّا الهروب من الاشكال والتعبير عنه بأنه يقيّد في مورد الآية وغيره من الموضوعات الخارجية التي يعتبر فيها البيّنة بما إذا انضمّ إليه عادل آخر وهذا غير إخراج المورد من تحته فلا ينفع، فإنّ تغيير العبارة لا يفيد شيئاً، إذ واقعه خروج المورد عن عموم المفهوم.

والإنصاف: أنّ الاشكال باقٍ على تقدير القول بالمفهوم لها.

ثمّ إنّ هناك اشكال آخر في طرف المنطوق وحاصله: لزوم الاكتفاء بالخبر الفاسق في مثل الارتداد مع التبيين الذي يراد به الوثوق بصدقه، ومن المعلوم أنه لا يمكن الإلتزام به ولو مع التقييد بالتعدد، لأنّ في الارتداد لا بدّ إمّا من العلم الوجداني أو البيّنة العادلة.

والجواب عنه وإن صحّ بالالتزام بكون المراد من التبيين هو التبيين العلمي - أي العلم الوجداني - إذ يثبت الارتداد بالعلم الوجداني ولا يكون المراد منه الوثوق بصدقه حتى يرد الاشكال. إلا أنه يبقى الاشكال من جهة

أخرى، وهو أنّ وجوب التبيّن في خبر الفاسق ليس نفسياً، وإنّما هو لأجل العمل بخبره.

وعليه، فيكون الوجوب شرطياً، وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لشرطية تحصيل العلم بالارتداد لجواز العمل بخبر الفاسق، لأنّ مع العلم بالارتداد تكون الحجّة هي نفس العلم دون خبر الفاسق.

وعليه، فالمناسب للوجوب الشرطي إنّما هو التبيّن بمعنى الوثوق بصدقه، ومعه يبقى الاشكال. والله العالم.

ثمّ إنّ هناك اشكالين لا يختصان بمفهوم آية النبأ بل يعمان جميع أدلة حجّة خبر الواحد.

أحدهما: أنّه لو كان الخبر الواحد حجّة لكان خبر السيّد المرتضى باجماع الفرقة على عدم حجّيته حجّة، لأنّ خبره من أفراد الخبر العادل وقد أخبر برأي المعصوم عليه السلام.

وفيه: أولاً: أنّ أدلة حجّة خبر الواحد لا تشمل خبر السيّد، لأنّ خبره مستند إلى الحدس، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الاجماع المنقول بخبر الواحد لا تشمل أدلة حجّة الخبر، لأنّه ليس مستنداً إلى الحسّ وخبر السيّد المرتضى من هذا القبيل.

ثانياً: أنّ خبره معارض لخبر الشيخ الطوسي باجماع الطائفة على حجّة خبر الواحد.

ثالثاً: أنّه يلزم من شمول أدلة الحجّة لخبر السيّد خروجه عنها، لأنّ حكاية السيّد الاجماع على عدم حجّة خبر العدل شمل خبر نفسه، فيكون قد حكى الاجماع على عدم اعتبار قوله.

رابعاً: أنّ شمول أدلة حجّة الخبر لخبر السيّد يلزم منه التخصيص المستهجن، لاستلزامه خروج جميع الأخبار إلاّ خبر السيّد.

إن قلت: لا يلزم منه التخصيص المستهجن، لأنه يمكن أن يلتزم بالتفكيك في الأزمنة بإرادة حجّة كل خبر من الصدر الأوّل إلى زمان صدور خبر السيد، وإرادة خصوص خبر السيد الحاكي للاجماع على عدم الحجّة من زمان صدوره إلى ما بعده من الأزمنة، فلا يكون حينئذٍ التخصيص مستهجنًا.

قلت: إن هناك تسالماً بين الأعلام على عدم الفصل، وأنّ خبر الواحد لو كان حجّة في زمان كان حجّة في جميع الأزمنة، وإذا لم يكن حجّة في الأزمنة المتأخرة لم يكن حجّة أيضاً في الأزمنة المتقدمة.

خامساً: أنّه يلزم من شمول أدلّة الحجّة لخبر السيد خروج الكلام عمّا تقتضيه الطريقة المألوفة بين العقلاء وأرباب اللسان، إذ لو كان المقصود من أدلّة حجّة الخبر عدم حجّة أخبار الآحاد كما هو مضمون خبر السيد، لكان اللازم التعبير بنحو ذلك من أوّل الأمر لا التعبير بما يدلّ على حجّة كل خبر، وهذا نظير ما لو قال: (صدّق زيداً في جميع ما يخبرك) فأخبر زيد بألف خبر، ثمّ أخبر بكذب كل ما أخبر به، فإنّه لو أريد من الأمر بتصديق زيد في جميع أخباره بنحو العموم خصوصاً الخبر الأخير يلزم منه القبح والاستهجان، كما لا يخفى.

سادساً: أنّه يستحيل شمول أدلّة الحجّة لخبر السيد، لأنّه بعد شمول أدلّة حجّة خبر الواحد لما عدا خبر السيد من سائر الأخبار، لا يبقى مجال لشمولها لمثل خبر السيد، لأنّ القطع بحجّيتها ملازم لانتفاء الشك في مطابقة مضمون خبر السيد للواقع وعدم المطابقة، فيخرج بذلك عن عموم أدلّة حجّة الخبر، ففي الحقيقة يكون عدم شمول الأدلّة لمثل خبر السيد الحاكي للاجماع على عدم الحجّة من باب التخصّص، لانتفاء الشك في مطابقة مؤداه للواقع، وهذا بخلاف ما لو شمل أدلّة الحجّة لخبر السيد، إذ

عليه يلزم كون خروج ماعده من سائر الأخبار من باب التخصيص، لتحقق الموضوع فيها وهو الشك في المطابقة وجداناً، ومن المعلوم أنه مع الدوران بين التخصّص والتخصيص يتعيّن الأوّل على ما هو مقتضى أصالة العموم، حيث إنّها تقتضي لزوم الأخذ بالعموم وعدم جواز رفع اليد عنه بالتخصيص فيه.

لا يقال: كيف ولازم شمول أدلّة الحجّية لمثل خبر السيد أيضاً هو القطع بعدم حجّية ما عده من سائر الأخبار، فيلزم أن يكون خروج ما عده أيضاً من باب التخصّص لا التخصيص.

فإنّه يقال: إنّ المدار في التعمّد بكلّ أمانة إنّما هو الشك في مطابقة مضمونه ومؤداه للواقع، ومؤديات ما عدا خبر السيد ليس حجّية خبر الواحد حتى يلزم من شمول الأدلة لخبر السيد - الحاكي للاجماع على عدم حجّية خبر الواحد - القطع بعدم الحجّية، فينتفي الشك في مطابقة مؤدياتها للواقع، بل إنّما مؤديات ما عده من الأخبار عبارة عن وجوب أمر كذا وحرمة كذا واقعاً.

ولا ريب في بقاء الشك في مطابقة هذا المضمون للواقع وجداناً ولو على تقدير القطع بحجّية خبر السيد، فيشملها أدلة الحجّية، فلا يكون رفع اليد عن ذلك بمقتضى حجّية خبر السيد والحكم بخروج سائر الأخبار عن عموم أدلة الحجّية إلّا من باب التخصيص لا غير.

الاشكال الثاني: في شمول أدلّة الحجّية للأخبار الحاكية لقول

الإمام عليه السلام بواسطة أو بوسائط، وتقريبه من وجوه:

الوجه الأوّل: دعوى انصراف أدلّة الحجّية إلى الأخبار الحاكية لقول

الإمام بلا واسطة، وأشار إليه الشيخ الأعظم مع الجواب عنه قال: «إنّ

الآية لا تشمل الأخبار مع الوساطة، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة، فلا يعم الروايات المأثورة عن الإئمة عليهم السلام، لاشتمالها على وسائط. ثم قال: وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح، لأن كل واسطة من الوسائط إنما يخبر خبراً بلا واسطة، فإنّ الشيخ إذا قال: (حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني أبي قال حدثني الصفار قال كتبت إلى العسكري عليه السلام بكذا)، فإنّ هناك أخباراً متعددة بتعدد الوسائط.

فخبر الشيخ قوله: (حدثني المفيد . . . إلخ) وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه. فإذا حكم بصدقه وثبت شرعاً أنّ المفيد حدّث الشيخ بقوله: (حدثني الصدوق)، فهذا الإخبار أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: (حدثني الصدوق) أيضاً خبر عادل وهو المفيد، فنحكم بصدقه وأنّ الصدوق حدّثه. فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله (حدثني أبي)، والصدوق عادل، فيصدق في خبره. فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله: (حدثني الصفار)، فنصدقه لأنّه عادل، فيثبت خبر الصفار أنّه كتب إليه العسكري عليه السلام. وإذا كان الصفار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأنّ العسكري عليه السلام كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتب إليه، فيكون المكتوب حجّة، فيثبت بخبر كل لاحق أخبار سابقه. ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات، لأنّ كل واسطة مخبر بخبر مستقل. انتهى.

ويرد عليه: أنّه يتوجه ذلك إذا كان المدعى هو الانصراف إلى ما لا واسطة في مطلق النبأ ولو من غير الإمام، وإلا فلو أريد بالانصراف الاختصاص بالخبر الحاكي لقول الإمام عليه السلام بلا واسطة، فلا يرد عليه ذلك.

والإنصاف: هو منع الانصراف، ولذلك ترى بناء الأصحاب حتى في

الصدر الأوّل على الأخذ بالأخبار المروية عن الإمام ولو بوسائط عديدة، من غير تشكيك منهم في الحجّة من جهة تعدد الوسائط .

الوجه الثاني : إنّ يلزم اثبات الموضوع بالحكم مع أنّ الحكم متأخر عن الموضوع .

وتوضيحه : إذا قال الشيخ : حدثني المفيد، قال : حدثني الصدوق، قال : حدثني الصفار، قال : كتبت إلى العسكري عليه السلام بكذا، فهنا إخبار الشيخ في التهذيب محرز بالوجدان، حيث وصل إلينا بلا واسطة، وأمّا إخبار المفيد للشيخ وإخبار الصدوق للمفيد وإخبار الصفار للصدوق ليس محرزاً بالوجدان، بل إنّما يراد اثباتها بالتعبّد، والحكم بتصديق العادل، فلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لأصل أخبار الوسائط، مع أنّ خبر الوسائط يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلا بدّ وأن يكون الخبر في المرتبة السابقة محرزاً بالوجدان أو بالتعبّد ليحكم عليه بوجوب تصديقه، لما عرفت سابقاً، أنّ الموضوع بالنسبة إلى الحكم بمنزلة العلة بالنسبة إلى المعلول .

وعليه، فإذا كان الحكم وهو وجوب تصديق العادل موجداً لموضوعه وهو خبر المفيد مثلاً، فيلزم أن يكون المعلول موجداً لعلته مع أنّ العلة هي الموجودة للمعلول، فلزم الدور الباطل .

وفيه : أنّ هذا الاشكال إنّما يلزم، إذا أريد اثبات الحكم لموضوع شخصه لاثبات الحكم لموضوع يترتب عليه حكم آخر مسانخ للحكم الأوّل، فإنّ هذا لا اشكال فيه، مثلاً إنّ خبر الشيخ المفيد إنّما يثبت بوجوب تصديق الشيخ الطوسي في إخباره عنه . وقد عرفت أنّ خبر الشيخ في التهذيب مثلاً محرز بالوجدان . وإذا ثبت خبر المفيد بوجوب تصديق الشيخ، يعرض عليه وجوب التصديق - وهو وجوب آخر غير وجوب

التصديق العارض على خبر الشيخ الطوسي - ومن وجوب تصديق المفيد يثبت خبر الصدوق، فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أوّل سلسلة الوسائط، وهو خبر الصفار. فكلّ حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكم آخر، فتكون موضوعات متعددة لأحكام متعددة، غاية أن الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدد الأحكام إنّما نشأ من انحلال قضية صدق العادل، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية، حيث إنّها تنحلّ إلى أحكام متعددة بتعدد موضوعاتها، فإذا قال المولى: أكرم العالم، فينحلّ الحكم ويتعدد بتعدد الموضوع، فنثبت لكلّ عالم وجوب اكرام خاص.

الوجه الثالث: المعروف بين الأعلام قاطبة أنّ التعبد بالأمارات والأصول القائمة على الموضوعات الخارجية، إنّما هو لما يترتب عليها من الآثار الشرعية، مثلاً التعبد بخبر العدل القائم على عدالة زيد ووجوب تصديقه، إنّما يكون باعتبار ما يترتب على عدالته من الآثار، من جواز الصلاة خلفه، وجعله شاهداً في الطلاق وعند الحاكم الشرعي في الخصومات، ونحو ذلك من الآثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد، فلا بدّ وأن يكون ترتب الأثر على الموضوع مفروغاً عنه ليصحّ التعبد بالأمارة القائمة على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقها. فإذا كان الخبر بلا واسطة، كإخبار محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام بوجوب شيء أو حرمة، فلا اشكال في صحة التعبد بقول محمد بن مسلم والحكم بوجوب تصديقه، لأنّه يترتب على ذلك قول الباقر عليه السلام من وجوب الشيء أو حرمة.

وهنا ليس كذلك، لأنّه يلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل هو نفس تصديقه، من دون أن يكون في البين أثر شرعي آخر، كإخبار الشيخ عن المفيد وهو عن الصدوق وهو عن الصفار عن الإمام

العسكري عليه السلام ، فالتعبد بخبر الشيخ ووجوب تصديقه في إخباره عن المفيد ممّا لا يترتب عليه أثر شرعي سوى نفس هذا الحكم ، وهو وجوب التصديق .

وكذلك الكلام في خبر غيره ممّن وقع في سلسلة السند .

وبالجملة ، فالمخبر به لا بدّ أن يكون إمّا بنفسه أثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي حتى يصحّ التعبد بالخبر ، وإلا كان التعبد لغواً . وعليه ، فخبر الشيخ لا يكون مشمولاً لأدلة التعبد ، لأنّ المخبر به في خبر الشيخ هو خبر المفيد ، وهوليس حكماً شرعياً ، ولا موضوعاً لحكم شرعي .

نعم ، المخبر به في الخبر الواقع في أوّل السلسلة ، أي الذي يروي عن الإمام عليه السلام بلا واسطة ، وإن كان حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي ، إلا أنّه غير ثابت لنا لا وجداناً ولا تعبداً ، لأنّ ثبوته كذلك يتوقف على ثبوت أخبار من بعده من الرواة ، وهي غير ثابتة ، لعدم شمول أدلة التعبد لها .

وفيه : أنّ هذا الاشكال غير وارد ، لا سيّما على القول الصحيح أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الاثبات ، فالتعبد بالخبر يكون بلحاظ طريقيته إلى الواقع من الحكم أو الموضوع ، ويكفي في خروجه عن اللغوية ترتب الأثر عليه ولو مع الواسطة ، إذ لا يعتبر في صحة التعبد ترتب الأثر بلا واسطة ، لعدم قيام دليل عقلي ونقلي عليه .

وبالجملة ، فعلى القول الصحيح من أنّ المجعول بالطرق والأمارات هو الطريقية والكاشفية ، فلا يلزم شيء ممّا ذكر ، لأنّ المجعول في السلسلة الطريقية إلى ما تؤدي إليه ، أي شيء كان المؤدى ، فقول الشيخ طريق إلى قول المفيد وقول المفيد طريق إلى قول الصدوق وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول الصفار الحاكي لقول الإمام عليه السلام ، ولا يحتاج في جعل الطريقية إلى أن يكون في نفس مؤدى الطريق أثر شرعي ، بل يكفي الانتهاء إلى الأثر ولو بألف واسطة ، كما في المقام .

فإن جعل الطريقة لأقوال السلسلة لمكان أنها تنتهي إلى قول الإمام عليه السلام، فتكون جميع الأقوال واقعة في طريق إثبات الحكم الشرعي. نعم، لو كان في سلسلة السند فاسق أو مجهول الحال، فلا يصح التعبد ببقية الرواة أيضاً وإن كانوا عدولاً أو موثقين، لعدم ترتب أثر شرعي عليها، حتى بلحاظ خبر من يروي عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، وذلك لأن الفاسق أو من لم يعلم حاله خارج من سلسلة الرواة، لكونه غير مشمولاً لأدلة الحجية، وخروجه يوجب انقطاع السلسلة، فلا يمكن اثبات قول الإمام عليه السلام، ومعه لا يبقى أثر للتعبد ببقية الرواة أيضاً.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بآية النبأ. وقد عرفت أن القضية الشرطية فيها مسوقة لتحقيق الموضوع، فلا مفهوم لها. والله العالم.

الدليل الثاني: آية النفر

قال صاحب الكفاية: «ومنها آية النفر قال الله تبارك وتعالى: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة... الآية وربما يستدل بها من وجوه أحدها أن كلمة لعلّ وان كانت مستعملة على التحقيق في معناها الحقيقي وهو الترجي الإيقاعي الإنشائي... ألخ تمام الآية الشريفة ليتفقها في الدين وليندروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون».

قال صاحب مجمع البيان الشيخ الطبرسي رحمته الله: «اختلف في معناه على وجوه أحدها: أن معناه فهلاً خرج إلى الغزو من كل قبيلة جماعة ويبقى مع النبي ﷺ جماعة ليتفقها في الدين، يعني الفرقة القاعدين يتعلمون القرآن والسنن والفرائض والأحكام، فإذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم قرآن وتعلمه القاعدون قالوا لهم إذا رجعوا إليهم إن الله قد أنزل بعدكم على نبيكم قرآناً وقد تعلمناه فتعلمه السرايا فذلك قوله: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا

رَجِعُوا إِلَيْهِمْ^(١)، أي وليعلموهم القرآن ويخوفوهم به إذا رجعوا إليهم ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ فلا يعملون بخلافه عن ابن عباس في رواية الوالبي وقتادة والضحاك. وقال الباقر عليه السلام كان هذا حين كثر الناس فأمرهم الله أن تنفر منهم طائفة وتقيم طائفة للتفقه وأن يكون الغزو نوباً.

وثانيها: أن التفقه والانذار يرجعان إلى الفرقة النافرة وحثها الله تعالى على التفقه لترجع إلى المتخلفة فتحذرهما، ومعنى ﴿لِيَنْفَقَهُوْا﴾ في الدين ليتبصروا ويتيقنوا بما يريهم الله من الظهور على المشركين ونصرة الدين ولينذروا قومهم من الكفار إذا رجعوا إليهم من الجهاد فيخبروهم بنصر الله النبي والمؤمنين، ويخبروهم أنهم لا يدان لهم بقتال النبي والمؤمنين لعلمهم يحذرون أن يقاتلوا النبي ﷺ، فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفار. عن الحسن وأبي مسلم قال أبو مسلم اجتمع للنافرة ثواب الجهاد والتفقه في الدين وإنذار قومهم.

وثالثها: أن التفقه راجع إلى النافرة والتقدير ما كان لجميع المؤمنين أن ينفروا إلى النبي ﷺ ويخلوا ديارهم، ولكن لينفر إليه من كل ناحية طائفة لتسمع كلامه وتتعلم الدين منه، ثم ترجع إلى قومها، فتبين لهم ذلك وتنذرهم. عن الجبائي، قال: والمراد بالنفر هنا الخروج لطلب العلم، وإنما سمي ذلك نفراً لما فيه من مجاهدة أعداء الدين، قال القاضي أبو عاصم: وفي هذا دليل على اختصاص الغربية بالتفقه، وأن الإنسان يتفقه في الغربية ما لا يمكنه ذلك في الوطن» انتهى.

أقول: إن المناسب لسياق الآية الشريفة أن يكون النفر إلى الجهاد، لأنها واقعة بعد قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْعَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴿١﴾ الآية .

وعليه، فيكون التفقه والإنذار في الآية الشريفة من وظيفة المتخلفين القاعدين، كما في الوجه الأوّل .

ثم إنّ محلّ الاستدلال من الآية الشريفة قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (٢) .

وتقريب الاستدلال أحد الوجوه الثلاثة التي ذكرها صاحب الكفاية .

الوجه الأوّل: إنّ كلمة لعلّ بل وسائر الصيغ الإنشائية على ما تقدم في مبحث الأوامر، وإن كانت مستعملة في معناها الحقيقي وهو إنشاء الترجي، ولكن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي - وجه الاستحالة، أنه يعتبر في الترجي الحقيقي الجهل بوقوع الأمر المرجو - فلا محالة تكون مستعملة بداعي محبوبية التحذّر، وإذا ثبت محبوبية التحذّر يثبت وجوبه شرعاً وعقلاً .

أمّا شرعاً، فللجماع المرّكب، فإنّ الأمة بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلاً، كالسيد المرتضى وابن إدريس وأتباعهما، وبين من يجوزه ويلتزم بوجوبه، وهم أكثر الأعلام، فالقول بجواز العمل به ورجحانه دون وجوبه قول بالفصل .

وأما عقلاً، فلأنّه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه، فإنّ المقتضى للحذر إن كان موجوداً، فقد وجب الحذر، وإلا فلا يحسن من أصله، كذا قرّره في المعالم، بل لا يمكن الحذر بدون المقتضى أصلاً، لأنّ الحذر هو

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٠ .

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٢ .

الاحتياط في دفع المكروه، فإذا لم يكن مقتضى للحذر، بأن كان المكروه مأمون، لا معنى للحذر حينئذٍ، كما لا معنى للاحتياط.

أمّا الوجه الثاني: فقال صاحب الكفاية: «ثانيها: أنه لما وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة لولا التحضيضية وجب التحذر وإلا لغى وجوبه... إلخ».

وتوضيحه: إن لولا التحضيضية هي إحدى حروف التحضيض الأربع وهي: لولا، لوما، وإلا، وهلاً. والمعروف عند النحاة أنّها إذا دخلت على المضارع أفادت طلب الفعل والحثّ عليه، وإذا دخلت على الماضي أفادت التوبيخ على تركه. والحصّ على الشيء، هو الحثّ عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْضُوتَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾^(١).

ثمّ اعلم أنّه لا يحسن الذم والتوبيخ على ترك الشيء إلا إذا كان واجباً، فلا بدّ وأن يكون النفر واجباً، لتوجّه الذم على تركه.

وحاصل هذا الوجه: إنّ الإنذار واجب لكونه غاية للنفر الواجب، وما هو غاية للواجب واجب. وأمّا وجوب الحذر فلأنّه لو لم يجب الحذر بقبول قول المنذر والعمل به لغا وجوب الإنذار، إذ لا معنى لوجوب الإنذار مع عدم وجوب العمل بقول المنذر.

أمّا الوجه الثالث: فقال صاحب الكفاية: «ثالثها: أنه جعل غاية للإنذار الواجب وغاية الواجب واجبة... إلخ».

وتوضيحه: إنّ الحذر غاية للإنذار الواجب الذي هو أيضاً غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا التحضيضية، وغاية الواجب إذا كان من الأفعال

(١) سورة الفجر، الآية: ١٨.

الاختيارية واجبة لا محالة، لأنّ عدم وجوبها ملازم لجواز تركها، وهو ينافي كونه غاية للنفر الواجب.

لا يقال: إنّ الحذر لا يمكن أن يتعلّق به التكليف لكونه خارجاً عن الاختيار.

فإنّه يقال: إنّهُ ليس المراد منه الخوف النفساني والتحدّر القلبي حتى يكون خارجاً عن الاختيار، بل المراد منه التحدّر من حيث العمل بقول المنذر، فهو من الأفعال الاختيارية التي يصح أن يتعلّق التكليف بها.

هذا وذكر الميرزا النائيني: «أنّ كلمة - لعلّ مهما تستعمل - تدلّ على أن ما يتلوها يكون من العلل الغائية لما قبلها، سواء في ذلك التكوينية والتشريعية، وسواء كان ما يتلوها من الأفعال الاختيارية التي يمكن تعلّق الإرادة بها، أو من الموضوعات الخارجية التي لا يصح أن يتعلّق بها الإرادة، فإنّه على جميع التقادير كلمة «لعلّ» تقتضي أن يكون ما يتلوها علّة غائية لما قبلها، فإذا كان ما يتلوها من الأفعال الاختيارية التي تصلح لأن يتعلّق بها الإرادة الفاعلية والأمرية كان لا محالة بحكم ما قبلها، فإن كان ما قبلها واجباً يكون ما يتلوها أيضاً واجباً، وإن كان مستحبّاً فكذلك، فإنّ جعل الفعل الاختياري غاية للواجب أو للمستحب يلازم وجوب ذلك الفعل أو استحبابه، وإلا لم يكن من العلل الغائية... إلخ».

أقول: إنّ ما ذكره من أنّ كلمة لعلّ مهما تستعمل تدلّ على أنّ ما يتلوها يكون من العلل الغائية لما قبلها، إنّما هو على نحو الغالب لا الدوام، لاستعمال هذه الكلمة في غير ما ذكر، كما في قول الشاعر:

لا تُهنّ الفقير علّك أن ترّك يوماً والدهر قد رفعه

فإنّ من المعلوم عدم كون التالي غاية لعدم الإهانة، وأنّ استعمال هذه

الكلمة في مثل هذا المقام إنّما كان لمجرّد إبداء الاحتمال بلا اقتضائها لمطلوبية في مدخولها ، ومن ذلك قولك : لا تدخل زيدا في بيتك لعلّه عدوك .

ثمّ إنّ الفرق بين الوجه الثاني والوجه الثالث :

أنّ في الوجه الثاني أثبت المستدلّ وجوب الإنذار ، لكونه غاية للنفر الواجب ، وأثبت وجوب الحذر للملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب التحذر والقبول ، وإلا لغا وجوب الإنذار ، كما في آية حرمة كتمان النساء ما في أرحامهن ، حيث استدلوا بهذه الآية الشريفة على وجوب تصديق المرأة وقبول قولها في العدة ، فراراً عن لزوم لغوية حرمة الكتمان بدون وجوب تصديقها . وأمّا في الوجه الثالث فقد أثبت وجوب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب ، وأثبت وجوب التحذر أيضاً لكونه غاية للإنذار الواجب .

الإشكالات على الوجوه الثلاثة:

قال صاحب الكفاية : «ويشكل الوجه الأوّل بأنّ التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة حسن وليس بواجب . . . إلخ» .

حاصل الاشكال على الوجه الأوّل بالنسبة إلى الملازمة العقلية ، هو النقض بالشبهات البدوية التي لا حجّة فيها على التكليف من علم أو علمي ، والتي يرجع فيها إلى أصالة البراءة ، فإنّه يحسن التحذر فيها ، لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في فوت المصلحة أو درك المفسدة ، ولا يجب فيها التحذر لأصالة البراءة ، كما عرفت .

وأما حاصل ردّه بالنسبة إلى الملازمة الشرعية ، هو أنّ الثابت في المقام عدم القول بالفصل ، لا عدم الفصل ، ولعلّ في الواقع فصل لم يقل به أحد .

ويرد عليه: أنه لا ريب في ثبوت القول بالفصل، لحسن الاحتياط عند الأعلام في الشبهات البدوية مع كون المرجع فيها هو أصل البراءة.

قال صاحب الكفاية: «الوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بإيجاب التحذر تقييداً لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق... إلخ».

حاصل الاشكال على الوجه الثاني والثالث، أنّ الملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر العملي وإن كانت مسلمة، ولكن لا يظهر من الآية الشريفة وجوب الحذر مطلقاً وإن لم يحصل العلم من قول المنذر، بل المستفاد منها وجوب الحذر في الجملة ولو في خصوص صورة إفادة الإنذار للعلم، إذ يكفي في كونه فائدة لوجوب الإنذار وعدم كونه لغواً، كما يكفي في كونه غاية للواجب، ولا إطلاق في الآية يقتضي وجوب الحذر مطلقاً، أي وإن لم يفد قول المنذر العلم، لأنّ الآية الشريفة ليست مسوقة لبيان وجوب الحذر حتى يقال إنّ وجوب الحذر مطلق ولا يختص بصورة إفادة الإنذار للعلم، بل هي مسوقة لبيان وجوب النفر، ولذا لو شك في اشتراط وجوب النفر بشيء - مثل كون المنذر كبيراً أو صغيراً أو غنياً أو فقيراً، ونحو ذلك - أمكن التمسك بالإطلاق لنفي ذلك.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري هذا الإشكال على الاستدلال بالآية الشريفة. قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لكن الإنصاف: عدم جواز الاستدلال بها من وجوه، الأوّل: أنّه لا يستفاد من الكلام إلّا مطلوبية الحذر عقيب الإنذار بما يتفقون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق لوجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعلّه يحصل لهم العلم فيحذروا، فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقون، ومطلوبية العمل من المنذرين بما

أنذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل» ثم استشهد لذلك باستشهاد الإمام عليه السلام بتلك الآية على وجوب النفر في معرفة الإمام وإنذار المتخلفين بما رأوا من آثار الإمامة، وذكر عدّة روايات:

منها صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس قال أين قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١). قال: هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم^(٢).

ومنها صحيحة ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام حيث ورد فيها: «أيسع الناس إذا مات العالم ألا يعرفوا الذي بعده فقال أما أهل هذه البلدة فلا - يعني المدينة - وأما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم إن الله يقول: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً﴾ الآية^(٣).

وكذا غيرهما من الروايات المتضمنة لاستشهاد الإمام عليه السلام بهذه الآية على وجوب النفر لمعرفة الإمام، ووجوب إنذار المتخلفين مع وضوح عدم ثبوت الإمامة إلا بالعلم.

وعليه، فهذه الروايات تؤكّد عدم تكفّل الآية لاثبات مطلوبة الحذر مطلقاً.

والفرق بين ما أفاده صاحب الكفاية وما أفاده الشيخ الأنصاري هو أنّ صاحب الكفاية علّل عدم الاطلاق بكون الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا

(١) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(٢) أصول الكافي، ج ١، ح ١، ص ٣٧٨.

(٣) أصول الكافي ج ١، ح ٣، ص ٣٧٩.

لغائية التحذر. وعلل الشيخ الأنصاري عدم الاطلاق بكون الآية مسوقة لبيان مطلوبة الإنذار بما يتفقهمون.

والإنصاف: أن الآية مطلقة من حيث وجوب الحذر، أي يجب وإن لم يحصل العلم من قول المنذر.

وتوضيحه: إن المراد من الجمع في قوله تعالى: ﴿لِيَنْفَقَهُوا﴾ وفي قوله: ﴿وَلِيُنذِرُوا﴾ وفي قوله: ﴿يَحذَرُونَ﴾، هو الجمع الاستغراقي الأفرادي لا المجموعي الارتباطي، لوضوح أن المكلف بالتفقه هو كل فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين - على الوجهين في تفسير الآية - وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع.

كما أنه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كل واحد من النافرين أو المتخلفين وينذر كل واحد منهم.

وعليه، فتدل الآية الشريفة على وجوب قبول قول المنذر مطلقاً والحذر منه عملاً عند إخباره بما تفقه من الحكم الشرعي، ولا نعني بحجية خبر الواحد إلا ذلك.

هذا وقد أشكل بعض الأعلام أن كون الجمع في تلك الفقرات على نحو العموم الاستغراقي لا المجموعي لا يقتضي إلا وجوب الإنذار على كل واحد، وأما كون موضوع الوجوب إخبار كل فرد حتى في حال الانفراد، فيتوقف على الإطلاق الأحوالي بالنسبة إلى ذلك، وبعد فرض إهمال الآية من هذه الجهة لا يكفي مجرد وجوب الإنذار على كل واحد بنحو الاستغراق، لاثبات إطلاق الآية من تلك الجهة.

أقول: الذي يظهر من الآية الشريفة، هو أن كل واحد من النافرين ينذر طائفة من المتخلفين، كما هو المتعارف والمعتاد عند الناس، فإن النافرين

عادة لا يجتمعون عند رجوعهم في محل واحد لينذر المجموع مجموع القوم، بل يقيم كل واحد منهم في محل وينذر من فيه من المختلفين، وهذا يلزم الإطلاق الأحوالي، ولو حملنا الآية الشريفة على صورة اجتماع المنذرين في محل واحد ليحصل من قولهم العلم، للزم من ذلك الحمل على الفرد النادر جداً.

أضف إلى ذلك، أنّه لو اختصّ وجوب الحذر بصورة حصول العلم، للزم كون وجوب الإنذار غير الموجب للعلم بلا فائدة، وهو باطل.

وأما ما ذكره السيد أبو القاسم الخوئي في مقام الردّ على صاحب الكفاية، من أنّ الآية ليست في مقام البيان لغائية التحذر، حيث قال: «إنّ الأصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان من جميع الجهات، لاستقرار طريقة على حمل الكلام على ذلك ما لم تقم قرينة على عدم كونه في مقام البيان من جهة أو أكثر... إلخ».

ففيه: أنّه غريب جداً، إذ لا يوجد عندنا كلام - لا سيّما في الأخبار - يكون مطلقاً من جميع الجهات، وعلى فرض وجوده، فهو من النادرة بمكان، والتتبع يشهد بذلك.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم قد تعرّض لإشكال ثانٍ على الاستدلال بالآية.

قال صاحب الكفاية: «لو لم نقل بكونه مشروطاً به فإنّ النفر إنّما يكون لأجل التفقه وتعلّم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد المرسلين ﷺ... إلخ».

قال الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللهُ: «الثاني: إنّ التفقه الواجب ليس إلّا معرفة الأمور الواقعية من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقه فيها، فالحذر لا يجب إلّا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر - بالفتح

- أن الإنذار هل هو وقع بالأمور الدينية الواقعية أو بغيرها خطأ أو تعمداً من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر حينئذ، فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية... إلخ».

حاصله: إن الحذر الواجب هو ما يكون بعد الإنذار بما تفقهوا فيه من الأمور الدينية، فلا بدّ من احراز كون الإنذار بالأمور الدينية حتى يجب الحكم بوجوب الحذر، ومع الشك في ذلك، يشك في وجوب الحذر للشك في موضوعه، فلا يجب حينئذ.

والفرق بين هذا الاشكال والاشكال السابق، هو أنه في الاشكال السابق تكون الآية الشريفة ساكتة عن إطلاق وجوب الحذر واشتراطه بإفادة قول المنذر للعلم. وأمّا على الاشكال الثاني فهي دالة على أنّ وجوب الحذر عند الإنذار مشروط بإحراز كون الإنذار بما تفقه في الدين. ولكن من حيث النتيجة لا فرق بين الاشكالين.

وفيه: أنه لا موقع لهذا الاشكال، فإن نفس الآية الشريفة تدلّ على أنّ ما أنذر به المنذر يكون من الأحكام، لأنّ قول المنذر إذا جعل طريقاً إليها ومحرزاً لها فيجب اتباع قوله، والبناء على أنه الواقع، كما هو الشأن في سائر الأدلة على اعتبار الطرق والأمارات، فالإخبار بحكم من الأحكام لا ينفك عن كونه إخباراً بحكم الدين وإنذاراً به، لأنّ قوله كاشف عن الواقع ومحرزاً له.

قال صاحب الكفاية: «ثم أنه أشكل أيضاً بأن الآية لو سلّم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً، فلا دلالة لها على حجّية الخبر بما هو خبر... إلخ».

هذا الاشكال الثالث الذي ذكره أيضاً الشيخ الأنصاري.

وحاصله: إنّ الإنذار الذي رتب عليه وجوب الحذر ليس مطلق الأخبار

عن الحكم، وإنّما هو عبارة عن الإخبار المشتمل على التخويف الناشئ من إعمال الرأي والاجتهاد في فقه الأحكام من مفاد الأخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام.

ومن المعلوم أنّ الحذر الواجب عقيب هذا الإنذار، إنّما يناسب حجّية فتوى المجتهد لا حجّية الخبر الحاكي عن قول الإمام عليه السلام، لأنّ وظيفة الراوي ليست إلّا مجرد حكاية الرواية، وقضيّة حجّيته ليست إلّا وجوب تصديقه فيما يحكيه عن الإمام عليه السلام لا الحذر عند تخويفه وإنذاره. والتخويف ليس من شأن الراوي بل هو من شأن المفتي والواعظ، فإنّ الواعظ يذكر ما يترتب من العقاب على مخالفة أوامر الله ونواهيه في مقام الوعظ، فيخوّف الناس ويحذرهم، كما أنّ المفتي يفتي بما استنبطه من الواجب والحرام، فيخوّف مقلّده بالالتزام.

وفيه: أنّ الإنذار وإن كان هو الإخبار المشتمل على التخويف، إلّا أنّه أعمّ من الصراحة والضمنية، فإنّه يصدق الإنذار على الإخبار المتضمّن للتخويف ضمناً وإن لم يصرّح به المنذر، وإلا لم يصدق الإنذار على فتوى المفتي، فإنّه ليس في الفتوى التصريح بالتخويف. مع أنّ المستشكل سلّم صدق الإنذار على الفتوى، ولا فرق بين الفتوى والرواية في أنّ كلّاً منهما يشتمل على التخويف ضمناً، فإنّ الإخبار بالوجوب يتضمن الإخبار بما يستتبع مخالفته من العقاب.

والإنصاف: أنّ الآية الشريفة دالة على حجّية خبر الواحد.

ومما ذكرنا، يتضح لك عدم صحّة ما ذكره السيد محسن الحكيم رحمته الله حيث قال: «والإنصاف أنّ الآية الشريفة لا تدل على حجّية الخبر ولا على حجّية الاجتهاد، بل هي أجنبيّة عنهما بالمرّة، وإنّما تدل على وجوب التفقه في الدين وتعلّم معالمه في الأصول والفروع لغاية تعليم الجاهلين وتفقيهم

بإقامة الحجّة عليهم، وإقناعهم بالطريق الذي تعلّموا به وتفقّهوا بلا دلالة لها على حجّية الاجتهاد أو الخبر أصلاً لا مطابقة ولا التزاماً.

الدليل الثالث: آية الكتمان

قال صاحب الكفاية: «ومنها آية الكتمان: إن الذين يكتُمون ما أنزلنا الآية... إلخ».

أقول: من جملة الآيات الشريفة التي استدلتّ بها على حجّية خبر الواحد آية الكتمان، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَهْدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(١).

هذه الآية الشريفة استدلتّ بها جماعة من الأعلام، ووجه الاستدلال بها ما تقدّم في آية النفر في الوجه الثاني لوجوب الحذر، من أنّه إذا وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب وجب التحذر والقبول من المنذر، وإلا لغا وجوبه. وهكذا هنا، فإنّ هناك ملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول من المظهر، وإلا لكانت الحرمة لغوياً.

وأشكل على هذا الاستدلال الشيخ الأعظم، حيث قال: «ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول، وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار أو اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانها ويجب إظهاره، فإنّ من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجّية قول المظهر تعبداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحق».

(١) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

وردّ على هذا الكلام صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بأنه لو سلمت الملازمة التي ادّعاها المستدل في المقام بين حرمة الكتمان ووجوب القبول، فلا يبقى مجال للإيراد بالإيرادين المذكورين من عدم الإطلاق أو اشتراط وجوب القبول فيها بما إذا حصل العلم من قول المظهر، فإنّ الملازمة تنافيهما .

أقول: لم يذكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الوجه في عدم الإيراد عليها بالإيرادين المتقدمين، إلا دعوى أنّ الملازمة تنافيهما، مع أنّهما من باب واحد من حيث الملازمة وعدمها .

والإنصاف في الجواب عن الآية الشريفة أنّها لا ترتبط بما نحن بصدده، لأنّ مورد الآية الشريفة هو كتمان اليهود والنصارى لعلامات النبي ﷺ، ومن المعلوم أنّ علامات النبوة لا يكتفى فيها بالظن، لأنّها من أصول العقائد. ومن هنا ذكر صاحب مجمع البيان في تفسير الآية الشريفة عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وأكثر أهل العلم، أنّ المعنى بالآية الشريفة علماء اليهود والنصارى الذين كتموا أمر محمد ﷺ ونبوته، وهو يجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل .

ثمّ إنّ لو سلّمنا أنّها ليست مختصة بموردها، إلا أنّه يحتمل جداً أن يكون وجوب الإظهار عليهم لأجل رجاء وضوح الحق بسبب إخبارهم من جهة حصول العلم، لأجل تعدّد المظهرين، لأنّ الجمع في الآية الشريفة للاستغراق، بمعنى وجوب الإظهار وحرمة الكتمان على كل واحد من الذين كانوا عالمين بعلامات النبي ﷺ، وإظهار الجميع يوجب العلم، فتكون لله الحجّة البالغة .

الدليل الرابع: آية الذكر

قال صاحب الكفاية رحمه الله: «ومنها آية السؤال عن أهل الذكر: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون... إلخ».

ووجه الاستدلال بها، هو ما تقدم في آية الكتمان بمعنى الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول من المسؤول، وإلا لغا وجوب السؤال.

قال الشيخ الأعظم: «إنه إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له، لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً». انتهى.

وفيه: أن المتبادر من الآية الشريفة إرادة وجوب السؤال لتحصيل العلم بالواقع، كما يقال لمن ينكر شيئاً لعدم العلم به: سل فلاناً إن كنت لا تعلم. قال الشاعر:

سَلِي إِنْ جَهَلْتِ النَّاسَ عَنَّا وَعَنْهُمْ فَلَيْسَ سَوَاءَ عَالَمٌ وَجَهْلٌ
وعليه، فليس المراد وجوب القبول تعبداً.

ويؤيده أن مورد الآية الشريفة أصول العقائد، التي لا يكتفى بها فيها بغير العلم، لظهورها بمقتضى السياق في إيراد علماء أهل الكتاب، والسؤال منهم فيما يرجع إلى علائم النبوة المكتوبة في كتبهم السماوية، فيكون علماء اليهود والنصارى المسؤولون من مصاديق أهل الذكر، كما أن من مصاديقها أهل البيت عليهم السلام، حيث ورد في عدة روايات أن أهل الذكر هم أهل البيت عليهم السلام.

منها: صحيحة الوشا، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: قال: علي بن الحسين عليه السلام على الأئمة من الفرض ما ليس على شيعتهم، وعلى شيعتنا ما ليس علينا، أمرهم الله عز وجل أن يسألونا، قال:

﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، فأمرهم أن يسألونا، وليس علينا الجواب، إن شئنا أجبنا، وإن شئنا أمسكنا^(٢).

ومنها: رواية الوشا الثانية قال: «سألت الرضا عليه السلام عن قوله: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. فقال: نحن أهل الذكر. ونحن المسؤولون، قلت: فأنتم المسؤولون ونحن السائلون؟ قال: نعم، قلت: حق علينا أن نسألكم؟ قال: نعم، قلت: حق عليكم أن تجيبونا؟ قال: لا، ذاك إلينا إن شئنا فعلنا، وإن شئنا لم نفعل، أما تسمع قول الله تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(٣)»^(٤). ولكنها ضعيفة بعدم وثاقة معلّى بن محمد، والسؤال من الأئمة عليهم السلام يفيد العلم كما لا يخفى.

وبالجملة، فأهل الذكر عنوان عام، لا يختص بأهل البيت عليهم السلام، ولا بفئة خاصة.

وعليه، فينطبق عنوان أهل الذكر على العلماء وعلى الرواة، ولكنك عرفت، أننا استظهرنا من الآية الشريفة أنّ السؤال لأجل رفع الجهل، أي العلم بالواقع، فلا يستفاد منها وجوب القبول تعبداً.

ثم لو سلمنا ذلك، إلا أنه يبقى اشكال في المقام، ذكره صاحب الكفاية والشيخ الأعظم وغيرهما من الأعلام. قال الشيخ الأعظم رحمته الله: «لو سلم حمله على إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه. قلنا إنّ المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام، وإلا

(١) سورة النحل، الآية: ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٧، من أبواب صفات القاضي، ح ٩ ص ٦٥.

(٣) سورة ص، الآية: ٣٩.

(٤) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٧، من أبواب صفات القاضي، ح ٨ ص ٦٤.

لدلّ على حجّية قول كل عالم بشيء، ولو من طريق السمع والبصر، مع أنه يصحّ سلب هذا العنوان من مطلق من أحسّ شيئاً بسمعه أو بصره، والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناءً على إرادة التعبد بجوابهم، هو سؤالهم عمّا هم عالمون به ويعدّون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآية في التقليد، ولذا تمسّك به جماعة على وجوب التقليد على العامي . . . إلخ».

وذكر صاحب الكفاية هذا الإشكال مع جوابه قال: «وقد أورد عليها بأنه لو سلّم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي، فإنه بما هو راوٍ لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجّية الفتوى لا الرواية».

وأما جوابه فقال: «وفيه أن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والإطلاع على رأي الإمام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما يصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر والعلم ولو كان السائل من أضرابهم فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدأ والمسبوق بالسؤال ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممّن لا يكون من أهل الذكر وإنما يروي ما سمعه أو رواه . . . إلخ».

أقول: هذا الجواب من صاحب الكفاية كان قد ذكره الشيخ الأنصاري وقد دفعه، إلا أنّ صاحب الكفاية رحمته الله ذكر الجواب، ولم يذكر الدفع.

قال الشيخ الأنصاري: «حاصل وجه الاندفاع، أنّ سؤال أهل العلم عن الألفاظ التي سمعها من الإمام عليه السلام، والتعبد بقوله فيها ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث هم أهل العلم . . . إلخ».

والإنصاف: أنّ ما ذكره الشيخ الأعظم هو الصحيح، لأنّ ظاهر الآية

الشريفة، هو سؤالهم عمّا هم فيه من أهل العلم لا في غيره، فزرارة ومحمد بن مسلم ونحوهما إذا كانوا من أهل الفتوى، فوجوب سؤالهم يختص بما فيه من أهل الفتوى، ولا يشمل غيره، كالأقوال المسموعة من المعصوم عليه السلام.

وبالجملة، فإنّ السؤال عمّا يرجع إلى المسموعات والمبصرات الخارجية، لا يكون سؤالاً من أهل العلم والذكر بما هم كذلك، وإن كان شخص المسؤول أيضاً من أهل العلم.

والخلاصة: إنّ الآية الشريفة لا تكون دليلاً على حجّية خبر الواحد.

والله العالم.

الدليل الخامس: آية الأذن

قال صاحب الكفاية: «ومنها آية الأذن: ﴿وَمَنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ...﴾ إلخ». وتكملة الآية الشريفة: ﴿وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١).

وجه الاستدلال بالآية الشريفة، أنّه سبحانه وتعالى مدح نبيّه صلى الله عليه وآله بتصديقه للمؤمنين وقرنه بالتصديق لله، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً، إذ لا قائل بالفصل، وبذلك يتم المطلوب، وهو حجّية خبر الواحد.

وقد أشكل على هذا الاستدلال بعدّة اشكالات:

الاشكال الأوّل: قال صاحب الكفاية: «وفيه أولاً: أنه إنما مدحه بأنه أذن، وهو سريع القطع، لا الأخذ بقول الغير تعبداً... إلخ» وأشار إليه الشيخ، حيث قال: «ويرد عليه أولاً أنّ المراد بالأذن سريع التصديق

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٧، من أبواب صفات القاضي، ح ٨ ص ٦٤.

والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبدًا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم».

وفيه: أن المراد بالأذن هو مجرد إظهار القبول وعدم المبادرة إلى تكذيب المخبر فيما يخبر به، لأنه هو الذي يكون خيراً لجميع الناس. وليس المراد من الأذن هو سريع الاعتقاد، إذ لا يتناسب ذلك مع مقام النبوة، فضلاً عن كونه كمالاً له وموجباً لمدح الله سبحانه وتعالى إياه.

الاشكال الثاني: قال صاحب الكفاية: «وثانياً إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضرّ غيرهم... إلخ».

أقول: هذا الاشكال ذكره الشيخ الأعظم أيضاً، حيث قال: «وثانياً أن المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خيراً لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزنا أحد، أو شربه، أو قذفه، أو ارتداده، فقتله النبي ﷺ أو جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خيراً للمخبر عنه، بل كان محض الشر له، خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع. نعم، يكون خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وإن كان منافقاً مؤذياً للنبي ﷺ، على ما يقتضيه الخطاب في (لكم)، فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون إلا إذا صدق المخبر، بمعنى إظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله رأساً، مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه... إلى أن قال: ويؤيده أيضاً ما عن القمي رَحِمَهُ اللهُ فِي سبب نزول الآية: أنه نمّ منافق على النبي ﷺ فأخبره الله ذلك، فأحضره النبي ﷺ وسأله، فحلف: أنه لم يكن شيء مما ينم عليه، فقبل منه

النبي ﷺ فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ﷺ ويقول: إنه يقبل كل ما يسمع، أخبره الله أنني أنمّ عليه وأنقل أخباره فقبل، وأخبرته أنني لم أفعل فقبل، فردّه الله تعالى بقوله لنبيه ﷺ: ﴿قُلْ أَدْنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾^(١). ومن المعلوم، أن تصديقه ﷺ للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً.

ولا يخفى عليك، أنّ ما ذكره علي بن إبراهيم القمي في تفسيره هو رأي منه وليس رواية.

