

بمؤلفه

مَجْلَدُ الْحَجَّةِ

وَالْأَصُولُ الْعَمَلِيَّةُ

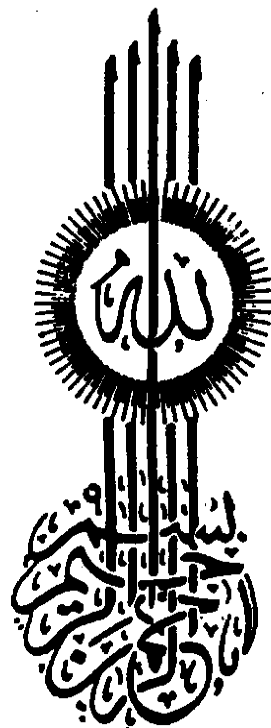
بِمَكْتَبَةِ

تَهْنِيَّةً

وَأَعْلَانِيَةً بِمَكْتَبَةِ الْإِسْلَامِ
أَيُّهَا الْمَوْلَى الْإِسْلَامِيُّ

الْمَكْتَبَةُ

بِمَكْتَبَةِ الْإِسْلَامِ الْإِسْلَامِيِّ



بحوث في علم الأصول

١٠

بحوث في علم الأصول

مباحث الحجج والأصول العملية

مبحث الظن

تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد

آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

الجزء العاشر

رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية

سماحة الشيخ حسن عبد الساتر



انتشارات معيين

-
- ❖ بحوث في علم الاصول ج ١٠
 - ❖ الشيخ حسن عبد الساتر
 - ❖ الطبعة : الاولى / ١٤٢٨ هـ
 - ❖ المطبعة : قلم
 - ❖ العدد : ٧٠٠
 - ❖ شابك : ٩٧٨-٩٦٤-٨٩٩١-٣٥-٩
 - ❖ شابك الدورة : ٩٧٨-٩٦٤-٨٩٩١-٣٧-٥
-

مركز التوزيع: مكتبة الصفا

ايران - قم - سوق القدس - الطابق الارضي رقم ٣١

تلفاكس : ٧٧٤٠٣٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين
وسيد الخلق أجمعين محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد: فهذا هو الجزء العاشر من كتابنا (بحوث في علم
الأصول) الذي نستكمل فيه مباحث الحجج والأمارات، وقد اشتمل
على جميع مباحث حجة الأخبار بكل ما تفرع عليها مع مبانيها وأدلتها
حيث كان آخرها دليل الانسداد، وقد تلقينا هذه المباحث في الدورة
الثانية على أستاذنا وسيدنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد الصدر
«قده» شهيد الإسلام الخالد.

نسأل الله تعالى بجاء محمد وآله أن يتقبل منا عملنا هذا وأن
يسكن أستاذنا الشهيد مع آبائه المعصومين وأن يحشرنا معهم، ويختم
أيامنا وأعمالنا ونحن على ولايتهم ومحبتهم إنه سميع مجيب،
والحمد لله رب العالمين.

١٤٢١ هـ - ١٩٩٩ م

حجية الخبر

الخبر ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: خبر علمي، يفيد اليقين الحقيقي أو العرفي.

القسم الثاني: خبر غير علمي، لا يفيد اليقين الحقيقي أو العرفي.

والقسم الثاني هو خبر الواحد، والقسم الأول، أوضح مصاديقه ما كان قطعياً بالكثرة، وهو المتواتر، فإن القضية قد تنشأ من عامل الكثرة، وقد تنشأ من سبب آخر، فإن نشأت من الكثرة، فهذا هو الخبر المتواتر.

والكلام في القسم الثاني وهو خبر الواحد، باعتبار أن الأول نماً كان قطعياً، فلا معنى للبحث عن حجته، لأن مقتضى كونه قطعياً، أن العقل يحكم بحجته بلا حاجة لإقامة دليل شرعي عليه، ولهذا وقع الكلام في القسم الثاني.

لكن مع هذا نتكلم في القسم الأول، لأن فهم كيفية انتاج التواتر للعلم، ونحصيل الميزان الفني لذلك ولو بالجملة، يؤدي إلى إمكان اتخاذ الاختيارات المناسبة في فروع بحث المتواتر، كالتواتر الإجمالي، والمعنوي التي هي بحاجة إلى اتخاذ اختيارات اتجاهها، إلى غير ذلك من مسائل التواتر.

وهذه الاختيارات تكون أكثر سداداً عندما يبحث التواتر ويتكلم عن أسبابه، وسرعة حصول اليقين وبطئه، لكي لا تبقى المسألة مجرد اصطلاح، فمن هنا نسوق الكلام أولاً في المتواتر.

فقد عُرِفَت القضية المتواترة في المنطق^(١)، بأنّها اجتماع عدد كبير من المخبرين على قضية، على نحو يمتنع تواطؤهم على الكذب، وهذا الكلام يرجع في تحليله إلى أنّ القضية المتواترة، دليليّتها تنحل إلى مقدمتين، صغرى، وكبرى.

والصغرى هي، أنّه قد اجتمع عدد كبير على الإخبار عن وجود حادثة «مأ» كموت زيد.

والكبرى هي، حكم العقل بأنّه يمتنع اجتماع هذا العدد الكبير، كالألف مثلاً، وتواطؤهم على الكذب.

فإذا طبقت الكبرى على الصغرى أنتج حينئذٍ أنّ هذه الحادثة ثابتة وصحيحة.

ومنطق أرسطو يفترض أنّ المقدمة الثانية عقلية وليست مستمدة من المشاهدات والتجارب الخارجية، بل هي ممّا يستقل بها العقل كاستقلاله بقانونية استحالة اجتماع الضدين، ومن هنا جعلوا القضية المتواترة إحدى القضايا الأولية الست في كتاب البرهان، باعتبار أنّ كبرائها قضية عقلية أولية، وإلّا فنفس القضية المتواترة وهي - «موت زيد» - بحسب تحليل المنطق، قضية مستدلة بقياس فيه كبرى، وصغرى، فالمقدمة الأولى صغرى، والثانية كبرى، و«موت زيد» نتيجة، إذن، فالقضية المتواترة ليست أولية، بل هي قضية مستدلة، وإنّما

(١) منطق الشفاء: ابن سينا، ج ٣، ص ٦٤، ط مصر. الإشارات والتنبيهات: ج ١، النهج السادس، ص ٢١٢ وما بعده. منظومة سبزواري: ج ١، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

القضية الأولية هي الكبرى في القياس، وهو الحكم العقلي الذي هو عبارة عن «امتناع اجتماع ألف مخبر عن موت زيد على الكذب»، وبهذه المناسبة جعلت القضية المتواترة أولية.

وعلى هذا الأساس قال المنطق الأرسطي: بأنَّ القضية المتواترة مستدلة استدلالاً قياسياً، لا استقرائياً، فإنَّ هناك صورتين من الاستدلال القياسي، وهو ما يُسمَّى بالاستدلال الاستنباطي، وهذا الاستدلال دائماً النتيجة فيه، مساوية مع المقدمات أو أصغر منها، فحينما نقول: «زيد إنسان، وكل إنسان يموت، فزيد يموت»، فهنا: «زيد يموت» أصغر من قولك «كل إنسان يموت».

وكذلك لو قلنا: «الحيوان إمَّا إنسان، أو بقر، أو نمل، والإنسان يموت، والبقر يموت، والنمل يموت»، إذن، فكل حيوان يموت، فالنتيجة مساوية مع المقدمات، بينما في الاستدلال الاستقرائي النتيجة فيه تأتي أكبر من المقدمات، فيقال: فلان عادل، وفلان عادل، إذن، كل النَّاس عدول.

والمنطق يقول: إنَّ الاستدلال المضمر على القضية المتواترة، استدلال قياسي^(١)، فالنتيجة فيه أصغر من المقدمات، فعندما يقول: «اجتمع ألف إنسان على الإخبار عن موت زيد، وكلَّما اجتمع ألف إنسان على الإخبار عن حادثة، ثبت صدقها»، إذن فقد ثبت موت زيد، ومعنى هذا، نزول من الكبرى إلى الصغرى، وهو معنى القياس.

وسنخ هذا المطلب يقوله في القضية التي سمَّاها بالتجريبيات وجعلها أصدق القضايا الست الأولية، فمثلاً: لو أُعطي ألف شخص حبة أسبرو، ثمَّ شُفي الألف من الصداع، حينئذٍ بهذا تثبت قضية

(١) منطق الشفاء: ج ٣، ص ٦٤، ابن سينا.

تجريبية فيقال: بأنَّ الأسبرو يشفي من الصداع، وهذه القضية التجريبية وإن جعلها المنطق الأروسطي أصدق القضايا الأولية، ولكن روح هذا المنطق يعلمنا أنَّ هذه القضية مستدلة بدليل مركب من مقدمتين.

وهي الصغرى، وهي أنَّه قد اقترن «حبة الأسبرو» مع الشفاء في ألف حالة، فإمَّا أن يكون الأسبرو هو العلَّة في الشفاء دائماً، وإمَّا أن يكون من باب الصدفة، بأنَّ كانت هناك علل أخرى اقترنت مع الأسبرو صدفة.

المقدمة الثانية: وهي الكبرى، وهي أنَّه لا يمكن أن يكون الاتفاق والصدفة دائمية أو غالبية في الطبيعة بدون علاقة بينهما، إذ يستحيل أن يكون في كل الحالات قد وقعت الصدفة، وهذا معنى أنَّ الصدفة لا تكون دائمية.

وهذه الكبرى، إذا صُمِّت إلى الصغرى، ينتج القضية التجريبية، وهي، أنَّ «الأسبرو علَّة للشفاء»، وإلَّا لزم محذور عقلي وهو، تكرار الصدفة دائماً.

وهكذا حوِّل هذا المنطق القضية التجريبية، إلى قضية مستدلة قياساً.

وما قاله في القضية التجريبية، يكون موازياً لما قاله في القضية المتواترة، ونحن لم نوافق على كل ذلك. فإنَّه بالنسبة للقضية المتواترة، لا نسلم بوجود كبرى عقلية ثابتة في العقل بعنوان أنَّه يمتنع اجتماع ألف إنسان على الكذب^(١)، كما لا يوجد كبرى عقلية ثابتة في

(١) بعد أن يعلق العلامة حسن زاده الأملي على قول السيزواري في منطق المنظومة حال كلامه عن المتواترات صفحة ٣٢٦ ينقل عن البداية في علم الدراية صفحة ١٢ - ١٣ من الطبعة الحجرية الأولى ينقل كلاماً للشهيد الثاني في المتواتر وهو أنَّه لا ينحصر ذلك في =

العقل تقول: بأن الاتفاق لا يتكرر ألف مرة أو أكثر، إذن، فلا الكبرى في ذاك القياس ثابتة في حاق العقل، ولا هذه الكبرى ثابتة كذلك، بل نفس هاتين الكبيرتين هما في طول التجربة والملاحظة، فنحن إنما نصل إلى هاتين الكبيرتين نتيجة للملاحظات، حتى لو كنا لا نعرف الناس، ولم نتجاوب معهم إلى الأبد، ولم نعرف كذب الناس، بل حتى لو كنا لا نعيش في هذا العالم ولم نعرف مقدار تكرار الصدف، بل نحتمل أن هذا العالم تكرر الصدف فيه كثيرة، لكن ليس حكم العقل في مثل هذه القضايا كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين فيه، كما لا نحتمل خرق القوانين الرياضية، لأن هذه قضية عقلية، أما احتمال اجتماع ألف واحد على الكذب فهذا محتمل، بل إنما هذه قضايا في طول التجربة والملاحظة، إذن حالها حال نفس القضية التجريبية والمتواترة، إذن فهذا قد فسر القضية التجريبية بالتجربة، غايته أن تلك التجربة أوسع من هذه، فكلتا القضيتين تجريبيتين وشهوديتين، إذن فبقيت المشكلة على حالها، وهي أنه كيف نفسر حصول اليقين في القضية المتواترة والتجريبية.

ونحن قد فسرنا هذا اليقين في كلتا القضيتين على أساس حساب

= عدد خاص على الأصح، بل المعتبر هو العدد المحصل للوصف، فقد يحصل في بعض المخبرين بعشرة وأقل، وقد لا يحصل بمائة بسبب قريتهم إلى وصف الصدق وعدمه، وقد خالف في ذلك قوم فاعتبروا اثني عشر عدداً عدد النقباء، أو عشرين لأية العشرين الصابرين، أو السبعين لاختيار موسى عليه السلام لهم ليحصل العلم بخبرهم إذا رجعوا، أو ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد أهل بدر، ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من الجرافات وأي ارتباط لهذا العدد بالمراد وما الذي أخرجه عن نظائره مما ذكر في القرآن، ثم أن الشهيد أفاد بأن الميزان إفادة العلم.

يقول المقرر: وهو أيضاً كما ترى، فإنه فسر الشيء بنفسه إذ قد عرفت أن أساس إفادته للعلم إنما هو حساب الاحتمال لا الكم العددي الذي أوحى به منطق أرسطو حيث يفيد بأن الاستدلال الاستقرائي قائم على أساس قضية عقلية أولية قبلية هي وجود عدد يعتق تواطؤهم على الكذب مما أوجب البحث عن تحديد العدد.

الاحتمالات وقلنا: إنَّ حصول اليقين في المتواترة ناتج عن تراكم احتمالات متعددة وقيم احتمالية كثيرة على مصب واحد فيتقوى حتى يحصل اليقين، وكذلك الأمر في القضية التجريبية، بل سوف يظهر أنَّ روح القضية المتواترة هو، روح القضية التجريبية.

إذن كل من القضيتين، حصول اليقين فيها إنَّما ينتج عن تراكم الاحتمالات، وليس حصول اليقين فيها ناتجاً عن قضية عقلية.

وقد برهنَّا على ذلك في الأسس المنطقية للاستقراء^(١)، ونكتفي الآن بالبرهان التجريبي، فإنَّنا نلاحظ فيه بالوجدان ارتباطاً مستمراً بين قوى هذه الاحتمالات المتراكمة، وبين حصول اليقين بالنتيجة، فإنَّ اليقين بالقضية المتواترة وليد هذه الاحتمالات، ولنفرضها ألف مثلاً، حينئذٍ، نرى أنَّ هذه الاحتمالات مفرداتها كلُّها كانت في أنفسها أقوى، كان حصول اليقين أسرع وأقوى، وهكذا كلُّها كانت مفردات هذه الاحتمالات أضعف، كان حصول اليقين أبطأ.

إذن، ففرق بين جمع شهادة ألف ثقة، وشهادة ألف مجهول، إذ كل احتمال احتمال مستقلاً في نفسه، أقوى في الأول، بينما كل احتمال احتمال مستقلاً في نفسه، أضعف في الثاني الذي هو شهادة ألف مجهول، إذن، ففي مقام التجميع سوف يحصل اليقين بسرعة في الأول.

إذن، فالنتيجة مرتبطة سرعة وبطءاً بقوة نفس هذه الاحتمالات وضعفها.

وهذا شاهد على أنَّ اليقين نتيجة لهذه الاحتمالات، ولو كان هذا

(١) الأسس المنطقية للاستقراء: محمد باقر الصدر، ص ٤٢٦ إلى ٤٣٣.

اليقين نتيجة عقلية أولية كما يذهب إليه المنطق الأرسطي، إذن، لما كان هناك علاقة بين هذا اليقين وبين قوّة هذه الاحتمالات وضعفها، فهذا مجرد منه وجداني على هذه الدعوى.

وبقية البراهين الفنية، في محلها من كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

والآن، نريد أن نوضح كيفية حصول اليقين على أساس حساب الاحتمالات في القضية المتواترة والتجريبية، لكي نثبت أن روح اليقين فيهما واحدة، فنختار شكلين للقضية التجريبية لتطبيق بعض الجوانب من منطقنا عليها، بعد أن اتضح عدم صحّة تفسير المنطق الأرسطي لها.

الشكل الأول: هو أننا نريد أن نثبت بالتجربة والاستقراء عليّة الموجود.

الشكل الثاني: هو أننا نريد أن نثبت وجود العلّة بعد الفراغ عن عليتها في نفسها.

أمّا الشكل الأول الذي نريد أن نثبت فيه عليّة الموجود، فنمثل له بحبة الأسبرو عندما نعطي الأسبرو عدداً من المصابين بالصداع ولنفرضه عشرين مصاباً بالصداع، ثمّ يرتفع الصداع، حينئذٍ، نريد بالاستقراء والتجربة أن نثبت أن حبة الأسبرو هي العلّة لهذا الشفاء، وهذا إثبات لعلّة الموجود، إذن فالشك في عليّة الموجود فنقول: إنّ عليّة حبة الأسبرو للشفاء قضية محتملة، وهذه القضية المحتملة قبل التجربة وإن كانت تنحل إلى قضايا متعددة بعدد أقراص الأسبرو، إلّا أنّ هذه المحتملات - وهي عليّات أفراد الأقراص - متلازمة فيما بينها ثبوتاً وعدمياً، يعني حينما تكون ماهية قرص الأسبرو علّة، فخواص هذه الماهية تسري في تمام الأقراص، فهذه الاحتمالات التحليلية

نسميها بالاحتمالات المتلازمة، فإمّا كلها صادقة، وإمّا كلها كاذبة، وفي مثل ذلك لا يكون احتمال المجموع أضعف من احتمال أيّ واحد، يعني ضرب الاحتمالات بعضها ببعض لا يؤدّي إلى ضعف الاحتمال، فعليّة القرص الأول مساوق لعليّة تمام الأقراص، وذلك للملازمة، فنحن كأننا بإزاء قضية واحدة، لأنّ التلازم بين القضايا الاحتمالية يجعلها في قوّة قضية واحدة، ويُراد بذلك، أنّ احتمال المجموع لا يكون أضعف من محتملات أيّ واحدة من مفردات هذه القضايا، فلو فرضنا أنّنا من البداية كنّا نحتمل عليّة قرص «الأسبرو» بمقدار خمسين بالمائة، فهذا احتمال سابق على التجربة ولو من باب المصادرة، حينئذٍ، احتمال أن يكون تمام أقراص الأسبرو عللاً لا ينقص عن خمسين بالمائة، للملازمة بينها، إذن فنحن أمام قضية واحدة بحسب الحقيقة، احتمالها خمسون بالمائة، فإذا لم يكن قرص الأسبرو علّة، فما هو الذي يترقّب وقوعه خارجاً؟.

فيقال: لو لم يكن قرص «الأسبرو» هو العلّة، إذن، لكان لابدّ وأن نفترض - ولو من باب الصدفة - أنّ المريض الأول كان قد استعمل في ذلك الوقت إلى جانب «الأسبرو» «لبناً مخصوصاً» بحيث يكون علّة في رفع الصداع، ونفترض أيضاً أنّ المريض الثاني قد نام «نوماً مريحاً» إلى جانب «الأسبرو» بحيث كان علّة لارتفاع صداعه، وهكذا الثالث والرابع، فهنا نواجه بديلاً، ونسمي هذا البديل بالعلّة الأخرى.

ومن الواضح، أنّ افتراض العلّة الأخرى في المرّة الأولى ليس ملازماً لافتراضها في المرّة الثانية، أيّ أنّ هذه القضايا غير متلازمة، فكون الأول شرب «لبناً» مخصوصاً، غير ملازم مع كون الثاني نام «نوماً» مريحاً، وهكذا، وحيث إنّ هذه القضايا غير متلازمة لعدم وجود

أمر مشترك معلوم غير حبة الأسبرو، إذن فنحن بحسب الحقيقة نواجه عشرين قضية لا قضية واحدة، بينما في الأولى كُنَّا نواجه قضية واحدة مكررة كما عرفت.

وأما هنا فنواجه عشرين قضية غير مترابطة، فلو افترضنا على سبيل المصادرة، أننا أعطينا لكل قضية مشكوكة احتمال خمسين بالمائة، حينئذ سوف يصير احتمال وجود العلة الأخرى في المرة الأولى نصف، واحتمال وجود العلة الأخرى في المرة الثانية بنصف، لكن احتمال وجود العلة الأخرى في كلتا المرتين يصير أقل من نصف، لأن هذين الاحتمالين ليسا متلازمين، إذن احتمال المجموع أقل من احتمال كل واحدة بمفردها.

كما أن احتمال وجود العلة الأخرى في مجموع العشرين مرة في غاية الضعف، لأن هذا ينتج بحسب الحقيقة عن ضرب الاحتمال الأول في الثاني ثم بالثالث ثم بالرابع وهكذا، فإن الكسور كلما ضربنا بعضها ببعضها تتضاءل، وبقدر ما يضعف هذا الاحتمال يكبر الاحتمال الأول، لأن المسألة دائرة بينهما، وحينئذ يكبر احتمال عليّة «قرص الأسبرو».

ونكتة هذا التوازن والتقابل الرياضي بين هذين الاحتمالين قد كشفنا سرّه النطقي في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء حيث إننا ربطنا كل احتمال بعلم إجمالي، فكل احتمال هو وليد علم إجمالي.

وهنا الأمر كذلك، فإنه إذا افترضنا أننا أعطينا «قرص الأسبرو» لشخصين فقط، فشفي كلاهما من الصداع، فهنا نقول: إن احتمال عليّة قرص الأسبرو للشفاء قبل التجربة كان خمسين بالمائة، وأما بعد التجربة فيكبر ويزيد عن الخمسين بالمائة، وما يقابله من الاحتمال يصغر ويتضاءل.

وتحليله: هو أنه هنا يوجد علم إجمالي بأنَّ العلةَ الأخرى غير الأسبرو يدور الأمر فيها عقلاً بين أحد احتمالات أربعة، فهي إمَّا هي موجودة في كلتا التجريبتين، وإمَّا هي معدومة في كليتهما، وإمَّا هي موجودة في الأولى دون الثانية، وإمَّا بالعكس، وهذا حصر عقلي دائر بين النفي والإثبات، فالعلم الإجمالي يتوزع على أربع احتمالات، وكل احتمال من هذه الاحتمالات إذا لم يوجد ما يصعده أو ينزله في الحالتين، وقصرنا النظر على العلم الإجمالي فقط، إذن فيكون قيمة كل احتمال من هذه الاحتمالات ربع العلم، إذن فكل احتمال من هذه الأربعة يكون احتمالاً لربع العلم.

وهنا نرى أنَّ واحداً من هذه الاحتمالات الأربعة، أيَّ العلةَ الأخرى غير الأسبرو غير موجودة لا في المرة الأولى، ولا في الثانية، وهذا يُثبت أنَّ قرص الأسبرو علةٌ بمقدار قوَّة هذا الاحتمال وهو الربع، وقد شفي هذا المريض، فيجب كَوْن القرص علةً.

وإمَّا الاحتمال الثاني، وهو احتمال كون العلةَ الأولى موجود في المرة الأولى فقط، أو في المرة الثانية فقط، فهذا يثبت بمقدار قوَّته الاحتمالية أنَّ قرص الأسبرو علةٌ، لأنَّه لو لم يكن علةً لما وجد الشفاء إلاَّ في المرة الأولى فقط، لأنَّه في المرة الثانية لا يوجد علةً أخرى.

وكذلك الاحتمال الثالث، وهو احتمال كون العلةَ الأولى وجدت في المرة الثانية دون المرة الأولى، فهذا أيضاً يستلزم عليَّة قرص الأسبرو، إذ لو لم يكن علةً لما وجد الشفاء في كلتا المرتبتين، إذن، ثلاثة أرباع العلم الإجمالي تثبت أنَّ قرص الأسبرو علةٌ للشفاء.

وإمَّا الاحتمال الرابع وهو أن تكون العلةَ الأخرى موجودة في كلتا المرتبتين، فهذا الاحتمال لا بشرط تجاه عليَّة قرص الأسبرو، واتجاه عدم عليَّته، لأنَّ هذا لا يثبت العليَّة ولا ينفيها، فلعلَّ قرص

الأسبرو ليس علّة، وإنّما الشفاء ناتج عن العلّة الأخرى، ولعلّه علّة لكن مع علّة أخرى، إذ لعلّه قد وجدت علتان، وهذا معناه أنّ نصف قوّته الاحتمالية سوف تكون لصالح عليه الأسبرو، والنصف الآخر من قوّته الاحتمالية سوف تكون لغير صالح عليه الأسبرو، إذن فثلاثة أرباع العلم الإجمالي ونصف الربع - في الاحتمال الرابع - سوف يثبت عليه قرص الأسبرو، فقبل التجربتين كان احتمال عليه الأسبرو نصف، أي أربعة أثمان، ولكن بعد التجربتين يصعد إلى سبعة أثمان بقانون العلم الإجمالي.

وهذه فرضية تجريدية، وإلّا فكلّما اطلعنا على أطراف أخرى تترقى النسبة أكثر، فمثلاً: لو افترضنا أنّنا جرّبنا ثلاث مرّات إعطاء الأسبرو، فشربه ثلاثة أشخاص وشفوا، فسوف تتصعد النسبة كثيراً حينئذٍ بقانون العلم الإجمالي، لأنّ العلم الإجمالي بالتجربتين كانت أطرافه أربعة، وأمّا العلم الإجمالي في ثلاثة تجارب سوف تكون أطرافه ثمانية، لأنّه على جميع التقادير الأربعة السابقة، إمّا أن تكون العلّة الأخرى في التجربة الثالثة موجودة، أو غير موجودة، فتصير الأطراف ثمانية، وهذه الثمانية، سبعة منها تبرهن على عليه قرص الأسبرو للشفاء، وواحد منها حيادي لا بشرط، إذن فسبعة أثمان تثبت العلية مضافاً إلى نصف الاحتمالي الثامن الحيادي، وهكذا قيمة احتمال العلية كلّما تكثر التجارب.

وأما توضيح الشكل الثاني الذي نريد أن نثبت فيه وجود العلّة بعد الفراغ عن عليتها في نفسها: فنفس الروح التي استعملناها في الشكل الأول، نستعملها هنا في الشكل الثاني الذي نريد أن نثبت فيه وجود العلّة.

فمثلاً: لو رأيت كتباً كثيرة على طاولة المطالعة في بيت صديقك

وكلها تبحث في الموضوع، حينئذ يُقال: بأنَّ هذا التجميع له أحد تفسيرين.

التفسير الأول: هو أن يكون هذا الشخص له بحث في الموضوع.

التفسير الثاني: هو أنَّ هذه الكتب صارت موجودة أمامه من باب الصدفة.

والاحتمال الأول: نفرض أنَّه كان خمسين بالمائة قبل أن نرى الكتب على الطاولة، لكن بعد أن دخلنا الغرفة ورأيناها فيتقوَّى هذا الاحتمال.

وفي مقابل هذا الاحتمال، يضعف الاحتمال الثاني، فإنَّ هذه قضية واحدة قوَّة احتمالها خمسون بالمائة، وإلَّا إذا لم تكن قضية واحدة فيلزم أن تكون مجموع قضايا غير متلازمة، واحتمالها جميعها معناه: ضرب نصف في نصف وهكذا، وهذا يضعف الاحتمال، فهنا أيضاً نشكل علماً إجمالياً ونقول:

بأننا نعلم إجمالاً بأنَّ العلة الأخرى لإحضار كتب الموضوع هذه، إمَّا موجودة في وضوء الجواهر، والحدائق، ومصباح الفقيه، وإمَّا موجودة في الحدائق فقط، أو مصباح الفقيه فقط، وهكذا تتشكل نفس أطراف العلم الإجمالي كما في الشكل الأول، ودائماً سوف نجد أنَّ كلها باستثناء واحد منها تثبت الاحتمال الأول، وواحد منها سوف يبقى حيادياً، وبلحاظ قوَّة كل واحد من الثلاثة ما عدا الحيادي، سوف يحصل اليقين به، وهذا هو إثبات وجود العلة، لأنَّ عليَّة البحث لإحضار وتجميع هذه الكتب معلوم، لكن نشك في صغراه، وهو أنَّه هل له بحث في الموضوع، أو لا؟.

وقد عرفت أنَّ هذا الشكل ينطبق على الدليل العلمي على إثبات وجود الصانع تعالى، وقد أوضحنا هذا مفصلاً في مقدمة الفتاوى الواضحة^(١)، كما أنَّ القضية المتواترة ترجع إلى الشكل الثاني من هذين الشكلين.

إذن، الشكل الثاني من الاستدلال التجريبي في العلوم الطبيعية، ينطبق تماماً على الدليل على إثبات الصانع تعالى، وهو الشكل الذي يُراد به إثبات وجود العلّة^(٢)، فإنّه كما أننا حينما ندخل إلى مكتب زيد ونرى كتباً كثيرة من نوع واحد على طاولته وكلها تبحث موضوعاً واحداً، ففي مثله يُفترض بدرجة كبيرة من الاحتمال أن تكون العلّة في تواجد هذه الكتب جميعاً نكتة واحدة، وهي أنَّ هذا الشخص له شغل في هذا الموضوع الخاص، لأنَّ هذه قضية واحدة، وإلاَّ لزم افتراض قضايا متعددة غير متلازمة لتفسير هذه الظاهرة، حينئذٍ، افتراض هذه القضايا بمجموعها يشكل ناتجاً، هو عبارة عن ضرب قيمة هذه الكسور بعضها ببعض، ومردُّ ذلك بحسب التحليل إلى علم إجمالي تُثبت أكثر قيمة أنَّ هناك خطة مشتركة وهدفًا واعياً لتجميع هذه الكتب.

ونفس هذا الشيء نواجهه بالنسبة لإثبات الصانع تعالى، فإنَّ الظواهر الكونية المؤدية بمجموعها إلى غرض واحد، وهذه صغرى تحدث عنها القرآن والسنة، والعلم الحديث، وكلامنا في الأسس المنطقية لهذه الصغرى، وبعد أن تُثبت الظواهر هذه مشتركة في أداء وظيفة واحدة، وهي تيسير الحياة للإنسان.

وحينئذٍ، إمّا أن نفترض فاعلاً حكيماً، إذن، هذا الفاعل الحكيم سوف يفسر بنفسه كل هذه الظواهر، وإمّا أن تقطع النظر عن ذلك

(١) الفتاوى الواضحة: الشهيد محمد باقر الصدر، ص ١٩ - ٢٠ - ٢١.

(٢) للتوسع في هذا راجع الأسس المنطقية للاستفراء: ص ١٤٦ - ٢٤٧.

فيجب أن نفترض بديلاً عن هذا افتراضات عديدة، وضرورات ذاتية متعددة بعدد هذه الظواهر.

ومن الواضح: أنَّ هذه الضرورات غير متلازمة، ومعنى هذا، أننا سوف نضعف احتمال البديل، وبقدر ما يضعف البديل يكبر احتمال المبدل الأول، وضعف احتمال البديل يكون بالعلم الإجمالي المتقدم، فإنه في تجربتين يثبت العلوية بنسبة سبعة أثمان، وفي ثلاث تجارب تصعد إلى نسبة خمسة عشر على ستة عشر، فكيف في ملايين التجارب؟! إذ عندئذ تبلغ ضآلة البديل درجة لا يكاد يراها الذهن البشري.

وبهذا البيان لإثبات الصانع، اتضح الجواب على كل ما قاله الفكر الأوروبي في مناقشة هذا الدليل الذي سيق من قبل القرآن في إثبات الصانع تعالى، إذ أنَّ الفكر الأوروبي طرح شبهات كثيرة نختصر على أهمها.

فمنها: أنَّ هذا الدليل لا بأس به للاقتناع الشخصي، إلاَّ أنَّه ليس دليلاً علمياً، وذلك لأنَّه يتصور أنَّ الدليل العلمي عبارة عن الدليل الاستقرائي التجريبي.

وهذا صحيح، ولكنه يتصور أيضاً أنَّ الدليل الاستقرائي التجريبي، جانب الإثبات فيه يعتمد على التكرار، وأنَّ الظاهرة إذا تكررت نستنتج منها نفس ما وقع في الظواهر السابقة كما في مثال «حبة الأسبرو»، فمتى ما طبق الدليل الاستقرائي على التكرار كان صحيحاً.

ومن هنا كان يمكن إجراء وتطبيق هذا الدليل الاستقرائي في التآليفات الثانوية في الطبيعة، كالحكم بصيرورة القطن ثوباً على نهج ما استفدنا من تجارب «حبة الأسبرو».

أمّا في التّأليف الأوّل للطبيعة فلا يمكن أن نستعمل فيه ذلك، لأنّه لا تكرار في الطبيعة، لأنّه لا يوجد عدّة طبائع وأكوان، فهذا التّأليف الأوّل للكون ليس له سوابق، إذن، فإجراء الدليل هنا خطأ، لأنّه غير معتمد على الاستقراء.

وهذه المناقشة قد انحلت على ضوء تفسيرنا المنطقي لهذا الدليل، لأنّه اتضح أنّ الدليل الاستقرائي ليست كاشفيته بلحاظ التكرار بما هو تكرار، وإنّما أبرزنا جوهر الكاشفية، فصحيح أنّ «قرص الأسبرو» بالتكرار ثبت كونه علّة للشفاء، نكن هذا التكرار إنّما أوجب ذلك باعتبار أنّه كان مادة لتشكيل علم إجمالي، وكان هذا العلم الإجمالي يبرهن بجلّ قيمه الاحتمالية على العلّة، فإذا اكتشفنا أنّ التكرار إنّما يفيد توليد علم إجمالي كثير الأطراف، وحينئذٍ، فإذا كان عندنا من أول الأمر علماً إجمالياً كثير الأطراف كما هو الحال بالنسبة للطبيعة والكون، فإنّ العلم الإجمالي من أول الأمر كثير الأطراف، فنتيجة التكرار حاصلة، وهي العلم الإجمالي، وهو جوهر الكاشفية، فإنّ العلم الإجمالي بعدد صور الصدفة العمياء مثلاً، هذه الصور كلها باستثناء صورة واحدة تستبطن وجود فاعل حكيم ما عدا الصورة الواحدة.

فالقضية المتواترة من مصاديق الشكل الثّاني للقضية التجريبية، يعني: يُراد بها إثبات العلّة، لا إثبات علّة الموجود.

والحاصل: هو أنّ الفكر الأوروبي أورد شبهات كثيرة على دليل إثبات الصانع كما بيّناه، نقصر على أهمها، وهي دعوى أنّ هذا الدليل الاستقرائي على إثبات الصانع إنّما يتم في العلوم الطبيعية التجريبية لوقوع التكرار فيها، وأمّا في عالم الطبيعة، فنحن لم نعاصر عوالم متعددة متكررة كعالمنا ونجد لكل منها خالقاً لكي نستتج ذلك في حق عالمنا أيضاً.

وهذه الشبهة واضحة الجواب على ضوء تحديد جوهر منطق الاستقراء، فإنَّ التكرار بما هو تكرار لا أثر له، وإنَّما الميزان وملاك الكشف إنَّما هو العلم الإجمالي وانقسامه على أطرافه كما تقدَّم شرحه.

وهذا كما ينطبق في القضايا التكرارية، فإنَّه أيضاً ينطبق في غير القضايا التكرارية إذا كانت الفرضيات الأخرى غير فرضية وجود وإثبات الصانع الحكيم تعالى فرضيات كثيرة تكون قيمتها الاحتمالية ضئيلة إلى حد يعجز الذهن عن تصورها لأنَّه لا نهاية لضآلتها كما تقدَّم المثال له في مثال كتب بحث الضوء، هذا كله في القضية التجريبية.

وأما القضية المتواترة فهي بحسب الحقيقة من مصاديق الشكل الثاني للقضية التجريبية، أي أنَّه يُراد بها إثبات العلة، لا إثبات عليَّة الموجود.

وتوضيحه: هو أنَّه لو جاء عشرة أشخاص وأخبروا بموت «فلان»، حينئذٍ هذه الإخبارات العشرة لها أحد تفسيرين.

التفسير الأول: هو أن تكون القضية واقعة حقيقة، حينئذٍ نفس هذه النكته الواحدة، وهي كَوْن القضية واقعة حقيقة، كافية لتفسير تمام هذه الإخبارات العشرة، لأنَّ عادة النَّاس أنَّهم إذا رأوا حادثة غريبة من هذا القبيل أن يتحدثوا بها، وهذه من قبيل نتيجة تجميع كتب الضوء كما عرفت في المثال السابق.

وأما إذا لم تكن هذه القضية واقعية، إذن فتفسيرها يحتاج إلى عشرة افتراضات غير متلازمة في أنفسها، كأن يفرض أنَّ لكل واحد من هؤلاء المخبرين بموت «فلان» مصلحة في هذا الإخبار، ومن الواضح، أنَّ مصلحة كل واحد لا تستلزم مصلحة الآخر منهم وهذا

ممّا يضعف احتمال تلك الافتراضات لعدم كونها افتراضات متلازمة، فإذا افترضنا أنّ كل قضية احتمالها النصف، إذن سوف يكون احتمال أن يكون إخبار تمام العشرة لوجود مصلحة، يكون هذا الاحتمال بقدر ما ينتج من ضرب كل نصف بالآخر إلى تمام العشرة، وضرب كل نصف هكذا، يصل إلى درجة ضئيلة من الاحتمال بحيث لا تكاد ترى، وروح هذا تشكيل علم إجمالي، ونفرض هذا في أخبار مخبرين، حينئذ يتشكل علم إجمالي بأنّه إمّا أنّ هذين المخبرين لهما مصلحة معاً في هذه الاخبار، أو أنّهما معاً ليست لهما مصلحة، أو أنّ أحدهما دون الآخر له مصلحة، فهذه أربعة احتمالات، فإذا لم نجد مرجحاً لواحد من هذه الاحتمالات من الخارج، إذن، سوف يتوزع رقم اليقين على الأربعة بنحو متساوي، وثلاثة من هذه الاحتمالات تثبت صدق القضية، ويبقى واحد حيادي كما عرفت سابقاً، فثلاثة أرباع ونصف الربع الباقي الحيادي يكون من صالح إثبات واقعية القضية، لأنّ الربع الأخير لا بشرط بالنسبة لواقعية القضية، وهكذا كلّما تعددت الاحتمالات، بأن كانت أكثر من أربعة حتى نصل إلى درجة اليقين، وبهذا نكون قد استنبطنا الدرجة العليا من الاحتمال للقضية المتواترة استنباطاً رياضياً من نفس قواعد العلم الإجمالي.

نعم وصوله إلى اليقين ليس رياضياً واستنباطياً وقياسياً، وإنّما هو بمقتضى ما تفضل الله تعالى به من العقل والضابط الذاتي بنحو جعله لا يحتفظ بالكسور الضئيلة والأصول البسيطة لهذه القضايا من الاحتمال، وإلاّ لأصبح الإنسان مجنوناً لا يمكنه التعايش مع من حوله حيث لا يمكنه أن يقطع بشيء مطلقاً^(١).

(١) للتوسعة راجع الأسس المنطقية للمرحلة الذاتية من الاستقراء.

إذن، فالقضية المتواترة ترجع إلى الشكل الثاني من القضية التجريبية، ويطبق عليها الأسس المنطقية للاستقراء.

وبما ذكرناه يتضح أنَّ الجانب العددي، أي الكثرة العددية للشهود، هي جوهر التواتر، باعتبار أنَّ الكثرة العددية للشهود هي التي تصنع العلم الإجمالي الذي يكون له أطراف كثيرة، وبقدر ما يزداد الشهود تزداد أطراف العلم الإجمالي وتتراكم القيم الاحتمالية في مصب القضية المتواترة، إذن الكثرة العددية للشهود هي جوهر التواتر.

لكن هذه الكثرة، ليس بالإمكان تحديدها في رقم معين، كأن يُقال: إذا شهد مائة، أو أقل، أو أكثر، ونحو ذلك، كما حاولوا في الكتب وضع تحديدات كمية للتواتر حتى سمّاها الشهيد الثاني^(١) بسخف القول، فذهب بعضهم إلى أنَّ عدد الشهود ينبغي أن يكون ثلاثمائة وثلاثة عشر شاهداً ناقلاً، وذهب الآخر إلى أنَّه ينبغي أن يكون عددهم اثني عشر شاهداً ناقلاً، وذهب الآخر إلى أنَّه ينبغي أن يكون عددهم سبعين شاهداً ناقلاً، وذهب آخرون إلى أكثر من أربعة لثلاً تدخل البيئة على الزنى في التواتر، كما أنَّ الأعداد السابقة كانت لاعتبارات، والنكتة في جميعها أنَّه بها تكون الحجّة، كما أقيمت بها الحجّة على الكفّار من قبل الأنبياء ﷺ، أونت ترى أنَّ هذه الأقوال لم تصنع ميزاناً معيناً وإنما هي من فنون الجزافات، وما الذي أخرجته عن نظائره ممّا ذكر في القرآن، ثمَّ قال «قده»: إنَّ الميزان إنما هو إفادة العلم، فالعدد الذي يفيد العلم هو التواتر، انتهى كلام الشهيد «قده».

ونحن لا نوافق الشهيد الثاني على ذلك، إذ حتى ما قاله «قده»

(١) البداية في علم الدراية: الطبعة الحجرية الأولى، ص ١٢ - ١٣.

إنَّما هو من باب تفسير الماء بالماء، وكل ذلك ناتج عن عدم تحديد صورة صحيحة لجوهر كاشفية التواتر.

وأما بعد تحديد جوهر كاشفية التواتر، حينئذٍ يعرف بأنَّه ما دام ميزان الكاشفية وأساسها المنطقي هو حساب الاحتمالات والأسس المنطقية للاستقراء، حينئذٍ كل عامل يؤثر في حساب الاحتمالات صعوداً أو نزولاً يكون هو المؤثر في التواتر.

وفي المقام، لا يمكن وضع قاعدة تجريبية للتواتر، وإنَّما كان وضع تلك الأرقام المتقدمة كقواعد، بوحى من منطق «أرسطو» الذي افترض أنَّ هناك عدداً يحكم العقل بداهة بامتناع اجتماعه على الكذب بناءً على وجود بديهية من هذا القبيل تكون قضية قبلية، ويكون التواتر والكشف التواتري كشفاً قياسياً مستمداً من تلك القضية القبلية البديهية كما تصوره «أرسطو»، وحينئذٍ بناءً على هذا يحق للإنسان أن يسأل «أرسطو»، أنَّه ما هو ذلك العدد الذي يحكم العقل بداهة بأنَّه لا يمكن اجتماعه على الكذب؟

وأما بناءً على ما ذكرناه من أنَّه لا يوجد بديهية عقلية قبلية، وإنَّما القضية مربوطة بحساب الاحتمالات، حينئذٍ لا مانع من افتراض المرونة في هذا العدد، فهو يختلف باختلاف العوامل المؤثرة في حساب الاحتمالات، وهذه العوامل المؤثرة في حساب الاحتمالات تنقسم إلى قسمين.

القسم الأول: عوامل موضوعية، يعني ترتبط بالمحدثين وبالشهود.

القسم الثاني: عوامل ذاتية، وهي ترتبط بالسامع ومن يراد ثبوت القضية له بالتواتر.

أمّا القسم الأول، فإنّ العوامل فيه أيضاً لا يتيسر إحصاؤها تماماً، ولكن نذكر المهم منها.