وبالجملة، فإنّ الآية المباركة في مقام بيان آداب المعاشرة مع الناس من إظهار القبول فيما يقولون وعدم المبادرة إلى تكذيبهم، فمدحه سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ، إنّما كان من جهة حسن أخلاقه ﷺ ورأفته بالأمة، حيث لم يكن يبادر إلى تكذيب من يخبره بخبر يعلم بكذبه، بل كان يظهر له القبول من غير ترتيب أثر عملي على إخباره.

ومما يؤيد ما ذكرنا، ما ورد في رواية محمد بن فضيل عن أبي الحسن موسى عليه السلام: قال: «قلت له: جعلت فداك، الرجل من أخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك وقد أخبرني عنه قومٌ ثقّاتٌ، فقال لي: يا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم، ولا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به، وتهدم به مروءته، فتكون من الذين قال الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^(٢) (٣).

(١) سورة التوبة، الآية: ٦١.

(٢) سورة النور، الآية: ١٩.

(٣) وسائل الشيعة ج ١٢، باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، ح ٤ ص ٢٩٥.

وهي ضعيفة بسهل بن زياد ويحيى بن المبارك، فإنه مجهول، وبمحمد بن الفضيل، فإنه مشترك بين الأزدي الضعيف والنهدي الثقة.

والقسامة بالفتح، الأيمان تقسم على أولياء القتيل إذا ادّعوا الدم. والمراد بتصديق المؤمن فيه، هو تصديقه ظاهراً وعدم اتهامه بالكذب أخلاقياً، لا جعل المخبر به واقعاً وترتيب آثاره عليه، وإلا يلزم ترجيح الواحد على الخمسين مع كونهم مؤمنين مثله.

قال صاحب الكفاية: «وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل فتأمل جيداً».

أقول: أشار بذلك إلى ما رواه الكليني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عيسى، عن حريز قال: «كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبت إن فلاناً يريد الخروج إلى اليمن وعندي كذا وكذا ديناراً افتري أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن؟ فقال أبو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس، فقال: يا بني لا تفعل، فعصى إسماعيل أباه ودفع إليه دنانير فاستهلكها ولم يأت به بشيء منها فخرج إسماعيل وقضى أن أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ حجّ وحجّ إسماعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت ويقول: اللهم أجرني وأخلف عليّ فلحقه أبو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ فهمزه بيده من خلفه، فقال له: مه يا بني فلا والله ما لك على الله (هذا) حجّة ولا لك أن يأجرك الله ولا يخلف عليك وقد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمنته، فقال إسماعيل: يا أبت إنني لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إن الله عَزَّ وَجَلَّ يقول في كتابه: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ يقول: يصدّق الله

ويصدّق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم ولا تأمن شارب الخمر، فإن الله عَزَّ وَجَلَّ يقول في كتابه: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾^(١) فأبي سفيه أسفه من شارب الخمر، إنّ شارب الخمر لا يزوّج إذا خطب ولا يشفع إذا شفع ولا يؤتمن على أمانة، فمن اتّمنه على أمانة فاستهلكها لم يكن للذي اتّمنه على الله أن يأجره ولا يخلف عليه^(٢).

وإنّما نقلناه بتمامه، لما فيه من أحكام عديده وآداب إسلامية وموعظة لمن اتعظ، والرواية حسنة بإبراهيم بن هاشم.

ولكن لا يخفى عليك، أنّ التصديق في هذه الحسنة يراد منه ترتيب جميع الآثار على المخبر به، ولو كان فيه ضرر على الغير، لا ترتيب خصوص الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر الغير، كما في رواية محمد بن فضيل المتقدمة: «كذب سمعك وبصرك... إلخ»، وذلك لأنّ مقصود الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم»، أي فصدّقهم في قولهم أنّه يشرب الخمر، فلا تأتمنه ولا تعطه دنائرك.

ومن هنا، استدللّ بها جماعة من الأعلام على حجّية الشياخ مطلقاً، أي ولو لم يفد الاطمئنان.

والخلاصة إلى هنا: إنّ الآية الشريفة ليست دليلاً على حجّية خبر الواحد.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالكتاب المجيد، والله العالم.

(١) سورة النساء، الآية: ٥.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٢٩٩، من كتاب المعيشة.

الدليل السادس: حجية خبر الواحد بالأخبار

قال صاحب الكفاية: «في الأخبار التي دلت على اعتبار الأخبار الأحاد. وهي وإن كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها... إلخ».

وهي على طوائف أربع:

الطائفة الأولى: الأخبار العلاجية المتكلفة لحكم الرواية المتعارضة من الترجيح بالشهرة وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة، حيث إنها دالة على حجية أخبار الأحاد في نفسها عند عدم ابتلائها بالمعارض. ومن المعلوم أن مورد هذه الروايات ليس خصوص مقطوع الصدور، حيث إن ما ذكر من المرجحات في مقام العلاج - كالترجيح بالشهرة مثلاً - لا يناسب مقطوع الصدور.

منها: حسنة عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله، فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(١).

ومنها: رواية عمر بن حنظلة حيث ورد فيها: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه...»^(٢) وهي ضعيفة لعدم وثاقة عمر بن حنظلة، وكذا غيرها من الروايات الواردة في هذا المضمون.

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٩ ص ١١٨.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١ ص ١٠٦.

الطائفة الثانية: الروايات الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين من الرواة، فإنه لو لم تكن الرواية حجة لم يكن معنى للإرجاع إليهم، والأمر بأخذ الحديث منهم.

منها: صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته وقلت: من أعامل؟ وممن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال: العمري ثقتي، فما أدّى إليك عنّي فعني يؤدي، وما قال لك عنّي فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون، قال: وسألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: العمري وابنه ثقتان، فما أدّى إليك عنّي فعني يؤديان، وما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنهما الثقتان المأمونان الحديث»^(١).

ومنها: صحيحة يونس بن عمار أن أبا عبد الله عليه السلام قال له في حديث: «أما ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن تردّه»^(٢).

ومنها: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولا يمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً»^(٣).

ومنها: صحيحة شعيب العقرقوفي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي، يعني أبا بصير»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤ ص ١٣٨.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٧ ص ١٤٣.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣ ص ١٤٤.

(٤) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٥ ص ١٤٢.

ومنها: صحيحة علي بن المسيّب الهمداني، قال: قلت للرضا عليه السلام: «شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: من زكريا بن آدم القمي، المأمون على الدين والدنيا، قال علي بن المسيّب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم، فسألته عما احتجت إليه»^(١).

ومنها: صحيحة عبد العزيز بن المهدي، والحسن بن علي يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال: «قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمان ثقة، أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»^(٢)، بل يظهر منها أنّ حجّة خبر الثقة كان مفروغاً عنها، وإنما وقع السؤال عن أشخاص معينين.

ومنها: رواية علي بن سويد السابي قال: «كتب إليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: وأما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين، الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أماناتهم... إلخ»^(٣). ضعيفة بجهالة علي بن حبيب المدائني، وعدم وثاقة محمد بن إسماعيل الرازي.

ومنها: رواية أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله: عمّن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا، وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى»^(٤)،

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(٢) الوسائل باب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٣.

(٣) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.

(٤) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

وهي ضعيفة بجهالة موسى بن جعفر بن وهب، وعدم وثاقة أحمد بن محمد بن حاتم بن ماهويه .

ومنها : رواية المفضل بن عمر، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يوماً ودخل عليه الفيض بن المختار، فذكر له آية من كتاب الله عز وجل ، فأولها أبو عبد الله عليه السلام فقال له الفيض : جعلني الله تعالى فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟ قال : وأي الاختلاف يا فيض؟ فقال له الفيض : إني لأجلس في حلقهم بالكوفة فأكاد أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح إليه نفسي ويطمئن إليه قلبي . فقال أبو عبد الله عليه السلام : أجل هو كما ذكرت يا فيض، إن الناس أولعوا بالكذب علينا، كأن الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره . وإني أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك أنهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله، وإنما يطلبون به الدنيا، وكل يحب أن يدعي رأساً، إنه ليس من عبد رفع نفسه إلا وضعه الله وما من عبد وضع نفسه إلا رفعه الله وشرفه، فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس وأومئ بيده إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه فقالوا : زرارة بن أعين»^(١)، وهي ضعيفة بمحمد بن سنان .

الطائفة الثالثة : الأخبار الآمرة بالرجوع إلى ثقات الرواة وعدم جواز

التشكيك في رواياتهم .

منها : رواية أحمد بن إبراهيم المراغي قال : ورد على القاسم بن العلاء وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه : «فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك

(١) وسائل الشيعة، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٩ ص ١٤٣، والكشي ص ١٠٥ .

فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّنا، ونحملهم إياهم إليهم^(١)، ولكنها ضعيفة بعدم وثاقة كل من علي بن محمد بن قتيبة وأحمد بن إبراهيم المراغي.

ومنها: رواية إسحاق بن يعقوب قال: «سألت محمد بن عثمان العمري أنّ يوصل لي كتاباً، قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك - إلى أن قال... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله»^(٢)، وهي ضعيفة أيضاً بعدم وثاقة محمد بن محمد بن عصام وجهالة إسحاق بن يعقوب. ورواه الشيخ في كتاب الغيبة، ولكنّه ضعيف أيضاً بجهالة إسحاق، ولكنّه لا يخلو من اجمال في المراد، إذ الرجوع إليهم، هل هو في حكم الحوادث ليدلّ على حجّية الفتوى، أو حسمها ليدلّ على نفوذ القضاء. أضف إلى ذلك، إذا كان المراد من الرواة هم الفقهاء، فتكون خارجة عن محل الكلام، وتدل حينئذٍ على حجّية الفتوى أو حكم الحاكم، ولا تدل على حجّية خبر الواحد.

الطائفة الرابعة: الأخبار الآمرة بضبط الروايات وحفظها والعمل بما في

كتب الروايات.

منها: صحيحة أبي هاشم الجعفري، قال: «عرضت على أبي محمد العسكري عليه السلام كتاب يوم وليلة ليونس. فقال لي: تصنيف من هذا؟ قلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة»^(٣).

-
- (١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠ ص ١٤٩.
 (٢) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩ ص ١٤٠.
 (٣) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٨٠ ص ١٠٢.

ومنها: موثقة ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس في مسجد الخيف، فقال: «نضر الله عبداً سمع مقالتي، فوعاها، وحفظها، وبلغها من لم يسمعها، فربّ حامل فقه غير فقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(١).

ومنها: رواية محمد الكناسي، عمّن رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام «في قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾^(٢) قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، ليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيسمعون حديثنا، ويقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم، وينفقون أموالهم، ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا، فيسمعون حديثنا فينقلون إليهم، فيعيه هؤلاء، ويضيعه هؤلاء، فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون»^(٣)، وهي ضعيفة بالإرسال وبالرفع وجهالة محمد الكناسي، وفيها دلالة على جواز العمل بقول الثقة وإن كان المخبر ممّن يضيعه ولا يعمل به.

ومنها: رواية داود بن سليمان، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً، ينتفعون بها، بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً»^(٤). وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند، إلا أنّ الروايات الواردة بهذا المضمون متواترة، فلنا بحاجة للبحث حول السند. قال الشيخ البهائي في أوّل أربعينه: «إنّ دلالة هذا الخبر على حجّة خبر الواحد لا تقصر عن دلالة آية النفر».

ومنها: رواية عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح، عن

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٣ ص ٨٩.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ٢.

(٣) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥ ص ٩٠.

(٤) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٢ ص ٩٩.

الحسين بن روح، عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام: «أنه سُئل عن كتب بني فضال. فقال: خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا»^(١)، وهي ضعيفة بجهالة عبد الله الكوفي خادم الحسين بن روح، وكذا غيرها من الروايات الكثيرة.

الاشكال على الاستدلال بالأخبار:

قال صاحب الكفاية: «إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجّة أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد... إلخ».

وحاصل الاشكال: إنّ الاستدلال بالأخبار المتقدمة على حجّة خبر الواحد في غير محلّه، لأنّ هذه الأخبار أخبار آحاد، فكيف يستدلّ بها على حجّة نفسها، فإنّه يلزم من ذلك الدور الباطل، إذ الاستدلال بهذه الأخبار متوقف على حجّة أخبار الآحاد، فلو كانت حجّة أخبار الآحاد متوقفة على الاستدلال بهذه الأخبار للزم الدور. وليست هذه الأخبار متواترة لا لفظاً ولا معنى، حتى ينتفي اشكال الدور.

وقد ذكرنا سابقاً معنى التواتر اللفظي والتواتر المعنوي، فلا حاجة للإعادة.

إن قلت: إنّ الأخبار وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى، إلا أنّها متواترة اجمالاً، بمعنى أنّه يعلم اجمالاً بصدور بعض هذه الروايات المتقدمة عن المعصوم عليه السلام، وحينئذٍ فالمتعيّن الأخذ بما هو أخصها مضموناً، فإذا دلّ بعضها على حجّة خبر الثقة، وبعضها على حجّة الثقة العدل، وبعضها على حجّة العدل الإمامي المزكّي بعدلين، فالحجّة هو الأخير، وهو المسمّى بالصحيح الأعلى، فإن ظفرنا في مجموع تلك الأخبار بخبر واحد جامع لهذه الصفات، وقد دلّ على حجّة خبر كل ثقة،

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٩ ص ١٠٢.

وإن لم يكن إمامياً، أمكن التعدي من حجّة خصوص خبر الإمامي العدل المزكى بعدلين إلى القول باعتبار مطلق خبر الثقة، وإلا فلا بدّ من الاقتصار على حجّة خصوص الصحيح الأعلائي.

هذا وقد ذكر جماعة من الأعلام أنّه لا يوجد في الأخبار المتقدمة خبر صحيح - أي صحيح أعلائي - دالّ على حجّة خبر الثقة، وإن لم يكن إمامياً.

لكن الإنصاف: أنّ صحيحة أحمد بن اسحاق المتقدمة، دالّة على حجّة خبر الثقة مطلقاً، فمن جهة هي من الصحيح الأعلائي، ومن جهة أخرى أنّ مضمونها هو حجّة خبر الثقة مطلقاً، لأنّ تعليل الإمام عليه السلام لوجوب قبول رواية العمري وابنه بأنّهما الثقتان المأمونان، يكون تعليلاً بمطلق الوثاقة والمأمونية.

وعليه، فيؤخذ بعموم التعليل، ولا يقتصر على المورد.

نعم، يستفاد من التعليل في خبر علي بن سويد السابي - حيث نهى فيه عن أخذ معالم الدين من غير الشيعة: «فإنّك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله» - أنّ المنع عن أخذ معالم الدين منهم، إنّما هو من جهة كونهم خائنين غير موثوق بهم في نقل الحديث، لاحتمال تعمد الكذب في حقهم، فإذا حصل الوثوق بنقلهم، جاز الأخذ بقولهم، وإن كانوا غير إماميين، ومثال ذلك الحديث النبوي المعروف بين الأعلام: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»، المستدل به في أبواب المعاملات، مع أنّه لم يروه أحد من رواتنا الإمامية، ولا كان موجوداً في شيء من جوامعنا، وإنّما هو روي في كتب العامة بطرقهم المنتهية إلى سمرة بن جندب المضار.

والإنصاف: أنّه مع حصول الوثوق والاطمئنان بالنقل يعمل بالخبر

حينئذٍ، إلا أنه لا توجد ضابطة لذلك، وليس كل خبر ضعيف عمل به المشهور أوجب الاطمئنان بالصدور. والله العالم.

الدليل السابع: الاجماع على حجّية الخبر

قال صاحب الكفاية: «وتقريره من وجوه أحدها دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الأصحاب على الحجّية... إلخ».

أقول: إنّ هناك عدّة وجوه في تقرير الاجماع، بعضهم ذكر ثلاثة، كصاحب الكفاية، وبعضهم ذكر أربعاً، كالشيخ النائيني، وأمّا الشيخ الأنصاري فقد ذكر ستة وجوه، قال: «وأما الاجماع فتقريره من وجوه أحدهما: الاجماع على حجّية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه، وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو، أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا الإمام عليه السلام بالحكم أو عن وجود نصّ معتبر في المسألة، ولا يعتنى بخلاف السيّد وأتباعه، إمّا لكونهم معلومي النسب، كما ذكره الشيخ في العدة، وإمّا للاطلاع على أنّ ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكره العلامة في النهاية، ويمكن أن يستفاد من العدة أيضاً. وإمّا لعدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس. الثاني: تتبع الاجماع في ذلك».

أقول: قد حكى الشيخ الأعظم عن أربعة من الأعلام أنّهم ادعوا الاجماع على حجّية الخبر، وبيانه بشكل مختصر:

الأوّل: الشيخ الطوسي في العدة حيث قال فيها: «والذي يدلّ على ذلك اجماع الفرقة المحقّقة، فإنّي وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصنيفاتهم، ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك... إلخ».

الثاني: السيد الجليل رضي الدين بن طاووس، حيث قال في جملة من كلام له يطعن فيه على السيد: «ولا يكاد تعجّبي ينقضي، كيف اشتبه عليه أنّ الشيعة لا تعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعية، ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين».

الثالث: العلامة في النهاية، حيث قال: «إنّ الإخباريين منهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد. والأصوليين منهم، كأبي جعفر الطوسي عمل بها، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم».

الرابع: المحدّث المجلسي في بعض رسائله، حيث ادعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد.

أقول: لا بدّ أن يكون الاجماع على حجّة خبر الواحد منقولاً بالتواتر، وإلا فلا يمكن الاستدلال به على حجّة الخبر، إذ كيف يصح الاستدلال بالاجماع المنقول بخبر الواحد على حجّة خبر الواحد. وهل هذا إلا الاستدلال بالشيء على نفسه، ويكون من الدور الباطل.

وقد ذكرنا سابقاً توجيهاً لدعوى السيد المرتضى الاجماع على عدم حجّة خبر الواحد.

وحاصله: هو أن نحمل ما ادعاه السيد على الأخبار التي روتها العامة في كتبهم بطرقهم الفاسدة في المسائل التي روى أصحابنا الإمامية خلافها، لا بتلائه في زمانه بالعامة وأخبارهم، حيث إنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لعدم تمكنه من ردّ أخبارهم الخالية عن شواهد الصدق، وعدم تمكنه أيضاً من التصريح بذلك، ومن الطعن عليهم، احتاج في التخلص عن ذلك إلى دعوى الاجماع على المنع عن العمل بأخبار الآحاد.

قال صاحب الكفاية: «ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها... إلخ».

حاصل الإشكال بالنسبة إلى الاجماع المحصل، هو اختلاف الفتاوى في الخصوصيات الدخيلة في حجّة خبر الواحد، إذ العنوان في بعضها خبر الثقة، وفي بعضها الآخر خبر العدل الإمامي المزكى بعدلين، كما عن صاحبي المدارك والمعالم، وعن بعضهم كفاية تزكيته بعدل واحد، كما عن العلامة في التهذيب، وفي بعضها الآخر كونه مقبولاً عند الأصحاب، كما عن المحقق في المعتمد، ومع هذا الاختلاف وعدم وصول شيء من هذه العناوين إلى حدّ الاجماع، كيف يمكن دعوى الاجماع والقطع برضا المعصوم عليه السلام.

وهكذا حال تتبع الاجماع المنقولة، لأنّ بعضهم نقل الاجماع على حجّة خبر العدل الإمامي، وآخر على حجّة خبر الثقة، وثالث على حجّة خبر العدل المزكى بعدلين، ومع هذا الاختلاف كيف يتحقق الاجماع المنقول بالتواتر.

مضافاً إلى أنّ أصل دعوى التواتر في نقل الاجماع في غير محلّها، كما لا يخفى على المتتبع، وإنّما نقل أكثر العلماء دعوى الاجماع عن الشيخ الطوسي رحمته الله، لا أنّهم حصلوه ثمّ نقلوه إلينا.

قال صاحب الكفاية: «اللهم إلا أن يدعى نواطؤها على الحجّة في الجملة، وإنّما الإختلاف في الخصوصيات... إلخ».

حاصله: إنّ الاختلاف في خصوصيات الفتاوى أو معاقد الاجماع المنقولة مانع من حصول الاتفاق على الحجّة كما تقدم، إلا إذا كان

الاختلاف راجعاً إلى تشخيص ما هو الحجّة عندهم، بحيث لو انكشف لبعض بطلان مذهبه، لا بدّ أن يلتزم بأحد المذاهب الباقية، فلو ادّعى ذلك كان اجماعاً وحجّة، إلا أن إثبات هذه الدعوى دونه خرط القتاد، إذ ظاهر كلامهم هو ترتب الحجّة على العنوان الذي اختاره، بحيث لو انكشف له بطلان قوله لا يلتزم بأحد المذاهب الباقية. والله العالم.

الوجه الثاني: الاجماع العملي من المجتهدين، فإننا نراهم يعملون بالأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة، ويستنبطون الأحكام من خلالها، وهو في الواقع اجماع على المسألة الأصولية، التي تقع في طريق الاستنباط، كالاجماع على العمل بالاستصحاب في المسائل الفقهية.

ومن هنا، لا يكون الاجماع العملي إلا في المسائل الأصولية التي تقع في طريق الاستنباط، ولا معنى للاجماع العملي من المجتهدين في المسائل الفرعية، لاشتراك المجتهد في العمل بها مع غيره، وليس العمل في المسألة الفرعية من مختصات المجتهد بما أنه مجتهد.

والفرق بين الاجماع العملي والاجماع القولوي واضح، بناءً على ما تقدم. أمّا الاجماع العملي فقد عرفته، وأمّا الاجماع القولوي فقد تقدم أيضاً، وأنه عبارة عن الاجماع على الفتوى بحكم في مسألة فرعية أو أصولية.

ثمّ إنه يرد على الاجماع العملي أن عمل المجتهدين في الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة واستنباطهم الأحكام منها وإن كان ثابتاً وواقعاً، لا أن عملهم بها لا يركز على أمر واحد، بل بعضهم يعمل بها لكونها مقطوعة الصدور، أو مقطوعة الاعتبار، لا سيّما الكتب الأربعة، وبعضهم لا يعمل بها إلا إذا كان الخبر من الصحيح العلاني، أي كون

راويه عدلاً إمامياً مزكى بعدلين، وبعضهم أيضاً كذلك، إلا أنه يكتفي بتزكية الواحد، وبعضهم يعمل بها من باب خبر الثقة فقط، وبعضهم يعمل بها إذا عمل بها المشهور، وإلا فلا، وبعضهم يعمل بها لكونها تفيد الظن مع بناءه على حجّية مطلق الظن بدليل الانسداد بالجملة، فمشارب القوم مختلفة وليست مبنية على مجرد كونها أخبار آحاد، حتى يكون ذلك دليلاً تعبدياً كاشفاً عن رضا الإمام عليه السلام بذلك.

الوجه الثالث: سيرة المسلمين، قال الشيخ الأعظم: «الثالث من وجوه تقرير الاجماع. استقرار سيرة المسلمين طراً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام أو المجتهد. أترى: أن المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها عن المجتهد في مسائل حيزها وما يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي؟ وهذا ممّا لا شك فيه. ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد، بعيدة عن الإنصاف. نعم، المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمئنان، بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف».

أقول: يشترط أن يكون عمل المسلمين في المسألة بما أنّهم مسلمون وملتزمون بالشريعة، فلا عبرة بسيرة العوام الذين لا يباليون بمخالفة آداب الإسلام، إذ بذلك لا تكشف سيرتهم عن رضا المعصوم عليه السلام.

نعم، الملتزم بالشريعة الإسلامية، والمتقيّد بالآداب الإسلامية، تكشف سيرتهم عن رضا المعصوم عليه السلام إذا علم استمرارها من ذلك الوقت إلى يومنا.

ولكن الذي يرد على هذه السيرة، أنّه لم يثبت أنّ عملهم بذلك بما أنّهم

مسلمون ليكون ذلك كاشف كشافاً تعبدياً عن رأيه عليه السلام ، بل يحتمل جداً أن يكون عملهم بما أنّهم عقلاء، بحيث ترجع السيرة إلى السيرة العقلائية، التي سنتكلم عنها قريباً.

نعم، إذا كان الذي عمل به المسلمون من الأمور التوقيفية، كالصلاة وغيرها، التي من شأنها أن تتلقى من الشارع المقدس، فإنّها تكشف حتماً عن الجعل الشرعي فيما قامت السيرة عليه. والله العالم.

الوجه الرابع: سيرة العقلاء أو بناء العقلاء، وقد جعلها أكثر الأعلام عمدة الوجوه والأدلة، بحيث لو فرض المناقشة في باقي الأدلة، فلا مناقشة في هذه السيرة.

قال الشيخ الأعظم: «الرابع: استقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية، ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد. فنقول: إنّ الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو، وإلا وجب عليه ردعهم وتنبههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية، كما ردع في مواضع خاصة، وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك... إلخ».

والحاصل: إنّ السيرة العقلائية عبارة عن استقرار سيرة العقلاء بما هم عقلاء على العمل بشيء، سواء التزموا بدين وشريعة أم لم يلتزموا، أو سواء كان ما استقرت عليه سيرتهم راجعة إلى الأمور الدينية أم كانت راجعة إلى الأمور العقلائية، وهذه تحتاج إلى امضاء من الشارع، ويكفي في تحققه عدم الردع عنها من الشارع، وبهذا امتازت عن السيرة الشرعية، والتي هي عبارة عن استقرار سيرة المسلمين من حيث كونهم متشرعين على العمل بأخبار الآحاد فيما يرجع إلى أمور دينهم. وإذا تحققت السيرة الشرعية، فلا

اشكال في حجيتها والاعتماد عليها، لكشفها عن رضا الشارع بذلك، لأنه من المستحيل استقرار السيرة المزبورة من المسلمين من حيث كونهم متدينين على أمر من تلقاء أنفسهم من دون جعل شرعي فيما قامت السيرة عليه.

ومن هنا، لا يحتاج في حجيتها إلى إثبات عدم ردع الشارع عنها، لوضوح مضادة ردع الشارع لأصل السيرة، فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم للردع عن مثل هذه السيرة. وهذا بخلاف السيرة العقلائية، فإنه بعد عدم مضادتها وجوداً مع الردع الشرعي، يحتاج حجيتها إلى إثبات عدمه.

وقد ذكر الأعلام أنّ الشارع المقدس لم يردع عنها، ضرورة أنه لو كان لبان واشتهر، وهذا يكشف عن رضاه، وإلا لردع عنها كما ردع عن العمل بالقياس، حيث نهى الشارع عنه، وبالغ في تحريمه وإبطاله، حتى ورد في حقه في أبواب مختلفة ومناسبات متعددة أكثر من أربعماية رواية ناهية عن العمل به، بحيث عرف جميع الأعلام قديماً وحديثاً في جميع الأعصار والأمصار حرمة وفساده، مع أنّ العمل بالقياس ليس مثل العمل بخبر الثقة فيما تعمّ به البلوى، فلو كان العمل بخبر الثقة محرماً ومبغوضاً كالعمل بالقياس، لورد في تحريمه أكثر من ألف رواية، مع أنه لم يرد في النهي خبر واحد فضلاً عن أخبار كثيرة.

قال صاحب الكفاية: «إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن إتباع غير العلم، وناهيك قوله تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم»، وقوله تعالى: «إن الظن لا يغني من الحق شيئاً». قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه - مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، ولو سلم، فإنما المتيقن لولا أنه

المنصرف إليه اطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يتم على إعتبره حجّة - لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، وذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد اطلاقها بالسيره على إعتبر خبر الثقة، وهو يتوقف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها كما لا يخفى».

حاصله: إنّ هناك ثلاثة أجوبة:

الأول: إنّ مورد الآيات الشريفة هو خصوص أصول الدين، فيكون النهي عن اتباع الظن في أصول الدين إرشاداً إلى حكم العقل بعدم كفاية الظن فيها. ولا ربط لها بمحل البحث.

الثاني: لو سلّمنا أنّ الآيات الناهية مطلقة أو عامة، إلا أنّها منصرفة إلى خصوص الظن الذي لم يتم على إعتبره حجّة، أو نقول إنّ الآيات مجملة، ولكن القدر المتيقن منها هو الظن الذي لم يتم دليل على إعتبره.

الثالث: هو لزوم الدور على تقدير التمسك بها لإثبات النهي عن العمل بخبر الواحد، وقد عرفت توضيحه.

أقول: أمّا الجواب الأول، فإنّ مورد الآيات الشريفة وإن كان الأصول الاعتقادية، أنظر إلى قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(١)، وكذا غيرها، إلا أنّه مع ذلك، إنّ مقتضى التعليل في بعضها بأنّ الظن لا يغني عن الحق شيئاً، ممّا يجعلها ظاهرة في العموم، فلا يكون المورد موجباً للاقتصار عليه.

وعليه، فالآيات تشمل الفروع أيضاً.

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٤.

وأما الجواب الثاني، فيرد عليه: إنه مع الاطلاق يكون الانصراف بدوياً يزول بالتأمل.

ثم إنه لو سلمنا بالانصراف، إلا أننا نقول: من أين علمت أن خبر الثقة حجة يكون خارجاً عن انصرافها، إذ المفروض أن دليل اعتباره هو سيرة العقلاء، وهي مما لا تكون حجة ما لم يمضها الشارع، والفرض أنه لم يمضها، بل ردع عنها بهذه الآيات.

وأما الجواب الثالث، فيرد عليه: أن حجية السيرة بعد أن كانت معلّقة على عدم الردع عنها، يكون عدم الردع في المرتبة السابقة على حجيتها، لأنه بمنزلة شرطها، وحينئذ في المرتبة السابقة على حجيتها تجري أصالة العموم في الآيات الناهية، فتوجب خروج مثلها عن الحجية، فلا يلزم الدور.

والإنصاف أن يقال: إن عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من باب العمل بالظن حتى يكون مشمولاً للآيات الناهية، بل عملهم به من جهة انكشاف الواقع لديهم، وعدم اعتنائهم باحتمال الخلاف، لبنائهم على تتميم الكشف المقتضى لإلغاء احتمال الخلاف، فلا تصلح الآيات الناهية للردع عنها، لخروج العمل بخبر الثقة عن موضوع الآيات الناهية، وهو العمل بالظن.

هذا وقد أجاب السيد أبو القاسم الخوئي بجواب آخر، وهو: «أن الآيات الناهية عن العمل بالظن ليست مولوية لتدل على حرمة العمل بخبر الواحد، وإنما هي آيات إرشادية ترشد إلى ما استقل به العقل من عدم جواز العمل بالظن، حيث أن المكلف معه لا يأمن من العقاب، لاحتمال الخطأ وعدم مصادفة الواقع. ومن الظاهر أن ذلك غير جارٍ في مورد العمل بخبر الواحد، لأن المكلف في مورده مأمون من العقاب، سواء صادف الواقع أم خالفه... إلخ».

وفيه: أنّ النهي في الآيات الشريفة نهى مولوي لا إرشادي، لأنّ العمل بالظن من دون الاستناد إلى الحجّة تشريع عملي، كما أنّ اسناد مؤداه إلى الشارع من دون حجّة تشريع قولي.

وقد عرفت سابقاً، أنّ حكم العقل بقبح التشريع يستتبعه حكم شرعي، لأنّ حكم العقل بقبح التشريع واقع في سلسلة علل الأحكام، وليس واقعاً في سلسلة المعلولات، بل هو حكم ابتدائي من العقل، لما فيه من مفسدة من تصرف العبد فيما ليس له.

ثمّ قال صاحب الكفاية، «فافهم وتأمل . . . إلخ». قال في تعليقه على الكتاب: «قولنا فافهم وتأمل، إشارة إلى كون خبر الثقة متبعاً ولو قيل بسقوط كل من السيرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقيدده بها وذلك استصحاب حجّيته الثابتة قبل نزول الآيتين . . . إلخ».

ويرد عليه: أولاً: ما ذكرناه في أكثر من مناسبة من أنّ الاستصحاب لا يجري في الأحكام الكلية، ومقامنا من هذا القبيل.

ثانياً: أنّ الاستصحاب، إمّا أن يكون حجّة من باب التعمّد بالأخبار - أي أخبار لا تنقض اليقين بالشك - كما هو الأقوى على ما سيأتي في بابه - إن شاء الله تعالى - وإمّا أن يكون حجّة من باب الظن، كما ذهب إليه جماعة من الأعلام.

فإن كان من قبيل الأوّل، فلا يمكن التمسك به، لأنّ حجّيته في نفسه متوقّفة على حجّية الأخبار، فكيف يمكن إثبات حجّيتها به.

وإن كان من قبيل الثاني - أي الظن - فالآيات الناهية عن العمل بغير العلم تمنع عن العمل به، كما تمنع عن العمل بالسيرة، لأنّ العمل به حينئذٍ عمل بغير علم، واحتمال تخصيص عمومها به مدفوع بما ذكر في تخصيص عمومها بالسيرة من عدم إمكانه إلا على وجه دائر.

والخلاصة إلى هنا: إنّ الآيات الشريفة ليست رادعة عن السيرة العقلانية، وممّا يؤكّد ذلك أنّ السيرة لا زالت مستمرة بين المسلمين والعقلاء جيلاً بعد جيل، فلو كانت الآيات رادعة عنها، لانقطعت السيرة وترك العمل بها بعد نزول الآيات، لكونها بمرأى منهم ومسمع.

وقد عرفت أنّ السرّ في ذلك، هو أنّ عملهم بخبر الثقة ليس عملاً بغير العلم حتى يكون ذلك مشمولاً للآيات الشريفة، بل التأمل في طريقة العقلاء يوجب القطع بخروج الاعتماد على خبر الثقة عن الاعتماد بالظن. والله العالم.

الدليل السابع: الوجوه العقلية المستدل بها على حجّة الخبر

قال صاحب الكفاية: «في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجّة خبر الواحد. أحدها: أنه يعلم اجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار من الإئمة عليهم السلام بمقدار وافٍ بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لانحلّ علمنا الاجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الإمارات... إلخ».

أقول: لا يخفى أنّ هذه الوجوه العقلية الثلاثة التي ذكرت في المقام لا تثبت حجّة الخبر، وإنّما غاية ما يترتب على صحّتها، هو لزوم العمل بالأخبار من باب الاحتياط، ولكن بناءً على ما ذكروه من أنّها تثبت حجّة الخبر، فيكون الغرض من ذكر هذه الوجوه هو إثبات حجّة خبر الواحد بالخصوص، في مقابل ما سيأتي من الوجوه العقلية المثبتة لحجّة مطلق الظن.

وقد ذكر هذا الوجه الأوّل الشيخ الأعظم، وأشكّل عليه بعدة اشكالات لكنّ صاحب الكفاية تخلّصاً عن الاشكال الأوّل - الذي أشكّله الشيخ الأنصاري - عدل عن بيان الشيخ لهذا الوجه.

وأما تعريف الشيخ لهذا الوجه العقلي فهو قوله : «أولها ما اعتمده سابقاً ، وهو أنه لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في أن أكثر الأخبار بل جلّها إلّا ما شدّ وندر صادرة عن الأئمة عليهم السلام ، وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا وكيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم . . . إلى أن قال : والمقصود ممّا ذكرنا رفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من هذا العلم الاجمالي . ثمّ إنّ هذا العلم الاجمالي إنّما هو متعلق بالأخبار المخالفة للأصل المجردة عن القرينة ، وإلا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع ، فإذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور ، لأنّ تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يكن على وجه العلم تعيّن المصير إلى الظن في تعيينه توصلًا إلى العمل بالأخبار الصادرة . . . إلخ» .

هذا وقد أشكل الشيخ على نفسه بثلاثة اشكالات :

الأوّل : وحاصله : إنّ وجوب العمل بالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام ، ليس إلا من جهة كاشفيّتها عن أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار . وعليه ، فالعلم الاجمالي بالأخبار الصادرة فيما بين أيدينا من الأخبار يساوق العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية .

وحينئذ فنقول : إنّ العلم الاجمالي بها ليس مختصاً بالأخبار ، بل العلم الاجمالي بها حاصل في مجموع ما بأيدينا من الأخبار والأمارات الأخرى ، كالشهرة في الفتوى ونحوها ، فهنا علم اجمالي حاصل في الأخبار ، وعلم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الأمارات ، ولذا لو فرضنا عزل طائفة من الأخبار بمقدار المعلوم بالاجمال منها ، وضممنا إلى الباقي

ساير الأمارات، كان العلم الاجمالي باقياً على حاله . فلو كان العلم الاجمالي مختصاً بالأخبار فقط، لانحلّ العلم الاجمالي بمجرد عزل طائفة منها بمقدار المعلوم بالاجمال منها، وإن انضمّ إلى الباقي ساير الأمارات .

وعليه، فلا بدّ من الاحتياط في مجموع الأخبار وساير الأمارات، ومع تعذّره أو تعسّره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى كل ما أفاد الظن بصدور الحكم عن الحجّة، سواء كان خبيراً أو شهرة أو غيرهما .

وفيه: أنّ هذا الاشكال لا يرد على تقرير صاحب الكفاية، وسنذكر - إن شاء الله قريباً - دفع هذا الاشكال .

الاشكال الثاني: حاصله: إنّ اللازم من هذا العلم الاجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار، لا العمل بالظن في صدور تلك الأخبار، وذلك لما عرفت من أنّ العمل بالخبر الصادر إنّما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، وحينئذٍ فكلمة ظنّ بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة على طبقه، يؤخذ به، ولو لم يكن مضمون الصدور، وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به، ولو كان مضمون الصدور... إلخ .

وفيه: أنّ هذا الاشكال غير مهمّ، لأنّ المقصود من الاستدلال بهذا الوجه هو حجّية الخبر ولو في الجملة، سواء كان مضمون الصدور أو مضمون المطابقة .

الاشكال الثالث: وحاصله: إنّ لا يثبت بهذا الدليل إلا وجوب العمل بالخبر المثبت للتكاليف، وأمّا الخبر النافي للتكليف، فلا يجب العمل به، وإن جاز ذلك، إلا إذا كان في المسألة عموم أو اطلاق ونحوهما، ممّا يثبت التكليف، وكان في الأخبار ما ينفيه، لم يجز العمل بالنافي، لأنّ

الأخبار النافية وإن كنّا نعلم اجمالاً بصدور كثير منها، إلّا أنّنا لا نعلم بصدور جميعها، فلعلّ هذا الخبر النافي هو من الأخبار غير الصادرة، فلا يمكن رفع اليد عن الحجّة المثبتة للتكليف.

أقول: هذا الاشكال الثالث وارد لا محالة، ولا دافع له. وعليه، فلا يجب العمل بالخبر النافي للتكليف.

وأما الاشكال الأوّل، فيمكن الجواب عنه بأنّه عندنا ثلاثة مراتب للعلم الاجمالي.

الأولى: العلم الاجمالي بثبوت الأحكام فيما بأيدينا من الأخبار.

الثانية: العلم الاجمالي بثبوت الأحكام فيما بين الأخبار والأمارات الظنية.

الثالثة: العلم الاجمالي بثبوت الأحكام في مجموع الوقائع المشتبهة المظنونة والمشكوكة والموهومة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ العلم الاجمالي في المرتبة الثالثة وإن كان يقتضي الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة، إلّا أنّه ينحلّ بالعلم الاجمالي في المرتبة الثانية، لأنّ المعلوم بالاجمال بين الوقائع المشتبهة المظنونة والمشكوكة والموهومة لا يزيد قدراً عن المعلوم بالاجمال بين جميع الأمارات الظنية. والذي يؤكد ذلك، هو أنّه لو عزلنا طائفة من الأمارات الظنية بقدر المعلوم بالاجمال بينها، بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال فيها عليها، ثمّ ضمنا الوقائع المشتبهة إلى الباقي من الأمارات الظنية، لم يكن لنا علم اجمالي بتكليف بين الوقائع المشتبهة مع الباقي من الأمارات.

مثلاً، لو فرضنا أنّ المتيقّن من المعلوم بالاجمال بين الوقائع المشتبهة ألف حكم، وفرضنا هذا العدد بين الأمارات الظنية، وعزلنا بذلك المقدار

منها، بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على المعزول، فلا يبقى العلم الاجمالي فيما بقي من الأمارات الظنية، ولو ضمنا إلى الباقي الوقائع المشكوكة لا يحصل لنا العلم الاجمالي بثبوت حكم فيما بين بقية الأمارات الظنية والوقائع المشكوكة.

وعليه، فالعلم الاجمالي الكبير الذي يكون منشأ العلم بثبوت التكاليف في الشريعة ينحل ببركة العلم الاجمالي بثبوت التكاليف فيما بين الأمارات الظنية المتوسط بين ذلك وبين العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في خصوص الأخبار المودعة في الكتب.

وأيضاً، العلم الاجمالي بالمرتبة الثانية ينحلّ بالعلم الاجمالي بالمرتبة الأولى الذي يكون أطرافه خصوص الأخبار، لأنه لا يعلم بثبوت التكاليف أزيد ممّا في بين الأخبار، فلا أثر للعلم الاجمالي بالمرتبة الثانية.

نظير ذلك، ما لو علم اجمالاً بوجود عشر شياه موطوءة بوطىء الإنسان في قطع غنم، بعضه أسود وبعضه أبيض، وعلم أيضاً بوجود عشر شياه موطوءة في القسم الأبيض منه، فالعلم الاجمالي الأوّل ينحلّ بالعلم الاجمالي الثاني، لأنّ إفراز عشر شياه موطوءة من قسم الأبيض يوجب زوال العلم الاجمالي بوجود الموطوءة في البقية وإن انضم إليها الغنم الأسود منه، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال في الجميع على ما أفرز من القسم الأبيض، فلو احتمل وجود الموطوءة بعد ذلك، فهو احتمال بدوي غير معتمد على العلم الاجمالي.

نعم، لو كان المعلوم بالاجمال في أطراف العلم الاجمالي الصغير أقلّ عدداً من المقدار المعلوم بالاجمال في أطراف العلم الاجمالي الكبير، كما لو كان المعلوم بالاجمال في القسم الأبيض من قطع الغنم في مفروض

المثال سبع شياه، فالعلم الاجمالي الصغير حينئذٍ لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير، لأنّ إفراز السبع من القسم الأبيض لا يوجب زوال العلم الاجمالي بوجود عشر شياه موطوثة في المجموع، لعدم انطباق العشرة على السبعة.

والخلاصة إلى هنا: إنّ العلم الاجمالي بالمرتبة الثانية ينحلّ بالعلم الاجمالي بالمرتبة الأولى.

ولكن العجب من الميرزا النائيني هو انكاره انحلال العلم الاجمالي بالمرتبة الثانية، واصراره على أنّه لا ينحلّ بالعلم الاجمالي بالمرتبة الأولى، حيث ذكر أنّ الأمارات الظنية ما عدا الأخبار لو لم تكن بنفسها متعلقة للعلم الاجمالي، فلا أقل من كونها من أطراف العلم الاجمالي، لأنّ متعلق الاجمالي هو المجموع من الأخبار ومن بقية الأمارات الظنية، وهذا لا ينافي أن تختصّ الأخبار بعلم اجمالي آخر فيما بينها، وليس العلم الاجمالي في المجموع مستنداً إلى العلم الاجمالي في الأخبار، لينحلّ العلم الاجمالي فيه بالعلم الاجمالي فيها. وقد أطال الكلام في بيان ذلك.

والإنصاف: هو ما قلناه، فإذا كنّا نعلم اجمالاً بثبوت ألف حكم إلزامي بين الأخبار التي بأيدينا والأمارات الظنية، مثل الاجماع والشهرة الفتوائية ونحوهما، ونعلم أيضاً بثبوت ألف حكم إلزامي في خصوص الأخبار التي بأيدينا، فينحل العلم الاجمالي الأوّل، لأنّه لا يزيد عدداً عن الثاني.

والذي يؤكّد ذلك، هو أنّه عزلنا طائفة من الروايات، بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على المعزول، فينحل العلم الاجمالي المتعلق بالأخبار والأمارات الظنية، لأنّ المقدار المعلوم بوجود الأحكام في الأمارات الظنية والأخبار لا يزيد على الأحكام الموجود في خصوص الأخبار، فكيف لا ينحل؟

قال صاحب الكفاية: «ثانيها: ما ذكره في الوافية مستنداً على حجّة الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشريعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر، وهو: «أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة ولا سيّما بالأصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أن جلّ أجزاءها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر غير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد. ومن انكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان... إلخ».

هذا الوجه عن صاحب الوافية، ذكره الشيخ الأنصاري أيضاً، وأورد عليه بإيرادين:

أمّا الإيراد الأوّل فقوله: «إنّ العلم الاجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الاجمالي كما عرفت في الجواب الأوّل عن الوجه الأوّل... إلى أن قال: فاللازم حينئذٍ إمّا الاحتياط والعمل بكل خبر دلّ على جزئية شيء أو شرطيته، وإما العمل بكل خبر ظن صدوره ممّا دلّ على الجزئية أو الشرطية».

وحاصله: إنّ العلم الاجمالي بموافقة جملة من الأخبار الدالة على الجزئية ونحوها يوجب الاحتياط بالعمل بكل خبر دلّ على ذلك، ومع تعذّره أو لزوم الحرج ينتقل إلى الظن بالصدور.

أقول: إنّ ظاهر عبارة صاحب الوافية، هو انسداد باب العلم بجلّ الأجزاء والشرائط والموانع، وأنّه لا طريق لنا في الوصول إليها سوى

العمل بالخبر غير القطعي ، بحيث لو لم يعمل بخبر الواحد لخرجت تلك الأمور - أعني مثل الصلاة والصوم والحج ونحوها - عن كونها حقائق ، بحيث لا يصدق عليها حقيقة أنّها صلاة أو صوم وهكذا .

وعليه ، فما ذكره غير دعوى العلم الاجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع في خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره .

ثمّ إنّه ، لو سلمنا أنّ عبارة الوافية ظاهرة فيما ذكره الشيخ ، لكن اشكاله - بأنّ العلم الاجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره - يمكن الجواب عنه بما ذكرناه سابقاً .

وحاصله : إنّ العلم الاجمالي بوجود الأجزاء والشرائط في مطلق الأخبار ينحل بالعلم الاجمالي بوجودها في الأخبار الواجدة للشرائط المذكورة ، لأنّ المقدار المعلوم وجوده من الأجزاء والشرائط في مطلق الأخبار لا يزيد على المقدار المعلوم وجوده في الأخبار الواجدة للشرائط المذكورة .

وعليه ، فلا يجب الاحتياط ، إلا في خصوص أطرافها دون أطراف مطلق الأخبار .

نعم ، إذا فرضنا العلم الاجمالي بصدور مقدار من الأجزاء والشرائط أكثر من المقدار المعلوم بالاجمال في خصوص الأخبار الواجدة للشرائط المذكورة ، فلا ينحل العلم الاجمالي الكبير حينئذٍ ، ويجب الاحتياط في جميع الأخبار لا خصوص الأخبار الواجدة للشرائط .

وأما الإيراد الثاني للشيخ فقوله : «إنّ مقتضى الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمها خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطية والجزئية» . لا يخفى قوّة هذا الاشكال .

وحاصله: إنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى، إذ مقتضاه هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية دون الأخبار النافية لهما، لأنّ أطراف العلم الاجمالي هي خصوص هذه الروايات المثبتة لها دون النافية. مع العلم أنّ البحث عن حجّة الخبر لا يختص بالأخبار المثبتة للتكاليف.

قال صاحب الكفاية: «والأولى: أن يورد عليه بأن قضيتّه إنّما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجّة معتبرة على نفيها من عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجّة بحيث يخصص أو يُقيّد بالمثبت منها أو يعمل بالنافي في قبال حجّة على الثبوت ولو كان أصلاً، كما لا يخفى... إلخ».

هذا اشكال صاحب الكفاية على هذا الدليل العقلي.

وحاصله: إنّ هذا الدليل غير تام، لا بالنسبة إلى الأخبار المثبتة ولا بالنسبة إلى الأخبار النافية.

أمّا عدم تماميته بالنسبة إلى الأخبار المثبتة، فلأنّ العمل بها من باب الاحتياط - كما هو مقتضى العلم الاجمالي - إنّما يصحّ إذا لم يكن في مقابلها ما ينفي التكليف من عموم أو إطلاق، إذ الاحتياط أصل عملي والدليل مقدّم عليه، لأنّ الأمارات حاکمة على الأصول الشرعية وواردة على الأصول العقلية. فمع قيام الحجّة المعتبرة على نفي التكليف لا تجري أصالة الاحتياط في العمل بالخبر المثبت له، كما لو قامت البيّنة على طهارة أحد أطراف الشبهة المحصورة.

وبالجملة، إنّ لو قامت حجّة على نفي التكليف - ولو كانت هذه الحجّة بلسان العموم أو الإطلاق - لم يكن الخبر المثبت له مخصصاً لعمومها أو مقيّداً لأطرافها حتى يؤخذ به، إذ الأخذ بالخبر المثبت إنّما هو من باب الاحتياط، والأمارة مقدمة عليه، وليس الأخذ بالخبر المثبت للتكليف من باب الحجّة حتى يكون أمارة، فيخصص به العموم، أو يقيد الإطلاق به.