العامل الأول: وهو عبارة عن الحالة الإفرادية لكل شاهد من حيث الوثاقة وعدمها، فإنّه كلّما كانت مفردات التواتر، أي كل واحد واحد من الشهود أكثر وثاقة وأصدق لهجة كان حصول التواتر أسرع، فمثلاً: حينما يكون الشهود كلهم من طبقة الثقات فقد لا يحتاج التواتر إلّا إلى نصف أو ربع أو عشر ما يحتاجه التواتر حينما يكون الشهود من طبقات دنيا، أو أخرى غير ثقات، وهذا برهان واضح، وذلك لأنّنا بعد أن فرضنا أنّ التواتر إنّما تكون كاشفيته باعتبار تجميع وتراكم الاحتمالات الناشئة من الشهادات، إذن، كلّما كانت مفردات هذه الاحتمالات أقوى، سوف يكون الوصول إلى النتيجة أسرع، فالشاهد إذا كان ثقة ويُظن بصدقه بدرجة احتمال ثمانون بالمائة، إذن، سوف تتجمع احتمالات من وزن ثمانين بالمائة، وهكذا إذا كان الشاهد يحمل درجة صدق أكثر من هذا.

بينما إذا كان إنساناً اعتيادياً، ودرجة صدقه خمسون بالمائة، إذن عملية التجميع هنا سوف تكون من احتمالات من وزن خمسين بالمائة، ومن الواضح أنّ النتيجة، وهي الوصول إلى اليقين، سوف تكون أبطأ حصولاً من الأولى، وهذا بحسب الحقيقة مربوط بكاشفية الخبر الواحد وكونه هو أيضاً يخضع لحساب الاحتمالات، فإنّ كاشفية الخبر حينما نأخذ الخبر الواحد تكون بحسب حساب الاحتمالات وحسب علم إجمالي، فإذا أخذنا المخبر بقطع النظر عن أيّ استقراء خارجي وبقطع النظر عن المحتملات العقلية، فمن الممكن أن يُعطى لصدقه قيمة احتمال خمسين بالمائة، ولكذبه خمسين بالمائة، على أساس افتراض أنّه يوجد علم إجمالي بأنّه إمّا صادق، وإمّا كاذب، والعلم الإجمالي نسبته إلى الطرفين على حد واحد، وكل واحد من الطرفين يأخذ نصف رقم اليقين.

إلا أن هذا فرض تجريدي، وإلا، فإنه حينما تتوفر عندنا استقراءات بحسب الخارج حينئذ، سوف نربط بالاستقراء عدد صدق كل إنسان في مجموع إخباراته بالنسبة إلى ما مضى، فمثلاً: إذا رأينا أن الإنسان هذا يصدق في كل عشر مرّات خمس مرّات، إذن سوف تتطابق النسبة الاستقرائية مع النسبة التجريدية، وهي خمسون بالمائة، لكن إذا فرض بالاستقراء أنه يصدق في كل عشر إخبارات ثمانية إخبارات، إذن بعد ذلك سوف يكون احتمال صدقه بحساب الاحتمال ثمانية على عشرة، يعني ثمانين بالمائة لا خمسين بالمائة، وذلك لأنّ دواعي الصدق فيه أكثر من دواعي الكذب، وهذه مرتبة من مراتب الوثاقة.

وقد يفرض أن النسبة أقل، كما إذا علم أنه يصدق في كل عشر إخبارات مرّة واحدة، إذن فهذا احتمال الصدق استقرائياً بالنسبة إليه بحساب الاحتمالات، هو واحد على عشرة.

وينبغي الانتباه إلى أن هذا النمط من الاستقراءات يختلف عن حساب الاحتمال الذي تقدم ذكره، باعتبار أن هذا النمط من الاستقراء يفترض التطابق الحاضر والمستقبل، بينما لم يكن هذا مفترضاً في حساب الاحتمال السابق الذي طبقناه بالنسبة لمن وجدنا بين يديه كتباً عديدة تبحث في الضوء وكنا نستكشف بحساب الاحتمالات أن لديه بحثاً في الضوء، وليس تواجد كتب الضوء صدفة بين يديه، فهنا لا نريد أن نقيس المستقبل على الماضي، وإنما نتكلم عن الحاضر، عن هذه الواقعة المعينة، ونستخرج قيمة الاحتمال على ضوء المدارك والظواهر الموجودة.

وهذا بخلاف ما إذا استقرأنا حياة زيد خلال عشرة سنين ورأينا أنه من خلال هذه السنين العشرة كان يصدق في كل عشر إخبارات كذا

مقدار، حينئذ نقول: أيضاً في المستقبل سوف تتكرر نسبة الصدق بنفس الدرجة، حيث سوف يصدق في كل عشرة إخبارات ثمانى مرّات كما كان في السنين السابقة، فهذا الاستنتاج هنا لن يكون رياضياً بحثاً، بل يكون متوقفاً على أن يُقاس المستقبل بالماضي، بمعنى أن نفس النسبة التي لاحظناها في الماضي سوف يحملها المستقبل، وهذه هي عقدة الاستقراء التي استعصت على الفكر العلمي، وهي أنه كيف يمكن وبأي مبرر منطقي أن نفترض أن المستقبل سوف يحمل نفس نسبة الماضي؟

وهذه المصادرة تتضمنها جميع الاستقراءات العلمية التكرارية التي آمن بها العلم الحديث.

وما لا بأس بأن نستطرد ونقول: بأن هذه الفكرة والمصادرة، - أي حمل المستقبل لنفس نسبة الماضي -، هذه المصادرة، كان الفلاسفة العقليون يبررونها على أساس أن قوانين العلّة قوانين عقلية قبلية، وحينئذ كانوا يستفيدون من تلك النسبة علاقة علّية، وعلاقة العلّة ضرورية ذاتية، إذن تنطبق على الماضي وعلى المستقبل.

والفكر الفلسفي الأوروبي منذ ألفت «دافيد هيوم» نظرة إلى أن العلّة ليست علاقة يمكن إثباتها بالتجربة، حينئذ استغنى هذا الفكر عن علاقة العلّة والضرورة، ومن هنا تحير هذا الفكر أنه كيف يمكن أن يفترض أن المستقبل سوف يحتفظ بنفس نسبة الماضي، وهذا أحد المباحث المفصلة التي حُلّت في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

وهذا الاستقراء في الحقيقة، هو جوهر كاشفية الخبر، فكل خبر خبر، كاشفيته تعتمد على حساب الاحتمالات، لكن لا حساب احتمال مجرد رياضي، بل حساب احتمال مع ضم هذه المصادرة، وهي مصادرة أن المستقبل كالماضي.

ومبررات هذه المصادرة موكول إلى كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

وإذا رجعنا إلى محل الكلام، ففي محل الكلام، التواتر يتأثر بقيمة مفرداته كما عرفت آنفاً.

والخلاصة هي أن هذا العامل يتمثل في درجة الوثاقة والتصديق لمفردات التواتر، فكلما كانت شهادة كل مخبر مخبر شهادة ذات قيمة احتمالية أكبر، كان حصول التواتر أسرع وإن كان عدد المخبرين قليل، لما عرفت آنفاً، من أن أساس حصول اليقين هو حساب الاحتمالات، فإذا كانت الاحتمالات أكبر، كان تجميعها أسرع لبلوغ اليقين، والعكس بالعكس صحيح أيضاً.

وهذه الزيادة في القيمة الاحتمالية الكاشفة للوثاقة هي، أيضاً محكومة لقوانين حساب الاحتمالات، ولكن حساب الاحتمال في مثل هذا المجال لأنه ليس حساب احتمال مجرد رياضي، بل هو مع ضم مصادرة «أن المستقبل كالماضي» كان لا بد وأن يثبت قضية استقبالية أيضاً هي «أن كل خبر ثقة» فتكون قيمتها الاحتمالية وكاشفيتها عن الواقع بنفس السرعة في بلوغ اليقين، كما برهن عليه مفصلاً في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

العامل الثاني: المؤثر في المقام، هو الاحتمال القبلي للقضية المتواترة، أي أن هذه القضية التي تواتر نقلها هي، في نفسها إما بعيدة، أو قريبة، فكلما كانت في نفسها بعيدة، حينئذ سوف يكون التواتر أبطأ مفعولاً، ويحتاج إلى عدد أكبر من الشهود، وكلما كانت القضية أقل بعداً، كان التواتر أسرع مفعولاً، وكان بحاجة إلى عدد أقل من الشهود.

وتوضيحه: إنَّ القضية لها نحوان من البعد في نفسها.

النحو الأول: البعد بلحاظ حساب استقرائي في عللها وأسباب وجودها في الطبيعة، فمثلاً: فرض دجاجة لها أربعة قوائم، هو أمر بعيد قلماً يتفق في الطبيعة، وهذا الاستبعاد نشأ من استقراء العلل وأسباب القضية، وبالاستقراء ثبت أنَّ عوامل تثنية القوائم في الدجاج أكثر من عوامل التربيع فيها، وهذا استبعاد استقرائي نشأ من استقراء العلل والأسباب.

النحو الثاني: هو استبعاد ناشئ من كثرة البدائل المحتملة.

فمثلاً: إذا طرق بابك طارق لا يعرف من هو، فهنا هذا الطارق مردّد بين آلاف النَّاس، لأنَّ آفاقاً من النَّاس يطرقون الباب عادة، حينئذٍ، فاحتمال أن يكون الطارق «زيد»، هو احتمال واحد من ثلاثة آلاف طارق إذا كان احتمال الذين يطرقون الباب يومياً ثلاثة آلاف طارق، إذن هذا احتمال ضعيف، وضعف هذا الاحتمال نشأ من كثرة البدائل المحتملة لا من الاستقراء، حينئذٍ، ما قلناه من أنَّ ضعف الاحتمال للقضية المتواترة في نفسها يؤدّي إلى بقاء عملية التواتر، إنّما هو من القسم الأول لا الثاني، يعني: في القسم الأول، وهو فيما إذا كانت القضية المتواترة بعيدة الاحتمال في حدّ ذاتها يحتاج إثباتها بالتواتر، وحصول اليقين بها إلى عدد أكبر ممّا إذا كانت قضية طبيعية في نفسها، فمثلاً: لو أخبرك عدد قليل من النَّاس بأنَّ الدجاجة بيضاء اللون، فهنا قد يحصل لنا اليقين، لكن إخبار عدد أكبر من هذا العدد بكثير عن الدجاجة بأنَّ لها أربعة قوائم، سوف لن يحصل لنا منه اليقين، لضعف القضية المخبر عنها بنفسها، فهي بعيدة الاحتمال وتحتاج إلى شهادات أكثر بكثير من الأول حتى يحصل لنا اليقين، وهذا شيء مطابق مع الوجدان، لأنّه في الأخبار الغريبة يحتاج إلى شهادات أكثر كي يحصل لنا اليقين.

ونكتة ذلك، أن كاشفية التواتر إنما هو بتقوية الاحتمال الثابت للقضية في نفسها، إذ كلما كان هذا الاحتمال القبلي للقضية أضعف، حينئذ يحتاج إلى شهادات أكثر، ولا ينطبق هذا على البعد الناشئ من كثرة البدائل، لأن هذا الطارق للباب - في المثال المتقدم - المردّد بين ثلاثة آلاف، بمجرد أن يخبرك واحد ثقة بأن فلاناً يطرق الباب يحصل لك اليقين عادة، وهذا دليل «إني» على أن ضعف الاحتمال القبلي للقضية المنقولة، إذا كان هذا الضعف ناشئاً من كثرة البدائل المحتملة فلا يضر بكاشفية الشهادات، بخلاف ما إذا كان ناشئاً من استقرار بلحاظ حساب علل تلك الشهادات.

وقد برهنا على نكتة الفرق بين هذين القسمين، في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء.

ويكفي لغرضنا الفقهي والأصولي انطباق ذلك على الوجدان هنا.

العامل الثالث: من العوامل المؤثرة في كاشفية التواتر هو، أن هؤلاء الأشخاص الشهود، كلما كانوا بحسب ظروفهم وملابساتهم متباينين كان حصول اليقين من شهاداتهم أسرع والعدد الأقل منه يكفي، وكلما كانوا متقاربين ومتفقين بحسب ظروفهم وأساليب حياتهم أكثر كان حصول اليقين من شهاداتهم أبطأ، وكانت كاشفية التواتر محتاجة لعدد أكبر، وهذا مطلب أدركه القدماء بالفطرة، ولهذا اشترطوا في التواتر أن يكون الشهود من بلدان عديدة ونحوه، واشترط البعض الآخر أن يكون الشهود من ملل وأديان عديدة ومختلفة.

وهذه المحاولات كلها تشير إلى جوهر النكتة، وهي كؤن جوهر التواتر هو حساب الاحتمالات، إذ من البعيد جداً اتفاق مصلحة هؤلاء الشهود صدفة على الإخبار وشهادة واحدة.

وإذا كانت هذه هي النكته، حينئذٍ كلما كانت الشهود أكثر كان احتمال أن يكون لهم غرض شخصي في هذه الإخبارات أبعد، وحينئذٍ، من الواضح أنَّ هؤلاء الشهود كلما كانوا متباينين في الظروف والمصالح يصير احتمال اتفاقهم في المصالح الشخصية أبعد، وحينئذٍ يكون شهاداتهم أقوى احتمالاً وأسرع لليقين.

العامل الرابع: من العوامل المؤثرة في كاشفية التواتر هو، كيفية تلقي القضية من قبل كل شاهد شاهد، فإنَّه كلما كانت القضية المشهود بها من قبل المتواترين حسية أكثر كانت تتطلب عدداً أقل، وكان حصول اليقين بها أسرع، وكلما ابتعدت عن الحس تطلبت عدداً أكبر من الشهود.

ونكته ذلك هي، أنَّها كلما كانت القضية أقرب إلى الحس، كانت إلى الصدق أقرب، فمثلاً: لو فرض أنَّنا نحتاج في نزول المطر إلى عشر شهادات، لكن بالنسبة لعدالة زيد نحتاج إلى أكثر من هذا العدد كي يحصل لنا اليقين.

ونكته هذا واضحة على أساس حساب الاحتمالات، إذ في مقام تجميع القرائن والاحتمالات سوف تجمع احتمالات قوية وأقرب إلى اليقين في القضية الأولى، وهي نزول المطر، بخلاف الاحتمالات في القضية الثانية، فإنَّها أضعف وأبعد عن الصدق إلّا إذا تجمعت احتمالات أكثر، ونكتفي بذكر هذه العوامل الأربعة من العوامل الموضوعية.

وأما القسم الثاني: فهو يتمثل بالعوامل الذاتية، وهذه العوامل لا دخل لها في حساب الاحتمالات، لكنَّها تؤثر في نفس الإنسان بحسب مزاجه، لأنَّ هذه العوامل ترتبط بالسامع ومن يُراد ثبوت القضية له بالتواتر، ونذكر هنا من هذه العوامل الذاتية ثلاثة.

العامل الأول: البطء الذاتي للذهن، وحالة الوسوسة والظن الذاتي للذهن، فإنَّ النَّاسَ يختلفون في سرعة اليقين وبطئه اختلافاً ذاتياً حتى مع وجود الدليل، فجماعة واحدة تشهد عند زيد، وتشهد عند عمرو بقضية، فيحصل عند كل منهما درجة معينة من اليقين يختلف بها عن الآخر، فحالة التباطؤ في الذهن تسمَّى بالحالة الذاتية إذا تجاوزت عن الحال المتعارف، فالإنسان البطيء في حصول اليقين والذي يملأ ذهنه الاحتمالات الصغيرة، مثل هذا الإنسان يحتاج إلى عدد أكبر من الشهود.

العامل الثاني: وهو ما يسمَّى بالشبهة، كما لو فُرض أنَّ إنساناً كان لمدة بعيدة من الزمن يعتقد بالخلاف، بحيث أصبح هذا الاعتقاد عادة نفسانية له، فمثل هذا الاعتقاد والإلفة النفسية للخلاف يشكل مانعاً نفسانياً عقلياً بحيث يكون تأثير التواتر فيه أبعد وأبطأ من تأثيره فيمن لم يكن عنده هذا الاعتقاد بالخلاف.

العامل الثالث: والذي كثيراً ما يتداخل مع العامل الثاني، هو عامل العاطفة، فإنَّ الإنسان وإن كان قد خلقه الله تعالى له عقل وعاطفة، لكنَّه أحياناً يحكِّم عاطفته على عقله، وحينئذٍ قد يكون هذا المطلب الذي يُراد إثباته بشهادات الشهود، قد يكون على خلاف عاطفته على نحو تشكل عاطفته وحبّه لصدّه حجاباً بينه وبين إدراكه العقلي للحقيقة، وهذه حالة توجب بطء حصول اليقين كما توجب أن يكون عدد الشهود أكثر بكثير ممَّا لو حَكَّم عقله الذي به يزول هذا الحجاب، إذ بزوال هذا الحجاب من العاطفة يستطيع العقل مع القلَّة من الشهود السيطرة على العاطفة وإدراك الحقيقة.

ثمَّ إنَّ القضية المتواترة تارة يتلقاها الإنسان مباشرة فيستمع بنفسه للشهادات التي يتكون منها التواتر.

وأخرى يفرض أنه يُنقل إلينا هذا التواتر من دون أن نعاصر مفرداته .
وحيثُ يقع الكلام في أنه كيف يثبت عندنا القضية المتواترة ثبوتاً
قطعيّاً، وهل يكفي في مقام الثبوت القطعي لها أن ينقل لنا عن كل واحد
واحد؟ فلو فرض أن اللذين نقلوا لنا حديث الغدير - وكوّنوا التواتر -
مائة صحابي، فهل يكفي أن ينقل لنا عن كل صحابي تابعي فيكون في
الطبقة الأولى مائة، وفي الطبقة الثانية مائة؟ .

قالوا بأنّ هذا لا يكفي، بل يحتاج إثبات المتواتر وإحرازه بنحو
قطعي أن يتواتر النقل عن كل واحد من هؤلاء الشهود الصحابة، فلو
كان الحد الأدنى للتواتر مائة صحابي، فلا بدّ أن ينقل لنا القضية عن
كل صحابي مائة تابعي، ولا يكفي تابعي واحد، لأنّه إذا فرض أنّ
التواتر كان يتكون من مائة شهادة، فبالنسبة إلينا يوجد مائة واقعة، لأنّ
كل شهادة واقعة لا بدّ من إحرازها لكي تثبت القضية المنقولة من قبل
المائة، فلو أنّ كل واحدة من هذه الشهادات نقلها واحد لكان معنى
هذا، أنّ كل حادثة منقولة بخبر الواحد، إذن فلا تثبت هذه الحوادث،
فإنّ هؤلاء المائة تابعي لا ينقلون الحديث النبوي مباشرة، وإنّما ينقل
كل واحد منهم كلام الصحابي الذي تتلمذ عليه، إذن فبالنسبة لنا لا
يثبت التواتر بهذا النحو، بل ينحصر إثباته بأن يخبر عن كل صحابي
العدد المتواتر كما ذكرنا آنفاً، ونفس الشيء يُقال عن طبقات سلسلة
سند الرواية .

وبمثل ذلك يصبح التواتر حالة مثالية أو شبه خيالية في الروايات،
ولا يتفق لها مصداق عادة إلاّ في البديهيات والضروريات التي لا
تحتاج إلى إثبات .

إلاّ أنّ الصحيح، أنّه يوجد في المقام طريقان للإحراز القطعي
للقضية المتواترة .

الطريق الأول: هو، ما اقترحه المشهور، وهو أن يكون كل واحد من الشهادات الواقعة في الطبقة الأولى نقل نقلاً متواتراً بالنسبة إلينا.

وهذا طريق صحيح، إلا أنه لا يخلو من جنبه المثالية والندرة الملحقة بالعدم إلا في حدود البديهيات.

الطريق الثاني: وهو الذي نقترحه نحن، والذي يكون صحيحاً على منطقنا في فهم التواتر، وليس منطقاً على المنطق المتعارف في كيفية فهم التواتر.

وحاصله هو، أن نفترض أن كل صحابي لم تتواتر شهادته، وإنما نقل واحد عنه، إذن فهناك عندنا عدد من الشهادات، نسمي كل واحدة منها شهادة مركبة، يعني أن كل تابعي - لو كنا في عصر التابعين مثلاً -، يشهد بشهادة الصحابي التي هي شهادة بالحديث النبوي، فهذا يُسمى شهادة مركبة، ففي هذا المقام نأخذ واحداً من هذه الأخبار مع الوساطة ونقول: إن هذا الواحد من الأخبار مع الوساطة، ما هي قيمته الاحتمالية في إثبات ما ينقله عن شهادة الصحابي؟ فمثلاً: القاسم بن محمد بن أبي بكر، نقل حديث الغدير عن عمر، فما هي القيمة الاحتمالية لثبوت شهادة الشاهد الأول بخبر القاسم بن محمد بن أبي بكر؟ مثلاً: لنفرض بمقتضى الأصل الأولي، أن قيمته الاحتمالية خمسين بالمائة، ثم نقول: ما هي القيمة الاحتمالية الإثباتية بالنسبة للتابعين الذين ينقلون هذه القضية؟ وهنا: العدد يتضاعف، لأنه ناتج ضرب قيمة شهادة التابعي بقيمة احتمال الحديث النبوي، فهنا، احتمال أن يكون التابعي صادق خمسين بالمائة، وعلى احتمال صدقه، فالصحابي هل هو صادق كذلك أو لا؟ فيه احتمالان.

أحدهما: هو أن يكون صادقاً خمسين بالمائة.

ثانيهما: هو أن يكون كاذباً خمسين بالمائة.

إذن، فاحتمال صدق الصحابي خمسين بالمائة، فنضرب خمسين بالمائة قيمة احتمال صدق التابعي، بخمسين بالمائة قيمة احتمال صدق الصحابي، فيكون احتمال صدقهما معاً «خمس وعشرون بالمائة»، أي «ربع»، إذن، فنحن لو كنّا سمعنا الحديث من الصحابي مباشرة لكان قيمة احتمال الصدق خمسين بالمائة، لكن نحن سمعناه من التابعي عن الصحابي، إذن، قيمة احتماله سوف يكون ناتج ضرب نصف في نصف، فيكون قيمة احتمال صدور هذا الحديث من النبي ﷺ «ربع»، أي خمسة وعشرون بالمائة.

وأنت تعلم أننا قد ذكرنا سابقاً، أن جوهر كاشفية التواتر إنما هو، بتجميع القيم الاحتمالية على مصب واحد، حينئذٍ، نحن مع كل خبر تابعي، أي الخبر مع الوساطة، نتعامل معه بلحاظ كاشفيته عن آخر السلسلة، أي الحديث النبوي، لا بلحاظ كاشفيته عن حديث الصحابي، ونعطيه رقماً احتمالياً، وهو «ربع»، ثمّ نجمع هذه الاحتمالات الربعية وهي كثيرة جداً إلى أن يحصل لنا بحساب الاحتمالات اليقين بالقضية المنقولة عن النبي ﷺ، غايته أننا نحتاج إلى عدد أكبر من الروايات، لأنّ المتواترات ذات قيمة احتمالية ضعيفة.

وهذا هو الشيء الذي لم يقدر المنطق الأرسطي الوصول إليه نظرياً، لأنّهم على مبناهم يربطون كاشفية التواتر بقضية عقلية ضرورية قبل التجربة وقبل حساب الاحتمالات، وهي أنّ العدد الفلاني يمتنع اجتماعه على الكذب.

ومن الواضح أنّه هنا بناء على المنطق الأرسطي، لو أخبر عشرة

آلاف تابعي عن عشرة آلاف صحابي، يلزم أن لا يحصل التواتر، لأنَّه لو كان كل التابعين كذَّابين لا يلزم اجتماعهم على الكذب، لأنَّ كل واحد منهم ينقل واقعة غير ما ينقله الآخر، فلو فرض أنَّه نقل عدد كبير من التابعين عن عدد كبير من الصحابة فنحتمل كذب نصف التابعين ونصف الصحابة، وبالتفريق بين كذب الفئتين لا يتحقق محذور واجتماع مائة إنسان على قضية واحدة كاذبة.

والحاصل: هو أنَّه بناءً على مسلكنا في كاشفية التواتر، عدم الحاجة إلى ذلك، بل قد يكفي نقل واحد عن واحد، وذلك لأنَّ ميزان جوهر الكاشفية هو حساب الاحتمالات، وتجميع القيم الاحتمالية لكل إخبار إخبار على مركز واحد كما عرفت سابقاً، غايته هو أنَّه سوف تكون القيمة الاحتمالية لكل إخبار مباشر، بمعنى درجة كاشفيته عن صدور الحديث عن النبي ﷺ أقل من الإخبار المباشر وبلا واسطة، لأنَّها تحسب بضرب قيمة احتمال صدق المخبر الأول في قيمة احتمال صدق المخبر الثاني، ولهذا يكون حصول اليقين بالقضية بحاجة إلى عدد أكثر من المفردات في الإخبار مع الواسطة.

والخلاصة هي، أنَّ صدق القضية المتواترة ولو بالواسطة، نكتة مشتركة لصدق المخبرين حتى مع الواسطة، بحيث يكون احتمال صدقهم جميعاً احتمالات متلازمة ولو بدرجة أقل، ونتيجة التحقيق هو، أنَّ التواتر عندما لا يكون مباشرة، بل منقولاً، فتحصيل اليقين بإحدى طريقتين، وكلا هذين الطريقتين صحيح، وأكثر ما ينقل من تواترات في الخارج إنَّما تستعمل فيه الطريقة الثانية لا الأولى، هذا في التواتر المنقول.

أقسام التواتر

وقد قسموا التواتر إلى التواتر الإجمالي، والمعنوي، واللفظي، وسوف يتضح حال هذه القسمة من التشقيق الآتي.

ونحن قد أوضحنا فيما سبق أن جوهر التواتر هو الكثرة العددية، وهذه الكثرة العددية تتصور على أنحاء.

النحو الأول: هو أن نأخذ عشوائياً كثرة من الإخبارات بلا اشتراك فيما بينها في المدلول والمضمون أصلاً، وهنا مع فرض عدم وجود مدلول مشترك ما بينها، لا يصد على هذا المجموع عنوان واحد من أقسام التواتر، لأن الإخبارات لم تتكرر على مصب واحد، لكن مع هذا، إذا لاحظنا الجامع ما بين مداليل هذه الأخبار على إجماله ولو بعنوان أحدهما، فلا إشكال في أن احتمال صدق واحد منها على الأقل هو احتمال عال جداً، واحتمال كذب تمام هذه الروايات المائة مثلاً جميعاً، احتمال ضعيف جداً فيما لو افترضنا أن كل واحد واحد كان احتمال صدقه خمسين بالمائة، حينئذ، احتمال كذب المجموع يصير ناتج ضرب نصف في نصف مائة مرة حتى نصل إلى قيمة ضئيلة جداً، فاحتمال كذب مجموع هذه المائة احتمال ضئيل للغاية، وفي المقابل يكون صدق البعض على الإجمال احتمال كبير جداً، إلا أن هذا الاحتمال الضعيف لكذب المجموع لا ينعدم، وإن كان أحد الأصول الموضوعية في منطقنا أن الاحتمالات الضئيلة تنعدم، لكن مع

هذا، فهذا الاحتمال لا ينعدم، ولهذا لا يكون هذا تواتراً حقيقياً، لأنّ التواتر الحقيقي هو ما يوجب العلم، وهنا احتمال كذب المجموع، وإن كان ضعيفاً جداً، لكنّه مهما ضعف يبقى، ومن هنا لا يحصل العلم بصدق البعض، لأن العلم بالموجبة الجزئية فرع زوال احتمال السالبة الكلية.

أمّا لماذا لا يزول هذا الاحتمال الذي هو كذب المجموع مع أنّه ضعيف جداً؟ فهذا قد برهننا عليه ضمن براهين المرحلة الثانية من الأسس المنطقية للاستقراء، إذ برهنّا هناك على الحالات التي يمكن أن يزول فيها الاحتمال، وعلى الحالات التي لا يمكن فيها أن يزول الاحتمال.

وتوضيحه: مثلاً: كل واحد منّا قبل أن يأخذ المائة رواية يعلم إجمالاً أنّه لا يوجد في الكتب مائة رواية كاذبة.

ولنفرض أنّ تمام روايات كتب الحديث، احتمالاتها متساوية، وهو النصف مثلاً، لكن باعتبار أنّنا نعلم بوجود من كانت تتوفر فيه دواعي الكذب بين الرواة، فلهذا حصل لنا ذلك العلم بكذب مائة رواية بين مائة ألف رواية مثلاً، فهذا العلم الإجمالي ما هي أطرافه، وأي مائة من هذه المئين في الأطراف هي كاذبة؟.

ومن الواضح أنّ أطراف هذا العلم الإجمالي بعدد المئات الموجودة في المائة ألف، كما أنّه من الواضح أنّ أي مائة من هذه الأطراف نمسكها لو حسبنا حسابنا معها، وقطعنا النظر عن العلم الإجمالي لاستبعدنا كذب مجموع هذه المائة، لأنّه عبارة عن ضرب نصف في نفسه مائة مرّة، إلّا أنّ هذا لا يجعلنا نقطع بأنّ هذه المائة ليست هي المائة الكاذبة، وذلك باعتبار أنّ هذه طرف من أطراف العلم الإجمالي، فلو أنّ ضالة العلم الإجمالي هنا أوجبت أن نقطع بأنّه

ليست هذه المائة الكاذبة، إذن، نفس هذه الضالة موجودة في كل مائة، وهذا معناه القطع بعدم كذب كل مائة، وهذا مناف للعلم الإجمالي، لكن هذا لا يُعقل، لأنّه يوجب زوال العلم الإجمالي، لأنّ كل الاحتمالات التي يتكون منها العلم الإجمالي يقابلها مثلها من الاحتمالات في هذا العلم لا محالة، فلو زالت كلها لكان هناك علم إجمالي بلا انطباق.

فمثلاً: لو علمنا بوجود إناء نجس واحد مردد بين مائة ألف إناء، فهنا يكون أطراف العلم الإجمالي مائة ألف، فأيّ إناء أخذناه، احتمال أن يكون هو النجس احتمال يساوي واحداً على مائة ألف، واحتمال أن يكون ما أخذناه من الآنية المائة ألف طاهراً ما عدا الواحد من المائة ألف، أي تسعة وتسعون ألف وتسعمائة وتسعة وتسعون من المائة ألف، فاحتمال الطهارة قوي، واحتمال النجاسة ضعيف، لكن هذا الاحتمال الضعيف لنجاسة هذا الإناء لا يمكن زواله، وإلاّ لزال هذا الاحتمال في الإناء الآخر وهكذا.

ومعنى هذا أنّه يبقى العلم الإجمالي بنجاسة واحد من مائة ألف بلا أطراف، وهذا مستحيل.

ومن هنا اشترطنا في زوال الاحتمالات الضعيفة أن لا يكون هذا الاحتمال الضعيف قد نشأت ضالته من نفس العلم الإجمالي الذي يُراد إعدامه بضعف هذا الاحتمال، وإلاّ لكان هذا العلم الإجمالي فإنّي نفسه وهو مستحيل.

وفي المقام الكلام كذلك، إذ يستحيل أن يحصل لنا يقين بأنّ هذه المائة ليست هي الكاذبة وإن كان احتمال ذلك كبير جداً، باعتبار أنّه لو حصل اليقين في هذه المائة لكان حاصلاً في أيّ مائة أخرى نأخذها، ففي صورة ما إذا اخترنا مائة عشوائياً من مجموع الحديد،

حينئذ نحن عندنا احتمال كبير اطمئناني بصدق واحد على الأقل،
وعندنا احتمال ضعيف بكذب الباقي من المجموع، إلا أن هذا
الاحتمال الضعيف يبقى ثابتاً ولا يتحول هذا إلى اليقين بكذب الباقي،
ومن هنا لا نطلق عليه اسم التواتر، وبهذا يتضح نكتة عدم كون هذا
مؤدياً لما يؤديه التواتر.

ولكي يتضح ما تقدم، ينبغي أن يُعلم أن ضعف الاحتمال إذا
كان ناشئاً من نفس العلم الإجمالي، أي من كثرة أطرافه، إذا كان
الاحتمال طرفاً للعلم الإجمالي، إذ كلما كثرت أطرافه ضعفت
احتمالاته، ففي مثل ذلك يستحيل أن يكون مثل هذا الضعف موجباً
لفناء هذا الاحتمال، وذلك لأن هذا الضعف لو أوجب زوال الاحتمال
في هذا الطرف لأوجب زواله في بقية الأطراف، لأن الضعف موجود
في جميع هذه الأطراف، وهذا خلف وجود العلم الإجمالي، وإن
فُرض أن هذا الضعف يوجب زوال الاحتمال في بعض الأطراف دون
البعض، فهذا ترجيح بلا مرجح.

كما أنه إذا وجد علم إجمالي له أطراف، ووجد مضعف من
الخارج ناشئ من علم إجمالي آخر يضعف الاحتمال في هذا الطرف،
لكن كان في كل طرف يوجد مضعف خارجي مماثل، ففي مثله أيضاً
يستحيل فناء الاحتمال لنفس البرهان، وإنما يظهر أثر فيما لو وجد علم
إجمالي توزعت احتمالاته على أطرافه بالتساوي من ناحيته، لكن
اقتص بعض الأطراف بمضعف موجود فيه دون غيره، حينئذ، سوف
تخرج هذه الاحتمالات عن التساوي، وحينئذ فقد يصل هذا الضعف
في الأضعف إلى مرتبة بحيث يزول في نفسه ولا يلزم من ذلك محذور
الترجيح بلا مرجح، وحينئذ نقول: إذا أخذنا مائة خبر فهذا له حالتان.

الحالة الأولى: هي أن لا يكون هناك مدلول مشترك منظور إليه

أصلاً لا مطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً، بل مداليل هذه الروايات مختلفة متغايرة وإن كان يجمعها منظور عال جداً، ونفرض أن كل واحدة من هذه المائة مفادها حكم إلزامي لا ربط له بالآخر، فهنا هل يحصل العلم الإجمالي بثبوت جامع الحكم، وهو الوجوب مثلاً، بحيث يجب الاحتياط من باب أن بعض هؤلاء صادقون؟.

قد يُقال بحصول هذا العلم، وذلك بحساب الاحتمالات، لأن احتمال كذبهم جميعاً عبارة عن ضرب نصف في نصف إلى «مائة مرة» بناءً على أن قيمة كل خبر نصف، فينتج احتمالاً ضعيفاً جداً بحيث أنه يزول، فيحصل علم إجمالي بنقيض السالبة الكلية، وهي الموجبة الجزئية، أي أنه يحصل علم إجمالي «مأ» بجامع الوجوب.

ولو أنه تمّ هذا لكان معناه أن التواتر لا يشترط فيه وحدة المصّب، وهذا مطلب غريب، لأن العلماء اشترطوا وحدة المصّب في التواتر، لكن إجراء حساب الاحتمالات بهذا الترتيب ينتج أن «المائة شاهد ومخير» مع أن مصّب شهاداتهم ليس واحداً، مع هذا يحصل التواتر، وهذا غريب.

وحلّ هذه الشبهة هو أنه نحن عندنا في المقام علم إجمالي، وهو العلم الإجمالي بأنه يوجد «مائة رواية» كاذبة من مجموع «الروايات المائة ألف»، إلا أن هذه «المائة» غير معلومة، إذ لعلّها هذه المائة، ولعلّها تلك «المائة الثانية» أو الثالثة وهكذا، وحينئذٍ أطراف العلم الإجمالي يبلغ الملايين.

حينئذٍ أي «مائة» أخذناها، فهذه «المائة» نحتمل أنها هي المعلوم بهذا العلم الإجمالي، لكنّه احتمال ضعيف جداً باعتبار كثرة أطراف العلم الإجمالي، لكن ضعف هذا الاحتمال لا يوجب زواله، وذلك لأنّ هذا الضعف في هذه «المائة رواية» له منشأ.

أ - المنشأ الأول: هو نفس العلم الإجمالي بكذب «مائة رواية» من «مائة ألف رواية»، لأنَّ هذا العلم الإجمالي بكذب مائة، أكثر أطرافه تنافي أن تكون هي «المائة» المعلومة بالعلم الإجمالي.

ب - المنشأ الثاني: هو حساب الاحتمالات في نفس المائة، وكلا المنشأين محفوظ في كل «مائة» أخرى من «المائة ألف رواية»، فإذا أوجب هذان المضعفان زوال الاحتمال هنا فقط، فهو ترجيح بلا مرجح، وإن أزالاه في تمام أطراف العلم الإجمالي فهو خلف العلم الإجمالي.

ونحن قد سمينا هذا المضعف الناشئ من العلم الإجمالي - بأنَّ الأول له مصلحة، أو الثاني وهكذا -، بالمضعف الكمي، لأنَّه مضعف لا ينظر إلَّا إلى العدد، إذن متى يمكن أن يزول من عندنا احتمال كذب «مائة رواية» من مجموع «مائة ألف رواية» ويحصل لنا العلم بأنَّ بينهم صادق؟

يمكن أن يحصل هذا عندما تختص «مائة» من بين هذه «المئات»، بمضعف من غير ناحية العدد غير موجود في بقية «المئات الألف»، فإذا اختصَّ هكذا، حينئذٍ نقول: إنَّ هذا المضعف يوجب الزوال من هذه المائة، وهذا المضعف سميناه بالمضعف الكيفي، لأنَّه نشأ من غير ناحية العدد، وهذا المضعف ينشأ فيما إذا كان يوجد بين هذه الشهادات مصب واحد وقضية واحدة منظورة لجميع هؤلاء الرواة «المائة»، فحينئذٍ سوف ينشأ مضعف كيفي غير موجود في «مائة» ليس لها مصب واحد، وهذا المضعف هو أنَّه لو كان كل هؤلاء «المائة راوي» لهم مصلحة شخصية في الإخبار فهذا غريب، لأنَّه كيف تطابقت المصالح الشخصية لهؤلاء المائة مع أنَّ عوامل التباين في حياتهم كثيرة؟.

وهذا بالتحليل يرجع إلى علم إجمالي آخر بحسب حساب عوامل التباين وعوامل الاتفاق في حياة هؤلاء، وبمقتضى هذا العلم الإجمالي سوف يصبح احتمال كذب هؤلاء «المائة»، واحتمال لأن يكون لهم بتمامهم مصلحة شخصية، هذا الاحتمال سوف يجعل أضعف بكثير من ضعف احتمال أي «مائة» أخرى ليس لها مصب واحد، وهذا المضعف الكيفي هو الذي سوف يزيل احتمال كذب هؤلاء المائة بتمامهم.

وبهذا نبرهن أن كاشفية التواتر لا يكفي فيها المضعف الكمي الذي ذكرناه آنفاً، بل يُحتاج للمضعف الكيفي إلى جانب المضعف الكمي، وهذا هو السّر في أن مائة خبر إذا لم يكن لها مصب واحد لا يحصل العلم الإجمالي من ناحيته، بينما إذا كان لها مصب واحد فالمضعف الكيفي مضافاً إلى المضعف الكمي موجود، ومن هنا نعرف أنه في الحالة الأولى إذا أخذنا مائة رواية ليس لها مصب واحد منظور لها، حينئذٍ سوف لن يحصل لنا علم إجمالي بصدق بعضهم بنحو يكون منجزاً، لأن المضعف الكمي وحده لا يكفي، والمضعف الكيفي غير موجود.

نعم بحساب الاحتمالات يحصل الاطمئنان بصدق بعضهم، وهذا ليس حجة عقلية، نعم هو حجة بناء العقلاء، وهذه الدعوى صحيحة، لكن شمول هذا لهذا الاطمئنان الناشئ من تطبيق حساب الاحتمالات في مثل المقام، تكون عهده على مدّعيه.

وقد انضح بما ذكرنا، أن جوهر كاشفية التواتر يعتمد على المضعف الكيفي إلى جانب المضعف الكمي، وأن المضعف الكيفي هو روح هذه الكاشفية، وفي كل وقت ينفرد المضعف الكمي وحده، يستحيل أن تكون هذه الكثرة العددية وحدها مؤثرة في إيجاد العلم بالقضية، وكل من المضعفين ميزانه العلم الإجمالي بحسب الحقيقة كما عرفت.

وقيمة العلم الإجمالي في المضعف الكيفي أكثر بكثير منه في الكمي، لأنَّ المضعف الكمي إنَّما يزداد، لأنَّ علمه الإجمالي تزداد أطرافه بالضعف، بينما كلَّما يزداد شاهد جديد بالنسبة للمضعف الكيفي، يزداد أضعافاً مضاعفة، وذلك باعتبار أنَّ عوامل الاتحاد كلَّما ازداد العدد ضاقت أكثر بكثير، فالعوامل المشتركة بين اثنين، إذا كانت عشرة، تقل فيما إذا كان هناك ثالث مع الاثنين، يعني كل واحد من هؤلاء الثلاثة يوجد عنده عوامل كثيرة من جانبه فاحتمال نشوء العلم من ذاك العامل المشترك بين الثلاثة، في مقابله آلاف الصور، لأنَّه في مقابله كل عوامل التباين.

ثمَّ إنَّ المضعف الكيفي، ميزانه وحدة المصب، فكلَّما ضاقت وحدة المصب اشتد المضعف الكيفي أكثر، لأنَّه كلَّما ضاق المصب قوي استبعاد أن تتفق مصالحهم على هذا المصب الضيق أكثر، ومن هنا ندخل في الحالة الثانية.

الحالة الثانية: وهي افتراض اشتراك بين الأخبار في مدلول ومعنى يكون منظور للمخبرين.

وهذا المعنى تارة يكون مدلولاً تحليلياً لكلمات المخبرين، كأن تدلُّ عليه كلماتهم، إمَّا بالتضمن، أو بالالتزام.

وأخرى يكون مدلولاً مطابقاً، فهذان قسمان.

القسم الأول: هو أن يكون تحليلياً، ويُقصد بذلك ما يشمل المدلول التضمني والالتزامي العرفي، وهذا ما يُسمَّى في كلماتهم بالتواتر الإجمالي، فمثلاً حينما يخبر جماعة بوقائع كثيرة في حياة «حاتم»، فكل واقعة غير الأخرى، لكنَّها كلها تشير إلى أنَّ هذا الرجل كان كريماً، فهنا، المصب الواحد لهذه الشهادات مدلول تحليلي

التزامي، ويأتي المضعف الكيفي هنا ليقول: إنه يعد جداً بواسطة ذلك العلم الإجمالي، أن يكون لهؤلاء جميعاً مصلحة في شخص هذا المصعب الواحد، لأن هذا معناه: نشوء هذه المصالح من عامل التشارك لا التباين، مع قلّة عوامل التشارك وكثرة عوامل التباين، فيؤدّي ذلك إلى القطع بالقضية التي هي المصعب الواحد، وهي كرم «حاتم»، وإن لم يقطع بهذا بالخصوص أو بذاك.

نعم القطع بالقضية يوجب ارتفاع قيمة كل مدلول من المداليل المطابقة، باعتبار أنه بعد أن نقطع بكرم «حاتم»، فحينئذٍ، توقّع وقوع هذه القضية يكون من باب توقع الشيء من أهله، وبهذا يحصل القطع بالقضية التي هي المصعب المشترك، وفي طوله ترتفع قيمة كل واقعة واقعة، التي هي المدلولات المطابقة، لأنها وقائع تُدعى لكريم واقعة.

وبعبارة أخرى: إنّ القطع بالقضية يوجب ارتفاع قيمة كل مدلول من المداليل المطابقة، باعتبار أنه بعد أن نقطع بكرم «حاتم»، حينئذٍ توقّع وقوع كل ما يلزم يكون من باب توقع الشيء من أهله، وبهذا يصير القطع بالقضية سبباً للقطع بكل قضية تخص المدلول المطابقي، هذا التواتر الإجمالي.

والحاصل هو أنه في حالة هذا القسم يكون المضعف الكيفي موجوداً بلحاظ ذلك المصعب المشترك، إذ في مثله لا يصح افتراض اجتماع مصالحهم على الكذب فيه مع أنّ عوامل التباين أكثر بكثير من عوامل الاشتراك، وهذا المضعف يوجب حصول اليقين وزوال الاحتمال الضعيف المضعف كمياً نهائياً كما تقدم، وكلّما كان المصعب المشترك أضيّق وله تفاصيل أكثر كان الحساب فيه أوضح، وهكذا يحصل القطع بالمصعب المشترك، وفي طوله ترتفع قيمة احتمال المدلول المطابقي لكل إخبار من الإخبارات، لأنّ توقع كل منها واحتماله يكون

من باب توقع الشيء من أهله، أو قل: بهذا يصير القطع بالقضية سبباً للقطع بكل قضية تخص المدلول المطابقي، لأنَّ توقع كل منها واحتماله سوف يكون من احتمال قضية مضمونها المعنوي ثابت فيكون موقعها أشدَّ وأقوى.

القسم الثاني: هو أن يكون المصّب واحداً بلحاظ المدلول المطابقي، كما لو نقل الجميع واحدة من وقائع «حاتم» - وهذا معنى ضيق المصّب - فهذا يكون المصّب فيه أضيق دائرة، لأنَّ المصّب من الأول هو كرم «حاتم»، وهو أمر كلي لا تضيق في واقعة بالخصوص، أمّا هنا فالمصّب ليس كرم «حاتم»، بل قضية من قضايا كرمه، وهذا معنى ضيق المصّب، وكلّما كان المصّب أضيق، لا محالة يكون المضعف الكيفي أقوى، لأنّه لو فرض أنّهم جميعاً كانوا يخبرون عن مصلحة شخصية، أو كانوا مخطئين، فالاستغراب سوف يكون أكبر وهو أنّه كيف اتفق لهؤلاء جميعاً تعلق مصلحتهم الشخصية بخصوص هذه القضية، أو أنّه كيف اتفق خطأهم على ذلك؟

ثمَّ إنّ هذا المصّب الواحد الذي هو المدلول المطابقي، كلّما اشتمل على تفاصيل أكثر متطابقة وخصوصيات أقوى، حينئذٍ يكون المضعف الكيفي أكبر، كما لو كانت القضية المنقولة طويلة وقع فيها عشرون فصلاً في «حاتم» وكلهم تطابقوا على نقطتها، حينئذٍ سوف يكون المضعف الكيفي أقوى، لأنَّ المصّب سوف يكون أضيق، ومن جملة مصاديق ذلك، ما يُسمّى بالتواتر اللفظي، فإنّه عبارة عن مصداق من مصاديق الاتحاد في تفاصيل المطلب، لأنّه من جملة الاتحاد كذلك أن ينقل المطلب بنفس اللفظ، فإذا نقل الكل لفظاً واحداً، فهذا بنفسه يضيق المصّب جداً، وهذا هو سرُّ أنَّ التواتر اللفظي أقوى من التواتر المعنوي، وأنَّ المعنوي أقوى من التواتر الإجمالي.

بقي في المقام نكتة واحدة، وهي أننا قد ذكرنا أنه إذا كانت أقوال الصحابة غير مسموعة لنا مباشرة، إذن كيف يمكن إثبات التواتر؟.

وقد قالوا هنا: إنه لا بدّ من إثبات تواتر لكل شهادة من شهادات الصحابة، فمثلاً: لو كان الصحابة اثنان، فلا بدّ أن يكون مجموع الشهود ثمانية، وشهود الطبقة الثانية ستة عشر شاهداً وهكذا.

وقد قلنا سابقاً: إنّ هذا الطريق مثالي، والأحسن منه على ضوء منطقنا، أن نأخذ هذا الحديث مع الوساطة ونعطيه قيمة احتمالية من أول الأمر، وهو الربع مثلاً، لأنّ احتمال صدق التابعي نصف، ومثله الصحابي، وضرب أحدهما بالآخر يساوي ربع، فحينئذٍ قيمة احتمال صدور هذا الحديث عن النبي ﷺ هو الربع، ونعطي لاحتمال الكذب رقمه ثلاثة أرباع، ثمّ تُجمع هذه الاحتمالات، فتكون النتيجة كما عرفت سابقاً، بينما لو سمعناه من الصحابة مباشرة لكُنّا جمعنا أنصافاً، وحينئذٍ كُنّا سوف نحصل على درجة عالية من الاحتمال، باعتبار أنّ تجميع القيم الاحتمالية ولو أرباعاً سوف يصعد إلى درجة عالية.

وقد ذكر بعضهم أنّ هذه العلة تكلفنا عدداً كبيراً من الشهود، لأننا لو كُنّا نسمع من الصحابة لكُنّا نجتمع الأنصاف، لكن حيث نجتمع قيم شهادات تابعين وما دون، فاحتمال صدق التابعي قيمته ربع، وحينئذٍ سوف نجتمع الأرباع، وعلى هذا سوف نحتاج إلى عدد كبير جداً، فلو كُنّا نكتفي مع الصحابي بإثنين، فبالنسبة للتابعي سوف نحتاج إلى أربعة، فإذا فرض أنّ الرواية مؤلفة من ثلاثة رواة فسوف نحتاج إلى ثمانين، وهكذا يتضاعف العدد كثيراً.

وجواب ذلك: هو أنّه لا نحتاج لهذه المضاعفة، لأنّ هذه الشبهة غفلت عن المضعف الكيفي، لأنّه حينما ينقل أربعة تابعين عن أربعة

صحابة، فالشبهة تقول عندنا أربعة أرباع، فهو في قوّة ما لو سمعنا من صحابين، وهذا غير تام، بل هو أكبر من ذلك، لأنّ الصحابة الأربع المنقول عنهم لم يُعدّ قيم احتمالات وجود شهاداتهم نصفية، بل هي أكبر، لأنّ المضعف الكيفي حصل في طبقة التابعين، لأنّ الأربعة اتفقوا على نقل قضية واحدة، فهؤلاء وإن اختلفوا في الصحابي الذي روي عنه، لكن اتفقوا على نقل منقبة واحدة لأمر المؤمنين عليه السلام، فهنا مصب واحد للمنقول وهو القضية، وإن كان هناك احتمال للمصلحة في هذا النقل، فإنّما هو بلحاظ ذاك المصب لا بلحاظ أنّه عن فلان أو فلان، وعليه: فالمصب متحد إذن، فلو كانوا كلهم كاذبين، إذن لكان معنى هذا اجتماع مصالح الأربعة على مصب واحد، وهذا مضعف كيفي يوجب ظناً إجمالياً بصدق بعضهم، وهذا الظن يتوزع قيمه على الأطراف فيزداد احتمال صدق كل تابعي على هذا الأساس، وبهذا يزداد احتمال قيمة صدق الصحابة على النصف.

وهنا ينبغي التعرض لمثل النص على ولاية أمير المؤمنين عليه السلام فهنا ليس المضعف الكيفي والكمّي هما وحدهما الموجودان، بل إلى جانبهما يوجد استقراء وفهم لحقيقة تاريخية، وهي أنّه كانت هناك مصالح على عدم الإخبار بهذه الفضيلة، فمثلاً: على امتداد ألف شهر وثلاث طبقات من الرواة يُلعن فيها أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن مصلحة لنقل أي منقبة له، فاحتمال وجود مصلحة في نقل النص احتمال ضئيل منفي أساساً، وعلى فرض وجوده فهو في غاية الضآلة، ومن هنا كان يحصل اليقين ولو من عدد أقل، فالتواتر بالنسبة لنص الولاية ليس فيه خلل أبداً، وإنّما كل الخلل يحصل لو حكت عشر روايات منقبة لمعاوية، فإنّها لا تفيد حتى الظن قطعاً.

وحاصل الحالة الثانية هي أن يكون هناك مصب مشترك في المدلول والمعنى يكون منظوراً إليه في كل تلك الأخبار.

وهذا المعنى تارة يكون مدلولاً تحليلياً لكلمات المخبرين كما لو دلت عليه كلماتهم إما بالتضمن أو بالالتزام، وأخرى يكون مدلولاً مطابقاً.

والأول هو ما يسمّى بالتواتر المعنوي أو الإجمالي، وفي هذه الحالة يكون المضعف الكيفي موجوداً بلحاظ ذلك المصّب المشترك، إذ كيف يفترض اجتماع مصالحهم على الكذب فيه مع أنّ عوامل التباين فيه أكثر بكثير من عوامل الاشتراك، وهذا المضعف الكيفي يوجب حصول اليقين وزوال الاحتمال الضعيف المضعف كمياً زوالاً نهائياً كما عرفت، وهكذا كلّما كان المصّب المشترك أضيق وذا تفاصيل أكثر كان الحساب أوضح، وهكذا يحصل القطع بالمصّب المشترك، وفي طوله ترتفع قيمة احتمال المدلول المطابقي لكل أخبار هذا المصّب، لأنّ توقع كل منها واحتماله سوف يكون من باب احتمال توقع الشيء من أهله، فكأنّ احتمال لقضية مضمونها المعنوي ثابت، فيكون موقعها أقوى، هذا التواتر الإجمالي.

والمقصود بالثاني هو، ما إذا كان المصّب واحداً بلحاظ المدلول المطابقي للأخبار، وهنا يكون المصّب المشترك أضيق دائرة من الأول السابق فيكون المضعف الكيفي أقوى، لأنّ احتمال تأثير عوامل الاشتراك في المصّب الأضيق، كما لو كان المصّب شخص قضية معينة، أبعد كثيراً من عوامل التباين، ولهذا كلّما تكون التفاصيل في الواقعة المنقولة أكثر يكون المضعف الكيفي أقوى تأثيراً في إيجاد اليقين، والتواتر اللفظي هو أحد مصاديق ضيق المصّب المشترك وتفاصيله، إذ اتفاق عوامل المصلحة المشتركة أو اختلال الحدس والخطأ في نقل قضية بهذه الالفاظ بخصوصها أبعد جداً كما عرفت في مسألة النص على ولاية أمير المؤمنين عليه السلام.

وبهذا يتضح وجه أقوى التواتر اللفظي من التواتر المعنوي، وهذا تمام البحث في التواتر.

خبر الواحد

القسم الثاني من الخبر هو الخبر الواحد، أي الخبر غير العلمي الذي لا يفيد اليقين الحقيقي أو العرفي، إذ قد ذكرنا سابقاً أنَّ الخبر على قسمين، أحدهما: الخبر القطعي، أي العلمي، والثاني: الخبر غير القطعي، أي غير العلمي.

ثمَّ ذكرنا أنَّ القطعي أهمَّ أسبابه العدد، وهو ما سميناه بالمتواتر، وقد تقدم ذكره.

ويقع الكلام الآن في حجية القسم الثاني، وهو الخبر غير القطعي، وهو ما يُسمَّى بخبر الواحد، سواء كان خبر واحد أو أكثر من واحد، لأنَّه إنَّما هو مجرد اصطلاح، والكلام في حجيته وعدمها يقع في مرحلتين.

المرحلة الأولى: في أصل حجية خبر الواحد بنحو القضية المهمة.

المرحلة الثانية: بعد الفراغ عن حجية خبر الواحد بنحو القضية المهمة، يقع الكلام في أنَّه ما هي حدود هذه القضية المهمة وشروطها؟

أمَّا الكلام في المرحلة الأولى، وهي أصل الحجية، فيقع في مقامين.

المقام الأول: في الأدلة التي استُدل بها على عدم الحجية.

المقام الثاني: في الأدلة التي استُدل بها على الحجية بعد الفراغ عن أن الأصل الأولي يقتضي عدم الحجية.

وأما المقام الأول: وهو الأدلة التي استُدل بها على عدم الحجية، فقد استُدل على ذلك بوجوه.

الوجه الأول: الكتاب الكريم، فقد استُدل بالآيات الناهية عن العمل بالظن، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢)، ونحوها.

وقد تقدم شبه هذا الكلام في مقام تأسيس الأصل فيما يشك في حجيته وعدمها من الظنون، فإننا قد ذكرنا هناك، أن من جملة تلك التأسيسات هو، جعل هذه الآيات دليلاً اجتهادياً فوقانياً على عدم حجية كل ظن إلا ما خرج بالدليل.

وهنا: نفس الصيغة يُستدل بها على عدم حجية خبر الواحد، لأن إطلاق الظن يشملها، وقد فرض النهي عن اتباعه في هاتين الآيتين.

ويمكن القول: بأن هاتين الآيتين لا دلالة فيهما على نفي الحجية عن الظن، وإن لم نذكر ذلك عند مناقشة الصيغة التي استدلوا بها على جعل الآيتين مرجعاً فوقانياً في مرحلة تأسيس الأصل، إذن، فيمكن القول: إنه لا دلالة فيهما على عدم حجية خبر الواحد، وعلى عدم حجية الظن أساساً.

(١) سورة الإسراء، آية: ٣٦.

(٢) سورة يونس، آية: ٣٦.

أما الآية الأولى، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، فهذه الآية قد ورد النهي فيها عن اقتفاء ما لا يكون علماً، لا عن العمل بما لا يكون علماً، وفرق بينهما.

وتوضيحه: إنَّ الاقتفاء عبارة عن الاتباع، وجعله سنداً ومعولاً عليه بحيث يكون هو الداعي نحو العمل والمحرك نحوه، فيقال مثلاً: فلان يقتضي فلاناً، بمعنى أنَّ المتبوع هو الذي يحرك التابع، حينئذٍ هنا، الآية تريد أن تقول: إنَّ غير العلم ليس أساساً متيناً للتعويل عليه وجعله عروة ومحركاً للإنسان، فإنَّ الإنسان لا يجوز له أن يجعل من الظن أساساً ومحركاً لعمله الذي هو معنى الاقتفاء، وهذا مطلب عقلي عقلاني صحيح، ولا ينافي ذلك مع حجية الظن في بعض الأمور، فإنَّه في مورد حجية الظن، الإنسان وإنَّ عمل بالظن، لكن ليس المحرك له هو الظن، وإنما المحرك له هو العلم بحجية هذا الظن، ففي الموارد التي يقوم فيها الدليل على حجية بعض الظنون، فهنا يصدق أنَّ المكلف عمل بالظن لكن ليس هو المحرك، أي ليس عمله بمقتضى أمرية نفس الظن بما هو، بل عمله بمقتضى أمرية حجية الظن، فلو كان مفاد الآية هو النهي عن العمل بالظن وتطبيق مفاده، فحينئذٍ لا بأس بالاستدلال بالآية، لأنَّ هذا تطبيق لمفاد الظن، وتكون الآية ناهية عنه، لكن الآية لم تنه عن ذلك، بل نهت عن اقتفاء الظن وجعله سنداً ومحركاً، ومن الواضح أنَّه في موارد القطع بحجية الظن، السند والمحرك إنَّما هو القطع بحجية الظن لا نفس الظن، فيكون دليل الحجية وارداً على هذا النهي، لأنَّه رافع لموضوعه حقيقة، لأنَّه يجعل القطع هو المقتضى لا الظن، وعليه: فالآية لا تدلُّ على نفي حجية الظن، بل متى ما وجد دليل على حجية الظن كان رافعاً لموضوعها.

ونفس الشيء يُقال عن الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ

لَا يُقْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»، فَإِنَّ هذه الآية وردت في سياق التنديد بالكفار الذين يقولون في تحصيل معتقداتهم على الظنون، فاستكرت الآية ذلك منهم، فورودها في مقام تعليل هذا الاستنكار يكون قرينة على أَنَّ المقصود منها سنخ قاعدة عقلية أو عقلائية مفروغ عن صحتها في نفسها، وليس المقصود بها قاعدة شرعية وهي حرمة العمل بالظن شرعاً، إذ من الواضح أَنَّ هذه الكبرى لو كانت شرعية، فهذا لا يناسب مقام الخصومة مع الكفار والإشكال عليهم، لأنَّهم ليسوا في مقام جعل الحجية من الشارع، وإنَّما مقامهم يناسب أن يكون الاعتماد في مقام الإشكال عليهم على كبرى عقلية أو عقلائية مفروغ عن صحتها، ومن الواضح أَنَّ ما هو كذلك هو الكبرى التي ذكرناها، وهي أَنَّهُ لا يمكن التعويل على الظن بما هو ظن، فكأنَّ الشارع يريد أن يقول لهم: إِنَّكم في معتقداتكم تعولون على الظن وليس بأيديكم غير هذا ولا دليل لكم على حجيته، فهذه القرينة يرجع الكلام إلى نفس ما أشرنا إليه في الآية الأولى، هذا مضافاً إلى أَنَّهُ يمكن القول بأنَّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، ليس مفاده النهي عن اتباع الظن، بل مفاده بيان صغرى مع السكوت عن كبرائها، وهذه الصغرى هي، أَنَّ الظن لا يغني في مقام التوصل إلى الواقع، لأنَّ كثيراً ما يخطئ، فهو لا يغني في هذا المقام، وهذه الصغرى تحتاج لضم كبرى وهي، أَنَّ المطلوب هو التوصل إلى الواقع، وهذه الكبرى قد سكت عنها ولم تبين، وهي واضحة بالنسبة لأصول الدِّين، فَإِنَّ المطلوب هو الوصول إلى لب الواقع، فبضم هذه الكبرى إلى الصغرى يثبت النهي عن التعويل على الظن في أصول الدِّين، وأمَّا في فروع الدِّين فلا يمكن اقتناص النهي من هذه الآية، لا هي وحدها ولا بضم الكبرى.

أمَّا وحدها، فلأنَّها لا تبين إلَّا الصغرى كما عرفت، وأمَّا

الكبرى، وهي وجوب الوصول إلى لب الواقع، فهذه غير ثابتة لا بنص الآية، ولا بالوضوح الخارجي، وعليه: فلا يمكن استنتاج النهي من هذه الآية إلا بالنسبة لمورد تكون الكبرى واضحة وتامة الدلالة فيه، وهي إنما تكون واضحة التمامية في أصول الدّين دون فروعها، وعليه: فالاستدلال بالآيتين غير تام.

والحاصل هو أنّه استدُل على عدم حجّية الظن بالكتاب والسُّنة والإجماع.

أمّا الكتاب، فبآيات أهمها اثنتان، أولاهما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، وثانيتهما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَقِينُ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، وذلك بتقريب، أنّ إطلاق عدم العلم والظن شامل للخبر الواحد، فتسلب عنه الحجّية.

والصحيح هو، أنّ هاتين الآيتين لا تدلان على عدم الحجّية في مطلق الظن فضلاً عن الخبر.

أمّا الآية الأولى، فلأنّ النهي فيها تعلق باقتفاء غير العلم وليس عن العمل بما لا يكون علماً، وفرق بينهما، فإنّ الاقتفاء عبارة عن اتباع الشيء وجعله سنداً ودليلاً بحيث يكون هو الداعي والمحرك للتابع، وهذا المطلب عقلي وعقلاني وصحيح في باب الظن، ولكن لا ينافي حجّيته في بعض الموارد، فإنّه في مورد حجّيته لا يكون المحرك هو الظن، وإنّما المحرك هو العلم بحجّية هذا الظن، ولا يضر كونه ظاهراً كأنّه عمل على طبق الظن.

وأما الآية الثانية: فنفس الشيء يُقال فيها، حيث أنّها واردة في سياق التنديد بالكفار، لأنّهم يعولون على الظنون والتخمينات، فاستنكرت الآية عليهم ذلك، واستنكار طريقة الكفار العمل بالظن،

يشكل قرينة على أَنَّ المقصود هو الإشارة إلى سنخ قاعدة عقلية مفروغ عن صحتها في نفسها وليس الإشارة إلى قاعدة شرعية تأسيسية حيث إنَّ ذلك ليس مناسباً مع مقام الاختصاص والاحتجاج على الكفار، وما يمكن أن يكون قاعدة مفروغاً عن صحتها إنَّما هو عدم إمكان التعويل على الظن وجعله مستنداً بما هو ظن لا عدم جعل الحجية له شرعاً أو عقلاً، ومعه يكون دليل الحجية وارداً على الآيتين معاً.

أضف إلى ذلك أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، مدلوله المطابقي إنَّما هو بيان صغرى، أنَّ الظن لا يغني في التوصل إلى لب الواقع والحق، لأنَّه يخطئ، فإذا ضمَّ إلى هذه الصغرى، كبرى أنَّ المطلوب هو التوصل إلى لب الواقع والحق، أنتج أنَّ النهي عن التعويل على الظن إنَّما هو في أصول الدِّين دون فروعه، فإنَّه لا يمكن اقتناص النهي عن الفروع من هذه الآية، لا منها وحدها ولا من ضم الكبرى إليها كما عرفت، فإنَّ الكبرى المقدرة لا تكون أكثر من المقدار الذي تقدم، ومعه لا يتم للآية إطلاق لغير أصول الدِّين، وعليه فلا استدلال بالآيتين غير تام.

ثمَّ كان لكل من الميرزا والآخوند «قده» تعليقه في المقام.

أمَّا تعليق الميرزا «قده»^(١) فحاصله: هو أنَّه بعد أن سلَّم بدلالة هاتين الآيتين على النهي عن العمل بالظن، ذكر أنَّ دليل حجية خبر الواحد يكون حاكماً عليهما، وذلك لأنَّ النهي في الآية انصبَّ على عنوان الظن، ودليل الحجية مفاده جعل الطريقة، أي جعل الظن علماً تعبداً، حيثنَّذ، فـدليل حجية خبر الواحد يقول: هذا الظن علم بالجعل

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٥٦.

التعبدى، فيخرجه عن موضوع الآية بالتعبد، لأنَّ الاتباع حينئذٍ يكون للعلم لا للظن.

وقد أشرنا في السابق إلى عدم تمامية هذا الكلام، وذلك لأنَّ الآية الكريمة إمَّا أن يكون مفادها نفي الحجية عن الظن أولاً، بل مفادها ما ذكرناه من أنَّه لا يجوز جعل الظن بما هو ظن أساساً ومحركاً، إذن فليس مفادها سلب الحجية عن الظن، إذن، فهي في نفسها غير دالة على مدعى الخصم، بلا حاجة إلى ضم دعوى حاكمة دليل حجية الخبر كما ذكر الميرزا «قده».

وإمَّا أن يفرض أنَّ مفاد الآية هو سلب الحجية عن الظن، وحينئذٍ، على مبنى الميرزا «قده» - القائل بأنَّ الحجية معناها جعل العلمية والطريقة - إذن، معنى هذا إثبات الحجية في دليل الحجية، أي جعل الظن علماً، ومعنى سلب الحجية في دليل عدم الحجية، معناه: نفي العلمية عن الظن، فكأنَّه قال: بأنَّ الظن ليس بعلم عندي، وبعبارة أخرى، معناه: إنَّ هذا العلم التعبدى ليس علماً تعبدياً عندي.

وهذا الإثبات، وذاك النفي متناقضان، لورودهما على موضوع واحد وليس أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، إذن، فلا موجب لحاكمية أحدهما على الآخر، إذن، فجواب الميرزا «قده» غير تام.

والحاصل هو، أنَّ الميرزا «قده» علَّق على الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد حيث قال: بأنَّ دليل حجية خبر الواحد يكون حاكماً على الآيتين، وذلك بجعل الظن علماً بناءً على كون مفاد دليل الحجية في الامارات هو جعل الطريقة والعلمية، أي جعل الظن علماً بالجعل التعبدى فيخرجه إذن عن موضوع الآية بالتعبد.

وقد أشرنا سابقاً إلى عدم تمامية هذا الجواب، لأنَّ الآية ليس

مفادها النهي التكليفي، بل مفادها الإرشاد إلى عدم الحجية، وحينئذٍ، إذا فرض عدم تمامية دلالتها في نفسها على نفي الحجية، إذن، فلا حاجة إلى الحكومة، وإن فرض كونها إرشاداً إلى عدم الحجية، إذن، فكما أنَّ دليل الحجية يكون مثبتاً لجعل العلمية والطريقة، ولكن هذا الدليل ينفي العلمية والطريقة، والمفروض أنَّ كليهما في موضوع واحد وليس أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، فهما متناقضان إذن، فلا موجب لحاكمية أحدهما على الآخر، إذن فجواب الميرزا «قده» غير تام.

وأما الأخوند «قده»^(١) فقد اعترض على الاستدلال بالآية باعتراضين.

الاعتراض الأول: هو أنَّ هذه الآيات وإن كانت تنهى عن العمل بالظن، لكن القدر المتيقن من إطلاقها هو أصول الدين، وعليه: فلا يمكن التمسك بإطلاقها حينئذٍ في الفروع.

وهذا الجواب غير تام: أمَّا كَوْن المتيقن منها أصول الدين، فهذا صحيح ولو بلحاظ غير مقام التخاطب، لكن وجود القدر المتيقن لا يمنع من التمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة، سواء كان متيقناً تخاطبياً، أو في الخارج كما ذكرنا في محله.

وأما كونها أنَّه لا ظهور لإطلاقها للظن في فروع الدين في نفسها، فهذه دعوى بلا موجب، خصوصاً في الآية الأولى التي أُلقيت إلقاء ابتدائياً على النبي ﷺ من جملة نصائح عديدة حيث جاءت في سياق مستقل عن أصول الدين، إذن، فلا موجب لدعوى اختصاص ذلك بأصول الدين، فالتمسك بالإطلاق محكَّم ما لم يرجع إلى شيء آخر أشرنا إليه آنفاً.

(١) كفاية الأصول: ج ٢، الخراساني، ص ٨٠.

الاعتراض الثاني للأخوند: هو أنه إذا سلمنا الإطلاق في الآيتين
إذن، فهو يدلُّ على عدم حجية الظن مطلقاً في خبر الواحد وغيره،
فحينئذٍ إذا دلَّ دليل على حجية خبر الواحد، إذن سوف يكون مخصصاً
لإطلاق الآيتين، لأنَّ خبر الواحد قسم من الظن، بينما الآية تشمل كل
أقسامه، فذلك أخص في الآيتين مطلقاً، فنلتزم بالتخصيص.

وهذا الجواب بالجملة لا يخلو من صواب، ولكن تعميمه غير
تام، بل لا بدَّ من غلبة أدلة الحجية واحداً واحداً، والنظر فيها، لنرى
ما هو موقفها من هاتين الآيتين، ولذا قد يختلف الحال حتى نستعرض
أدلة الحجية، فمثلاً: حينما نستعرض دليل السيرة، بوصفها بالتقريب
الثاني فإنَّه يجعلها دليلاً قطعياً على حجية الخبر، حينئذٍ نقول: إنَّ هذا
الدليل يوجب القطع ببطلان الإطلاق في الآيتين، لا أنَّه من باب
التخصيص، كما أنَّه حينما نستعرض آية النبا والنفر والكتمان نرى أنَّه
لا أخصية، - خصوصاً آية النبا - بناءً على أنَّ مفهومها، إنَّ لم يجيء
الفاسق نبياً، سواء جاء العادل أم لا، فلا يجب التبين، فهذه الآيات
إنَّما تدلُّ على الحجية بإطلاقها لصورة مجيء خبر الواحد غير الموجب
للعلم، إذن، فتفترق عن آيات النهي فيما إذا كان الخبر علمياً أو لم
يكن خبراً أصلاً - كما في آية النبا - فتكون المعارضة بالعموم من
وجه، فلو تَمَّت دلالاتها، فأية النفر التي تقول: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ
فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، نرى أنَّ دلالتها على الحجية
فرع إثبات وجوب التحذّر مطلقاً سواء علم أو لم يعلم، فوجوب
التحذّر له حالتان، «الأولى»: هو أن يعلم بصدق المنذر، «الثانية»: هو
أن لا يعلم بصدق المنذر، فإذا كان لها إطلاق لكلتا الحالتين، حينئذٍ
يثبت أنَّ قول المنذر حجة تعبداً، إذن، فالحجية في الآية مستفادة
بإطلاق وجوب الحذر لفرض عدم العلم بصدق المنذر، وحينئذٍ،
فالنسبة بين الإطلاقين العموم من وجه.

وكذلك آية الكتمان، إذا تمَّ الاستدلال بها، وإن مفادها حرمة الكتمان، فنقول: حرمة الكتمان تشمل حتى صورة العلم مع القطع بعدم حصول العلم للسامع، وهذا يلزم منه الحجية، فهذا إثبات للحجية بإطلاق دليل حرمة الكتمان لفرض عدم حصول العلم للسامع، فالنسبة بين الإطالقين العموم من وجه.

وكذلك آية النبأ، إذا قُرب بأن مرجع الآية إلى أنه ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ﴾، بأن مفهوم، «إن لم يجئكم فاسق بنبأ»، فلا يجب التبين، وهذا له مصداقان، أحدهما: أن لا يجيء نبأ أصلاً، والثاني: أن يجيء نبأ من غير الفاسق، والحجية تُثبت بإطلاقها، المفهوم لهذا الفرد الثاني، وحينئذٍ، يتعارض الإطلاقان بنحو العموم من وجه، لا أنه من باب الأخصيَّة، اللهمَّ إلا أن يُقال: إنه يُلتزم بالناسخية لا الأخصيَّة، لأنَّ آيات الحجية ناسخة لآيات عدم الحجية باعتبار تأخرها الزماني، فإنَّ آيات عدم الحجية وردت في السور المكيَّة، بينما آية النفر وردت في المائدة وهي آخر سورة نزلت على الرَّسول ﷺ، وآية النبأ وردت في سورة مدنية إذن، فكلتا الآيتين متأخرتان زماناً، حينئذٍ إذا قيل بالنسخ يمكن، وأما التخصيص فهو بلا موجب وغير معقول، إذن، لا بدَّ من النظر في الأدلة.

لكن مع قطع النظر عن ذلك، فهذا الكلام صحيح، لأنَّ أدلة حجية خبر الواحد بالنتيجة فيها ما ينفع لرفع الإطلاق من هاتين الآيتين.

والخلاصة هي: أنَّ هذه الآيات إنما تدلُّ على الحجية بإطلاقها لصورة مجيء خبر الواحد غير الموجب للعلم، فتفترق عن آيات النهي فيما إذا كان الخبر علمياً، أو لم يكن خبر أصلاً كما في آية النبأ، بناءً على ما ذكر، فتكون المعارضة بين الإطالقين العموم من وجه، اللهمَّ إلا أن يُقال بالناسخية، لتأخر آيات الحجية ولو بعضها عن آيات

النهي، لأنَّ الأخيرة واردة في «السور المكيَّة»، بينما آية النفر واردة في سورة المائدة وهي مدنيَّة وهي آخر سورة نزلت على النَّبي ﷺ قبل وفاته بأشهر كما ورد في الصحيح.

وكذلك آية النبا فإنَّها وردت في سورة مدنيَّة.

الوجه الثاني: ممَّا استدل به على عدم الحجية هو السُّنة، ويتمثل هذا الاستدلال ببعض الروايات.

وقبل الدخول فيها ينبغي أن يُعلم أنَّ السُّنة المستدل بها، تارة: تكون قطعية الصدور، وأخرى: تكون من قبيل خبر الواحد نفسه.

فإن فرض أنَّها قطعية الصدور، فالاستدلال بها على عدم الحجية ليس فيه محذور ثبوتي.

وأما إذا كانت السُّنة المستدل بها من قبيل خبر الواحد، فهنا: تارة نفترض القطع، بأنَّه بحسب الملاك لا فرق بين هذا الخبر وغيره من أخبار الآحاد، بحيث لا يكون لهذا الخبر ميزة على غيره حتى تجعل له الحجية وتسلب عن غيره، بل نقطع أنَّه إذا كان غيره ليس حجة فهو كذلك. وأخرى نفرض أنَّه لا نقطع بذلك، ونحتمل وجود مزية في هذا الخبر بحيث لا يكون عدم حجية غيره مساوقاً لعدم حجيته.

فإن فرض الأول، وهو كوننا نقطع بأنَّ عدم حجية غيره يساوق عدم حجيته، إذن، مثل هذا الخبر لا يُعقل حجيته، لأنَّ حجيته مساوقة للقطع بكذبه، إذ بمجرد إحراز حجيته نحزر حجية الباقي أيضاً، لأنَّه قد فرض أنَّه لا مزية له على غيره من سائر الأخبار، وهذا معناه: القطع بكذب مضمونه، وكل خبر تكون حجيته مساوقة في مدالها للقطع بكذب مضمونه يستحيل جعل الحجية له.

وإن فرض الثاني: أيَّ أنَّه لا يُعلم بالملازمة، ونحتمل ثبوتاً أن يكون

هذا حجة، وغيره ليس حجة، حينئذٍ، لا يلزم من إحراز حجته القطع بكذبه، وذلك لأنه قد تُحرز حجته ويثبت به عدم حجية بقية الأخبار، ولا يثبت به عدم حجية نفسه، إمّا لأنه لا إطلاق فيه لنفسه، أو لأنه له إطلاق كما هو الصحيح، حيث إنّ ما له الإطلاق إنّما هو الكلام المنقول عن الإمام عليه السلام وما يشمل الإطلاق هو الخبر الحاكي عن كلام الإمام عليه السلام فلا محذور حتى عرفاً في شموله نفسه، لأنه ليس من شمول الكلام لنفسه بالدقة، وإنّما هو من شمول الكلام المنقول للكلام الناقل، لكن مع هذا يلتزم بعدم حجته في إسقاط نفسه، لئلا يلزم المحذور من حجته في إسقاط الباقي.

لكن يبقى الكلام في أنّه ما الدليل على حجته؟ وهنا يمكن أن يُقال: إنّ الدليل على حجته هو السيرة العقلانية، لأنّها انعقدت على العمل بخبر الثقة، وهذا خبر ثقة، وإذا ثبت حجته بالسيرة العقلانية وكان في حد ذاته صالحاً للردع، إذن، يكون بنفسه رادعاً عن السيرة بلحاظ غيره من الروايات، وهذا معنى أنّ تطبيق السيرة على هذا الخبر حاكم على تطبيقه على بقية الأخبار، لأنّ تطبيق السيرة على خبر فرع عدم الردع من الشارع، ولا ردع عنه بيقيناً، لكن هو نفسه يكون رادعاً عن السيرة بالنسبة لغيره من الأخبار إذا كان صالحاً لهذا الردع، ولا يمكن أن يُعكس المطلب ويُقال: فلتُطبق السيرة على غيره ابتداءً حتى يكون هو مردوع عنه، وغيره رادعاً، لأنّ بقية الأخبار لا تسلب الحجية عن هذا الخبر، بينما هو يسلب الحجية عن بقية الأخبار، وبهذا يمكن الوصول إلى رادع معقول ثابت.

هذا منهج الاستدلال بالسنة النافية للحجية، وحينئذٍ تأتي إلى التطبيق فنقول:

إنّ السُّنة التي استُدل بها في المقام تنقسم إلى طائفتين.

الطائفة الأولى: وهي تدلُّ على النهي عن العمل بخبر لا يعلم بصدوره منهم عليه السلام كما ينقل صاحب الوسائل^(١) عن آخر السرائر^(٢) نقلاً عن كتاب مسائل الرجال لعلي بن محمد، أنَّ محمد بن علي بن عيسى^(٣) كتب إليه يسأله عن العلم المنقول إلينا عن آبائك وأجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه، أو الرد إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام «ما علمتم أنَّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردُّوه إلينا».

الطائفة الثانية: وهي ما دلَّ على النهي عن العمل بخبر لا يوافق كتاب الله تعالى، كما عن محمد بن يحيى، قال الإمام عليه السلام إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله تعالى أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلاً فالذي جاء به أولى به.

وكذلك عن محمد بن يحيى^(٤) قال عليه السلام «إذا جاءكم عنَّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلاً فقفوا عنده ثمَّ ردُّوه إلينا حتى يستبين لكم»، وهذه الأخبار هي التي تُسمَّى بأخبار العرض، أي عرضها على كتاب الله تعالى.

أمَّا الطائفة الأولى الناهية عن العمل بخبر غير قطعي فيرد عليها.

أولاً: إنَّ هذه الرواية لا يُعقل جعل الحجية لها، لكي تصلح للاستدلال بها، وذلك لأنَّها خبر واحد نقطع بعدم تميزه عن بقية الأخبار، وحينئذٍ جعل الحجية لها مساوق للقطع بكذب مضمونها، إذن، فما كان من هذا القبيل لا يعقل جعل الحجية له.

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩، من صفات القاضي، ح ٣٦، ح ٨٦.

(٢) السرائر: محمد بن إدريس، ص ٤٧٥.

(٣) يعني أبا محمد العسكري عليه السلام.

(٤) الوسائل: باب صفات القاضي، ص ٧٨ - ٨٠.

وثانياً: لو تنزلنا وافترضنا أننا احتملنا المزيّة لهذا الخبر على سائر الأخبار، إذن، فيُعقل جعل الحجية له من دون لزوم محذور استلزام ذاك اللازم الذي هو القطع بكذب مضمونه.

إلاً أننا نقول: إنّه لا دليل على جعل الحجية له، لأنّه لو قيل بأنّه يوجد دليل على جعل الحجية، لكان هذا الدليل هو السيرة، والسيرة إنّما دلّت على حجية الخبر الثقة، بينما الرواية هذه ضعيفة السند، فإنّ ابن إدريس رحمه الله نقلها في كتابه السرائر^(١) عن كتاب مسائل الرجال عن محمد بن أحمد بن محمد بن زياد، وموسى بن محمد بن علي بن عيسى عن محمد بن علي بن عيسى، ومن الواضح أنّ الوسائط بين ابن إدريس وصاحب كتاب مسائل الرجال غير معلومة لنا، كما أنّ صاحب كتاب مسائل الرجال أيضاً لا نعرفه، ولم نرَ توثيقاً لمحمد بن أحمد بن محمد بن زياد، ولا لموسى بن محمد بن علي بن عيسى.

نعم كلّما ورد بشأن محمد بن علي بن عيسى هو قول النجاشي فيه «أنّه كان وجهاً بقم وأميراً عليها من قبل السلطان» إذن، هذه الرواية ضعيفة السند كما عرفت.

وكذلك يُقال في الرواية الثانية حيث لم تثبت الحجية لنسخة بصائر الدرجات، لوضوح عدم ثبوت النسخة بسند معتبر حتى وإن روى كل من النجاشي والشيخ كتب الصفار، فإنّ أسانيد كل من الشيخين إلى كتب الصفار ضعيفة أو لا، وبقطع النظر عن ضعف طريقيهما إلى كتب الصفار، فإنّ روايتيهما لكتبه كانت باستثناء كتاب بصائر الدرجات كما يصرح بهذا كلا الشيخين النجاشي والطوسي «قده»، إذن، هذان

(١) السرائر: محمد بن إدريس، ص ٤٧٥.

الحديثان لا دليل على حجيتهما لضعفهما سنداً، كما أن مضمونهما ليس متواتراً كي يحصل العلم به.

وثالثاً: هو أنه لو سُلم صحة سند الرواية، إلا أن هذا الخبر مبتلى بالمعارض، لأنه يوجد خبر ثقة، بل يوجد سنة قطعية متواترة على حجية خبر الثقة.

وبعبارة أخرى، إن هذا الخبر معارض بالدليل القطعي لحجية خبر الواحد، ومع هذه المعارضة يسقط عن الحجية، بل لا نحتاج لمعارضته بالدليل القطعي، بل لو كان معارضاً بخبر ثقة واحد لكفى، لأن السيرة العقلائية إنما انعقدت على حجية خبر ثقة غير معارض بمثله، وهذا معارض، إذن، فلا حجية له، إذن، الاستدلال بهذه الطائفة غير تام.

وأما الطائفة الثانية: وهي أخبار العرض على كتاب الله تعالى، فالاستدلال بها يستدعي بحثاً طويلاً الذيل قد فصلناه في بحث تعارض الأدلة فيمكن الرجوع إليه.

لكن توضيحاً وتتميماً لفائدة البحث حيث لم أحضره في الدورة الأولى التي بحثه فيها أستاذنا الشهيد «قده» رأيت - وبملاك إذن الفحوى - أن أنقل معالجة هذه الطائفة الثانية عن كتاب مباحث الأصول من جزئه الثاني، وهو تقرير من أثق بدينه وتقواه، وفهمه وعلمه بمباني السيد الشهيد «قده»، عنيْتُ به آية الله الحجة الثقة الثبت سماحة السيد كاظم الحائري «دام ظله ودامت إفاداته وإفاضاته» حيث يقرر في معالجة هذه الطائفة فيقول:

وأما الطائفة الثانية، وهي ما دلَّت على تحكيم الكتاب الكريم في خبر الواحد، فإنه يمكن تقسيم العناوين الواردة فيها بشكل رئيس إلى عنوانين.

العنوان الأول: هو عنوان موافقة الكتاب.

العنوان الثاني: هو عنوان مخالفة الكتاب.

أما العنوان الأول، وهو عنوان موافقة الكتاب، فقد يُقال: إنَّ جعل المعيار موافقة الكتاب وعدمها يُسقط كل خبر واحد لم يرد بمضمونه نص في القرآن الكريم في الحجية.

وأما الخبر الموافق لمضمون الكتاب، فقد أبدى الأستاذ الشهيد «قده» بشأنه احتمالين في بحث التعادل والتراجيح كما ينقل الحجَّة الحائري «حفظه المولى».

الاحتمال الأول: هو أن لا يكون مشمولاً لما يستفاد من روايات عدم حجية ما لم يوافق الكتاب، لأنَّه خارج عن مفاد رواية نفي الحجية موضوعاً، لأنَّ موضوع نفي الحجية من هذه الروايات إنَّما هو ما لم يوافق الكتاب، وتظهر أثر حجية ما لم يوافق الكتاب، في مثل ما إذا كان الحديث الموافق للكتاب أخص من الكتاب مثلاً، فُتستفاد منه بعض الفوائد التي تُستفاد من الخاص، ولا تُستفاد من العام، كال تخصيص.

الاحتمال الثاني: هو أن يُقال إنَّ الردع عمَّا لا يوافق الكتاب من الأخبار الآحاد ردع عرفاً عن حجية خبر الواحد إطلاقاً حتى ما وافق الكتاب، وذلك لأنَّ الثمرة التي أشرنا إليها لحجية ما وافق الكتاب أمر نادر، فيكون المفهوم عرفاً من الردع عمَّا لا يوافق الكتاب هو بيان أنَّ خبر الواحد غير حجَّة، وأنَّه إن كان موافقاً للكتاب، فالأخذ بمضمونه أخذ في الحقيقة بالكتاب، وإن لم يكن موافقاً للكتاب لم يجز الأخذ بمضمونه، فخبر الواحد بشكل عام ساقط عن الحجية.

وقد استظهر أستاذنا الشهيد «قده» في بحث التعادل والتراجع - بعد فرض دلالة الروايات على الردع عمّا لا يوافق الكتاب - الاحتمال الثاني، أي الردع عن مطلق خبر الواحد.

وقد أورد على هذا الاستدلال بالعنوان الأول في كلمات المحققين بما يرجع محصله إلى وجهين.

الوجه الأول: هو أنّ روايات الباب وإن كانت متواترة إجمالاً، إلّا أنّ الذي يثبت بالتواتر الإجمالي إنّما هو أخصّ العناوين، وهو عنوان مخالفة الكتاب، فالنتيجة إذن إنّما هي سقوط ما خالف الكتاب عن الحجية.