وأما عدم تماميته بالنسبة إلى الأخبار النافية، فلأنّ جواز العمل بالنافي مشروط أيضاً بما إذا لم يكن في مورده ما يثبت التكليف ولو أصلاً.

والخلاصة في نهاية المطاف: إنّ وجوب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط مشروط بعدم قيام حجّة على نفي التكليف، كما أنّ جواز العمل بالنافي مشروط بعدم قيام الحجّة على ثبوت التكليف ولو كان أصلاً.

وقد اتضح ممّا ذكرناه، أنّ العمل بالأخبار لو كان من جهة كونها حجّة بالخصوص، لصحّ اسناد مؤدّها إلى الشارع، للعلم بكون مفادها حكماً للشارع تعبدًا. بخلاف ما لو كان العمل بها من جهة العلم الاجمالي بصدور أكثرها، فإنّه لا يصحّ اسناد مفادها إلى الشارع، لعدم العلم بكون مفادها بخصوصها حكماً للشارع لا وجداناً ولا تعبدًا.

كما أنّه اتضح أيضاً، أنّ العمل بها لو كان من جهة كونها حجّة بالخصوص، لتقدمت على الأصول مطلقاً، سواء كانت الأصول أصول عملية أو لفظية، من عموم أو اطلاق ونحوهما. وهذا بخلاف ما لو كان العمل بها من جهة العلم الاجمالي بصدور أكثرها، فإنّ العمل بها حينئذٍ يكون من باب أصالة الاحتياط، فيكون حكمه حكمها. والله العالم.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «ثالثها ما أفاده بعض المحققين بما ملّخصه: أنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة إلى يوم القيامة، فإن تمكّنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بدّ من الرجوع إليهما كذلك، وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف... إلخ».

المراد من بعض المحققين هو المحقق الشيخ محمد تقي الأصفهاني صاحب هداية المسترشدين الحاشية على المعالم، وهو أخو صاحب

الفصول، ويظهر أنّ عبارة هداية المسترشدين لا تخلو من تشويش واضطراب مع ما فيها من الاطناب الممل، وتلخيص صاحب الكفاية لعبارته ليس تاماً، بل هذا من الإيجاز المخلّ، وكذا تلخيص الشيخ الأنصاري لها.

نعم، يمكن أن يلخّص كلامه بأن يقال: «إنّه دلّت الأخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة، وحينئذٍ فإن أمكن الرجوع إليهما بنحو يحصل العلم بالحكم فهو، وإلا فإن كان هناك طريق خاص للرجوع إليهما تعيّن الأخذ به، وإلا فإن كان هناك طريق ظني للرجوع إليهما، فيجب الأخذ به تنزلاً من العلم بالطريق إلى الظن به، وإلا فيجب الرجوع إليهما، بنحو يظن منهما بالحكم.

وبالجملة، فالمتعيّن أولاً، هو الرجوع إلى كتاب معلوم أو سنة معلومة، ومع تعذّره إلى ما عيّنهُ منهُما طريق معلوم الإعتبار، ومع تعذّره إلى ما عيّنهُ منهُما طريق مظنون الإعتبار، ومع تعذّره إلى مطلق ما ظن كونه كتاباً أو سنة... إلخ».

ولكن ما يرد على هذا الوجه الذي جعله من أقوى الوجوه الثمانية التي أقامها على اعتبار الظن بالطريق.

هو أنّه إن كان المراد بالسنة الروايات الحاكية لقول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، كما صرح هو بذلك في ذيل كلامه على خلاف ما هو المصطلح عليه من السنة.

ففيه: أنّ وجوب العمل بها لا دليل عليه، لأنّ ما ذكر من الاجماع والضرورة، إنّما هو على وجوب العمل بنفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، دون الروايات الحاكية لها.

وعليه، فلا يمكن إثبات وجوب العمل بالروايات إلا بدعوى العلم الاجمالي بصدور أكثر ما بأيدينا من أخبار الكتب المعتمدة، فيرجع حينئذٍ إلى الوجه الأوّل من تقرير الدليل العقلي، وقد عرفت ما فيه .

وإن كان المراد بالسنة نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، كما هو المصطلح عليه، فوجوب العمل بها وإن كان ثابتاً بالاجماع والضرورة، إلا أنّ ذلك لا يستلزم وجوب العمل بالأخبار الحاكية لها المحتمل عدم مطابقتها للواقع، لأنّها ليست من السنة .

وعليه فلا يمكن إثبات وجوب العمل بالروايات، إلا بدعوى العلم الاجمالي بثبوت تكاليف واقعية التي يعلم وجوب رعايتها، ومرجع ذلك إلى دليل الانسداد الآتي بيانه، ومقتضاه، حجّة كل أمانة كاشفة عن الواقع، لا خصوص الخبر .

والخلاصة: إنّ ما ذكره صاحب هداية المسترشدين ليس وجهاً برأسه، بل يرجع إمّا إلى الوجه الأوّل أو إلى دليل الانسداد الآتي .

وأجاب عن هذا الاشكال صاحب الكفاية بما حاصله: إنّ ملاك دليل المحقق التقي ليس هو العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية ليرجع إلى دليل الانسداد، ولا العلم الاجمالي بصدور جملة من الروايات المدونة في الكتب المعتمدة ليرجع إلى الدليل الأوّل العقلي، بل ملاك العلم بوجوب الرجوع إلى هذه الروايات فعلاً، حتى إذا لم يحصل علم اجمالي بصدور جملة منها، أو علم اجمالي بتكاليف واقعية يجب التوصل إليها بالظن بعد تعذّر الوصول إليها بالعلم أو ما هو بحكمه .

وعليه، فمؤدّيات هذه الروايات أحكام فعلية لا بدّ من امثالها .

ولكن يرد عليه: أنّ العلم بوجوب الرجوع إلى الروايات الحاكية لا

يحصل بدون سبب، فلا بدّ أن يكون سببه إمّا الجعل الشرعي بأن يجعلها الشارع حجّة على المكلف، وهذا مفروض الانتفاء، لأنّ الفرض عدم قيام دليل على جعلها حجّة بالخصوص، أو يكون سببه العلم الاجمالي بصدور كثير منها، وهذا يرجع إلى الوجه الأوّل، أو يكون سببه حكم العقل بوجود امثال التكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال بنحو الظن من طريقها، بعد عدم امكان امثالها بنحو العلم أو العلمي، وهذا يرجع إلى دليل الانسداد الآتي.

وعليه، فما ذكره لم يكتب له التوفيق.

والخلاصة إلى هنا: إنّ ما استدلوا به على حجّية خبر الواحد من الحكم العقلي بالوجوه الثلاثة ممّا لم يكتب له التوفيق. ولكن نحن في غنى عن ذلك، لما عرفت، من الأدلّة على حجّية خبر الواحد، لا سيّما السيرة العقلائية التي هي من أمتن الأدلّة، بحيث لو أمكن المناقشة في باقي الأدلّة، إلا أنّه لا سبيل للمناقشة فيها. والله العالم.

الفصل السابع

في حجّية مطلق الظن

- الأمر الأوّل: الأدلّة على حجّية مطلق الظن.
- الأمر الثاني: نتيجة المقدمات.
- الأمر الثالث: الكشف والحكومة.
- الأمر الرابع: القياس.
- الأمر الخامس: خاتمة يذكر فيها أمران.
- الأمر السادس: الظن الذي لم يقدّم دليل على حجّيته والظن الذي قام الدليل على عدم حجّيته.

الأمر الأوّل

الأدلة على حجّية مطلق الظن

الدليل الأوّل:

قال صاحب الكفاية: «وهي أربعة: الأوّل أن في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم... إلخ».

قال الشيخ الأعظم: «فلنشرع في الأدلة التي أقاموها على حجّية الظن من غير خصوصية للخبر... إلى أن قال: وهي أربعة: الأوّل أن في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم. أمّا الصغرى، فلأنّ الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك، كما أنّ الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل، أو لأنّ الظن بالوجوب ظنّ بوجود المفسدة في الترك، كما أنّ الظن بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل بناءً على قول العدلية تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وقد جعل في النهاية كلا من الضررين دليلاً مستقلاً على المطالب».

أقول تصحيحاً لكلام الشيخ: إنّ الظن بالوجوب ليس ظناً بوجود المفسدة في الترك، بل ظنّ بوجود المصلحة في الفعل.

ثمّ إنّ جوابه ناقص، حيث قال: «أمّا الصغرى... إلخ»، ولم يقل وأمّا الكبرى فكذا وكذا، بل سكت عنها.

ومهما يكن، وقبل البحث عن الصغرى والكبرى لا بدّ من تقديم بعض الأمور، إذ من خلالها يتضح الحال في المقام.

الأمر الأوّل: هو أنّه عندنا قاعدتان عقليتان لا تتصادمان، ولا تجتمعان في مورد.

الأولى: قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الثانية: قاعدة لزوم دفع الضرر الأخرى المحتمل فضلاً عن المظنون.

وأما مورد القاعدة الأولى - وهي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان - ما إذا عمل العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص والسؤال عن مراد المولى، فإذا فعل ذلك، ولم يعثر على مراد المولى قبح عقابه، سواء كان للمولى مراد واقعاً أو لم يكن، فإنّ المراد من البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هو البيان الواصل إلى العبد لا البيان الواقعي، إذ البيان الواقعي لا يحرك العبد نحو الامتثال، وليس قبح العقاب بلا بيان ممّا دلّ عليه الدليل اللفظي، حتى يستظهر منه الأعمّ من البيان الواقعي والبيان الواصل، بل هو حكم عقلي ملاكه قصور الإرادة الواقعية عن تحريك إرادة العبد نحو المراد.

وأما مورد حكم العقل بلزوم دفع الضرر الأخرى المظنون أو المحتمل، فهو إمّا في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، وإمّا في الشبهات الحكمية البدوية إذا أخلّ العبد بما تقتضيه وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مراد المولى، فإنّ مثل هذا العبد يستحق العقاب إذا صادف فوت مراد المولى.

ومنه تعرف أنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة عند تنجّز التكليف بالعلم الوجداني أو التعبدي هو أيضاً من جهة دفع احتمال الضرر، فإنّ استحقاق

العقاب فيها على المخالفة، وإن كان معلوماً، إلا أنّ نفس العقاب عليها غير معلوم، بل هو محتمل، وذلك لاحتمال شفاعة الشافعين يوم القيامة، أو احتمال عفوه الكريم، ومع هذا الاحتمال لا يعلم حينئذٍ بالعقاب.

هذا وقد ذكرنا سابقاً أنّ كلاً من المولى والعبد له وظيفة تخصّه، أمّا وظيفة المولى، فهي أن يكون بيان مراده على وجه يمكن وصول العبد إليها إذا لم يتوسط في البين ما يمنع عن ذلك. وأمّا وظيفة العبد، فهي الفحص والسؤال عن مرادات المولى من مظان وجودها، فعند اخلاص العبد بوظيفته يستحق العقاب، ويكون مورداً لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

الأمر الثاني: المعروف والمشهور بين الأعلام أنّ ملاكات الأحكام تختلف من حيث الأهمية، فقد يكون الملاك بمثابة من الأهمية في نظر الشارع، بحيث يقتضي تحريم جملة من المحللات ظاهراً لإحراز الملاك والتحقّق عليه، وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الأهمية. وطريق استكشاف أنّ ملاك الحكم من أي قبيل، إنّما يكون بإيجاب الاحتياط في موارد الشك، فإذا أوجب الاحتياط في مورد، فنعرف حينئذٍ أنّ الملاك بمثابة من الأهمية، وذلك كما في باب الدماء والأعراض والأموال، فقد ذكر المشهور أنّ الشارع أوجب الاحتياط فيها، وإن كانت بالأصل مورداً للبراءة أو استصحاب العدم. ولكن لم يثبت ذلك عندنا. نعم، احتطنا فيها استحباباً.

ثم إنّه بناءً على ما ذكره من عدم إيجاب الاحتياط في مورد يستكشف كون الملاك ليس بتلك المثابة من الأهمية.

الأمر الثالث: إنّ الضرر إمّا أن يكون أخروياً أو دنيوياً.

فإن كان أخروياً، فلا اشكال في حكم العقل بلزوم دفع المقطوع والمظنون، والمحتمل منه يكون للارشاد، لا يستتبع حكماً مولوياً شرعياً على طبقه، لأنّ حكم العقل في باب العقاب الأخروي واقع في سلسلة معلولات الأحكام، وكل حكم عقلي وقع في هذه السلسلة لا يستتبع الحكم المولوي.

وعليه، فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون ارشادياً، لا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على المرشد إليه من العقاب الواقعي لو فرض مصادفة الظن أو الاحتمال للواقع، وإلا كان من التجري في حكم العقل.

وأما إن كان الضرر دنيوياً - أعني به مفسدة الفعل -، بناءً على ما هو عليه العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - فلا يحكم العقل بوجوب دفعه. ومن هنا لا يحكم بوجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية، مع أنّ احتمال الضرر الدنيوي من جهة احتمال ثبوت التكليف موجود فيها، بل وكذلك الحال في الشبهات الحكمية حتى بعد الفحص، فإنّ العقاب فيها وإن كان غير محتمل بعد الفحص لكونه بلا بيان، إلا أنّ احتمال الضرر الدنيوي من جهة احتمال ثبوت التكليف موجود فيها أيضاً، بل ذكرنا في بعض المناسبات أنّه لا دليل على حرمة الإضرار بالنفس إلا في موارد خاصة، كالانتحار وقطع الأعضاء وسلوك طريق يظن ضرره، حيث ادعي الاجماع، بل تسالم الأصحاب على أنّ سلوك الطريق الذي لا يؤمن من الوقوع في الضرر معصية يجب إتمام الصلاة فيه، ولو تبين عدم الضرر.

وعليه، فحيث كان هذا الحكم العقلي واقعاً في سلسلة علل الأحكام، فيستتبع الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة على ما حكم به العقل. ويظهر من

كلمات الشيخ في مبحث البراءة، أنّ الظن في المضار الدنيوية يكون طريقاً مجعولاً شرعياً كسائر الطرق الشرعية، فلا يترتب العقاب على مخالفته، إلا إذا صادف الظن الواقع وكان ما أقدم عليه ضرراً واقعاً، فيستحق العقاب على مخالفة الواقع لا مخالفة الطريق. ولكن ذكرنا سابقاً الاشكال على هذا الكلام في مبحث القطع فراجع.

الأمر الرابع: من المعروف بين الأعلام أنّ المصالح والمفاسد التي تبنتى عليها الأحكام، قد تكون شخصية راجعة إلى آحاد المكلفين، كالواجبات العبادية، وغالب المحرمات، كالصوم، والصلاة، والحج، والزنا، وشرب الخمر، وغير ذلك ممّا تعود المصلحة والمفسدة إلى شخص الفاعل. وقد تكون نوعية، كالواجبات النظامية من الطبابة، والصياغة، والخياطة، ونحو ذلك ممّا يتوقف عليها حفظ النظام. وفي كلا القسمين تكون المصلحة والمفسدة في متعلق الأمر والنهي، لا في نفس الأمر والنهي، فإنّه لو كانت المصلحة والمفسدة في نفس الأمر والنهي، كان اللزوم حصولهما بمجرد الأمر والنهي، ولم يبقَ موقع للامتنال.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «أمّا الصغرى فلأنّ الظن بوجوب شيء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد... إلخ».

أقول: وإنّ أصاب صاحب الكفاية بقوله: «أمّا الصغرى فكذا وكذا وأما الكبرى... إلخ». إلا أنه لم يذكر في الصغرى الظن بالمصلحة، لأنّ متعلق الأمر إنّما يكون فيه مصلحة، كما أنّ متعلق النهي يكون فيه مفسدة.

ومهما يكن فعبارته أكمل من عبارة الشيخ كما عرفت.

ثم قال صاحب الكفاية: «وأما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون ولو لم نقل بالتحسين والتقيح . . . إلخ».

من المعلوم أنّ الكبرى من المسلمات، ولا ينبغي النقاش فيها.

نعم، حكى عن الحاجبي أنّه منع الكبرى، وأنّ دفع الضرر المظنون

- إذا قلنا بالتحسين والتقيح العقلين - احتياط مستحسن، لا واجب.

وحاصل ما أفاده صاحب الكفاية: إنّ وجوب دفع الضرر المظنون ليس

منوطاً بالقول بالتحسين والتقيح العقلين، وذلك أنّ وجوب دفع الضرر ليس

من الأحكام العقلية، بل هو من الفطريات التي جبلت عليها النفوس، إذ لا

ريب في بناء من له أدنى شعور وإدراك على الفرار من الاضرار حتى

الحيوانات والأطفال، والوجدان أقوى شاهد عليه. والظاهر أنّه لا فرق بين

دفع الضرر وجلب النفع في ذلك. والمراد من كونه من الفطريات، أنّه إذا

أدرك الفاعل المختار الضرر في شيء رجح عدمه على وجوده وتعلقت

كراهته به منع عنه، من دون توسط إدراك العقل حسن الفرار عن الضرر.

وكذا إذا أدرك المنفعة في شيء رجح وجوده على عدمه وتعلقت إرادته به

من دون توسط حكم العقل بحسنه، فإدراك الضرر أو النفع في شيء موجب

للفرار أو السعي إليه من دون توقف على حكم عقله بحسنه أو قبحه.

فوجوب الفرار أو السعي إنّما هو بملاك وجوب تحصيل الغرض، حيث إنّ

الغرض دفع الضرر أو جلب النفع، لا بملاك الحسن أو القبح العقلين.

هذا حاصل ما أجاب به السيد محسن الحكيم رحمته الله، وهو كلام متين.

وفي الجملة، أقول: بعدما عرفت الأمور الأربعة التي ذكرناها تمهيداً

للجواب عن هذا الدليل، يتضح لك أنّه لا سبيل للنقاش حول الكبرى، إذ

هي مسلّمة، فردّ هذا الدليل حينئذٍ يكون منحصرّاً بمنع الصغرى.

وعليه، فالضرر في قولهم إنّ الظن بالحكم يستلزم الظن بالضرر، إمّا أن يكون المراد منه العقاب الأخرى أو المفسدة الدنيوية، فإن كان المراد منه العقاب، فالملازمة ممنوعة، لأنّ الظن بالحكم لا يلازم الظن بالعقاب، إذ مجرد ثبوت التكليف واقعاً لا يكفي في صحة العقاب على مخالفته ما لم يصل إلى المكلف، كما في المقام، فإنّ التكليف فيه غير واصل إلى المكلف لا وجداناً ولا تعبداً، لأنّ حجية الظن لم تثبت.

وعليه، فلا يكون المقام من موارد حكم العقل بوجوب دفع الضرر، بل يكون من موارد حكمه بقبح العقاب بلا بيان، ضرورة أنّ العقاب على مخالفة التكليف مع عدم وصوله إلى المكلف وعدم تقصيره في الفحص عن مظانّ وجوده عقاب بلا بيان.

وبعبارة أخرى: إنّ التكليف بوجوده الواقعي قاصر عن أن يكون داعياً ومحركاً لإرادة العبد، ويقبح العقاب عليه. والظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره لا يقتضي وصول الحكم، وما لم يصل لا عقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.

والخلاصة: إنّ الظن بالحكم لا يلازم احتمال العقاب فضلاً عن الظن به، لأنّ العقاب فرع التنجيز، وهو فرع الوصول.

ثم قال صاحب الكفاية: «إلا أن يقال: إن العقل وان لم يستقل بتنجزه بمجرد، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضاً بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة حينئذٍ على المخالفة... إلخ».

حاصله: إنّ العقل وإن لم يحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به ليرتب عليه استحقاق العقوبة، إلا أنه لا احتمال بيانية الظن للحكم الواقعي لا يحكم أيضاً بعدم استحقاق العقوبة، فتكون العقوبة محتملة، وحينئذٍ فدعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة.

وفيه: أن هذا الكلام بعيد عن الواقع، إذ كيف يحتمل العقاب مع عدم اعتبار الظن، وعدم كونه منجزاً للتكليف، بل ينبغي القطع بعدم العقاب، لاستقلال العقل بقبحه. هذا كله إذا أريد بالضرر العقاب الأخرى.

وأما إذا أريد به غير العقاب الأخرى من المصالح والمفاسد الموجودة في متعلق التكليف بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الراجعة إلى العباد كما هو الصحيح.

فنقول: إن الظن بالتكليف ملازم للظن بالمصلحة والمفسدة، لأن المصالح والمفاسد من الأمور الواقعية التكوينية، ولا تأثير للعلم والجهل بها.

وعليه، فالظن بالتكليف يلازم الظن بها قطعاً، فإذا ظن بالحرمة، فيلازمه الظن بالضرر. ولكنك عرفت في بعض الأمور التي ذكرناها تمهيداً، أنه لا يوجد حكم عقلي بوجوب دفع الضرر مطلقاً، وإنما ثبت في موارد خاصة، كما تقدم.

هذا إذا كانت المفسدة تعود إلى شخص المكلف. وأما إذا كانت نوعية فالضرر لا يعود على المكلف بل يعود إلى النوع.

وعليه، فلا يكون الظن بالحكم في هذه الموارد ملازماً للظن بالضرر، إذ لا ضرر على المكلف بل على النوع.

وبالجملة، فالصغرى غير ثابتة هنا، وعلى فرض ثبوتها، فقد عرفت أنه لا يجب دفعها. وعليه، فالكبرى أيضاً غير ثابتة، إذ الذي يجب دفعه عقلاً هو الضرر الأخرى أي العقاب.

هذا إذا كان الظن بالحرمة. وأما الظن بالوجوب، فهو وإن كان يلازمه الظن بالمصلحة، إلا أن فوت المصلحة لا يكون ضرراً، لأن الضرر إنما هو

النقص في أحد جوانب الشخص، ممّا يرجع إلى ماله، أو بدنه، أو عرضه .
ومن المعلوم أنّ فوت المصلحة لا يعدّ نقصاً، بل قد يكون استيفاء المصلحة
نقصاً، كما في الجهاد، إذ قد يفقد يده أو عينه ممّا يُعدّ نقصاً في بدنه، وكما
في الزكاة والخمس، فإنّ دفع الحقوق وإن كان فيه مصلحة، إلاّ أنّه نقص
مالي .

ومهما يكن، فإنّ أقصى ما يقتضيه فوت المصلحة هو عدم النفع،
والعقل لا يستقلّ بفتح الاقدام على ما يقطع منه فوت النفع فضلاً عن الظن
ما لم يلزم فيه محذور آخر من معصية المولى ومخالفة أمره، بل حتى
ارتكاب الحرام، فإنّه وإن كان فيه مفسدة، إلاّ أنّه ليس كل مفسدة ضرراً،
بل بعضها فيه نفع، كما في السرقة، فإنّه وإن كان فيه مفسدة قطعاً، لكون
السرقة حراماً، ولكن فيها منفعة، لأنّ السارق ينتفع بالمال .

هذا والغريب في الأمر أنّ صاحب الكفاية منع من كون الأحكام تابعة
للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه . حيث قال : «بل إنما هي
تابعة لمصالح وفيها كما حققناه في بعض فوائدنا . . . إلخ» .

وهذا منه عجيب، علماً أنّه ذكر في أكثر من مناسبة أنّ الأحكام تابعة
لمصالح ومفاسد في المتعلقات لا في الأحكام .

وعلى كل حال، فإنّ دعوى كون المصلحة في الأمر لا في المتعلّق
دعوى فاسدة، بل المصالح والمفاسد إنّما تكون في المتعلقات .

والخلاصة إلى هنا : إنّ الضرر المظنون، إن كان المراد به الضرر
الأخروي، أي العقاب، فالكبرى وإن كانت مسلمة، إلاّ أنّ الصغرى غير
ثابتة، إذ الظنّ بالحكم لا يلازم الظنّ ولا احتمال العقاب . وإن كان المراد
به الضرر الدنيوي الشخصي، فالكبرى غير ثابتة مع المناقشة في بعض موارد

الصغرى. وإن كان المراد به الضرر الدنيوي النوعي، فكلّ من الصغرى والكبرى غير ثابتة. والله العالم.

الدليل الثاني:

قال صاحب الكفاية: «الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح... إلخ».

قال الشيخ الأنصاري بعد أن ذكر هذا الوجه: «وربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به حسن عقلاً».

ثمّ أورد على الجواب المذكور بما حاصله: إنّ العمل بالمرجوح المطابق للاحتياط جمع بين الراجح والمرجوح، لا ترجيح للمرجوح على الراجح، فإذا ظنّ عدم وجوب شيء فالإتيان به احتياطاً ليس أخذاً بالوهم وطرحاً للظن، بل هو جمع بينهما، إذ الإتيان لا ينافي عدم الوجوب. ثمّ قال الشيخ: «فالأولى الجواب أوّلاً، بالنقض بكثير من الظنون المحرمة بالاجماع أو الضرورة. ثانياً، الحل، وتوضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط، فإنّ العقل قاطع بأنّ الغرض إذا تعلق بالذهاب إلى بغداد وتردد الأمر بين طريقيين، أحدهما مظنون بالإيصال، والآخر موهوم، فترجيح الموهوم قبيح، لأنّه نقض للغرض، وأمّا إذا لم يتعلّق التكليف بالواقع أو تعلق به مع امكان الاحتياط، فلا يجب الأخذ بالراجح، بل اللازم في الأوّل هو الأخذ بمقتضى البراءة، وفي الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط، فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع إلى البراءة في موارد الظن وعدم وجوب الاحتياط فيها، ومعلوم أنّ العقل قاضٍ بقبح ترجيح المرجوح، فلا بدّ من ارجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتي... إلخ».

وأجاب صاحب الكفاية بذلك أيضاً وحاصله: إنَّ هذا الدوران إنما يتم إذا لزم الأخذ بالمظنون والمشكوك والموهوم ولم يمكن الجمع بينهما عقلاً لاختلال النظام، أو شرعاً للعسر والخرج، فحينئذٍ إذا ترك العمل بالظن دفعاً للمحذور العقلي أو الشرعي لزم ترجيح المرجوح - وهو الشك والوهم - على الراجح وهو الظن. ومن المعلوم أنه لا يجب العمل بالمظنون وأخويه إلا بعد تمامية مقدمات الانسداد، ومعها لا يكون هذا الوجه دليلاً مستقلاً، بل يرجع إلى إحدى مقدمات الانسداد.

الدليل الثالث:

قال صاحب الكفاية: «ما عن السيد الطباطبائي قدس سره من أنه لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط... إلخ»،

وحاصله: إننا نعلم بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك هو الاحتياط التام في المجموع، أي في المظنون والمشكوكات والموهومات، بأن نأتي بكل ما كان وجوبه مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً، ونترك كل ما كانت حرمة مظنونة أو مشكوكة أو موهومة، ولكن مقتضى قاعدة الحرج عدم وجوب الاحتياط كذلك.

وعليه، فالجمع بين قاعدتي الاحتياط والحرج يقتضي الاقتصار في الاحتياط على المظنونات فقط دون المشكوكات والموهومات، لئلا يلزم العسر والخرج، إذ الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات لدفع الحرج وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعاً.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بما حاصله مع توضيح منّا: إنَّ الوجه الثالث هو عبارة عن الانسداد الناقص، فدعوى العلم الاجمالي بوجود

واجبات ومحرمات بين المشتبهات هي نفس المقدمة الأولى من مقدمات دليل الانسداد، الذي سنذكره إن شاء الله تعالى .

كما أنّ دعوى عدم وجوب الاحتياط في الجميع نظراً إلى كونه حرجياً، هي بعض المقدمة الرابعة من مقدمات دليل الانسداد .

ودعوى أنّ اخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعاً، هي عين المقدمة الخامسة .

ومن المعلوم أنّ المقدمات الناقصة ممّا لا تنتج شيئاً ما لم ينضم إليها سائر المقدمات من انسداد باب العلم والعلمي إلى كثير من الواجبات والمحرمات .

ومن المعلوم عدم جواز إهمالها وترك التعرض لامثالها رأساً، وعدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسألة بمقتضى حالها، أو إلى فتوى مجتهد آخر انفتاحي .

وبالجملة، فإنّ هذا الوجه الثالث يرجع إلى بعض مقدمات الانسداد .

وأشكّل أيضاً الشيخ الأنصاري بقوله : «مع أنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات كالمظنونات أيضاً لا يلزم منه حرج قطعاً، لقلّة موارد الشك المتساوي الطرفين . كما لا يخفى، فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات فقط . ودعوى أنّ كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدمه أيضاً في المشكوكات في غاية الضعف والسقوط» .

الدليل الرابع:

قال صاحب الكفاية : «الرابع : دليل الانسداد وهو مؤلّف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشفاً . . . إلخ» .

اعلم أنّ مراتب الامتثال والإطاعة عند العقل أربعة:

المرتبة الأولى الإطاعة التفصيلية، سواء كانت بالعلم الوجداني أو بالطرق والأمارات والأصول المحرزة التي تقوم مقام العلم، فإنّ الإطاعة بالظنون الخاصة وبالأصول المحرزة يكون في حكم الإطاعة بالعلم الوجداني.

نعم، بين الإطاعة بالعلم الوجداني والإطاعة بالطرق والظنون الخاصة فرق، لا دخل له فيما نحن فيه، وهو أنّه بعد الإطاعة بالعلم الوجداني لا يبقى موقع للاحتياط، لعدم تطرق احتمال مخالفة الإطاعة للواقع، بخلاف الإطاعة بالظنون الخاصة، فإنّه يبقى موقع للاحتياط، لتطرق احتمال مخالفة الظن للواقع.

المرتبة الثانية، الإطاعة الاجمالية، كالاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

المرتبة الثالثة الإطاعة والامتثال الظنيّ، سواء في ذلك الظن الذي لم يقدّم دليل على اعتباره، أو الظن المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الحكومة.

المرتبة الرابعة الإطاعة الاحتمالية، كما في الشبهات البدوية، أو الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي عند تعذر الإطاعة الاجمالية أو الظنية.

وعليه، فالبحت هنا في المرتبة الثالثة، أي الإطاعة الظنية، وقد تعارف عند الأعلام على تسمية الظن الذي يكون مستند حجّيته دليل الانسداد بالظن المطلق، والظن الذي يكون مدرك حجّيته غير دليل الانسداد بالظن الخاص.

قال صاحب الكفاية: «وهي خمس: أولها: أنه يعلم اجمالاً ثبوت

تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة. ثانيها: أنه قد انسدّ علينا باب العلم والعلمي إلى كثير منها. ثالثها: أنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لامثالها أصلاً. رابعها: أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط. خامسها: انه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، فيستقل العقل حينئذٍ لزوم الإطاعة الظنيّة لتلك التكاليف المعلومة... إلخ».

هذا والمعروف بين الأعلام أنّ المقدمات أربعة لا خمسة، ومنهم الشيخ الأعظم حيث أسقط المقدمة الأولى حيث قال: «الدليل الرابع، هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وهو مركب من مقدمات، الأولى انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية... إلخ».

ثمّ إنه قد يقال: إنّ الوجه في إسقاط المقدمة الأولى، هو أنّ العلم الاجمالي بثبوت التكاليف، إن كان المراد منه هو العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها، فهذا من البديهيّات التي لا ينبغي عدّها من المقدمات، فإنّ العلم بذلك كالعلم بأصل وجود الشارع. وإن كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الاجمالي بثبوتها في الوقائع المشتبهة التي لا يجوز إهمالها، فهو أيضاً ليس من مقدمات دليل الانسداد، بل هو راجع إلى المقدمة الثالثة بترتيب صاحب الكفاية.

فإنّ من جملة الوجوه التي استُند إليها لعدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة هو العلم الاجمالي بثبوت التكاليف.

ولكن يرد على هذا الشق الأوّل «وهو كون المراد منها العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ أحكامها» أنّ كون ذلك من البديهيّات لا يوجب الاستغناء عنها، بل تبقى مقدّمة يحتاج إليها القول بالانسداد.

مناقشة المقدمات

أمّا المقدمة الأولى، فقال صاحب الكفاية: «أمّا المقدمة الأولى، فهي وإن كانت بديهية، إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام الطاهرين التي يكون فيما بأيدينا من الروايات في الكتب المعتمدة، ومعه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات وهو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال، ولا اجماع على عدم وجوبه... إلخ».

وحاصله مع توضيح منّا: إنّ المقدمة الأولى وإن كانت بديهية، إذ كل من يلتفت إلى أصل الشريعة يعلم بثبوت تكاليف فعلية إلزامية على نحو الاجمال، إذ لا معنى لشرع بدون شريعة، وهذا العلم الاجمالي منجز لها، فيقتضي وجوب امتثالها. وأمّا الاضطرار إلى ترك بعض احتمالات الوجوب، أو ارتكاب بعض احتمالات الحرمة، فلا يوجب سقوطه عن التنجيز في بقية الأطراف ليصح الرجوع إلى البراءة فيها، سواء قلنا بأنّ الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الاجمالي غير المعين - كما إذا اضطر إلى شرب أحد الإنائين المملوئين بالماء - لا يوجب سقوطه عن التنجيز في بقية أطرافه، أو قلنا بأنّ الاضطرار إلى أحد أطراف غير المعين يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز، لعدم العلم بفعالية التكليف لسقوطه في مورد الاضطرار قطعاً، وثبوته في غيره غير معلوم، ومعه لا مانع من الرجوع إلى البراءة.

أمّا بناءً على الأوّل، أي عدم السقوط فواضح. وأمّا بناءً على الثاني، فإنّ الاضطرار إلى غير المعين، وإن كان يوجب سقوط العلم الاجمالي عن

التنجيز، إلا أنّ ذلك فيما إذا لم يكن الرجوع إلى البراءة مستلزماً لتعطيل الدين، كما فيما نحن فيه، فإنّ الرجوع إلى البراءة في بقية الأطراف معناه عدم وجود شيء من الواجبات والمحرمات، ولازمه ترك الالتزام بشريعة سيد المرسلين ﷺ، ومن المعلوم أنّ الشارع لا يرضى بذلك قطعاً.

وعليه، فلا يصح الرجوع إلى البراءة، وإن لم نقل بتنجز العلم الاجمالي، وذلك للمحذور المتقدم. ولكن مع ذلك لا يلزم من هذه المقدّمة وجوب العمل بالظن، لإمكان الامتثال بنحو الاحتياط، من دون أن يستلزم محذور اختلال النظام أو العسر والحرّج، وذلك لانحلال العلم الاجمالي بثبوت التكاليف بالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام الموجودة في ضمن الروايات في الكتب المعتمدة، ومع الانحلال لا موجب للاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة حتى يلزم المحذور المتقدم، إذ الموجب للاحتياط التام هو العلم الاجمالي الكبير، والمفروض انحلاله بالعلم الصغير، لأنّ المقدار المعلوم من التكاليف في الشريعة، لا يزيد عدداً على المقدار الموجود في مضامين الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة.

ومن المعلوم أنّ الاحتياط فيه لا يستلزم العسر والحرّج فضلاً عن اختلال النظام، كما أنّ الرجوع إلى البراءة في غيرها لا يستلزم تعطيل الدين.

والخلاصة: إنّ هذه المقدمة الأولى لا توجب لزوم العمل بالظن، بل على تقدير تمامية بقية المقدمات يجب الاحتياط في أخبار الكتب المعتمدة، وهو ممكن بلا محذور.

أمّا المقدمة الثانية، قال صاحب الكفاية: «وأما المقدمة الثانية، فأما بالنسبة إلى العلم فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بيّنة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد... إلخ».

أقول: من المعلوم انسداد باب العلم الوجداني إلى كثير من الأحكام الشرعية، فإنّ ما يوجب العلم الوجداني التفصيلي بالحكم من الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية ظهوراً وصدوراً لا يفي إلا بالقليل جداً من الأحكام الشرعية، ويعرف ذلك من تصدّي ويتصدّي للاستنباط.

وأما انسداد باب العلمي، فهو يتوقف على القول بعدم حجّة خبر الواحد الثقة، أو على القول بعدم حجّة الظهور بالنسبة لغير المقصودين بالافهام. وهما ممنوعان أشد المنع، لما عرفت من الأدلّة الدالة على حجّة خبر الواحد الثقة، لا سيما السيرة العقلائية القائمة على العمل بذلك. وأما بالنسبة لحجّة الظواهر، فقد عرفت سابقاً أنّ حجّيتها ليست مخصوصة بالمقصودين بالافهام، مضافاً إلى أنّنا مقصودون بالافهام. وعليه، فلا مجال للقول بانسداد باب العلمي في معظم الفقه، بل هو مفتوح بحمده تعالى.

وقد ذكرنا سابقاً، أنّ أغلب الأحكام الشرعية ثبتت عن طريق خبر الواحد، لأنّ المعلوم بالعلم الوجداني التفصيلي هي أمّهات المسائل، مثل وجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة ونحوها، وبعض الأجزاء والشرائط التي ثبتت بالنص المتواتر، أو المحفوف بالقرينة القطعية ونحوهما. وأما أغلب الأجزاء والشرائط والموانع، فقد ثبتت عن طريق خبر الواحد الثقة.

وعليه، فلا يلزم من الرجوع إلى الأصول العملية في الشبهات التي لم يكن على طبقها خبر الواحد الثقة محذور الخروج من الدين، أو مخالفة العلم الاجمالي، وغير ذلك من المحاذير، وترتب على ذلك عدم الفائدة العملية من مبحث الانسداد، لأنّ عمدة المقدمات هي هذه المقدمة.

وقد بيّنا بحمده تعالى، أنّ باب العلمي مفتوح.

نعم، لو ذهبنا إلى ما ذهب إليه المحقق القمي من عدم حجّة الظواهر

بالنسبة لغير المقصودين بالافهام مع كوننا غير مقصودين بالافهام، أو ذهبنا إلى أنّ المعتبر من حجّية خبر الواحد هو الخبر الصحيح الأعلائي - وهو ما كان جميع سلسلة سنده من الإمامية مع تعديل كل من الرواة بعدلين في جميع الطبقات - لكان للدليل الانسداد مجال واسع، بل ممّا لا بدّ منه، لأنّ الخبر الصحيح الأعلائي بهذه الأوصاف، كالخبر المتواتر والمحفوظ بالقرينة القطعية، لا يفي بمعظم الأحكام الشرعية.

ولكنّك عرفت بطلان مقالة المحقق القميّ، كما أنّك عرفت أنّ الثابت هو حجّية خبر الثقة، وهو يفي بمعظم الأحكام.

المقدمة الثالثة؛ قال صاحب الكفاية: «وأما الثالثة، فهي قطعية ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه كما في المقام... إلخ».

المقدمة الثالثة، وهي عدم جواز اهمال الوقائع المشبهة وترك التعرض لها، وقد استدل عليها الأعلام بوجوه ثلاثة، خلافاً لصاحب الكفاية، حيث استدلّ عليها بوجهين فقط، إذ الوجه الثالث وهو العلم بثبوت التكاليف الوجوبية والتحريمية في الوقائع المشبهة لا يصحّ الاستناد إليه، لعدم جواز اهمالها. وترك التعرّض لها عند صاحب الكفاية، لأنّ العلم الاجمالي فيما إذا جاز أو وجب الإقتحام في بعض الأطراف، كالاضرار إلى بعض أطرافه إذا كان مقارناً للعلم الاجمالي أو متقدماً عليه، لا يكاد يؤثر شيئاً، بل يجوز ارتكاب جميع الأطراف. أمّا بعض المضطر إليه، فواضح. وأمّا بقية الأطراف، فلكون الشك فيها بدوياً لجواز أن يكون الحرام المعلوم بالاجمال هو البعض المضطر إليه.

وأما الوجهان الآخرا اللذان استند إليهما الأعلام لعدم جواز اهمال التكاليف وترك التعرّض لها فهما:

أولاً: الاجماع على عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة. هذا وقد ذكر الميرزا النائيني، أن الاجماع المدعى في المقام، وإن لم يكن من الاجماع المحصل الفعلي، فإن المسألة لم تكن معنونة عند العلماء أجمع، ولم يقع البحث عنها في قديم الزمان عند أرباب الفتوى، إلا أنه يكفي الاجماع التقديري، فإنه رُبَّ مسألة لم يقم البحث عنها في كلمات الأصحاب، إلا أنه مما يعلم اجماعهم واتفاقهم عليها، فإنه لا يكاد يمكن اسناد جواز الاعتماد على أصالة العدم وطرح جميع الأحكام في الوقائع المشتبهة إلى أحد، فضلاً عن أرباب الفتوى.

ويرد عليه: أن الاجماع المدعى ليس اجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، بل هو اجماع مدركي أو محتمل المدركية، إذ يحتمل كون مدرك هذا الاجماع هو العلم الاجمالي بوجود التكاليف في الوقائع المشتبهة، أو يحتمل كون مدركهم هو الوجه الثاني الآتي، أي محذور الخروج عن الدين.

وعليه، مع هذا الاحتمال كيف يكون الاجماع تعبيرياً كاشفاً عن رأيه عليه السلام.

الثاني: ما ذكره جماعة من الأعلام منهم الشيخ الأنصاري حيث قال: «أن الرجوع في جميع تلك الوقائع الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين. بمعنى أن المقتصر على التدين بالمعلومات، التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة، يكاد يعدّ خارجاً عن الدين، لقلّة المعلومات التي أخذ بها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها، وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات إلى كثرة المجهولات... إلخ».

والإنصاف: أنّ هذا الوجه متين.

ثم إنّ الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الثالث الذي ذكره الأعلام ولم يذكره صاحب الكفاية، وهو العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الوقائع المشتبهة، فإنّه سبب ودليل بعدم جواز اهمال تلك التكاليف الموجودة في الوقائع المشتبهة.

وبالجملة، فالفرق بينهما هو أنّ الوجه الثاني مبني على لزوم المخالفة الكثيرة، المعبر عنها بالخروج عن الدين، وهذا بنفسه محذور مستقلّ، حتى على مسلك من يقول أنّ العلم الاجمالي لا يقتضي التنجيز ولا يستدعي الموافقة القطعية بل يجوز المخالفة القطعية، كما ذهب إليه بعض الأعلام. وهذا بخلاف الوجه الثالث، فإنّه مبني على منجّزية العلم الاجمالي وعدم جريان الأصول النافية في أطرافه ولو كان المعلوم بالاجمال تكليفاً واحداً تردد بين أمور محصورة، بحيث لم يلزم من مخالفته إلا مخالفة تكليف واحد لا تكاليف كثيرة، كما هو مبني الوجه الثاني.

والخلاصة: إنّ ما يصلح أن يكون دليلاً لعدم جواز اهمال التكاليف هو الوجه الثاني، وكذا الوجه الثالث الذي ذكره الأعلام ولم يذكره صاحب الكفاية. والله العالم.

أمّا المقدمة الرابعة، فقال صاحب الكفاية: «وأما المقدمة الرابعة، فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام، وأما فيما لا يوجب فمحل نظر، بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرص على قاعدة الإحتياط... إلخ».

قد عرفت أنّ المقدمة الرابعة هي عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه في الجملة، وكذا عدم جواز الرجوع إلى الأصل في كل مسألة، وعدم جواز الرجوع إلى فتوى العالم بحكمها. إذن عندنا ثلاث مسائل:

الأولى : عدم وجوب الاحتياط أو بطلانه .

الثانية : عدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسألة .

الثالثة : عدم جواز الرجوع إلى فتوى الغير العالم بها .

أمّا المسألة الأولى ، وهي (عدم وجوب الاحتياط أو بطلانه) ، فقد استدلل على بطلان الاحتياط فيها بالاجماع ، وبقاعدة نفي العسر والحرج ، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - بيانهما قريباً .

ولا بدّ قبل ذلك ، من ذكر بعض الأمور يتضح من خلالها حال

المسألة :

الأمر الأوّل : إنّه بناءً على أنّ الدليل على عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة هو الاجماع ، أو محذور تعطيل شريعة سيد المرسلين ، فيكون الاحتياط حينئذٍ طريقاً مجعولاً شرعياً ، إذ المفروض انسداد باب العلم والعلمي إلى الأحكام ، فلا يمكن عدم نصب الطريق مع الحكم بعدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة ، ولا يصح إيكال الأمر إلى العقل ، فإنّ العقل لا يحكم في غير مورد العلم بالتكليف تفصيلاً أو اجمالاً . والمفروض أنّه لا علم بالتكليف تفصيلاً ، لانسداد بابه .

وأما العلم الاجمالي ، فهو وإن كان موجوداً ، إلا أنّ الكلام فيما لو كان الدليل على عدم جواز اهمال الوقائع هو الاجماع أو محذور تعطيل شريعة سيد المرسلين ، لا العلم الاجمالي ، أي الوجه الثالث من الوجوه المستدل بها على عدم جواز الاهمال كما تقدم .

وعليه ، فمفروض الكلام هو مع قطع النظر عن العلم الاجمالي .

ولا ريب أنّ الاجماع بناءً على تماميته ، وكذا محذور تعطيل الدين ، يقتضيان عقلاً نصب الشارع طريقاً موصلاً إلى التكليف ، لئلا يلزم

اهمالها، ولا بدّ أن يكون الطريق المنسوب واصلًا إلى العباد، إمّا بنفسه، وإمّا بطريقه، وسيأتي - إن شاء الله - بيان المراد منه. والطريق الواصل بنفسه في حال انسداد العلم والعلمي ليس هو إلا الاحتياط، فإنّه محرز للواقع، لما فيه من الجمع بين المحتملات وإدراك الواقعيات، وليس الظن في عرض الاحتياط، فإنّه لا يعقل أن تكون حجّية الظن منجّلة بنفسها في حال من الحالات، فإنّ الحجّية المنجّلة بنفسها منحصرة بالعلم، لكونه تاماً في الكشفية ومحرزاً للواقع بنفسه، فالظنّ لولا التّعبد به وتتميم نقص كشفه لا يكون محرزاً للواقع، بخلاف الاحتياط، فإنّه بنفسه بلا حاجة إلى التماس دليل يكون محرزاً للواقع، فالطريق الواصل بنفسه بلا مؤونة ليس هو إلا الاحتياط، وإذا بطل الاحتياط بأحد الوجوه الآتية - إن شاء الله تعالى - يتعيّن عقلاً نصب الشارع الظن طريقاً، إذ لا طريق غيره.

هذا كله فيما لو كان الوجه في عدم جواز الاهمال هو الاجماع أو محذور لزوم تعطيل الدين. وأمّا لو كان الوجه في ذلك هو العلم الاجمالي، فالاحتياط يكون هو الأصل من باب حكم العقل بلزومه ارشاداً، حذراً عن مخالفة التكليف، وتحصيلاً لامثالها، وهذا الحكم العقلي لا يمكن أن يستتبع الحكم الشرعي المولوي، لأنّه واقع في سلسلة معلومات الأحكام.

الأمر الثاني: إنّ معنى حجّية الظن من باب الحكومة - بعد بطلان الاحتياط بأحد الوجوه الآتية -، هو أنّ العقل بملاحظة مقدمات الانسداد يلزم المكلف بالإطاعة الظنية، بمعنى أنّه يستقل بعدم جواز اقتضاره على ما دون الإطاعة الظنية من الإطاعة الشكّية والوهمية وكونه معذوراً على مخالفة الواقع معها، وليس معناه جعل العقل الظن حجّة على المكلف، ضرورة أنّ الجعل والتشريع من شؤون الشارع دون العقل، وإنّما شأنه الإدراك.

وبالجملة، فالإطاعة الظنية هي في الواقع تبويض في الاحتياط، حيث إنّ العقل بعد ملاحظة عدم وجوب الاحتياط في جميع الوقايح المشتبهة من مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها يستقل بلزوم تقديم المظنونات على المشكوكات والموهومات وعدم جواز العكس، لأنّ فيه ترجيح للمرجوح على الراجح.

كما أنّ معنى حجّيته من باب الكشف، هو أنّ العقل بملاحظة مقدمات الانسداد يكشف عن حجّية الظن شرعاً، بمعنى كونه معياراً في امثال التكاليف الواقعية اثباتاً ونفيّاً، فيكون حاله حينئذٍ على الانسداد حال الظن الخاص على الإنفتاح. غاية الأمر أنّ الكاشف عن حجّية الظن الخاص على الإنفتاح هو الدليل القائم على حجّيته، والكاشف عن حجّيته على الانسداد هو العقل بملاحظة مقدمات الانسداد.

الأمر الثالث: اعلم أنّ الاحتياط له مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: الاحتياط التام في جميع الوقايح المشتبهة من مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها على وجه يقتضي إحراز جميع التكاليف الواقعية على ما هي عليها، وهذه المرتبة من الاحتياط تخلّ بالنظام النوعي والشخصي، لكثرة الوقايح المشتبهة وانتشارها في جميع ما يتوقف عليه النظام من المعاش، والمعاشرة، والمحاوره، والعقود، والإيقاعات، وغيرها. ومن المعلوم أنّ الاجتناب عن جميع ذلك مخلّ بالنظام.

المرتبة الثانية: الاحتياط الموجب للعسر والخرج من دون أن يستلزم اختلال النظام، بل مجرد الضيق الذي يناسب الملة السهلة.

المرتبة الثالثة: الاحتياط الذي لا يوجب العسر والخرج.

فإذا كان الحاكم بلزوم الاحتياط في الوقايح المشتبهة هو العقل من جهة

اقتضاء العلم الاجمالي، فبطلان كل مرتبة سابقة يوجب تعيّن المرتبة اللاحقة، لأنّ الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها. فإذا فرضنا أنّ الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة من المظنونات، والمشكوكات، والموهومات، يوجب اختلال النظام، يتعيّن الأخذ بالمظنونات والمشكوكات إذا لم يستلزم الاحتياط فيهما ذلك، وإذا كان الاحتياط فيهما يوجب العسر والخرج، وقلنا أنّ أدلة العسر والخرج تنفي الإحتياط الموجب لذلك.

وإن كان الحاكم بالاحتياط هو العقل، كان اللازم الأخذ بالمظنونات فقط، أو هي مع بعض المشكوكات على وجه لا يلزم منه العسر والخرج. والسرّ في ذلك، هو ما عرفت، من أنّ الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها، ولا يعقل أن يكون بطلان مرتبة موجباً لسقوط ساير المراتب، هذا إذا كان الملزم بالاحتياط حكم العقل من جهة العلم الاجمالي.

وإن كان الملزم بالاحتياط هو الحكم الشرعي من جهة نصبه طريقاً إلى إحراز التكاليف في الوقائع المشتبهة، فقد عرفت أنّ الطريق الواصل بنفسه هو الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة، فإذا فرضنا بطلان هذا الطريق من جهة استلزامه اختلال النظام، فتعيّن بقية مراتب الاحتياط حينئذٍ يحتاج إلى معيّن آخر. فإنّه من الممكن أن يكون الشارع قد جعل الاحتياط في بعض الوقائع طريقياً، ومن الممكن أيضاً أن يكون قد جعل الظن طريقياً محرزاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ بطلان الاحتياط في جميع الوقائع، قد استدلّ عليه بوجهين:

الأوّل: الاجماع على عدم وجوب الاحتياط.

الثاني: استلزامه العسر والخرج، بل اختلال النظام.

أمّا الوجه الأوّل فقد ذكر الميرزا النائيني رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ يمكن تقريبه

بوجهين:

الأول: الاجماع على عدم وجوب احراز جميع الاحتمالات في الوقائع، والجمع بينها بفعل كل ما يحتمل الوجوب، وترك كل ما يحتمل الحرمة.

الثاني: الاجماع على أنّ بناء الشريعة المطهرة ليس على امثال التكاليف بالاحتمال، بل بناؤها على امثال كل تكليف بعنوانه من الوجوب والحرمة، لا بمعنى اعتبار قصد الوجوب والحرمة، بل بمعنى أنّ الاتيان بالشيء بما أنّه محتمل الوجوب، أو محتمل الحرمة، أو محتمل الإباحة، - بحيث يكون الاتيان بمتعلقات التكاليف بعنوان الاحتمال وبرجاء انطباقه على المكلف به - أمر مرغوب عنه شرعاً، وليس بناء الشريعة عليه.

وهذان الوجهان من الاجماع، وان لم يقع التصريح بهما في كلام القوم، إلا أنّه ممّا يقطع باتفاق الأصحاب عليهما، كما مرّ نظيره في دعوى الاجماع على عدم جواز اهمال الوقائع المشبهة.

وقد عرفت أنّ الاجماع التقديري كالمحصل الفعلي في الاعتبار.

ثمّ أطال رَحِمَهُ اللهُ فِي نَتِيجَةِ الْفَرْقِ بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ .

وحاصله بشكل مختصر: إنّهُ على الوجه الثاني، تكون النتيجة حجية الظن شرعاً المعبر عنها بالكشف، ولا يمكن أن تكون النتيجة التبعية في الاحتياط، كما لا يمكن أن تكون النتيجة الامتثال الظني المعبر عنه بالحكومة. فإنّ في التبعية في الاحتياط أيضاً يكون الامتثال احتمالياً، والمفروض أنّ بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالي، فوجوب العمل بالمظنونات من الوقائع المشبهة ليس لأجل التبعية، بل لأجل كشف ذلك عن أنّ الشارع جعل الظن طريقاً محرراً للواقع مثبتاً للتكاليف المعلومة بالاجمال. وليس وجوب العمل بالمظنونات أيضاً لأجل حكم العقل بلزوم التنزل إلى الامتثال الظني عند تعدّد الامتثال العلمي، فإنّ الامتثال في

الامتثال الظني أيضاً يكون بنحو الاحتمال الذي فرضنا أن بناء الشريعة ليس على ذلك .

وأما على الوجه الأوّل من تقريب الاجماع على بطلان الاحتياط - وهو قيام الاجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات - فالنتيجة تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلاثة في عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة المتقدمة .

فإنه لو كان الوجه في عدم جواز اهمال الوقائع هو العلم الاجمالي، كانت النتيجة التبويض في الاحتياط، لأنّ العلم الاجمالي كان يقتضي الجمع بين جميع المحتملات، وقد انعقد الاجماع على عدم وجوب الجمع، وذلك لا يقتضي سقوط الاحتياط رأساً عن جميع الأطراف، بل عن بعض الأطراف، ويبقى بعضها الآخر على ما يقتضيه العلم الاجمالي من الاحتياط .

وإن كان الوجه في عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة هو الاجماع أو الخروج عن الدين، اللذان كانا يقتضيان جعل الشارع طريقية الاحتياط في جميع الوقائع، فقيام الاجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات وإن كان يبطل جعل الشارع طريقية الاحتياط في الجميع، ولكن لا يقتضي جعل الشارع طريقية الظن، فإنه كما يمكن ذلك، يمكن جعل التبويض في الاحتياط، فالتبويض في الاحتياط لا ينحصر بأن يكون بالزام من العقل في أطراف العلم الاجمالي عند تعذر الاحتياط في الجميع، بل يمكن أن يكون بجعل شرعي .

وفيه: أن الاجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام غير حاصل، وذلك لاحتمال أن يكون مستند المجمعين هو اعتبار قصد الوجه

في العبادة، لا اعتبار كون الشريعة ليست مبنية على امتثال التكاليف بالاحتمال.

وعليه، فيكون الاجماع مدركياً أو محتمل المدركية، ومثله لا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام. أضف إلى ذلك أن المسألة ليست معنونة في كلمات القدماء.

وما ذكره من الاجماع التقديري، وأنه بمنزلة المحصل الفعلي، في غير محلّه، ومن أين نعلم أنه لو كانت المسألة معنونة عند القدماء لأجمعوا عليها، بل هو رجم بالغيب.

وبالجملة، ما ذكره رحمته الله لم يكتب له التوفيق.

وأما الوجه الثاني على بطلان الاحتياط في الوقائع المشتبهة وهو لزوم العسر والحرّج أو اختلال النظام في الاحتياط التام.

فنقول: أمّا إذا كان الاحتياط التام في جميع الوقائع موجباً لاختلال النظام، فلا اشكال في أنّ العقل يستقل بقبحه، فلا بدّ حينئذٍ من التبعيض في الاحتياط إلى حدّ لا يلزم ذلك.

وإن كان الاحتياط ممّا لا يخلّ بالنظام، بل كان يلزم منه مجرد العسر والحرّج، فهل تكون أدلّة نفي العسر والحرّج كأدلة نفي الضرر حاكمة عليه، كحكومتها على الأدلة الأولى المتكفلة لاثبات الأحكام على موضوعاتها الواقعية الشاملة باطلاقها لحالة العسر والحرّج والضرر، إذ متعلق الحكم الواقعي له حالتان، حالة يلزم منها الضرر والعسر والحرّج، وحالة لا يلزم منها ذلك، فتكون أدلة نفي العسر والحرّج والضرر حاكمة على دليل الحكم الواقعي وموجبة لنفي الحكم عن المتعلق الذي يلزم منه الضرر والحرّج والعسر.

وبالجملة، فهل تكون أدلة نفي العسر والخرج حاکمة على الاحتياط التام كحکومتها على الأدلة الأولیة، أو لا تكون حاکمة على الاحتياط التام.

هناك خلاف بين صاحب الكفاية ومن تبعه بإحسان، حيث ذهب إلى عدم صحة حكومة أدلة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط، وبين الشيخ الأنصاري ومن وافقه من الأعلام من حكومة أدلة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط.

وتوضيحه: أمّا ما ذهب إليه صاحب الكفاية من عدم صحّة حكومة أدلة نفي العسر والخرج على قاعدة الاحتياط، فلأنّ ظاهر أدلة نفي العسر والخرج هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، حيث إنّ متعلق النفي في ظاهر أدلة نفيهما إنّما هو فعل العسر أو الخرج، كما في قوله ﷺ: «لا ربا بين الوالد وولده». ومعه لا تكون أدلة نفيهما حاکمة على قاعدة الاحتياط، إذ ليس في الفعل الذي تعلّق به التكليف في موردها عسر وخرج على المكلف، وإنّما العسر والخرج في الجمع بين المحتملات احتياطاً بحكم العقل.

وبالجملة، الحاکم بوجوب الاحتياط المستلزم للعسر والخرج وإن كان هو العقل، إلا أنّ منشأ حكمه بذلك إنّما هو ثبوت الأحكام الواقعية وعدم سقوطها عن المكلف حال الجهل بها، فالأحكام الشرعية هي التي توجب لزوم العسر والخرج على المكلف لا متعلّق التكليف، فلا تكون حينئذ أدلة نفي العسر والخرج حاکمة على قاعدة الاحتياط، بل حتى لو قلنا بأنّ العسر والخرج هنا في المتعلق، ومع ذلك لا تكون أدلة نفيهما حاکمة على قاعدة الاحتياط، وذلك لأنّ أدلة نفي العسر والخرج كأدلة نفي الضرر، إنّما تكون حاکمة على الأدلة الأولیة المتكفلة لبيان الأحكام المترتبة على

الموضوعات الواقعية الشاملة بإطلاقها لحالة الضرر والعسر الحرج، فلا بدّ وأن يكون لمتعلق الحكم الواقعي حالتان - حالة يلزم منها الضرر والعسر والحرج، وحالة لا يلزم منها ذلك - لتكون أدلة نفيها حاکمة على دليل الحكم الواقعي وموجبة لنفي الحكم عن المتعلق أو الموضوع الذي يلزم منه الضرر والعسر والحرج.

وأما لو اختصّ الحكم الواقعي بما يلزم منه الضرر أو العسر أو الحرج دائماً، بحيث لم يكن له حالة لا يلزم منها ذلك - كوجوب الخمس، والزكاة، والجهاد، ونحو ذلك من الأحكام الضرورية - فلا يمكن أن تكون أدلة نفي الضرر والعسر والحرج حاکمة على دليل الحكم ورافعة له، لأنّ الحكم رتب من أوّل الأمر على الموضوع الضرري، فكيف يمكن أن يكون دليل نفي الضرر حاکماً على دليله، مع أنّ الضرر محقق لموضوع الحكم ومتعلقه، فلا يعقل أن ينفيه.

والاحتياط في المقام كما الخمس والزكاة والجهاد، ليس له حالة لا يلزم منها العسر والحرج، فإنّ الاحتياط عبارة عن الجمع بين المحتملات من المظنونات والمشكوكات والموهومات في الوقایع المشتبهة، والاحتياط على هذا الوجه يوجب العسر والحرج دائماً.

فإيجاب الاحتياط كإيجاب الخمس والزكاة، لا يمكن أن تكون أدلة نفي العسر والحرج حاکمة على دليل إيجابه، وموجبة لنفي وجوبه.

وأما الشيخ الأعظم ومن تبعه بإحسان، فقد عرفت أنّه ذهب إلى حكومة أدلة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط، كحكومة أدلة نفي الضرر على الأدلة الواقعية المتكفلة لاثبات الأحكام على موضوعاتها الواقعية الشاملة بإطلاقها لحالة العسر والحرج والضرر، فإنّ أدلتها حاکمة على أدلة

الأحكام الواقعية، سواء أريد بأدلتها النهي، كما التزم به بعضهم، بأن يكون المراد النهي عمّا يوجب العسر والحرّج، على حدّ قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(١). وقوله ﷺ: «إنّ الرهبانية لم تكتب علينا».

حيث إنّ المراد بالأوّل، نهى المُحرّم عن الأمور المذكورة في الآية الشريفة. وبالثاني، نهى المسلمين عن اتخاذ الرهبانية شعاراً لهم، أو أريد بها النفي - كما هو الإنصاف - لا تكويناً، لعدم صحة نفي العسر والحرّج والضرر تكويناً، كما لا يبعد، حيث إنّ الظاهر من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٢) و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣) وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، هو نفي الأحكام العسريّة والحرّجيّة والضرريّة في الشريعة المقدّسة، دون النهي عما يوجب ذلك، فإنّها على كلا التقديرين حاكمة على الأدلّة الأوّلية، ومبيّنة بأنّ المراد من الأحكام الثابتة بها إنّما هو ثبوتها فيما إذا لم تستلزم حرّجاً أو ضرراً على المكلف، دون ما إذا استلزمت ذلك.

والحاكم بوجوب الاحتياط التام هنا المستلزم للعسر والحرّج، وإن كان هو العقل، إلا أنّ منشأ حكمه بذلك هو ثبوت الأحكام الواقعية، وعدم سقوطها عن المكلف حال الجهل بها، فالأحكام الشرعية هي التي توجب لزوم العسر والحرّج على المكلف، فتكون مرتفعة بأدلّة نفيهما، فيرتفع حكم العقل بوجوب الاحتياط بارتفاعها وهذا هو الصحيح.

أمّا ما ذكره صاحب الكفاية فيرد عليه عدّة أمور: أولاً: أنّ ظاهر أدلّة

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٣) سورة الحج، الآية: ٧٨.

نفي العسر والحرَج كأدلة نفي الضرر، ليس هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، بأن يكون النفي فيها ابتداءً الفعل العسري والحرَجِي والضرري، إذ ليس المأخوذ في لسان أدلة نفيها عنوان الفعل، وإنما المأخوذ في لسانها عنوان العسر والحرَج أو الضرر، ومن الظاهر أن ذلك ليس عنواناً للفعل العسري والحرَجِي والضرري ليكون النفي راجعاً إليه.

ثانياً: أن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، إنما تكون فيما إذا كان مدخول النفي موضوعاً ذا حكم، إمّا في الشرايع السابقة، وإمّا في زمان الجاهلية، وإمّا في هذه الشريعة، ليرد النفي على الموضوع بلحاظ نفي حكمه، كما في قوله ﷺ: «إنّ الرهبانية لم تكتب علينا»، وقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ وقوله ﷺ: «لا شك لكثير الشك»، «ولا سهو للإمام مع حفظ المأموم»، وغير ذلك من القضايا التي يكون مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. وفي مثل نفي الضرر والعسر والحرَج لا يمكن ذلك، فإنّ الحكم المترتب على الضرر مع قطع النظر عن ورود النفي عليه، ليس هو إلا الحرمة، فيكون مفاد قوله ﷺ: «لا ضرر...» - بناءً على أن يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع - هو نفي حرمة الضرر، وهو كما ترى، يلزم منه عكس المقصود، فإنّ المقصود منه عدم وقوع الضرر، لا عدم حرمة والترخيص فيه. وأمّا العسر والحرَج، فمع قطع النظر عن أدلة نفيهما، فليس كل منهما موضوعاً لحكم في الشريعة ليكون نفي حكمهما بلسان نفيهما.

وثالثاً: أن توهم كون المفاد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، إنما يكون في مثل قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فهو ممّا لا سبيل له، فإنّ النفي فيه ورد على الدين، وهو عبارة عن الأحكام والتكاليف الشرعية فمعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿١٠﴾، هو أنه لم يجعل في الأحكام حكماً حرجياً، فالنفي من أول الأمر، ورد على الأحكام لا على الموضوع حتى يتوهم أنه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

رابعاً: إنّ وجوب الاحتياط يسقط عند بلوغه إلى حدّ العسر والحرص في أمثال المقام، ممّا تكون أطراف الشبهة من التدريجيات - وإن قلنا بعدم حكومة أدلة نفي العسر والحرص على قاعدة الاحتياط -، لأنّه إنّما يبلغ إلى حدّ العسر والحرص فيها بعد الاتيان بجملته من أطراف الشبهة، ومن الظاهر أنّه يعلم بسقوط التكليف حينئذٍ، إمّا للاتيان بمتعلقه، أو لكونه عسراً وحرجياً على المكلف، مثلاً إذا نذر المكلف صوم يوم معيّن ودار أمره بين يومين، وفرض أنّ صوم كل من اليومين حرجي عليه، فإنّه إذا صام اليوم الأوّل، يعلم حينئذٍ بسقوط التكليف عنه، إمّا للاتيان بمتعلقه على تقدير كونه صوم اليوم الأوّل، أو كونه حرجياً عليه على تقدير كونه صوم اليوم الثاني.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ المكلف إذا أتى بالمقدار الميسور من أطراف الشبهات الوجوبية، وترك المقدار الميسور من أطراف الشبهات التحريمية، يعلم بسقوط التكليف عنه، بالإضافة إلى بقية الأطراف، إمّا لامتناله، على تقدير كونه في ضمن ما أتى به من الأطراف، أو لكونه حرجياً عليه، على تقدير كونه في ضمن ما بقي منها، فالتكليف الواقعي حين بلوغ الاحتياط إلى حدّ العسر والحرص في أمثال المقام يسقط، سواء قلنا بحكومة أدلة نفي العسر والحرص على قاعدة الاحتياط، أو قلنا بعدم حكومتها عليها.

وعليه، فلا تظهر الثمرة بين القولين هنا.

نعم، تظهر الثمرة بينهما في مثل خيار الغبن، بناءً على كون دليله قاعدة لا ضرر، كما عن الشهيد الثاني وغيره من الأعلام، حيث إنّ الضرر فيه ناشيء

من حكم الشارع باللزوم دون الموضوع، أعني به العقد، فبناءً على كون المنتفي بها هو الموضوع الضروري لا تجري فيه القاعدة لتكون حاکمة على أدلة اللزوم، لعدم الضرر في الموضوع. بخلاف ما لو كان المنفي بها الحكم الناشئ منه الضرر، فإنّ عليه تجري القاعدة وتكون حاکمة على أدلة اللزوم.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية تعرّض لما ذهب إليه الشيخ الأعظم (قدس) من وجوب الاحتياط في بقية الأطراف بعد ارتفاع وجوبه في جميعها بقاعدة نفي العسر.

قال صاحب الكفاية: «ولا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها... إلخ».

حاصله: إنّ إذا بني على رفع الاحتياط التام لحكومة أدلة الحرج والعسر من جهة أنّها موجبة لرفع التكليف المؤدي إلى الحرج والعسر، فلا موجب حينئذٍ للتبعيض في الاحتياط.

أقول: لم يبيّن صاحب الكفاية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الوجه لعدم وجوب الاحتياط في بقية الأطراف. ولعله مبني على ما اختاره من الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فإذا لم تجب الموافقة القطعية للعسر والحرج لم تحرم المخالفة القطعية. أو مبني على ما ذهب إليه - كما أشرنا إليه في المقدمة الثالثة - من أنّ العلم الاجمالي مع الاضطرار إلى بعض الأطراف لا يقتضي التنجيز مطلقاً، سواء كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي أو بعده، وسواء كان الاضطرار إلى المعين أو غير المعين، بدعوى أنّ الاضطرار لمّا كان من حدود التكليف وقيوده، فلا يحصل العلم بالتكليف المطلق ليقضي التنجيز والاجتناب عمّا عدا المضطر إليه.

ويرد عليه: أنّ دعوى الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، أو دعوى عدم اقتضاء العلم الاجمالي للتنجيز مع الاضطرار إلى بعض الأطراف مطلقاً، ضعيفة جداً. فإنّ الملازمة ممنوعة، إذ للشارع الاكتفاء عن الواقع بترك بعض الأطراف في الشبهات التحريمية أو فعله في الشبهات الوجوبية، فإنّ العلم الاجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلي، وللشارع الاكتفاء بالإطاعة الاحتمالية في العلم التفصيلي، كما هو مفاد الأصول الجارية في مرحلة الفراغ. والاضطرار إلى بعض الأطراف لا يزيد حكمه عن تلف بعض الأطراف بعد العلم الاجمالي، فكما أنّ تلف البعض لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التأثير بالنسبة إلى الباقي، كذلك الاضطرار إلى البعض. ومجرّد أنّ الاضطرار إلى متعلق التكليف يكون من قيود التكليف وحدوده دون تلف المتعلق لا يصلح فارقاً في نظر العقل الحاكم بالاستقلال في باب الامتثال والخروج عن عهدة التكليف في موارد العلم الاجمالي.

وسياتي الكلام بالتفصيل - إن شاء الله تعالى - في مبحث العلم الاجمالي، عند الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف، سواء كان إلى معيّن أو غيره.

والخلاصة إلى هنا: إن استلزم الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة العسر والحرص، وجب التبعض في الاحتياط بترك الاحتياط في الموهومات فقط، والاحتياط في المظنونات والمشكوكات، إن كان الاحتياط فيهما لا يستلزم العسر والحرص، وإلا فبترك المشكوكات كلّاً أو بعضاً والاحتياط في المظنونات. ولو استلزم الاحتياط في المظنونات العسر والحرص، تعيّن التبعض في الاحتياط بترك بعض المظنونات.

وبالجملة، فلمّا كان الاحتياط في الجميع موجباً للعسر والحرص تعيّن

التبعيض في الاحتياط على وجه لا يلزم منه محذور العسر والخرج، ولكن ليس المكلف بالخيار بترك الاحتياط في أي من الطوائف الثلاث، بل يتعين عقلاً الاتيان بالمقدار الذي يمكن رعاية التكليف فيه ولو بقوة الاحتمال. ففي المقام، ليس للمكلف الاحتياط في الموهومات والمشكوكات وترك الاحتياط في المظنونات، فإن احتمال ثبوت التكليف في المظنونات أقوى من ثبوتها في المشكوكات، كما أن احتمال ثبوتها في المشكوكات أقوى من ثبوتها في الموهومات. فإذا امتنع الاحتياط في الجميع لمكان العسر والخرج، تعين الاحتياط في المظنونات أو مع المشكوكات، وترك الاحتياط في الموهومات، لما في المظنونات من المزية التي توجب تعيينها عقلاً، وهي كونها أقرب الإصابة إلى الواقع من الموهومات. والله العالم.

أمّا المسألة الثانية من المقدمة الرابعة، (عدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسألة).

فقال صاحب الكفاية: «وأمّا الرجوع إلى الأصول، فالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن اجرائها عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل، هذا ولو قيل بعدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم الاجمالي... إلخ».

قال الشيخ الأنصاري: «وأمّا الرجوع في كل واقعة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة... إلى أن قال: فيرد هذا الوجه، أن العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن اجراء البراءة أو الاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط، بل وكذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع عن العمل بالاستصحابات من حيث إنها استصحابات وإن كان لا يمنع

من العمل بها من حيث الاحتياط، ولكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر... إلى أن قال: وبالجملة، فالعمل بالأصول النافية للتكليف في موارد مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة، والعمل بالأصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرص، وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين... إلخ».

وحاصل كلامه أن هناك ثلاثة أمور: الأول: إن العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن الأصول النافية للتكليف من البراءة والاستصحاب المطابق لها. الثاني: إن العسر والحرص يمنع عن الأصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب المطابق له. الثالث: هناك مانع من جريان الاستصحاب المطابق للاحتياط من جهة العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات فيها المانع عن العمل بها من حيث إنه استصحاب.

وفيه: أمّا الأمر الأول: فسيأتي الكلام عنه لما نتكلم عن الأصول النافية.

وأما الأمر الثاني: فيرد عليه، أن العمل بالأصول المثبتة من الاحتياط والاستصحاب المطابق له ليس مستلزماً للعسر والحرص، لقلّة مواردهما. ولكن لا يخفى عليك، أن الرجوع إلى الاحتياط في موارد العلم الاجمالي - كما إذا دار الأمر بين القصر والإتمام مثلاً - والاستصحاب المثبت للتكليف، لا يغني عن شيء، لأنها لا تفي بأقلّ القليل من الأحكام المعلومة بالاجمال.

وأما الأمر الثالث: وهو العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات المانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف، فوجهه عنده رَضِيَ اللهُ هو أن حرمة نقض اليقين بالشك في كل واحد من الأطراف

بمقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تنقض اليقين بالشك»، يناقض وجوب نقضه في البعض بمقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ولكن انقضه بيقين آخر»، وحيث إنه يعلم اجمالاً بوجود غير الواجبات والمحرمات، أي يعلم انتقاض الحالة السابقة في البعض، فلا يصح جريان الاستصحاب، للتناقض بين الصدر والذيل.

وفيه: أولاً: ما ذكرناه في أكثر من مناسبة، من أن أدلة الاستصحاب ليست كلها مغيية بالعلم، بل بعضها مطلق، فيمكن الاعتماد عليه، لشمول الاستصحاب لأطراف العلم الاجمالي، إذ لم يكن هناك مانع ثبوتي. فإجمال الدليل الذي فيه الغاية لا يسري إلى غيره مما ليس فيه الدليل المذكور.

وثانياً: أن المفهوم عرفاً من الأحاديث المغيية بالعلم، هو أن العمل بالحكم الظاهري مغيي بالعلم الراجع للشك، وهو العلم الذي يكون متعلقه عين متعلق الشك، وهو العلم التفصيلي. أمّا العلم الاجمالي فهو غير رافع للشك، لأن متعلقه هو الجامع بين الأطراف، بينما متعلق الشك كل طرف بخصوصه.

وعليه، فيكون نظر الذيل إلى العلم التفصيلي، فلا يلزم من شمول دليل الأصل لأطراف العلم الاجمالي المناقضة بين الصدر والذيل. فإذا كان عندنا إناء ان كل منهما متنجس، ثم علمنا اجمالاً بطهارة أحدهما، فلا مانع من جريان استصحاب النجاسة في كل منهما، لعدم المخالفة العملية القطعية، وعدم المناقضة بين الصدر والذيل.

وأما صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ فقد ذكر مع توضيح منا: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف، لأن تناقض الصدر والذيل إنما يلزم إذا كان اليقين والشك في جميع الأطراف فعلياً ملتفتاً إليه، وأما إذا لم يكن الشك الفعلي إلا في بعض الأطراف، وكان الطرف الآخر غير ملتفت إليه،

فالاستصحاب إنما يجري في خصوص الطرف الملتفت إليه الذي يكون الشك فيه فعلياً، ولا يجري في الطرف الآخر في ظرف جريانه في ذلك الطرف، لانتفاء شرطه، وهو الشك الفعلي. وإذا وصلت النوبة إلى جريان الاستصحاب فيه بعد وجود شرطه وحصول الشك الفعلي فيه، يكون ذلك الطرف الذي جرى فيه الاستصحاب سابقاً خارجاً عن محل الابتلاء، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضاً، غاية أنه بعد ذلك يعلم أن أحد الاستصحابيين كان مؤداه مخالفاً للواقع، ولا اشكال في ذلك بعد ما لم يكن هذا العلم حاصلًا في ظرف جريان الاستصحاب. والاستصحابات التي يعملها المجتهد في مقام الاستنباط تكون من هذا القبيل، فإن استنباط الأحكام إنما يكون على التدرج، وليست جميع موارد الاستصحابات ملتفتاً إليها دفعة ليكون الشك فيها فعلياً، بل الالتفات والشك يكون تدريجياً حسب تدرجية الاستنباط، فلا يجري الاستصحاب في جميع أطراف الشبهة دفعة واحدة ليكون العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها مانعاً عن جريانه.

وفيه ما لا يخفى: فإنه لو تمّ هذا الكلام، لكان خارجاً عن محلّ النزاع في ترتيب مقدمات الانسداد، فإنّ لازمه عدم العلم الاجمالي بالتكاليف الذي تكفلته المقدمة الأولى، إذ يمتنع فرض العلم الاجمالي مع الغفلة والذهول عن بقية الأطراف.

وبالجملة، فإنّ فعلية الشك في كل شبهة وإن كانت شرطاً لجريان الاستصحاب فيها وهي تتوقف على الالتفات إلى الشبهة، إلا أنّ المفروض حصول العلم بفساد بعض الاستصحابات، وذلك أنّ كل مجتهد قبل خوضه في الاستنباط يعلم بأنّ الأحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجوداتها قد تنتفي بعض خصوصيات الموضوع عند تحققه خارجاً،

الموجب للشك في بقاء الحكم، وأنّ الوظيفة عند ذلك هي استصحاب بقاء الحكم، ويعلم أيضاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد التي يجري فيها استصحاب بقاء الحكم، والعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاستصحابات يمنع عن جريان الاستصحاب في كل شبهة في موطنه.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «ومنه قد انقذح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضاً، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلاً أو شرعاً من اجرائها... إلخ».

وحاصل كلامه مع توضيح منّا: إنّ الأصول النافية للتكليف كالبراءة والاستصحاب النافي للتكليف، لا مانع من جريانها من ناحية لزوم التناقض بين صدر الدليل وذيله، بعد عدم فعليّة الشك في تمام الأطراف دفعة واحدة، إن لم يكن هناك مانع آخر عنه شرعاً أو عقلاً، كالعلم الاجمالي بالتكليف. ولا مانع منه كذلك إذا كان مجموع موارد الأصول المثبتة للتكليف بضميمة ما علم حكمه تفصيلاً من الخبر النص المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية، من حيث السند والدلالة بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف الواقعية، بحيث انحلّ العلم الاجمالي، ولم يبق علم بوجود التكليف الواقعي في بقية الوقائع المشبهة.

وعليه، فلا مانع من الرجوع إليها، لعدم لزوم محذور المخالفة العملية القطعية من جريانها.

هذا إذا كان المانع من جريانها العلم الاجمالي. وأمّا إذا كان المانع من جريان الأصول النافية هو الاجماع على وجوب الاحتياط في الجملة، أو العلم باهتمام الشارع بالأحكام المستكشف به وجوب الاحتياط شرعاً، فهما أيضاً لا يصلحان أن يكونا مانعين من جريان الأصول، لأنّ القدر

المتيقن من منعهما صورة عدم ثبوت مقدارٍ ما من التكليف وإن لم يكن مساوياً للمقدار المعلوم بالاجمال. وأمّا إذا ثبت مقدار بحيث لا اجماع على وجوب الاحتياط فيما عداه ولا علم بالاحتياط يستكشف به ذلك، فلا يمنعان من جريان الأصول النافية أيضاً.

أقول: مقتضى الإنصاف، هو عدم جريان الأصول النافية للتكليف، لأنه ليست التكاليف الثابتة بما يوجب العلم التفصيلي بضميمة ما ثبت بالأصول المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال حتى ينحل العلم الاجمالي، إذ ما ثبت بالعلم التفصيلي وبالأصول المثبتة أقلّ من المقدار المعلوم بالاجمال.

وعليه، فلا يصح الرجوع إلى الأصول النافية، لأنه يستلزم المخالفة العملية القطعية.

قال صاحب الكفاية: «كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقاً ولو من منظونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عنه فيها كلا أو بعضاً بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت لا محتملات التكليف مطلقاً... إلخ».

يشير بذلك إلى اشكال أورده الشيخ الانصاري رَحِمَهُ اللهُ عَلَى المشهور.

حاصله: إنّ مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها لا تقتضي العمل بالظن بالتكليف وترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات مطلقاً، لأنه إذا كان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط التام في جميع الأطراف، فبعد إعمال أدلة نفي الحرج، يقتصر في رفع اليد عن الاحتياط في البعض بمقدار يرتفع الحرج، فإذا كان ترك الاحتياط في بعض الموهومات يوجب ارتفاع الحرج، اقتصر في رفع اليد عن الاحتياط في خصوص ذلك المقدار، ووجب الاحتياط في الباقي من الموهومات فضلاً عن

المشكوكات والمظنونات. فلا وجه لما التزم به المشهور، من أن نتيجة المقدمات وجوب العمل بالظن وترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات مطلقاً.

ومن أجل ذلك قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ لو لم ينحل العلم الاجمالي، فاللازم وجوب الاحتياط في موارد الأصول النافية، ولو كانت موهومات التكليف.

وبالجملة، لا يسقط الاحتياط في محتملات التكليف، أعني مشكوكاته كما يقول المشهور.

أمّا المسألة الثالثة من المقدمة الرابعة، (عدم جواز الرجوع إلى فتوى العالم).

فقال صاحب الكفاية: «وأما الرجوع إلى فتوى العالم، فلا يكاد يجوز، ضرورة أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟.. إلخ».

وحاصلها مع توضيح منّا: هي أنه يشترط في جواز رجوع الجاهل إلى فتوى العالم، أن لا يكون الجاهل معتقداً بطلان مدرك علم العالم، ولا يرى علمه جهلاً، وإلا كان من رجوع العالم إلى الجاهل، لا رجوع الجاهل إلى العالم. ففي المقام، من يرى انسداد باب العلم والعلمي لا يجوز له الرجوع إلى من يرى انفتاح بابهما، لأنه يراه مخطئاً وجاهلاً بالمسألة، فكيف يرجع إليه.

وبالجملة، فالجاهل الذي يرجع إلى العالم، هو الجاهل العاجز عن الفحص، وأمّا الذي يبذل وسعه ويعرف مستند العالم وخطأه في مستنده، فلا يعقل الرجوع إليه.

أقول: كما أنه لا يجوز الرجوع إلى فتوى غير القائل بالانفتاح، لا يجوز أيضاً الرجوع إلى القرعة لأمرين:

الأول: إن أدلتها مختصة بالشبهات الموضوعية، فلا تجري في الشبهات الحكمية، ففي حسنة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بعث رسول الله ﷺ علياً عليه السلام إلى اليمن. فقال له حين قدم: حدثني بأعجب ما ورد عليك، فقال: يا رسول الله، أتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطئوها جميعاً في طهر واحد فولدت غلاماً، فاحتجوا فيه، كلهم يدعيه، فأسهمت بينهم وجعلته للذي خرج سهمه، وضمنته نصيبهم. فقال النبي ﷺ: إنه ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله عز وجل إلا خرج سهم المحق»^(١). وهذه الحسنة من أقوى أدلة القرعة، وموردها الشبهة الموضوعية.

الثاني: إنه من المعلوم بالضرورة عدم ابتناء الدين على أساس القرعة.

هذا تمام الكلام في المقدمة الرابعة وقد أطلنا بها لأهميتها.

أما المقدمة الخامسة: قال صاحب الكفاية: «وأما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها وأنه لا يجوز التنزل - بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها - إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشكوية أو الوهمية، لبداهة مرجوحتهما بالإضافة إليها... إلخ».

لا اشكال في هذه المقدمة، بل هي من المسلّمات، إذ العقل مستقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح؛ وأنه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية الاجمالية - وهي الاحتياط التام أو عدم وجوبها - إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشكوية أو الوهمية.

(١) وسائل الشيعة ج ٢١، باب ٥٧ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح ٤ ص ١٧٢.

وبالجملة، فإنّ هذه المقدمة الخامسة، وإن كانت مسلّمة، إلاّ أنّه لا تصل النوبة إليها، وذلك لما ذكرناه في المقدمة الأولى من أنّ العلم الاجمالي بثبوت التكاليف الوجوبية والتحريمية ينحلّ بالعلم الاجمالي بوجودها في مضامين الأخبار المذكورة، لما ذكرنا من أنّ المقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف الواقعية لا يزيد على المقدار الموجود في مضامينها. وقد عرفت أنّ الاحتياط فيها لا يستلزم العسر والحرّج فضلاً عن اختلال النظام.

وعليه، فلا تصل النوبة إلى الإطاعة الاحتمالية من الشكّية والوهمية حتى يدور الأمر بينهما وبين الإطاعة الظنية، بل يجب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي، وهي التكاليف الموجودة في مضامين الأخبار المذكورة، والرجوع إلى الأصول النافية في غير مورد الأخبار، ولو كان التكاليف فيها مظنوناً، وقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح أجنبية عن المقام، إذ موردها دوران الأمر بين الأخذ بالمرجوح والأخذ بالراجح، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، فيقع التزاحم بينهما. ومن المعلوم أنّه بعد فرض انحلال العلم الاجمالي بثبوت التكاليف الوجوبية والتحريمية بالعلم اجمالاً بوجودها في مضامين الأخبار لا دوران حينئذٍ، إذ المتعيّن هو الاحتياط في خصوص الأخبار.

وبالجملة، فإنّ الدوران بين الإطاعة الظنيّة والإطاعة الاحتمالية موقوف على تمامية المقدمات، والمفروض عدم تمامية الأولى ولا الثانية ولا الرابعة.

أمّا عدم تمامية المقدمة الثانية، فلما عرفت من أنّ باب العلم إلى أغلب الأحكام الشرعية وإن كان منسداً علينا، إلاّ أنّ باب العلمي إلى أكثرها

مفتوح، لما تقدّم من ثبوت حجّية خبر الثقة الوافي بمعظم الأحكام. وعليه، فلا يكون الأمر دائراً بين الإطاعة الظنيّة والإطاعة الشكّية أو الوهمية حتى يحكم بلزوم تقديم الظنية على الشكّية أو الوهمية، بل لا بدّ من العمل بخبر الثقة.

وأما عدم تمامية المقدمة الرابعة، فلما عرفت من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً من المثبتة والنافية، لوجود المقتضي وعدم المانع منه على تقدير انحلال العلم الاجمالي بالأصول المثبتة وبما علمه تفصيلاً من الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية.

وعلى تقدير عدم انحلاله بذلك تجري الأصول المثبتة فقط، ويجب الاحتياط في موارد الأصول النافية، فإن كان الاحتياط في جميعها موجباً للعسر والحرّج، فيؤخذ به بالمقدار الممكن، أي يبعّض في الاحتياط. والخلاصة: إنّ جملة من مقدمات الانسداد غير تامة، وأهمّها المقدمة الثانية.

ثمّ إنّّه على فرض تماميتها لا توجب حجّية الظن، أي لا تكشف عن أنّ الشارع جعل الحجّية للظن، بل لا بدّ من التبعيض في الاحتياط على تفصيل تقدم.

الأمر الثاني

نتيجة المقدمات

اعتبار الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع:

قال صاحب الكفاية: «هل قضية المقدمات - على تقدير سلامتها - هي حجّة الظنّ بالواقع أو بالطريق أو بهما؟ أقوال والتحقيق أن يقال: أنه لا شبهة في أن همّ العقل في كل حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومة من العقوبة على مخالفتها... إلخ».

اعلم أنّ مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها وعلى تقدير القول بالكشف أي حجّة الظنّ المطلق، هل تقتضي وجوب العمل بالظنّ بالواقع أو بالطريق أو العمل بهما؟.

ذهب جماعة من الأعلام إلى أنّها تقتضي وجوب العمل بالظنّ بالواقع فقط، أي الظنّ بالحكم الشرعي الفرعي، كما لو ظنّ بوجوب الاستعاذة في الصلاة مثلاً. فلو ظنّ بطريقية شيء، كخبر الثقة، وأدى إلى وجوب شيء مثلاً من دون أن يحصل منه الظنّ بالوجوب لا يجب العمل بذلك الخبر.

وذهب صاحب الفصول تبعاً لأخيه المحقق صاحب الحاشية على المعالم إلى أنّها تقتضي وجوب العمل بالظنّ بالطريق - أي خصوص المسألة الأصولية - دون الظنّ بالواقع، الذي لم يقدّم مضمون الطريقة على ثبوته. وعليه، فالحجّة عندهما للطريق فقط، كما لو حصل الظنّ بحجّة خبر الثقة أو الشهرة الفتوائية ونحوهما.

أمّا الشيخ الأنصاري، فقد ذهب إلى أنّها تقتضي العمل بهما معاً، أي اعتبار الظن في كل من الطريق والحكم الفرعي، وقد وافقه صاحب الكفاية، والميرزا النائيني، وجماعة كثيرة من الأعلام.

وحاصل ما ذكره الشيخ الأنصاري: إنّ المقدمات المذكورة اقتضت كون الظن مؤمناً في حال الانسداد، كالعلم في حال الانفتاح، فكما أنّ العلم المؤمّن في حال الانفتاح لا يفرّق فيه بين العلم بالواقع والعلم بالطريق، كالعلم بحجّة خبر الثقة، فكذلك الظنّ في حال الانسداد لا يفرّق فيه بين الظن بالواقع والظن بالطريق.

ثمّ إنّّه - بناءً على حجّة الظن بالطريق وحجّة الظن بالواقع - ينبغي أن يعلم أنّ الظن بالطريق تارةً يلزم من العمل به مخالفة الظن بالتكليف، كما لو قام الطريق على نفي التكليف مع الظن بثبوته، أو قام على ثبوت التكليف مع الظن بثبوت ضده، كما لو قام على الوجوب مع الظن بالحرمة. وأخرى لا يلزم من العمل به مخالفة، كما لو قام على ثبوت التكليف مع الظن بعدمه. فإنّ بنينا على كون المنجز للتكليف هو العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية - كما هو الصحيح -، وكان مضمون الطريقة على النحو الأوّل، أمكن القول بجواز العمل على طبقه، فإنّه وإن كان مخالفاً للظن بالواقع، إلّا أنّه مع الظن بالطريقة يظن بالترخيص في مخالفة الواقع، ومع الظن بالترخيص لا ملزم عقلاً بالظن على وفق الواقع للظن بتدارك مصلحة الواقع.

وأما إذا كان على النحو الثاني، فوجوب العمل على طبقه عقلاً بلا وجه مع كون التكليف موهوماً، لأنّ الظنّ بالطريقة لا يوجب الظن بزيادة المصلحة، أو اهتمام الشارع بالمؤدّي، ليمتاز عن سائر التكاليف الموهومة لتجب موافقته.

وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالفروع:

قال صاحب الكفاية: «ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلاّ توهم أن قضيته اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم انسداد باب العلم في الأصول، وعدم إلقاء في التنزل إلى الظن فيها، والغفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام يحصل الأمن من عقوبة التكاليف وإن كان باب العلم في غالب الأصول مفتوحاً... إلخ».

ذكر صاحب الكفاية رحمته الله دليلاً لمن ذهب إلى القول باختصاص الحجّية بالظن بالواقع وعدم شموله للظن بالطريق.

وحاصله مع توضيح منّا: إنّ مقدمات الانسداد إنّما تجري في المسائل الفرعية والأحكام الشرعية دون المسائل الأصولية. فإنّ من أهم المقدمات، هو انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية، وتتبعها سائر المقدمات من العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية، وكذا بقية المقدمات وهي جارية في المسائل الفرعية فقط.

وعليه، فلا بدّ وأن تكون النتيجة اعتبار خصوص الظن بالواقع، لأنّ النتيجة تابعة للمقدمات. هذا وقد علل صاحب الكفاية اختصاص المقدمات بالفروع، وعدم شمولها للمسألة الأصولية، بعدم انسداد باب العلم في الأصول.

وفيه: أوّلاً: أنّ المقدمات وإن كانت تجري في خصوص الأحكام الشرعية، إلاّ أنّ نتيجتها أعمّ من الظن بالواقع والظن بالطريق، لأنّ الغرض من جريان المقدمات في الفروع، هو حجّية الظن في مقام تفرغ الذمة وتحصيل الأمن من العقوبة المترتبة على مخالفة التكاليف، ومن المعلوم أنّه لا فرق حينئذٍ بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق، لوحدة المناط في الموردين، أعني الفروع والأصول، وهو تحصيل الأمن من العقوبة.

إن قلت: إنه على القول بالكشف يستكشف من المقدمات أن الشارع المقدس جعل الظن المطلق حجة في الأحكام الشرعية، وأما حجته في المسألة الأصولية وتعيين الطرق المنصوبة، فلا تقتضيها المقدمات المذكورة.

قلت: لا موجب لاستكشاف نصب الشارع المقدس خصوص الظن في المسألة الفرعية طريقاً، بل العقل يستكشف من المقدمات نصب مطلق الظن طريقاً، كان مؤداه مسألة فرعية من كون الشيء واجباً أو حراماً، أو مسألة أصولية من كون الشيء طريقاً.

ثانياً: أمّا ما ذكره صاحب الكفاية من تعليل اختصاص المقدمات بالفروع من عدم انسداد باب العلم في الأصول.

فيرد عليه: إذا كان باب العلم فيها مفتوحاً، فلا معنى حينئذٍ للاكتفاء بالظن بالواقع، بل لا بدّ من الإطاعة العلمية حينئذٍ. وإذا كان باب العلم بالمسألة الأصولية مفتوحاً، فلا يكون حينئذٍ باب العلمي بالأحكام منسداً. وهذا خلاف الفرض.

والخلاصة إلى هنا: إنّ هذا الدليل لاختصاص الحجية بالظن بالواقع فقط، أي المسألة الفرعية، لم يكتب له التوفيق.

وجه دليل اختصاص مفاد المقدمات بالظن بالطريق:

قال صاحب الكفاية: «كما أن منشأ توهم الإختصاص بالظن بالطريق وجهان: أحدهما: ما أفاده بعض الفحول وتبعه في الفصول، قال فيها: إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بإحكام فرعية كثيرة... إلخ».

هذا هو الوجه الأوّل فيما استدللّ به لحجية الظن بالطريق دون غيره، وهو للمحقق الشيخ أسد الله الشوشتري، وتبعه في ذلك تلميذاه صاحب

هداية المسترشدين، وأخوه صاحب الفصول، حيث قال: «إنّا مكلفون في زماننا هذا تكليفاً فعلياً بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معيّن نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذّره. كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة، وكلفنا تكليفاً فعلياً بالرجوع إليها في معرفتها، ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد وهو القطع بأنّا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّي الطرق المخصوصة، وحيث لا سبيل لنا غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا طريق نقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلك. ولو بعد تعذّره، فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنّما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجّيته لأنه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع ممّا عداه... إلخ».

ولعلّ الذي دعاه إلى اختيار اعتبار خصوص الظنّ بالطريق، هو ما زعمه من أنّ الوجوه التي استدل بها على حجّية خبر الواحد لو لم تفد القطع بحجّيته بالخصوص، فلا أقلّ من كونها تفيد الظن بها، فيكون الخبر الواحد ممّا ظنّ اعتباره طريقاً، ومع تعذّر العلم يكون الشيء طريقاً يتنزل إلى الظن بكونه طريقاً، لأنّه أقرب إلى العلم.

ثمّ إنّ يظهر من كلامه، أنّ مراده من الطرق في قوله: «كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طرقاً مخصوصة»، هي الطرق العقلائية التي قد أمضاها الشارع ولم يردع عنها، وليس غرضه من جعل الشرعي تأسيس الشارع طرقاً مخصوصة مخترعة من قبله، كما يظهر أنّ مراده من قوله: «مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد وهو

القطع بأننا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدى الطرق المخصصة». هو انحلال العلم الاجمالي المتعلق بالأحكام الشرعية إلى العلم التفصيلي بما تضمنته تلك الطرق، والشك البدوي فيما عداها إذا كانت مؤديات الطرق بقدر المعلوم بالاجمال من الأحكام - كما هو المفروض -، لأنّ الطرق المنصوبة إلى الأحكام لا بدّ وأن تكون وافية بها. وليس غرضه تقييد الأحكام الواقعية بمؤدّيات الطرق، فإنّ ذلك من التصويب الباطل، فلا يليق بصاحب الفصول الالتزام به، بل مراده من التكليف بالعمل بمؤدى الطرق، هو العمل بالأحكام الواقعية التي تؤدي إليها الطرق بحسب دليل الحجّة، وجعلها محرزة لها.

ثمّ قال صاحب الكفاية - في مقام الإيراد على صاحب الفصول - : «وفيه أولاً: - بعد التسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً - أن قضية ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال لا تعيينها بالظن... إلخ».

أشار صاحب الكفاية إلى عدّة أجوبة ذكرها الشيخ الأنصاري رداً على كلام صاحب الفصول:

الجواب الأوّل: «ما حاصله هو امكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية كيف وإلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها لاحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى صلواته الخمس... إلخ».

وفيه: أنّ هذا الجواب إنّما يتم، لو كان مراد صاحب الفصول من الطرق المنصوبة طرقاً مخترعة أسسها الشارع من دون أن يكون لها عند

العرف والعقلاء عين ولا أثر، فإنها هي التي تتوفر الدواعي إلى نقلها، وكانت من الوضوح كالشمس في رابعة النهار.

ولكنك عرفت مراده أن الطرق المنصوبة، هي الطرق العقلائية التي قد أمضاها الشارع ولم يردع عنها، وهذه تكفي في صحة دعواه، بمعنى أنه يعلم اجمالاً امضاء بعض الطرق العقلائية الوافي بالأحكام، وقد خفي علينا ما أمضاه وانسد باب العلم به.

الجواب الثاني: «وحاصله: سلّمنا نصب الطرق لكن بقاء ذلك الطريق

غير معلوم.

بيان ذلك: إن ما حكم بطريقته لعله قسم من الأخبار، وليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور، لكثرة القرائن، ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان، أو خبر العادل، أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع، أو البيئة الشرعية، أو الشيع مع إفادته الظن الفعلي بالحكم، ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان، إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة، من مثل الكشي، والنجاشي، وغيرهما. ومن المعلوم أن مثل هذا لا يعد بيّنة شرعية... إلخ».