أمّا ما يفرض فيه تمامية الإطلاق لكل خبر لم يوافق الكتاب، فليس إلّا من أخبار الآحاد، فلا يمكن الاستدلال به على عدم حجية خبر الواحد.

وهذا الوجه - بقطع النظر عن تكميله بضم ضميمة - لا يتم، إذ بالإمكان أن يُقال في مقابل ذلك: إنّهُ إن لم يمكن الاستدلال بخبر الواحد على نفي حجية نفس ذلك الخبر، فالاستدلال به على نفي حجية باقي الأخبار لا عيب فيه، فنحن نُثبت حجية هذا الخبر بالسيرة العقلانية الدالة على حجية خبر الواحد، وهذا الخبر هو رادع عن الأخذ بتلك السيرة في باقي الأخبار.

الوجه الثاني: هو أنّنا نعلم إجمالاً بصدور أخبار كثيرة عنهم عليه السلام لا يوجد مضمونها في القرآن الكريم، وهذا العلم الإجمالي ليس موجوداً عندنا فقط، بل هو موجود عند كل أحد حتى من سمع الإمام عليه السلام يقول: «إنّ ما لم يوافق الكتاب فهو زخرف»، ومن الواضح أنّ إطلاق هذه الأخبار مناقض لهذا العلم الإجمالي، فلا

بدَّ إذن من التأويل، وإذا سقط ظهورها عن الحجية وتعيَّن التأويل، انفتحت أبواب عديدة للتأويل، كالحمل على مورد التعارض، وبيان مرجحيَّة الكتاب لأحد الخبرين المتعارضين، أو الحمل على مورد أصول الدِّين، ونحو ذلك من الوجوه.

وهذا الوجه أيضاً غير تام بحسب الصناعة ما لم تضم إليه الضمانات التي سنشير إليها - إن شاء الله -، وذلك لأنَّ لسان جعل الموافقة معياراً يكون على نحوين.

فتارة يفرض كونه ناظراً إلى الإخبار عن عدم صدور ما لا يوافق الكتاب عنهم عليه السلام كما يظهر من كلمة زخرف^(١).

وأخرى يفرض كونه ناظراً إلى نفي الحجية لا نفي الصدور كما يظهر من قوله عليه السلام «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلاَّ فالذي جاءكم به أولى به»^(٢).

وقد أبدى أستاذنا الشهيد «قده» في بحث التعادل والتراجيح في قوله: «أولى به» احتمالين.

الاحتمال الأول: هو أن يكون المقصود، «أولى به منكم»، لأنَّه أدري يصدقه وكذبه، وهذا يعني نفي الحجية، وقال «قده»، إنَّ هذا الاحتمال هو الظاهر من الحديث.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون المقصود «أولى به منِّي»، أي من الإمام عليه السلام وهذا يعني نفي الصدور.

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من صفات القاضي، ح ١٢ - ١٤، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) المصدر السابق نفسه: ح ١١، ص ٧٨.

فبالنسبة للأول يتفطنا العلم الإجمالي بصدور ما لا يوافق الكتاب في المقام، للقطع عندئذ بكذب ظاهر تلك الأخبار، فيحمل على بعض المحامل بعد عدم إمكان التخصيص فيها بأن يقال مثلاً: «ما لم يوافق القرآن فهو زخرف، إلا الرواية الفلانية»، لأن هذا لا ينسجم مع فرض جعل المقياس والمعيّار، فإن تلك الأحاديث تأتي عن التخصيص، لأنّ لسانها لسان الاستنكار، وهو لا يناسب قبول التخصيص.

وأما بالنسبة للثاني، وهو ما كان لسانه لسان نفي الحجية، فالعلم الإجمالي بالصدور لا يتفطنا في الرد على ذلك، إذ لا منافاة بين عدم حجية كل خبر من مجموعة من الأخبار، وبين العلم الإجمالي بصدور بعضها.

والتحقيق هو، أنّ هناك احتمالاً يتبادر إلى الذهن في تفسير معنى الموافقة الموجودة في تلك الروايات، فإن تمّ هذا الاحتمال وبلغت مؤيداته إلى درجة توجب حصول الاطمئنان به أو انعقاد ظهور الكلام عليه، كانت هذه الأخبار أجنبية عن محل الكلام إطلاقاً، وإن لم يبلغ الأمر إلى درجة الاطمئنان أو الظهور بالنسبة لجميع روايات الباب فلا بدّ من استئناف البحث.

وذاك الاحتمال هو، أن يكون المقصود بموافقة الكتاب الكريم الملائمة للمزاج والإطار العام للقرآن، بأن لا يكون مخالفاً لمسلمات الشريعة التي يكون مثالها الكامل هو القرآن، باعتبار أنّ القرآن هو كتاب الشريعة ودستورها، وهذا معناه حمل الروايات الواردة في تحكيم الكتاب بالموافقة وعدمها في الأخبار بشكل عام، على الموافقة والمخالفة للمزاج والإطار العام للقرآن^(١)، وبناءً على هذا الاحتمال

(١) وقد علّق الحجة الحائري هنا فقال:

أمّا روايات الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة فخارجة عن مصب بحثه هنا، ومن الواضح عدم صحة حملها على هذا المعنى.

يكون محصل هذه الأخبار هو، أنه كلما ورد حديث غير موافق في المضمون للإطار والذوق العام للكتاب الكريم، كان هذا الحديث ساقطاً، سواء كان في الأحكام أو في العقائد، وهذا الحديث في الحقيقة ممّا يقطع بعدم مطابقة مضمونه للواقع، لعدم ملاءمته مع مسلمات الشريعة.

وقد مثل أستاذنا الشهيد «قده» في بحث التعادل والتراجع لذلك، بما إذا ورد ما يحلل الكذب والإيذاء في اليوم التاسع من ربيع، فإنّ هذا مخالف للروح العامة للكتاب، أو ما يذم طائفة من البشر ويبيّن خستهم ودناءتهم وأنهم قسم من الجن، فإنّ هذا أيضاً مخالف للروح العامة للكتاب المبنية على أساس المساواة بين الأقوام والشعوب، وعلى هذا لا ترتبط هذه الأخبار بما نحن فيه أصلاً، ويوجد لهذا الاحتمال بعض أمور تكون مؤيدة له، أو موجبة لاستنعاره، أو قرينة عليه على اختلاف مراتب التأيد.

فمنها: أنه يوجد في جملة من الأخبار عنوانان، فقليل: «ما وافق كتاب الله فخذوه»، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١) ولم يفرض شق ثالث، فلو فرض أنّ المراد بالموافقة هي الموافقة لنص خاص للكتاب، وبالمخالفة هي المخالفة لنص خاص له، لكان الشق الثالث المسكوت عنه في المقام أكثر من كلاً هذين القسمين، إلّا أنّ يلتزم بتأويل أحد العنوانين، بأن تحمل الموافقة على عدم المخالفة، أو المخالفة على عدم الموافقة.

ومنها: أنّ ظاهر قوله، «ما وافق كتاب الله فخذوه»، أنّ الأمر بالأخذ هنا أمر مولوي في مقام جعل الحجية.

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من صفات القاضي، ح ١٠ و ١٥ و ٣٥.

ولو كان المراد بالموافق، الموافق لشخص آية معينة، لم يظهر لجعل الحجية له أثر إلا في فروض نادرة، إذ تكفي تلك الآية.

وهذا بخلاف ما إذا كان المقصود الموافقة للمزاج العام للكتاب، فزكاة التجارة مثلاً: موافقة للمزاج العام للكتاب، لكنّها مع ذلك بحاجة إلى حجية الخبر الدال عليها، لعدم دلالة آية عليها.

ومنها: ما ورد في بعض روايات الباب من أنّه «إذا وجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به»^(١)، فإنّ ظاهر ذلك، أنّ وجود شاهد ثانٍ يوجب التأكيد في ملاك الأخذ، مع أنّه لو كان المقصود الموافقة بمعنى دلالة آية على مفاده، لم تكن دلالة آية ثانية عليه موجباً لتأكيد ملاك الأخذ كما هو واضح.

وهذا بخلاف ما لو كان المراد، الموافقة للمزاج العام، فإنّه كلّما كانت المناسبة مع عدد أكبر من المسلّمات وعدد أكثر من الأذواق المستكشفة للشريعة الإسلامية، يكون ملاك الأخذ عندئذٍ أقوى لا محالة.

ومنها: أنّ قسماً من تلك الأخبار يدلّ على نفي صدور ما لا يوافق الكتاب منهم عليه السلام واستنكار ذلك، لا مجرد نفي الحجية^(٢)، بينما من الواضح أنّ ورود ما لا يوافق نصّاً خاصاً من الكتاب ليس بعيداً عن شأنهم، بل هو من شأنهم.

ومن المعلوم لدى المسلمين جميعاً، أنّ القرآن الكريم لا يحتوي على تمام أحكام الشريعة بلا خلاف في ذلك بين الشيعة والعمامة، فنحن نأخذ بقية الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأئمتنا عليهم السلام وهم

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من صفات القاضي، ح ١٨.

(٢) المصدر السابق نفسه: ح ١٢ و ١٤ و ٤٠.

يأخذونها عن رسول الله ﷺ وأئمتهم، وإنما الذي لا يناسبهم ﷺ هو، صدور ما لا يوافق الذوق العام للكتاب الكريم، ولا يلائم المسلمات.

ومنها: ما في بعض تلك الروايات من عنوان «وجود ما يشبهه في الكتاب»^(١)، ولعلّه لا يخفى ظهور ذلك في ما ذكرناه.

وهذه الشواهد التي ذكرناها ليست متساوية وليس كلها قوياً إلى حد يوجب صرف ظهور الرواية إلى الاحتمال المطلوب.

على أنّ هذه الشواهد لا تستوعب تمام روايات الباب، فيبقى ما لا يشتمل على شيء من هذه الشواهد.

والتحقيق هو، أنّ أكثر الروايات التي جاء فيها ذكر موافقة الكتاب - بعد فرض عدم كونه المقصود من الموافقة، الموافقة مع المزاج العام - لا تدلّ في الحقيقة على أكثر من إسقاط ما خالف الكتاب عن الحجية، فإنّ جملة منها ذكر فيه عنوان الموافقة والمخالفة معاً، فقال: «ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»، ومن الواضح، أنّ هذا ظاهر في إعطاء الضابط الكلي، وهذا لا يناسب مع ما هو معلوم من أنّ الشق الثالث، وهو الذي لا يوافق ولا يخالف الكتاب، هو القسم الأوسع من الأخبار، إذن، فلا بدّ إمّا من حمل الموافقة على عدم المخالفة، أو المخالفة على عدم الموافقة، فإن لم ندع أنّ الظاهر عرفاً هو تحكيم الضابط الأخص في الضابط الأعم، وحمل عدم الموافقة وهو الأعم، على المخالفة وهي الأخص، فلا أقلّ من فرض الإجمال، حينئذٍ، فلا يمكن التمسك بهذه الأخبار لنفي الحجية إلّا بالقدر المتيقن وهو المخالف للكتاب.

(١) المصدر السابق نفسه: ج ٤٠.

وكذلك الحال في الروايات التي اقتضرت على عنوان الموافقة، وتوصيف ما لم يوافق الكتاب بأنه «زخرف»^(١) مثلاً، فإنَّ الظاهر من التعبير بعدم موافقة الكتاب وهو السلب بانتفاء المحمول، أي أن توجد في الكتاب آية في بيان حكم مورد هذا الحديث ولا يوافقها هذا الحديث، لا السلب بانتفاء الموضوع.

وهذا ظهور يتفق كثيراً في الأعدام المضافة إلى جملة من العناوين، وإن شئت فعبر عنه بالظهور في العدم المقابل للكلمة، دون العدم بانتفاء الموضوع، فقولنا: فلان ليس ببصير، أو ليس بأعمى، ظاهر في أن من شأنه أن يكون بصيراً أو أعمى، لكنَّه ليس ببصير، أو ليس بأعمى، لا أنه كالجدار، لا موضوع فيه للبصر، أو للعمى.

إذن لا يبقى ما يدلُّ على أنَّ المقياس هو الموافقة، عدا لسان واحد، هو، «إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله ﷺ، وإلاَّ فالذي جاءكم به أولى به»^(٢).

وقد مضى أننا لا نحتاج في مقام إثبات الردع إلى السَّنة المتواترة، بل يكفي خبر واحد مشمول للسيرة العقلانية في نفسه، وهذا اللسان وارد في رواية ابن أبي يعفور من قبل أناس كلهم ثقة، هفو مشمول للسيرة العقلانية، رادع عن باقي الأخبار غير الموافقة للكتاب الكريم.

وهذا غاية ما يمكن أن يُنتصر به للاستدلال بما ورد من الإرجاع إلى موافقة الكتاب، على سقوط ما لا يوافق الكتاب، رغم عدم المخالفة أيضاً عن الحجية بعد تصفية روايات الباب، بحيث لم يبقَ منها عدا هذه الرواية.

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من صفات القاضي، ح ١٢ و ١٤، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من صفات القاضي، ح ١١، ص ٧٨.

وبعد الاستدلال بها بهذه الكيفية نقول: إنَّ لذلك ثلاثة أجوبة.

الجواب الأول: هو، أنَّه لو تمَّ الاستدلال بهذا الحديث، فإنَّما يتم بناءً على تمامية دلالة الآيات الرادعة عن العمل بالظن وغير العلم، على عدم الحجية، كي يكون هذا الحديث بنفسه موافقاً للكتاب، لكنَّك عرفت عدم تمامية دلالتها، فهذا الحديث يردع عن نفسه، لعدم موافقته للكتاب، وعندئذٍ لا يمكن الأخذ به.

وهذا الجواب يتم ببركة تكميله بأحد الوجهين الماضيين في الجواب الثاني من أجوبة الطائفة الأولى.

الجواب الثاني: هو أنَّه لو سلَّمنا عدم شمول هذا الحديث لنفسه قلنا: أنَّه تقع المعارضة بين هذا الحديث، وبين الكتاب والسنة القطعية بالعموم من وجه.

أمَّا معارضته للكتاب بالعموم من وجه، فبناءً على فرض تمامية دلالة آية النفر على حجية خبر الواحد، فإنَّ دلالتها على ذلك تكون بإطلاقها الدال على وجوب الحذر، سواء حصل العلم أو لا، وفرض حصول العلم مادة للافتراق للآية، وفرض ورود خبر في الأحكام لم يحصل العلم به ولا يوافق الكتاب مادة للاجتماع، والخبر الذي ورد في غير الأحكام من قبيل أصول الدين، أو كتاب السماء والعالم، ونحو ذلك، ولم يوافق الكتاب، ولم يحصل العلم به، مادة للافتراق لهذا الحديث، لأنَّ الآية تختص بباب الأحكام، بينما هذا الحديث ينفي حجية الخبر غير الموافق للكتاب في باب الأحكام بالإطلاق، وليس صريحاً في خصوص باب الأحكام وتشخيص الوظيفة العملية، فإنَّ الجزء في قوله: «إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله ﷺ محذوف، ولا شاهد على كونه المحذوف مثل، «فاعملوا به في صلاتكم وصومكم»، بل المناسب والقدر المتيقن من الجزء هو، «فاقبلوه»، أي انسبوا مفاده إلى الدين.

ولم نذكر هنا آية النبأ، واقتصرنا على آية النفر، لأن آية النبأ غير مختصة بباب الأحكام.

وأما معارضته للسنة القطعية بالعموم من وجه، فلأن السنة القطعية دلت - كما سيأتي إن شاء الله - على جعل الحجية لخبر الثقة في الأحكام، ولا يمكن تقييدها بخصوص ما إذا كان مضمونه موجوداً في القرآن الكريم، فإن هذا تقييد بالفرد النادر، ولكن يمكن تقييد بعضها بباب أخذ العامي للفتوى من الفقيه، فإن السنة القطعية لم تدل على حجية خبر الثقة بالنصوصية، وإنما دلت على ذلك بالإطلاق، فإن مثل قوله: «أبونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني»^(١)؟ فقال عليه السلام «نعم»، يدل بالإطلاق على أمرين: أخذ العامي للفتوى من الفقيه، وأخذ الفقيه للخبر من الراوي، فإن كليهما أخذ لمعالم الدين.

فالفتوى مادة للافتراق للسنة القطعية، والخبر الذي لا يوافق الكتاب، إن كان في مثل أصول الدين، وأخبار السماء والعالم، فهو مادة للافتراق لهذا الحديث، وإن كان في باب الأحكام فهو مادة للاجتماع.

فإذا كان هذا الحديث معارضاً للكتاب والسنة القطعية، كان مردوعاً عنه بما دل على طرح المخالف للكتاب والسنة القطعية.

فكما يقال: إن هذا الحديث مشمول للسيرة العقلانية، ورادع عن باقي الأحاديث، يمكن أن يقال: إن ما أمر بطرح مخالف الكتاب والسنة مشمول للسيرة العقلانية ورادع عن هذا الحديث، وما سيأتي من الخبر المختار تمامية الاستدلال به على طرح المخالف ولو بالعموم من

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ١١ من صفات القاضي، ح ٣٣، ص ١٠٧.

وجه، وإن كان قد نصَّ فقط على مخالفة الكتاب، لكننا نفهم أنَّ ذلك
بنكتة قطعية الكتاب، فلا فرق في ذلك بين الكتاب والسنة القطعية.

إن قلت: إنَّ الردع ثابت من الطرفين، فزاوية ابن أبي يعفور تردع
عمّا يأمر بطرح ما يخالف الكتاب والسنة، إذ لا شاهد له من الكتاب
والسنة، وما يأمر بطرح ما يخالف الكتاب والسنة يردع عن رواية ابن
أبي يعفور المخالفة للكتاب والسنة الدالين على حجية خبر الواحد.

قلت: أولاً: يكفينا الترادع من الطرفين والتساقط، إذ نرجع بعد
ذلك إلى الكتاب والسنة القطعية الدالين على حجية خبر الواحد.

وثانياً: إنَّ رواية ابن أبي يعفور لا تردع عن الأخذ بما يأمر
بطرح ما خالف الكتاب والسنة، فإنَّ تلك الرواية إن كانت صادرة من
الإمام عليه السلام فما يأمر بطرح ما خالف الكتاب والسنة قد وافق السنة،
فإنَّ تلك الرواية تدلُّ على عدم حجية غير الموافق، وهذا يدلُّ على
عدم حجية المخالف، والمخالف قسم من غير الموافق وداخل فيه.

وإن لم تكن صادرة عن الإمام عليه السلام فدليل حجية خبر الواحد
ثابت على حاله، ولا إشكال عليه من ناحية هذه الرواية.

وثالثاً: إنَّ الترادع يكون بين إطلاق رواية ابن أبي يعفور، ونفس
الحديث الدال على طرح ما خالف الكتاب والسنة، وإطلاق الأول
مبتلى بالمعارض، وهو أدلة حجية الخبر، فلا يفيد ردعه.

الجواب الثالث: هو أنَّنا لو قطعنا النظر عمّا دلَّ على عدم حجية
المخالف للكتاب والسنة القطعية، قلنا: إنَّ السنة القطعية الدالة على
حجية خبر الثقة مقدمة على رواية ابن أبي يعفور، لأنَّ بعض الأخبار
الدالة على حجية خبر الثقة ممّا يشكل جزءاً من التواتر، وإن كان دالاً
على ذلك بالإطلاق، فتكون دلالة السنة القطعية على حجية خبر الثقة

دلالة إطلاقية، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات، ولكن بعض تلك ممّا هو تام سنداً، يدلُّ على حجية خبر الثقة بالخصوص.

إذن، فرغم أنّ النسبة بين السنة القطعية الدالة على حجية خبر الثقة، ورواية ابن أبي يعفور، عموم من وجه نقول:

إنّ تلك السنة القطعية تصلح للقرينية والحاكمية على إطلاق رواية ابن أبي يعفور، على حدّ حكومة الخاص على العام وقرينيته، ورواية ابن أبي يعفور لا تصلح للقرينية والحاكمية على السنة القطعية.

أمّا عدم صلاحية رواية ابن أبي يعفور لذلك فواضح، لأنّ النسبة بينهما عموم من وجه، ولا نكتة لتقديمها على السنة القطعية من سنخ تقديم الخاص على العام.

وأمّا صلاحية إطلاق السنة القطعية للتقدم على إطلاق رواية ابن أبي يعفور، كتقديم الخاص على العام، فلأنّ إطلاقها يدلُّ على حجية ذاك القسم منها الدال بالخصوص على حجية خبر الثقة في الأحكام الذي نسبته إلى رواية ابن أبي يعفور نسبة الخاص إلى العام.

وهذا المطلوب يمكن بيانه بعدّة تقريبات صناعية تحت صياغة الدور ونحو ذلك.

وقد ذكر أستاذنا الشهيد «قده» في بحث التعادل والتراجيح في مقام تقريب هذا البيان بصياغة الدور، أنّ تمامية مقتضى الحجية لإطلاق رواية ابن أبي يعفور فرع عدم تخصيصها بذاك الخبر الواحد الذي هو فرع عدم حجّيته بإطلاق الكتاب والسنة القطعية، أي عدم حجية إطلاق آية النفر أو السنة القطعية فتمامية مقتضى الحجية لإطلاق رواية ابن أبي يعفور فرع عدم حجية إطلاق آية النفر والسنة القطعية، وما يكون فرع عدم شيء، يستحيل أن يمنع عن ذلك الشيء، وإلّا لزم الدور.

وجوهر المطلب هو ما ذكرناه، ولعله لا نظير لهذين العامين من وجه في تمام الفقه، بأن يقع التعارض بين عامين من وجه، ويكون الأمر بحيث لو قدّمنا هذا على ذاك، كان في قوّة تقديم أحد العامين من وجه على الآخر بلا مبرر، ولو قدّمنا ذاك على هذا، كان التقديم بالمبرر الذي يجعل الخاص مقدماً على العام، ومن المعلوم أنّه متى ما دار الأمر بين تقديم هذا بلا مبرر، وتقديم ذاك بمقتضى الصناعة، تعيّن الثاني في مقابل الأول لا محالة.

وقد أفاد أستاذنا الشهيد «قده» في بحث التعادل والتراجع، أنّ هذا إنّما يكون بناءً على كون مفاد رواية ابن أبي يعفور، إسقاط حجية خبر الواحد مطلقاً.

أمّا لو قلنا: إنّ مفادها إسقاط ما لا شاهد له من الكتاب، فالأمر أوضح، لأنّ خبر الواحد الذي دلّ على حجية أخبار الآحاد في الأحكام، له شاهد من كتاب الله، وهو آية النفر، فهذا حجّة يقيناً، فتخصّص به رواية ابن أبي يعفور بلا حاجة إلى ما عرفته من البيان.

ولأستاذنا الشهيد «قده»، جوابان آخران على رواية ابن أبي يعفور، ذكرهما في بحث التعادل والتراجع.

الجواب الأول: هو أنّ رواية ابن أبي يعفور بعد تفسيرها بنفي الحجية، لا محبص عن تخصيصها بأصول الدّين ونحوها من المعارف الإلهيّة، من قبيل تفاصيل القيامة وأمثال ذلك ولا تشمل الأحكام، وذلك لوجود مخصص قطعي كالمتصل، وهو ارتكاز الأصحاب - ومنهم نفس ابن أبي يعفور راوي هذه الرواية - الذين كانوا يهتمون بضبط الأحاديث ولو مع الوساطة، ويعملون بها وينقل أحاديث الآخرين، ويتوقعون من الآخرين العمل بهذا النقل، فإنّ حجية الخبر في باب الأحكام كانت ارتكازية عندهم.

أمّا لو افترضنا ظهور رواية ابن أبي يعفور في نفي الصدور،
فنحن قاطعون بكذب مفادها، حتى في مثل أصول الدّين.

ففرق بين الإمام وبين الفقيه الاعتيادي، فالفقيه لا يجوز له
الافتاء بغير ما في الكتاب والسنة.

أمّا الإمام عليه السلام فمن شأنه - حسب فكرة الشيعة عن الإمامة -
أن يبين التفاصيل والأمور التي لم تصلنا في الكتاب أو سنة
الرّسول صلى الله عليه وآله، على أنّنا نعلم إجمالاً بوقوع ذلك عنهم عليهم السلام في
الأصول والفروع، للتواترات الإجمالية فيها، إذن، فيحمل الحديث
على محمل التّقية، وأنّ الإمام عليه السلام فرض نفسه لدى ذكره لهذا النص
بمنزلة إنسان اعتيادي كأَيّ عالم آخر من العلماء - كما كان ذلك معتقد
العامة بشأنهم عليهم السلام -، فليس من حقه عليه السلام أن يبين شيئاً ليس في
كتاب الله، أو سنة الرّسول صلى الله عليه وآله.

وإن فرضنا إجمال الرواية بين المعنيين، أي نفي الحجية، ونفي
الصدور، فالنتيجة تتبع أخس المقدمات، وتكون الرواية مردّدة بين معنى
نقطع بكذبه، ومعنى لا يجري في باب الأحكام، فعلى أي حال، لا
أثر لهذه الرواية في باب الأحكام.

وقد أبدى أستاذنا الشهيد «قده» هنا وجهاً آخر - على تقدير
إجمال الرواية بين المعنيين، أي نفي الحجية، ونفي الصدور - لرفع
هذا الإجمال وتفسيرها بمعنى نفي الحجية، وذلك الوجه هو، التمسك
بأصالة الجهة، باعتبار أنّه لو حمل على معنى نفي الصدور لكان ذلك
محمولاً على التّقية، فأصالة الجهة تعيّن المعنى الآخر، وهو نفي
الحجية.

ثمّ إنّ أستاذنا الشهيد «قده» أورد على ذلك، بأنّ أصالة الجهة

مفادها قضية شرطية، وهي أنّ المعنى الفلاني، إن كان مراداً استعمالياً، فهو مراد جدي، وهذه القضية الشرطية بالنسبة لمعنى نفي الصدور في المقام ساقطة قطعاً، إمّا تخصيصاً، أو تخصصاً، والأصول العقلائية عند العلم الإجمالي بالتخصص أو التخصيص لا تجري.

نعم تجري أصالة الجهة بلحاظ المعنى الآخر، وهو نفي الحجية، ومفادها أنّه لو كان نفي الحجية مراداً استعمالياً، فهو مراد جدّي، لكن صدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق شرطها، فلا يثبت أنّ نفي الحجية هو المراد، فلعلّ المراد الاستعمالي هو نفي الصدور المحمول على الثقة.

لكن أستاذنا الشهيد «قده» قد عدل في الدورة الأخيرة عن هذا الرأي وأفاد: إنّ أصالة الجهة منشؤها هو غلبة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي، وهي كما تقتضي إثبات المراد الجدّي عند ثبوت المراد الاستعمالي، كذلك تقتضي نفي المراد الاستعمالي عند انتفاء المراد الجدّي، وحمل الكلام على آخر من المعاني المحتملة.

وأصالة الجهة، نسبتها إلى المحورين، وهما المراد الاستعمالي، والمراد الجدّي، على حد واحد، فهي تقتضي التطابق بينهما، وليست متجهة إلى مركز واحد، وهو المراد الاستعمالي.

الجواب الثاني: هو أنّه لو سلّمنا تعارض رواية ابن أبي يعفور بما يساويها في النسبة من أدلة الحجية، أو ما تكون النسبة بينه وبينها العموم من وجه وتساقطهما، فالمرجع بعد ذلك ليس هو أصالة عدم الحجية، بل المرجع العام الفوقاني لو كان عندنا، من قبيل مفهوم آية النبأ بناءً على تماميته.

وقد جاء في كتاب تعارض الأدلة وجه آخر لإسقاط رواية ابن

أبي يعفور بناءً على معارضتها بالتباين أو العمم من وجه للكتاب أو السنّة القطعية الدالين على حجية خبر الثقة، وهو عبارة عن أنّ رواية ابن أبي يعفور تسقط عندئذٍ عن الحجية، لا بروايات الردع عمّا خالف الكتاب والسنّة كي يرجع الكلام إلى أحد الوجوه السابقة بإسقاطها، هي لنفسها عن الحجية، إذ ما مضى من احتمال كونها رادعة عن باقي أخبار الآحاد غير الموافقة للكتاب من دون أن تردع عن نفسها، لأنّها تقرب نحو الكتاب، غير وارد هنا، لأنّ هذه الرواية قد افترضناها معارضة للكتاب والسنّة القطعية، فلئن كان ما لا يوافق الكتاب والسنّة غير حجّة، فهي أولى بعدم الحجية.

وأما العنوان الثاني - وهو عنوان مخالفة الكتاب - فالروايات الواردة في الردع عمّا يخالف الكتاب، يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام. القسم الأول: هو ما يكون في مقام بيان نفي الحجية^(١).

وهو يشمل المخالفة بالأخصيّة فضلاً عن المخالفة بالعموم من وجه، وفضلاً عن المخالفة بالتباين.

والعلم الإجمالي بورود أخبار مخالفة عنهم عليهم السلام لا ينافي عدم الحجية، غاية الأمر أنّه في مورد العلم الإجمالي تطبق قوانين العلم الإجمالي.

أمّا مورد العلم التفصيلي بالمخالف فهو خارج عن مفاد الحديث.

القسم الثاني: هو ما يكون في مقام الإخبار عن عدم الصدور بلا بيان نكته في ذلك^(٢).

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من صفات القاضي، ح ١٠ و ٣٥.

(٢) المصدر السابق نفسه: ح ١٥.

وهذا لا يمكنه أن يشمل المخالفة بالأخصية ونحوها، وإلا لكان بنفسه معلوم الكذب، للعلم الإجمالي بورود الأخبار المعارضة للكتاب عنهم عليه السلام بمثل الأخصية.

وهذا العلم الإجمالي كالقرينة المتصلة، لأنه علم إجمالي عام، وارتكاز متشعري موجود عند الكل حتى الراوي نفسه، فيصرف ظهور الحديث إلى خصوص المخالفة التباينية، والمخالفة بالعموم من وجه على كلام في الثاني.

القسم الثالث: هو ما دلَّ على نفي صدور المخالف، مع بيان نكتة ذلك، «من إن هذا لا يناسبنا، وأنَّ قولنا قول الله»، ونحو ذلك.

وهذا لا يشمل المخالفة بالعموم من وجه، كما لا يشمل المخالفة بالعموم المطلق، فإنَّ ورود ما لا يلزم من تقديمه على الكتاب عدا التخصيص والتقييد للكتاب ليس ممَّا لا يناسبهم عليه السلام بلا فرق بين كون ذلك بنحو الأخصية أو العموم من وجه.

نعم في مورد العموم من وجه لا يساعد اللفظ على الجمع بالتخصيص، لكن على فرض التقديم لا يلزم إلاَّ محذور التخصيص لا التكذيب، وهو ليس بعيداً عنهم عليه السلام.

فهذا القسم يختص بالمخالفة التباينية، بل لعلَّه لا يشمل أيضاً مطلق موارد المخالفة التباينية، بل بعض موارد.

إذا عرفت ذلك قلنا: بناءً على ما مضى نقله عن الأصحاب - رض - من أنَّ روايات الباب إنما تثبت أخص المضامين، لأنَّه الذي يتركز عليه التواتر الإجمالي، وما عداه لا يثبت في المقام، لعدم إمكان الاستدلال على عدم حجية خبر الواحد بخبر الواحد.

هنا يمكن القول: بأنَّ أخص المضاامين إنّما هو ما دلَّ على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب بالمخالفة التباينية، ولا ضرر في ذلك.

أمّا بناءً على ما مضى ممّا من إمكان الاستدلال بخبر الواحد المشمول للسيرة العقلائية على عدم حجية أخبار أخرى غيره، فقد يُقال في المقام:

إنَّ هناك رواية واحدة صحيحة السند ومشمولة للسيرة العقلائية، وتدُلُّ على الردع عمّا خالف الكتاب ولا تشمل نفسها، لأنّها غير مخالفة للكتاب، ومفادها ليس هو الردع عمّا يخالف الكتاب مخالفة تباينية فحسب، بل إطلاقها يشمل المخالف بالأخصيّة، وهي صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١)، فهذه الرواية مستجمعة لجميع النكات المطلوبة في مقام إثبات عدم حجية الخبر المخالف للكتاب ولو بالأخصيّة.

فهي أولاً: صحيحة السند ومشمولة للسيرة العقلائية.

ثانياً: أنّ مدلولها نفي الحجية، لا نفي الصدور، لتكون مختصة بمرتبة خاصة من المخالفة، فإنَّ الموجود فيها، الأمر بالترك والنهي عن العمل، ويكون ذلك مساوفاً لإسقاط الحجية، وليس ذلك ناظر إلى الإخبار عن عدم المطابقة للواقع.

وثالثاً: إنّ هذه الرواية مخصوصة بخصوص باب الأحكام، بقرينة ما في صدرها من «أنَّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»، فالنسبة بين هذه الرواية والسنة القطعية الدالة على حجية خبر

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من صفات القاضي، ح ٣٥، ص ٨٦.

الثقة في الأحكام هي الأخصية مطلقاً لا العموم من وجه، حتى يرد عليها الإشكال السابق في رواية ابن أبي يعفور.

وقد ذكر أستاذنا الشهيد «قده» في بحث التعادل والتراجيح، أنه يمكن أن يقال: إنَّ عنوان، «ما خالف كتاب الله»، لا يختص بالأخبار، بل يشمل غيرها من قبيل القياس والشهرة والإجماع المنقول وغير ذلك ممَّا خالف الكتاب، سواء كان حجة في نفسه أو لا، إذن فالنسبة بين هذه الرواية ودليل حجية خبر الثقة هي العموم من وجه لا العموم المطلق.

وذكر - رضوان الله عليه - في علاج ذلك: أنَّ كَوْن النسبة العموم من وجه لا تمنع عن تقديم هذه الرواية، لأنَّ هذه الرواية تبين المانعية، أي تجعل مخالفة الكتاب مانعة عن الحجية في كل ما تفترض حجيته لولا المانع، فلها نظر إلى كل أدلة الحجية، فتقدم عليها بالحكومة، من قبيل ما لو وردت رواية تدلُّ على شرطية الطهارة، أو مانعية الحدث في جميع العبادات، فإنَّها تقدم على إطلاق جميع أدلة العبادات لو كانت مطلقة.

وأضاف في كتاب تعارض الأدلة علاجاً آخر، وهو أنَّ القدر المتيقن من روايات الردع عمَّا خالف الكتاب هو، خبر الثقة، باعتباره الفرد البارز والمتعارف والداخل في محل الابتلاء وقتئذٍ الذي كان تُترقب مخالفته للكتاب تارة، وموافقته له أخرى، فلا يمكن تخصيصها بغير خبر الثقة، فهي بحكم الأخص.

ورابعاً: إنَّ ما مضى من إشكال شمول ردع الحديث لنفسه الذي أكملناه ببيان ممَّا، لا يأتي هنا، بعد فرض الالتفات إلى ما سيأتي - إن شاء الله - من عدم تمامية آتي النبأ والنفر على حجية خبر الواحد، فإنَّ هذا الحديث إنَّما ردع عمَّا يخالف الكتاب، وهو بنفسه ليس مخالفاً للكتاب.

إذن: فهذه الرواية خير رواية في مقام إسقاط الخبر المخالف للكتاب ولو بالأخصية عن الحجية.

وما يُدعى من أنَّ المخالفة في نفسها لا تشمل المخالفة بالعموم والخصوص المطلق، لأنَّ الخاص ليس بحسب الفهم العرفي معارضاً للعام، غير صحيح، فإنَّه لو أُريد بعدم التعارض عدم وجود التنافي بينهما في مقام الدلالة، فهذا خلاف الواقع، بناءً على ما بيَّناه في بحث الظواهر، من أنَّ القرينة المنفصلة لا توجب هدم الظهور التصديقي.

وإن أُريد بذلك عدم استحكام التنافي بحيث يوجب التساقط، بل يُقدّم هذا على ذاك في مقام الحجية، فهذا صحيح، إلّا أنَّ هذا علاج للتعارض، وليس موجِباً لنفي صدق عنوان المخالفة، فإنَّ الملحوظ في المخالفة إنّما هو عالم الدلالة والظهور، والمخالفة في هذا العالم ثابتة وإن قدّم أحدهما على الآخر في مقام الحجية.

وقد أفاد أستاذنا الشهيد «قده» في بحث التعادل والتراجع في تحقيق حال الجواب عن صحيحة جميل بن درّاج، بأنَّ مثل المخالفة بالأخصية لا تُعدّ مخالفة.

وكذلك الجواب عنها، بأنَّ العلم الإجمالي بصدور مثل المخالفة بالأخصية يمنع عن الاستدلال بها على عدم حجية المخالف بالأخصية ونحوها:

إنَّ تحقيق الحال في هذين الجوابين موقوف على فهم معنى ما جاء فيها من مخالفة الكتاب، فهل المقصود بها المخالفة لمضمون الكتاب مطلقاً؟ أو المخالفة لمضمون الكتاب الذي يكون حجة لولا هذا المعارض؟ أو المخالفة لمضمون الكتاب التام فيه مقتضى الحجية رغم هذا المعارض؟.

فعلى المقصود الأول، لا يتم شيء من الجوابين، لأنَّ المخالفة بالقرينية هي أيضاً مخالفة، فلا يتم الجواب الأول، والعلم الإجمالي بالصدور لا ينافي العلم الإجمالي، فلا يتم الجواب الثاني.

وعلى المقصود الثاني، لا يتم الجواب الأول أيضاً، لثبوت الحجية اللولائية في المقام، أي لولا المعارض لكانت الآية حجة، إذن، فالحديث مخالف لمضمون الكتاب الذي يكون حجة لولاه.

وأما الجواب الثاني: فبالإمكان أن يُقال بتماميته، لأنَّ العلم الإجمالي بالتخصيص والتقييد يسقط عمومات الكتاب ومطلقاته عن الحجية، ولا تعود إلى الحجية إلا بعد الحصول على المقدار المعلوم بالإجمال ضمن المخصصات والمقيدات، إذن، فالحجية اللولائية مثلمة في المقام، وعليه: فالمخصص في المقام ليس مخالفاً لمضمون الكتاب المتمتع بالحجية اللولائية.

إلا أنَّ المظنون انحلال هذا العلم الإجمالي في المقام بما نعلم من تخصيصات وتقييدات قطعية عن طريق التواتر، أو الإجماع، أو ما يورث القطع أحياناً، من مثل الشهرة والإجماع المنقول، وبناءً على هذا، لا يتم هذا الجواب أيضاً.

وعلى المقصود الثالث، يكون حال الجواب الثاني هو حاله على الاحتمال الثاني، ويكون الجواب الأول تاماً، لأنَّ حجية الخبر المخالف بنحو القرينية تُسقط الكتاب عن الحجية الاقتضائية، لأنَّ قرينية الخبر تلثم اقتضاء حجية ذي القرينة.

أمَّا ما هو الصحيح من هذه الاحتمالات الثلاثة، فقد كان مختار أستاذنا الشهيد «قده» في بحث التعادل والتراجيح هو، الاحتمال الأول، فإنَّ تقييد مخالفة الكتاب بأمر زائد، من فرض الحجية اللولائية أو الاقتضائية بحاجة إلى مؤونة زائدة.

ولكن جاء في كتاب تعارض الأدلة، ترجيح الاحتمال الثاني، لأن الأمر بطرح ما خالف الكتاب ظاهر في توجيه المكلف نحو العمل بالكتاب، وهذا إنما يناسب فرض حجية الكتاب لولا الخبر المخالف، أما أخذ قيد إضافي، وهو تمامية مقتضى الحجية رغم الخبر المخالف، فبحاجة إلى إعمال مؤونة زائدة مفقودة في المقام.

والتحقيق رغم ذلك كله هو، الالتزام بحجية الأخبار المخالفة للكتاب بالعموم والخصوص المطلق، وذلك: لأن هذا الحديث مخصّص بصحيفة الراوندي، وهي التي رواها الراوندي بسند تام عن 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 فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه^(١).

فإنّ الظاهر من هذه الصحيحة، أنّ كل واحد من الحديثين - بقطع النظر عن التعارض - كان حجّة، وإلّا لما كان التعارض موجباً للتحجير، ولم تكن حاجة إلى تحكيم الكتاب، وأخبار العامة ورفع التحير بذلك كما هو ظاهر الصحيحة، فقد دلّت هذه الصحيحة على حجية الخبر المخالف للكتاب بالجملة، بغض النظر عن خبر آخر معارض له، وهي لا تدلّ على أزيد من حجية الخبر المخالف للكتاب بالأخصيّة وما يشبهه ممّا يصلح للقرينية، ولا تشمل مثل المخالفة بالعموم من وجه، إمّا لأنها قضية مهمة، إذ ليست بصدد بيان الحجية حتى يكون لها إطلاق، والمهملة في قوّة الجزئية، فلا بدّ من الاختصار على القدر المتيقن وهو ما ذكرناه.

(١) الوسائل ج: ١٨، باب ٩ من صفات انقاضي، ح ٢٩، ص ٨٤.

وإنَّما لأنَّها بنفسها قضية جزئية توجد فيها قرينة على عدم إرادة مثل المخالفة بالعموم من وجه، وذلك لأنَّ المخالف بالعموم من وجه للكتاب في نفسه غير حجة بقطع النظر عن خبر آخر معارض له، إذ هو مبتلى بمعارضة الكتاب، فيسقط عن الحجية ولو من باب تساقط كلا المتعارضين عن الحجية، وقد قلنا: إنَّ ظاهر الصحيحة أنَّ كلاً من الحديثين لولا الآخر لكان حجة.

ثمَّ إنَّ السيرة العقلائية القائمة على العمل بهذا الحديث لصحة سنده، غير مردوعة بما مضى من صحيحة جميل بن درَّاج، إذ ليست هذه الصحيحة خلاف الكتاب، إذ لم يدل الكتاب على عدم حجية خبر مخالف للكتاب، فكل من الصحيحتين حجة، نأخذ بكلتيهما ونقيّد الأولى بالثانية، لاختصاص الثانية بالمخالف بنحو القرينة.

فيتحصل من ذلك: أنَّ كل خبر خالف الكتاب، إن كان بنحو يصلح للقرينة كالخاص بالنسبة للعام، فهو حجة ويقدم على ظاهر الكتاب، وإن كان مخالفاً للكتاب بمثل العموم من وجه فهو غير حجة، وي طرح ويؤخذ بالكتاب، لا أنَّه يتساقط هو مع الكتاب بالتعارض عن الحجية.

وقد أورد أستاذنا الشهيد «قده» في بحث التعادل والتراجع، على تفسير هذا الحديث، بنفي الصدور بقرينة قوله: «إنَّ على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً»، بأنَّ هذه العبارة لا تعني ملازمة دائمية بين الحق والنور، وإنَّما هي تعبير عرفي، حيث تعارف القول بأنَّ الحق واضح وأنَّ الكلام الصادق تبدو أماراته، وهذا لا يعني الملازمة الدائمة بين الصدق وظهور أماراته، ويشهد لذلك قوله في صدر الحديث، «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»، فإنَّ ما خالف الكتاب، أو ما لم يوافقه، لو كان مقطوع الكذب، لم يكن شبهة.

ولأستاذنا الشهيد «قده» في بحث التعادل والتراجيح وجه آخر لحمل عدم الموافقة على المخالفة بعد فرض ضرورة إدخال ما لا يوافق ولا يخالف - وهو الأكثرية الغالبة - في أحد القسمين، واستبعاد خروجها من مورد نظر الحديث، وهو أنَّ ارتكازية حجية تلك الأخبار عند المتشركة جيلًا بعد جيل توجب صرف العبارة إلى تفسير الموافقة بعدم المخالفة دون العكس.

ويبقى الكلام في أنَّ الحديث المخالف للكتاب بالعموم من وجه، هل يسقط عن الحجية في خصوص مادة الاجتماع، أو يسقط عن الحجية مطلقاً؟

يمكن أن يتوهم أنَّه يسقط عن الحجية مطلقاً، لأنَّ ظاهر النهي عن الإذن بحديث يخالف كتاب الله هو، إسقاط الحديث نفسه لا إسقاط إطلاقه، فإنَّ عنوان الحديث عنوان وجداني بوحدة الكلام الصادر عن المتحدث، ولا ينحل إلى أحاديث متعددة، وهذا الأمر الواحد فرض كونه مخالفاً بنحو العموم من وجه.

لكن هذه الصحيحة لم يؤخذ فيها عنوان «الحديث»، وإنَّما أُخذ فيها عنوان «ما خالف كتاب الله»، وظاهره الدلالة والكشف الذي يخالف كتاب الله، وإنَّما قلنا بشموله للأحاديث، لأنَّها القدر المتيقن من هذا الميزان، ولا نحتمل وروده في خصوص غير الأحاديث.

والدلالة بالمقدار المخالف للكتاب، إنَّما هي إطلاق الحديث لا أصل الحديث، إذن: فالصحيح، أنَّ الساقط عن الحجية إنَّما هو مادة الاجتماع.

وفي ختام الحديث، نتعرض لذكر رواية مذكورة في كتاب الكشي «قده»، كي نبحت بعض الخصوصيات المتعلقة بهذه الرواية، وهي ما رواه بسند تام عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن

عبد الرحمن: انّ بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال: يا أبا محمد ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على ردّ الأحاديث؟

فقال: حدّثني هشام بن الحكم، أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ولا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعد - لعنه الله - دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث ما لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنة نبينا صلى الله عليه وآله فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله «عزّ وجلّ»، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله».

قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام وقال لي: إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام - لعن الله أبا الخطاب - وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إذا تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنّنا عن الله وعن رسوله نتحدّث، ولا نقول: قال فلان، وقال فلان، فيناقض كلامنا، إنّ كلام أوّلنا مثل كلام آخرنا، وكلام أوّلنا مصدق لكلام آخرنا، وإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه قولوا: أنت أعلم وما جئت به، فإنّ مع كل قول متّاً حقيقة وعليه نور، فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذلك قول الشيطان.

والإنصاف، انّ من أصدق المصاديق للكلام الذي عليه نور، هو هذه الرواية، وذكرنا هذ الرواية هنا، للبحث عن جهات ثلاث.

الجهة الأولى: هي أنه قد يستشكل في المقام بلحاظ هذه الرواية الصحيحة سنداً، الواضحة دلالة، المخبرة عن وجود دسّ في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام وأصحاب الباقر عليه السلام، فهذا يولد العلم الإجمالي بوقوع التحريف والتبديل والدسّ في الروايات المأخوذة من تلك الكتب، فتسقط تمام تلك الروايات عن الحجية، ويؤكد هذا العلم الإجمالي ما في ذيل الحديث من إنكار الرضا عليه السلام روايات كثيرة ممّا أخذها يونس «قده» من أصول الأصحاب.

ولا يُقال: إنّ هذا الخبر يعارض أخبار أصحاب تلك الأصول، كي يُقال: ما هو المبرر لتقديم هذا الخبر على تلك الأخبار؟

فإنّ هذا الخبر لا يكذب زرارة وعمّار الساباطي وغيرهما كي يقع التعارض بين خبره وخبرهم، وإنّما ينص هذا الخبر على أنّه دُسّت في كتبهم روايات كاذبة، فما هو المخلص من ناحية هذا العلم الإجمالي؟

المخلص من هذا العلم الإجمالي، أنّ حدود هذا الوضع والدسّ غير معلومة، ونحن نعرف أو نطمئن أنّ أصول الأصحاب كانت مكتوبة في نسخ متعددة، وأنّ كثيراً من الشيوخ كانوا يروون تلك الأخبار طبقة بعد طبقة عن الطبقة السابقة، فتتعدد النسخ لا محالة، ولا أقلّ من احتمال ذلك، ومقتضى العادة أنّ الدسّاس مهما يكن نافذاً ببصره وخبثه، لا يتفق له أن يدسّ في تمام النسخ، وإنّما تتفق له السيطرة على بعض النسخ عن طريق الاستعارة أو طريق آخر فيدسّ فيها، وعليه فلسنا نعلم أنّ النسخ التي انتهى أمرها إلى المشايخ الثلاثة «رضوان الله عليهم» كانت من النسخ المدسوسة.

وهذا الحديث لم يبيّن إلّا قضية مهمة لا إطلاق فيها، فدلّيل الحجية يشمل الطرق الصحيحة لهم - رضوان الله عليهم - إلى تلك الأصول، لاحتمال مطابقة تلك النسخ للواقع، بأنّ لم يجد الدسّ من

أول الأمر إليها سبيلاً، أو أنها طُهرت من الدسّ بالتدريج وتطبيق نسخة على نسخة.

وإذا جاء هذا الاحتمال - حتّى لو لم يصل إلى مستوى الظن - كفى في شمول دليل الحجية لتلك الطرق، ولا يبقى للعلم الإجمالي المذكور أثر في المقام.

الجهة الثانية: هي أنّه قد يُقال في المقام: لو تمّ الاستدلال ببعض الروايات السابقة على تحكيم الكتاب في الروايات، بمعنى إسقاط ما يخالف الكتاب، بمثل العموم من وجه، من دون أن يتعارضاً ويتساقطاً، فظاهر هذه الرواية يخالف ذلك في مورد العلم بعدم الدسّ، لأنّ ظاهرها، أنّ تحكيم الكتاب إنّما هو بلحاظ الدسّ، إذ علّل ذلك بالدسّ، فلو علمنا في حديث «مّا» أنّه قد صدر حقاً عن هذا الثقة وليس مدسوساً وموضوعاً عليه، لم يصح تحكيم الكتاب بالنسبة إليه.

والتحقيق هو، أنّ التحكيم الذي جعله في هذه الرواية في طول الدسّ، غير التحكيم الذي قد يُفرض مسقطاً لما يخالف الكتاب بمثل العموم من وجه، فالثاني عبارة عن جعل المخالفة للكتاب موجبة لإسقاط الحديث، ومانعة عن حجّيته، والأول عبارة عن تحكيم الموافقة للكتاب في طول الدسّ.

وهذا يعني في الحقيقة، أنّ الخبر في طول الدسّ سقط عن الحجية، ولم يبق مبرّر للعمل به في نفسه، فلا يجوز العمل به إلاّ إذا كان موافقاً للكتاب، كي يكون العمل به في الحقيقة عملاً بالكتاب.

الجهة الثالثة: هي أنّ ما ذكرناه من خلو النسخ التي انتهى أمرها إلى الشيخ، والصدوق، والكليني - رضوان الله عليهم - عن الدسّ،

إنّما كان صرف احتمال، وهو يكفي في مقام الحجية، ولسنا قاطعين بخلوها عن الدسّ، فمن المحتمل تسرب هذا الدس إلى الكتب الأربعة، وإلى المصادر الأخرى.

وهذا الاحتمال مع التصريح بأصل الدسّ من قبل الأئمة عليهم السلام بنحو الإجمال، يكفي لنا في مقام دفع كثير من الإشكالات التي قد تورد بلحاظ كثير من مضامين الروايات التي قد تكون منافية لبعض المسلمات العقلية أو غير العقلية.

فيقال: كيف يصدر عن الأئمة عليهم السلام مثل هذا الكلام؟.

فنقول في مقام الجواب: إنّ الأئمة الذين ينسب إليهم مثل هذا الكلام، صرّحوا بأنّه قد دُسّت علينا أخبار كثيرة، فلنفرض مثلاً أنّه وردت رواية صحيحة تدلّ على أنّ كرة الأرض واقفة على الثور، والآن نعلم بالحس والوجدان، أو ما يقرب من ذلك بعدم صحة شيء من هذا القبيل، لكنّنا لا نفق في ضيق عن مثل هذا الحديث وأشباهه، إذ بعد تصريحهم عليهم السلام بالدس عليهم، يكون لإبداء احتمال الدسّ في مثل هذه الروايات باب واسع وليس مجرد احتمال ابتدائي وإنّما هو احتمال مستند إلى تصريحاتهم عليهم السلام وهذا باب من أبواب الدفاع عن الدين.

إلى هنا ينتهي تقرير الحجّة الحائري «حفظه المولى» للطائفة الثانية، وهي طائفة أخبار العرض على كتاب الله.

الوجه الثالث: هو الاستدلال بالإجماع على عدم حجية أخبار الآحاد، فقد استدل بإجماع السيّد المرتضى «قده» حيث ذكر، أنّ الطائفة أجمعت على عدم جواز العمل بأخبار الآحاد، حتى أصبح ذلك من ضروريات المذهب، وأصبح هذا معروفاً من مذهب الإماميّة، كما يُعرف من مذهبهم حرمة العمل بالقياس.

وهذا الإجماع وإن كان إجماعاً منقولاً، لأنه ينقله السيّد المرتضى «قده»، إلّا أنّ هذا الإجماع المنقول يتواجد فيه كلاً الشرطين لحجية الإجماع المنقول، وهما:

أن يكون المقدار المنقول من الفتاوى كاشفاً عندنا عن قول المعصوم، بحيث لو قطعنا به لقطعنا بقول المعصوم، وهذا الشرط موجود هنا، لأن السيّد ينقل استقرار ضرورة المذهب على ذلك، أي تطابق الفتاوى إلى حد الضرورة، ولا وجه لحمل الإجماع على المسامحة بعد وضوح عبارته ومدلولها.

والشرط الثاني لحجية الإجماع المنقول هو، أن يكون الناقل ينقل هذه الفتاوى عن حسن، وهذا واضح في كلام السيّد، لأن السيّد المرتضى «قده» يدّعي استقرار المذهب استقراراً ضرورياً على ذلك، على وزان استقراره على حرمة العمل بالقياس.

ومن الواضح أنّ المتطابق الفتاوى الضروري عادة يكون في الأمور الحسية للفقهاء، حينئذ، يُتمسك بهذا الإجماع لإثبات عدم حجية خبر الواحد.

إلّا أنّ هذا الكلام غير تام.

أمّا أولاً: فلأننا نقطع بعدم مطابقة ظاهر هذا الكلام للواقع، لما سوف يأتي عند الاستدلال على حجية خبر الواحد بسيرة المشرعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام ما يوجب القطع بأن العمل كان مستقراً على التعبد بأخبار الثقات؛ فكلام السيّد «قده» بظاهره مقطوع المخالفة للواقع.

وثانياً: لو قطعنا النظر عمّا يأتي، واحتملنا مطابقة كلام السيّد «قده» للواقع، حينئذ نقول: إنّ كلام السيّد «قده» بحسب الحقيقة خبر

واحد، ونحن إن لم نقطع ببطلان كلامه، فلا معنى أن يُترقب منّا بالنسبة لدعوى غريبة، أن نقطع بصدقها، إذن فهو خبر ظني الصدق، أي خبر واحد، ولا يعقل جعل الحجية له، لأنّ ثبوت جعل الحجية له بعد العلم بعدم المزية، يوجب القطع بكذب مضمونه.

وثالثاً: هو أنّه لو تنزلنا عن ذلك وفرضنا جعل الحجية له، فيكون حجةً بالسيرة العقلانية بالبيان السابق، لكن إنّما تكون السيرة قطعية ودليلاً على حجيته إذا لم يكن معارضاً، والمفروض أنّه مبتلى بالمعارض، وهو نقل الشيخ الطوسي «قده» للإجماع على الحجية.

كما يعارض كلام السيّد المرتضى «قده»، وإجماعه كل خبر ثقة نقل عن المعصوم عليه السلام حجية خبر الثقة.

إذن فهذا الخبر ليس مشمولاً لدليل الحجية في نفسه، بل يكون ساقطاً باعتبار قطعية أدلة الحجية في مقابله.

ورابعاً: فلأنّه من المظنون به بالظن العقلاني المعتقد به، أنّ السيّد «قده» لم يكن يقصد ظاهر كلامه في هذه الدعوى، وذلك لأنّ الشيخ الطوسي «قده» ادّعى استقرار إجماع الطائفة على التعبد بالعمل بأخبار الثقات من الإمامية، وهذه الدعوى صدرت من الطوسي «قده» مع كونه معاصراً للسيّد المرتضى «قده» من حيث الزمان، وتلمّذ عليه وفي حوزته.

إذن فالشيخ الطوسي «قده» ابن نفس الحوزة والزمان، وابن نفس الأساتيد، إذ كلاهما تلمّذ على الشيخ المفيد «قده»، ومع ذلك حينئذ، كيف يمكن أن نحتمل أنّهما يتهافتان بهذا الترتيب في مقام دعوى الإجماع، بحيث يرى السيّد «قده» على المسألة إجماعاً يلحقها بضروريات المذهب، ويرى الشيخ الطوسي «قده» العكس تماماً.

فالتهافت إنَّما يحصل، إمَّا لأن كلا منهما عاش في عصر غير عصر الآخر، ونقل رأي حوزته التي عاش فيها، ولكن عطف رأي حوزة أخرى على رأي حوزته لا يكون إلاَّ عن حدس، باعتبار التباين الزمني، فينتج التهافت حيثُ.

وإمَّا أنَّ كلا منهما نقل رأي حوزته، وحصل له القطع برأي المعصوم عليه السلام مع أنَّ شيئاً من هذا لم يكن كما عرفت.

ومن هنا يحصل الظن الاظمثناني بأنَّ السيّد المرتضى «قده» لم يكن يقصد ظاهر كلامه.

ويتقوَّى أن يكون المقصود من طرح هذه المسألة - وهي عدم حجية أخبار الآحاد - للتخلص من أبناء العامة والجماعة فيما ينقلون من الروايات، فأراد التخلص من هذا الإلزام بنفي هذه الكبرى، لا بنفي الصغرى، وهي وثاقة الرواة.

ويؤيد هذا، نظر الطوسي «قده» نفسه إلى هذا، فإنَّه في كتاب العدة^(١) بعد أن نقل استقرار عمل الطائفة على العمل بخبر الثقة، اعترض على نفسه وقال:

«إن قلت: كيف تقول ذلك، ونسمع من أشياخك أنَّ مذهب الطائفة على عدم الحجية وعدم العمل بأخبار الآحاد؟

قيل له: الذين أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد، إنَّما كلَّموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون هم خلافها، وذلك صحيح على ما قدمناه، ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم، وأنكر بعضهم على

(١) عُدَّة الأصول: الطوسي، ج ١، ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

بعض بما يروونه، إلا مسائل دَلَّ الدليل الموجب للعلم على صحتها، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم، لكان الأدلة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه.

وأما من أحال ذلك عقلاً، فقد دَلَّلنا في ما مضى على بطلان قوله، وبيَّنا أنَّ ذلك جائز، فمن أنكره كان محجوجاً بذلك».

وهذا التأويل من الشيخ الطوسي «قده» لكلام السيّد المرتضى «قده» يفيد الظن الاطمئنان.

الوجه الرابع: هو دعوى التمسك بالعقل، وهذا قد مضى تقريره في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وبيان وجه القول باستحالة التعبد بالظن مع جوابه.

وبهذا تمَّ الكلام في أدلة عدم حجية خبر الواحد.

المقام الثاني: الكلام في أدلة حجية خبر الواحد.

وقد استُدل على حجية خبر الواحد بالأدلة الأربعة، وأولها الكتاب الكريم.

الدليل الأول بالقرآن الكريم، وقد استُدل بعدة آيات منه.

فمن جملتها آية النبأ: وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَهِلَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١).

والاستدلال بهذه الآية يكون بتقريبين.

التقريب الأول: ويكون بلحاظ مفهوم الوصف.

(١) سورة الحجرات، آية: ٦.

التقريب الثاني: ويكون بلحاظ مفهوم الشرط.

أمّا التقريب الأول، فيمكن بيانه بوجه عديدة.

الوجه الأول: هو أنّ الملاك العام في حجية مفهوم الوصف، بأن يبنى على أنّ الوصف له مفهوم يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كلية، ويكون الوصف في الآية - وهو وصف الفاسق - صغرى من صغريات كبرى حجية مفهوم الوصف، بلا حاجة إلى بذل عناية إضافية لتصحيح خصوص هذا المفهوم الوصفي، وحيثُ تكون المسألة مبنائية.

والصحيح على ما ذكرنا في محله، أنّ الوصف وإن كان يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، لقاعدة احترازية القيود، فهذا يقتضي أن يكون الوصف قيداً، والمقيّد عدم عند عدم قيده، فلا يشمل الحكم فاقد الوصف.

وما يُتراءى من ظاهر عبارة الميرزا «قده» في الفوائد^(١) عند مناقشة مفهوم الوصف غير تام، فإنّه يُتراءى من عبارته كأنّه يريد القول: بأنّ الجملة الوصفية تدلّ على ثبوت الحكم لواجد الوصف، وهي ساكتة عن فاقد الوصف، فلعلّ الحكم ثابت لما هو أوسع من واجد الوصف، ولكن المتكلم اختصر على بعض موضوع الحكم لغرض.

وهذا الكلام غير تام، بل هو ينفي التسليم أنّ القضية الوصفية تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، بقرينة قاعدة احترازية القيود، إذ لو كان الحكم نفسه ثابتاً للمطلق سواء كان واجداً للوصف أو فاقداً له، إذن

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ١، ص ٣١٣ - ٣١٤.

لكان القيد غير احترازي في المقام، وهذا خلاف احترازية القيود،
فدلالة الجملة الوصفية على الانتفاء عند الانتفاء لا إشكال فيه.

لكن الذي ينبغي أن يشكل به على مفهوم الوصف هو، أن هذا
الانتفاء إنما هو انتفاء شخص الحكم المجعول في هذه القضية، لأنَّ
قاعدة احترازية القيود ناظرة إلى شخص الحكم المجعول، وهذا يكفي
لإعطاء القيد خصوصية الاحترازية، فهذا الوصف دخيل في موضوع
شخص هذا الحكم المجعول.

أمَّا أنه لا يوجد حكم آخر مماثل مجعول على حصة فاقدة للقيد،
فهذا لا يُستفاد من القضية الوصفية، لأنَّ القضية الوصفية لا تدلُّ على
انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الوصف.

فبهذا ينبغي أن يُشكل على كبرى مفهوم الوصف لا ما ذكره
الميرزا «قده».

وتحقيق هذا الإشكال، في بحث المفاهيم.

الوجه الثاني: - وهو التعميق الفني لهذا التقريب -، هو أن
يُقال: بأنَّ الآية الكريمة، تُنيط وجوب التبين بعنوان خبر الفاسق، وهذا
يدلُّ على ما ذكرنا، من أنَّ شخص هذا الحكم مجعول على عنوان خبر
الفاسق بما هو خبر فاسق، لا أنَّه مجعول على ذات الخبر على
الإطلاق، لأنَّ هذا خلاف قاعدة احترازية القيود.

وحيثُذ، خبر العادل، إمَّا أنَّه يجب التبين عنه أو لا.

فإن قيل أنَّه لا يجب، إذن، فهذا يعني حجية خبر العادل، إذ لا
يحتمل أنَّه لا يجب التبين عنه من باب أنَّه أسوأ حالاً من خبر الفاسق
كما سيجيء، بل إنما لا يجب التبين عنه لأنَّه حجة.

وإن كان خبر العادل يجب التبين عنه، فهذا الوجوب لا يخلو من أحد أمرين.

الأمر الأول: هو أن يكون مجعولاً بجعل مخصوص لخبر العادل، أي أنه أخذ في موضوعه خبر العادل بالخصوص، فكأنه قيل: خبر العادل يجب التبين عنه، كما قيل في الفاسق.

الأمر الثاني: هو أن يكون هذا الوجوب مجعولاً بجعل كلي على طبعي الخبر بحيث يشمل خبر العادل بالإطلاق، وعلى كلا التقديرين، فهو جعل آخر وراء جعل المجعول والمُنشأ في منطوق آية النبأ، إذ فيه أخذ في موضوعه خبر الفاسق.

وكلا هذين الأمرين غير صحيح.

أمّا الأمر الأول: وهو أن وجوب التبين جعل على خبر العادل بعنوانه، فهذا معناه: أن العدالة بما هي، مؤثرة في وجوب التبين، مع أن العدالة بما هي لا تؤثر في وجوب التبين، وإذا كان هناك شيء يؤثر في وجوب التبين فإنما هو جامع الخبرين، لا العدالة بما هي.

وأما الأمر الثاني: وهو أن وجوب التبين قد جعل على طبعي الخبر، فهذا أيضاً غير معقول، لأنه يلزم منه لغوية وجوب التبين عن خبر الفاسق المجعول في آية النبأ، إذ أي غاية وأثر له بعد جعل الوجوب على طبعي الخبر، إذن، وجوب التبين عن خبر العادل غير مشمول، إذن، فخبر العادل حجة، وسوف تعرف الإشكال عليه.

الوجه الثالث: وهو ما يتراءى من عبارة الشيخ الأنصاري «قده»^(١) تعميقاً لمفهوم الوصف، وذلك بأن يُقال: بأنَّ علّة وجوب التبين، إمّا أن تكون هي فسق المخبر، وإمّا أصل الخبرية.

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١١٦.

وأصل الخبرية وصف ذاتي للخبر، أمّا فسق المحبر فهو وصف عرضي للخبر متأخر رتبة عن ثبوت الوصف الذاتي له.

فإن فرض أنّ علّة وجوب التبيين كان الوصف العرضي دون الذاتي، إذن، فهذا معناه: أنّ الخبر بما هو خبر لا يقتضي وجوب التبيين بل هو حجة ما لم ينطبق عليه عنوان الفاسق، وهذا معناه: حجية خبر غير الفاسق.

وإن فرض أنّ علّة وجوب التبيين هي الخبرية بما هي خبرية، فهذا خلاف ظاهر الآية، وذلك باعتبار أنّ الوصف الذاتي إذا كان هو العلّة، فحينئذٍ، إمّا أن يكون الوصف العرضي علّة مستقلة أو لا، فإن لم يكن علّة أصلاً، فهذا خلاف ظاهر الآية، لأنّ ظاهرها إناطة وجوب التبيين بالفسق.

وإن قيل إنّ الخبرية علّة في ذاتها والفسق كذلك، إذن، حيث إنّ العلّة الأولى أسبق من الثانية، سبق الذاتي على العرضي، وحيث إنّ المعلول دائماً يستند إلى أسبق علله، إذن، فوجوب التبيين دائماً يستند إلى الوصف الذاتي لا العرضي، مع أنّ ظاهر الآية إناطة وجوب التبيين بالوصف العرضي، وهو الفسق، وهذا غير معقول إذا قلنا بعلية الوصف الذاتي.

فبهذا يتبرهن أنّ الوصف الذاتي ليس علّة لوجوب التبيين، بل العلّة هي الوصف العرضي، وهو الفسق، ومتى زال الوصف العرضي زال وجوب التبيين.

ويرد عليه: أولاً: أنّه قاصر يحتاج إلى ضمّ بياننا السابق، وذلك لأنّه يقول: إمّا أنّ الوصف الذاتي يكون علّة، أو الوصف العرضي، ونحن نختار الشق الثاني، وهو كون الوصف العرضي علّة، لكن، من قال: إنّّه ليس هناك علّة أخرى؟ وهي وصف عرضي آخر، وهو وصف

خبر العادل ولو في بعض أقسامه، ولا محذور، إذ يحتمل أن يكون كل منهما علّة مستقلة.

فكأنّ الشيخ «قده» بنى كلامه على وجود إحدى علتين، إمّا الوصف الذاتي، وإمّا الوصف العرضي.

إذن، فهذا الاحتمال الذي ذكرناه، لا يُرفع بما ذكره، بل لا بدّ له من ضمّ ما ذكرناه في بياننا السابق.

ويرد ثانياً: إنّه لو بنينا على أنّ الوصف العرضي والذاتي كلاهما علّة، فأيّ محذور في ذلك؟

فإن قيل: إنّ المعلول يجب أن يستند لأسبق علله، وهو الوصف الذاتي في المقام.

قلنا: إنّ هذه القاعدة يراد بالأسبقية بها، الأسبقية الزمانية، والوصف الذاتي بلحاظ الزمان، موجود في عرض الوصف العرضي.

وإن كانت الأسبقية في عالم الترتب العقلية وإنّ ذاك قبل هذا، والمعلول حادث زمني، إذن، فالمعلول يستند إليهما في عرض واحد زماناً، لأنّه لا أسبقية زمانية في المقام.

الوجه الرابع: وقد ذكره المحقق النائيني «قده» في تقريراته^(١)، بياناً لكلام الشيخ الأنصاري «قده»، بصيغة أخرى عرفية لا برهانية، حيث يقول: إنّ الأمر بدور بين علّة الوصف الذاتي، وعلّة الوصف العرضي، فإن كانت العلّة هي الوصف العرضي، إذن، فقد ثبت المطلوب، وهو أنّ الخبرة بما هي خبر لا تستدعي وجوب التبيين، وإن كان كلاهما علّة، حينئذٍ، لا يناسب عرفاً إناطة الحكم بالوصف العرضي مع كفاية الوصف الذاتي.

(١) فوائد الأصول: النائيني، ج ٢، ص ٥٨.

وهذا الوجه، وهذه المناسبة العرفية التي أشار إليها لا تخلو من وجهة، لكن إنما تكون كذلك فيما إذا لم توجد نكتة أو مناسبة عرفية تقتضي العدول من الوصف الذاتي إلى الوصف العرضي، وإلا فمع فرض وجود نكتة ومناسبة عرفية فلا بأس بالعدول، ويكفي في المقام مناسبة ونكتة على العدول، التنبيه على فسق المخبر.

هذا مضافاً إلى أنه يرد عليه نفس الإيراد الأول الذي أوردناه على الوجه السابق، وهو أنه قاصر في نفسه، لأن غاية ما يشبهه هذا الوجه هو، أن الوصف الذاتي ليس علّة، لكن من قال: إنه لا يوجد وصف عرضي آخر يكون علّة.

الوجه الخامس: لتقريب الاستدلال بمفهوم الوصف، هو أن يُقال: كما في حاشية المحقق الأصفهاني «قده» على الكفاية حيث إفاد «بأنه لا يخلو الأمر، فإمّا أن الخبرية، وفسق المخبر - أي الوصف الذاتي، والوصف العرضي - إمّا أن يكونا بمجموعهما علّة، وإمّا أن يكون كل منهما علّة، وإمّا أن يكون الذاتي دون العرضي علّة، وإمّا أن يكون العرضي دون الذاتي علّة.

فإن فرض أن العلّة منحصرة في الوصف العرضي فقط، فقد ثبت المطلوب، إذ حمّله على نكتة أخرى، مناف لتسليم ظهور الآية في عليّة الفسق، إذن فلم يبق من المحتملات إلاّ عليّة الفسق اشتراكاً أو استقلالاً بنحو الانحصار.

نعم كل ذلك مبني على تسليم ظهور الآية بمناسبة الحكم والموضوع في عليّة الفسق للحكم، لا للتنبيه على فسق المخبر».

وإن فرض انحصارها في المجموع المركب منهما فقد ثبت المطلوب أيضاً، لأن الوصف، أي العلّة المركبة تنتفي بانتفاء أحد جزأها وهو الوصف العرضي.

وإن فرض أن كلا منهما علة مستقلة، حينئذ يُقال: هذا أيضاً خلاف ظاهر الآية، لأنَّ معناه، لغوية ذكر الوصف العرضي عرفاً، لأنَّه إذا فرض كفاية الوصف الذاتي، فضم الوصف العرضي إليه يكون لغواً عرفاً، إذن، فيثبت المطلوب، لأنَّ الاحتمالات التي تضر هذا التصور هي، احتمال علَّة الذاتي محضاً، واحتمال علَّة كل منهما مستقلاً، إذ هذان الاحتمالان على خلاف ظاهر الآية، وبقيَّة الاحتمالات تثبت المطلوب^(١).

ثمَّ إنَّ الأصفهاني «قده» كأنَّه شعر بنقصان هذا الكلام، لأنَّه يمكن أن يُقال: بأنَّه كما أنَّ الوصف العرضي علَّة، فهناك وصف عرضي آخر يكون علَّة، وهو خبر العادل، فأراد الأصفهاني «قده» إبطال ذلك الاحتمال.

إلَّا أنَّه في مقام إبطاله قال: هذا غير معقول، لأنَّه إنَّ كان كل منهما علَّة بعنوانه الخاص، «العادل بما هو عادل، والفاسق بما هو فاسق»، إذن يلزم تأثير الكثير في الواحد، مضافاً إلى أنَّه خلاف ظاهر الآية.

وإنَّ كان العلَّة هو الجامع الذي يجمعها، فهذا معناه، أنَّه لا هذا بالخصوص علَّة، ولا ذاك بالخصوص علَّة، وهذا أيضاً خلاف ظاهر الآية كما عرفت سابقاً.

وهذا لو تمَّ فهو أحد أدلة إثبات كبرى مفهوم الوصف، فلا يكون بياناً خاصاً وراء ذلك، فإنَّ تمَّ هذا فهو يجري في تمام موارد مفهوم الوصف، فلا يصح أن يجعل مغايراً مع التقريب الأول.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

وقد تعرضنا لهذا البرهان في بحث مفهوم الوصف مع إبطاله.

الوجه السادس: وهو تعميق وتطوير لما ذكره الشيخ «قده» في الرسائل^(١).

وحاصله: أنَّ الخبر في نفسه - وبقطع النظر عن ضم الفسق إليه - أي الخبر في مرتبة ذاته، هل يكون مقتضياً للحجية أو لا؟.

فإن فرض الثاني، إذن، فعدم الحجية هنا مترتب على عدم المقتضي، إذن، فلا معنى لأن يُسند إلى الفسق الذي هو أمر وجودي، إذن فيكون تأثيره في عدم الحجية بنحو المانعة.

ومن الواضح أنَّ عدم المعلول في حالة عدم المقتضي يستند إلى عدم المقتضي لا إلى وجود المانع، إذن فعدم الحجية مستند إلى لا اقتضائية الخبر لا إلى فسق المخبر، وهذا خلف ظاهر الآية التي تدلُّ على أنَّ استناد عدم الحجية إنَّما هو إلى الأمر الوجودي، وهو الفسق.

وهذا معناه: إنَّ عدم الحجية استند إلى وجود المانع، وهو يساق أن يكون الخبر في ذاته مقتضياً للحجية، والفسق هو المانع عن تأثير المقتضي. إذن فمتى ارتفع المانع، أثر المقتضي في مقتضاه، إذن فخير غير الفاسق يكون حجة لوجود المقتضي وعدم المانع، وهو الفسق.

وهذا نفس روح تقريب الشيخ «قده»، لكن بتبديل أسبقية العنوان الذاتي على العرضي، وذلك بأن نقول: إنَّ منشأ العدم أي عدم الحجية هو عدم المقتضي، وهو أسبق من منشأة المانع للعدم، أي أن كون المانع منشأ لعدم الحجية مسبوق بكون عدم المقتضي منشأ لعدم الحجية فمتى ما فُرض أنَّ المانع منشأ العدم، يثبت أنَّ المقتضي موجود.

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٦٥ - ١٦٦.

وهذا الوجه يرد عليه أولاً: نفس النقصان الذي أوردناه سابقاً على بيان الشيخ «قده».

وذلك لأننا إذا سلمنا أن الخبر في ذاته يقتضي الحجية، وأن الفسق الذي هو أمر وجودي، يمنع عن تأثير المقتضي، حينئذ نسأل: إنه من قال أنه لا يوجد مانع آخر غير الفسق يمنع عن تأثير المقتضي، كبعض أفراد خبر العادل، إذن، لا يمكن الجزم بأن خبر الفاسق وحده غير حجة، إذن فيحتاج إلى ضم بيان آخر كالوجه الثاني.

وثانياً: إن المانع عن الحجية في الحقيقة هو، احتمال الخلاف، والمقتضي لجعل الحجية هو كاشفية الخبر، وكلما اشتد احتمال الخلاف تقوى المانع أكثر.

فبحسب الحقيقة هنا مراتب من المانع، لأن كل هذه المراتب ترجع لوجود احتمال الخلاف، والفسق إنما هو مقوي للمانع، فإذا افترضنا أن الخبر في نفسه ليس بحجة، لا لعدم المقتضي، لأن فيه كاشفية، بل لوجود مانع، وهو الكشف المقابل، أي احتمال الخلاف بمراتبه التي من جملتها الاحتمال القوي الناشئ من فسق المخبر.

إذن لا بأس بإناطة عدم الحجية بفسق المخبر، لأن هذا، إناطة ببعض مراتب المانع، وهذا لا ينافي أن تكون مراتبه الأخرى صالحة للمانعية.

إذن فقد بطلت تمام هذه الوجوه عدا الوجه الثاني.

وقد كان حاصل هذا الوجه الثاني: هو أن وجوب التبين عن خبر العادل، إن كان غير ثابت، إذن فقد ثبت المطلوب، وهو حجية خبر العادل.

وإن كان ثابتاً فلا حجية له، وهذا غير معقول لا ب خطاب خاص ولا عام.

أمّا الأول: فلاّته لا يحتمل أن يكون العادل بما هو عادل مناطاً لعدم الحجية.

وأمّا الثاني، وهو الخطاب العام، فلاّته يلزم منه لغوية الخطاب المجعول على الفاسق، إذن فقد ثبت حجية خبر العادل.

وهذا الوجه غير تام: وذلك لأنّه يمكن أن يقال: بأنّ خبر العادل يجب التبيّن عنه وليس بحجّة، ولكن وجوب التبيّن عنه لا بما هو خبر العادل ليُقال: إنّ العدالة بما هي لا تؤثر في الوجوب، ولا بما هو طبيعي الخبر، أيّ خبر على الإطلاق، ليُقال: إنّهُ يلزم اللغوية في الآية، بل نفرض أنّه يوجد وجوب تبين عن الخبر الذي يكون هناك أمانة على خلافه، سواء كان خبر عادل أو فاسق، وهذا عنوان، بينه وبين خبر الفاسق عموم من وجه، لأنّ خبر الفاسق قد يكون هناك أمانة على خلافه، وقد لا يكون، والخبر الذي يكون أمانة على خلافه، قد يكون خبر العادل، وقد يكون خبر فاسق.

وحينئذٍ، فمن المعقول أن يجعل المولى وجوباً آخر للتبين على الخبر الذي يكون هناك أمانة على خلافه، أو على الخبر الذي لا يظن بصدقه، أو على الخبر الذي تكون الشهرة في قبالة ونحو ذلك من العناوين القابلة الانطباق على خبر العادل والفاسق الذي توجد أمانة على خلافه، ليس بما هو خبر عادل، بل باعتبار وجود أمانة على خلافه، ولا يلزم محذور اللغوية، لأنّ كلّاً من الخطابين لا يغني عن الآخر، لأنّ النسبة بينهما عموم من وجه.

إذن لا دافع لهذا الاحتمال، وهو احتمال وجوب التبيّن عن حصص من أخبار العدول، لكن لا بعنوان أنّه عادل، بل بالعناوين المتقدمة، إذن، فهذا الوجه غير تام.

وبهذا اتضح أنَّ التقريب الأول بوجوه الستة - أي الاستدلال
بآية النبأ بلحاظ مفهوم الوصف فيها على حجية خبر العادل - غير تام .
التقريب الثاني: وهو الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية النبأ
بلحاظ مفهوم الشرط فيها .

والتقريب الابتدائي لمفهوم الشرط، هو أنَّ كل جملة شرطية لها
موضوع، وشرط، وجزاء، وهي تدلُّ على ثبوت الجزاء على الموضوع
عند وجود الشرط بمنطوقها، وتدلُّ على انتفاء الجزاء عن الموضوع
عند انتفاء الشرط بمفهومها .

فالموضوع فيها هو النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق، والجزاء هو
وجوب التبين، فتدل بمنطوقها على أنَّ النبأ إذا جاء به الفاسق فيجب
التبين، وتدل بالمفهوم، على أنَّ النبأ إذا لم يجرى به الفاسق فلا يجب
التبين عنه .

ثمَّ إنَّ هذا الاستدلال بمفهوم الشرط، وذاك الاستدلال بمفهوم
الوصف، فكلا التقريبيين، غاية ما يشبتان، أنَّ خبر العادل لا يجب
التبين عنه .

أمَّا أنه كيف ثبتت حجته من ناحية عدم وجوب التبين، فهذا ما
اعتاد المقربون للاستدلال إلى سر هذه الفجوة، وذلك بإدخال مقدمة
الأسوآية .

فقالوا: إنَّ الآية تدلُّ بمفهوم الوصف والشرط على أنه إذا كان
الخبر خبر عادل فلا يجب التبين عنه، وحينئذٍ، فإمَّا أن يؤخذ بلا
تبين، وإمَّا أن يطرح أصلاً، ولكن طرحه يلزم منه أن يكون أسوأ حالاً
من خبر الفاسق، إذن فيتعيَّن الأول، وهو أنَّ خبر العادل يؤخذ به بلا
تبين .

والشيخ الأنصاري «قده» عندما ناقش هذه المقدمة^(١)، قال: لا حاجة إلى ضمّها في مقام استفادة الحجية من الآية لو تمّ مفهومها.

وتحقيق الحال في ذلك، يتوقف على فهم حقيقة وجوب التبيين الذي جعل جزءاً في هذه الجملة، لنعرف أنّه يحتاج إلى ضمّ مقدمة أو لا.

وفي مقام تفسير حقيقة هذا الوجوب يوجد وجوه.

الوجه الأول: هو أن يدعى بأنّ وجوب التبيين وجوب نفسي حقيقي، من قبيل وجوب رد السلام.

ومقصودنا من الحقيقي في قبال الطريقي، ومن النفسي، في قبال الغيري، وحينئذٍ، بناءً على ذلك سوف نحتاج إلى مقدمة الأسوئية، وذلك لأنّ الآية بمفهومها تدلّ على أنّ خبر العادل لا يجب فيه التبيين وجوباً نفسياً حقيقياً، وهذا غير الحجية، فلا بدّ في مقام استنتاج الحجية من ضمّ مقدمة الأسوئية.

لكن هذا الاحتمال في نفسه ساقط، إذ لا يحتمل كون وجوب التبيين نفسياً حقيقياً، ولو أنّه كان ثابتاً فلا يتم الاستدلال ولو بضمّ مقدمة الأسوئية.

أمّا سقوطه بنفسه، فلأنّ هذا الاحتمال خلاف ظهور التعليل، لأنّ وجوب التبيين علّل بقوله تعالى، ﴿أَنْ تُبَيِّنُوا قَوْمًا يَمَهِّلُونَ فَتَضِلُّوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، فعلّل بالتحفظ على الواقع، وهذا دليل على أنّ مصلحة التبيين طريقية لا نفسية حقيقية، فحملة على الوجوب الحقيقي غير تام هذا أولاً.

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١١٦ - ١١٧.

وثانياً: إنه خلاف نفس مادة التبيين، لأنها ليست ملحوظة بنحو المعنى الحرفي، وهي الطريقة، ولو حملناه على الوجوب النفسي الحقيقي لانغلق باب الاستدلال بالآية حتى مع مقدمة الأسوئية، لأننا نحتمل أن خبر العادل لا يجب التبيين عنه وجوباً نفسياً حقيقياً، بل يهمل ولا يلزم أسوئته، فإن وجوب التبيين النفسي الحقيقي كأنه أريد منه كشف فضائح الكاذب والتجسس عليه، لا لقصد التوصل إلى الواقع، فكأنه أريد فضحه، وهذا غير مطلوب في العادل، فانتفاء هذا الوجوب في العادل لا يلزم منه الأسوئية.

الوجه الثاني: وهو الوجه الذي اختاره الشيخ الأنصاري «قده»^(١)، وهو أن وجوب التبيين هنا شرطي، والمشروط هو جواز العمل بالخبر، كوجوب الوضوء، فإنه وجوب شرطي.

فهذا مرجعه هنا، إلى أنه، إذا أردت العمل بخبر الفاسق فلا بد من التبيين، وحينئذ، فبالمفهوم ثبت أن الوجوب الشرطي غير موجود بالنسبة للعادل.

وهذا لا يخلو من أحد احتمالين، فإما أنه يجوز العمل به حتى قبل التبيين، وهذا معنى الحجية.

وإما أن الوجوب الشرطي بالنسبة للعادل غير موجود، لأنه لا يجوز العمل به مطلقاً حتى بعد التبيين، وهذا غير معقول، لا لأجل الأسوئية فقط، بل لأجلها، ولأجل أنه يستحيل أن لا يجوز العمل به بعد التبيين، لأنه بعد التبيين يتبين الحال، وعند العلم بمطابقته للواقع لا بد من العمل به، فهنا أيضاً نحتاج إلى مقدمة خارجية لإبطال الشق الثاني، لكن لا نحتاج إلى مقدمة الأسوئية بعينها فقط، بل نبطل عدم

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١١٧.

جواز العمل مطلقاً بأمرين، أحدهما: الأسوئية، والآخر، هو بآئه غير معقول في نفسه، لأنَّ معناه، عدم جواز العمل بالعلم، وحينئذٍ يصح أن يُقال: بآئه لا نحتاج إلى مقدمة الأسوئية فقط، بل يصح القول: بآئه نحتاج إلى مقدمة خارجية.

الوجه الثالث: هو أن يُقال: بأنَّ وجوب التبين ليس وجوباً نفسياً حقيقياً، ولا شرطياً، بل هو وجوب طريقي، وبعبارة أخرى، هو مرتبة من مراتب حجية خبر الفاسق.

وتوضيحه: هو أنَّه في الشبهات التحريمية والوجوبية إذا لم يوجد خبر أصلاً في طولها، فالمولى يقول: «إجروا أصالة البراءة»، لأنَّ الشبهة موضوعية، لكن إذا جاء خبر الفاسق وأخبر، فالمولى يقول: «ترثوا في إجراء البراءة إذ لعلَّ صادق»، فتشوا وتبينوا، فإذا لم تجدوا دليلاً على صدقه، فأجروا أصالة البراءة.

وهذا نحو تنجيز لخبر الفاسق، وهذا ما يُسمَّى بالوجوب الطريقي، لأنَّه وجوب بلحاظ التحفظ على الواقع، فإذا افترضنا أنَّ وجوب التبين كان من هذا القبيل، فالمفهوم يدلُّ على أنَّ هذا الوجوب الواقعي للتبين غير موجود في خبر العادل، أي أنَّ إجراء البراءة لا يؤجل بالنسبة لخبره، والبراءة ليست منوطة بالفحص.

وعدم التريث والتأجيل في خبر العادل له حالتان:

إحدهما: أنَّ البراءة أصلاً لا تجري، لحجية خبر العادل، فيثبت المطلوب.

والأخرى: هي أنَّه لا حاجة لتأجيل إجراء البراءة، بل من الآن أجروها، وهذا معناه: أسوئية خبر العادل من خبر الفاسق، فنحتاج إلى ضمِّ مقدمة الأسوئية حينئذٍ.