وفيه: أن المدعى هو أن الشارع قد نصب طريقاً وافياً بالأحكام، على وجه يوجب انحلال العلم الاجمالي بها، والخبر المفيد للاطمئنان، وكذا خبر العادل، أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع، أو البيئة الشرعية، ليس بتلك المثابة من الكثرة، بحيث يفي بالأحكام الشرعية، حتى في الزمان السابق التي كانت قرائن الصدق فيه كثيرة، فإن كثرة قرائن الصدق لا تقتضي كثرة الخبر الذي عليه قرائن الصدق على وجه يوجب الإطمئنان، بحيث يفي

بالأحكام المعلومة بالاجمال، لينحل به العلم الاجمالي، فلا بدّ أن يكون الطريق المنصوب غير الخبر المفيد للإطمئنان، وقد انسد باب العلم به علينا.

الجواب الثالث: «حاصله: سلّمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بأيدينا من الطرق الظنية من أقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والاستقرار والأولية الظنية، إلّا أنّ اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه، فإنّ وفي بغالب الأحكام اقتصر عليه، وإلّا فالمتيقن من الباقي مثلاً الخبر الصحيح والاجماع المنقول متيقن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الأمارات إذ لم يقل أحد بحجّية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن... إلخ».

وفيه: أنّ ما هو المتيقن في النصب من هذه الطرق، هو ما ذكره بقوله: وثانياً، وهو الخبر المفيد للاطمئنان إلى آخره. وقد عرفت أنّه قليل، لا يفي بالأحكام الشرعية، والطرق الأخر ليس فيها ما هو متيقن الاعتبار، بل احتمال النصب في كل واحد منها على حدّ سواء. ودعوى أنّ مطلق الخبر أو الاجماع المنقول متيقن الاعتبار بالإضافة إلى غيره ممّا لا شاهد عليها، إذ لا مزية له على سائر الطرق الظنية، فيتردد الطريق المنصوب بينها، ولا بدّ حينئذٍ من التنزل إلى تعيينه بالظن.

الجواب الرابع: «حاصله سلّمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط، لأنّه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامثال العلمي على الظني... إلخ».

وقد أشكل صاحب الكفاية على هذا الجواب ثمّ أجاب عنه.

وحاصل الاشكال: إنّّه كيف نحتاط في أطراف هذه الطرق المعلومة

بالاجمال، والمفروض في مقدمات الانسداد عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه إذا كان عسره مخللاً بالنظام.

وأما الجواب: فإنّ الذي لا يجب فيه الاحتياط، أو لا يجوز، هو الاحتياط التام في أطراف العلم الاجمالي بالتكاليف، لا عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي بالطرق. فإنّ مقتضى الاحتياط في الطرق، هو جواز رفع اليد عن الاحتياط في غير موارد الطرق، وهو نفس الأحكام. ثمّ ذكر جملة من تلك الموارد:

منها: أنّه إذا احتمل التكليف في مورد، ولم يكن من موارد الطرق، فبما أنّه يكون حينئذٍ من أطراف العلم الاجمالي الكبير لا يجب فيه الاحتياط، وليس من أطراف العلم الاجمالي بالطرق حتى يجب فيه الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي بنصب الطرق، بل مقتضى القاعدة حينئذٍ الرجوع إلى الأصل وإن كان نافياً.

ومنها: ما لو نهض كل ما هو من أطراف العلم الاجمالي بالطرق على نفي التكليف، كما إذا دلّ جميع ما احتملت طريقيته على نفي التكليف في مورد، كما إذا فرض قيام خبر الثقة والاجماع المنقول والشهرة وغيرها ممّا يحتمل كونه طريقاً على عدم حرمة شرب التتن مثلاً، فإنّه يرفع اليد عن الاحتياط هنا أيضاً من ناحية هذا العلم الاجمالي الصغير، لكنّه يجب بمقتضى العلم الاجمالي الكبير، لكون الحكم مشكوكاً أو موهوماً. وكذا غيرها من الموارد التي ذكرها صاحب الكفاية ولا حاجة إلى نقلها.

والجواب الشافي على الجواب الرابع للشيخ الأنصاري:

هو أنّ الاحتياط في الطرق، مضافاً إلى أنّه غير ممكن لمعارضة بعضها مع بعض، وغير المعارض منها قليل لا يفني بالأحكام يرجع إلى الاحتياط

في الأحكام، فإن الاحتياط بالطريق إنما يكون باعتبار المؤدى، والطرق إنما تؤدي إلى الأحكام، فالاحتياط فيها يلزم الاحتياط في الأحكام، بل هو نفسه، والمفروض عدم وجوبه أو عدم جوازه. وهذا بخلاف الظن بطريقتي الطريق، فإنه لا يلزم الظن بالحكم حتى يتوهم أن اعتبار الظن بالطريق يرجع إلى اعتبار الظن بالحكم.

والخلاصة: إن هذه الأجوبة الأربعة لم يكتب لها التوفيق.

قال صاحب الكفاية: «وثانياً: لو سلم أن قضيتته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذٍ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، وذلك لعدم كونه أقرب إلى العلم وإصابة الواقع من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق أصلاً ومن الظن بالواقع... إلخ».

أشار بذلك صاحب الكفاية إلى الجواب الخامس للشيخ الإنصاري.

وحاصله مع توضيح مّا: إننا لو سلمنا عدم إمكان الاحتياط في أطراف محتمل الطريقتي، بحيث ينتقل إلى العمل بالظن، إلا أنه لا يلزم من ذلك خصوص العمل بالظن بالطريق، إذ لم يثبت كونه أقرب إلى إصابة الواقع من الظن بالواقع، أو الظن بحكم يظن بكونه مؤدى طريق معتبر، وإن لم يقدّم عليه ما هو مظنون الطريقتي، وإذا لم يثبت كونه أقرب منهما، فيجوز العمل بكل منهما.

ثم قال: وكأنّ المستدل - يعني به صاحب الفصول - «توهم أن مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه به موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق كما ينبىء عنه قوله وحاصل القطعين إلى أمر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق... إلخ».

والخلاصة: إنّ الدليل المذكور على فرض صحته ممّا لا يثبت به إلا

حجّة الظن بالطريق، كحجّة الظن بالواقع، لا حصر الحجّة بالظن بالطريق فقط، إلاّ بتوهم أنّ مجرد نصب الطريق ممّا يستدعي الصرف والتقييد، وهو توهم باطل، كما سيأتي.

صرف التكاليف إلى مؤديات الطرق أو تقييدها بها:

قال صاحب الكفاية: «لا يقال: إنما لا يكون أقرب من الظن إذا لم يصرف التكاليف الفعلي عنه إلى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد، فإن الالتزام به بعيد، إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه، ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع... إلخ».

لا يخفى، أنّ هذا وجه آخر لصاحب الفصول لعدم الاعتناء بالظن بالواقع غير ما تقدم.

وحاصله: إنّما يجدي الظن بالواقع لو كان الواقع فعلياً مطلقاً بعد نصب الطريق إليها.

أمّا إذا لم يكن فعلياً إلاّ إذا أدى إليه الطريق، فالظن به مع عدم قيام الطريق عليه ليس ظناً بالحكم الفعلي ليجب العمل عليه.

وأجاب صاحب الكفاية بقوله: «فإن الالتزام به بعيد، إذ الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً... إلخ».

حاصله مع توضيح منّا: إنّ الصرف على قسمين: تارةً بمعنى أنّ نصب الطريق ممّا يوجب صرف التكاليف عن الواقعيات إلى مؤديات الطرق، بحيث لا يبقى في البين واقع يشترك فيه الكل تصيبه الأمانة تارةً وتخطئه أخرى، وهذا هو التصويب المحال.

والقسم الثاني من الصرف، هو أن يدعى أن نصب الطريق ممّا يوجب صرف التكاليف إلى الواقعات التي أدتها الطرق، ويوجب حصرها بها واهمال ما لم تؤدّه الطرق.

وعليه، فالواقع الذي لم يؤدّه الطريق ليس بفعلي قطعاً وإن كان انشائياً، بحيث لو أداه الطريق لصار فعلياً.

وهذا أيضاً مجمع على بطلانه، ضرورة أن الاتيان بالواقع بما هو هو إذا علم به يجزي ويكفي قطعاً، وإن لم يكن مؤدى طريق من الطرق المنصوبة. فلو كانت التكاليف بمجرد نصب الطرق مصروفة إلى مؤديات الطرق، ولم يكن هناك واقع سواها، أو كانت مصروفة إلى الواقعات التي أدتها الطرق، لما أجزأ وكفى.

ولكن أشرنا سابقاً، أن غرضه ليس تقييد الأحكام الواقعية بمؤديات الطرق، أو صرفها إليها، حتى يلزم التصويب المحال، بل مراده من التكاليف بالعمل بمؤدى الطرق، هو العمل بالأحكام الواقعية التي تؤدي إليها الطرق بحسب دليل الحجية وجعلها محرزة لها، أي أنه وإن علمنا بثبوت الأحكام الواقعية الفعلية، إلا أنه علمنا أيضاً بنصب طرق مخصوصة وافية بالمعلوم بالاجمال من الأحكام، فالواجب علينا امتثال تلك الأحكام بتلك الطرق، لانحلال العلم الاجمالي ببركتها. وإذا لم يمكن تحصيل العلم بتلك الطرق المنصوبة، فلا بدّ من التنزّل إلى الظن بها، لأنه أقرب إلى العلم.

قال صاحب الكفاية: «مع أن الالتزام بذلك غير مفيد فإن الظن بالواقع فيما به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر».

حاصله مع توضيح مّا: إن الالتزام بذلك لا يفيد في اثبات اقربية الظن بالطريق إلى إصابة الواقع من الظن بنفس الواقع، وذلك لأن ما ذكره من

الدليل لا يقتضي اعتبار خصوص الظن بطريق خاص، فإنّ ما أفاده على فرض صحته لا يثبت أزيد من وجوب امتثال التكاليف المعلومة بالاجمال من طرقها المقررة لها شرعاً، وذلك يقتضي كفاية الظن بأنّ الحكم الكذائي مؤدّى طريق معتبر، وإن لم يحصل الظن بطريقة طريق خاص، فلو حصل للمكلف الظن بأنّ وجوب صلاة الجمعة مؤدّى طريق معتبر، كان حكمه حكم الظن بطريقة طريق خاص. والظن بالأحكام غالباً يلازم الظنّ بأنّها مؤدّى طريق معتبر، خصوصاً إذا كانت الأحكام المظنونة ممّا تعمّ بها البلوى، فإنّ الظن بها لا ينفك عن الظنّ بأنّها مؤدّى طريق معتبر، وإن لم يتشخص ذلك الطريق لدى المكلف.

والإنصاف: أنّ هذا الاشكال وارد على صاحب الفصول.

مناقشتنا لصاحب الكفاية فيما أورده على صاحب الفصول

قال صاحب الكفاية: «مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد، غايته أن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية... إلخ».

حاصل ما ذكره: إنّ نصب الطريق لا يقتضي الصرف إلى مؤديات الطرق وتقييد الواقعيات بها، بل غاية ما يقتضيه نصب الطريق، هو اختصاص الحكم الواقعي المنجز بما أدّى إليه الطريق، فلا يكون الواقع الذي لم يؤدّ إليه الطريق منجزاً، لكن هذا الاختصاص منوط بمنجزية العلم الاجمالي بنصب الطريق، والمفروض عدمها، لكون الاحتياط في أطرافه - وهي مظنونات الطريقة ومشكوكاتها وموهوماتها - موجباً لاختلال النظام، فيبطل، أو موجباً للعسر، فلا يجب.

وبناءً على سقوط العلم الاجمالي عن التأثير لأجل الترخيص في بعض أطرافه لا أثر للعلم الاجمالي بنصب الطرق، فيكون حال الأحكام الواقعية في كفاية الظن بها حال عدم هذا العلم الاجمالي، والمفروض أن العلم الاجمالي الكبير المتعلق بنفس الأحكام سقط عن التأثير أيضاً، لعين ما ذكر من الاختلال أو العسر، فلا بدّ حينئذٍ في اثبات لزوم رعاية الأحكام الواقعية من استكشاف إيجاب الاحتياط شرعاً ولو في الجملة، برعاية المظنونات فقط، المستكشف ذلك من شدة اهتمام الشارع بتكاليفه وعدم رضائه بالاهمال رأساً.

وعليه، فيكون الظن بالواقع باقياً على حجّيته كالظن بالطريق، بل يكون الظن بالواقع أولى، لكونه أقرب إلى ما به اهتمام الشارع من التكاليف الواقعية، ولا أقلّ من كونه مساوياً معه فيما يهيم العقل من سقوط المؤاخذة وتحصيل الأمن من العقوبة.

وفيه: أولاً: أن هذا خلاف ما ذكره سابقاً، من أن الاحتياط بالطرق لا يوجب الاختلال، ولا العسر والحرّج، لقلة أطرافه.

وعليه، فلا تصل النوبة إلى العمل بالظن، سواء كان الظن بالطريق أم بالواقع، بل لا بدّ من العمل بالاحتياط بين جميع أطراف الطرق.

نعم، يتم ذلك بناءً على ما قوينا سابقاً، من عدم امكان الاحتياط بالطرق، لمعارضة بعضها مع البعض الآخر غالباً، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّ الاحتياط بالطرق هو نفس الاحتياط بالأحكام، كما عرفت سابقاً.

ثانياً: أن انحلال العلم الاجمالي بالأحكام الواقعية إلى ما في مؤدّيات الطرق يوجب سقوط الواقعيات عن التنجّز مطلقاً، سواء وجب رعاية الاجمالي بالطرق أم لم تجب، أمّا مع الرعاية، فواضح. وأمّا مع عدم

الرعاية، فيجب العمل حينئذٍ بالظن بالطريق، إذ لا يمكن العمل بالشك بالطريق أو الوهم وترك العمل بالظن، للزوم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً، فيتعين العمل بالظن بالطريق، حيث لا يمكن الاحتياط بين الأطراف، كما هو المفروض.

الوجه الثاني على اختصاص النتيجة بالظن بالطريق:

قال صاحب الكفاية: «ثانيهما: ما اختص به بعض المحققين، قال: لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعية وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بأن نقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به... إلخ».

المراد ببعض المحققين، هو أخو صاحب الفصول صاحب الحاشية، وهو الشيخ محمد تقي الأصفهاني.

وحاصل هذا الدليل الذي اختص به، والذي نتيجته حجة الظن بالطريق خاصة. هو أنه لا ريب في كوننا مكلفين بالأحكام الشرعية، وأن الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف، وهو الشارع المقدس، بأن نأتي بمؤديات طرق نقطع بنصبها من قبله، سواء حصل معه العلم بإداء الواقع أم لا.

وحينئذٍ، فإن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكمه، بأن كان هناك طرق نقطع بنصبها ونأتي بمؤدياتها، فلا اشكال في وجوبه. وإن انسد باب العلم بذلك - بأن لم يكن هناك طرق نقطع بنصبها - وجب علينا تحصيل الظن بتفريغ الذمة في حكمه، بأن نأتي بمؤديات طرق نظن نصبها من قبله تنزلاً من العلم بالتفريغ في حكمه إلى الظن به بحكم العقل لا إلى

الظن بأداء الواقع، بأن نأتي بما ظنّ وجوبه من دون قيام طريق مزنون الاعتبار عليه.

ثم إن الفرق بين هذا الوجه، والوجه الأوّل الذي ذكره صاحب الفصول، هو أنّ العمل - بناءً على هذا الوجه - بما نصبه الشارع طريقاً إلى الأحكام الواقعية، يوجب العلم بحكم الشارع بفراغ الذمة عن التكليف، ولو لم يحصل العلم بإتيان الواقع، وهذا واضح في بقاء الواقع على ما هو عليه، وعدم صرفه إلى مؤدّى الطريق. وهذا بخلاف ما ذكره صاحب الفصول، فإنّه يوجب صرف الواقع إلى مؤدّى الطريق بالمعنى الذي ذكرناه.

إيرادات صاحب الكفاية على كلام المحقق النقي:

أمّا الأوّل: فقال صاحب الكفاية: «وفيه، أولاً: أن الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمة بالإطاعة والامتثال إنما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولوي يتبعه حكم العقل ولو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه إرشاداً إليه... إلخ».

وحاصل الجواب الأوّل مع توضيح منّا: إنّنا نمنع وجود الحكم المولوي في مقام الفراغ حتّى يجب عقلاً احرازه، فإنّه لا معنى لقوله: يجب علينا تحصيل العلم بتفرغ الذمة في حكم المكلف - بالكسر -، فإنّ باب الامتثال وفراغ الذمة ليس ممّا يقبل الجعل الشرعي، والحكم بأنّه حصل الامتثال وفرغت الذمة، أو لم يحصل ولم تفرغ الذمة، فإنّ حصول الامتثال وفراغ الذمة يدور مدار فعل متعلقات الأوامر وترك متعلقات النواهي، وهذا أمر واقعي غير قابل للجعل الشرعي، ولا معنى لحكم الشارع بأنّه فرغت ذمتك أيّها المكلف من التكليف.

ثمّ إنّ الأعجب من ذلك قوله: «الواجب علينا تحصيل العلم بتفرغ

الذمة في حكم المكلف بأن نأتي بمؤديات طرق نقطع بنصبها من قبله سواء حصل معه العلم بأداء الواقع أم لا... إلخ».

مع أنه لقائل أن يقول: إنه في صورة العلم بأداء الواقع، هل يكون حكم من الشارع بفرغ الذمة، وهل يحتاج المكلف إلى تحصيل العلم بحكمه ذلك بعد العلم بفعل متعلق التكليف الواقعي. وأي أثر يترتب على حكمه بذلك، مع أن أجزاء المأتي به عن المأمور بالأمر الواقعي قهري.

والحاصل: إنَّ العقل يستقلُّ بأنَّ الاتيان بالمكلف به الواقعي بما هو مفرغ للذمة، كالاتيان بالمكلف به بما هو مؤدَّى الطريق.

وعليه، فعند الانسداد، يكون كلاً من الظن بإتيان المكلف به الواقعي والظن بإتيان المكلف به الظاهري - أي مؤدى الطريق - ظناً بتفريغ الذمة، ولا ينحصر الظن به بالظن بإتيان المكلف به الظاهري، أي مؤدى الطريق.

أمَّا الثاني، فقال صاحب الكفاية: «سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمة - فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب - ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى... إلخ».

حاصل هذا الجواب مع توضيح منّا: أنه سلمنا أن للشارع في هذا الباب حكماً مولوياً، ولكن حكمه بتفريغ الذمة عند الاتيان بمؤدى الطريق المنصوب، ليس إلا بدعوى أن نصب الطريق ممّا يستلزم الحكم بالتفريغ، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع أيضاً يستلزم حكمه بالتفريغ عند الاتيان به، هي أولى من الدعوى الأولى.

بل نقول: إنَّ الطريق ليس أمراً مغايراً للواقع وفي عرضه، بل ليس مفاد جعل الطريق سوى كون مؤداه هو الواقع بالجعل والتعبد الشرعي، فإنَّ معنى كون الشيء طريقاً، هو أن ما يحكي عنه هو الواقع.

ومن هنا قال الشيخ: «إن تفرغ الذمة مما اشتغلت به، إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية، وإما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة، فتفرغ الذمة بهذا - على مذهب المخطئة - من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع، لا من حيث إنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي، فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين».

والخلاصة: إنه لا معنى لجعل الطرق في عرض الواقع، بل اجزاء العمل بالطرق إنما يكون بإعتبار أن مؤداها هو الواقع بجعل الشارع، وعلى ذلك يبتني عدم الاجزاء ووجوب الإعادة والقضاء عند انكشاف مخالفة الطريق للواقع.

ثم قال صاحب الكفاية: «ان قلت: كيف يستلزم الظن بالواقع مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا ظن بالحكم من القياس، وهذا بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس... إلخ».

حاصله مع توضيح منّا: إنه كيف يستلزم الظن بالواقع الظن بحكمه بالتفرغ، مع أنه قد يقطع بعدم حكمه بالتفرغ مع حصول الظن بالواقع، كما إذا حصل الظن به من القياس. وهذا بخلاف الظن بالطريق، فإنّ الظن به ممّا يستلزم الظن بحكمه بالتفرغ، وإن كان حاصلًا من القياس، فإذا حصل الظن بطريقتية الاجماع المنقول بخبر الواحد، فهو ممّا يستلزم الظن بحكمه بالتفرغ، وإن كان الظن بطريقتيته قد حصل من قياسه على الخبر الواحد الثقة.

والجواب: أنّ الظن بالواقع أيضاً ممّا يستلزم الظن بحكمه بالتفرغ، وإن كان حاصلًا من القياس، ولا ينافي ذلك القطع بعدم حجّية القياس

شرعاً. والسرّ فيه: أنّ النهي عن القياس ناشئ عن مخالفته للواقع غالباً، فمع المصادفة تحصل براءة الذمّة عن الواقع.

وبعبارة أخرى: إنّ الحكم بالفراغ ليس مختصاً بنصب الطريق، بل يترتب على اتیان الواقع أيضاً كيفما كان.

والإنصاف: أنّ الواقع أفضل من الطريق بكثير، لأنّ مطابقة العمل للواقع من باب المصادفة والاتفاق - وإن لم يعلم به المكلف - يجزي في غير التكاليف العبادية، بل حتى فيها، إذا تمشّى من المكلف قصد التعبد والتقرب. وأمّا مطابقة العمل للطريق المنسوب من باب المصادفة والاتفاق لا يجزي، لأنّ الطريق الغير الواصل لا يقتضي التنجيز ولا المعذورية، وكيف يقتضي المعذورية مع عدم استناد المكلف إليه في العمل؟

أمّا الثالث، فقال صاحب الكفاية: «ثالثاً: سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالباً».

وحاصله: إنّ سلمنا، أنّ الظن بالواقع ممّا لا يستلزم الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع، ولكن مقتضى ذلك أن يكون كل من الظن بأنه مؤدى طريق معتبر اجمالاً والظن بالطريق حجة، لا خصوص الظن بالطريق فقط، إذ الاتيان بما ظن كونه مؤدى طريق معتبر اجمالاً من دون ظن تفصيلي بالطريق، هو ممّا يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكمه أيضاً. وقد عرفت سابقاً، أنّ الظن بالواقع ولو في خصوص التكاليف التي هي محل ابتلاء، لا يكاد ينفك عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر اجمالاً. والله العالم.

الأمر الثالث

الكشف والحكومة

قال صاحب الكفاية: «لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الإنسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً ضرورة إنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً لجواز اجتزائه بما استقل به العقل في هذا الحال».

أقول: هل نتيجة مقدمات الانسداد على فرض تماميتها هي الكشف أو الحكومة؟

أمّا معنى الكشف: هو أنّ العقل يكشف عن جعل الشارع الظن حجة حال الانسداد، لا أنّه ينشئ الحجة له.

وأمّا الحكومة، ففسّرت بمعنيين:

الأول: إنّ العقل يحكم بحجّة الظن وينشئها له حال الانسداد، كحكمه بحجّة العلم حال الانفتاح من غير دخل للشارع فيها.

الثاني: بمعنى التبويض في الاحتياط، أي أنّ العقل يتنزل من الاحتياط التام في المظنونات والمشكوكات والموهومات إلى الاحتياط الناقص، أي خصوص المظنونات، فيما لو ارتفع العسر والجرح بترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات، وذلك لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فيما لو قدّم المشكوكات والموهومات على المظنونات.

ولا يخفى، أنّ المهم في المقام - بناءً على حجّة الظن - البحث عن اهمال النتيجة وكليتها، بمعنى أنّ مقدمات الانسداد هل تقتضي حجّة الظن بنحو القضية المهملة من حيث السبب للظن والمورد والمرتبة، على نحو تحتاج النتيجة إلى معمم يعمّمها إلى جميع الأسباب والأمارات، وإلى جميع الموارد والمسائل الفقهية، وإلى جميع مراتب الظن من الضعيف والقوي والأقوى، أو تقتضي حجّة الظن بنحو القضية الكلية أو الجزئية، بحيث لا يحتاج في التعميم أو التخصيص إلى شيء أصلاً.

وبالجملة، فالمهم في المقام هو هذا البحث، بل جعله الشيخ الأعظم من أهم الأبحاث. ولكن حيث يتوقف تحقيق الكلام فيه على البحث عن الكشف والحكومة، فشرع صاحب الكفاية في البحث عنهما، ثم شرع في البحث عن اهمال النتيجة وكليتها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ القول بالكشف مبني على ثبوت الاجماع على عدم بناء الشريعة على الاحتياط وامتنال الأحكام بالاحتمال، بل مبنية على الاتيان بالتكليف بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة.

وعليه، فلا بدّ حينئذٍ بمقتضى هذا الاجماع من الكشف عن أنّ الشارع جعل الحجّة للظن. ولكن الشأن كله في تحقق هذا الاجماع، حيث لم يكن منه عين ولا أثر في كلمات الأعلام، فإنّ ما يمكن تسليمه إنّما هو الاجماع على بطلان الاحتياط التام. ومن المعلوم أنّ هذا المقدار من الاجماع لا يجدي في اثبات جعل من الشارع، فضلاً عن اقتضائه لاثبات حجّة الظن.

والخلاصة: إنّهُ مضافاً لعدم تحقق الاجماع في نفسه، لذهاب كثير من الأعلام إلى جواز العمل بالاحتياط، حتى مع التمكن من الامتنال العلمي التفصيلي، فإنّه لا يمكن الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام، لقوة احتمال

ذهاب القائلين باعتبار احراز عناوين الأحكام في امثالها إلى دخل قصد الوجه والتميز في الإطاعة، فيكون الاجماع محتمل المدركية، ولا يكون اجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأيه ﷺ، وإذا ثبت بطلان القول بالكشف، تعيّن القول بالحكومة، ولكن لا بالمعنى الأوّل لها، الذي ذهب إليه جماعة من الأعلام، منهم صاحب الكفاية، إذ العقل لا يحكم بالحجية ولا صلاحية له لذلك، وإنّما شأنه الادراك أي إدراك الحسن والقبح، وأمّا الحكم فهو من وظيفة الشارع.

وعليه، فالمتعيّن هو الحكومة بالمعنى الثاني، أي التبويض في الاحتياط، وهو الإنصاف - بناءً على تمامية مقدمات الانسداد - فإنّ الاحتياط التام في الجميع مستلزم للعسر والخرج.

وبعد ضمّ أدلّة نفيهما إلى ما يستقل به العقل من الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي، تكون النتيجة التنزل من الاحتياط التام إلى الاحتياط الناقص، أي التبويض في الاحتياط، بترك الاحتياط في الموهومات، إذا لم يلزم من الاحتياط في المظنونات والمشكوكات العسر والخرج، وإلا كان اللازم الاحتياط في المظنونات فقط، أو مع بعض المشكوكات إذا لم يستلزم فيها العسر والخرج، وإلا كان اللازم الاحتياط في المظنونات فقط.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل بقاعدة الملازمة، ضرورة أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد ها هنا غير قابل له، فإن الإطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها في حال الانسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزيد منها... إلخ».

هذا وجه آخر لاثبات حجّية الظن شرعاً.

وحاصله مع توضيح منّا: إنّه بعد ثبوت حجّية الظن عقلاً - أي الحكومة

بالمعنى الأوّل - يمكن اثبات حجّيته شرعاً بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، أي كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع. والمفروض أنّ العقل قد حكم باعتبار الظن حال الانسداد، فيستكشف من حكمه هذا، أنّ الشرع قد حكم باعتباره في هذا الحال أيضاً، فيكون حجّة شرعاً.

ويرد على هذا الكلام: أنّ الملازمة على تقدير القول بها، إنّما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي والمقام ليس منه، فإنّ حكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية ينحل إلى أحكام ثلاثة:

الأوّل: حكمه بعدم وجوب الإطاعة العلمية لعدم التمكن منها.

الثاني: حكمه بعدم جواز الاقتصار على الإطاعة الشكّية والوهمية، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

الثالث: حكمه بحسن الإطاعة الظنية، لأنّ هذا هو الممكن.

ومرجع الأوّل إلى حكمه بقبح مؤاخذة الشارع على ترك الإطاعة العلمية. ومن المعلوم أنّ مؤاخذة الشارع من أفعاله التي يمتنع أن تكون موضوعاً للأحكام، لأنّ موضوع الأحكام الشرعية إنّما يكون خصوص فعل العبد. وأمّا فعل الشارع فلا يتعلق به إلا حكم العقل.

وأما موضوع الحكمين الآخرين، فهو وإن كان فعل العبد القابل للحكم الشرعي، إلا أنّ تعلق الحكم الشرعي به بلا غرض، لأنّ الغرض في الأحكام الشرعية هو أحداث الداعي العقلي إلى متعلقه، بحيث يحدث بسبب الأمر والنهي داعٍ في نفس العبد إلى الفعل أو الترك. ومن المعلوم أنّ هذا الداعي حاصل بذات الفعلين، ولو لم يتعلق بهما حكم شرعي، فإنّ الاقتصار على الإطاعة الشكّية والوهمية وترك الإطاعة الظنية بنفسه منشأ لحسن العقاب في نظر العقل، سواء أصاب الظن في صورة ترك الإطاعة

الظنية أم أخطأ. فأما في صورة الإصابة، فالعقاب حينئذ يكون على تفويت الواقع. وأما في صورة الخطأ، فالعقاب حينئذ يكون على التجري. وكذا الإطاعة الظنية، فإنها بنفسها منشأ للثواب في نظر العقل، سواء أصاب أم أخطأ. فأما في صورة الإصابة، فالإطاعة الحقيقية. وأما في صورة الخطأ، فلمجرد الانقياد.

وعليه، فالنهي عن الإطاعة الشكّية والوهمية، والأمر بالإطاعة الظنية إن كان بقصد إحداث الداعي إلى الفعل أو الترك كان من قبيل تحصيل الحاصل، وإن كان بلا غرض، فهو ممتنع.

نعم، يجوز أن يكونا ارشاديين بملاك الارشاد إلى حكم العقل، إذ الممتنع جعل الحكم المولوي، لوجوب الإطاعة الظنية لا الحكم الارشادي.

قال صاحب الكفاية: «فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف وعليها فلا اهمال في النتيجة أصلاً سبباً ومورداً ومرتبة لعدم تطرق الاهمال والاجمال في حكم العقل كما لا يخفى... إلخ».

بعدها عرفت حقيقة الحال في الأمر الأوّل، وهو القول بالحكومة لا الكشف شرع صاحب الكفاية في الأمر الثاني.

وحاصله مع توضيح منّا: إنّ مقدمات الانسداد على القول بتماميتها واقتضاؤها حجّية الظن - بالمعنى الأوّل للحكومة - هل تقتضي حجّية الظن بنحو القضية المهملة من حيث السبب والمورد والمرتبة على نحو تحتاج النتيجة إلى معمم يعممها إلى جميع الأسباب، وإلى جميع الموارد والمسائل الفقهية، وإلى جميع مراتب الظن من الضعيف والأقوى والقوي، أو إلى مخصّص يخصّصها ببعض الأسباب وبعض الموارد وبعض

المراتب، أو تقتضي حجة الظن بنحو القضية الكلية، بحيث لا تحتاج في التعميم إلى شيء أصلاً.

وعليه، فيقول صاحب الكفاية: إنه بناءً على الحكومة لا إهمال في النتيجة أصلاً، لا سبباً ولا مورداً ولا مرتبة. وعلله بأنه لا مجال للاهمال في حكم العقل، لأنّ العقل إذا كان هو المرجع في كيفية الإطاعة، فلا مجال للتردد في حكمه، لأنّه إذا أحرز مناط حكمه، حكم، وإذا شك فيه، لم يحكم جزماً، ولا تنتهي النوبة إلى الشك في حكم العقل.

وعليه، فبالنسبة إلى الأسباب تكون النتيجة كلية، إذ لا تفاوت في نظره بين سببٍ وسبب، لأنّ المناط في حكم العقل بلزوم العمل بالظن، هو أقربيته إلى الواقع من الشك والوهم، وهذا المناط لا يختلف باختلاف أسباب الظن.

وأما بالنسبة إلى الموارد، فالنتيجة أيضاً غير مهملة، ولكنها جزئية معينة، حيث يستقل العقل بحجة الظن في خصوص ما ليس للشارع مزيد اهتمام. وأما فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج والدماء والأموال، فيستقل العقل بوجوب الاحتياط فيها.

ويظهر من الشيخ الأنصاري التعميم بالنسبة إلى الموارد مثل الأسباب، حيث قال: «إنّ العقل مستقل بعدم الفرق في باب الإطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره وبين محرماتها كذلك... إلخ».

وأما بالنسبة إلى المرتبة فهي معينة أيضاً، ولكنها جزئية، حيث يستقل العقل بحجة خصوص الظن الاطمئنان إذا كان وافياً بالمقدار المعلوم بالاجمال، فإنّ الظن الاطمئنان مقدّم عند العقل على غيره، لأنّه أقرب إلى العلم، وإلا فيتعدى عنه إلى غيره بمقدار الكفاية.

وعليه، فإنّ استقلال العقل بحجة خصوص الظن الاطمئنان مشروط بأن

لا يلزم من الاحتياط في سائر الموارد التي لم يتم ظن اطمئنانني على الحكم الشرعي فيها عسر أو حرج، فإن استلزم الاحتياط فيها العسر والحرج لم يقتصر على الظن الاطمئنانني، بل يتعدى إلى غيره بمقدار ارتفاع الحرج.

أقول: بناءً على ما ذكرناه من كون الحكومة هي التبويض في الاحتياط - مع كون المنجز للتكليف هو العلم الاجمالي - فاللازم الاحتياط في كل ما لا يلزم من الاحتياط فيه العسر والحرج، ورفع اليد فيما يلزم منه العسر والحرج. فإذا كان ترك الاحتياط في تمام موهومات التكليف هو الكافي في رفع الحرج والعسر، وجب الاحتياط في مظنونه ومشكوكاته.

وإذا كان ترك الاحتياط في بعض الموهومات كافياً في رفع الحرج، وجب الاقتصار في ترك الاحتياط على بعضها، وحينئذ لا ترجيح من حيث السبب، ويكون الترجيح من حيث المورد أو من حيث المرتبة، فإذا اختلفت الموارد من حيث مزيد الاهتمام وعدمه، تعيّن ترك الاحتياط في خصوص ما لا مزيد للاهتمام فيه. كما أنه لو اختلفت من حيث المرتبة - فكان الظن بعدم التكليف في بعضها أقوى من بعض - تعيّن ترك الاحتياط في الأوّل، ومع التساوي يتخيّر.

مناقشة احتمالات الكشف الثلاثة

قال صاحب الكفاية: «وأما على تقرير الكشف فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا اهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب بل يستكشف حينئذ أن الكل حجّة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن وإلا فلا مجال لاستكشاف حجّة غيره... إلخ».

حاصله مع توضيح منّا: إن احتمالات الكشف ثلاثة:

الأوّل: أن يكون المستكشف نصب الطريق الواصل بنفسه، ومعنى كون

الطريق واصلاً بنفسه، هو أنه لا يحتاج في استنتاج النتيجة وتعيينها إلى مقدمة خارجية أخرى وراء مقدمات الانسداد.

الثاني: أن يكون المستكشف منها نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، ومعنى كون الطريق واصلاً بطريقه، هو أنه لا تكفي تلك المقدمات في أخذ النتيجة وتعيينها، بل لا بدّ من ضمّ مقدمة أخرى إليها، كضمّ مقدمات انسداد آخر غير المقدمات المتقدمة التي يتركّب منها دليل الانسداد المعروف. فإنّ أوّل مقدمة من مقدمات الانسداد الآخر، هو انسداد باب العلم والعلمي فيما هو الحجّة والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام.

الثالث: أن يكون المستكشف نصب الطريق اجماً، ولو لم يعلم هو بنفسه، ولا بقيام طريق يؤدي إليه.

أمّا الأوّل، أي ما كان المستكشف نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا اهمال في النتيجة بحسب الأسباب، وذلك لأنه إن كان من بين الأسباب ما هو متيقّن الاعتبار، كخبر العادل المزكّي بعدلين مثلاً، وكان وافياً بمعظم الفقه، فهو حجّة معيناً دون سائر الظنون.

والسرّ في كون متيقّن الاعتبار حجّة معيناً، هو أقوائية سببه من سائر الأسباب المفيدة للظن، وهذا بخلاف غيره ممّا لم يتيقّن اعتباره من سائر الظنون، فلا يكون حجّة، إذ لا مجال لاستكشاف حجّة غير المتيقّن بعد فرض أنّ الحجّة هو خصوص الطريق الواصل بنفسه، وأنّه المتيقّن اعتباره دون غيره. هذا كله إذا كان من بين الأسباب ما هو متيقّن الاعتبار.

وأما إذا لم يكن من بينها ما هو متيقّن الاعتبار، أو كان ولكنه لم يفِ بمعظم الأحكام، كانت الحجّة هو الظن الحاصل من أي سبب عدا ما نهى

الشارع عن اتباعه، كالقياس. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الموارد، فلا اهمال في النتيجة، بل هي كلية، ويكون الظن حجة في جميع المسائل الفقهية، إذ لو لم تكن كلية - ولو لأجل التردد في بعض الموارد -، لزم الخلاف، وهو وصول الحجة بلا واسطة. وأمّا بحسب المرتبة فالنتيجة مهمة، لاحتمال كون الطريق المنصوب خصوص الظن الاطمئاني عند وفائه بمعظم الأحكام، فيقتصر عليه، ويكون مقدماً عند العقل على غيره، لأنه أقرب إلى العلم.

وأمّا الثاني، أي ما كان المستكشف منها نصب الطريق الواصل ولو بطريقه.

وحاصله: إنّ الكلام فيه، تارة من حيث السبب، وأخرى من حيث المورد، وثالثة من حيث المرتبة.

أمّا من حيث السبب، فهو أنّ الظن بالأحكام تارة يكون سببه واحداً، كالخبر على أنواعه من الصحيح الأعلى إلى أدنى مرتبة منه، وهو الخبر الضعيف الذي عمل به المشهور. وأخرى يكون متعدداً، كالخبر الواحد، والاجماع المنقول، والشهرة الفتوائية، والأولوية الظنية، ونحوها.

والمتعدد تارة يكون متفاوتاً من حيث التعيين بالاعتبار أو الظنّ به، وتارة أخرى لا يكون متفاوتاً، فإن كان واحداً أو غير متفاوت فلا اهمال، بل حيثنّ يحكم بحجة الواحد في الأوّل والجميع في الثاني.

أمّا الأوّل، فلأنّ الوحدة موجبة للتعيين بالذات، فلا مجال للاهمال والتردد.

وأمّا الثاني، فلأنّ التساوي وعدم التفاوت مانع من تعيين البعض، ولو بواسطة ظن آخر يكون المفروض تساويها من جميع الجهات، فلو كان البعض حجة دون غيره كان بلا معيّن، فلا يكون واصلاً، وهو خلف. فلا

بدّ أن يكون الجميع حجة، وإن كانت متفاوتة في اليقين بالاعتبار، بأن كان بعضها متيقن الاعتبار دون بعض، كان المتيقن هو الحجة، لكونه واصلاً إلى المكلف. وإن كانت متفاوتة بالظن بالاعتبار، بأن كان بعضها مظنون الاعتبار دون ما سواه، جرى دليل الانسداد في تعيين الحجة على الاعتبار، فيقال حينئذٍ: إن الظن بالواقع منه مظنون الاعتبار ومنه مشكوك الاعتبار ومنه موهوم الاعتبار، فيكون باب العلم والعلمي بالنسبة إلى الطرق المنصوبة شرعاً منسداً، واهمالها غير جائز، والاحتياط فيها غير ممكن أو غير واجب، فيدور الأمر بين العمل بمظنون النصب أو مشكوكه أو موهومه، والعقل يحكم - بمقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح - بتقديم مظنون الاعتبار على مشكوكه وموهومه.

ثم إن الظن باعتبار بعض الظنون المتعلقة بالواقع، إما أن يكون واحداً، فهو الحجة على الاعتبار، أو متعدداً، وكلها متساوية في تيقن الاعتبار، أو الظن به، كما تقدم، فكلها حجة أيضاً، كما لو فرضنا أن خبر الواحد والاجماع المنقول والشهرة الفتوائية متساوية من حيث تيقن الاعتبار أو الظن به، ولو كان بعضها متيقن الاعتبار دون غيره فهو الحجة.

وإن كان الظن باعتبار بعض الظنون متعدداً متفاوتاً في الظن بالاعتبار، كما لو كان الظن باعتبار خبر الواحد أقوى من غيره، فلا بدّ من اجراء دليل الانسداد ثالثاً لتعيين الحجة على اعتبار الظن بالاعتبار، فلو فرض تردد الظن بالاعتبار أيضاً بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه، فلا بدّ من اجراء مقدمات انسداد ثالث لتعيين النتيجة، وانتهاء الأمر إلى اعتبار ظن واحد أو ظنون متعددة فيؤخذ بالجميع، فيكون الترجيح بمظنون الاعتبار لقيام دليل قطعي على الترجيح به، وهو مقدمات الانسداد الثاني أو الثالث أيضاً، إن وصلت النوبة إليه.

إلا أنه يرد عليه: أن إجراء مقدمات الانسداد الثاني والثالث يتوقف على بقاء النتيجة مهملة، بحيث لا يمكن تعيينها إلا بمقدمات انسداد آخر، وليس كذلك، فإنه بمجرد عدم ثبوت مرجح لبعض أفراد الظنون يستقل العقل بعموم النتيجة لكل ظن، لقبح الترجيح بلا مرجح، فلا اهمال حتى نحتاج إلى مقدمات انسداد آخر.

وأما بحسب المورد، فالنتيجة - بناءً على الكشف وكون الطريق واصلاً ولو بطريقه - عامة بالنسبة إلى الموارد كالواصل بنفسه. وأما بحسب المرتبة فهي مهملة، لما تقدم من احتمال حجّة خصوص الظن الاطمئنانى إذا كان وافياً والتعدي إلى غيره مع عدم الوفاء.

وأما الثالث، أي كون المستكشف نصب الطريق اجماًلاً، ولو لم يعلم هو بنفسه، ولا بقيام طريق يؤدي إليه، أي بانسداد آخر، فالنتيجة مهملة لا محالة سبباً ومورداً ومرتبة، ولا محيص حينئذٍ في وصولنا إليه من الاحتياط التام في أطراف الطرق، فيؤخذ بكل ما احتمل طريقته، سواء كان مظنون الطريقية، أو مشكوك الطريقية، أو موهومها. هذا إذا لم يكن بينها متيقن الاعتبار بمقدار وافٍ، ولم يلزم من الاحتياط فيها محذور العسر أو اختلال النظام، وإلا فإن كان بينها متيقن الاعتبار بمقدار وافٍ، فالأخذ به متعين. وإلا إذا لم يكن بينها المتيقن بمقدار وافٍ ولزم المحذور من الاحتياط التام فيها، فيجب عند ذلك التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، أي الاكتفاء بالإطاعة الظنية، ورفع اليد حينئذٍ عن الكشف، نظراً إلى أن استكشاف الطريق ولو لم يصل إلينا أصلاً مع فرض عدم المتيقن بمقدار وافٍ ولزوم المحذور من الاحتياط التام في الطرق ممّا لا يثمر شيئاً، بل يؤول إلى لغوية الانسداد رأساً، فنضطر حينئذٍ إلى التنزل إلى ما حكم به العقل. والله العالم.

الأمر الرابع

القياس

اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة:

قال صاحب الكفاية : «قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة، وتقريره على ما في الرسائل : «أنه كيف يجمع حكم العقل يكون الظن كالعلم مناطا للإطاعة والمعصية وقبح على الأمر والمأمور التعدي عنه . . . إلخ».

حاصل الاشكال مع مزيد من التوضيح منّا : إنه كيف يمكن خروج القياس عن عموم النتيجة، وكيف يجتمع نهى الشارع عن العمل بالقياس مع استعداد العقل وحكمه التنجيزي بأنّ الظن في حال الانسداد كالعلم في كونه مناطاً للإطاعة والمعصية، مع أنّ الدليل العقلي غير قابل للتخصيص .

ثمّ اعلم أنّه لا ينبغي الاشكال في عدم حجّية الظن القياسي شرعاً - حال انفتاح باب العلم والعلمي -، بمعنى عدم كونه طريقاً منصوباً من قبل الشارع المقدّس، مثبتاً كان، أو نافياً.

وأما في حال انسداد باب العلم والعلمي، فعلى القول بالكشف، لا اشكال أيضاً، لعدم حكم العقل حينئذٍ حتى يستشكل في الجمع بينه وبين النهي الشرعي، بل يكون النهي الشرعي حينئذٍ كاشفاً عن كون الطريق المستكشف غيره. وأما على القول بالحكومة بالمعنى الثاني، أي التبويض

في الاحتياط في المظنونات ليس عملاً بالظن، وإنما هو احتياط من جهة العلم الاجمالي، غاية الأمر يترفع اسقاط الاحتياط في مظنون عدم التكليف، من جهة أنه أبعد عن الواقع من غيره.

فإذا كان الظن بعدم التكليف ناشئاً من القياس، فاسقاط الاحتياط في مورده ليس عملاً بالقياس.

وعليه، فالاشكال حينئذٍ إنما هو في الحكومة بالمعنى الأول، أي أنّ مقدمات الانسداد موجبة لحكم العقل بحجّة الظن في حال الانسداد كغيره من الحجج، بنحو يكون عليه المعوّل في اثبات التكليف ونفيه.

ووجه الاشكال، أنه كيف يخرج القياس عن تحت عموم حكم العقل بحجّة الظن في حال الانسداد، مع أنّ حكم العقل ممّا لا يقبل التخصيص.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «فإن المنع عن العمل بما تقتضيه العقل أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أمانة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلاّ قبح ذلك على الشارع... إلخ».

حاصل الاشكال مع توضيح منّا: إنه إذا جوّزنا النهي عن مثل القياس، لجرى احتمال ذلك في غير القياس أيضاً، كالشهرة الفتوائية ونحوها، غايته أنه قد وصلنا النهي عن القياس، ولم يصلنا النهي عن غيره. فإذا احتملنا النهي عن غيره سقط حكم العقل عن الاستقلال بحجّة الظن قهراً، ضرورة عدم اجتماع استقلاله في الحكم بحجّيته مع احتمال النهي عنه شرعاً، ولا دافع لاحتمال النهي عنه إلاّ قبحه على الشارع في حال الانسداد، فإنّ احتمال صدور أمر ممكن ذاتاً عن الحكيم من قبيل مؤاخذه من لا ذنب له ونحوه ممّا لا يرتفع إلاّ بقبحه عليه، فيستحيل صدوره منه.

جواب المصنف عن الاشكال:

قال صاحب الكفاية: «وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضع لحكمه مع أحدهما... إلخ».

حاصله مع توضيح منّا: إنّ حكم العقل بحجّة الظن معلق على عدم النهي عن ظن حاصلٍ من سبب خاص. وعليه، فكما أنّ الشارع إذا نصب طريقاً خاصاً لا يفيد الظن، وفرض أنّه لا ينافي الانسداد، لعدم كونه وافياً بمعظم الأحكام الشرعية، فيجب متابعة هذا الطريق المنصوب في موارد قيامه، وعدم الاعتناء بالظن بالخلاف الحاصل في مورد من أمانة أخرى، نظراً إلى كون حكم العقل بحجّة الظن معلقاً على عدم النصب، وأنّه معه ينتفي موضوعه، ولا يبقى له حكومة. فكذلك لا اشكال مع النهي عن الظن الحاصل من سبب خاص، فيرتفع به موضوع حكم العقل، ولا يبقى له استقلال بالحجّة أصلاً، نظراً إلى كون حكمه معلقاً على عدمه.

وفيه: أنّ النهي ليس نصباً للطريق، ولا كنصبه، إذ مع النصب يتحقق العلمي في المسألة، ولا حكم للعقل مع العلم أو العلمي منها، وهذا بخلاف النهي. ولعلّ مقصوده أنّه كما أنّ حكم العقل معلق على عدم النصب، فهو معلق أيضاً على عدم النهي. وإن كان الوجه الذي ذكره في الأوّل لا يرتبط بإثبات الثاني.

هذا وقد ذكر الشيخ النائيني رحمته الله وجهاً آخر للمقتضي عن الاشكال.

وحاصله: إنّ الأحكام الشرعية ليست كالأحكام العرفية والعقلية في

كون مناطاتها بيد العرف والعقل، لما يرى من كون مبنى الشريعة على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات، وأن استقلال العقل بكفاية الامتثال الظني إنما هو إذا كان عن منشأ عقلائي لا يكثر الخطأ فيه. وبعد التفات العقل إلى كثرة خطأ القياس، لا يستقل بكفاية الامتثال الظني الحاصل منه، ولو مع قطع النظر عن الأدلة القطعية الدالة على المنع عن العمل به.