إلا أن هذا الاحتمال بنفسه غير تام، وخلاف ظاهر الآية، لأن هذا الاحتمال لو صحَّ لكان يناسب تعليل احتمال صدق الفاسق، لا تعليل احتمال كذبه والإصابة بالجهالة، وهذا قرينة على نفي هذا الاحتمال.

فهذه وجوه ثلاثة في تفسير وجوب التبين.

وقد اتضح منها، أنه بناء على الوجه الأول، يكون المفهوم ناقصاً ولا يمكن أن يثبت الحجية مباشرة، ومقدمة الأسوئية لا تنفع لتكميله.

وبناء على الوجه الثاني: أيضاً يكون المفهوم ناقصاً ولا بد من ضم مقدمة لتكميله، إلا أنه لا يتعين ضم مقدمة الأسوئية بعينها، بل يمكن ضمها أو ضم بدلها.

وبناء على الوجه الثالث، وهو أن يكون وجوب التبين طريقياً، وليس وجوباً نفسياً حقيقياً ولا شرطياً، بل هو وجوب طريقى كما عرفت، حينئذ أيضاً المفهوم ناقص كما تقدّم، ويحتاج إلى ضم مقدمة الأسوئية.

الوجه الرابع: هو أن الظاهر من الدليل عرفاً هو، أن يكون الأمر بالتبين في الآية بنفسه إرشاداً لعدم الحجية شرعاً، وهذا لسان من السنة عدم الحجية عرفاً، فإنه إذا أراد إنسان أن يقول للآخر: إن رواية فلان ليست حجة، فأحد الألسنة في تفهيم ذلك، أن يقول له: تأمل وتريث وتبين وتدبر ونحوها، وكل هذه الألسنة السنة تستعمل عرفاً لبيان عدم الحجية بصيغة الجملة الإنشائية.

فالعرف يفهم من المدلول التصديقي المطابقي لقوله «فتبينوا»، أي لا تعتنوا بهذا الخبر، وهذا عبارة أخرى عن عدم حجيته، وحينئذ،

يكون مفاد الجزاء هو، عدم الحجية مباشرة، فيدل المفهوم على ثبوت الحجية لخبر العادل بلا حاجة إلى ضمّ أيّ مقدمة خارجية.

وهذا أوجه الوجهه، إذ هو الظاهر في تفسير وجوب التبين.

ثمّ أنّه يوجد هنا وجهان آخران ذكرهما المحقق العراقي «قده»^(١) حينما أراد تحقيق حال وجوب التبين.

الوجه الأول: وهو مبني على أنّ المراد من التبين ما يعم الظن.

الوجه الثاني: وقد بناء على أنّ المراد بالتبين هو خصوص العلم.

ولبيان هذا قال: بأنّ التبين، إمّا أن يُراد به ما يعم الظن، أو خصوص العلم، وعلى كلا التقديرين، فلوجوب التبين معنى يختلف عنه على التقدير الآخر.

فإن كان التبين بمعنى يعم الظن، فوجوب التبين هنا يكون وجوباً غيرياً مقدماً، مقدمة للعمل بخبر الفاسق.

وهذا معناه: أنّه يفترض وجود وجوبين، وجوب للعمل بخبر الفاسق، وهذا الوجوب نفسي، ويتّضح منه وجوب غيري، وهو وجوب التبين، بمعنى تحصيل الظن بالمطلب مقدمة للعمل بخبر الفاسق.

والآية الكريمة تتعرض للوجوب الثاني لا الأول، وحينئذٍ، فالمفهوم يدلّ على أنّ الوجوب الغيري للتبين غير ثابت بالنسبة لخبر العادل، وعدم ثبوته له احتمالان.

(١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٩٠ - ٩١ - ٩٢.

الأول: هو أن يكون انتفاء هذا الوجوب الغيري، لأجل أنه لا وجوب نفسي للعمل بخبر العادل، إذن فخبر الفاسق يجب العمل به، وخبر العادل لا يجب العمل به، وهذا يلزم منه أسوئية خبر العادل.

الثاني: هو أن يكون انتفاء الوجوب الغيري لانتفاء المقدمة، مع الالتزام بأنه يجب العمل بخبر العادل، لكن خبر العادل لا يتوقف على التبين، وهذا هو معنى الحجية، إذن، فبضم مقدمة الأسوئية لإبطال الاحتمال الأول يثبت الاحتمال الثاني الذي هو معنى الحجية.

وهذا الكلام غير مفهوم، وذلك لأنَّ الوجدان قاض بأنَّ العمل بخبر الفاسق لا يتوقف على التبين، فكيف يفرض أنَّ العمل بخبر الفاسق يكون واجباً وترشح منه وجوب غيري على التبين، فإنه بإمكان كل إنسان العمل بخبر الفاسق بلا تبين، فإنَّ العمل التكويني لا يتوقف على ذلك.

فإن أريد أنَّ التبين مقدمة تكوينية للعمل بخبر الفاسق، فهذا واضح البطلان، لأنه لا يتوقف العمل بخبر الفاسق على التبين.

وإن ادَّعى العراقي «قده» المقدمة الشرعية، بمعنى أنَّ التبين أخذ قيداً في الواجب الشرعي، حينئذ يُقال: بأنَّ هذا التبين - أي القيد - هل هو تبين الحال سواء كان صادقاً أو كاذباً، أو هو تبين صدق الفاسق، أي تحصيل الظن بصدقه؟

فإن كان التبين بمعنى تبين الحال، أي تحصيل الظن بواقع القضية، سواء كان على طبق خبر الفاسق أو على خلافه، فهذا لا يُعقل أن يكون قيداً للعمل بخبر الفاسق، إذ قد يتبين الحال على خلاف خبر الفاسق، ولا معنى لجعل ذلك قيداً للعمل.

وإن أريد من التبين تحصيل الظن بصدق الفاسق، بأن صار هذا

مقدمة وجوبية، كما لو قال المولى: «إن حصل الظن بصدق الفاسق فيجب العمل بخبره»، فهذا معقول.

لكن بناءً عليه لا يترشح الوجوب الغيري عليه، لأنَّ المقدمات الوجوبية لا يترشح عليها الوجوب.

وإن ادَّعي أنَّ هذا التبيين يؤخذ قيداً للعمل الواجب بخبر الفاسق، لا للوجوب، بحيث يجب على المكلف أن يحصل ظناً بصدق الفاسق، فهذا باطل وجداناً، لأنَّه لا يتعلق غرض المولى بأنَّ تحصل ظناً على خبر الفاسق، وليس هو مهتم بتزكيته، وإنما غرضه أن لا يصيب قوماً بجهالة.

إذن، افتراض وجوب تبيين غيري ساقط، وعليه: فهذا الوجه غير تام.

وأما مناقشة الوجه الثاني: وهو أن يكون المراد من التبيين تحصيل العلم، فبناءً على هذا يكون هذا الأمر إرشاداً لحكم العقل بوجوب تحصيل العلم، فإنَّ العقل يستقل بوجوب تحصيل العلم ما لم تقم حجة علمية، وخطاب «فتبينوا» يكون إرشاداً إلى هذا الحكم من العقل.

ومن الواضح أنَّه لم يكن العراقي «قده» أن يقول ذلك على الوجه السابق، لأنَّه هناك فسر التبيين بوجوب تحصيل الظن، وهذا ليس حكماً عقلياً، وحينئذ يقول: بأنَّ مفهوم الآية يدلُّ على أنَّه إن كان النبأ نبأ عادل فلا يجب تحصيل العلم، وهذا فيه احتمالان.

أحدهما: إنَّه لا يجب تحصيل العلم، لأنَّ خبر العادل معلوم الكذب من الأساس، وهذا الاحتمال يبطل بمقدمة الأسوئية.

ثانيهما: هو أن يكون عدم وجوب تحصيل العلم عن خبر العادل، لأنَّه علمي وحجة، وهذا هو المطلوب.

وهذا الكلام غير تام: وذلك أولاً: لأنه من قال بأنَّ العقل يحكم
بوجوب تحصيل العلم بالواقع، وإنَّما يحكم بوجوب تحصيل الامتثال
العلمي على الإجمال، فهناك قالوا: بوجوب تحصيل الامتثال العلمي
للتكاليف الواقعية ولو من باب الاحتياط، اللهمَّ إلا في خصوص باب
العبادات، بناءً على تقدم الامتثال التفصيلي على الإجمالي، فهناك
قالوا: بوجوب تحصيل العلم مقدمة للامتثال التفصيلي.

وهذا مطلب باطل مبني، ومخصوص بناء بخصوص باب
العبادات.

وثانياً: أنه لو سلَّم أنَّ العقل يحكم بوجوب التبين في نفسه،
فحمل هذه الآية على أنه إرشاد إلى حكم العقل، خلاف ظاهر
التعليق، لأنَّ حكم العقل بوجوب تحصيل العلم لو ثبت في نفسه، فلا
يفرَّق فيه بين أن يجيء خبر الفاسق أو لا يجيء، فلماذا يعلق على
مجيء خبر الفاسق؟.

اللهمَّ إلا أن تُرجع هذه الإنابة إلى بيان الإرشاد إلى عدم حجية
خبر الفاسق، فكأنَّه يقول: حتى إذا جاءكم الفاسق فاطلبوا العلم في
مقام بيان أنَّ خبر الفاسق ليس علمياً.

وبعبارة أخرى: جعل هذا الخطاب إرشاداً إلى حكم العقل،
وجعله منوطاً بمجيء الفاسق بالنبأ، خلاف شاهد الآية.

اللهمَّ إلا أن تُرجع الإنابة إلى عدم حجية خبر الفاسق.

وهكذا كان معنى الوجه الرابع، وحينئذٍ فلنقل ابتداءً بالوجه
الرابع، وهو أنَّ الأمر بالتبين إرشاد إلى عدم الحجية، فهذا أقرب إلى
الفهم العرفي.

وثالثاً: لو فرض أنَّ وجوب التبين في الآية، كان عبارة عن حكم

العقل بوجوب التبين، فمن الواضح أنَّ الوجوب العقلي ليس تكليفاً، بل حكم العقل عبارة عن إدراكه، بأنَّه لا مؤمن إلا القطع.

ومن الواضح أنَّ هذا المعنى محفوظ حتى لو فرض أنَّ خبر العادل كان معلوم الكذب، فإنَّه لو كان كذلك أيضاً يصدق أنَّه لا مؤمن إلا القطع، غايته: أنَّ القطع موجود، ووجود القطع لا ينافي مع صدق هذه اللَّابُدَّة العقلية، وهو أنَّه لا بدَّ من المؤمن.

إذن، فالمفهوم هنا لا يلائم كلا الاحتمالين، بل يعيّن الاحتمال الثاني، فالعراقي «قده» كأنَّه يريد أن يقول: المفهوم يدلُّ على أنَّ خبر العادل لا يجب فيه عقلاً تحصيل العلم والتبين، وهذا يناسبه احتمالان كما عرفت، إمَّا لأنَّ خبر العادل معلوم الكذب، وإمَّا لأنَّه غير معلوم الكذب، وقد عرفت أنَّ هذا غير تام.

فنحن نقول: إنَّ الاحتمال الأول غير وارد، لأنَّه فيما إذا كان خبر العادل معلوم الكذب، فأيضاً وجوب التبين موجود، لأنَّ هذا الوجوب ليس حكماً تكليفاً يُقال: يلزم منه تحصيل الحاصل، بل هو حكم عقلي، ومرجعه إلى إدراك العقل بأنَّه لا مؤمن إلا القطع، وهذه القضية صادقة حتى لو كان القطع موجوداً بحسب الخارج.

إذن فالمفهوم في المقام يدلُّ على أنَّه إذا جاء خبر العادل فليس هنا مؤمن غير القطع، وهذا عبارة أخرى عن وجود مؤمن آخر غير القطع.

فهذه وجوه ستة أيضاً لتقريب الاستدلال بالآية بلحاظ مفهوم الشرط.

الاعتراضات على الاستدلال بآية النبأ

بعد أن تمَّ تقريب الاستدلال بآية النبأ، لإثبات حجية خبر الواحد، يقع الكلام في الاعتراضات التي وُجِهُت إلى تقريب الاستدلال بالآية، وهذه الاعتراضات ثلاثة أقسام.

القسم الأول: هو ما يُدَّعى فيه إنكار الظهور الاقتضائي في الآية في نفسه، بمعنى أنَّ الآية بنفسها لا اقتضاء لها للمفهوم، من قبيل إشكال أنَّ الشرط مسوق لتحقيق الموضوع.

القسم الثاني: هو أنَّه بعد افتراض تمامية الظهور الاقتضائي، يُدَّعى وجود مانع متصل عن تأثير هذا المقتضي، يمنع عن فعالية الظهور، من قبيل إشكال معارضة المفهوم بعموم التعليل.

القسم الثالث: هو ما فُرض فيه التسليم بالظهور اقتضاء ومانعاً، لكن يوجد ما يكون مانعاً عن حجتيه من القرائن العقلية والشرعية.

أمَّا القسم الأول: وهو ما يُراد فيه نفي أصل الدلالة في نفسها، وذلك بأن يُقال: إنَّ الشرطية هنا ليس لها مفهوم، وإنَّ جاءت بلسان الشرط، وذلك لأنَّ الشرط مسوق لتحقيق الموضوع، وكلَّما كان كذلك حينئذٍ، فالفقضية ليس لها مفهوم.

وهنا لا بدَّ - قبل تطبيق الإشكال على المقام - من إعطاء فكرة

إجمالية عن الكبرى، وهي أنَّ الشرط إذا كان مسوقاً لتحقيق الموضوع فلا مفهوم للجملة في هذه الحالة.

وحاصل الفكرة هي، أنَّه يمكن تصنيف الشرط إلى ثلاثة أنحاء.

النحو الأول: هو أن يكون الشرط عبارة عن تحقق الموضوع ونحو وجوده، على نحو لا يتصور للموضوع وجود إلا به، فقوام الموضوع بالشرط، والموضوع به قوام الحكم كما في قولنا: «إذا رزقت ولداً فأختنه» فإنَّ الحكم هو وجوب الختن، وموضوعه رزق الولد.

ومن الواضح أن رزق الولد هو عين الولد، وهذا عبارة أخرى عن أنَّه يوجد ولد له.

والفرق بينهما كالفرق بين الإيجاد والوجود، فهنا الشرط مسوق لتحقيق الموضوع، ويكون الشرط مساوقاً لتحقيق الموضوع دائماً.

النحو الثاني: هو أن يكون الشرط أجنبياً عن أصل وجود الموضوع، بل يكون أمراً طارئاً على أصل وجود الموضوع، كما في قولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه»، فالحكم هو إكرام زيد، والموضوع هو زيد، والشرط هو المجيء، والمجيء ليس نحو وجود لزيد، بل هو نحو طارئ في وجود زيد.

النحو الثالث: وهو وسط بينهما، وهو أن يكون الشرط نحو وجود للموضوع المقوم للحكم، لكن لا نحو من وجوده المنحصر، بل الموضوع له نحوان: فتارة يوجد بهذا النحو، وأخرى يوجد بنحو آخر.

فمثلاً: حينما يُقال: إذا جاء الفاسق بالنبأ فيجب التبين عنه، فهنا: وجوب التبين عن النبأ، موضوعه النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به، ومجيء الفاسق به، هو عبارة أخرى عن إيجاد النبأ، إذن،

فهذا نحو، به يتحقق الموضوع، لكن ليس هذا هو النحو الوحيد لتحقيق الموضوع، لأنَّ النبأ تارة يجيء به الفاسق، وأخرى يجيء به العادل، وهذا بخلاف النحو الأول.

وحينئذ قالوا: بأنَّه في الأول، لا يثبت المفهوم، وفي الثاني يثبت، والثالث سكت عنه.

ومن هنا يشكل، بأنَّ هذا النحو بأيَّ النحوين يلحق، بالأول أو بالثاني؟ ولا بدَّ في هذه الإشارة الضرورية من التنبيه على عدم ثبوت المفهوم في الأول حتى يتضح أنَّ الثالث هل يلحق به أو بالثاني؟.

فنقول: إنَّ توجيه عدم المفهوم في النحو الأول له تفرقان.

التقريب الأول: هو أنَّه بالمفهوم نريد أن ننفي نفس مفاد الجزاء الذي هو وجوب «ختن الابن»، أو ننفي أمراً مباحيناً آخر سيِّماً مع مفاد الجزاء، وهو وجوب ختن ابن الأخ مثلاً.

فإذا كنَّا نريد بالمفهوم أنْ ننفي مفاد الجزاء، وهو وجوب ختن الابن إذا لم يرزق، فهذا تحصيل للحاصل، لأنَّ وجوب الختن حتى لو بُيِّن بنحو القضية الحملية، يرتفع مع عدم وجود الابن، وليس للتركيب الشرطي دخل في تحصيل هذه القضية.

وإذا أُريد بالمفهوم، نفي وجوب ختن ابن الأخ، أي من لم يرزق ولداً، فهذا لا يمكن إثباته بالمفهوم، إذ لا يجب عليه أن يختن ابن أخيه، فهذا لا يمكن إثباته بالمفهوم، لأنَّ المفهوم يدلُّ على انتفاء طبيعي الجزاء عند انتفاء الشرط، وهذا مغاير مع طبيعي الجزاء الذي هو وجوب ختن الابن، إذن، فلا مفهوم في المقام.

التقريب الثاني: هو أن يُقال: بأنَّ المفهوم في الشرط إنما يثبت بواسطة كون الشرط قيداً للحكم، وبهذا يتميز عن الوصف، حيث إنَّ

الوصف قيد للموضوع، ومرجعه إلى تحديد الموضوع، وكلّما كان هكذا، فلا مفهوم له، وهذا إنّما يتصور في غير النحو الأول الذي يكون الشرط فيه مساوفاً لتحقيق الموضوع، فإنّه لا يُعقل إعمال المتكلم لتقييد حقيقي، لأنّ الحكم هنا ذاتاً متقيد بموضوعه، فهذا تقييد نحوي وشرطي، أي أنّه بحسب صياغة الحكم، هذا تقييد، لكن بحسب روحه ليس تقييداً، فيتعامل معها معاملة القضية الحملية، وإذا لم يتصور تقييد، إذن لم يتصور مفهوم، لأنّ المفهوم منتزع عن التقييد.

وكلا هذين التقريبين لا ينطبق على النحو الثالث، لأنّه إذا فرضنا أنّ الشرط مسوق لتحقيق الموضوع، ولكن كان الموضوع قابلاً أن يتحقق بتحقيقات أخرى، حينئذٍ ففي مثله، لا يجري التقريب الأول، لأنّنا نقول: إنّنا ننفي مفاد الجزاء ولا يلزم منه تحصيل الحاصل، لأنّ مفاد الجزاء وإن كان متقوماً بالموضوع، إلّا أنّ هذا الموضوع قد يحصل من دون هذا الشرط، إذ قد يحصل بغيره، إذن، فتتحقق نفيه بالمفهوم ولا يكون تحصيلاً للحاصل.

وكذلك في التقريب الثاني، لأنّ الحكم وإن كان مقيداً ذاتاً بموضوعه، لكن لو لم يطرأ عليه هذا الشرط من قبل المتكلم لقلنا: إنّ الموضوع متى ما تحقق وبأيّ نحو، يترتب عليه حكمه، لكن حينما جاء هذا الشرط ضيق دائرة الحكم، فالتعليق والتقييد هنا حقيقي لا مجرد لفظي.

وعليه فينبغي أن يُقال بثبوت المفهوم في النحو الثالث والثاني دون الأول.

وإن شئت قلت: إنّ المفهوم إنّما يثبت بملاك كون الشرط قيداً للحكم، وبهذا تتميز الجملة الشرطية عن الجملة الوصفية، التي يكون الوصف فيها من قيود الموضوع قبل طرو الحكم عليه، فإذا كان الشرط

نفس الموضوع ذاتاً، إذن، فليس هناك تقييد زائد بين الحكم والشرط غير تقييده بموضوعه الثابت في كل جملة حكمية، إذن فلا مفهوم.

وكلا التقريبيين لا ينطبقان على النحو الثالث، لأنَّ الموضوع ذاتاً محفوظ حتى مع انتفاء الشرط، إذ الشرط حصة خاصة من إيجاد ذلك الموضوع، فلا يكون انتفاؤه مساوفاً مع انتفاء الموضوع، ليكون الانتفاء عقلياً أو التقييد مستحيلًا.

ومن هنا يثبت، أنَّ الصحيح ثبوت المفهوم في النحو الثالث كما في النحو الثاني.

وأما تشخيص أنَّ آية النبأ من أيِّ هذه الأنحاء فنقول:

إنَّ تركيب الجملة في آية النبأ يمكن أن يتصور بثلاث صيغ.

الصيغة الأولى: هي أن يُقال: بأنَّ «نبأ الفاسق، إن جاءك به الفاسق فتبين»، أو أنَّه «يجب التبين عن خبر الفاسق إذا جاء به»، وفي هذه الصيغة، الحكم هو وجوب التبين عن نبأ الفاسق، وموضوع الحكم نبأ الفاسق، والشرط هو المجيء به، وحينئذٍ تكون هذه الصيغة مصداقاً للنحو الأول، وهو كَوْن الشرط هنا مسوق لتحقيق الموضوع، لأنَّ الموضوع هو نبأ الفاسق، والشرط هو تحقيقه، وهو موجود في المقام، إذن، الشرط روح الموضوع، فيدخل في النحو الأول.

الصيغة الثانية: هي أن يُقال: بأنَّ النبأ إذا جاء به الفاسق، فتبين عنه، أو يجب التبين عن النبأ إذا جاء به الفاسق، فهنا الحكم هو، وجوب التبين عن النبأ، وموضوعه هو ذات النبأ، وشرط الحكم هو مجيء الفاسق به، وهذا يدخل في النحو الثالث، لأنَّ الشرط مسوق لتحقيق الموضوع، لكن النبأ - أي الموضوع - ليس شرطه الوحيد مجيء الفاسق به، لأنَّه قد يوجد النبأ بمجيء العادل به، فيدخل في النحو الثالث الذي له مفهوم.

الصيغة الثالثة: هي أن يُقال: إن كان الجائي بالنبأ فاسقاً فيجب التبين عنه، أو يجب التبين عن النبأ إذا كان الجائي به فاسق.

وهنا الحكم هو وجوب التبين عن النبأ، وموضوعه النبأ، والشرط هو فسق المنبئ.

وهذا يدخل في النحو الثاني، لأن فسق المنبئ ليس به يتحقق وجود الموضوع، بل فسق المنبئ صفة أخرى غير الإنباء، فيدخل في النحو الثاني الذي لا إشكال في ثبوت المفهوم له.

وبعد عرض هذه الصيغ الثلاث، لا ينبغي الإشكال بأن الصيغة الثانية هي أظهر صيغة تنطبق عليها الآية، فإن قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْ﴾ ظاهرها أن يكون وجوب التبين مضافاً لذات النبأ، ويكون مجيء الفاسق شرطاً بالنسبة إليه، فيدخل في النحو الثالث الذي له مفهوم.

ونحن إلى الآن كنّا نبرز موضوع الحكم، بمعنى الموضوع المقوم للحكم في الجزاء، يعني أن الحكم في الجزاء متقوم بموضوع، وهذا ما كنّا نسميه موضوع الحكم.

وهنا عندنا اصطلاح آخر للموضوع في باب القضية الحملية الشرطية، وهو نفس القضية الشرطية بما هي قضية شرطية.

والنسبة بين موضوع القضية الشرطية وموضوع الحكم في الجزاء، هو العموم من وجه، فمثلاً: حينما نقول: «إذا جاءك زيد فتصدق على جيرانك»، فهنا الحكم في الجزاء، هو وجوب التصديق على الجيران، وموضوع الحكم في الجزاء هو، الجيران، لأن موضوع الحكم عبارة عن متعلق المتعلق الذي هو الجيران، وأمّا موضوع القضية فهو زيد.

ومن خواص موضوع الشرطية أنه يجوز جعله قبل أداة الشرط،

فيقال: «زيد إذا جاء فتصدق على الجيران»، فهذا مورد الافتراق، ومورد الاجتماع واضح، وهو أن يفرض موضوع القضية الشرطية، وموضوع الجزاء واحد، كما في قولهم: «إذا جاء زيد فأكرمه» فزيد هنا موضوع للشرطية، وموضوع للحكم بالجزاء.

ولكن إذا دخلنا في موضوع القضية الشرطية، فماذا تكون النتيجة إذا أردنا اقتناص المفهوم بلحاظ موضوع الحكم بالجزاء؟.

وقبل أن ندخل في حساب موضوع القضية الشرطية، يجب أن نعرف ما هي حقيقة القضية الشرطية، وما معنى أن يكون لها موضوع؟.

وتوضيحه: هو أنه أولاً يجب أن نعرف أن القضايا الحملية على قسمين.

القسم الأول: قضايا حملية حقيقية، وهذه القضايا التي تكون على نهج القضايا الحقيقية من قبيل قولنا: «النار حارة، أو الخمر مسكرة»، فهذه يكون المحمول فيها منصّباً على الموضوع المقدّر الوجود، بمعنى أن المحمول لا يثبت لخصوص الأفراد المحققة الوجود فقط، بل لكل ما يفرض أنه مصداق لهذا الموضوع ولو تقديرًا، فكلّ ما يفرض كونه «ناراً» يفرض كونه «حاراً»، فالمحمول كما يكون ثابتاً للأفراد المحققة الوجود، كذلك يثبت للأفراد المقدرة الوجود، وهذا لا محالة يستبطن كون الموضوع كلية قد أخذ مقدّر الوجود لكي يكون قابلاً للانطباق على الأفراد المقدرة الوجود، على حدّ قابليته للانطباق على الأفراد المحققة الوجود، ويستبطن أيضاً وجود تلازم بين ماهية الموضوع وماهية المحمول، إذ لولا التلازم لما أمكن جعل المحمول على الموضوع بمقدراته، سواء كان التلازم على أساس عقلي قبلي، أو تجريبي، وإلاّ لو لم يكن تلازم وكان ثبوت

المحمول للموضوع بالصدفة والاتفاق، إذن، كيف يفرض أنه، كل ما يُقدر كونه فرداً للموضوع، يكون فرداً للمحمول، سواء كان هذا التلازم ثابتاً بالعقل، كما في «كل أربعة زوج»، أو بالتجربة كما في «كل نار حارة».

ومن هنا نقول: بأنَّ القضية الحملية التي يكون الجعل فيها على نهج القضية الحقيقية، هي بحسب روحها قضية شرطية، مرجعها إلى أنه «إذا وجد شيء وكان مصداقاً للموضوع، فهو مصداق للمحمول»، بمعنى أنَّ الموضوع مقدَّر الوجود، لكن هذا التقدير ليس بارزاً في عالم التركيب النحوي، لكن في عالم المنطق هو بارز، ومن هنا تجعل القضية الحملية في مقابل القضية الشرطية في النحو، لا لأجل أنه ليس فيها تقدير، بل لأنَّ هذا التقدير في القضية الحملية مستتر، وفي الشرطية بارز ويمتاز بأداة الشرط.

القسم الثاني: من القضية الحملية، هو ما كان على نهج القضية الخارجية، من قبيل: «كل من في الدار عادل»، فهذه قضية حملية خارجية يحكم فيها على الأفراد المحققة الوجود بحسب الخارج دون المقدرة الوجود، وهذه القضية لا تستبطن تقديراً أصلاً للموضوع، وذلك لأنَّ موضوعها يختص بالأفراد المحققة الوجود دون المقدرة، إذن، فهي قضية منجزة ليس فيها رائحة الشرطية حتى منطقياً، لأنها قضية فعلية ولا يمكن تقدير ما كان فعلياً.

وحينئذٍ، إذا افترضنا قضية من القضايا الشرطية التي هي في مقابل القضية الحملية وقلنا: إنَّ الشرطية فرقها عن الحملية الحقيقية، أنه فيها تقدير مبرز وغير مستتر، حينئذٍ، هذه القضية الشرطية قد تطعم أولاً بروح الحملية، بحيث يكون لها موضوع حملي على نهج القسم الأول من القضايا الحملية، ويكون ذلك الموضوع موضوعاً للشرطية

بحيث إن تعليق الجزاء على الشرط يكون منصّباً على ذاك الموضوع، ولا يكون هذا التعليق في حالة عدم ذلك الموضوع، حينئذٍ ذاك الموضوع يكون موضوعاً حملياً للقضية الشرطية، وتقديره يكون تقديرًا مستترًا لا بارزاً، ويكون التقدير البارز للشرط منصّباً عليه ومترتباً عليه ترتب الحكم على موضوعه، ويكون لذلك ثمرات في مقام الاستنباط.

فمنها مثلاً كما في رواية، «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»^(١)، فهناك، موضوع الحكم بالجزاء هو الجنب، لكن هناك موضوع للقضية الشرطية وهو، الختانان، ومعنى أنه موضوع للشرطية، يعني أن تعليق وجوب الغسل على التقاء الختانين، هذا التعليق فرع وجود الختانين، فكأنه قال: من كان عنده ختانان، فإذا التقى ختانهما وجب الغسل، وحينئذٍ يدلُّ بالمفهوم على أن من كان عنده ختانان، إذا لم يلتقيا، فلا يجب الغسل، أمّا من لم يكن عنده ختان، كمقطوع الحشفة، فإذا أدخل، حينئذٍ لا يمكن استفادة وجوب الغسل من الرواية، وهذا من آثار وجود موضوع حملي للقضية الشرطية، إذ لولا وجود هذا الموضوع لقلنا: بأن الرواية تدلُّ بالمفهوم - أي إذا لم يلتق الختانان - على عدم وجوب الغسل، سواء لم يكن له ختان، أو كان له ختان ولكن لم يلتق.

إلا أن هذا المفهوم لا يشمل عدم الالتقاء الناشئ من عدم وجود الختان، لأن الختان أخذ موضوعاً للشرطية بما هي شرطية.

إذن فالشرطية بما هي شرطية لها موضوع حملي يكون تقديره مستترًا غير بارز، فيدلُّ على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، لكن مع حفظ الشرط، هذا هو دور الموضوع الحملي للقضية الشرطية.

(١) الوسائل: ج ١، باب اب وجوب الغسل على الرجل والمرأة بالجماع، ص ٤٦٩.

وحينئذ في محل الكلام، تارة لا نفترض أن يكون للشرطية موضوع حملي، بأن نقول: إنَّ مدخول «إنَّ» في قولنا: ﴿إِنْ جَاءَ كُرٌّ فَاسْقُ﴾، مدخولها كلّ شرط، حينئذ، بناءً على هذا، هذا الشرط يمكن أن يُثار حوله الإشكال السابق، وهو أنّه شرط مسوق لتحقيق الموضوع، كما ورد على الكلام السابق.

وأما إذا قلنا بأنَّ هذا الشرط موضوع حملي للقضية الحملية قبل القضية الشرطية، وهو النّبأ، فالنّبأ هنا بمثابة الختان هناك، ولهذا يصح تقديمه على أداة الشرط، فيقال: «النّبأ إذا جاءك به الفاسق فتبيّن»، بينما الشرط لا يصح تقديمه على أداة الشرط، حينئذ، النّبأ يكون بحكم كونه موضوعاً حملياً للقضية الشرطية، يكون مقدّر الوجود ومحفوظاً ومفروغاً عن وجوده.

إذن الشرط لا يُعقل أن يكون مسوقاً لتحقيق الموضوع، لأنّه لوحظ في الرتبة المتأخرة عن فرض الفراغ عن وجود النّبأ، فيكون في مقام بيان صفة ثانوية بعد الفراغ عن وجوده، وهي صفة الفسق، ولا يتوهم أنّه مسوق لتحقيق الموضوع، فيكون اندفاع الإشكال أوضح، وثبوت المفهوم أجلى، يعني إذا استظهرنا أنّ النّبأ هنا جعل موضوعاً حملياً للقضية الشرطية، حينئذ يترتب عليه هذه الثمرة.

وحيث انجرّ بنا الكلام إلى القضية الحملية بقسميها، فنستطرد إلى بيان هذه النكته.

وحاصلها: هو أنّه على ضوء ما ذكرنا، يتضح أنّ القضايا الحملية التي هي موجبات جزئية، من قبيل قولك: «بعض الحيوان إنسان»، فهذه القضايا الحملية دائماً تكون من القسم الثاني من القضايا الحملية، يعني حينما يفرض أنّ القضية رُكبت بنحو الموجبة الجزئية، وإنَّ بعض أفراد الموضوع يكون مصداقاً للمحمول لاتمام أفرادها، فلا

بدّ أن يكون هذا قضية خارجية لا حقيقية، لأنّ الحملية الحقيقية تستبطن تلازماً بين ما هو الموضوع والمحمول، التلازم يساوق الكلية ولا يناسب الجزئية، فإذا لم تصدق الكلية وصدقت الجزئية، فلا بدّ وأن تكون هذه الموجبة الجزئية - ما لم تؤول إلى كلية بمعنى من المعاني - لا بدّ وأن تكون قضية خارجية حينئذٍ من القسم الثاني، ويترتب على ذلك أنّ كل موجبة جزئية من هذا القبيل ليس فيها تقدير على ما بيناه في القضايا الخارجية، ومعنى هذا، أنّ موضوعها محقق الوجود خارجاً.

ويترتب على ذلك نتيجة مهمة، وهي أنّه لا يمكن منطقياً أن نستنتج موجبة جزئية بهذا المعنى، من موجبة كلية كما استنتج منطق أرسطو، أنّ الموجبة الكلية تنعكس بنحو الموجبة الجزئية، فإذا قلنا: «كل إنسان حيوان»، ينعكس، «أنّ بعض الحيوان إنسان»، فهذا الاستنتاج خطأ، لأنّ قولنا: «كل إنسان حيوان»، قضية حملية من القسم الأول، فإنّ الموضوع فيها مقدّر الوجود، أي «إذا كان شيء إنساناً، فهو حيوان»، إذن، فهنا لا يتبرهن على وجود إنسان في الخارج أصلاً، بل قد لا يوجد، ومع هذا يصدق كل إنسان حيوان، لكن قولنا: «بعض الحيوان إنسان»، فهذا بعد حمله على أنّه قضية خارجية، فهو يساوق وجود بعض الحيوان ويوصف بأنه إنسان، أي يتوقف على فعلية وجود الإنسان خارجاً، فاستنتاج هذه الجزئية من تلك الموجبة الكلية بعكس النقيض كما يفعل المنطق الأروسطي، خطأ، ويترتب على ذلك نتائج مهمة.

منها: أنّ الشكل الثالث في القياس يصبح خطأ، حينما نريد أن نستنتج جزئية من كليتين موجبتين، كما في قولنا: «كل ذهب معدن»، و«كل ذهب غالي»، «بعض المعدن غالي»، وهذا خطأ، لأنّ الأولى

وهي، كل ذهب معدن، لا تبرهن على وجود ذهب أو معدن في الخارج، والقضية الثانية، وهي قولنا: «كل ذهب غالي»، هي أيضاً لا تبرهن على وجود ذهب في الخارج، أو وجود ذهب غالي، بل يترتب علاقة بين ماهيتين كليتين، بينما قولنا: بعض المعدن غالي، فهذه قضية خارجية، والموضوع فيها ليس مقدّر الوجود، بل الموضوع فيها محقق الوجود، وهذا التحقق لم يبرهن عليه، لأنّ كلاً من القضيتين لم تبرهن عليه، هذا تمام الكلام في الإشكال الأول.

وحاصل ما ذكر هو، أنّ القضية الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع، على نحوين.

الأول: هو ما يكون الشرط فيها مساوقاً لتحقيق الموضوع ومساوياً له، بمعنى أنّ التقييد بالشرط فيها لا يزيد شيئاً عن التقييد الحاصل من جهة الموضوع، من قبيل قولنا: «إذا رزقت ولدا فاختنه»، ومثل هذا النحو لا إشكال في عدم ثبوت المفهوم له.

الثاني: ما يكون الشرط فيها مسوقاً لنحو خاص من تحقق الموضوع، بمعنى أنّ التقييد بالشرط فيها يزيد على التقييد الحاصل من جهة الموضوع، كما في آية النبأ، بناءً على أنّها مسوقة لتحقيق الموضوع، فمثل هذا النحو من الجمل الشرطية فيه اتجاهان.

الاتجاه الأول: هو عبارة عن ثبوت المفهوم لها، وقد عرفت ذلك فيما سبق.

الاتجاه الثاني: هو عبارة عن عدم ثبوت المفهوم لهذه الجمل، إلّا في بعض الحالات التي سنشير إليها، والتي ليست آية النبأ منها، ويمكن أن يقرب هذا الاتجاه بتقريبين.

التقريب الأول: حاصله هو، أنّ انتزاع المفهوم من الجملة

الشرطية إنّما هو من تبعات تقييد مفاد جملة الجزاء بالشرط، ومفاد جملة الجزاء عبارة عن النسبة الحكمية القائمة بين الحكم وموضوعه، ومن هنا كان الشرط متأخراً رتبة عن النسبة الحكمية بأطرافها، لأنّ الشرط قيد لها، والقيد في طول المقيد، وعليه: فلا يُعقل أن يكون الشرط بنفسه موضوعاً للنسبة الحكمية، لأنّ هذا يستدعي تقدمه رتبة عليها، والمفروض أنّه متأخر عنها كما عرفت.

وحيثنذ نقول: إنّ الشرط في القضية الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع بكلا قسميها لا يُعقل أن تُقيد به النسبة الحكمية، للزوم تقدم الشيء وتأخره عن نفسه، فإنّ موضوع وجوب التبيين هو النبأ، والشرط هو مجيء النبأ، وأحدهما عين الآخر، ومعه يستحيل أن يكون هذا الشرط طارئاً على النسبة الحكمية القائمة بين الحكم وموضوعه، لما عرفت من محذور التقدم والتأخر.

وعليه: فمثل هذا الشرط لا يمكن أن يكون شرطاً حقيقة، وإن كان شرطاً نحوياً، فلا بدّ من تجريده عن الشرطية الواقعية.

والقول: بأنّ مفاد هذه الجملة هو قضية حملية صيغت لفظاً بصياغة شرطية، ومن المعلوم أنّه لا مفهوم للقضية الحملية وعليه: فهذه الشرطية التي ترجع في حقيقتها إلى قضية حملية لا يكون لها مفهوم.

إلّا أنّ هذا التقريب بهذا المقدار من البيان يمكن الإجابة عنه بما حاصله:

إنّ الجملة الشرطية عبارة عن تعليق مفاد جملة على مفاد جملة أخرى، لا على مفاد كلمة، ومفاد الجملة دائماً هو النسبة، وعليه: فالشرط الذي قُيدت به النسبة الحكمية القائمة بين الحكم والموضوع هو النسبة في الشرط، أي النسبة القائمة بين المجيء والشرط في محل

الكلام، لا نفس الشرط بما هو، والذي هو عبارة عن مجيء النبا، وعليه: فلا يلزم من طرو الشرط على النسبة الحكمية القائمة بين الحكم وموضوعه في المقام أي محذور، لأن الملحوظ في الرتبة المتقدمة على النسبة الجزائية هو ذات النبا باعتباره موضوعاً، والملحوظ في الرتبة المتأخرة عن تلك النسبة الجزائية هي النسبة الشرطية، فلا اتحاد بين الشرط والموضوع، ليكون طرو الشرط على الموضوع مستحيلاً.

إلا أنه يمكن أن يُبين هذا التقريب ببيان آخر بحيث لا يرد هذا الجواب، وذلك بأن يُقال: بأن مفاد الجملة الشرطية هو تعليق الجزاء على الشرط بالمعنى المتقدم، وهذا معناه: أنه لا بد من فرض وجود الجزاء بتمام أطرافه ثم الحكم عليه بالتعليق من ناحية الشرط، وعليه: فالتعليق بالشرط يحتاج دائماً إلى افتراضين.

الافتراض الأول: هو افتراض موضوع الجزاء.

الافتراض الثاني: هو افتراض الشرط.

ولأنه لا يمكن اتحاد هذين الافتراضين لما ذكر في التقريب السابق، حينئذ نقول: إنه لا بد في ثبوت المفهوم من أن يكون في الجملة الشرطية ما يدل على هذين الافتراضين، لأن الحكم بثبوت المفهوم للجملة الشرطية مع عدم وجود ما يدل على هذين الافتراضين هو، خلاف أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت.

وعليه: ففي كل مورد ساعد لسان الجملة الشرطية على انتزاع افتراضين في مقام الإثبات، أحدهما يكون بمثابة الموضوع، والآخر بمثابة الشرط، وحينئذ، نقول بالمفهوم، وإلا فلا يمكن القول بالمفهوم.

إذا عرفت ذلك نأتي إلى محل الكلام ونقول: إنَّ جملة، ﴿إِنْ جَاءَكُمُ الْفَاسِقُ يُبَيِّنْ لَهُ فَنبِّئُوهُ﴾، ويمكن أن نفترض فيها الافتراضين المذكورين في عالم الثبوت، فيقال: «النبأ»، افترض موضوعاً، و«مجيء الفاسق» افترض شرطاً، إلّا أنَّه لا دليل في مقام الإثبات على هذين الافتراضين، لأنَّ مفاد هذه الجملة بحسب مقام الإثبات، افترض بافتراض واحد، وهو الافتراض المدلول عليه بأداة الشرط، ومن هنا لا يفهم العرف المفهوم من هذه الجملة، بخلاف ما لو قيل: «إنَّ جاءكم فاسق بالنبأ فتبينوا» فإنَّ تعريف النبأ يساوق التعيين والإشارة التي هي افتراض في نفسه، فيكون عندنا حينئذٍ افتراضان، أحدهما: استفاد من التقييد بالشرط، والآخر استفاد من التعيين بالإشارة الناشئين من المعرفيّة، فيكون أحد الافتراضين موضوعاً، والآخر شرطاً، ويكون لهذه الجملة مفهوم حينئذٍ، وهذا أمر يفهمه العرف من هذه الجملة.

وبما ذكرنا ظهر أنَّه لا مفهوم لآية النبأ في محل الكلام، ولعلَّه لأجل هذا الذي ذكرناه ذهب الشيخ الأنصاري «قده»^(١) إلى عدم ثبوت المفهوم لأمثال هذه القضية.

هذا حاصل الكلام في الصنف الأول من الإشكالات على آية النبأ، حيث عرفت عدم ثبوت المقتضي في الآية المباركة للدلالة على حجية خبر الواحد.

القسم الثاني: من الاعتراضات التي وُجِّهت إلى تقريب الاستدلال بالآية.

وحاصلها يرجع إلى دعوى وجود المانع المتصل بالكلام بعد تسليم أصل وجود المقتضي للمفهوم.

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٦٥ - ١٦٨.

ويتمثل هذا الصنف بالاعتراض المشهور، وهو أن عموم التعليل في الآية يسقطها عن المفهوم، فإنَّ قوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَلَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيْهَا مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، فيه بيان لنكته وجوب التبيين، وهذه النكته موجودة في كل خبر غير علمي بما في ذلك خبر العادل إذا لم يكن علمياً، وهذا معناه: أنَّ التبيين يجب حتى في خبر العادل، ومعه لا يكون لهذه الآية مفهوم بسبب هذا التعليل المتصل بالكلام.

وقد أُجيب عن هذا الاعتراض بوجوه.

الوجه الأول: هو دعوى الاعتراف بوقوع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأنَّ الأول يقتضي حجية خبر العادل، والثاني يقتضي عدم حجتيه.