وفيه: أن عمدة المناط في نظر العقل في حكمه بلزوم الأخذ بالظن، إنما هو من حيث قربه إلى الواقع لا جهة عقلائته، وأنه ربما يكون الظن الحاصل من القياس أقرب من غيره إلى الواقع في نظر العقل الحاكم بالأخذ بالأقرب. نعم، ربما يكون الالتفات إلى كثرة خطأه منشأ لعدم حصول الظن بالواقع، ولكنه غير مرتبط بمحل البحث، الذي هو فرض حصول الظن بالواقع من القياس.

ثم قال صاحب الكفاية: «والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شيء، بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعي... إلخ». لا يخفى أن هذا الكلام، إنما يتم إذا كان الأصل الشرعي الذي في مورده مثبتاً للتكليف، لا مطلقاً ولو كان نافياً. فإذا اقتضى القياس عدم التكليف، وكان في مورده استصحاب التكليف، فالنهي عن القياس حينئذ يستلزم نصب هذا الاستصحاب المثبت لو لم يوجد مانع عنه. وأما إذا اقتضى القياس وجود التكليف، وكان في مورده البراءة الشرعية المقتضية لنفي التكليف، فالنهي عن القياس مما لا يستلزم نصب هذه البراءة، لعدم جواز الرجوع إلى الأصول النافية بعد تمامية الانسداد بمقدماته الخمس المتقدمة، إلا إذا كان مورد الأصل النافي قليلاً، بحيث لا يلزم من الرجوع إليه محذور الخروج عن الدين.

عدم اختصاص الاشكال بحال الانسداد

قال صاحب الكفاية: «نعم، لا بأس بالاشكال فيه في نفسه كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير تقدم الكلام في تقريرها وما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق، غاية الأمر تلك المحاذير - التي يكون فيما إذا أخطأ الطريق المنسوب - كانت في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة... إلخ».

حاصله مع توضيح منّا: إنه يوجد اشكال في النهي عن القياس في حد ذاته فيما لو أصاب الواقع، مع قطع النظر عن الانسداد وحكم العقل بحجّيته، فإذا قام ظن قياسي على وجوب شيء أو حرمة وكان مصيباً، فالنهي عن العمل به يستلزم المحذور الملاكي من فوات المصلحة، أو الوقوع في المفسدة، ويستلزم أيضاً المحذور الخطابي. فإذا أدّى القياس إلى وجوب شيء مثلاً، وقد أصاب، فيلزم من النهي عنه اجتماع الضدين، أي الوجوب والحرمة في ذلك الشيء. أمّا الحرمة، فلتحريم العمل بالقياس، وأمّا الوجوب، فلغرض إصابة القياس الواقع. وإذا أدّى القياس إلى حرمة شيء وقد أصاب، فيلزم من النهي عنه الأمر بالمتناقضين، أي حرمة الشيء وحرمة تركه. أمّا الأوّل، فلا إصابة القياس. وأمّا الثاني، فلحرمة العمل بالقياس.

وبالجملة، فكما أنّ الأمر بالطريق غير المصيب مستلزم لترتب المحاذير التي توهمها ابن قبة عند الأمر بالظن سابقاً، فكذلك النهي عن الطريق المصيب - وهو هنا القياس - مستلزم لترتب تلك المحاذير.

نعم، لا يترتب شيء منها على القياس المخطيء.

هذا كله فيما عدا اجتماع المثليين من المحاذير الخطابية. وأمّا اجتماع المثليين، فإنّما يتم في الأمر بالطرق فيما لو كان الطريق مصيباً.

وهنا يتم فيما لو أخطأ القياس . فإذا أدى القياس إلى جواز تناول العصير العنبي مع حرمة واقعاً، فإنه يجتمع فيه الحرمة الواقعية مع حرمة العمل بالقياس .

وحلّ الاشكال في النهي عن القياس في حدّ ذاته فيما لو أصاب الواقع يكون بأحد أمرين :

الأوّل: الالتزام بأنّ الأحكام الواقعية مقيّدة بما إذا لم يؤدّ إليها القياس، فلا يكون الحكم الواقعي في مورد القياس على طبق ما أدى إليه القياس .

الثاني: الالتزام بالمفسدة السلوكية على عكس المصلحة النوعية التي كانت في باب الطرق والأمارات، فيكون النهي عنه لمكان أنّ في العمل بالقياس وسلوكه وأخذه طريقاً مفسدة غالبية على مصلحة الواقع .

المناقشة في تقرير الاشكال المتقدم:

قال صاحب الكفاية: «واستلزام امكان المنع عنه لاحتمال المنع عن أمانة أخرى، وقد اختلفنا علينا وإن كان موجبا لعدم استقلال العقل، إلا أنه انما يكون بالإضافة إلى تلك الأمانة لو كان غيرها ممّا لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، وإلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها . . . إلخ» .

هذا ردّ لما ذكره الشيخ الأنصاري بقوله: «فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل . . . إلخ» .

وحاصله: إنّ احتمال المنع عن أمانة أخرى لا دافع له إذا كان غيرها من سائر الإمارات كافياً بمعظم الأحكام، ومع كفايتها لا يحكم العقل باعتبار تلك الأمانة المحتمل منعها، كالأولوية الظنيّة، لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، بل يحكم العقل حينئذٍ باعتبار غير تلك الأمانة من

سائر الأمارات الوافية بمعظم الفقه. وأمّا إذا لم تكن تلك الأمارات وافية، فباب احتمال النهي عنها منسَد، لما عرفت من اهتمام الشارع بالأحكام، وقبح تفويتها بلا تدارك، وعدم الترخيص في مخالفة الظن حينئذٍ.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «وقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الانفتاح لا يكاد يخفى على أحد فساده... إلخ».

قد عرفت سابقاً تقرير اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة، من أنّه كيف يجمع حكم العقل بكون الظن كالعلم... إلخ.

وحاصل ما أجاب به صاحب الكفاية مع توضيح منّا: إنّ الاشكال عبارة عن قياس حكم العقل بحجّة الظن في حال الانسداد على حكمه بحجّة العلم في حال الانفتاح، فكما أنّ حكمه الثاني ممّا لا يقبل التخصيص، ولا يمكن اخراج بعض أفراد العلم عن تحته، فكذلك حكمه الأوّل ممّا لا يقبل التخصيص، ولا يمكن اخراج بعض أفراد الظن عن تحته. وهذا قياس مع الفارق، فإنّ حكمه بحجّة العلم تنجيزي لا يقبل التخصيص أصلاً. بخلاف حكمه بحجّة الظن، فإنّه تعلّقي، أي من الأوّل معلّق على عدم نهى الشارع عن ظن بالخصوص، فإذا نهى عنه كذلك، انتفى حكم العقل، لانتفاء موضوعه. والله العالم.

قال صاحب الكفاية: «وقد انقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن الاشكال تارة بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة وأخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة... إلخ».

يشير بذلك إلى جوابين للشيخ الأنصاري، أجاب بهما عن اشكال خروج القياس عن تحت حكم العقل بحجّة الظن:

الجواب الأوّل: وهو الوجه السابع في ترتيب أجوبة الشيخ الأنصاري قال: «الوجه السابع: هو أنّ خصوصية القياس من بين سائر الإمارات هي غلبة مخالفتها للواقع، كما يشهد به قوله ﷺ: إنّ السنّة إذا قيست محق الدين، وقوله ﷺ: كان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه، وقوله ﷺ: ليس شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله وغير ذلك. وهذا المعنى خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنيّة عند فقد العلم، فهو إنّما يحكم بها، لإدراك أكثر الواقعيّات المجهولة. فإذا كشف الشارع عن حال القياس وتبيّن عند العقل حال القياس حكم حكماً اجماً بدلاً بعدم جواز الركون إليه.

نعم، إذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع، لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدًا، بحيث يظهر منه أنّي ما أريد الواقعيّات التي تضمنها، فإنّ الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره... إلخ».

الجواب الثاني، وهو الوجه السادس بترتيب الشيخ قال: «الوجه السادس: وهو الذي اخترناه سابقاً، حاصله: أن النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به، فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب الظن مع الانسداد، نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل به مع الانفتاح... إلخ».

مناقشة صاحب الكفاية لأجوبة الشيخ الأنصاري

أجاب صاحب الكفاية عن هذين الجوابين بأنّهما يصححان المنع عن القياس من الجهة الأولى، وهو صحة النهي عنه في نفسه مع الغض عن

دليل الانسداد، ولا يصححانه باعتبار الجهة الثانية، وهي صحة النهي عنه بملاحظة الانسداد بناءً على الحكومة.

وبالجمل، فالاشكال إنما هو بخروج القياس بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه، والجوابان يصححان المنع عنه في حدّ نفسه، ولا يصححان المنع من الجهة الثانية المقصودة في المقام.

قال صاحب الكفاية: «وأما ما قيل في جوابه من منع عموم المنع بحال الانسداد... إلخ».

أشار بذلك إلى الجواب الأوّل من الأجوبة السبعة للشيخ الأنصاري حيث قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «أمّا المقام الأوّل يعني به خروج مثل القياس عن عموم النتيجة على تقرير الحكومة، فقد قيل في توجيهه أمور الأوّل: ما مال إليه أو قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا».

أقول: إنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري في هذا الكلام، هو أنّ الدليل على الحرمة، إن كان هو الأخبار المتواترة معنى في الحرمة، فشيئاً منها لا يدل على حرمة العمل به مع عدم التمكن من تحصيل العلم بالحكم ولا الطريق الشرعي. وإن كان هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب، كما ادعي، فهو وإن كان كذلك، إلا أنّ دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة.

ثمّ ردّ الشيخ الأنصاري هذا الجواب بما أشار إليه صاحب الكفاية في الردّ الآتي.

قال صاحب الكفاية: «أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله وان ما يفسده أكثر ممّا يصلحه... إلخ».

أشار بذلك إلى الوجه الثاني في ترتيب الشيخ الأنصاري، قال

الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «الثاني: منع إفادة القياس للظن، خصوصاً بعد ملاحظة أنّ الشارع جمع في الحكم بين ما يتراءى متخالفة، وفرق بين ما يتخيّل متوآلفة وكفاك في هذا: عموم ما ورد «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول»، و«أنّ السنة إذا قيست محق الدين»، و«أنّه لا شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله»، وغيرها ممّا دلّ على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس... إلخ».

ثمّ رده بما أشار إليه صاحب الكفاية في الردّ الآتي.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «ففي غاية الفساد فإنّه - مضافاً إلى كون كل واحد من المنع غير سديد، لدعوى الاجماع على عموم المنع، مع اطلاق أدلته، وعموم علته، وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان... إلخ».

حاصل جوابه عن الوجهين اللذين ذكرهما الشيخ الأنصاري هو:

أولاً: عدم صحة منع العموم، وذلك لجهات ثلاثة:

الأولى، دعوى الاجماع على عموم المنع عن العمل بالقياس لحال الإنسداد. الثانية، اطلاق دليل المنع الشامل لحال الانسداد على ما هو شأن كل اطلاق أحوالي. الثالثة، عموم علّة المنع لحال الانسداد أيضاً، مثل قولهم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في مقام تعليل النهي عن القياس، فإنّ السنّة إذا قيست محق الدين، وأنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه.

وأما بالنسبة لعدم صحة منع حصول الظن من القياس، فلائّه ربما يحصل منه القطع في بعض الأحيان فضلاً عن الظن، ومنع حصول الظن في بعض الأحيان مكابرة واضحة.

ثانياً: إنّ هذين الوجهين لا يدفعان اشكال خروج القياس، ضرورة أنّ الاشكال بخروجه إنّما هو على فرض حصول الظن منه، وعلى فرض عموم المنع. فمنع هذا الاشكال تارةً بأنّ القياس لا يفيد الظن بعد منع الشارع عن

العمل به، وأخرى بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد، خروج عن محل الكلام، وهدم لموضوع الاشكال، فهو في الحقيقة تسليم للاشكال لا دفع له.

والخلاصة: إنّ الكلام أنّه مع فرض حصول الظن منه، وفرض عموم المنع كيف نجيب عن الاشكال؟ وأمّا إذا فرضت عدم حصول الظن منه وعدم العموم، فيخرج حينئذٍ عن محل النزاع. والله العالم.

الظن المانع والممنوع

قال صاحب الكفاية: «إذا قام ظن على عدم حجّية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال بعد تصوّر المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد أنه لا استقلال للعقل بحجّية ظن احتمال المنع منه فضلاً عمّا إذا ظن كما أشرنا إليه في الفصل السابق... إلخ».

هذا هو البحث المعروف بينهم بالظن المانع والممنوع، فإذا قامت الشهرة على عدم حجّية الظن الحاصل من الأولوية. فقال الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ «في وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التساقط، وجوه بل أقوال».

ووجه الاشكال في المسألة، هو بناءً على تقرير مقدمات الانسداد على نحو الحكومة لا ريب في تساويهما - أي الظن المانع والممنوع - في نظر العقل من حيث الحجّية والاعتبار، إذ المفروض إفادة كليهما للظن. ومن المعلوم حينئذٍ استحالة العمل بكليهما معاً.

والذي ذهب إليه جمع من الأعلام، ومنهم صاحب الكفاية، هو تقديم الظن المانع، وذلك لأنّ حكم العقل بحجّية الظن معلق على احراز عدم الردع عنه، فاحتمال الردع مانع عن حكمه بالحجّية.

ومع احتمال المنع عن الأولوية الظنيّة مثلاً، فضلاً عن قيام الظن على عدم اعتبارها، لا يستقل العقل بحجّة الظن الحاصل منها، لما عرفت سابقاً من عدم استقلال العقل بحجّة الظن مع احتمال المنع شرعاً، فلا بدّ من الاقتصار على ظنّ لا يحتمل المنع عنه أصلاً، وهو الظن المانع، كالشهرة، فإنّ وفي بالأحكام، وإلاّ ضمّ إليه ظن احتمال المنع عنه، لا ما ظن بعدم اعتباره، ويكون الظن الذي يحتمل المنع عنه حجّة شرعاً، ولا يعتنى باحتمال المنع عنه، وذلك للعلم باهتمام الشارع بالأحكام.

وبيان آخر: إنّ حال الظن الممنوع، حال الظن القياسي، ممّا قام الدليل القطعي على المنع عنه وعدم اعتباره، وهو الظن المانع، فإنّه ممّا تعمّه نتيجة دليل الانسداد بلا مؤنه. بخلاف الظن الممنوع، حيث إنّ اندراجه في النتيجة يتوقف على خروج الظن المانع عنها، فيكون حال الظن المانع والممنوع حال السببي والمسببي. ومن المعلوم أنّ الأصل السببي يمنع عن جريان الأصل المسببي، ولا يمكن العكس، لأنّ اندراج الأصل السببي في عموم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لا تنقض اليقين بالشك، لا يحتاج إلى مؤنه، بخلاف اندراج الأصل المسببي، فإنّ شمول خطاب لا تنقض اليقين له يتوقف على خروج الأصل السببي عن العموم، والظن المانع والممنوع يكونان من هذا القبيل.

قال صاحب الكفاية: «ومنه انقدح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجّة الظن في الأصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم».

الإنصاف: أنّ الحال يختلف باختلاف النتيجة، فإن قلنا أنّ النتيجة هي حجّة كل من الظن بالطريق والظن بالواقع، فالصحيح حينئذ هو ما ذكرناه سابقاً من تقديم الظن المانع. وأمّا إذا قلنا بأنّ النتيجة هي خصوص الظن بالواقع - أي الفروع - فيتعيّن الأخذ حينئذ بالظن الممنوع، حيث إنّ مفاد

الممنوع هو الحكم الفرعي . وأمّا إذا قلنا بأنّ النتيجة هي خصوص الظن بالطريق - أي الأصول - فيتعيّن الأخذ بالظن المانع مع كون مفاد الممنوع هو الحكم الفرعي .

نعم ، في فرض كون مفاد الظن الممنوع هو الحجّية ، يأتي فيه الكلام المتقدم ، كما لو قامت أمانة على عدم حجّية أمانة قامت على حجّية أمانة كذائية ، ومقتضى ما ذكرناه سابقاً ، هو لزوم الأخذ بالأمانة المانعة دون الممنوعة . والله العالم .

الظن بألفاظ الآية أو الرواية:

قال صاحب الكفاية: «لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من أمانة عليه وبين الظن به من أمانة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية ، كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه . . . إلخ» .

حاصله مع توضيح منّا : إنّه إذا أنتجت مقدمات الانسداد حجّية الظن بالحكم بمناط كونه أقرب إلى الواقع ، وقَبِحَ ترجيح المرجوح على الراجح ، فلا فرق حينئذٍ في حجّية هذا الظن بين تعلّقه بالحكم الشرعي بلا واسطة ، كما إذا قامت الشهرة على وجوب شيء أو حرمة ، وبين تعلّقه بالحكم مع الوسطة ، أي بأمانة أخرى غير الأمانة الدالة على الحكم ، كما إذا أورد الأمر بالتيّم بالصعيد في قوله تعالى : ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١) ، وشككنا في جوازه بمطلق وجه الأرض الشامل للحجر مثلاً ، فإذا قال اللغوي : «الصعيد هو مطلق وجه الأرض» ، وفرضنا إفادة كلامه للظن ، فإنّه حينئذٍ يحصل لنا الظن بالحكم الشرعي ، وهو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض ، لكن بواسطة قول اللغوي .

(١) سورة النساء ، الآية : ٤٣ .

وعليه، فيكون الظن الحاصل من قول اللغوي حجةً بدليل الانسداد.

ثم لا يخفى عليك، أنّ اعتبار قول اللغوي مختصاً بأحكام انسدادها في باب العلم والعلمي، فمع انفتاح باب العلم والعلمي فيها، لا يكون ذلك الظن الحاصل منه حجةً في الأحكام، وقد تقدم هذا الكلام سابقاً.

وأيضاً فإنّ قول اللغوي بأنّ الصعيد هو مطلق وجه الأرض المورث للظن بالحكم الشرعي مشروط بانسداد باب العلم باللغة في خصوص لفظ الصعيد، وإن انفتح باب العلم بها في غير لفظ الصعيد من ساير الألفاظ، إذ لو انفتح باب العلم باللغات حتى في لفظ الصعيد، لأوجب ذلك انفتاح باب العلم بالحكم الشرعي فيه، ولمنع عن العمل فيه بالظن قطعاً.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية... إلخ».

حاصله مع توضيح منا: إنّ منع الملازمة بين حجة قول اللغوي إذا تعلّق بالحكم الشرعي، وبين حجة قوله إذا تعلّق بالموضوعات الخارجية، وذلك لاختصاص دليل الانسداد بالأحكام الكلية، فلا تثبت حجة الظن في غيرها، كلفظ (كثير) و(بعض) إذا وردا في وصية أو إقرار، كما إذا أوصى زيد بأن يُعطى كثير من أمواله لعمرو، أو أقرّ بأن يُعطى بعض عقاره ل بكر، فإنّ الظن المتعلق بهما بواسطة قول اللغوي لا يكون حجةً، بل يتوقف حجّيته في الموضوعات ذوات الآثار على قيام دليل غير دليل الانسداد على حجّية الظن مطلقاً في تلك الموضوعات، سواء حصل من قول اللغوي أم غيره، أو قيام دليل على حجّية قول اللغوي في كل مورد حكماً كان أو موضوعاً.

والخلاصة: إنّ العمل بقول اللغوي المتعلق بألفاظ الكتاب أو الرواية،

كلفظ الصعيد ونحوه، وإن كان عملاً بالظن في الموضوعات الخارجية، ولكنه ممّا يترتب عليه الأحكام الشرعية الكلية بدليل الانسداد، وهذا بخلاف العمل بالظن في الموضوعات الخارجية - من وصية أو اقرارٍ أو نذرٍ ونحوها - المترتبة عليها الأحكام الجزئية، إذ لا دليل على حجّة قوله فيها، إذ الأحكام الجزئية غير محتاجة إلى بيان الشارع حتى تدخل فيما انسدّ فيه باب العلم.

ثمّ قال صاحب الكفاية: «ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً لا آخر... إلخ».

حاصله: إنّ لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم من أمانة متعلقه بألفاظ الآية أو الرواية، وبين الظن الحاصل من قول الرجالي في توثيق بعض الرواة أو تمييزهم.

والسرّ فيه: هو أنّ الحجّة على الانسداد هو الظن بالحكم الشرعي الكلي، سواء حصل ذلك من أمانة عليه بلا واسطة، أو من أمانة متعلقة بألفاظ الكتاب، أو السنة، أو بموضوع خارجي مخصوص، مثل كون الراوي زرارة بن أعين لا ابن لطيفة.

وإلى هذا يرجع ما قاله الشيخ الأنصاري، قال: «وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الأمانة أو عن أمانة متعلقة بالألفاظ، وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الأمانة المتعلقة بالموضوع الخارجي، ككون الراوي عدلاً أو مؤمناً حال الرواية، وكون زرارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة».

قال صاحب الكفاية: «تنبيه. لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية... إلخ».

حاصله مع مزيد من التوضيح منّا: إنه إذا حصل الظن بالحكم من أمانة قامت عليه، وكان احتمال الخلاف ناشئاً من احتمال أمور كثيرة، وأمكن المكلف سدّ بعض أبواب تلك الاحتمالات بالفحص عن وجود حجة رافعة لها - علماً كانت أو علمياً -، وجب تحصيل تلك الحجة ورفع الاحتمال مهما أمكن، وإن لم ينته إلى العلم بالحكم، لأن ارتفاع الاحتمال ولو من بعض الجهات موجب لقوة الظن. وكما يجب الأخذ بالظن ولا يجوز التنزل عنه بمناط الأقربية إلى الواقع، يجب الاقتصار أيضاً على القوي منه، ولا يجوز التنزل إلى الضعيف، لعين المناط المذكور. والله العالم.

عدم اعتبار الظن الانسدادي في مقام الامتثال:

قال صاحب الكفاية: «إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجة الظن فيها، لا حجّيته في تطبيق المأتي به في الخارج معها، فنتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها لا في اتيانها بل لا بد من علم أو علمي بإتيانها كما لا يخفى... إلخ».

حاصله: إن نتيجة مقدمات الانسداد، هي حجّية الظن في الأحكام، لا حجّيته في مقام الامتثال والفراغ، فإذا ظنّ مثلاً أنّ هذا واجب شرعاً، كان هذا الظن حجة في اثبات الوجوب. وأمّا إذا حصل له الظنّ بإتيان المأمور به مع احتمال عدم الاتيان، أو علم بأنّه أتى بالواجب، ولكن لم يعلم بمطابقة ما أتى به للمأمور به في الخارج، بل حصل له الظن بذلك مع

احتمال عدم الانطباق، فلا يكون هذا الظن حجّة يعتمد عليه في مقام الفراغ. والمرجع حينئذٍ في هذه الحالة إلى القواعد الثابتة، مثل قاعدة الفراغ والتجاوز والصحة وغيرها، ولا يكفي مجرد الظن، إذ هو لا يغني عن الحق شيئاً.

ومن هنا قال الشيخ الأنصاري: «إذا شككنا في وجوب الجمعة أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن، فلو ظننا وجوب الجمعة، فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً، لكن لا يلزم من ذلك حجّة الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن، فإذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بأننا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم، لكن احتمال نسيانها، فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة، بمعنى أنه إذا لم نأت بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالاتبان مقام العلم به، بل يجب بحكم الأصل وجوب الاتيان بها. وكذلك لو ظننا بدخول الوقت، وأتينا الجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع بإتيان الجمعة قبل الزوال... إلخ».

ثمّ قال صاحب الكفاية: «نعم، ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية من انسداد باب العلم به غالباً واهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع بإجراء الأصول فيه... إلخ».

قد عرفت أنّ نتيجة مقدمات الانسداد هي حجّة الظن في اثبات الأحكام، وأمّا في مقام الامتثال والفراغ، فليس الظن بحجّة.

نعم، الاطمئنان مع كونه ظناً فهو حجّة في الأحكام والموضوعات، ذلك لبناء العقلاء على العمل به والشارع أقرهم عليه، إذ هو بمنزلة العلم،

بل يسمّى علماً عادياً، ومن هنا لا يكون مشمولاً للآيات الشريفة الناهية عن اتباع الظن.

نعم، لا بدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقن، فكل مورد لم يحرز امضاء الشارع فيه، فلا يكون الاطمئنان حجة، كما في باب القضاء والشهادات ونحوه.

ومهما يكن من شيء، فقد يقرر في بعض الموضوعات نظير دليل الإنسداد في الأحكام، ليثبت بذلك حجّية الظن به، كما في موضوع الضرر، فإنّ باب العلم به منسّد غالباً، إذ لا يعلم في الأغلب إلا بعد تحققه ووقوعه، وإجراء أصل العدم في كل ما احتمال كونه ضررياً ممّا يوجب المحذور، وهو الوقوع في الضرر كثيراً، ونحن نعلم أنّه لا يرضى الشارع بذلك، لشدّة اهتمامه بالضرر. وليس هو من قبيل النجاسة والطهارة ونحوهما، ممّا لا اهتمام به، والاحتياط بترك كل ما احتمال كونه ضررياً غير واجب شرعاً، بل غير ممكن في بعض الموارد، كما لو دار الأمر بين المحذورين، إذ على تقدير ثبوت الضرر واقعاً بالوضوء مثلاً فيحرم، وعلى تقدير عدمه يجب حينئذٍ.

وعليه، فبضميمة قبح ترجيح المرجوح على الراجح يحكم بوجوب الأخذ بالظن، لأنّه أقرب إلى ادراك مصلحة الواقع، فيكون الظن حجة فيه، كما يكون حجة في الأحكام على تقدير الانسداد.

والخلاصة: إنّ الضرر الذي هو موضوع شرعاً لأحكام كثيرة، مثل جواز التيمم، والإفطار، والصلاة بالنجس، أو من جلوس، أو غير ذلك من انحاء صلاة المضطر، فإنّه وإن لم يمكن اجراء مقدمات الانسداد فيه، إذ لا يلزم من الرجوع إلى الأصول فيه مخالفة لعلم اجمالي فضلاً عن المخالفة

الكثيرة، لقلّة ابتلاء المكلف بمحتملاته، وحصول الطريق الشرعي إلى اثباته أو نفيه، إلا أنه يمكن إجراء شبه دليل الانسداد، كما عرفت.

إلا أنّ هذا كله يتوقف على عدم أخذ الخوف موضوعاً لأدلة التشريع، كما ورد في الإفطار وغيره، ففي صحيحة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصائم إذا خاف على عينيه من الرمذ أفطر»^(١)، وكذا غيرها من الروايات.

وبالجملة، فلو أخذ نفس الخوف، كان بنفسه موضوعاً للحكم الواقعي والظاهري، ويحصل بالاحتمال العقلائي فضلاً عن الشك والظن.

ومن هنا قال الشيخ الأنصاري: «هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر، وأمّا إذا أنيط بموضوع الخوف لا حاجة إلى ذلك، بل يشمل حينئذٍ الشك أيضاً». ثم قال: «ويمكن أن يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي تلزم من اجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً منهم».

(١) وسائل الشيعة ج ١٠، باب ١٩ من أبواب من يصح منه الصوم، ح ١، ص ٢١٨.

الأمر الخامس

خاتمة يذكر فيها أمران استطراداً

الأمر الأول: الظنّ في الأمور الاعتقادية:

قال صاحب الكفاية: «الأوّل هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً في الفروع العملية المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد القلب وتحملّه والانقياد له أو لا؟ الظاهر لا، فإنّ الأمر الاعتقادي وان انسداد باب القطع به، إلّا أن باب الاعتقاد اجمالاً بما هو وافقه والانقياد له وتحمله غير منسّد... إلخ».

أقول: لا يخفى أنّ الكلام في هذا المقام لا يختص بالظن الانسدادي، كما يظهر من صاحب الكفاية، حيث حصر الكلام في البحث في حجّة الظن في الأصول الاعتقادية بالظن الانسدادي، بل يجري البحث في الظن غير الانسدادي، أي الظن الخاص.

وحاصل ما ذكره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مع مزيد من التوضيح منّا: إنّ الاكتفاء بالظن بالأحكام الفرعية والمسائل العملية عند انسداد باب العلم والعلمي فيها، إنّما هو من جهة عدم التمكن من تحصيل الواقع بالاحتياط المفروض عدم وجوبه، أو عدم امكانه.

وعليه، فيدور الأمر بين الأخذ بالظن أو الوهم، وبقاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح يتعيّن الأخذ بالظن، الذي هو أقرب إلى الواقع.

وهذا المعنى لا يجري في الأصول الاعتقادية، فإنّ باب العلم وإن فرض انسداده فيها، إلا أنّ باب الاعتقاد الاجمالي بما هو واقع الأمر والتدين والانقياد به على ما هو عليه غير منسّد على المكلف، فلا مجال لجريان الانسداد فيها كي ينتهي الأمر إلى وجوب الانقياد بمظنونه.

وعليه، فالواجب أولاً هو تحصيل المعرفة بما يجب الاعتقاد به، لمعرفة الواجب تعالى، وما يرجع إليه من صفات الجلال والجمال، ومعرفة أنبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه، مع التدين والانقياد لجميع ذلك. ومع عدم التمكن من المعرفة التفصيلية يعتقد وينقاد بما هو الواقع بنحو الاجمال.

وأما وجوب تحصيل الظن عليه والتدين والانقياد بمظنونه فلا دليل عليه، لعدم حكم العقل حينئذ بوجوبه، وعدم ثبوت كون مثله من مراتب شكر المنعم، خصوصاً مع التمكن من الاعتقاد الاجمالي بما هو واقع الأمر، ولا موجب للتنزل إلى الظن عند انسداد باب العلم، كما كان في الفروع العملية.

أقول: إنّ الأمور الاعتقادية على قسمين:

الأوّل: فيما يرجع إلى أصل وجوب المعرفة مع الإمكان، وبيان ما يجب تحصيل العلم والمعرفة به، ثمّ يجب عليه بحكم العقل بعد العلم واليقين الاعتقاد به، وعقد القلب عليه، وتحمله، والانقياد له.

الثاني: ما لا يجب على المكلف تحصيل العلم واليقين به، لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع، ولكن إذا حصل له العلم واليقين به أحياناً، يجب عليه بحكم العقل والشرع الاعتقاد به، وعقد القلب عليه، وتحمله، والانقياد له.

أما الأمر الأوّل، فلا ينبغي الاشكال في وجوب تحصيل معرفة الواجب تعالى، ومعرفة ما يرجع إليه من صفاته الجمال والجلال، ككونه واحداً، قادراً، عالماً، مريداً، حياً، غنياً، لم يكن له نظير ولا شبيه، وليس بجسم، ولا مركب، ولا له حيّز، ونحو ذلك، وكذا معرفة أنبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه وفيضه، وكذلك الحشر والنشر، ولو بنحو الاجمال.

قال الشيخ الأنصاري: «وبالجمله، فالقول بأنّه يكفي في الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزّه عن النقايس ونبوّه محمد ﷺ وبإمامة الإئمة عليهم السلام والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني. إلى أن قال: غير بعيد بالنظر إلى الأخبار والسيرة المنتظرة. ثمّ قال: ويكتفى في معرفة النبي ﷺ معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوّته وصدقه فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته أعني كونه معصوماً بالملكة من أوّل عمره الشريف إلى آخره. ثمّ قال: ويكتفى في معرفة الإئمة عليهم السلام معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق ويجب الانقياد إليهم والأخذ منهم وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان... إلخ».

ثمّ اعلم أنّه يكتفى في معرفة المعاد العلم الاجمالي بعود الخلائق إلى الله تعالى، وأنّه يجازيهم بما اكتسبوا، فيثيب المؤمن بفضله، ويعذب الكافر بعدله، ولا يجب العلم بأكثر من ذلك من تفاصيل البرزخ والمعاد ونحو ذلك.

ثمّ لا اشكال أيضاً في كون الوجوب المزبور نفسياً، لأنّ المعرفة بالمبدأ سبحانه هي الغاية القصوى، والغرض الأصلي من خلق العباد وبعث

الرسول، كما ينبيء عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١)، حيث إن حقيقة العبودية هي المعرفة.

ثم إن عمدة الدليل على وجوب المعرفة إنما هو حكم العقل الفطري، واستقلاله بوجوب تحصيل المعرفة بالمبدأ تعالى على كل مكلف بمناط شكر المنعم، باعتبار كون المعرفة من مراتب أداء شكره، فيجب بحكم العقل تحصيل المعرفة به سبحانه، وبما يرجع إليه من صفات الجمال والجلال، بل ويجب أيضاً معرفة أنبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه وفيضه، وإلا فمع الاغماض عن هذا الحكم العقلي الفطري لا تجري الأدلة السمعية كتاباً وسنة من نحو قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، لعدم تمامية مثل هذا الاستدلال للجاهل بهما، لا إلزاماً ولا اقناعاً، لأنّ دليليهما فرع الاعتقاد بهما وبكلامهما.

وعليه، فالعمدة في الدليل على الوجوب هو حكم العقل الفطري. ثم إنه بعدما وجب تحصيل المعرفة بالواجب تعالى وبوسائط نعمه، يجب بحكم العقل الاعتقاد وعقد القلب والانقياد له سبحانه، ككون مثله أيضاً من مراتب أداء شكره الواجب عليه.

ثم إن العلم والاعتقاد ليسا متلازمين، بل النسبة بينهما عموم من وجه، لاجتماعهما في بعض الموارد، كمن يعلم بأصول العقائد ويعقد قلبه عليها، ويفترقان في عقد القلب على الواقع على ما هو عليه من دون علم به، كاعتقاد أكثر المؤمنين بخصوصيات البرزخ والحشر مع عدم علمهم بها. وفي علم بعض ببعض أصول العقائد مع عدم عقد القلب عليه، كالمنافقين، حيث إنهم يعلمون ببعض الأمور الاعتقادية، ولا يعتقدون بها، كما يشهد به

(١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾^(١). هذا بالنسبة للقسم الأول من العقائد.

وأما القسم الثاني: فمن الأمور الاعتقادية التي لا يجب على المكلف تحصيل العلم واليقين بها لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع، ولكن إذا حصل له العلم واليقين أحياناً يجب عليه حينئذٍ بحكم العقل والشرع الاعتقاد بها، فهي تفاصيل التوحيد، وكيفية علمه تعالى وإرادته، وتفصيل الحشر وخصوصياته، وأنّ الميزان والصراط بأيّ كيفية، ونحو ذلك، فهذه الأمور لا يجب تحصيل العلم ولا الاعتقاد بها بتلك الخصوصيات، إلا إذا حصل العلم بها اتفاقاً من الخارج، فيجب الاعتقاد بها.

والحاصل: إنّ وجوب الاعتقاد بخصوصيات الأمور المزبورة، إنّما كان مشروطاً بحصول العلم بها من باب الاتفاق، لا أنّ وجوبها مطلق حتى يجب تحصيل العلم بها من باب المقدمة.

نعم، الواجب على المكلف هو الاعتقاد الاجمالي بما هو الواقع ونفس الأمر، فيعتقد وينقاد بتلك الأمور على ما هي عليها في الواقع ونفس الأمر. ثمّ قال صاحب الكفاية: «ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر إلا ما وجب شرعاً معرفته كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح أو أمر آخر ممّا دلّ الشرع على وجوب معرفته».

قد عرفت أنّ القسم الثاني من الأمور الاعتقادية لا يجب على المكلف تحصيل المعرفة عقلاً ولا شرعاً، واستثنى من ذلك أمران:

الأول: إذا لم تكن الإمامة من المناصب الإلهية، كما يقول بذلك غير

(١) سورة النمل، الآية: ١٤.

الإمامية، فوجوب معرفة الأئمة حينئذ لا تكون عقلية، لأنه على هذا القول ليست الإمامة من وسائل نعمه عز وجل.

نعم، يجب ذلك شرعاً للروايات المستفيضة، بل لعلها متواترة، أنه من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية.

منها: صحيحة الحارث بن المغيرة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قال رسول الله ﷺ من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية؟ قال عليه السلام: نعم، قلت: جاهلية أم جهلاء أو جاهلية لا يعرف إمامه؟ قال: جاهلية كفر ونفاق وضلال»^(١) وكذا غيرها.

الثاني: وهو المعاد الجسماني، حيث ثبت من الخارج وجوب معرفته، لكونه من ضروريات الدين، الموجب انكاره للكفر.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا القسم الأول من العقائد، فسيأتي الكلام فيه، من حيث جواز العمل بالظن فيه وعدمه.

وأما القسم الثاني، فهل يجوز العمل بالظن فيه، كان ظناً خاصاً أو مطلقاً بناءً على الانسداد؟ حكى عن الشهيد الثاني في المقاصد العلية، أنه رحمته الله بعد أن ذكر عدم لزوم المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد، قال: «وأما ما ورد عنه ﷺ في ذلك من طرق الأحاد، فلا يجب التصديق به مطلقاً، وإن كان طريقه صحيحاً، لأن الخبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية... إلخ».

ويظهر من الشيخ الأنصاري جواز العمل بالظن الخاص فيه، حيث قال: «بناءً على أن هذا نوع عمل بالخبر، فإن ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك».

(١) الكافي ج ١، باب ٨٧ كتاب الحجّة ح ٣.

ثمّ قال ما حاصله، أنّه لو كان العمل بالخبر لا لأجل الدليل الخاص على وجوب العمل به، بل من جهة الانسداد، فلا وجه للعمل به، إذ ليس في المقام تكليف مطلق بالاعتقاد وعقد القلب كي يدعي أنّ التكليف ثابت وباب العلم والعلمي بما يجب الاعتقاد به وعقد القلب عليه منسّد، فيجب التّنزل إلى الظن في تعيين ما يعتقد به ويعقد القلب عليه، بل الاعتقاد وعقد القلب واجب على تقدير حصول العلم بتلك التفاصيل.

أقول: أمّا الظن الخاص، فلا مانع من العمل به، كما ذكره الشيخ الأنصاري، فإذا قام دليل ظنيّ معتبر على ثبوت أمر من تفاصيل ما ذكر، فيجب الالتزام بمضمونه، وعقد القلب عليه، والالتزام له.

وبالجملة، فيصح الاعتقاد وعلى طبق ما أدّاه الظن الخاص بمقتضى حجّيته واعتباره.

وأما الظن المطلق، أي الانسداد، فلا يجوز العمل به، لما ذكره الشيخ الأنصاري من عدم وجود تكليف مطلق بوجوب الاعتقاد به وعقد القلب عليه، كي يدعي أنّ التكليف فيه ثابت، وباب العلم بما يجب الاعتقاد به منسّد، فتنزّل منه من العلم إلى الظن إلى آخر ما ذكره، أو لما ذكره صاحب الكفاية من أنّه إذا انسّد باب العلم في هذا القسم يمكن العلم بمطابقة عمل الجوانح مع الواقع بالاعتقاد الاجمالي بما هو واقعها وعقد القلب عليها، من دون عسر ولا إخلال بالنظام، فإذا حصل الظن بتفصيل من تفاصيل البرزخ أو المعاد، فإنّه يمكن ترك الاعتقاد به، ويكفي اعتقاده بما هو الواقع اجمالاً. وهذا، وإن كان احتياطاً، لكنّه لا يستلزم العسر والخرج فضلاً عن اختلال النظام.

وعليه، فلا يجوز العمل بالظن الانسداد، لاختلال إحدى مقدماته، وهي استلزام الاحتياط العسر والخرج.

الأمر الثاني: عدم وجوب تحصيل العلم ببعض الاعتقادات:

قال صاحب الكفاية: «وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل كان أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة، ولا دلالة لمثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ﴾ [الذاريات: ٥٦] ولا لقوله ﷺ: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس... إلخ».

هذا في الواقع ردّ على ما ذكره الشيخ الأنصاري بعد أن قسّم الأمور الاعتقادية على قسمين: حيث قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إنَّ الفرق بين القسمين المذكورين وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عمّا لا يجب في غاية الاشكال. وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد أموراً لا دليل على وجوبها، كذلك مدعيّاً أنّ الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن رقبة الإيمان مستحق للعذاب الدائم، وهو في غاية الاشكال... ثم قال انتصاراً للعلامة: نعم، يمكن أن يقال إنّ مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. أي ليعرفون. وقوله ﷺ: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»، بناءً على أنّ الأفضلية من الواجب خصوصاً مثل الصلاة تستلزم الوجوب. وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقريضة استشهاد الإمام ﷺ بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام ﷺ بعد موت الإمام السابق. وعمومات طلب العلم، هو وجوب معرفة الله جلّ ذكره ومعرفة النبي ﷺ والإمام ﷺ ومعرفة ما جاء به النبي ﷺ على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس... إلى أن قال: ومن هنا قد

يقال أنّ الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة أوليائه أهمّ من الاشتغال بعلم المسائل العملية، بل هو المتعين، لأنّ العمل يصح عن تقليده، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفاً بخلاف المعرفة.

وحاصل ما أجاب به صاحب الكفاية: إنّ لا دلالة لما ذكره الشيخ من الآيات والروايات على وجوب معرفة ما ذكر من التفاصيل بالعموم.

أمّا الآية الشريفة الأولى، فلأنّ المعرفة تختص به سبحانه وتعالى ولا تعم غيره. وعليه، فلا اطلاق في الآية الشريفة حتى يستدل به على وجوب المعرفة بتفاصيل الأمور الاعتقادية.

وأمّا النبوي، فلأنّه ليس بصدد بيان حكم المعرفة حتى يكون له اطلاق يؤخذ به في مورد الشك في وجوب المعرفة، بل إنّما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات الخمس، وأنّها أفضل من سائر الواجبات بعد المعرفة.

وأمّا آية النفر، فلأنّها ليست بصدد بيان موضوع التعلم حتى يكون اطلاقه قاضياً بعدم الاختصاص ببعض الموارد، بل إنّما هي بصدد بيان ما يجعل وسيلة إلى التفقه الواجب، وأنّه يحصل بأن ينفر من كل فرقة طائفة للتفقه، ولا يجب نفر الجميع. وعليه، فلا اطلاق فيه من حيث المورد.

وأمّا الروايات، فلأنّها في مقام وجوب طلب العلم من دون نظر إلى ما يجب العلم به، فلا اطلاق فيها. هذا حاصل ما أجاب به رَحِمَهُ اللهُ.

ثمّ إنّ الشيخ رَحِمَهُ اللهُ قد رجع بنفسه أخيراً عن الالتزام بوجوب تحصيل العلم بما ذكره العلامة من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، لا من باب أنّه لا عموم فيما ذكر من الآيات والروايات، بل لأنّ تحصيل العلم بتلك التفاصيل لا يتمكن منه إلا المجتهد، ومثله يحرم عليه التقليد، فيجب عليه الاشتغال بتحصيل العلم بالمسائل العملية.

قال رَحِمَهُ اللهُ: «هذا ولكن الإنصاف ممّن جانب الاعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلّا للأوحد من الناس، لأنّ المعرفة المذكورة لا تحصل إلّا بعد تحصيل قوّة استنباط المطالب من الأخبار وقوّة نظرية أخرى، لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع، فيحرم عليه التقليد . . . إلى أن قال: هذا إذا لم يتعيّن عليه الافتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين. وأمّا في مثل زماننا فالأمر واضح».

والخلاصة: إنّه عند الشك لا بدّ من الرجوع إلى الأصل المقتضي لعدم وجوب المعرفة.

نعم، حيث قلنا بعدم وجوب تحصيل المعرفة في الزائد عن المقدار المعلوم، فليس له انكاره وجحده، إذ لا يستلزم عدم وجوب المعرفة بشيء جواز انكاره، بل ربما يكون إنكاره حراماً عليه، بل موجباً لكفره إذا كان من الضروريات، لما يظهر منهم من التسالم على كفر منكر ضروري الدين، كالمعراج والمعاد الجسماني ونحوهما، فلا بدّ لمثل هذا الشخص حينئذٍ من الاعتقاد اجمالاً بما هو الواقع.

عدم كفاية الظن في أصول الدين:

قال صاحب الكفاية: «ثم أنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً حيث أنه ليس بمعرفة قطعاً، فلا بدّ من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذوراً ان كان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال . . . إلخ».

قد عرفت سابقاً أنّه يجوز العمل بالظن الخاص في القسم الثاني من

الاعتقادات، وهي التي لا يجب على المكلف تحصيل العلم واليقين بها، لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع، ولكن إذا حصل له العلم واليقين أحياناً، يجب عليه حينئذٍ بحكم العقل والشرع الاعتقاد به، كتفاصيل التوحيد، وكيفية علمه تعالى، وتفاصيل الحشر والنشر ونحوهما.

وأما القسم الأوّل من الاعتقادات، فلا يجوز الاكتفاء بالظن فيها، إذ الظن ليس مصداقاً للمعرفة الواجبة في الأصول الاعتقادية، إذ المعرفة عرفاً هي العلم ولا تصدق على غيره، فمع التمكن من تحصيل العلم يجب تحصيله، ولا يجوز الاكتفاء بالظن، ومع عدم التمكن منه يكون معذوراً، إن كان العجز عن تحصيل العلم مستنداً إلى القصور الناشئ عن عدم المقتضى، كقلة الاستعداد وغموض المطلب أو وجود المانع، كغفلته وعدم التفاته. وهذا لا كلام فيه.

إنّما الكلام في أنّ الجاهل في هذا القسم من الاعتقادات، هل هو موجود في الخارج أم لا. أمّا بالنسبة إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، فوجوده في غير الصبيان والمجانين في غاية الندرة، حيث إنّ من كان له عقل ولو في أدنى مراتبه يدرك أنّ للعالم صناعاً، فإنّ معرفته سبحانه وتعالى أمر فطري للبشر. وأمّا بالنسبة إلى النبوة الخاصة والإمامة فوجود الجاهل بهما كثير، فإنّ كثيراً من الكفار خصوصاً نسائهم جاهلون بمسألة النبوة الخاصة، كما أنّ كثيراً من المخالفين خصوصاً نسائهم جاهلون بمسألة الإمامة، وكذلك بالنسبة إلى المعاد الجسماني، فإنّ كثيراً من الناس من جهة غموض المطلب جاهلون بالمسألة.

أمّا إذا كان العجز عنه مستنداً إلى التقصير في الاجتهاد، ولو لأجل حبّ طريقة الآباء، فهو غير معذور بل مقصّر.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في بيان الحكم التكليفي للقادر على تحصيل العلم بما يجب تحصيله: «أما حكمه التكليفي فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتضاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوّة نبينا محمد ﷺ أو بإمامة أحد من الأئمة عليهم السلام فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفتن لهذه المسألة زيادة النظر ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم... إلخ».

وجود القاصر في أصول الدين

قال صاحب الكفاية: «والمراد من المجاهدة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(١). هو المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل. وهي التي كانت أكبر من الجهاد، لا النظر والاجتهاد، وإلا لأدى إلى الهداية... إلخ».

هذا ردّ منه على من استدل بالآية الشريفة على عدم وجود القاصر. وقبل بيان وجه الاستدلال بالآية الشريفة والردّ على ذلك.

أقول: قال الشيخ الأنصاري: «قد يقال بعدم وجود العاجز، نظراً إلى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر، مع ما دلّ على خلود الكافرين بأجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن، وأنّ من تراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما، وإن كان عاجزاً قبل ذلك أو بعده، والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص. ولهذا ادّعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الاجماع على أنّ المخطيء

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.

في العقائد غير معذور... ثم قال في ردّ هذا القائل: ولكن الذي يقتضيه الإنصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين... إلخ».

وهذا هو الإنصاف، وقد ذكرنا سابقاً وجود القاصر، فراجع.

وأما بالنسبة للآية الشريفة فوجه الاستدلال بها على عدم وجود القاصر، هو أنّ من جاهد في سبيله تعالى بتحصيل المعرفة به وبأنبيائه وأوليائه عليهم السلام، فقد هداه الله تعالى وجعل له مخرجاً. فالمكلف إمّا عالم مؤمن، وهو المجاهد في سبيل ربّه لتحصيل المعرفة، وإمّا جاهل مقصّر كافر، وهو التارك للمجاهدة بتحصيل المعرفة، فلا وجود للقاصر حينئذ.

وحاصل جواب صاحب الكفاية رحمته الله: إنّ المراد بالمجاهدة هو جهاد النفس الموصوف في الأخبار بالجهاد الأكبر بتخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، ففي موثقة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام «أنّ النبي صلى الله عليه وآله بعث بسريّة فلما رجعوا قال صلى الله عليه وآله: مرحباً بقوم قضاوا الجهاد الأصغر وبقي عليهم الجهاد الأكبر، فقيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وما الجهاد الأكبر؟ قال صلى الله عليه وآله: جهاد النفس»^(١). ومن المعلوم أنّ الله سبحانه وتعالى وعد المجاهد بهدايته لسبيله، لأنّ هذا المجاهد قد سلك إليه. ومن المعلوم أيضاً أنّ سبحانه وتعالى لا يُخلف وعده.

وعليه، فليس المراد من المجاهدة في الآية الشريفة الاجتهاد والنظر في المطالب العلمية التي منها أصول الدين حتى تكون المجاهدة مؤدية إلى الواقع ولا يقع فيها الخطأ أصلاً، إذ لو كان المقصود من المجاهدة النظر في المطالب العلمية للزم - بمقتضى قوله تعالى: لنهدينهم سبلنا - إصابة الاجتهاد للواقع دائماً مع وضوح التخلّف في كثير من الاجتهادات.

(١) وسائل الشيعة ج ١٥، باب ١ من ابواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ١ ص ١٦١.

أقول: إن تفسير المجاهدة في الآية الشريفة بالنظر والاجتهاد في تحصيل العلم والمعرفة لا يوجد ما يدل عليه، ولا قرينة تشير إليه، ولكن لا ينحصر تفسير الآية الشريفة بالمجاهدة مع النفس، كما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، بل هناك احتمالات آخر لا يأبى عنها ظهور الآية الشريفة، وقد ذكر صاحب مجمع البيان عدة احتمالات للآية الشريفة.

حيث قال رحمته الله: «**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا**» أي جاهدوا الكفار ابتغاء مرضاتنا وطاعة لنا وجاهدوا أنفسهم في هواها خوفاً منه، وقيل معناه اجتهدوا في عبادتنا رغبة في ثوابنا ورهبة من عقابنا **لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا** ^(١)، أي لنهدينهم السبل الموصلة إلى ثوابنا عن ابن عباس. وقيل لنوفقنهم لزيادة الطاعات فيزداد ثوابهم. وقيل معناه والذين جاهدوا في إقامة السنة لنهدينهم سبل الجنة. وقيل معناه والذين يعملون بما يعلمون لنهدينهم إلى ما لا يعلمون».

ثم إنه ينبغي التنبيه على بعض الأمور:

الأول: إنه لا شبهة في كفر الجاهل بالأصول الاعتقادية عن تقصير وترتيب آثار الكفر عليه، كما أنه مستحق للعقوبة، لمكان تقصيره في إخلاله بتحصيل المعرفة.

الثاني: لا شبهة أيضاً في كفر الجاهل بالأصول الاعتقادية عن قصور وترتيب آثار الكفر من عدم المناكحة والتوارث ونحوهما من الآثار، إذ الاستفادة من الأدلة أن أحكام الكفر مترتبة على غير المعترف بالحق، واطلاقها يشمل الجاهل القاصر. وأمّا بالنسبة إلى استحقاقه العقوبة والخلود في النار، فقد يقال باستحقاقه للعقوبة، لما تقتضيه الآيات

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.

والأخبار الكثيرة من خلود الكافر في النار وعدم الوساطة بين المؤمن والكافر.

والإنصاف: أنه لا يستحق العقاب، وذلك لقبح العقاب على ما هو خارج عن تحت القدرة والاختيار، لكونه من أوضح مصاديق الظلم.

لا يقال: إن الأدلة على خلود الكافر في النار وعدم الوساطة بين المؤمن والكافر تكشف عن تقصيره في تحصيل المعرفة، لتمكنه منها، ولو في بعض الأزمنة الموجب لعدم معذوريته لدى العقل، فلا يوجد القاصر في الخارج حينئذ، بل الموجود دائماً هو المقصّر.

فإنه يقال: إنه مخالف للوجدان، كما تقدم، حيث نرى قصور بعض الأشخاص لا سيما النساء، وعدم تمكنه من تحصيل المعرفة ولو في زمان من الأزمنة.

وعليه، فالقاصر موجود في الخارج.

الثالث: هل يعتبر في المعرفة بالواجب تعالى ومعرفة النبي ﷺ والمعاد يوم القيامة أن تكون حاصلة عن نظر واجتهاد واستدلال، أم يكفي مطلق المعرفة، ولو كانت ناشئة من كثرة القاء الوالدين وغيرهما؟.

فيه وجهان بل قولان: الأول: ما يظهر من بعض الأعلام، ومنهم العلامة أنه يعتبر في المعرفة بالواجب تعالى ومعرفة النبي ﷺ أن تكون ناشئة عن نظر واستدلال لا عن تقليد، وادعى عليه اجماع العلماء.

والإنصاف: هو القول الثاني، بل هو المشهور بينهم، وهو كفاية مطلق المعرفة وعدم اعتبار كونها عن نظر واستدلال، لأن المقدار الذي دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية إنما هو مجرد المعرفة والتصديق والاعتقاد.

وأما كونها عن اجتهاد ونظر واستدلال فلا، لقصور الأدلة عن بيانه.

وعليه، فلو حصلت المعرفة وكذا الاعتقاد بالواجب تعالى ورسله من غير جهة النظر والاستدلال لكفى، ولا يلزم أن يكون ذلك عن نظر واستدلال، إذ لازم القول بعدم كفاية مطلق الجزم والمعرفة هو الالتزام بكفر أكثر العوام إلا ما شدّ وندر، مع أنه خلاف ما جرت عليه سيرة العلماء قديماً وحديثاً، بل سيرة الأئمة عليهم السلام، إذ لم يسمع أن أحداً منهم أنكر على من لم يكن اعتقاده بالواجب تعالى عن نظر واجتهاد، ولم يسنده إلى حجة عقلية لو سئل عنه، بل المعلوم من حالهم معاملتهم مع مثل هؤلاء معاملة المسلم من غير تكبير منهم عليهم.

مع أنّ النظر في الأدلة أيضاً قد لا يفيد الجزم بالواقع بلحاظ كثرة الشبهات الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، فلا ينبغي الاشكال في كفاية مطلق الجزم والمعرفة، ولو اعتماداً على قول الغير إذا حصل منه الجزم والاعتقاد.

نعم، مجرد الاعتماد على قول الغير لا يكفي إذا لم يحصل منه الجزم والاعتقاد. وهذا ليس مثل التقليد في الفروع الذي يكفي فيه التعبد بقول الغير، بل لا بدّ من الجزم والاعتقاد من شيء حصل. والله العالم

قال صاحب الكفاية: «ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل عدم جوازه لما أشرنا إليه من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها، فلا إجماع منها أصلاً إلى التنزل إلى الظن فيما انسدّ فيه باب العلم، بخلاف الفروع العملية كما لا يخفى... إلخ».

أشار صاحب الكفاية بذلك إلى من استدل على وجوب تحصيل الظن بأصول الدين عند تعدّد العلم بالعقل.

وحاصله: إنَّ العقل مستقل بلزوم تحصيل الظن عند انسداد باب العلم في أصول العقائد، لأنَّ الظن من مراتب العلم.

وحاصل ما أجاب به صاحب الكفاية: إنَّ ما يجب تحصيل العلم فيه عقلاً مع الامكان لا يستقل العقل بوجود تحصيل الظن فيه مع العجز، وذلك لما تقدّم من أنّ الأمور الاعتقادية إذا انسدت فيها باب العلم، فلا ملزم فيها للتنزل إلى الظن، لامكان الاعتقاد بما هو الواقع اجمالاً والانتقاد له من دون عسر ولا إخلال بالنظام، بخلاف الفروع العملية، فلا يمكن العلم بمطابقة العمل فيها مع الواقع بعد الانسداد إلاّ بالاحتياط التام، وهو إمّا عسري لا يجب شرعاً، أو مخل بالنظام فيحرم عقلاً، فتنزل فيها إلى الظن.

بقي شيء في المقام، وحاصله: إنَّ الظن هل هو حجة في الأمور التكوينية والحوادث التاريخية أم لا؟

أقول: أمّا الظن الخاص، فلا اشكال في حجّيته فيهما، بناءً على ما هو الصحيح من أنّ مفاد أدلّة الحجّية جعل الطريقية والوسطية في الاثبات، واعتبار ما جعل حجةً علماً تعبداً.

وعليه، فأدلّة الحجّية تشمل بإطلاقها الأمور التكوينية والحوادث التاريخية من دون لزوم اللغوية، إذ يترتب عليها جواز الأخبار، وهو مترتب على العلم بالثبوت، فإذا قام خبر الواحد على شيء من الأمور التاريخية يكون المكلف حينئذٍ عالماً تعبداً بمتعلق الظن، فيجوز له الإخبار به. من هنا جاز الإخبار بمضامين الروايات المعتبرة الدالة على كيفية الخلقة، وخصوصيات المخلوقات السماوية والأرضية، والحوادث التاريخية الواقعة في الأمم السابقة.

أمّا الظن المطلق الثابت حجّيته بدليل الانسداد، فلا اشكال في عدم

حجّيته في المقام، وإن قلنا بتمامية دليل الانسداد في الأحكام الفرعية، لعدم تمامية دليل الانسداد هنا، فإنّ من جملة مقدماته العلم الاجمالي بثبوت تكاليف الزامية. ومن المعلوم أنّ الأمور التكوينية وكذلك الحوادث التاريخية خارجة عن أطراف العلم الاجمالي، ومعه لا وجه لكون الظن المطلق حجّة فيهما. والله العالم.

الأمر السادس

مسألتان في الظن الذي لم يَقم الدليل على حجّيته والظن الذي قام الدليل على عدم حجّيته

المسألة الأولى: الظن الذي لم يَقم الدليل على حجّيته هل يجبر السند أو الدلالة أو موهن للسند أو للدلالة أو مرجح لأحد المتعارضين؟

قال صاحب الكفاية: «الثاني الظن الذي لم يَقم على حجّيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجّة ما لولاه لما كان بحجّة أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجّة... إلخ».

اعلم أنّ الظن تارةً يقوم دليل بالخصوص على حجّيته. وأخرى، لا يكون كذلك، كما لو كان حجّة بدليل الانسداد. وثالثة، يقوم دليل على عدم حجّيته كالظن الحاصل من القياس. ورابعة، لا يقوم دليل على حجّيته لا بالخصوص ولا بدليل الانسداد، كالاستقراء والشهرة في الفتوى والأولية الظنية ونحو ذلك من الظنون المندرجة تحت أصالة حرمة العمل بالظن، لما عرفت سابقاً أنّ مقتضى الأصل الأوّلي حرمة العمل بالظن.

والكلام هنا في هذين القسمين الآخرين، أي الظن الذي قام الدليل على عدم حجّيته، كالقياس، والظن الذي لم يَقم دليل على حجّيته، كالاستقراء والشهرة في الفتوى ونحوهما.

وأما القسم الأوّل - أي الظن الذي قام الدليل على عدم حجّيته - فسيأتي الكلام عنه عند تعرض صاحب الكفاية له .

وأما القسم الثاني، فتارةً يقع الكلام فيه من حيث جابريّته لضعف السند، وأخرى، من حيث جابريّته لضعف الدلالة، وثالثة، من حيث موهنيته للسند، ورابعة، من حيث موهنيته للدلالة، وخامسة، من حيث ترجيح أحد المتعارضين به . إذن يقع الكلام في خمسة أمور:

الأوّل: في جابريّته لضعف السند، وتحقيق القول فيه يتوقف على معرفة المناط في حجّة الرواية . فهل المناط هو الوثوق الشخصي بصدور الرواية عن الإمام عليه السلام ولو من القرائن الخارجية، أو الوثوق الشخصي الحاصل من نفس الرواية، باعتبار المزاية الداخلية، من عدالة الراوي أو وثاقته ونحو ذلك، لا مطلق الوثوق ولو من الخارج، أو أنّ المناط الوثوق النوعي الناشئ من الأمور الداخلية، كعدالة الراوي ووثاقته ونحوها، أو مطلق الوثوق النوعي ولو من الخارج، أو أنّ المناط في حجّيته هو كون المخبر ثقة ولا يعتبر شيء آخر فيه .

أما على الأوّل - أي كون المناط الوثوق الشخصي ولو من القرائن الخارجية - فهو يجبر ضعف السند إذا حصل الوثوق من الظن غير المعبر، كما لو عمل المشهور بالرواية الضعيفة، ولكن ذكرنا في أكثر من مناسبة، أنّ عمل مشهور المتقدمين برواية ضعيفة، لا يلزم منه دائماً حصول الوثوق بها والاطمئنان بالصدور .

نعم، قد يحصل ذلك أحياناً، فإذا حصل الوثوق الشخصي، فيكون حجّة .

وأما على الثاني - أي كون الوثوق الشخصي حاصلاً من نفس الرواية -

فالظن غير المعتمد لا يوجد حينئذٍ ولو حصل الوثوق الشخصي منه، إذ لا بدّ من حصول الاطمئنان من نفس الرواية، والفرض أنّه غير حاصل، فلا ينفعه ما كان من الخارج.

وأما على الثالث - أي كون المناط الوثوق النوعي الناشئ من الأمور الداخلية - فالأمر منه أوضح، فإذا لم يحصل الوثوق النوعي من نفس الرواية، فلا يؤثر فيها حينئذٍ الوثوق الشخصي الحاصل من الخارج فضلاً عن النوعي، فكيف يكون جابراً.

وأما على الرابع - أي كون المناط مطلق الوثوق النوعي ولو من الخارج - فيكون الظن حينئذٍ جابراً لضعف السند إذا حصل منه الوثوق النوعي، فإذا كان الخبر ممّا يفيد الوثوق النوعي بالصدور ولو من جهة استناد المشهور إليه في فتاويهم، فتؤخذ به وإن كان ضعيفاً في نفسه، إلا أنّ الكلام في كون عمل المشهور موجباً للوثوق النوعي، وهو أول الكلام.

وأما على الخامس - أي كون المناط مجرد وثاقة الرواي من دون اعتبار شيء آخر - فلا يكون الظن غير المعتمد جابراً لضعف السند، إلا إذا حصل الوثوق الشخصي من عمل المشهور، لما ذكرناه في محله، من أنّ الاطمئنان الشخصي حجّة، فيكون المعتمد حينئذٍ خبر الثقة أو الخبر المفيد للوثوق الشخصي، كما اخترنا ذلك سابقاً. ولكن الشأن في حصول الوثوق الشخصي من عمل المشهور، ولا يوجد ضابطة كلية لذلك، فربما يحصل من عملهم الاطمئنان الشخصي، وقد لا يحصل ذلك. ثمّ إنّ لو سلّمنا الضابطة الكلية، وهو أنّه دائماً يحصل الوثوق الشخصي من عمل المشهور، إلا أنّه لا بدّ من احراز استنادهم في مقام الفتوى إلى الخبر الضعيف، ومن أين لنا أن نحزر استنادهم إلى الرواية الضعيفة. ومجرد مطابقة الفتوى

لرواية لا يعني ذلك الاستناد إليها، لا سيّما أنّ طريقة المتقدمين في البحث الفقهي تختلف كثيراً عن طريقة المتأخرين، فقد كانت طريقة المتقدمين هي ذكر الفتاوى والأدلة، من دون بيان أنّ الفتوى دليلها تلك الرواية الخاصة أو الاجماع ونحو ذلك، بل تذكر الفتاوى والأدلة على نحو الاجمال. هذا تمام الكلام في جابريّة الظن لضعف السند.

أمّا جابريته لضعف الدلالة، فالإنصاف أنّه لا يكون جابراً لها، بناءً على ما هو الصحيح من أنّ المدار في الحجّية على ظهور اللفظ في المعنى المراد، فإنّه من المعلوم أنّه لا تأثير للظنون الخارجية في ذلك، لأنّ الحجّية تدور مدار ظهور الكلام وعدمه وجوداً وعدمياً، ولا عبرة بقيام الظن من الخارج على طبق الدلالة. مثلاً دلالة قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة» على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة ضعيفة، لعدم حجّية مفهوم الوصف، فإذا قامت الشهرة الفتوائية على عدم وجوبها في المعلوفة، يظن بذلك إرادة عدم وجوبها من قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة»، لكن هذا الظن بمراد الشارع لم ينشأ من ظهور اللفظ فيه، بل من الخارج، وهو الشهرة، فلا ينجبر ضعف دلالة القول المزبور بالظن المذكور.

ومن هنا قال الشيخ الأنصاري: «لا ينبغي التأمّل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق، لأنّ المعتبر في الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في دلالتها لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج... إلخ». نعم، إن كان الظن الخارجي غير المعتبر كاشفاً عن ظهور اللفظ فيه بنفسه أو بمعونة قرينة عرفية قد خفيت علينا، فحينئذ يكون اللفظ حجّة فيه، لتحقيق مناط الحجّية وهو الظهور.

وأما موهنيته للرواية سنداً، فيختلف أيضاً باختلاف الوجوه المذكورة في مناط حجّية الرواية.

أمّا على القول بأنّ المناط هو الوثوق الشخصي بصدور الرواية ولو من الخارج، فيكون الظن حينئذٍ موهناً لسند الرواية، لأنّه بقيام الظن الفعلي على الخلاف يرتفع الوثوق الشخصي بالصدور حتماً، ولو كان منشأ الظن الخارجي هو القياس المنهني عنه، وذلك لا من جهة الاعتماد على الظن المذكور، بل من جهة ملازمته لارتفاع الوثوق بالصدور الذي هو مناط الحجّية.

وأما على القول بأنّ المناط هو الوثوق الشخصي الحاصل من نفس الرواية لا من الخارج، فالظن الخارجي غير المعتبر يوجب الوهن أيضاً، من جهة ملازمته لارتفاع الوثوق الفعلي بالصدور، لا من جهة الاعتماد على الظن.

وأما على القول بأنّ المناط في الحجّية هو الوثوق النوعي الحاصل من الأمور الداخلية، كعدالة الراوي ونحوها، فلا يكون الظن غير المعتبر موجباً للوهن، فإذا كان الخبر في نفسه مفيداً للوثوق النوعي لا بدّ من الأخذ به ولو مع قيام الظن الفعلي على الخلاف.

وأما على القول بأنّ المناط في الحجّية هو مطلق الوثوق النوعي ولو من الخارج، فلا يكون الظن أيضاً موجباً للوهن، إلّا إذا فرض كشفه عن خلل في سنده بنحو يرتفع معه الوثوق النوعي بالصدور.

وأما على القول بأنّ المناط في الحجّية هو كون الراوي ثقة فقط ولا يعتبر شيء آخر، فقد ذهب المشهور إلى أنّ الظن غير المعتبر موهن لسند الرواية. وعليه، فاعراض المشهور عن رواية صحيحة يوجب وهنها، إذ اعراض المشهور يكشف لا محالة عن خلل في سنده، ومن هذه الجهة اشتهر بينهم بأنّ الخبر كلّما ازداد صحة ازداد وهناً بإعراض المشهور عنه.

والإنصاف: أنه لا موجب لرفع اليد عن الرواية الصحيحة بإعراض المشهور عنها حتى لو أوجب اعراضهم الظن بعدم صدور الرواية، وذلك لأن أدلة حجّية خبر الواحد ليست مقيدة بما إذا لم يقم ظن على عدم الصدور.

وأما من حيث موهنيته للدلالة، فالإنصاف: أن الظن غير المعتمد لا يوجب وهن الدلالة.

وعليه، فاعراض المشهور عن ظاهر رواية معتبرة لا يوجب وهن الدلالة وسقوط الظهور عن الحجّية، لعدم اختصاص دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم إرادة الظهور، إلا إذا فرض أن هذا الظن غير المعتمد كاشف عن احتفاف الكلام حين صدوره بقريئة قد خفيت علينا، لأجل بعد الزمان وتقطيع الأخبار.

فالظن الحاصل من ذهاب المشهور من القدماء إلى الفتوى على خلاف عموم الرواية أو اطلاقها، قد يكون كاشفاً عن احتفاف الخبر بقريئة قد خفيت علينا، من جهة تقطيع الأخبار وبعد الزمان، ولكن على فرض صحة هذا الكلام لا بدّ من احراز أن اعراضهم عن ظهور الرواية كان مستنداً إلى قريئة عرفية.

وأما إذا احتمل أن ذلك كان مستنداً إلى قرائن اجتهادية، فاعراضهم عن الظهور لا يوجب سقوطه عن الحجّية بعد انعقاد الظهور له.

هذا كله بناءً على كون المدار في الحجّية هو ظهور اللفظ في المعنى المراد كما هو الصحيح. وأما على القول بكون مدار الحجّية فيها على إفادته للظن الفعلي بالمراد، فاعراضهم عن ظاهر الرواية يوجب وهنها، لأن قيام الظن الخارجي على الخلاف يوجب ارتفاع الظن الفعلي بالمراد، وبارتفاعه يخرج عن الحجّية. والله العالم

وأما من حيث ترجيح أحد المتعارضين به، فالإنصاف: أنه لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، لأن الظن غير المعتبر لم يقدّم دليل على الترجيح به، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في مبحث التعادل والتراجيح، أن الذي يوجب الترجيح في الخبرين المتعارضين منحصر في حسنة الراوندي الدالة على الترجيح بموافقة الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة ومخالفة العامة، وأما غير ذلك فلم يثبت الترجيح، به حتى الشهرة الروائية فضلاً عن غيرها.

نعم ادعى الشيخ الأنصاري رحمته الله استفادة الترجيح بالظن غير المعتبر من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة، قال رحمته الله: «وكيف كان فالذي يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه... إلى أن قال: الثالث: ما يظهر من الأخبار، من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقة للواقع، سواء لمرجح داخلي كالأعدلية مثلاً، أو لمرجح خارجي كمطابقته لأمانة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر مثل ما دلّ على الترجيح بالأصدقية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة، فإننا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من خبر غير الموصوف بها، لا لمجرد كون راوي أحدهما أصدق... إلى أن قال: ومنها ما دلّ على ترجيح أوثق المخبرين، فإن معنى الأوثقية شدة الاعتماد عليه، وليس إلا لكون خبره أوثق، فإذا حصل هذا المعنى في أحد الخبرين من مرجح خارجي أتبع... قال: ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور: ما دلّ على ترجيح أحد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض، معللاً ذلك بأن المجمع عليه لا ريب فيه، فيدل على أن طرح

الآخر لأجل ثبوت ريب فيه، لا لأنه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم، وإلا لم يكن معنى للتعارض وتخيّر السائل . . . إلى أن قال: فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجية هو الذي دعى أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان أحد الخبرين على الآخر بل يوجب في أحدهما مزية مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في أحدهما أبعد منه في الآخر كما هو كذلك في كثير من المرجحات، فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامة وغيره من متابعتهم في ذلك طريقة العامة ظن في غير المحل . . . إلخ».

وفيه: ما عرفته من أنّ ما ذكره رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لم يثبت بدليل، بل الثابت هو الترجيح بأمرين فقط:

الأوّل: موافقة الكتاب والسنة النبوية الشريفة.

الثاني: مخالفة العامة.

ثم إن هناك وجهين آخرين استدل بهما على الترجيح بالظن غير المعتبر: أوّلهما: إنّ مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الكليّة توجب الترجيح بالظن غير المعتبر، فإنّ نتيجتها حجّة الظن مطلقاً، سواء تعلق بالحكم أم بالحجّة أم بالترجيح، فالظن بالترجيح حجّة أيضاً وجوابه: إنّ الظن الانسدادى إنّما يكون حجّة إذا تعلق بالحكم، كالوجوب والحرمة، أو بالطريق كالظن بحجّة الاجماع المنقول، أو هما معاً على الخلاف السابق، والظن بالترجيح خارج عن كليهما.

ثانيهما: إنّهُ يمكن إجراء مقدمات الانسداد في خصوص المرجحات لتنتج حجّة الظن في مقام الترجيح، بأن يقال: إنّنا نعلم اجمالاً بمرجحات للروايات في الشريعة المقدسة وباب العلم والعلمي فيها منسّد، ولا يجوز

إهمالها للعلم الاجمالي، ولا يمكن التعرض لها بالاحتياط، لعدم امكانه أو لعسره ولا يجوز الرجوع إلى الأصل، إذ مقتضاه عدم الحجية، وهو ينافي العلم الاجمالي المزبور بوجودها. ومقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو العمل بالظن، ونتيجة ذلك حجية الظن في مقام الترجيح.

وفيه أولاً: أنه لا نسلم بجريان مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح، وذلك لعدم العلم الاجمالي بعد كون المرجحات المنصوصة بمقدار المعلوم بالاجمال، بل هي على مبنانا منحصرة كما عرفت في أمرين فقط، أحدهما، موافقة الكتاب العزيز والسنة النبوية الشريفة. ثانيهما، مخالفة العامة.

وثانياً: أنه يمكن الاحتياط فيها، أو الرجوع إلى الأصل العملي في مورد الشك، بلا أي محذور.

وثالثاً: أن مصبّ المقدمات المذكورة، هو المرجحات المعلومه اجمالاً بعد الفراغ عن مرجحيتها، فالمعتبر بالانسداد هو الظن بمتعين المرجح، لا الظن بأن هذا الشيء مرجح، فمقدمات الانسداد إنما تنتج حجية الظن بتعيين تلك المرجحات المعلومه اجمالاً. فإذا ظنّ بأن الشهرة الفتوائية مثلاً مرجحة للخبر، كان هذا الظن حجةً بدليل الانسداد، ويثبت به مرجحية الشهرة للخبر المبتلى بالمعارض، ولا تنتج حجية الظن بأن هذا الشيء مرجح كما هو المطلوب.

المسألة الثانية: الظن الذي قام دليل خاص على عدم حجّيته.

قال صاحب الكفاية: «وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره أيضاً وكذا فيما يكون به أحدها لوضوح أن الظن القياسي إذا كان على خلاف... إلخ».

كان الكلام فيما سبق في الظن الذي لم يثبت اعتباره بدليل خاص، وأمّا الآن فالكلام في الظن الذي قام دليل خاص على عدم حجّيته، كالقياس.

أقوال: إنّ المعروف بين الأعلام أنّه لا يكون بالظن القياسي جبر ولا وهن ولا ترجيح، وذلك لدلالة دليل المنع على إلغاء الشارع له رأساً، وعدم جواز استعماله في الشرعيات أصلاً، ودخله في الجبر أو الوهن أو الترجيح نحو استعماله في الشرعيات.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله فيما يرجع إلى الجبر بالظن غير المعتبر بدليل خاص ما لفظه: «أمّا الأوّل، فلا ينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر، لعموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين وقال فيما يرجع إلى الوهن: مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الأصولية، فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لأحكامه في الأصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع، لأن الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، وقد تركه أصحابنا في الأصول والفروع بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وإن كان من المؤسسين لتقرير الأصول وتحرير الفروع، كالإسكافي الذي ينسب إليه أنّ بناء تدوين أصول الفقه من الإمامية منه ومن العماني يعني ابن أبي عقيل . . . وقال في المقام الثالث: فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به . . . إلى أن قال: لأنّ دفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة، فإنه لولا القياس كان العمل به جائزاً، والمقصود تحريم العمل به لأجل القياس، وأي عمل أعظم من هذا . . . إلى أن قال: ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيرة أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي أحياناً فضلاً عن أن يتوقفوا في التخيير بين

الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح آخر أو في الترجيح بمرجح موجود إلى أن يبحثوا عن القياس».

أقول: قد عرفت أنه بناءً على كون المناط في حجّية الخبر هو الوثوق الشخصي بالصدور الحاصل من نفس الرواية أو من الخارج يكون الظن موهناً لسند الرواية، لأنّه بقيام الظن الفعلي على الخلاف يرتفع الوثوق الشخصي بالصدور حتماً، ولو كان منشأ الظن هو القياس المنهي عنه، وذلك لا من جهة الاعتماد على الظن المذكور، بل من جهة ملازمته لارتفاع الوثوق بالصدور الذي هو مناط الحجّية. والله العالم.

تمّ الإنتهاء منه على يد مؤلفه الأقلّ حسن بن علي الرميّتي العاملي عامله الله بلطفه الجليّ والخفيّ، في يوم الإثنين التاسع من شهر شعبان المعظّم، من السنة السابعة والثلاثين بعد الألف والأربعمئة من الهجرة النبويّة الشريفة، الموافق ل ١٦ آيار سنة ٢٠١٦م. وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفّقني لإتمام بقية الأبحاث، فإنّه أكرم المسؤولين وأجود المعطين وأرحم الراحمين وخير الموفقين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الفهرس

الصفحة

الموضوع

المقصد السادس: في الأمارات

الفصل الأول: في حجّية القطع

- مقدمة في علاقة القطع بالمسائل الأصولية

- كلام صاحب الكفاية في أن مبحث القطع خارج عن مسائل علم
الأصول، وتوضيحه ٩
- الجواب عن سبب بحث القطع في علم الأصول والحال أنه ليس
من مسائله ١٠
- القول بإدراج القطع في ضمن مسائل الأصول من خلال
التجري، توضيحه والإيراد عليه ١١
- بيان الوجه في كون الأنسب إدراج مبحث القطع في علم الكلام
..... ١١
- كلام صاحب الكفاية في المراد من المكلف ١٢
- تغيير صاحب الكفاية لعبارة الشيخ الأعظم من المكلف إلى
البالغ ١٢
- تعليل صاحب الكفاية لذكره (البالغ) بأنّ المكلف الفعلي لا
ينقسم، والإيراد عليه ١٢

- ١٢ - الكلام في شمول المراد من المكلف للمجتهد وغيره؟
- ١٢ - ذهاب الميرزا إلى أنّ المراد خصوص المجتهد، وتوضيحه ..
- ١٢ - ذهاب الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية إلى شمول عنوان المكلف للعامي
- ١٣ - الأجابة على اشكال عدم حصول الصفات للعامي :
- ١٣ - الأول: قيام المجتهد مقامه بمقتضى أدلة الافتاء، والإيراد عليه
- ١٤ - الثاني: تقسيم العامي إلى قسمين، والإيراد عليه
- ١٤ - الثالث: وهو للسيد الخوئي: رجوع العامي إلى المجتهد من باب رجوع الجاهل إلى العالم، توضيحه والإيراد عليه
- ١٤ - الإنصاف في الأجوبة الثلاثة وفي اختصاص عنوان المكلف بالمجتهد
- ١٦ - وجوه عدول صاحب الكفاية عن عبارة الشيخ الأعظم
- ١٧ - كلام صاحب الكفاية فيما لو سلّم تثليث الأقسام، توضيحه والإنصاف في المسألة
- ١٨ - الخلاصة في المسألة
- ١٩ - الأمر الأول: جهات القطع وذاتيتها
- ٢١ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٢١ - كلامنا في جهات القطع: - الأولى: الكاشفية
- ٢٢ - الثانية: الحجية
- ٢٣ - الثالثة: المحرّكية ونقاشنا فيها ..
- ٢٤ - كلام صاحب الكفاية فيما لو لم يبلغ الحكم مرتبة البعث والزجر
- ٢٤ - ذكرنا لمراتب الحكم الشرعي
- ٢٥ - توضيح كلام صاحب الكفاية

- كلام صاحب الكفاية في لزوم اشكال على كون الحكم - في
مرتبة الفعلية قبل وصوله إلى المكلف - مجرى للأصول العملية
٢٦
الأمري الثاني: التجري والانتقاد.
- كلام صاحب الكفاية في المسألة
٢٧
- ذكرنا لصور أربع لا يخلو المكلف من أحدها
٢٧
- ذهب الميرزا النائيني في الأمارات النافية للتكليف مع وجود بينة
على عدم الحرمة واقتحام المكلف له برجاء كونه مخالفاً للواقع
أنه من التجري، والإيراد عليه
٢٨
- كلام صاحب الكفاية في استحقاق المتجري العقاب من الجهة
الكلامية
٢٩
- قولنا في تقسيم أفعال الإنسان إلى قسمين، وكلامنا في الصفات
النفسية
٣٠
- ما نسب إلى الشيخ الأنصاري من أن عقاب المتجري على سوء
سريرته، وإيرادنا عليه
٣١
- ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن عقاب المتجري على عزمه
وقصده له
٣٢
- جواب صاحب الكفاية عن اشكال كون القصد والعزم من مبادئ
الإرادة فلا يمكن العقاب عليها، والإيراد عليه
٣٣
- تأييد صاحب الكفاية لما ذهب إليه بجملة من الآيات والروايات
إيرادنا على صاحب الكفاية
٣٥
- وجه الجمع بين الروايات التي استدلت بها الآخوند مع الروايات
المعارضة
٣٨
- الخلاصة، والإنصاف في المسألة
٤٠

- استحقاق المتجري العقاب (الجهة الأصولية)

- ٤٠ - بحث عن شمول الخطابات الأولية للقاطع بخلاف الواقع ...
- ٤٠ - مقدمات ثلاث للقول بشمول الخطابات الأولية للقاطع بالخلاف
- ٤١ - الإنصاف في المسألة، وخلاصتها
- بحث عن شمول الخطابات الأولية للقبح الفاعلي، والانصاف
- ٤٣ فيه
- ٤٤ - القول بأن للقبح الفاعلي خطاباً خاصاً، والإيراد عليه
- القول بكون الخطاب الثاني شاملاً للعاصي والمتجري معاً،
- ٤٤ والجواب عنه
- الخلاصة في المسألة
- ٤٥ - تأثير القطع في الموضوع به
- ٤٦ - الإنصاف في كون القطع لا يغيّر في الواقع شيئاً
- ذهابنا مع الأعلام إلى كون القطع من الوجوه والاعتبارات
- ٤٦ المحسنة والمقبحة
- ذهاب الأخوند والنائيني إلى خلاف ما ذهبنا إليه، واستدلال
- ٤٦ الأوّل بدليلين
- الأول: حكم الوجدان لا يتغيّر بسبب تعلق القطع به، توضيحه
- ٤٦ والإيراد عليه والإنصاف في المسألة
- الثاني: لا بديهية كون الأمر اختياري حتى يكون القطع من الوجوه
- ٤٨ المحسنة والمقبحة، والإيراد عليه
- ٤٩ - الخلاصة في مسألة تأثير القطع في المقطوع به
- استحقاق المتجري العقاب (الجهة الفقهية)
- ٤٩ - بياننا في تحديد متعلق الحرمة أنه هل هو التجري أم المتجرى به؟

- ٥٠ - الإنصاف في أن متعلق الحرمة هو قصد المعصية مع التلبس .
- ٥٠ - عدم وجود دليل على حرمة التجري في الروايات بل الاجماع لموردين، والإيراد عليهما
- ٥٢ - كلام صاحب الكفاية في الرد على أمور ثلاثة ذكرها صاحب الفصول (إن قبح التجري ليس ذاتياً، اختلاف القبح بالوجه، استحقاق المتجري لعاقبين)، وتوضيحه
- ٥٤ - الإيراد على كلام صاحب الفصول
- ٥٥ - محاولة الميرزا النائيني لتصوير كلام صاحب الفصول القائل باجتماع المعصية والتجري، والإيراد منّا عليه

الأمر الثالث: أقسام القطع

- ٥٧ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٥٧ - تذكير منّا لمعنى القطع
- ٥٨ - ذكرنا لأقسام القطع الصحيح منها والممتنع، وهي ٦٦ صورة
- ٦٠ - ذهب المشهور إلى امكانية ثمانية صور منها
- ٦١ - ذهب الميرزا والسيد الخوئي إلى استحالة كون القطع تمام موضوع الحكم وقد أخذ على نحو الطريقة، توضيحه والإيراد عليه
- ٦٢ - ما قد يشكل في مسألة قيام اليد مقام العلم، ومسألة قيام الظن مقام العلم، وما قد يجاب عنه
- ٦٢ - الإنصاف في المسألة
- ٦٣ - كلام صاحب الكفاية في قيام القطع مقام الطرق، والأمارات مقام القطع

- الوجوه الثلاثة لقيام الطرق والأمارات والأصول العملية مقام القطع ٦٤
- بياننا لصفات العلم الثلاث ٦٤
- الكلام في قيام الطرق والأمارات مقام القطع الطريقي ٦٥
- الكلام في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الصفتي ... ٦٦
- الكلام في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي فيما لو أخذ على نحو الطريقية ٦٧
- كلام صاحب الكفاية في عدم قبوله بقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي فيما لو أخذ على نحو الطريقية، توضيحه والإيراد عليه ٦٧
- الخلاصة في المسألة ٦٩
- كلام صاحب الكفاية في قيام الأصول العملية مقام القطع ... ٧٠
- بياننا لقسمي الأصول العملية التنزيلية وغير التنزيلية ٧٠
- ذهاب صاحب الكفاية إلى أن الأصول غير المحرزة لا تقوم مقام القطع مطلقاً ٧٢
- الاشكال بأن أصالة الاحتياط العقلي تنجز الواقع، وجواب صاحب الكفاية عنه ٧٢
- الخلاصة في أن الأصول غير المحرزة لا تقوم مقام القطع ما خلا الاحتياط والبراءة الشرعيتين ٧٤
- كلام صاحب الكفاية بالنسبة إلى الأصول المحرزة، توضيحه والإيراد عليه، والخلاصة في المسألة ٧٤
- ما ذهب إليه صاحب الكفاية في حاشية الرسائل إلى أن الأمارات والأصول المحرزة تقوم مقام القطع مطلقاً، وعدوله هنا ٧٥

- ٧٦ - حاصل كلام صاحب الكفاية في حاشية الرسائل، وتوضيحه .
- بياننا لتراجع صاحب الكفاية هنا عما ذكره في الحاشية، والإيراد عليه
- ٧٨
- الأمر الرابع: امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه
- كلام صاحب الكفاية في عدم صحة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم، وتوضيحه
- ٨٠
- بياننا للانقسامات الأولى والثانوية للموضوع والمتعلق
- ٨٠
- جواب الميرزا النائيني عن اشكال الدور، والإنصاف في المسألة
- ٨١ - ذهاب الأعلام إلى استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله للزومه اجتماع المثليين، والإيراد عليهم مع توضيحه
- ٨٤ - تصحيح البعض لأخذ القطع بالحكم في موضوع ضده بوجهين:
- الوجه الأول (اختلاف الموضوع)
- ٨٥
- الوجه الثاني (اختلاف الرتبة)، والإيراد عليه
- ٨٦
- كلام صاحب الكفاية في إمكانية أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده في مرتبة أخرى، وتوضيحه
- ٨٦
- كلام صاحب الكفاية في جميع أقسام الظن المساوية للقطع، وتوضيحه
- ٨٧
- قولنا في المسألة
- ٨٩
- ذهاب صاحب الكفاية إلى الجواز في الظنّ المعترف وغير المعترف
- ٨٩ - اشكال لصاحب الكفاية على نفسه وجوابه عنه
- ٨٩
- إيرادنا على جواب صاحب الكفاية عن اشكاله
- ٩٠
- كلامنا فيما لو أخذ الظنّ بالحكم في موضوع ضده
- ٩٠
- كلامنا في الفائدة من هذا البحث
- ٩١

الأمـر الخامس : الموافقة الالـتزامـية

- ٩٢ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- تقسيم البحث إلى جهتين :
- ٩٣ - الأولى : بيان المراد من الموافقة الالـتزامـية
- ٩٣ - الثانية : وجوب الموافقة الالـتزامـية وعدمه
- ذهاب صاحب الكفاية إلى أن الموافقة الالـتزامـية ليست التصديق
بما جاء به النبي (ص) بل هي غير ذلك
- ٩٣ - ذهاب المشهور إلى نفي وجوب الموافقة الالـتزامـية، والإيراد
عليهم
- ٩٤ - كلام الآغا ضياء الدين في المسألة، والإيراد عليه
- الإنصاف في أن الموافقة الالـتزامـية عبارة عن التصديق بما جاء به
النبي (ص)
- ٩٤ - كلام صاحب الكفاية في وجوب الموافقة الالـتزامـية في مورد
دوران الأمر بين محذورين، توضيحه والإنصاف في المسألة .
- ٩٥ - اشكال ودفع، والإنصاف فيه
- كلام صاحب الكفاية في ثمرة القول بوجوب الموافقة الالـتزامـية،
توضيحه والإيراد عليه
- ٩٦ - الخلاصة في المسألة
- ٩٨ - ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من قصور الأدلة عن الشمول،
وتوضيحه
- ٩٨

الأمـر السادس : حجـية قطع القطاع

- ١٠٠ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ١٠٠ - تعريفنا لقطع القطاع

- ما نسب للشيخ كاشف الغطاء من عدم حجّة قطع القطع
الطريقي، وإيرادنا عليه ١٠٠
- كلام صاحب الكفاية في قطع القطع الموضوعي ١٠١
- قولنا في المسألة ١٠١
- كلام صاحب الكفاية في ثلاثة آراء للإخباريين في حجّة القطع
الناشئ من مقدمات عقلية وعدمه ١٠٢
- قولنا فيما ذهب إليه الأشاعرة فيما يتعلق بالحسن والقبح
العقليين ١٠٣
- ما ذهب إليه الإخباريون وصاحب الفصول من انكار الملازمة
الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع ١٠٤
- ما ذهب إليه الأصوليون من الملازمة في المسألة ١٠٤
- ما نسب إلى الأشاعرة من أنه لا مانع من أن يحكم الشارع بشيء
اقتراحاً ١٠٤
- محاولة لبعض علمائنا في تفسير قول الأشاعرة، والإيراد
عليهم ١٠٤
- الخلاصة في كلام الأشاعرة ١٠٥
- توهم أن ملاكات الأحكام قد توجد في نفس الأوامر والنواهي
لا في متعلقاتها، ودفعه ١٠٥
- ذكرنا لمعانٍ ثلاثة لكلام الإخباريين في حجّة القطع الناشئ من
مقدمات عقلية ١٠٦
- إيرادنا على المعنى الأول ١٠٦
- المعنى الثاني الذي ذهب إليه صاحب الفصول، توضيحه
والإيراد عليه ١٠٦

- ١٠٨ - الخلاصة في المعنى الثاني
- ١٠٨ - المعنى الثالث : وهو عدم حجية القطع الناشئ من مقدمات عقلية
- في مقام الثبوت، دعوى إمكانية المنع عن العمل بالقطع،
- ١٠٨ والإيراد عليها
- ١٠٨ - محاولة الميرزا لتخريج كلام القائلين بالمنع، واستدلاله بأدلة
- ١٠٩ - الخلاصة في المسألة
- في مقام الإثبات، دعوى عدم وجود دليل على المنع عن العمل
- ١٠٩ بالقطع، والإيراد عليها
- ١١٠ - عدم صحة الاستدلال للدعوى بصحیحة أبان بن تغلب
- ١١٠ - الإيراد على السيد الخوئي الذي ذهب إلى ضعف الرواية ...
- ١١١ - كلام صاحب الكفاية في موارد توهم المنع عن العمل بالقطع
- الأول : موثقة السكوني في رجل استودع رجلاً دينارين واستودعه
- ١١١ آخر ديناراً
- ١١٢ - القول بأن الموثقة نهت عن العمل بالعلم
- جواب بعض الأعلام بأن الموثقة حكمت من باب الشركة،
- ١١٢ توضيحه والإيراد عليه
- جواب السيد الخوئي بأن الموثقة حكمت من باب الصلح
- ١١٣ القهري، والإيراد عليه
- ١١٤ - الإنصاف فيما قضت به الموثقة
- ١١٤ - الثاني : لو اختلف المتبايعان في الثمن والمثمن بعد الاتفاق
- ١١٥ - ما قضت به مرسله البنظي ومعتبرة عمر بن يزيد

- الإيراد على من عدّ هذا المورد من موارد نهى الشارع عن العمل
بالقطع ١١٦
- الثالث: لو ادعى زيد أنه باع جاريته لعمرو، وادعى عمرو أنّ
زيداً وهبه إياها ١١٦
- الرابع: لو أقرّ زيد بأنّ الدار التي تحت يده لعمرو، ثمّ أقرّ أنّها
لبكر ١١٧
- الخلاصة في عدم وجود مورد نهى الشارع فيه عن العمل
بالقطع ١١٨
- الأمر السابع: العلم الاجمالي
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ١١٩
- ترتيب البحث على جهتين ١١٩
- الجهة الأولى: الأقوال في جهة اقتضاء العلم الاجمالي التنجيز
الأول: ما نسب إلى المحقق القمي ١٢٠
- الثاني: وهو لصاحب الكفاية ١٢٠
- الثالث: وهو للشيخ الأنصاري والميرزا ١٢٠
- الرابع: وهو للسيد البروجودي والخوئي ١٢١
- إشاراتنا إلى ما قد يقال من استقلال العقل بإدراك حسن الطاعة
وقبح المعصية في المعلوم تفصيلاً دون الاجمال، والإيراد
عليه ١٢١
- الخلاصة في المسألة ١٢٢
- توضيحنا لكلام صاحب الكفاية، وإيرادنا عليه ١٢٢
- الخلاصة في المسألة ١٢٥

- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من عدم شمول أدلة الأصول العملية
 ١٢٥ لأطراف العلم الاجمالي في مقام الإثبات، وإيرادنا عليه
- ١٢٩ الخلاصة في المسألة
- الجهة الثانية: كلام صاحب الكفاية في كيفية الامتثال،
 ١٢٩ وتوضيحه
- لو لم يمكن الامتثال التفصيلي، انفق الأعلام على سقوط
 ١٣٠ التكليف بالامتثال الاجمالي
- لو أمكن الامتثال التفصيلي وكان الأمر توصلياً ١٣٠
- سقوط التكليف بالامتثال الاجمالي . كما ذهب إليه الأعلام . ١٣٠
- ما نسبه السيد الخوئي إلى الشيخ الأعظم من عدم اجزاء الامتثال
 ١٣١ الاجمالي في الإنشائيات، وجوابه عنه
- الإنصاف في جواب السيد وإشكال الشيخ ١٣١
- الخلاصة في الامتثال الاجمالي في التوصليات ١٣٢
- لو أمكن الامتثال التفصيلي وكان الأمر تعبيرياً ١٣٢
- اشكالات ثلاثة ذكرها صاحب الكفاية قد ترد على عدم اجزاء
 ١٣٤ الاجمالي هنا
- الأول: أنه يلزم من الامتثال الاجمالي الإخلال بقصد الوجه ١٣٤
- الثاني: أنه يلزم منه الإخلال بقصد التمييز ١٣٤
- الثالث: أنه يلزم منه العبث بأمر المولى ١٣٤
- اشكال رابع أضافه النائيني من كون قصد احتمال الأمر في طول
 ١٣٤ قصر الأمر
- الجواب عن الاشكالين الأول والثاني، والخلاصة ١٣٥

- ذهاب صاحب الكفاية إلى امكانية قصد الوجه في الامتثال
الاجمالي لو فرض وجوبه ١٣٦
- اعتراف صاحب الكفاية والسيد الخوئي بعدم امكانية قصد
التمييز في المسألة ١٣٦
- قولنا في امكانية قصد الوجه والتمييز أو عدمه، والخلاصة في
المسألة ١٣٧
- جواب صاحب الكفاية عن الاشكال الثالث، وتوضيحه ١٣٧
- إيراد السيد الخوئي على جواب صاحب الكفاية بإمكانية سراية
اللعب إلى الامتثال، إيرادنا عليه والإنصاف في المسألة ١٣٨
- إيرادنا على الاشكال الرابع الذي ذكره الميرزا النائيني ١٣٩
- الخلاصة في المسألة ١٣٩

مسألتان:

- الأولى: هل أنّ الامتثال التفصيلي هو امتثال وفق العلم أو الظن
المعتبر أو أصل عملي؟ ١٤٠
- قولنا في المسألة ١٤٠
- ذهاب الميرزا إلى عدم جواز تقديم المحتمل على المظنون .. ١٤٠
- تحقيقنا في مسألة دوران الأمر بين القصر والتمام لمن سافر إلى
أربعة فراسخ ولم يرد الرجوع في يومه ١٤١
- الإنصاف في جواز الإتيان بالمحتمل قبل المظنون ١٤٢
- الثانية: لو دار الأمر بين الامتثال الاجمالي والامتثال وفق
الظن ١٤٢
- قولنا بجواز الامتثال الاجمالي مع الامتثال التفصيلي على القول
بالانسداد الكبير ١٤٢

- القول بالتفصيل على مبنى القائلين بعدم جواز الامتثال الاجمالي
 ١٤٣ مع الإمتثال التفصيلي
 - خاتمة مبحث القطع ١٤٤

الفصل الثاني: مبحث الظن

الأمر الأول: الظن ليس حجّة بذاته

- مقدمة في مبحث الظن ١٤٧
 - كلام صاحب الكفاية في أنّ حجّة الأمانة غير العلمية ليست
 كحجّة القطع، وتوضيحه ١٤٨
 - إيرادنا على من يقول بأن الأمانة غير العلمية قد تكون مقتضية
 للحجّة ١٤٩
 - الفارق بين حجّة القطع وحجّة الأمانة غير العلمية ١٥٠
 - ما قد يتوهم من عبارة صاحب الكفاية من أن الحجّة قد تكون
 عقلية، وتوضيحه والإيراد عليه ١٥٠
 - اتفاق الأعلام على أنّ الظن ليس حجّة في إثبات التكليف .. ١٥١
 - ما يظهر من المحقق الخونساري والشيخ البهائي من الاكتفاء
 بالظن بالفراغ، وتوضيحه والإيراد عليه ١٥١
 - الإنصاف في المسألة ١٥٢

الأمر الثاني: إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ١٥٣
 - بياننا لأقسام الإمكان ١٥٣
 - تعبير الميرزا عن الإمكان الوقوعي بالإمكان التشريعي، والإيراد
 عليه ١٥٥