إلاَّ أنَّ التعارض بينهما بنحو العموم والخصوص المطلق، باعتبار أنَّ المفهوم يقتضي حجية خصوص خبر العادل، بينما التعليل يقتضي عدم حجية كل خبر غير علمي، سواء كان خبر العادل أو غيره، فالمفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل، وحينئذٍ يقدم بالأخصيَّة، وبذلك يثبت المفهوم لهذه الآية.

وقد أجاب صاحب الدراسات^(١) عن هذا الوجه، بأنَّ التعارض إنما هو بين عموم التعليل، وإطلاق المفهوم، لأنَّ دلالة الشرطية على المفهوم إنما هو بواسطة مقدمات الحكمة، فيدخل المقام تحت كبرى المعارضة بين العموم والإطلاق، وفي مثله يقدم العموم كما حقق في محله، وبهذا يثبت تقديم عموم التعليل، ومعه لا يكون لهذه الآية مفهوم.

(١) دراسات في علم الأصول: ج ٣، الهاشمي الشاهرودي، ص ١٦٢.

إلا ان هذا الجواب من الدراسات غير تام، والمقام ليس من صغريات الكبرى المذكورة، لأنّه ليس هناك عموم وضعي في جانب التعليل ليتم ما ذكره، ولعلّ التعبير بعموم التعليل هو الذي أوجب هذه الدعوى منه.

والتحقيق في مقام الجواب عن الوجه الأول هو عدّة أمور.

الأمر الأول: هو أنّه لو سلّمت الأخصيّة في جانب المفهوم، إلّا أنّ هذه الأخصيّة إنّما تكون موجبة للتقديم باعتبار قرينتها بنظر العرف فيما إذا لم يكن في عموم العام ملاك آخر للقرينية أقوى من قرينية الأخصيّة.

وفي المقام عموم التعليل فيه ملاك أقوى للقرينية، وهو كونه ناظراً إلى الحكم المعلّل، فيكون حاكماً على مفاد القضية الشرطية.

ومن الواضح أنّ قرينية النظر أقوى من قرينية الأخصيّة، لأنّ قرينية النظر مرجعها إلى جعل القرينية من قبل شخص المتكلم، وقرينية الأخصيّة مرجعها إلى جعل القرينية من قبل العرف، ولا شك في تقديم الأول، لأنّ العرف إنّما يجعلون شيئاً قرينة ما لم يجعل شخص المتكلم في كلامه قرينة تبيّن مقصوده.

وعليه: فلا بدّ من تقديم عموم التعليل على المفهوم.

ولو تنزلنا، فهما متساويان من حيث الأقوائية، ومع التساوي لا يمكن العمل بالمفهوم كما هو واضح.

الأمر الثاني: هو أنّ الخاص إنّما يقدم على العام بالأخصيّة فيما إذا كان العام بصدد بيان حكم عام لا بصدد بيان تعميم الحكم.

وتوضيحه: هو، أنّه لو ورد، «لا تكرم الفقير الفاسق» وورد،

أكرم كل فقير»، فلا إشكال في أن الأول يقدم على الثاني بالأخصيَّة، لأنَّ مفاد قوله: «أكرم كل فقير»، هو إثبات حكم عام، وأخرى يرد، «لا تكرم الفقير الفاسق»، ويرد قوله: «إنَّ وجوب الإكرام ليس بمناط العدالة بل هو بمناط الفقر» ولا إشكال أنَّ مثل هذا الكلام ليس بصدد بيان حكم عام، بل هو بصدد بيان تعميم الحكم، وأنَّ كل فقير يجب إكرامه ولو كان فاسقاً، وحينئذٍ يكون معارضاً للخاص، وهو قوله: «لا تكرم الفقير الفاسق» ولا يقدم الخاص في مثل ذلك بالأخصيَّة.

ومقامنا من هذا القبيل، فلو قال المولى: لا تعمل بالخبر غير العلمي، لأمكن تخصيص هذا بالمفهوم، لأنَّ هذا القول، في مقام بيان حكم عام، إلّا أنَّ عموم التعليل في المقام، مفاده العرفي هو تعميم الحكم وإلغاء خصوصيَّة المورد، وأنَّ السبب في وجوب التبيين هو، مخافة إصابة القوم بجهالة، ومثل هذا يقتضي عدم حجية خبر العادل غير العلمي، وحينئذٍ يكون معارضاً للمفهوم الذي يقتضي حجيته، ولا يكون المفهوم مخصصاً له لما عرفت.

الأمر الثالث: هو أنَّ المعارضة بين المفهوم والتعليل بنحو العموم من وجه، ونمنع الأخصيَّة المذكورة، فكما أنَّ عموم التعليل تحته فردان، أحدهما: خبر العادل، والثاني، خبر الفاسق، كذلك المفهوم يوجد تحت إطلاقه فردان، لأنَّ مفهوم قوله: ﴿إِنْ جَاءَكَ قَائِقُ يَبْرَاقَ فَتَمِيزْهُ﴾، وهو أنه إذا لم يحنكم فاسق نبياً فلا تميزوا، وهذا تحته فردان، أحدهما: أن يجيء العادل بالنبأ، والثاني: أن لا يجيء نبأ أصلاً، فإطلاق المفهوم يشمل كلا هذين الفردين، وحينئذٍ، تقع المعارضة بين إطلاق المفهوم وإطلاق التعليل، والنسبة بينهما هي العموم من وجه كما عرفت، إذن، فدعوى الأخصيَّة المذكورة غير تامة.

هذا حاصل الجواب في الوجه مع جوابه.

الوجه الثاني: وقد ذكره الميرزا «قده»^(١)، وهو يرجع إلى دعوى حاكمية المفهوم على التعليل، وذلك لأن مفاد المفهوم هو حجية خبر العادل، ومعنى جعل الحجية على مذهب الميرزا «قده» هو جعل الأمانة علماً، وإلغاء احتمال الخلاف كما عرفت ذلك سابقاً.

وحينئذ، فيكون مفاد المفهوم هو جعل خبر العادل علماً، وموضوع التعليل هو كل خبر غير علمي، وعليه: فيكون المفهوم حاكماً على التعليل، لأنه يُخرج خبر العادل عن موضوع التعليل بالتعبد، وحينئذ، يقدم المفهوم بهذا الاعتبار.

ويرد على هذا الوجه عدّة إشكالات.

الإشكال الأول: هو، أن جعل الحجية، لا ينحصر بلسان جعل الطريقة وكون الأمانة علماً، بل كما أن هذا اللسان ممكن، كذلك غيره من الألسنة ممكن كما حقق في محله، ومعه لا يحرز كون المفهوم ذا مفاد حاكم، ومع الشك لا يمكن التمسك بالمفهوم لإثبات حجية خبر العادل حينئذ.

وهنا قد يُقال: بأنه لا يمكن التمسك بعموم التعليل، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فإنّ عموم التعليل أحد أدلة سلب الحجية عن غير العلم.

وقد أشرنا سابقاً إلى ما ذكره الميرزا «قده» من أن التمسك بمثل هذه العمومات مع الشك في حجية أمانة، هو تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأنه مع الشك في الحجية لا يكون موضوع هذا العام محرزاً.

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ١٦٤.

ولو تمَّ هذا الكلام لما كان عموم التعليل حينئذٍ منطبقاً على خبر العادل في نفسه وبقطع النظر عن مفهوم آية النبأ.

وهذا بحث آخر لا ربط له في محل كلامنا فعلاً، وسنشير إليه فيما يأتي، إن شاء الله تعالى.

الإشكال الثاني: هو أنه لو سلّمنا أن مفاد الحجية في المقام هو جعل الخبر علماً، وحينئذٍ فيكون مفاد التعليل هو سلب الطريقية والعلمية عن خبر العادل، وأمّا المفهوم فهو يثبت حجية خبر العادل.

ومعنى الحجية بناءً على مذهب الميرزا «قده» هو جعل العلمية، وعليه: لا يكون التعليل حاكماً على المفهوم، لأنّ كلاهما ينظر إلى شيء واحد وفي رتبة واحدة، والأول ينفيه، والثاني يُثبت، فالتعليل يسلب العلمية عن خبر العادل، والمفهوم يثبتها، فهما في عرض واحد، ومعه لا تبقى حكومة لأحدهما على الآخر.

الإشكال الثالث: هو أنه لو سلّمنا أن مفاد المفهوم في المقام سنخ مفاد حاكم على التعليل، كما ذكر الميرزا «قده».

لكن بناءً على ما ذكرنا مراراً من أن الحكومة ترجع إلى التخصيص لكن بلسان نفي الموضوع بحيث يقدّم الحاكم على المحكوم ولو كان بينهما عموم من وجه، باعتبار كونه ناظراً إليه، فبناءً على ذلك نقول:

كما أنّ المفهوم له نظر إلى التعليل كما جاء في دعوى الميرزا «قده»، كذلك التعليل له نظر إلى المفهوم، لما ذكرنا سابقاً من أن التعليل له نظر إلى المعلّل ومُلغياً لخصوصية المورد.

وعليه: فكل منهما له نظر إلى الآخر، وحينئذٍ، فإمّا أن نقول بتقديم التعليل، باعتبار أقوائية نظره، حيث إنّه ينظر إلى شخص هذه

القضية، بينما ينظر المفهوم إلى كلّي باب الظن، وإمّا أن نقول بالتساقط، باعتبار تساويهما ولا وجه لتقديم المفهوم حيثنّذ.

نعم لو قلنا: إنّ مرجع الحكومة في المقام إلى الورد ونفي الموضوع حقيقة، بأن يدعى أنّ الموضوع في التعليل وأمثاله هو، عدم العلم حقيقة واعتباراً، فحينئذ بما أنّ المفهوم يجعل خبر العادل علماً اعتباراً، فيخرج عن موضوع التعليل حقيقة، وبذلك يكون المفهوم وارداً على التعليل، ولا معنى للقول: بأنّ التعليل يكون ناظراً إلى المفهوم ومتصرفاً فيه، لأنّ مفاد التعليل هو أنّ ما لا يكون علماً لا يُعمل به، فقد أخذ في موضوعه عدم العلم حقيقة واعتباراً، أي عدم الحجية، ومعه يستحيل أن تُثبت به عدم الحجية.

إلاّ أنّه بناء على هذا الفرض، ينسلخ التعليل عن كونه تعليلاً لمنطوق الآية، لأنّ قوله: «فَتَبَيَّنُوا»، معناه ومفاده هو عدم الحجية، فإذا حملنا قوله: «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا يَمُوتُونَ» إذا حملناه على التعليل لعدم الحجية والمفروض أنّه قد أخذ في موضوع التعليل عدم الحجية، كما عرفت، فحينئذ، يلزم أن يكون عدم الحجية مأخوذاً مفروض الوجود في ملاك ونكتة عدم الحجية، وهذا مستحيل كما هو واضح.

وعليه: فلا بدّ بناء على هذا الفرض من سلخ التعليل عن كونه تعليلاً لمنطوق الآية.

ثمّ أنّه بناء على أخذ عدم الحجية حقيقة أو اعتباراً في موضوع التعليل، لا يمكن التمسك بعموم التعليل عند الشك في حجية خبر العادل، لأنّه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وبما ذكرناه من الإشكالات الثلاثة يظهر عدم تمامية دعوى الميرزا «قده» من حكومة المفهوم على عموم التعليل.

ثمَّ أنَّ المحقق الأصفهاني «قده» في حاشيته على الكفاية^(١)، قد أجاب عن دعوى الميرزا «قده» المذكورة بجواب آخر.

وحاصله: هو أنَّ حكومة المفهوم على عموم التعليل لا تكون إلاَّ على نحو دائر، وذلك، لأنَّ حاكمية المفهوم على عموم التعليل فرع انعقاد المفهوم، وانعقاده فرع عدم عموم التعليل، إذ مع عموم التعليل لا ينعقد المفهوم، وحينئذٍ، فإذا أُريد رفع عموم التعليل بواسطة المفهوم يلزم الدور.

إلاَّ أنَّ هذا الجواب غير تام، وذلك لأنَّه في المرتبة السابقة على تليفق الدور بالنحو المذكور - إنَّ قطعنا النظر عن إشكالاتنا السابقة التي أوردناها على الميرزا «قده»، بحيث سلَّمنا بصلاحية المفهوم للحاكمية، وقلنا: بأنَّ عموم التعليل ليس فيه هذا الصلاحية المماثلة، وقلنا إنَّ أحدهما ليس في رتبة الآخر - وحينئذٍ، بناءً على ذلك لا يلزم الدور، لأنَّ المفهوم حينئذٍ لا يتوقف على عدم عموم التعليل، بل هو بنفسه يفني هذا العموم، فإنَّ كل دليل حاكم هو يفني الدليل المحكوم ولا يتوقف على عدمه، وإلاَّ لكانت حكومة أيِّ دليل على آخر دورية.

وأما إذا لم نقطع النظر عن إشكالاتنا السابقة، بأن قلنا بعدم صلاحية المفهوم للحاكمية، أو قلنا بأنَّ حاكميته في مقابلها حاكمية مماثلة في جانب عموم التعليل، فبناءً على ذلك، لا مقتضي لأصل الحاكمية حينئذٍ، بلا حاجة إلى تليفق الدور.

والحاصل هو، أنَّه لا يمكن أن يكون الدور المذكور هو البرهان على إبطال حاكمية المفهوم على عموم التعليل، بل في المرتبة السابقة على الدور، إن كانت الحاكمية تامة، فلا دور، وإلاَّ فلا مقتضي للحاكمية، بلا حاجة إلى تليفق الدور.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢١٢.

وبهذا تمّ الكلام في الوجه الثاني مع جوابه .

الوجه الثالث: من الوجوه التي ذكرت في مقام الجواب عن القسم الثاني من الإشكالات، وهو لصاحب الكفاية «قده»^(١).

وحاصله هو: أنّه إن حملنا الجهالة في الآية على عدم العلم، فيتم الإشكال المذكور، ويكون عموم التعليل مسقطاً للآية عن المفهوم بالنحو الذي ذكر، لكن إذا أُريد بالجهالة السفاهة، فلا يرد الإشكال حينئذٍ، لأنّ السفاهة لا تشمل خبر العادل، باعتبار أنّ العمل به أمر لا سفاهة فيه، ومعه لا يكون في التعليل عموم يقتضي إلغاء المفهوم الدال على حجية خبر العادل.

وقد اعترض المحقق الأصفهاني «قده»^(٢) على هذا الوجه، بدعوى أنّ خبر العادل بقطع النظر عن مفهوم آية النّبأ، إمّا أن يفرض جواز التعويل عليه والعمل به، أو يفترض عدم ذلك.

فإن فرض الأول، فحينئذٍ يستحيل كَوْن المفهوم هو الدليل على حجية خبر العادل.

وإن فرض الثاني، وإنّ خبر العادل لا يعوّل عليه - بقطع النظر عن مفهوم آية النّبأ - فمعنى هذا أنّ العمل به يكون سفاهة وحينئذٍ، يعود أصل الإشكال، وهو إسقاط عموم التعليل للمفهوم.

إلّا أنّ هذا الاعتراض غير تام، وذلك لأنّه، تارة يفرض أنّ الأصفهاني «قده» يقصد من جواز التعويل الجواز الشرعي، وأخرى يقصد الجواز العقلاني.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٨٦.

(٢) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢١٠.

فإن أراد الثاني؟ فحيثُ نسلم بأنَّ خبر العادل بقطع النظر عن مفهوم آية النبأ، يجوز التعويل عليه عقلاً، وهذا ممَّا يخرجُه عن السفاهة، إلَّا أنَّ هذا لا يثبت الحجية المقصود إثباتها في المقام بمفهوم الآية، وهي الحجية الشرعية.

وإن أراد الأول، وهو أنَّ المقصود من جواز التعويل، الجواز الشرعي المساوق لحكم الشارع بالحجية؟

ففيه: أنَّه لم يثبت جواز التعويل شرعاً على خبر العادل بقطع النظر عن مفهوم الآية، فإنَّ المستدل بالآية يمكنه أن يدَّعي ذلك.

وبهذا ظهر، أنَّ الاستدلال بمفهوم الآية غير مستحيل كما جاء في اعتراض الأصفهاني «فده»، حيث حاول إثبات الاستحالة بالنحو الذي عرفت.

غاية الأمر أنَّ هذا الاستدلال لا يتوقف على إثبات كون خبر العادل ممَّا يعوّل عليه عقلاً في مرتبة سابقة حتى يخرج العمل به عن كونه سفاهة، ولا يكون مشمولاً لعموم التعليل.

والتحقيق في مقام الجواب عمَّا ذكره في الكفاية، هو أن يُقال: إنَّه لو كان لفظ الجهالة بمعنى السفاهة لتَمَّ كلامه، إلَّا أنَّه لم يُقم دليلاً على ذلك، بل أبدى احتمالاً، ومجرد الاحتمال لا يكفي في دفع الإشكال، فإنَّ احتمال كون الجهالة بمعنى عدم العلم، باقٍ على حاله، ولعلَّه هو الأنسب بقوله: ﴿فَتَصِيحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، لأنَّ الندم من نتائج أنَّ الجهل ممَّا ينكشف خلافه، لا من نتائج كون الجهل سفهاً.

إذن، فمع بقاء الاحتمال المذكور، لا يندفع الإشكال، ومع التزل، فإنَّ المقام يدخل في الكلام المتصل بما يحتمل قريئته، ومعه: لا ينعقد المفهوم.

الوجه الرابع: من الوجوه التي ذكرت في مقام الجواب هو^(١)،
أنّه يوجد في آية النبأ أمران.

الأمر الأول: هو تعليق وجوب التبين على مجيء الفاسق.

الأمر الثاني: تعليل وجوب التبين بالجهالة.

وحينئذٍ، تارة، يُدعى أنّ ارتباط وجوب التبين بعلمته، في طول
ارتباطه بشرطه.

وأخرى يدعى أنّ ارتباطه بشرطه في طول ارتباطه بعلمته.

وعلى كلا التقديرين، يندفع الإشكال، لأنّه بناءً على الدعوى
الأولى يكون معنى الكلام، أنّ وجوب التبين المعلق على مجيء
الفاسق بما هو معلق، تكون علمته الجهالة، فتكون الجهالة علّة لوجوب
التبين لا على الإطلاق، بل لوجوب التبين المعلق على مجيء الفاسق،
وهذا يدلّ على أنّ الجهالة غير موجودة في خبر العادل، وإلاّ لمّا
كانت الجهالة علّة للمعلق بما هو معلق، بل كانت علّة للمطلق بما هو
مطلق، ففرضها علّة للمعلق بما هو كذلك، يدلّ على عدم وجود هذه
العلّة - التي هي الجهالة - في خبر العادل، وبهذا يندفع الإشكال.

وكذلك الحال، بناءً على الدعوى الثانية، وهي أنّ يكون ارتباط
وجوب التبين بشرطه، في طول ارتباطه بعلمته، لأنّه يكون معنى الكلام
حينئذٍ، أنّ وجوب التبين الذي علمته «الجهالة» معلق على مجيء الفاسق
بالنبأ، وحينئذٍ، إذا فرض مجيء العادل بالنبأ، فينبغي وجوب التبين،
كما تنتفي علمته، وهي الجهالة، لأنّ المعلق ينتفي إذا انتفى الشرط
الذي علّق عليه.

(١) نهاية الدراية: ج ٣، الأصفهانى، ص ٢١٠ - ٢١١.

وفي المقام الشرط الذي علّق عليه الحكم المعلّل، هو مجيء الفاسق، وقد انتهى، هي أنّ النبأ الذي هو موضوع الشرطية في آية النبأ - بناءً على المفهوم - هذا النبأ، إمّا أن يُراد به طبيعي النبأ، وإمّا أن يُراد به الإشارة إلى نبأ خارجي مفروغ التحقق، كما في مثل قولنا: «إن كان النبأ الذي قد وصلك، من فاسق، فيجب التبين عنه» ففي هذا القول إشارة إلى نبأ محقق الوجود خارجاً.

إذن، فالنبأ، إمّا أن يُراد به طبيعي النبأ، وإمّا أن يكون إشارة إلى فرد منه محقق الوجود خارجاً، فهذان شقّان، وكل من هذين الشقين يلزم منه محذور.

أمّا الشق الأول: وهو أن يُراد بالنبأ طبيعي النبأ، فمن الواضح أنّ هذا الطبيعي يشمل نبأ العادل والفاسق، لأنّ كلاّ منهما نبأ، فإن التزم بأنّ للشرطية مفهوم، لكان معنى ذلك، أنّه متى جاء فاسق بطبيعي النبأ وجب التبين عنه، وهذا معناه: أنّه إذا أخبر فاسق بنبأ، فقد صدق الشرط، وهو مجيء الفاسق بطبيعي النبأ، لأنّ الطبيعي يوجد بوجود فردة، إذن: يتحقق الجزاء، وهو وجوب التبين عن طبيعي النبأ بما في ذلك نبأ العادل، وبهذا تنتج هذا الشرط بمجيء العادل، وحينئذٍ ينتفي الحكم، وهو وجوب التبين مع علته، وهي الجهالة.

وبهذا يندفع الإشكال، لأنّ معنى عدم وجوب التبين فيما إذا جاء العادل بالنبأ هو، ثبوت الحجية له.

وهذا الوجه، وإن كان له صورة فنية، إلّا أنّه لا موجب لأن يفرض أنّ أحد الأمرين في طول الآخر بالنحو الذي عرفت، بل يمكن أن يفرض أنّ ارتباط وجوب التبين بشرطه وبعلة في عرض واحد، ومعه، يقع التعارض بين المفهوم، وعموم التعليل، ويعود الإشكال.

ومما ذكرنا، ظهر أن هذا القسم الثاني من الإشكالات على الاستدلال بمفهوم آية النبأ، وارد، كما كان القسم الأول كذلك.

ثمَّ أن هناك إشكال آخر قد أورد على الاستدلال بمفهوم آية النبأ، وهذا الإشكال له صيغتان، إحداهما قد ذكرها المحقق الأصفهاني في حاشيته على الكفاية^(١) والثانية، قد ذكرها في الدراسات^(٢)، مطوّرة، ولكن ترجع في روحها إلى الصيغة الأولى.

الصيغة الأولى: للإشكال على الاستدلال بمفهوم آية النبأ، - الشرطية نتيجة غريبة لا يلتزم بها أحد، وبهذا يبطل الشق الأول.

وأما الشق الثاني: وهو أن يكون النبأ المأخوذ موضوعاً، مشيراً إلى النبأ الموجود خارجاً، يعني: أن النبأ فُرض وقوعه خارجاً.

وهذا يناسب أن تُصاغ العبارة بنحو يدلُّ على مضي النبأ، من قبيل: «إن كان النبأ الذي قد جاء، من فاسق، فتبينوا»، بينما العبارة في الآية لا تدلُّ على المضي والوقوع بوجه.

إذن: فحمل الآية على ذلك، خلاف الظاهر، فيتعيّن أن لا يكون طبعي النبأ موضوعاً للشرطية، وإذا لم يكن هذا موضوعاً، فلا مفهوم للشرطية حينئذٍ.

الصيغة الثانية: وهي روح الإشكال في الصيغة الأولى، إلا أنه قد بيّنها في الدراسات^(٣) بصيغة أفضل حيث إفاد: بأن موضوع الشرطية، إمّا طبعي النبأ، وإمّا نبأ الفاسق، فإن كان موضوعها هو، طبعي النبأ، فيلزم الإشكال الذي أشار إليه الأصفهاني وهو، أنه متى

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢١٠ - ٢١١.

(٢) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٣) المصدر السابق.

جاء فاسق نبأ، وجب التبين عن طبيعي النبأ الشامل حتى لخبر العادل، وهذا باطل كما عرفت.

وإن كان موضوع الشرطية نبأ الفاسق، إذن، فمع عدم الشرط، يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذن، فلا مفهوم.

وهذا الإشكال غير تام، والنكته في ذلك بعد فرض اختيار الشق الأول، - وهو كون المراد بموضوع الشرطية طبيعي النبأ - فهذا الطبيعي كلي انحلالي ينحل بعدد أفرادها، إلا أن معنى كليته وانحلاليته، يعني انحلال حكمه بتبع انحلاله، وحكمه هو وجوب التبين المعلق، فطبيعي النبأ ينحل إلى كل نبأ، ويتبع هذا الانحلال ينحل حكمه أيضاً إلى حكم معلق في هذا النبأ، وذاك النبأ، وهكذا.

إذن، فهنا قضية كلية لها موضوع شرطي، ومحمول جزائي، والمحمول الجزائي ينحل كما عرفت.

إذن، فكل حصة من النبأ يقابلها حصة من وجوب التبين المعلق، إذن، متى جاء الفاسق بحصة، أصبح الوجوب فعلياً بالنسبة لتلك الحصة، لا أنه أصبح فعلياً بالنسبة لسائر الحصص، وليس ذلك إلا باعتبار نكته انحلال الموضوع والمحمول، أي الشرط والجزاء وتطابق هذين الانحلالين، وكوّن انحلال الحكم تبعاً لانحلال الموضوع بما هو معلق.

وحينئذ، نأتي إلى كيفية علاج هذين العلمين لهذه المغالطة.

ففي الدراسات^(١) عالجهما بدعوى، أن الموضوع بحسب مقام الإثبات هو، طبيعي النبأ، لا نبأ الفاسق، وأن مجيء الفاسق بالنبأ

(١) المصدر السابق:

ليس دخيلاً في الموضوع بحسب مقام الإثبات، وإنما هو شرط وقيد للحكم، لكن بحسب مقام الثبوت فقد بيّنا في محله، أنّ كل قيد مرجعه لباً وثبوتاً إلى الموضوع، فبحسب الحقيقة، كل شرط في القضية الشرطية هو قيد في الموضوع، ومع كونه قيداً ببرهان لزوم رجوع القيود إلى الموضوع، حينئذٍ يستحيل أن يكون للموضوع إطلاقاً لنبأ العادل، لأنّه نبأ مقيد بقيود الحكم وإن كان لساناً وإثباتاً قد وضع القيد للحكم لا للموضوع.

وهذا العلاج بهذا التقريب غير تام، وذلك.

أولاً: لأنّ ما ذكر من أنّ كل القيود برهاناً ولباً راجعة إلى الموضوع، فهذا صحيح، بمعنى الموضوع المفروض الوجود، أي أنّ جميع القيود في الحكم المجعول على نحو الحقيقة لا بدّ أن تكون مفروضة الوجود.

وهناك اصطلاح آخر للموضوع، حيث يعبر بالموضوع عن كل ما فرض وجوده في مقام جعل الحكم، فبهذا المعنى للموضوع يكون ما ذكره صحيحاً، فحتى الشرط في القضية الشرطية فإنّه مفروض الوجود في المرتبة السابقة على فعلية الحكم.

إلاً أنّ هذا غير الموضوع الذي نبحث عنه في المقام، فإنّ الموضوع المبحوث عنه في المقام هو الموضوع بالمعنى المقابل للشرط، ولا برهان أنّه لا بدّ وأن يرجع كل شرط إلى قيد وصفي في الموضوع بهذا المعنى، بل يمكن أن يُجعل الحكم على موضوع مشروطاً بشرطه كما إذا قال: «إذا زالت الشمس على المكلف، وجبت عليه الصلاة»، فالزوال لا يؤخذ قيداً في المكلف، وهذا ليس فيه استحالة، ولا برهان على رجوع كل الحثيات الكلية إلى الحثيات العهدية للموضوع كما بين في الواجب المعلق.

نعم لا بدّ وأن تكون هذه الحيثية مفروضة الوجود، وهذا اصطلاح آخر للموضوع، وهو غير ما نتكلم عنه.

وثانياً: لو سلّم قيام برهان على أنّ كلّ حيثية تعليلية للحكم يجب أن تكون حيثية تقيدية في الموضوع لكن بمقدارها لا أزيد.

وصاحب هذه الشبهة يقول: بأنّ الشرط الذي هو الحيثية التعليلية هو مجيء فاسق نبأ، وهذا يتحقق بصرف مجيء فاسق نبأ، إذن، هذا هو الذي يجب أن يؤخذ حيثية تقيدية في الموضوع.

وهذا لا يحل الإشكال، فإنّه يكون الموضوع مقيداً بمجيئه ولو في الجملة، كما إذا قال: «النبأ إذا جاء به في الجملة فاسق فيجب التبين عنه»، فيعود الإشكال.

إذن: فليس دفع الإشكال معتمداً على تحويل الحيثية بالنحو المذكور، بل فذلكته والحق ما قلناه، من أنّ الجزء مع الشرط مترابطان انحلاليان، بمعنى أنّ كل حصّة من الجزء تكون مرتبطة بحصّة من الشرط كما عرفت.

الصنف الثالث: من الإشكالات، هو إبراز المانع المنفصل عن مفهوم الآية، فأهم ما ذكر بهذا الصدد هو، أنّ مفهوم الشرط، المقتضي له موجود، والمانع مفقود، لكن يوجد مانع خارجي، وهنا تقتصر على واحد من هذه الإشكالات.

وحاصله: هو أنّ مورد الآية هو الشبهة الموضوعية، حيث أخبر الوليد بارتداد جماعة من الناس، وفي الشبهة الموضوعية، خبر العادل ليس بحجّة، بل لا بدّ من البينة، فلما أردنا أن نستفيد من الآية حجية خبر العادل، للزم إخراج المورد عن حكمها المفهومي مع أنّ إخراجها من الحكم المنطوق أو المفهومي غير جائز، لأنّ المورد هو القدر

المتيقن من حكم الجملة فكيف يخرج عن حكمها، فهذا يكشف عن عدم ثبوت هذا الحكم المفهومي رأساً.

وقد أجاب عن ذلك الشيخ الأنصاري «قده»^(١) بأنه نلتزم بأن الآية تدل بالمفهوم على حجية خبر العادل حتى في الشبهة الموضوعية، ولا يلزم إخراج المورد عن نطاق المفهوم، غاية أنه يلزم تقييد إطلاق المفهوم بالتعدد، بأن يُقال: خبر العادل حجة مطلقاً في الموضوعية والحكمية، لكن دليل اشتراط البينة في الموضوعية بقيد العادل بالتعدد في مورد الآية، وهذا ليس إخراجاً للمورد، بل هو تقييد لإطلاق المفهوم في موردته وليس تخصيصاً، وهو جائز، ولا بأس به.

وهنا: لنا في المقام كلمات ثلاث.

الكلمة الأولى: هي أن هذا الإشكال مبني على أصل موضوعي لا نقول به، بل نختار أن خبر العادل حجة في الشبهات الموضوعية والحكمية، فلا محذور من إعمال المفهوم حتى في مورد الآية، وهذا هو الجواب الصحيح عنه.

الكلمة الثانية: وهي أنه هل يمكن بنحو كلي إخراج المورد عن المفهوم أو لا يمكن؟، وهذا بحث كلي نشير إلى نكته.

ونكته هي أنه لا إشكال في عدم جواز إخراج المورد عن المنطوق، فإنه إذا قال: «هل أكرم زيداً؟» فقال في الجواب «أكرم كل فقير»، فهنا لا يقال: بأن زيداً مع كونه فقيراً خارج تخصيصاً عن عموم أكرم كل فقير، فهذا إخراج للمورد عن منطوق الكلام، وهو غير صحيح، لأن تطبيق المنطوق عليه نص بالصراحة لا بالإطلاق، والعموم يقبل التقييد والتخصيص.

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٦٧.

كذلك الإشكال في إخراج المورد عن المفهوم، فيقال: لا بأس بإخراج المورد عن المفهوم، من قبيل أن يُقال: «هل أكرم زيداً؟» كما لو كان زيد هاشمياً فقيراً، فيقول: «كل إنسان إذا كان فقيراً أكرمه»، لكن في الخارج ثبت أن زيداً بالخصوص حتى لو لم يكن فقيراً يجب إكرامه بملاك الهاشمية، فزيد داخل منطوقاً تحت الكلام لكن خارج مفهوماً عنه، لأنَّ وجوب الإكرام بالنسبة إليه لا يتنفي بانتفاء الفقر.

ويمكن أن يُقال: بأنَّ هذا ليس كالأول، باعتبار أنَّ المفهوم أساساً متوقف اقتناصه على إثبات أنَّ المعلق هو طبيعي الحكم لا شخص الحكم، وذلك بإجراء الإطلاق في مفاد الجزاء، وحينئذٍ إذا أردنا في المقام أن نخرج «زيداً» عن مدلول هذه الجملة مفهوماً، فهذا مرجعه إلى التصرف في إطلاق المنطوق، أي إطلاق الجزاء المفيد لطبيعي الحكم.

فنقول: إنَّ الوجوب المعلق على الفقر في «زيد» ليس هو طبيعي الوجوب، بل هو حصة من الوجوب، وهذا لا يلزم منه إلَّا التصرف في إطلاق المنطوق بالنسبة إليه، ولا محذور فيه.

وحاصل نكتة هذا البحث الكلي ويقطع النظر عن المورد، فهل يجوز إخراج المورد عن المفهوم رأساً مع الالتزام بحفظ المفهوم لغير المورد أو لا يجوز؟.

وقد ذكرنا ما حاصله: أنَّ المفهوم عبارة عن انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الشرط، وأمَّا انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الشرط فهذا ليس مفهوماً، بل هو أمر ثابت على كلِّ حال، فنحن حينما نتكلَّم عن إسقاط المفهوم رأساً بلحاظ المورد، نقصد بذلك إثبات أنَّ الحكم بالنسبة للمورد ليس بطبعه معلقاً على الشرط، بل بشخصه يكون معلقاً، فهذا معنى إسقاط المفهوم بالنسبة للمورد.

ومن الواضح أن الالتزام بهذا المعنى بالنسبة للمورد لا يقتضي أكثر من تقييد إطلاق منطوقي في الكلام، لأن إثبات أن المعلق على الشرط هو طبيعي التحكم لا شخص الحكم يكون بإجراء الإطلاق في مفاد الجزاء.

إذن: فكلما أردنا إسقاط المفهوم في حق فرد، رفعنا اليد عن ذاك الإطلاق في مفاد الجزاء الذي ينتج كون المعلق هو الطبيعي، حينئذ لا بأس برفع اليد عن هذا الإطلاق بلحاظ هذا المورد مع لتحفظ عليه بلحاظ غيره.

والحاصل هو، أن تقييد المورد عن المفهوم جائز وإن لم يجز عن المنطوق، لأن دلالة المفهوم على الانتفاء إنما كان ببركة إجراء الإطلاق في الحكم المعلق لإثبات أنه طبيعي الحكم، وما يلزم من إخراج المورد عن المفهوم هو مجرد تقييد هذا الإطلاق، كما لو قال: «هل أكرم زيدا؟» فقال: «إذا كان الإنسان فقيراً فأكرمه»، ودل دليل على أنه حتى إذا كان «زيد» غير فقير يجب إكرامه بملاك الهاشمية مثلاً، فغاية ما يلزم منه تقييد إطلاق الحكم بوجوب الإكرام المعلق على الفقير بغير الوجوب الثابت بعنوان الهاشمي.

الكلمة الثالثة: وهي فيما ذكره الشيخ الأنصاري «قده»^(١) في مقام التخلص عن الإشكال - بعد التسليم بأن خبر العادل ليس حجة في الموضوعات، وبعد التسليم بأن إسقاط المفهوم عن المورد غير جائز - حيث قال: حينئذ، إنَّ المقام ليس من موارد إسقاط المفهوم، بل هو من موارد تقييد المفهوم كما تقدّم.

وهذا الكلام مبني على تحقيق أن كلمة فاسق في الآية، هل

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٧٢.

يكون المستظهر منها عرفاً مدلول اسم الجنس الجامع بين القليل والكثير كما هو الحال لو كان معرفاً باللام، فيكون كما لو قال: «إن جاءكم الفاسق»، حيث يدلُّ على الطبيعة الجامعة بين الواحد والكثير، حينئذ تكون الوحدة هذه والتعدد حالات يشملها إطلاق المنطوق السالب للحجية وإطلاق المفهوم المثبت لها، فلا بأس حينئذ بالقول: بأنَّ المفهوم يقيد بحالة التعدد.

وأما إذا استظهرنا من كلمة فاسق بقرينة التنوين، أنه دال على ما يسميه الأصوليون بقيد الوحدة بالمعنى الذي تقدم في بحث المطلق والمقيد، حينئذ، يكون مفاد فاسق هو، الفرد من الفساق فكأنه قال: «إن جاءكم فرد من الفساق» فالمفهوم: أنه، «إن جاءكم فرد من العدول»، حينئذ تكون الوحدة مأخوذة في الموضوع سلباً وإيجاباً، منطوقاً ومفهوماً، ومعه فلا يكون الالتزام بالتعدد تقييداً، بل يكون تبديلاً لموضوع بموضوع آخر، فكأن آية النبأ واردة في خبر الواحد وقد علقت التبيين على فسق المخبر، وحينئذ فلو عملنا بالمفهوم وجب القول بحجية خبر الواحد العادل.

إلاً أننا أشرنا إلى أنَّ هذا الإشكال أساساً لا موضوع له، لأننا نقول بحجية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية.

هذا حاصل الكلام في الصنف الثالث من الإشكالات.

وقد اتضح أنَّ آية النبأ لا دلالة لها على حجية خبر الواحد.

حجية الخبر مع الواسطة

ثمَّ أنَّ المحققين قد تعرضوا في ذيل هذا البحث إلى إشكال آخر أسموه بإشكال حجية الخبر مع الواسطة، فإنه وإن كان هذا لا يختص بخصوص آية النبأ بل يشمل سائر الأدلة اللفظية التي يُستدل بها على حجية خبر الواحد كما إذا أخبر الكليني عن محمد بن يحيى عن الصفار عن الإمام عليه السلام، فقالوا: بأنه قد يُستشكل بعد افتراض تمامية دليل الحجية في شمول هذا الدليل لما إذا كان الخبر طويلاً وفيه وسائط، ففي الوسائط تتولد إشكالات إضافية، وهذه الإشكالات التي ذكروها يمكن إرجاعها إلى أحد تقريبين.

التقريب الأول: هو أن يُقال: بأنه لو شمل دليل الحجية رواية محمد بن يعقوب الكليني «قده»، للزم اتحاد الحكم مع موضوعه وأخذه فيه، وهو محال، لأنَّ الحكم متأخر عن موضوعه.

وتوضيحه: هو أنَّ حجية كل خبر، حكم شرعي، وهذا الحكم موضوعه مركب من جزأين.

أحدهما: هو الخبر.

الثاني: أن يكون مفاد الخبر أثراً شرعياً، أو موضوعاً لأثر شرعي، وإلا فلو أخبر بما لا يكون كذلك فلا معنى لجعل الحجية له.

حيثُ، نأتي إلى محل الكلام فنقول: إنَّ حجية خبر الكليني «قده» موقوفة على موضوعها، وهو مركب من جزأين.

أحدهما: هو الخبر، وهذا محقق، لأن كتاب الكافي هو كتابه، فكأننا نسمع منه هذا الخبر.

وأما الجزء الثاني: فلا بد وأن يكون لمدلول خبر الكليني «قده» أثر شرعي، لأنه إما أن يخبر عن أثر شرعي، أو عن موضوع لأثر شرعي، وهو قد أخبر عن كلام لمحمد بن يحيى وهو شيخه، لا عن كلام الإمام عليه السلام وكلام محمد بن يحيى، ليس حكماً شرعياً، وإثماً هو موضوع لحكم شرعي، لأن كلامه شهادة من ثقة، وشهادة الثقة موضوع للحجية، فالأثر الشرعي هو حجية خبر الثقة، إذن فقد أصبحت حجية خبر الثقة هي الجزء الثاني من موضوع حجية خبر الثقة، وحيث إن يلزم اتحاد الحكم مع الموضوع.

وهذا التقريب يرد في خبر الكليني «قده» وكذلك في خبر محمد بن يحيى «قده» بنفس التقريب، بأن نقول: إن شمول الحجية لخبر محمد بن يحيى «قده» فرع أن يكون لمفاد كلامه أثر شرعي، وهو قد نقل لنا كلام الصفار، وكلام الصفار ليس حكماً شرعياً، بل هو موضوع لحكم شرعي، وهو الحجية، فلا اتحاد للحكم مع الموضوع.

ولكن لا يرد الإشكال على آخر السلسلة وهو الصفار الذي يروي عن الإمام عليه السلام، لأنه إن قلنا بحجيته، فحجيته لا تتوقف على فرض الحجية مباشرة، لأن الأثر الشرعي لخبر الصفار هو نفس الحكم الشرعي الذي ينقله عن الإمام عليه السلام.

التقريب الثاني: هو أن يقال: إنه يلزم محذور أشد، وهو تأخر الموضوع عن الحكم لا مجرد الاتحاد، وهو أتعن من الأول، فمثلاً: خبر الصفار «قده» حكمه الحجية، وببركة دليل الحجية نريد أن نثبت خبر الصفار ونحقق وجوده، وخبر الصفار موضوع للحجية، إذن فهو موضوع الحكم، ويثبت بنفس ذلك الحكم، فإن خبر الصفار موضوع

للحكم بالحجية، لأنّه خبر ثقة، لكن نحن لم نسمع الصّفّار «قده» وإنّما ثبت خبره نتيجة التّعبد بدليل الحجية.

إذن، فخير الصّفّار موضوع دليل الحجية وفرع دليل الحجية، وهذا معنى التّقدم والتأخر، ومعنى أنّ موضوع الشيء أصبح فرعه.

وهذا التّقريب ينطبق على أخبار الصّفّار، وكذلك ينطبق على خبر محمد بن يحيى الذي هو وسط بين الكليني «قده» والصّفّار «قده»، فإنّ خبر محمد بن يحيى موضوع لدليل الحجية باعتباره خبر ثقة، وهو بنفسه لا يثبت إلا بركة دليل الحجية، لأنّنا لم نسمع منه، إذن فهو من فروع دليل الحجية، وشموله للكليني لم يثبت خبر محمد بن يحيى.

إلا أنّ هذا التّقريب لا يثبت ولا ينطبق على خبر الكليني، لأنّ خبره وإن كان موضوعاً لدليل الحجية وهو خبر ثقة، لكنّه ليس فرع دليل الحجية، لأنّ ثبوته عندنا بالحس والوجدان، لأنّه موجود في كتاب قطعي الانتساب إليه.

ومن هنا يظهر أنّ هذين التّقريبين مختلفان ملاكاً ومورداً.

أمّا ملاكاً: فلأنّ التّقريب الأول ملاكه اتحاد الحكم مع الموضوع، وهذا التّقريب الثاني، ملاكه تأخر الموضوع عن الحكم.

وأمّا مورداً، فبينهما عموم من وجه، فإنّ كلا التّقريبين يردان في خبر محمد بن يحيى، أي في الوسط غير الأخير والأول، ويختص الأول بآخر السلسلة، أي الكليني، ويختص الثاني بأول السلسلة، أي الصّفّار «قده».

كما أنّ التّقريب الثاني اندسّت فيه مغالطة لم تكن في التّقريب الأول، حيث إنّ في الثاني خلط بين الوجود الثبوتي للموضوع، والوجود الإثباتي له، فقبل: إنّ خبر الصّفّار «قده» موضوع لدليل

الحجية ولكنه في طول دليلها، وهذا خلط، فإن ما هو موضوع لدليل الحجية هو خبر الصفار «قده» بوجوده الواقعي، وهذا ليس من نتائج دليل الحجية، بل من نتائج كلامه وإخباره، وما هو من نتائج دليل الحجية هو الوجود الإحرازي لخبر الصفار، أي وجوده الإثباتي.