- المشهور بين الأعلام هو إمكان التبعّد بالأمانة غير العلمية
 (بالإمكان الوقوعي) ١٥٥
- ذهاب ابن قبة إلى امتناع إمكان التبعّد (بالإمكان الوقوعي)،
 وتوضيحه ١٥٥
- كلام صاحب الكفاية في دليل المشهور، وتوضيحه ١٥٥
- إيراد الشيخ الأعظم على دليل المشهور، وتوضيحه ١٥٦
- اشكالات صاحب الكفاية على حلّ الشيخ الأعظم للاشكال،
 والإيراد عليها ١٥٧
- ذهاب صاحب الكفاية إلى مسلك آخر غير دليل المشهور وحلّ
 الشيخ، وتوضيحه والإيراد عليه ١٥٩
- كلام صاحب الكفاية في دليل ابن قبة على امتناع التبعّد،
 وتوضيحه ١٥٩
- توقف المحذور الملاكي على أمور ثلاثة ١٦١
- الإنصاف في أن التبعّد بالأمارات في حال الانفتاح لا يلزم منه
 تفويت الملاك ١٦٢
- دعوى السيد الخوئي بأن هذا الفرض من الانفتاح داخل في
 صورة الانسداد، والإيراد عليه ١٦٢
- ما يظهر من الشيخ الأعظم من الإعتراف بالقبح في صورة
 الانفتاح، والإيراد عليه ١٦٣
- القول بأنّ التبعّد بالأمانة يلزم منه تفويت المصلحة أو الإلقاء في
 المفسدة، توضيحه والإنصاف في المسألة ١٦٣
- القول بأن سلوك الأمانة سبب لتدارك المصلحة الفائتة ١٦٤

- تفصيل سببية الأمانة

- ١٦٤ - السببية الأشعرية، والإيراد عليها
- ١٦٥ - السببية المعتزلية، والإيراد عليها
- ١٦٥ - السببية وفق المصلحة السلوكية، توضيحها والإيراد عليها ..
- ١٦٧ - كلام صاحب الكفاية في جواب على اشكال المحذور الخطابي
- ١٦٨ - اندفاع الاشكال على المبنى الصحيح
- عدم ورود الاشكال على مبنى أن الأمانة منطوية على حكم شرعي بالنسبة إلى اشكال اجتماع المثليين
- ١٦٨ - الأمانة على اشكال اجتماع الضدين على مبنى كون الأمانة منطوية على حكم شرعي

- ١٦٨ - الجواب الأول للشيخ الأنصاري، توضيحه والإيراد عليه ...
- الجواب الثاني: وهو الجواب الأول لصاحب الكفاية، وتوضيحه
- ١٦٩ - الجواب الثالث: وهو الجواب الثاني لصاحب الكفاية، وتوضيحه
- ١٧٠ - إيرادنا على الجواب الأول لصاحب الكفاية
- ١٧٢ - إيرادنا على الجواب الثاني لصاحب الكفاية
- الجواب الرابع: وهو الجواب الثالث لصاحب الكفاية، وتوضيحه وإيرادنا عليه
- ١٧٥ - جواب آخر على اشكال المحذور الخطابي للميرزا النائيني بالنسبة إلى الإمارات، وتوضيحه
- ذهاب الشيخ الأعظم إلى أن الأحكام الوضعية منتزعة عن الأحكام التكليفية، والإيراد عليه
- ١٧٨

- ١٧٩ - محاولة البعض لدفع جواب الميرزا، وإيرادنا عليهم
- ١٨١ - جواب الميرزا بالنسبة إلى الأصول العملية المحرزة التنزيلية .
- ما نسبه السيد الخوئي من جواب للميرزا عن الاشكال بالنسبة
١٨٣ إلى الأصول غير المحرزة
- ما ذكره الميرزا النائيني من أن وجوب الاحتياط طريقي،
١٨٣ والخالصة في المسألة
- ما نسبه السيد الخوئي إلى الميرزا من أن الشك ينظر إليه على أنه
١٨٤ تحيّر، والإنصاف في المسألة
- ما أورده السيد الخوئي من اشكال على كلام الميرزا، وهو في
١٨٤ محله
- قولنا في كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري
١٨٥ بالنسبة إلى الأصول غير المحرزة
- الأمر الثالث: تأسيس الأصل فيما شك في اعتباره
- كلام صاحب الكفاية في البحث عن الأصل فيما شك في حجيته
١٨٧ منها واعتباره
- التنبيه إلى المراد من الأصل والحجية
- ١٨٧ - ترتب آثار الحجية الأربعة على خصوص الحجية الفعلية
- ١٨٨ - النتيجة
- القول بإمكانية اثبات عدم حجية مشكوك الحجية من خلال
١٨٨ الاستصحاب، والإيراد عليه
- عدم توقف تنجز الواقع على الحجية
- ١٨٩ - كلام صاحب الكفاية في نفي كون صحة الإسناد والاستناد من
١٩٠ آثار الحجية

- إلحاق أغلب الأعلام صحة الإسناد والاستناد إلى آثار الحجية ١٩٠
- توضيح كلام صاحب الكفاية ١٩٠
- استدلال الشيخ الأعظم على أن الأمانة مشكوكة الاعتبار لا
يصح فيها الإسناد أو الاستناد من خلال الكتاب والسنة ١٩٠
- توضيح كلام الشيخ الأعظم ومناقشته ١٩١
- نفي صاحب الكفاية لاستفادة الشيخ الأعظم من الأدلة الأربعة
بأن نفي اللازم نفي الملزوم ١٩٢
- الإنصاف في مسألة الإسناد والاستناد ١٩٣
- الخلاصة ١٩٤

مسألان

- الأولى: هل أن النهي عن التشريع الوارد في الآيات إرشاد إلى
حكم العقل، أم أنه يستتبع حكماً شرعياً مولوياً؟ ١٩٤
- ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنه إرشاد إلى حكم العقل بقبح
التشريع ١٩٤
- الإنصاف، هو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من أنه يستتبع حكماً
مولوياً، وتوضيحه ١٩٤
- الثانية: هل يصح عند الشك في بعض الظنون التمسك
بالآيات الناهية عن العمل بالظن؟ ١٩٦
- ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من صحة التمسك بالآيات الناهية
إيراد المحقق النائيني على الشيخ الأعظم ١٩٦
- ما ذكره السيد الخوئي من أن الخلاف مبني على كون النهي في
الآيات مولوي لا إرشادي، وما ذهب إليه من أنه إرشادي .. ١٩٦

- قولنا في أنه لا مانع من التمسك بالآيات عند الشك، حتى لو
 ١٩٧ كانت أدلة حجية الإمارات حاكمة على الآيات الناهية
- الخلاصة في المسألة ١٩٨

الفصل الثالث: في حجية الظواهر

الأمر الأول: هل الظواهر حجة مطلقاً

- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٢٠١
- كلامنا في أن البحث عن حجية الظواهر من المباحث الأصولية
 ٢٠١ خلافاً للسيد الخوئي
- قولنا في تسالم العقلاء على حجية الظواهر ٢٠٢
- كلام صاحب الكفاية في إشارة إلى القول بعدم الدليل على حجية
 ٢٠٢ الظواهر إذا لم تفد الظن، وردّ الشيخ الأعظم
- الإنصاف والخلاصة في المسألة ٢٠٣

الأمر الثاني: تفصيل المحقق القمي

- كلام صاحب الكفاية في تفصيل المحقق (بين من قصد افهامه
 ٢٠٥ ومن لم يقصد)
- كلام الشيخ الأنصاري في تفصيل المحقق ٢٠٥
- قولنا في تفصيل المحقق، والإيراد عليه ٢٠٦
- الإنصاف في المسألة ٢٠٩

الأمر الثالث: تفصيل الإخباريين بين ظواهر الكتاب وغيره

- كلام صاحب الكفاية في تفصيلهم وتوضيحه ٢١٠

- كلام صاحب الكفاية في الدليل الأول للمحدثين على منع العمل
بظواهر الكتاب، وتوضيحه ٢١٠
- كلام صاحب الكفاية في الدليل الثاني للمحدثين، وتوضيحه ٢١٢
- كلام صاحب الكفاية في الدليل الثالث لهم، والذي حكاه الشيخ
الأعظم عن السيد الصدر ٢١٣
- توضيحنا لما ذكره الشيخ الأعظم ٢١٤
- كلام صاحب الكفاية في الدليل الرابع، والإيراد عليه ٢١٤
- كلام صاحب الكفاية في الدليل الخامس، وتوضيحه ٢١٥
- كلام صاحب الكفاية في تضعيف الدليل الأول، وتوضيحه .. ٢١٦
- كلام صاحب الكفاية في توهم أن فهم القرآن لو لم يختص بأهله
لما ردع الإمام أبا حنيفة عن الفتوى به، جوابه مع توضيح منا
والإنصاف ٢١٧
- أجوبة خمسة لصاحب الكفاية على الدعوى، وتوضيح منا .. ٢١٧
- كلام صاحب الكفاية في دعوى اسقاط العلم الاجمالي
بالتحريف لحجيه الظواهر، وتوضيحه ٢٢١
- قولنا في أن الروايات الدالة على التحريف منها ضعيف، ومنها
لا دلالة له ٢٢٢
- ذكرنا لكلام الطبرسي والشيخ، لبيان الاشكال على ما ذكره
صاحب الكفاية من أن دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف
غير بعيدة ٢٢٢
- الإيراد على كلام الآخوند حيث قال (ويساعد عليه الاعتبار)
إشارة للآية ٢٢٣
- تفسير صاحب مجمع البيان لآية ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا﴾ ... ٢٢٤

- كلام صاحب الكفاية في جوابه عن الدعوى، توضيحه والإيراد
 ٢٢٤ منّا على بعضه
- كلام صاحب الكفاية فيما لو كان الخلل المحتمل بالتحريف
 ٢٢٥ موجباً لاختلال أصل الظهور، وتوضيحه
- جواب السيد محسن الحكيم بأن أصالة عدم القرينة تجري هنا،
 ٢٢٥ والإيراد عليه
- الجواب الصحيح عن جميع الاشكالات السابقة
 ٢٢٦
- كلام صاحب الكفاية في مسألة اختلاف القراءات وما يترتب
 ٢٢٦ عليه، وتوضيحه
- كلامنا في ثبوت تواتر القراءات أو عدمه، والإنصاف في المسألة
 ٢٢٧
- كلامنا في جواز الاستدلال بالقراءات، والإنصاف في
 ٢٢٨ المسألة
- القول بأنّ جواز القراءة بالسبعة في الصلاة يلازم جواز
 ٢٢٩ الاستدلال بالقراءة، وإيرادنا عليه
- الأمر الرابع: ما هو الأصل العقلائي عند الشك في مراد المتكلم
- كلام صاحب الكفاية في المسألة، وتفصيله
 ٢٣١
- الكلام فيما لو كان سبب الشك في مراد المتكلم احتمال وجود
 ٢٣١ القرينة
- الخلاف بين صاحب الكفاية والشيخ الأعظم في أصالة عدم
 ٢٣١ القرينة، توضيحه والإنصاف في المسألة
- الخلاصة في المسألة
 ٢٣٣
- الكلام فيما لو كان السبب احتمال قرينة الموجود، والإنصاف
 ٢٣٣ في المسألة

- كلام صاحب الكفاية فيما لو كان منشأ الشك الجهل بالمعنى
الموضوع له، وتوضيحه ٢٣٣
- الأمر الخامس: حجّة قول اللغوي
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٢٣٥
- الأدلة التي أشار إليها صاحب الكفاية لذهاب المشهور إلى أن
حجية قول اللغوي من الظنون الخاصة ٢٣٥
- جواب صاحب الكفاية عن الدليل الأول، وتوضيحه ٢٣٦
- جواب صاحب الكفاية عن الدليل الثاني، توضيحه والإيراد
عليه ٢٣٦
- الدليل الثالث الذي ذكره في الكفاية على كون قول اللغوي
معتبر، وتوضيحه ٢٣٧
- ما أورده جماعة من الأعلام على الدليل الثالث، وتوضيحه . ٢٣٨
- الدليل الرابع الذي ذكره صاحب الكفاية لهم، وتوضيحه ٢٣٩
- توضيحنا للفرق بين الانسداد الصغير والانسداد الكبير ٢٣٩
- تمسك جماعة من الأعلام بالانسداد الصغير لإثبات حجية قول
اللغوي، وإيرادنا عليهم ٢٤٠
- استدلال السيد محسن الحكيم على حجية قول اللغوي بما دلّ
على حجية خبر الثقة، وإشكال بعضهم عليه، وجوابه ٢٤٢
- قولنا في الجواب الصحيح عن أصل الاشكال ٢٤٢
- اشكال الآغا ضياء الدين في أنه يكفي في الردع عن بنائهم ما في
رواية مسعدة، والإيراد عليه ٢٤٣
- اشكال آخر على الاستدل بأن قول اللغوي هو من الأخبار عن
حدس، والإيراد عليه ٢٤٣

الفصل الرابع: الاجماع المنقول

الأمر الأول: معنى ومنشأ الاجماع

- ٢٤٧ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٢٤٧ - كلامنا في معنى الاجماع لغة واصطلاحاً
- اعتبار أهل السنة هذا الاجماع من الأدلة الأربعة على الحكم الشرعي واستدلّاهم، وما يرد عليهم
- ٢٤٨ - كلامنا في الاجماع المصطلح عند الخاصة، وما ذكره المحقق في المعبر والسيد المرتضى
- ٢٤٩ - منشأ أصل الاجماع، ومناقشته
- ٢٥٠ - بياننا في أن الخبر المعبر هو ما يكون المخبر به محسوساً ..

الأمر الثاني: الوجوه الثمانية لمدرک حجية الاجماع

- ٢٥٣ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٢٥٣ - توضيحنا للوجه الأول (الاجماع الدخولي)
- توضيحنا للوجه الثاني (أن يكون سبب القطع بقول الإمام هو قاعدة اللطف)
- ٢٥٤ - توضيحنا للوجه الثالث (أن يكون سبب القطع الملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين ورضا الرئيس)
- ٢٥٥ - توضيحنا للوجه الرابع (أن يكون سبب القطع الملازمة العادية لأجل تراكم الظنون)
- ٢٥٥ - توضيحنا للوجه الخامس (أن يكون سبب القطع من باب الملازمة العادية من جهة اتفاق جميع العلماء)

- توضيحنا للوجه السادس (أن يكون سبب القطع باعتبار كون اتفاق العلماء كاشف عن الدليل ٢٥٦
- توضيحنا للوجه السابع (أن يكون سبب القطع من جهة الاجتهادات) ٢٥٦
- توضيحنا للوجه الثامن (الاجماع التشرفي) ٢٥٦
- كلام صاحب الكفاية في اختلاف الألفاظ الحاكية للاجماع، وتوضيحه ٢٥٨

الأمر الثالث: مناقشة الوجوه

- الكلام في مناقشة الوجه الأول (الاجماع الدخولي) ٢٥٦
- مؤكديات كون الاجماع المنقول في الكتب الفقهية ليس دخولياً، والخلاصة في المسألة ٢٦٠
- الكلام في مناقشة الوجه الثاني، الإنصاف في المسألة والخلاصة ٢٦١
- الإيراد على الوجه الثالث، والخلاصة ٢٦٢
- الإيراد على الوجه الرابع، والخلاصة ٢٦٣
- الإيراد على الوجه الخامس ٢٦٤
- الإيراد على الوجه السادس ٢٦٤
- الإيراد على الوجه السابع ٢٦٥
- الإيراد على الوجه الثامن ٢٦٥
- كلامنا فيما لو نقل السبب فقط وكان النقل عن حس ٢٦٦
- كلامنا فيما لو كان نقل السبب عن حدس ٢٦٧

- تنبيهات مبحث الاجماع

- كلام صاحب الكفاية في التنبيه الأول (بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف قول الإمام عليه السلام وتوضيحه ٢٦٧

- كلام صاحب الكفاية في التنبيه الثاني (تعارض الاجماعات المنقولة)، توضيحه والإنصاف في المسألة ٢٦٩
- كلام صاحب الكفاية في التنبيه الثالث (نقل التواتر بالخبر الواحد)، وتوضيحه ٢٧١

الفصل الخامس: حجية الشهرة الفتوائية

الأمر الأول: أقسام الشهرة

- قولنا في القسم الأول (الشهرة الروائية) ٢٧٥
- قولنا في القسم الثاني (الشهرة العملية) ٢٧٦
- النسبة بين الشهريتين الروائية والعملية ٢٧٦
- الإنصاف في أن عمل المشهور برواية ضعيفة غير جابر لها .. ٢٧٦
- الإنصاف في كون إعراض المشهور عن رواية صحيحة لا يوجب وهنها ٢٧٧
- إيرادنا على القول بأن إعراض المشهور يكشف عن وجود خلل خفي علينا ٢٧٨
- قولنا في القسم الثالث، (الشهرة الفتوائية) ٢٧٨

الأمر الثاني: مناقشة حجية الشهرة

- كلام صاحب الكفاية في توهم الاستدلال على حجية الشهرة بالفحوى ٢٧٩
- ما ذكره الشيخ الأعظم من دليل على حجية الشهرة بالفتوى، توضيحه والإيراد عليه ٢٧٩
- ما أورده الشيخ الأنصاري على الدليل، وتوضيحه ٢٨٠
- كلام صاحب الكفاية في الدليل الثاني على حجية الشهرة الفتوائية (دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة)، وتوضيحه ٢٨١

- ٢٨٢ - وجه الاستدلال بالمرفوعة والمقبولة
- ٢٨٣ - قولنا بالنسبة للجواب عن مرفوعة زرارة
- ما ذكره الشيخ الأعظم من جواب آخر على التمسك بإطلاق
الموصول في المرفوعة، وموافقة السيد الخوئي له، إيرانا
والإنصاف في المسألة
- ٢٨٣ - تقريب آخر للشيخ الأعظم للاستدلال بالمرفوعة، وإيرادنا عليه
- ٢٨٤ - ما يرد على مقبولة ابن حنظلة
- ٢٨٤ - الخلاصة في الاستدلال بالمرفوعة والمقبولة
- الدليل الثالث على حجية الشهرة الفتوائية (التعليل في آية النبأ)،
توضيحه والإيراد عليه
- ٢٨٥ - عدم استبعاد السيد الخوئي كون التعليل دال على عدم جواز
العمل بالشهرة، وإيرادنا عليه
- ٢٨٦ - الخلاصة في حجية الشهرة الفتوائية

الفصل السادس: حجية خبر الواحد

مقدمة

- ٢٨٩ - مقدمة في حجية خبر الواحد
- الأمور الثلاثة التي يتوقف إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد
عليها
- ٢٩٠ - كلام صاحب الكفاية في اشكال خروج مسألة حجية خبر الواحد
عن علم الأصول بناءً على كون موضوعه خصوص الأدلة كما
عليه صاحب الفصول
- ٢٩٠ - جواب صاحب الفصول على الاشكال، والإيراد عليه
- ٢٩١ - جواب الشيخ الأعظم عن الإشكال، توضيحه والإيراد عليه .

- إيراد صاحب الكفاية على جواب الشيخ الأعظم، وتوضيحه . ٢٩٢
- قولنا في عدم قبول كون السنّة مركّبة، والإنصاف في المسألة ٢٩٢
- الأمر الأول: أدلّة النافين لحجية خبر الواحد
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٢٩٤
- قولنا بأنّ المشهور على حجية خبر الواحد، وبعدم صحة
الاعتماد على دعوى الاجماع على حجّيته ٢٩٤
- ما ذهب إليه السيد القاضي وابن زهرة من عدم حجية خبر الواحد
أدلّة النافين: ٢٩٤
- الدليل الأول: من الكتاب ٢٩٥
- الدليل الثاني: من السنّة، الأخبار التي دلّت:
على ردّ ما لم يعلم أنّه قولهم عليه السلام ٢٩٥
- عل عدم جواز العمل بالخبر إذا لم يكن موافقاً للقرآن ٢٩٧
- على عدم جواز العمل به إذا لم يصدقه كتاب الله ٢٩٧
- على عدم جواز العمل به إذا لم يكن موافقاً للكتاب والسنّة .. ٢٩٨
- عل طرح ما خالف كتاب الله وسنّة نبيه (ص) ٢٩٨
- كلام صاحب الكفاية في دعوى السيد المرتضى الاجماع على
حجية خبر الواحد ٢٩٩
- كلام الشيخ الأعظم في هذه الدعوى ٢٩٩
- الأمر الثاني: مناقشة أدلّة النافين
- كلام صاحب الكفاية في جوابين عن الآيات، توضيحه والإيراد
عليه ٣٠٠
- جواب آخر للسيد الخوئي من أن الآيات إرشادية، والإيراد
عليه ٣٠١

- الجواب الثالث لصاحب الكفاية في شمول الآيات لخبر الواحد
 ٣٠١ وغيره، وقولنا في المسألة
- الإيراد على ما يقال بصلاحيه الآيات الناهية عن العمل بغير
 ٣٠٣ العلم للردع عن السيرة
- وجه عدم ورود اشكال الدور على رادعية الآيات عنها
 ٣٠٣ - كلام صاحب الكفاية في الجواب عن الروايات من أنها أخبار
 آحاد
 ٣٠٤ - القول بأنها أخبار متواترة اجمالاً، والإيراد عليه
 ٣٠٤ - توضيح منّا للجواب ببيان الأقسام الثلاثة للتواتر
 ٣٠٤ - جواب آخر وهو لزوم تعطيل الكثير من الأحكام لو طرحنا الروايات
 - ما ذكره الميرزا من استبعاد حمل (المخالفة للكتاب) على
 ٣٠٦ المخالفة بالتباين، توضيحه والإيراد عليه
- إمكانية الإلتزام بالتخصيص، توضيحه والمؤيد له
 ٣٠٨ - كلام صاحب الكفاية في الجواب عن دعوى الاجماع على عدم
 ٣٠٩ حجية خبر الواحد، وتوضيحه
- توجيهنا لكلام السيد المرتضى المدعي للاجماع على عدم
 ٣١٠ حجيته مطلقاً
- الأمر الثالث: أدلة المشهور على حجية خبر الواحد
- ٣١٢
 ٣١٢ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
 ٣١٢ - ما ذكره في مجمع البيان من سبب نزولها
 - قولنا في تقريب الاستدلال بالآية من جهة دلالة الاقتضاء،
 ٣١٣ والإيراد عليه

- قولنا في تقريب الاستدلال بها من جهة مفهوم الوصف،
وتوضيحه ٣١٤
- الإنصاف في عدم امكانية التمسك بمفهوم الوصف ٣١٥
- قولنا في تقريب الاستدلال بالآية من جهة مفهوم الشرط، وذكرنا
للميزان في كون القضية لها مفهوم أو لا ٣١٦
- الإحتمالات الثلاثة في معرفة الموضوع في الآية:
- الأول: ما استظهره الآخوند من كون الموضوع مطلق النبأ،
وتوضيحه ٣١٧
- الثاني: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم من كون الموضوع نبأ الفاسق
فقط، وتوضيحه ٣١٧
- الثالث: كون الموضوع الجائي بالنبأ ٣١٨
- ما استظهره الميرزا من أن الموضوع في الآية مطلق النبأ والشرط
هو مجيء الفاسق، توضيحه والإيراد عليه ٣١٨
- الإنصاف في المسألة ٣١٩
- كلام صاحب الكفاية فيما يقال من تقريب دلالة الآية على
المفهوم، توضيحه والإيراد عليه ٣١٩
- كلام صاحب الكفاية في مانعية عموم التعليل عن تحقق
المفهوم، توضيحه والإيراد عليه، والخلاصة في المسألة ٣٢٠
- الاشكال بكون المفهوم غير معمول به في الآية، لاستلزامه
خروج المورد عن عموم المفهوم، وتوضيحه ٣٢٢
- جواب الميرزا النائيني عن الاشكال، توضيحه والإيراد عليه . ٣٢٢
- جواب الشيخ الأعظم عن الاشكال، توضيحه والإيراد عليه . ٣٢٣
- الإنصاف في بقاء الاشكال ٣٢٤

- اشكال بكون المنطوق (على تقدير القول بالمفهوم) يلزم منه الإكتفاء بخبر الفاسق في مثل الارتداد، مع عدم امكانيته، والجواب عنه ٣٢٤
- اشكال لزوم كون خبر السيد المرتضى باجماع الفرقة على عدم حجية خبر الواحد حجة، والإيراد عليه ٣٢٥
- اشكال في شمول أدلة الحجية للأخبار الحاكية لقول الإمام بواسطة أو بوسائط، توضيحه بوجوه: ٣٢٧
- الأول: دعوى انصراف أدلة الحجية إلى الأخبار الحاكية لقول الإمام بلا واسطة، توضيحه والإيراد عليه، والإنصاف في المسألة ٣٢٧
- الثاني: لزوم إثبات الموضوع بالحكم مع كون الأخير متأخر عن الموضوع، توضيحه والإيراد عليه ٣٢٩
- الثالث: كون التعبير بالأمارات إنما هو لما يترتب عليها من الآثار الشرعية، توضيحه والإيراد عليه ٣٣٠
- الدليل الثاني: آية النفر ٣٣٢
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣٣٢
- ما ذكره في مجمع البيان من شرح للآية ٣٣٢
- قولنا في كون المناسب للسياق في الآية هو النفر إلى الجهاد ٣٣٣
- تقريبنا للاستدلال بالآية بثلاثة وجوه ذكرها صاحب الكفاية: ٣٣٤
- الأول: كون لعلّ في الآية مستعملة في إنشاء الترجي ٣٣٤
- الثاني: دعوى الملازمة بين الإنذار الواجب ووجوب الحذر ٣٣٥
- الثالث: دعوى كون التحذر غاية للإنذار الواجب ٣٣٥
- ما ذكره الميرزا من أنّ لعلّ تدلّ على أنّ ما يتلوها من العلل الغائية لما قبلها، وقولنا في المسألة ٣٣٦

- ٣٣٧ - قولنا في الفرق بين الوجهين الأول والثاني
- ٣٣٧ - اشكالات صاحب الكفاية على الوجوه الثلاثة، توضيحها والإيراد على الاشكال الأول
- ٣٣٨ - اشكال الشيخ الأنصاري على الاستدلال بالآية، وتوضيحه ..
- ٣٣٩ - ذكرنا للفرق بين اشكال صاحب الكفاية واشكال الشيخ الأعظم
- ٣٤٠ - الإنصاف في كون وجوب الحذر في الآية مطلقاً، وتوضيحه .
- ٣٤٠ - اشكال بعض الأعلام في كون الجمع في الآية على نحو العموم الاستغراقي، وإيرادنا عليه
- ٣٤٠ - اشكال السيد الخوئي على صاحب الكفاية بأن الآية ليست لبيان غائية التحذر، وإيرادنا عليه
- ٣٤١ - كلام صاحب الكفاية في اشكال ثانٍ على استدلال الشيخ الأعظم بالآية، توضيحه وإيرادنا على الاشكال
- ٣٤٢ - الفرق بين الاشكالين، الأول والثاني
- ٣٤٢ - كلام صاحب الكفاية في اشكال ثالث على استدلال الشيخ الأعظم بالآية، توضيحه وإيرادنا عليه
- ٣٤٣ - الإنصاف في كون الآية دالة على حجية خبر الواحد
- ٣٤٣ - بطلان ما ذهب إليه السيد محسن الحكيم من كون الآية غير دالة على حجية خبر الواحد
- الدليل الثالث: آية الكتمان
- ٣٤٤ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٣٤٤ - وجه الاستدلال بالآية
- ٣٤٤ - إيراد الشيخ الأعظم على الاستدلال بالآية

- ٣٤٥ - جواب صاحب الكفاية عن إيراد الشيخ، وتوضيحه
- ٣٤٥ - الإنصاف في الجواب عن الاستدلال بالآية
- الدليل الرابع: آية الذكر
- ٣٤٦ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٣٤٦ - وجه الاستدلال بالآية
- ما ذكره الشيخ الأعظم من أن وجوب قبول الجواب يوجب كل ما يصح أن يسأل عنه، والإيراد عليه
- ٣٤٦ - بعض المؤيدات على أن المراد من وجوب القبول ليس تعبدياً
- الاشكال الذي ذكره الشيخ الأعظم والآخوند في حال التسليم بكون وجوب القبول تعبدي
- ٣٤٧ - جواب صاحب الكفاية عن الاشكال، وتوضيحه
- ٣٤٨ - قولنا في أن الشيخ الأعظم دفع الجواب دون صاحب الكفاية
- ٣٤٨ - الإنصاف ما ذكره الشيخ العظم
- ٣٤٩ - الخلاصة في عدم دلالة الآية على حجية خبر الواحد
- الدليل الخامس: آية الأذن
- ٣٤٩ - كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ٣٤٩ - وجه الاستدلال بالآية
- الاشكالات المذكورة على الاستدلال بها، وتوضيحها
- ٣٥١ - الإنصاف في أن الآية في مقام بيان آداب المعاشرة مع الناس
- ٣٥٣ - الخلاصة في عدم دلالة الآية على حجية خبر الواحد
- الدليل السادس: حجية خبر الواحد بالأخبار
- ٣٥٤ - الطائفة الأولى: الأخبار العلاجية
- ٣٥٥ - الطائفة الثانية: الأخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين .

- ٣٥٧ - الطائفة الثالثة: الأخبار الآمرة بالرجوع إلى ثقات الرواة
- ٣٥٨ - الطائفة الرابعة: الأخبار الآمرة بضبط الروايات وحفظها
- كلام صاحب الكفاية في الاشكال على الاستدلال بهذه
الأخبار، وتوضيحه ٣٦٠
- ما ذكره جماعة من الأعلام من عدم وجوب صحيح أعلائي في
الأخبار المتقدمة، الإيراد عليه والإنصاف في المسألة ٣٦١
- الدليل السابع: الاجماع على حجية الخبر
- كلام صاحب الكفاية في الوجه الأول لتقرير الاجماع على حجية
خبر الواحد ٣٦٢
- ذكرنا لعدّة وجوه في تقرير الاجماع ٣٦٢
- ما حكاه الشيخ الأعظم عن دعوى الاجماع من أربعة من
الأعلام، وتوضيحه ٣٦٢
- قولنا في لابدّيه التواتر في نقل الاجماع على حجية خبر الواحد
توجيهنا لدعوى السيد المرتضى على الاجماع على عدم حجية
خبر الواحد ٣٦٣
- كلام صاحب الكفاية في مناقشة دعوى الاجماع المحصل على
اعتبار خبر الواحد، وتوضيحه ٣٦٤
- كلام صاحب الكفاية في تصحيح التمسك بالاجماع على حجية
خبر الواحد ٣٦٤
- الوجه الثاني لتقرير الاجماع على حجية خبر الواحد، وتوضيحه
..... ٣٦٥
- الفرق بين الاجماع العملي والاجماع القولي ٣٦٥
- ما يرد على الاجماع العملي ٣٦٥
- الوجه الثالث لتقرير الاجماع هو سيرة المسلمين، وما يرد
عليها ٣٦٦

- الوجه الرابع سيرة العقلاء، وما ذكره الشيخ الأعظم في
المسألة، وحاصل هذا الوجه ٣٦٧
- كلام صاحب الكفاية في اشكال على التمسك ببناء العقلاء من
أنه يكفي في الردع الآيات الناهية، وجوابه عن الاشكال،
وتوضيحه ٣٦٨
- إيرادنا على الأجوبة الثلاثة لصاحب الكفاية، والإنصاف في
المسألة ٣٦٩
- ما ذكره السيد الخوئي في جوابه من أن الآيات إرشادية، والإيراد
عليه ٣٧٠
- ما ذكره صاحب الكفاية في تعليقه من إشارة إلى استصحاب
حجية خبر الثقة الثابتة قبل نزول الآيات، وإيرادنا عليه ٣٧١
- الخلاصة في المسألة ٣٧٢
- الدليل السابع: الوجوه العقلية المستدل بها على حجية الخبر
..... ٣٧٢
- كلام صاحب الكفاية في المسألة ٣٧٢
- قولنا في أن هذه الوجوه لا تثبت حجية الخبر ٣٧٢
- تعريف الشيخ الأنصاري للوجه الأوّل من الوجوه، وإيراده عليه
بإشكالات ثلاثة، توضيحها والإيراد على الاشكال الأوّل
والثاني فقط ٣٧٣
- قولنا في أن العلم الاجمالي بالمرتبة الثانية ينحل بالعلم
الاجمالي بالمرتبة الأولى، وتوضيحه ٣٧٥
- ما ذكره الميرزا من عدم انحلال العلم الاجمالي بالمرتبة الثانية،
توضيحه والإيراد عليه ٣٧٧
- كلام صاحب الكفاية في الوجه الثاني على حجية الخبر (وهو
لصاحب الوافية) ٣٧٨

- ٣٧٨ عليه - الإيراد الأول للشيخ الأعظم على هذا الوجه، توضيحه والإيراد
- ٣٧٩ - الإيراد الثاني للشيخ الأعظم، وتوضيحه
- ٣٨٠ - كلام صاحب الكفاية في رد الدليل المتقدم، وتوضيحه
- ٣٨١ - الخلاصة في المسألة
- ٣٨١ - كلام صاحب الكفاية في الوجه الثالث على حجية الخبر (وهو للشيخ محمد تقي الأصفهاني)، وما يرد عليه
- ٣٨٣ - ما أجاب به صاحب الكفاية عن الاشكال، وتوضيحه
- ٣٨٤ - الخلاصة في المسألة

الفصل السابع: في حجية مطلق الظن

الأمر الأول: الأدلة على حجية مطلق الظن

- ٣٨٧ - كلام صاحب الكفاية في الدليل الأول (مخالفة المجتهد لما ظنّه مظنة للضرر)
- ٣٨٧ - ما ذكره الشيخ الأعظم من الدليل الأول
- ٣٨٧ - قولنا في تصحيح كلام الشيخ الأعظم
- - تقديمنا لأمر قبل البحث:
- ٣٨٨ - الأول: الكلام في موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقاعدة لزوم دفع الضرر الأخرى
- ٣٨٩ - الثاني: في كون ملاكات الأحكام تختلف من حيث الأهمية .
- ٣٨٩ - الثالث: في كون الضرر إما أخروي أو دنيوي
- - الرابع: في كون المصالح والمفاسد قد تكون شخصية أو
- ٣٩١ - نوعية

- كلام صاحب الكفاية في الكبرى وتعريضه بما حكي عن
الحاجبي في منعها، وتوضيحه ٣٩٢
- قولنا في الجواب عن الدليل الأول ٣٩٢
- كلام صاحب الكفاية في عدم استلزام الظن بالتكليف للظن
بالعقوبة، توضيحه والإيراد عليه ٣٩٣
- الخلاصة في المسألة ٣٩٥
- كلام صاحب الكفاية في الدليل الثاني (لو لم يؤخذ بالظن للزم
ترجيح المرجوح على الراجح) ٣٩٦
- ما أجاب به الشيخ الأعظم عن هذا الدليل، ثم إيراده على
الجواب ٣٩٦
- جواب صاحب الكفاية في المسألة، وتوضيحه ٣٩٧
- كلام صاحب الكفاية في الدليل الثالث (وجوب الاحتياط)،
وتوضيحه ٣٩٧
- جواب صاحب الكفاية عن هذا الدليل بأنه يرجع إلى بعض
مقدمات الانسداد، وتوضيح منّا ٣٩٧
- اشكال الشيخ الأنصاري بأن العمل بالاحتياط هنا لا يلزم منه
الحرص ٣٩٨
- كلام صاحب الكفاية في الدليل الرابع (الانسداد) ٣٩٨
- بياننا لمراتب الامتثال، والإطاعة عند العقل ٣٩٩
- كلام صاحب الكفاية في مقدمات دليل الانسداد، وتوضيحه . ٣٩٩
- * كلام صاحب الكفاية في مناقشة المقدمة الأولى (العلم
الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة) وتوضيحه ٤٠١
- الخلاصة في المقدمة الأولى ٤٠٢

- * كلام صاحب الكفاية في مناقشة المقدمة الثانية (انسداد باب العلم والعلمي) وتوضيح منّا ٤٠٢
- * كلام صاحب الكفاية في مناقشة المقدمة الثالثة (عدم جواز اهمالها وعدم التعرض لامثاله)، توضيحه والمناقشة فيه ٤٠٤
- * كلام صاحب الكفاية في مناقشة المقدمة الرابعة (عدم وجوب الاحتياط في أطراف عملنا)، توضيحه والمناقشة فيه ٤٠٦
- الاستدلال بوجهين على بطلان الاحتياط في جميع الوقائع .. ٤١٠
- ما ذكره الميرزا من تقريب دليل الاجماع على عدم وجوب الاحتياط بوجهين، توضيحنا للفرق بينهما والإيراد عليه ٤١٠
- قولنا في الوجه الثاني على بطلان الاحتياط (لزوم العسر والحرج) ٤١٣
- توضيحنا للخلاف بين صاحب الكفاية والشيخ الأعظم في هل أن أدلة نفي العسر والحرج حاكمة على قاعدة الاحتياط أم لا ٤١٤
- إيرادنا على ما ذكره صاحب الكفاية من أن أدلة نفي العسر والحرج هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ٤١٦
- كلام صاحب الكفاية في تعريضه لما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من وجوب الاحتياط في بقية الأطراف...، توضيحه والإيراد عليه ٤١٩
- الخلاصة في المسألة ٤٢٠
- كلام صاحب الكفاية في المسألة الثانية من المقدمة الرابعة (عدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسألة) ٤٢١
- ما أورده الشيخ الأعظم على جواز الرجوع إلى الأصل العملي، توضيحه والإيراد عليه ٤٢١

- ما ذهب إليه صاحب الكفاية من عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف، توضيحه والإيراد عليه ٤٢٣
- كلام صاحب الكفاية في عدم لزوم محذور التناقض في شمول الدليل للاستصحاب، وتوضيح منّا ٤٢٥
- الإنصاف في عدم جريان الأصول النافية للتكليف ٤٢٦
- كلام صاحب الكفاية في المسألة الثالثة من المقدمة الرابعة (عدم جواز الرجوع إلى فتوى العالم)، وتوضيحه ٤٢٧
- قولنا في عدم جواز الرجوع إلى القرعة لغير القائل بالانفتاح . ٤٢٨
- * كلام صاحب الكفاية في مناقشة المقدمة الخامسة (استقلال العقل بلزوم الإطاعة الظنية)، وتوضيح منّا ٤٢٨
- الخلاصة في مقدمات الانسداد ٤٣٠
- الأمر الثاني : نتيجة المقدمات

- كلام صاحب الكفاية في اعتبار الظن بالطريق والظن بالواقع . ٤٣١
- ذهاب بعض الأعلام إلى أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها تقتضي وجوب العمل بالظن بالواقع فقط ٤٣١
- ذهاب صاحب الفصول إلى أنها تقتضي وجوب العمل بالظن بالطريق ٤٣١
- ذهاب صاحب الكفاية والشيخ الأعظم إلى أنها تقتضي العمل بهما ٤٣٢
- حاصل ما ذكره الشيخ الأعظم في المسألة ٤٣٢
- كلام صاحب الكفاية في وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالفروع، توضيحه والإيراد عليه، والخلاصة ٤٣٣

- كلام صاحب الكفاية في دليل اختصاص مفاد المقدمات بالظن
 بالطريق ٤٣٤
- الوجه الأول لصاحب الفصول، وتوضيحه ٤٣٤
- إيرادات صاحب الكفاية على صاحب الفصول:
 الأول: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للأحكام الواقعية،
 والإيراد منه عليه ٤٣٦
- الثاني: لو سلم نصب الطرق لكان بقاء الطريق غير معلوم، والإيراد
 منه عليه ٤٣٧
- الثالث: لو سلمنا نصب الطريق وبقائه فاللازم الأخذ بما هو
 متيقن، والإيراد منه عليه ٤٣٨
- الرابع: لو سلم عدم وجود القدر المتيقن للزم الاحتياط، والإيراد
 منه عليه ٤٣٨
- الجواب الشافي على الجواب الرابع للشيخ الأعظم ٤٣٩
- كلام صاحب الكفاية في جواب خامس ذكره الشيخ الأعظم
 مورداً على صاحب الفصول، وتوضيحه والخلاصة في المسألة ٤٤٠
- كلام صاحب الكفاية في وجه آخر لصاحب الفصول في صرف
 التكاليف إلى مؤديات الطرق أو تقييدها بها، وتوضيحه
 والإنصاف في المسألة ٤٤١
- مناقشتنا لصاحب الكفاية فيما أورده على صاحب الفصول .. ٤٤٣
- كلام صاحب الكفاية في الوجه الثاني (لصاحب الحاشية) على
 اختصاص النتيجة بالظن بالطريق، وتوضيحه ٤٤٥
- ذكرنا للفرق بين الوجه الأول (لصاحب الكفاية) والثاني
 (لصاحب الحاشية) ٤٤٦

- إيرادات صاحب الكفاية على ما ذكره صاحب الحاشية،
٤٤٦ وتوضيحها
- الأمر الثالث: هل نتيجة مقدمات الانسداد - على فرض
تماميتها - الكشف أم الحكومة
- كلام صاحب الكفاية في الوجه الأول لإثبات حجية الظن شرعاً
٤٥٠
٤٥٠ معنى الكشف والحكومة
- قولنا في أن القول بالكشف مبني على ثبوت الاجماع على عدم
٤٥١ بناء الشريعة على الاحتياط، والإيراد عليه
- قولنا في أن المتعين هو الحكومة بمعنى التبويض في الاحتياط
٤٥٢ (بناءً على تمامية المقدمات)
- كلام صاحب الكفاية في وجه آخر لإثبات حجية الظن شرعاً،
٤٥٢ توضيحه والإيراد عليه
- كلام صاحب الكفاية في أنه بناءً على الحكومة لا إهمال في
٤٥٤ النتيجة أصلاً، وتوضيحه
- قولنا في لزوم الاحتياط ما لم يلزم منه عسر أو حرج بناءً على
٤٥٦ كون معنى الحكومة التبويض في الاحتياط
- كلام صاحب الكفاية في مناقشة احتمالات الكشف الثلاثة:
- الأول: أن يكون المستكشف نصب الطريق الواصل بنفسه،
٤٥٦ وتوضيحه
- الثاني: أن يكون المستكشف منها نصب الطريق الواصل ولو
٤٥٧ بطريقه، وتوضيحه
- الثالث: أن يكون المستكشف نصب الطريق اجماًلاً، وتوضيحه
٤٥٧ مناقشة الاحتمالات الثلاثة

الأمر الرابع: القياس

- كلام صاحب الكفاية في اشكال خروج القياس عن عموم نتيجة
٤٦١ دليل الانسداد بتقرير الحكومة، وتوضيحه
- كلام صاحب الكفاية في تقرير الاشكال، وتوضيحه ٤٦٢
- جواب صاحب الكفاية عن الاشكال، والإيراد عليه ٤٦٣
- ما ذكره الشيخ النائيني من وجه آخر للمقتضي عن الاشكال،
٤٦٣ توضيحه والإيراد عليه
- كلام صاحب الكفاية في عدم اختصاص الاشكال بحال
٤٦٥ الانسداد، وتوضيحه
- كلام صاحب الكفاية في دفع ما ذكره الشيخ الأعظم في تقرير
٤٦٦ الاشكال، وتوضيحه
- كلام صاحب الكفاية في رد جوابين للشيخ الأعظم عن اشكال
٤٦٨ خروج القياس عن تحت حكم العقل بحجية الظن، وتوضيحه
- الخلاصة في المسألة ٤٧١
- كلام صاحب الكفاية في الظن المانع والممنوع ٤٧١
- توضيحنا لوجه الاشكال في المسألة ٤٧١
- ما ذهب إليه صاحب الكفاية من تقديم الظن المانع، وتوضيحه
٤٧١
- كلام صاحب الكفاية في عدم تفاوت الحال سواء كانت
النتيجة هي حجية الظن في الأصول أو الفروع، والإنصاف
٤٧٢ في المسألة
- كلام صاحب الكفاية في الظن بألفاظ الآية أو الرواية (من خلال
٤٧٣ قول اللغوي)
- كلام صاحب الكفاية في منع الملازمة في حجية هذا الظن إذا

- تعلق بالحكم الشرعي مع حجيته في الموضوعات الخارجية،
 ٤٧٤ وتوضيحه
- ٤٧٤ - الخلاصة في المسألة
- ٤٧٥ - كلام صاحب الكفاية في حجية الظن الحاصل من قول الرجالي،
 وتوضيحه
- ٤٧٦ - كلام صاحب الكفاية في تقليل الاحتمالات المتطرقه في
 الرواية، وتوضيحه
- ٤٧٦ - كلام صاحب الكفاية في عدم اعتبار الظن الانسدادي في مقام
 الامتثال، وتوضيحه
- ٤٧٧ - كلام الشيخ الأعظم في المسألة
- ٤٧٧ - كلام صاحب الكفاية في اعتبار الظن الانسدادي في بعض
 الموضوعات، وتوضيحه
- ٤٧٨ - الخلاصة في المسألة
- الأمر الخامس: خاتمة يذكر فيها أمران استطراداً
- الأمر الأول: الظن في الأمور الاعتقادية:
- ٤٨٠ - كلام صاحب الكفاية في أن الظاهر عدم اتباع الظن عند الانسداد
 عقلاً في الأصول الاعتقادية، وتوضيحه
- ٤٨٠ - قولنا في عدم انحصار المسألة بالظن الانسدادي
- ٤٨١ - قولنا في تقسيم الأمور الاعتقادية إلى قسمين، وتوضيحها ...
- ٤٨٤ - كلام صاحب الكفاية في وجوب تحصيل العلم ببعض
 الاعتقادات، وتوضيحه
- ٤٨٥ - قولنا في الاعتقاد بالمعاد الجسماني
- ٤٨٥ - ما حكى عن الشهيد الثاني من عدم لزوم الاعتقاد
- ما يظهر من كلام الشيخ الأنصاري من جواز العمل بالظن

- ٤٨٥ الخاص في المعاد الجسماني
 - قولنا في جواز العمل بالظن الخاص دون الظن المطلق،
 ٤٨٦ وتوضيحه
- الأمر الثاني: عدم وجوب تحصيل العلم ببعض الاعتقادات
- كلام صاحب الكفاية في التمهيد لقاعدة في موارد الشك في
 وجوب المعرفة فيما لم يثبت وجوب معرفته، وتعرضه بكلام
 ٤٨٧ الشيخ الأعظم المؤيد لما أفاده العلامة في باب الحادي عشر
 ٤٨٨ - حاصل جواب صاحب الكفاية على كلام الشيخ الأعظم
 - رجوع الشيخ الأعظم عن الإلتزام بوجوب تحصيل العلم في
 ٤٨٨ تفاصيل التوحيد والنوبة والإمامة والمعاد
 ٤٨٩ - الخلاصة في المسألة
 - كلام صاحب الكفاية في عدم كفاية الظن في أصول الدين،
 ٤٨٩ وتوضيح منّا
 - كلام الشيخ الأعظم في بيان الحكم التكليفي للقادر على تحصيل
 العلم بما يجب تحصيله ٤٩١
 - كلام صاحب الكفاية في وجود القاصر في أصول الدين ٤٩١
 - كلام الشيخ الأنصاري في وجود القاصر، وكونه هو الإنصاف ٤٩١
 - الاستدلال بأية (والذين جاهدوا فينا) على عدم وجود القاصر ٤٩٢
 - جواب صاحب الكفاية عن وجه الاستدلال بالآية ٤٩٢
 - قولنا في الإيراد على حصر صاحب الكفاية لمعنى المجاهدة في
 الآية بالمجاهدة مع النفس ٤٩٣
- تنبيهنا إلى أمور:
- الأول: ترتيب آثار الكفر على الجاهل بالأصول الاعتقادية عن
 ٤٩٣ تقصير واستحقاقه العقوبة

- الثاني : ترتيب آثار الكفر على الجاهل بالأصول الاعتقادية عن
٤٩٣ قصور، والإنصاف في عدم استحقاقه للعقوبة
- الثالث : عدم اعتبار المعرفة بالواجب تعالى وبالنبي والمعاد عن
٤٩٤ نظر واستدلال، بل تكفي مطلق المعرفة
- كلام صاحب الكفاية في جوابه عن أن العقل مستقل بلزوم
٤٩٥ تحصيل الظن عند انسداد باب العلم في العقائد، وتوضيحه .
- قولنا في حجية الظن في الأمور التكوينية والحوادث التاريخية أو
٤٩٦ عدم حجيته؟
- الأمر السادس : في الظن الذي لم يتم دليل على حجته والظن الذي قام
الدليل على عدم حجته
- كلام صاحب الكفاية في أن الظن الذي لم يتم على حجته دليل
٤٩٨ هل يكون جابراً . . أو موهناً . . وتوضيح منّا
- كلامنا في جابرية الظن الذي لم يتم على حجته دليل لضعف
٤٩٩ السند
- كلامنا في جابريته لضعف الدلالة
٥٠١
- كلامنا في موهنيته للرواية
٥٠١
- كلامنا في موهنيته للدلالة
٥٠٣
- كلامنا من حيث ترجيح أحد المتعارضين به
٥٠٤
- دعوى الشيخ الأنصاري في أنه يستفاد الترجيح بالظن غير المعتبر
٥٠٤ من بعض الأخبار، والإيراد عليه
- وجهان للاستدلال على الترجيح بالظن غير المعتبر، والإيراد عليها
٥٠٥
- كلام صاحب الكفاية في الظن الذي قام دليل خاص على عدم
٥٠٦ حجته، وتوضيح الأقوال في المسألة
- قولنا في المسألة
٥٠٨