وينبغي أن يُعلم أن هذين التقريبين إنما يردان في دليل الحجية إذا كان لفظياً، وأما إذا كان لبياً كالسيرة العقلانية فلا يردان، باعتبار أن السيرة يجب أن ينظر إليها، في هل أنها قائمة على العمل مع الواسطة؟ فإن لم تكن قائمة كذلك، فالمحذور إثباتي باعتبار عدم وجود السيرة، وإن كانت قائمة على العمل مع الواسطة، فينكشف تعدد الجعل بنحو يرتفع المحذور بنحو يكون حجية كل خبر في كل مرتبة مجعولة بجعل معاكس لجعل الحجية للخبر في المرتبة الأولى.

وقد اتضح أن هذين التقريبين إنما نشأ من افتراض جعل حجية واحدة على طبيعي الخبر بنحو كلي.

أما إذا افترض تعدد الجعل، بأن كان الخبر المباشر للإمام عليه السلام موضوعاً لجعل الحجية، والخبر عنه موضوع لجعل حجية أخرى، فلا يلزم حينئذ اتحاد الحكم مع الموضوع، لأن هذا حكم، وذلك حكم غيره، ولكل منهما موضوع، فإذا التزمنا بالسيرة العقلانية فنلتزم بتعدد الجعول بالقدر الذي يصحح جعل الحجية وإنما يتجه الإشكال بناء على كون الدليل لفظياً.

كما أنه بناء على أن يكون دليل الحجية لفظياً إنما يتجه فيما إذا ستظهرنا منه وحدة الجعل، بأن كان جملة إنشائية، فالجملة الإنشائية فيها إنشاء واحد وجعل واحد، أو فرضنا أنها خبرية، تخبر عن جعل الحجية، لكن تخبر عن جعل واحد، ففي مثل ذلك يتجه الإشكال.

وأما إذا كانت جملة خبرية تخبر عن ثبوت الحجية لكل خبر من دون أن تكون ظاهرة في وحدة الجعل، فيُستكشف «إنّا» تعدد الجعل لأجل تصحيح جعل الحجية في تمام المراحل.

هذا ما كان من الإشكال على شمول دليل الحجية للخبر مع الواسطة بالتقريبين السابقين.

والكلام في هذا الإشكال يقع في مقامين.

المقام الأول: هو في أنّه هل يمكن الجواب على هذا الإشكال برفع موضوعه بحيث نرجع الخبر مع الواسطة إلى الخبر بلا واسطة؟ فلو أمكن إرجاع خبر الكليني «قده» إلى خبر بلا واسطة بحيث يكون خبره نقلاً لقول المعصوم مباشرة، فحينئذ يرتفع موضوع الإشكال، إذن، سوف يقع الكلام في إمكان ذلك.

المقام الثاني: هو أنّه بعد التسليم بأنّ خبر الكليني «قده» مشمول لدليل الحجية بما هو خبر مع الواسطة لا بما هو خبر من دون واسطة، حينئذ يقع الكلام في حل الإشكال.

أما المقام الأول: ولأجل التسهيل نفرض واسطة واحدة، ونفرض أنّ الكليني «قده» يروي عن الصفّار «قده»، والصفّار يروي عن الإمام عليه السلام.

وهنا سوف ينطبق التقريب الأولى - وهو محذور اتحاد الحكم مع الموضوع - على خبر الكليني «قده».

وينطبق التقريب الثاني - وهو لزوم تأخر الموضوع عن الحكم - على خبر الصفّار.

وهذان التقريبان، إنّما ينطبقان كذلك إذا بنينا على أنّ خبر الكليني «قده» يكون مشمولاً لدليل الحجية بلحاظ كونه خبراً مع

الواسطة، أي نُثبت به خبر آخر هو خبر الصفار، فإذا أردنا أن نُثبت خبر الصفار يلزم المحذوران المتقدمان.

لكن يمكن القول في المقام، بأنَّ الكليني «قده» الذي يخبر بالدلالة المطابقة عن خبر الصفار، هو يخبر أيضاً بالدلالة الالتزامية عن قول المعصوم عليه السلام ويكون شمول دليل الحجة له بلحاظ إخباره الالتزامي عن قول المعصوم عليه السلام لكن هو لا يخبر بالدلالة الالتزامية عن قول المعصوم بنحو القضية البتية، إذ من الواضح أنَّ الكليني «قده» لا يجرم بصدور هذا الكلام من المعصوم، لأنَّه يحتمل اشتباه الصفار، فهو لا يخبر لا بالمطابقة ولا بالالتزام عن قول المعصوم عليه السلام بشكل بتي جزمي، لكن يخبر عن مضمون قضية شرطية منفصلة بالدلالة الالتزامية، لأنَّ لازم ما ذكره الكليني «قده» هو أنَّه، إمَّا أنَّ الصفار اشتبه أو أنَّ الإمام عليه السلام قال، والمدلول المطابقي لخبر الكليني «قده» - وهو إخباره عن قول الصفار - له مدلول التزامي، وهو أنَّه قد تحقق أحد الأمرين، إمَّا اشتباه الصفار «قده» أو قول الإمام، لأنَّه لو خَلَّى الواقع من كلا الأمرين كان مغناه: أنَّ الكليني كذب، فالكليني بإخباره عن صدور الخبر بالصفار بالمطابقة، يخبر بالالتزام بما عرفت، إذن فهذه قضية شرطية منفصلة لازمة عقلاً للمدلول المطابقي لكلام الكليني «قده»، وهذه الشرطية يمكن تحويلها إلى قضية شرطية متصلة، وهي أنَّه لو لم يكذب الصفار «قده»، إذن فقد قال الإمام عليه السلام وهذه الشرطية، شرطها أن لا يكذب الصفار، وجزاؤها قول الإمام، فهو إخبار عن قول الإمام على تقدير تحقق الشرط.

وحيثُ نقول: بأنَّ دليل الحجة يشمل خبر الكليني «قده» بلحاظ إثبات حكايته عن قول الإمام ولو على تقدير، فيثبت بتطبيق دليل الحجة على خبر الكليني «قده»، إنَّ الإمام عليه السلام على تقدير قد قال هذا الكلام ولو بالجملة.

والى هنا لم يلزم محذور اتحاد الحكم مع الموضوع، لأنَّ حجة

خبر الكليني لم يكن بلحاظ حجية خبر الصفار ليلزم المحذور، بل هنا فرض أنَّ الكليني «قده» يخبر عن قول الإمام عليه السلام الذي هو واقع الأثر الشرعي، لكن يخبر عنه على تقدير.

ومن الواضح أنَّه كما يمكن التعبد بحجية الإخبار ذات الأثر الشرعي الثابت على كل تقدير، كذلك يمكن التعبد بخبر يدلُّ على الأثر الشرعي على بعض التقادير، إذن، فالحكم غير الموضوع، لأنَّ الحكم هو حجية خبر الكليني «قده»، وموضوعه مركب من جزأين، أحدهما: خبر الكليني، وهو محقق، والآخر هو الأثر الشرعي الذي هو قول المعصوم، لكن على تقدير، إذن فلا محذور، وبحجية خبر الكليني ثبت عندنا قضية شرطية وهي، أنَّه لو لم يكذب الصفار، إذن فالمعصوم قال، وهذه القضية الشرطية، ما لم نحرز شرطها لا فائدة فيها، لكن شرطها محرز، وذلك لأنَّ الصفار «قده» إمَّا أن يكون قد أخبر أو لا، فإن لم يكن قد أخبر، إذن لم يكذب، فالشرط موجود، وإذا أخبر، إذن، فقد شمله دليل الحجية، ومقتضى دليل حجية الخبر هو التعبد بمفاده، إذن فهو لم يكذب، إمَّا حقيقة على التقدير الأول، وإمَّا تعبدًا على التقدير الثاني، إذن، فالشرط محرز على كلِّ حال، ومع إحرازه ينتج الجزاء، وهو قول المعصوم، ولا يلزم المحذور الثاني، لأننا لم نرد إثبات خبر الصفار بالحجية، وإنَّما على إجماله نقول: إنَّ خبر الصفار لا نريد إثباته بحجية خبر الكليني، بل نقول: الصفار إمَّا أخبر أو لا، وعلى الثاني فهو لم يكذب، فالشرط تحقق، وإن أخبر فهو كذلك لم يكذب، بمقتضى دليل الحجية، إذن فنحن لم نرد إثبات رواية الصفار بحجية خبر الكليني «قده»، وإنَّما تكلمنا على التقديرين، وبهذا يرتفع موضوع الإشكال الثاني.

وهذا البيان بعينه يجري فيما لو كانت واسطتان أو أكثر، لكن يكون الإشكال أعقد، هذا هو المقام الأول.

فلو تجاوزناه وافترضنا أننا أردنا تطبيق دليل الحجية على الخبر مع الوساطة، باعتباره خبراً مع الوساطة، فقد ذكر في الكفاية^(١) جواباً حاصله:

إنَّه لو سلَّم هذا الإشكال، وافترض عدم إمكان شمول دليل الحجية بإطلاقه اللفظي لعموم الوساطة، لاستحالة كُون الحجية أثراً شرعياً مصححاً للحجية، فنقول:

إنَّ هذا الإشكال في الإطلاق اللفظي، لكن نقطع أنَّ المناط واحد، لأنَّ المناط هو حاجة الحجية لأثر شرعي، وأي فرق بين أن يكون الأثر الشرعي نفس الحجية أو أمر آخر؟

وهذا الجواب غير تام، وذلك لأنَّ تنقيح المناط القطعي هنا غير ممكن، لوضوح أنَّ المناط والملاك الحقيقي في جعل الحجية لخبر الواحد في الشُّبهات الحكمية إنَّما هو كاشفيته وطريقته إلى أغراض المولى، وقابليته لحفظ هذه الأغراض، ومن الواضح أنَّ الخبر كلُّما تعددت الوسائط فيه كان كشفه عن الغرض الحقيقي أضعف لا محالة، لأنَّ احتمال الاشتباه يكون أكثر، وذلك بمقتضى حساب الاحتمال، ومعه كيف يمكن الجزم بأنَّ المولى جعل الحجية للخبر مع الوساطة؟

ولا غرابة في أن يقول الإمام عليه السلام إنَّه إذا نقل الثقة عن الإمام مباشرة فاقبله، وأمَّا مع الوساطة فلا، فهذا لا غرابة فيه، فمع عدم إطلاق لفظي في دليل الحجية لخبر الواحد في الشُّبهات الحكمية لا يمكن إعمال تنقيح المناط.

بقي الجواب المعروف الذي عبَّر صاحب الكفاية^(٢) عن جانب

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٨٦ - ٨٩.

(٢) المصدر السابق.

منه وقال: «بأن القضية طبيعية»، وعبر الميرزا «قده»^(١) عن الجانب الآخر منه وقال: إنَّ القضية حقيقية، وكلا التعبيرين أحدهما مكمل للآخر، لأنَّ أحدهما نظر إلى عالم الجعل، وهو صاحب الكفاية، والميرزا «قده» نظر إلى عالم المجعول فعبر بما عرفت.

وهذا الوجه الذي ذكرناه لإرجاع حجية الخبر مع الواسطة إلى حجية الخبر بلا واسطة بالنحو المتقدم، هذا الوجه وقع هدفاً لبعض الإشكالات.

فنحن كنّا نقول: إنَّ الكليني يخبر بالمطابقة عن خبر الصقّار، ويخبر بالالتزام عن قضية شرطية منفصلة، حوّلناها إلى قضية متصلة، وهي، «أنّه لو لم يكن الصقّار مشتبهاً لكان الإمام قد قال كذا»، وهذه شرطية يكون دليل الحجية شاملاً لخبر الكليني بلحاظ إثبات هذه الشرطية بقطع النظر عن حجية خبر الصقّار، لكن هي كقضية شرطية، لا فائدة فيها ما لم نُحرز شرطها، وإحرازه يكون بضم دليل الحجية وتطبيقه على خبر الصقّار.

وهنا استشكل بأنَّ هذه القضية الشرطية المتصلة التي فُرِضت مدلولاً التزامياً لكلام الكليني، شأنها شأن كل مدلول التزامي من حيث إنَّ الإخبار عنه منوط بثبوت المدلول المطابقي، فكأنّه يقول: «إنَّ كان الصقّار صادق، إذن فهذه الشرطية صادقة»، إذن، فلا بدّ في المرتبة السابقة من أن نحقق هذا الشرط، وهو أنَّ الصقّار قد أخبر حقاً، وهذا معناه: أنّه لا بدّ سابقاً من أن نطبق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ مدلوله المطابقي أولاً، وحينئذ يرجع الإشكال، لأنَّ المدلول المطابقي لخبر الكليني «قده» ليس له أثر شرعي إلّا الحجية، لأنَّ هذا

(١) أجود التقريرات: الغوثي، ج ٢، ص ١٠٦ - ١٠٧.

المدلول هو خبر الصِّقار، وخبره لا أثر شرعي له إلا الحجة، فيعود الإشكال.

وهذا الإشكال غير تام، لأنَّ أخبار المخبر عن المدلول الالتزامي فعلي كفعلية إخباره عن المدلول المطابقي، وليس إخباره عن المدلول الالتزامي منوطاً بثبوت المدلول المطابقي.

نعم إخباره واعتقاده بالمدلول المطابقي حيثية تعليلية لإخباره الفعلي عن المدلول الالتزامي، لا أنَّه قيد وشرط لإخباره عن المدلول الالتزامي.

وعليه: فالإخبار عن المدلول الالتزامي يكون فعلياً ولا يكون مشروطاً، فالكليني «قده» يخبر فعلاً عن الشرطية المتصلة، لا إخباراً معلقاً على إخبار الصِّقار.

وقد يستشكل تارة أخرى، بدعوى، أنَّ المدلول الالتزامي كما بيّن في محلّه هو، عبارة عن الحصة الخاصة من اللازم المقارن مع المدلول المطابقي، لا الجامع على إطلاقه، فمثلاً: عند إخباره عن استعمال زيد للسم، فهو يخبر عن موته، لكن حصة خاصة من الموت، وهو الموت بالسم لا بالثَّار.

وبناءً عليه: هنا حينما نقول: بأنَّ الكليني «قده» يخبر التزامياً بأنَّه «لو لم يكن الصِّقار مشتبهاً، إذن فالإمام قد قال»، إذن، فعدم اشتباه الصِّقار يُراد به حصة خاصة من عدم اشتباهه، وهو عدم اشتباهه التوأم مع قوله الصادر منه، أي المدلول المطابقي الذي هو صدور الكلام من الصِّقار، فالمدلول المطابقي لكلام الكليني هو صدور الكلام من الصِّقار، والمدلول الالتزامي له، حصة خاصة كما عرفت، إذن، فيرجع إلى أنَّه «إذا كان الصِّقار قد قال ذلك، فالإمام قد قال».

وهذا لا إشكال ولا فائدة فيه، لأنَّ الكلام في أنَّ الصَّفَّار هل قال أو لا، ولا طريق لإثبات قوله إلَّا ببركة الحجية، إذن فيعود الإشكال.

جوابه: هو أنَّه لو فرض أنَّه قيل بأنَّ المدلول الالتزامي هو الحصة الخاصة التوأم مع المدلول المطابقي، فمن الواضح أنَّ التحصيل إنَّما يطرأ هنا على المدلول الالتزامي الذي هو نفس الشرطية، لا شرط الشرطية، فنفس الشرطية وهي قولنا: أنَّه «لو لم يشته الصَّفَّار فقد قال الإمام» هي المدلول الالتزامي، والإشكال مبني على دعوى تحصيل شرط القضية الشرطية وهو، قولنا: لو لم يشته الصَّفَّار، إذن فهذا الإشكال غير وارد.

وقد يستشكل ثالثاً: بأنَّ إثبات قول الإمام عليه السلام بخبر الكليني «قده» مستحيل، وذلك لأنَّ الصَّفَّار إمَّا أن يكون قد أخبر حقاً أو لا، فإنَّ كان قد أخبر حقاً، إذن فخير الصَّفَّار سوف يكون حجة في إثبات قول الإمام عليه السلام لأنَّه يخبر عن الإمام مباشرة، ولا تنتهي النوبة إلى القضية الشرطية المتقدمة المستفادة التزاماً من خبر الكليني، وإنَّما تنتهي النوبة إليها فيما إذا لم يكن الصَّفَّار قد أخبر، حينئذٍ، إذا لم يكن الصَّفَّار قد أخبر، فهذا فرضه اشتباه الكليني «قده»، وهذا معناه: سقوط الدلالة المطابقة، وهذا معناه: سقوط الدلالة الالتزامية.

جوابه: هو أنَّنا نحن نطبق دليل الحجية أولاً على خبر الكليني «قده» لإثبات الشرطية بما هي شرطية ومعلقة.

ومن الواضح أنَّ هذا ممكن، وحينئذٍ نقول: إنَّ الكليني يشهد بشرطية جزاؤها قول المعصوم، فيكون حجة في إثبات هذه الشرطية، وبعد هذا نأتي إلى الشرط الذي عُلق عليه الشرطية، وهو أن «لا يشته الصَّفَّار»، ونفي الاشتباه عنه هو مفاد دليل الحجية، وتطبيقه على

خبر الصَّفَّار سواء شهد هو بأنَّه لم يشتبه، أو لا فإنَّ شهادته في ذلك لا أثر لها.

وتوضيحه: هو أنَّ دليل الحجية المسوق مساق الكاشفية، مفاده أنَّ الوثاقة توجب ملازمة غالبية بين الإخبار والصدق، وهذه الملازمة الغالبية أمضاها الشارع لأجل حيثية الكشف فيها، وكان إمضاؤه لها بلوازمها، لأنَّ كشفها أماري.

وهذا الكشف تارة يفرض أنَّ هذا الثقة صدر منه أخبار بشيء، ولا ندري أنَّه صحيح أو لا، فكاشفية هذه الملازمة بثبوت ما أخبر عنه.

وأخرى نعلم بأنَّ هذا ليس بنجس مثلاً، ونشك في أنَّ هذا الثقة هل أخبر بنجاسته أو لا رغم كونه ليس نجساً، فنفس الكاشفية تقتضي أنَّه لم يخبر، بحيث لو وجد أثر يترتب على عدم إخباره لترتب، والجامع بين الأمرين هو، أنَّ مفاد دليل الحجية هو نفي صدور الكذب من الثقة من باب إمضاء الملازمة فيما بين الوثاقة والصدق.

وعليه فمفاد دليل الحجية بالنسبة لكل ثقة هو، التعبد بعدم كذبه بتمام ما لهذا العام من لوازم ومثبتات، بقطع النظر عن أنَّه أخبر بحسب الخارج أو لا ولهذا، لو شك في أنَّه هل صدر من الثقة إخبار كاذب أو لا، حينئذٍ نحكم بعدم صدور ذلك ولا نحتاج إلى سؤاله، فنفي صدور الأخبار الكاذبة هو مفاد دليل الحجية ابتداءً ولا يحتاج لأنَّ يخبر الثقة عن نفسه بأنَّه لم يكذب لتثبت ذلك بدليل الحجية.

وحينئذٍ، بناءً على ذلك نقول: إنَّ هذا المفاد بنفسه يحقق شرط القضية الشرطية، وهي أنَّه «لو لم يشتبه الصَّفَّار، لكان الإمام عليه السلام قد قال كذا»، لا نحتاج لإخبار الصَّفَّار بأنَّه لم يشتبه، بل نفس دليل

الحجية ابتداءً ينفي كذبه، باعتبار إمضاء الشارع، فالملازمة بين الوثاقة والصدق.

وعليه: فشرط القضية الشرطية أحرز بتطبيق مفاد دليل الحجية على الصغار، وهو أن الثقة لا يكذب، من دون أن يفترض أنه أخبر أو لم يخبر، بل بمجرد افتراض وثاقته ينطبق عليه دليل الحجية، وعليه: فشرط الشرطية محقق، وحيث إن اللوازم تثبت، إذن فالجزاء يثبت، وهو أن الصغار لم يكذب.

وهناك وجه آخر في مقام التخلص عن إشكال حجية الخبر مع الوساطة.

وحاصله: هو أنه بدلاً عن دعوى أن الكليني «قده» يخبر عن شرطية متصلة، وأننا ثبتها بدليل حجية خبر الكليني، بدلاً عن ذلك نقول: بأننا نقطع بوجود شرطية متصلة وجداناً بلا حاجة إلى التعبد بخبر الكليني فيما إذا أخبر الكليني عن الصغار عن الإمام عليه السلام، وهذه الشرطية هي أنه لو لم يكذب الكليني والصغار معاً، إذن فقد قال الإمام عليه السلام وفرق هذه الشرطية عن تلك الشرطية من ناحيتين.

الناحية الأولى: هي أن تلك القضية الشرطية، شرطها «لو لم يكذب الصغار فقط»، وأمّا هذه الشرطية فشرطها أنه «لو لم يكذب الكليني والصغار معاً».

الناحية الثانية: هي أن تلك الشرطية المتصلة غير معلومة وجداناً، فنحن لا نعلم وجداناً بأنه «لو لم يكذب الصغار فيكون الإمام قد قال»، بل لعلّ الكليني اشتبه، لكن هذه القضية الشرطية الجديدة نعلم وجداناً بصدقها، لأنه لو لم يكذب كلاهما، إذن فالإمام قد قال جزمًا، ويحتاج إثبات جزاء هذه الشرطية إلى دليل أماري يثبت شرطها بنحو

تكون اللوازم أيضاً ثابتة، فإذا أمكن إثبات شرطها بإثبات أماري، حينئذ يترتب عليه الجزاء، وهذا ما يفي به نفس دليل الحجية بالبيان المتقدم، حيث قلنا: إن مفاد دليل الحجية هو نفي احتمال الكذب عن الثقة، والتعبد بصدقه.

وحينئذ نقول: بأن مقتضى تطبيق دليل الحجية على الكليني «قده» باعتبار وثاقته، التعبد بأنه لا يكذب، ومقتضى تطبيق دليل الحجية على الصقار، باعتبار وثاقته، أنه لا يكذب، وإذا ضمّ عدم كذب الكليني إلى عدم كذب الصقار، فيتنقح الشرط حينئذ بتمامه، ومعه يترتب الجزاء، لأن هذا التنقيح للشرط كان بكشف أماري، فتكون اللوازم كلها مترتبة بما فيها الجزاء الذي هو قول المعصوم عليه السلام وبهذا البيان لا نقع في إشكال وحدة الحكم والموضوع، ولا في إشكال ترتب الموضوع على الحكم.

أمّا عدم الوقوع في الأول، فلأننا لم نطبق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ حجية خبر الصقار، بل طبقنا دليل الحجية على خبر الكليني بما هو ثقة، فنفيما كذبه بلحاظ أن هذا النفي جزء الشرط لقضية جزء شرطها قول المعصوم، وبالجمع بين نفي هذا في الكليني، ونفي الكذب في الصقار، نقحنا تمام الشرط، فترتب الجزاء حينئذ.

فالأثر الذي بلحاظه طُبّق دليل الحجية على الكليني ليس هو الحجية نفسها ليلزم المحذور الأول، بل الأثر هو عبارة عن الجزاء في تلك القضية الشرطية الثابتة وجداناً، لأنّ نفي الكذب عن الكليني يشكل جزءاً من شرط تلك الشرطية، بإثبات هذا الجزء من الشرط بلحاظ الاستطراق إلى الجزاء، وهو قول المعصوم.

وأمّا عدم الوقوع في الثاني، وهو أن الموضوع أثبت من ناحية حكمه، فهو غير وارد، وذلك لأنّ خبر الصقار لم تثبته بحجية خبر

الكليني، وإنَّما نحن نفينا الكذب عن الصَّفَّار باعتبار وثاقته بما هو، من دون أن نثبت أنَّه أخبر، وكذلك الكليني «قده».

فدليل الحجية ناظر لهذا المقدار، وهو نفي صدور الكذب عن كل واحد منهما بالبيان المتقدم، وهذا ليس فيه إثبات للموضوع بلحاظ حكمه، غايته، أنَّ مجموع هذين التطبيقين لدليل الحجية، أي على الصَّفَّار بما هو ثقة، وعلى الكليني بما هو كذلك، أحرز لنا شرط قضية وجدانية، فترتب جزاؤها، وهو قول المعصوم.

وهناك وجه ثالث، وهو مبني على بعض الأصول الموضوعية التي سنشير إليها.

وحاصل هذا الوجه هو، أنَّ الكليني حينما أخبر عن الصَّفَّار - ونفرض أنَّنا بنينا على جعل الطريقة في باب الحجية كما عليه الميرزا «قده» - حيثئذٍ، إخبار الكليني «قده» عن خبر الصَّفَّار بالمطابقة إخبار بالالتزام، لا عن قول الإمام عليه السلام لأنَّ قوله لا يلزم من قول الصَّفَّار، إذ لعلَّ الصَّفَّار اشتبه، لكن إخبار بالالتزام عن علم الكليني بقول المعصوم، لا علمه الوجداني، بل علمه التعبدية، يعني: إنَّ الكليني حينما يخبر عن أنَّ الصَّفَّار أخبر بكذا، إذن فهو يخبر عن أنَّه عالم تعبداً بقول المعصوم عليه السلام لأنَّ الحجية قائمة عنده بحسب دعواه.

إذن فكلام الكليني «قده» له مدلول مطابق، وهو إخبار الصَّفَّار، ومدلول التزامي، وهو علمه التعبدية بأنَّ المعصوم قد قال، فكأنَّه شهد لنا بأنَّه عالم بقول المعصوم، حيثئذٍ هنا لا بدَّ من افتراض أمرين.

أحدهما: هو أنَّه لا فرق إذن في قبول شهادة الإنسان بشيء أو بأن يشهد بعلمه.

الثاني: هو أنه لا فرق بين العلم الوجداني، والعلم التعبدى، أي أنه كما تجوز الشهادة على أساس العلم الوجداني، كذلك تجوز على أساس التعبدى كما بنى على ذلك أصحاب مسلك الميرزا «قده».

حينئذ نقول: إن خبر الكليني شهادة منه بالالتزام بأنه عالم بقول المعصوم، ولا فرق بين الوجداني والتعبدى، إذ الشهادة بأنه عالم بشيء مساوق للشهادة بنفس ذلك الشيء بمقتضى دليل الحجية، فكأنه شهد بقول المعصوم، فيكون قول المعصوم ثابت بقول الكليني «قده» ابتداءً، وحينئذ، يرتفع كلا الإشكالين.

أمّا الأول: فلأنّ دليل الحجية لم نطبقه على خبر الكليني بلحاظ الأثر الشرعى المترتب على خبر الصفّار وهو الحجية، بل طبقناه عليه باعتباره شهادة بقول المعصوم.

وأمّا الثاني: فلأنّنا لم نثبت خبر الصفّار بحجية خبر الكليني، وإنّما أثبتنا قول المعصوم مباشرة بقول الكليني «قده».

نعم روح الإشكال لعلّه باقى، وذلك لأنّ إخبار الكليني الذى فرضناه على أساس مبنى الميرزا «قده»، هذا الإخبار هو فى طول الحجية، لأنّه فى طول علمه الاعتبارى.

وحيئنذ نأتى إلى روح الإشكال، فيُقال: إنّ هذا الإخبار مولود لدليل الحجية، فكيف يقع موضوعاً لها؟ فالعمدة إذن الوجهان السابقان دون الثالث.

وهذه الوجوه الثلاثة كلها بصدد فدلّة واحدة، وهى حلّ الإشكال، وذلك بإرجاع الخبر مع الوسطة إلى الخبر بلا واسطة وتطبيق دليل الحجية على خبر الكليني بلحاظ إثبات قول المعصوم.

وهذا مطلب لم يبحثه العلماء، وإنّما افترضوا وبحثوا الخبر مع الوسطة.

وهناك محاولة واحدة ذكية، ولعلّها بدائية نقلها المحقق الأصفهاني «قده» في حاشيته^(١) عن بعض الأجلة، ولعلّه المحقق علّني اليزدي، لكن بيان يختلف عن هذه البيانات.

وحاصل ما ذكره «قده» في هذا المقام هو، أنّه أليس خبر الصّفار أمانة على قول المعصوم باعتبار التلازم، وكذلك خبر الكليني هو أمانة على خبر الصّفار للتلازم الغالب، إذن الأمانة على الأمانة أمانة على ذلك الشيء، إذن فيكون خبر الكليني أمانة على قول المعصوم عليه السلام ابتداءً باعتباره أمانة عليه.

وهذا الطرز من البيان وإن كان كأنّه محاولة كهذه الوجوه الثلاثة المتقدمة، لكنّه غير تام.

وذلك لأنّ المقصود من أنّ خبر الكليني يكون أمانة على قول المعصوم، إنّ كان المقصود كونه أمانة، أنّه أمانة خبرية على قول المعصوم، بمعنى كونه إخباراً عن قول المعصوم، فهذا البيان لا يكفي لتحقيق ذلك، لأنّه بمجرد كونه أمانة على الأمانة لا يعني أنّه إخبار عن قول المعصوم، بل يحتاج في إثبات ذلك لأحد الوجوه التي ذكرناها.

وإن أريد أنّه أمانة على قول المعصوم، بمعنى أنّ له كشف تكويني عن قوله عليه السلام، فهذا صحيح، لكن ليس كل ما له كشف تكويني يكون حجّة، فإنّ دليل الحجية لم يجعل الحجية للظن على إطلاقه، بل جعلت الحجية لخصوص الظن الخبري، فإنّ ادّعي وجود المناط، وهو الكشف، باعتبار أنّ حجية الخبر بملاك الكشف، والكشف هناك محفوظ.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢٢٤، نقلاً عن درر الفوائد: ص ٣٨٨ للمحقق الحائري اليزدي.

قلنا : إنّ المناط غير محفوظ ، لأنّ كشف الأمانة السابقة على اصل
المطلب أضعف من كشف الأمانة المباشرة على أصل المطلب كما عرفت .

والجواب المدرسي عن هذه العويصة ، يتألف من ضمّ كلام الكفاية
إلى كلام الميرزا «قده» ، لأنّ كلام الكفاية يعالج الإشكال بحسب عالم
الجعل ، أي بمعنى عالم المَجْعُول بالذات ، وكلام الميرزا يعالج
الإشكال بحسب عالم المَجْعُول بالعرض .

وذلك أنّنا إذا لاحظنا عالم الجعل الذي قد يُسمّى بالمَجْعُول
بالذات ففي هذا العالم لا يوجد إلّا حكم واحد مُنشئٌ على موضوع
واحد ، وهو وجوب التصديق المُنشئ على موضوعه الكلّي الذي هو
طبيعي الخبر وطبيعي الأثر ، وفي هذا العالم لم يؤخذ أثر بخصوصه
وإن أخذ طبيعي الأثر ، فالقضية من هذه الناحية على ما عبّر في الكفاية
قضية طبيعية ، وليس مراده بأنّ القضية طبيعية ، يعني أنّ الحكم تعلق
فيها بالطبيعة على نحو لا يسري إلى الأفراد ، من قبيل قضية «الإنسان
نوع» ، إذ لا شك أنّ الحكم يتعلق بالطبيعة على نحو يسري إلى
الأفراد ، أو بمعنى أنّه تعلق بالطبيعة بما هي حاكية عن الواقع ، لا بما
هي مفهوم قائم بخياله في مقابل الحقيقة والواقع ، إلّا أنّ المقصود في
المقام بيان أنّ ما هو الموضوع بالذات في عالم الجعل إنّما هو طبيعي
الأثر ، لا الآثار التفصيلية ، ومعه لا يلزم وحدة الحكم والموضوع ، إذ
في هذا العالم ، الموضوع مغاير للحكم ، لأنّ الموضوع ليس هو آحاد
الآثار حتى يكون أحدهما نفس الحكم الذي هو الحجية ووجوب
التصديق ، بل الموضوع هو طبيعي الأثر بما هو حاك ، إذن ففي عالم
الجعل ، المغايرة بين الموضوع والحكم محفوظة ، لأنّ ما هو الحكم
هو واقع الأثر ، وما هو الموضوع هو عنوان الأثر وطبيعي الأثر ، لكن
بما هو حاك ، إذن فأحدهما غير الآخر .

نعم يلزم وحدة الحكم والموضوع بحسب عالم الجعل، وأمّا إذا لاحظنا عالم المجعل في مقابل عالم الجعل، فهذا العالم هو في الحقيقة طرف فعلية تلك القضية الجعلية، لأنّ الجعل كما اتضح في محله، مرجعه إلى قضية حقيقية يقدر فيها الموضوع ونحكم عليه بحكمه، وعالم المجعل هو عالم خروج التقدير إلى الفعلية، وفعلية الحكم بفعلية موضوعه، وفي هذا العالم ليس عندنا حكم واحد، وموضوع واحد، بل أحكام متعددة بعدد ما للموضوع من أفراد في الخارج، وهو معنى الانحلال، فكل فرد من الخبر يكون موضوعاً لفرد من الحجية.

وبهذا يندفع إشكال وحدة الحكم والموضوع، لأنّ خبر الكليني «قده» موضوع للحجية بلحاظ أثر، وهو حجية خبر الذي قبله، فما هو الحكم، غير ما هو الموضوع، فلا مانع أن يكون حجية خبر محمد بن يحيى، موضوعاً لحجية خبر الكليني ومصححاً للتعبّد بها، لأنّ أحدهما غير الآخر، إذن فلم يلزم الإشكال لا في عالم الجعل ولا في عالم المجعل.

أمّا في عالم الجعل، فلأنّه ليس هناك إلّا حكم واحد، وأمّا بحسب عالم المجعل، فلأنّ هناك انحلال للأحكام، فتتكثر الموضوعات بتكررها، وأيضاً فلا يلزم طولية الموضوع للحجية، وهذا جواب صحيح لا إشكال فيه.

يبقى أن الميرزا «قده» له كلامان إضافيان على هذا الجواب^(١).

الكلام الأول: هو أنّ إشكال لزوم وحدة الحكم مع الموضوع إنّما يرد على غير مبني جعل الطريقة.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٦٤.

وتقريبه: هو أنه إذا قلنا: بأن مفاد دليل الحجة هو جعل الحكم المماثل، إذن فلا بدّ من مماثل، وهذا معناه: أنّ حجة خبر الكليني متقومة بوجود أثر شرعي لمفاد خبره لكي يجعل ما يماثله، فيكون المماثل موضوعاً لحجة خبر الكليني، فلو كان المماثل نفس الحجة، لزم كونه الحكم عين الموضوع.

وكذلك لو كان مفاد دليل الحجة تنزيل المؤدّي منزلة الواقع وتنزيل الظن منزلة العلم، فإنّ عملية التنزيل لا بدّ وأن تكون بلحاظ أثر شرعي، وليس هناك أثر شرعي إلاّ حجة الخبر السابق، فيلزم وحدة الحكم مع الموضوع.

وأما إذا بنينا على أنّ مفاد دليل الحجة ليس هو المماثل، ولا تنزيل الظن منزلة العلم، بل العملية، عملية اعتبار قول الكليني علماً، حيث إنّ من الواضح، أنّ الاعتبار يختلف عن التنزيل في نكته وهي، أنّ التنزيل يحتاج لملاحظة أثر شرعي للمنزل عليه مسبقاً ليصحّ التنزيل، وإلاّ فلا معنى للتنزيل.

وأما في باب الاعتبار، فإنّ الاعتبار خفيف المؤنة لا يحتاج لأثر شرعي ملحوظ في عالم الاعتبار في المرتبة السابقة.

نعم لا بدّ وأن ينتهي إلى الأثر، إخراجاً له عن اللغوية، وهذا حاصل، لأنّ الشارع إذا اعتبر قول الكليني علماً بخبر محمد بن يحيى، وخبر محمد بن يحيى علماً بقول الصفّار، وخبر الصفّار علماً بقول الإمام عليه السلام، فحينئذٍ سوف ينتهي إلى أثر شرعي وهو قول المعصوم، وبهذا يخرج عن اللغوية، إذ لا يحتاج في هذه الاعتبارات إلى ملاحظة الأثر الشرعي في كل منها، بل يكفي أن تنتهي إلى أثر شرعي كما مثلنا.

وهذا الكلام بلا ضمّ عناية غير تام، وذلك لأننا لو سلّمنا بأنّ

دليل الحجة مفاده اعتبار قول الكليني علماً بقول محمد بن يحيى،
وسلمنا أن اعتبار العلمية لا يتقوم ذاتياً بالنظر للأثر الشرعي، لكن هنا
نسأل: إن خبر الكليني اعتبر علماً بماذا؟ فهل اعتباره علماً بقول
محمد بن يحيى بذاته، أو بما هو علم بقول الصفار وهو صفته
الشرعية، فقول الكليني اعتبر علماً بقول محمد بن يحيى، لكن هل هو
علم بقول محمد بن يحيى بذاته، أو بصفته وهو كونه علماً بمن فوقه؟.

فإن قيل بالثاني، فقد رجع إلى الإشكال، لأنه اعتبر علماً
بالعلم، لأن قول الكليني اعتبر علماً بقول محمد بن يحيى بما له من
الصفة، والصفة هي اعتبار العلمية، إذن، فاعتبار العلمية صار رجوعاً
لاعتبار العلمية، فيرجع الإشكال.

وإن قلت: إن قول الكليني اعتبر علماً بقول محمد بن يحيى
بذاته، يعني حينما اعتبرنا قول الكليني علماً بخبر محمد بن يحيى،
نظرنا إلى ذات قول محمد بن يحيى، ومعه فالإشكال لا يأتي.

لكن هذا الاعتبار لا يفيد، لأن غاية ما ينتج، أنني عالم اعتباراً
بقول محمد بن يحيى، وهذا لا يؤدي إلى ثبوت علمي بقول
الإمام عليه السلام لا وجداناً كما هو واضح، وكذلك اعتباراً، لأن العلم
الاعتباري بقول المعصوم لم يحرز، لأن علمي الاعتباري بقول
المعصوم من آثار قول الصفار، أو محمد بن يحيى، وفي المقام، أنا
لم أعتبر عالماً بهذه الصفة، وإن اعتبرت عالماً بذات الموصوف،
والعلم الاعتباري بقدر ما يوجد له من اعتبار يثبت لا أكثر.

نعم العلم الوجداني إذا تعلق بشيء، فيتعلق بلوازمه، وهذا
بخلاف العلم الاعتباري، لأنه بيد المعتبر، فبقد ما يعتبر يثبت كما في
الأصل المثبت، وعليه فهذا التخريج لا يفيد في حل الإشكال ما لم
تنضم إليه نكتة الانحلال.

كما أنَّ الإشكال الثاني لا يرد، وهو إشكال ثبوت الموضوع بلحاظ حكمه، لأنَّ هذا الثبوت الذي يكون بلحاظ الحكم هو، الثبوت الخارجي للخبر، لا الثبوت الذهني للعنوان المقوم للجعل، فإنَّ الحاكم عندما يجعل الحجية على طبيعي الخبر، فالموضوع الذي يكون موضوعاً للجعل إنَّما هو الطبيعة بوجودها الذهني، لا الأخبار الخارجية، ومن الواضح أنَّ الوجود الذهني لطبيعي الخبر ثابت في عالم الجعل في مرتبة سابقة على الحكم، فإنَّ المولى يتصور أولاً خبر الثقة، ويتصور كونه ذا أثر، ثمَّ يجعله حجة، فالوجود الذهني للموضوع سابق رتبة على جعل الحكم، وأمَّا ما يكون وجوده في طول الحجية فإنَّما هو الوجود الخارجي للخبر، بمعنى أنَّ خبر الصقار إنَّما ثبت خارجاً ببركة حجية خبر محمد بن يحيى والكليني، إذن، فما هو في طول الحجية والجعل، هو صدور الخبر من الراوي، وما هو موضوع للجعل هو الوجود الذهني للطبيعة، وهذا ثابت في رتبة سابقة على الجعل، هذا بالنسبة لعالم الجعل.

وأمَّا بحسب عالم المجعول، فيكون هناك حجيات متعددة بعدد الأخبار، فإنَّ فرض في علم الله تعالى أنَّ الصقار كان قد أخبر بقول الإمام عليه السلام وأنَّ محمد بن يحيى قد أخبر بقول الصقار، والكليني قد أخبر بقول محمد بن يحيى، إذن، فهناك ثلاثة أخبار، وهناك ثلاث حجيات، ولا يلزم وحدة الحكم والموضوع كما تقدَّم.

كما لا يلزم تقدم الحكم على الموضوع، فإنَّنا وإنَّ أثبتنا خبر محمد بن يحيى بالحجية، لكن بحجية خبر الكليني «قده» لا بحجية نفس خبر محمد بن يحيى، وحجية الكليني حكم الكليني لا حكم محمد بن يحيى، إذن فلم يثبت الموضوع من ناحية حكمه ليلزم الإشكال.

هذا مضافاً إلى أنَّ الإشكال الثاني من الإشكاليين، فيه مغالطة قد أشرنا إليها وقلنا: إنَّ الإشكال الثاني غير تام في نفسه، وذلك، لأنَّ خبر محمد بن يحيى بوجوده الواقعي لا يثبت بحجية خبر الكليني «قده» وإنَّما هو بوجوده الواقعي تابع لأسبابه الواقعية، فما يثبت بحجية خبر الكليني هو الوجود الظاهري التعبدى، إذن فالذي يثبت بحجية خبر الكليني هو الثبوت التعبدى لخبر محمد بن يحيى، وهذا عبارة عن إثبات حجته.

وبهذا يظهر أنَّه يرجع إلى الإشكال الأول، لأنَّه يرجع إلى أنَّ الأثر المصحح هو نفس الحجبة، فإن كان هناك إشكال، فإنَّما هو الإشكال الأول لا الثاني.

والظاهر أنَّ هذا هو مراد صاحب الكفاية^(١) «قده» حينما بيَّن جواب الإشكال الأول، وقال: إنَّ القضية طبيعية، ثمَّ قال: أنَّه بعد اندفاع الإشكال الأول لا مجال لإيراد إشكال ثاني بدعوى أنَّه كيف نقرَّع الموضوع على حكمه، ثمَّ بيَّن ذلك.

وحاصل مرامه، أنَّ الإشكال الثاني يرجع إلى الأول، فإذا اندفع الأول فلا موضوع للثاني كما عرفت.

الكلام الثاني: للميرزا «قده»، هو أنَّ الميرزا «قده»، أبرز إشكالاً ثالثاً في المقام^(٢).

وحاصله: هو أنَّه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم فيما لو ثبت حجية خبر محمد بن يحيى وخبر الكليني معاً بدليل واحد، وهو دليل الحجية، وحينئذٍ يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، وذلك لأنَّ حجية خبر

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٨٩.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٦٤ - ٦٥.

الكليني منقحة لموضوع حجية خبر محمد بن يحيى، ولذلك تكون حاكمة عليه، لأنّها منقحة لموضوعه، فلو كانا معاً مجعولين بدليل واحد، لزم اتحاد الحاكم والمحكوم، وهو محال.

وهذا الإشكال اختلف عرضه حسب بيانات المقررين.

ففي فوائد الأصول عُرض بيان ساذج وقيل^(١): بأنّه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم بالبيان المتقدم من دون أن يبين محذور هذا الاتحاد.

وحينئذ ينطبق عليه الجواب الذي ذكره في الفوائد حيث دفعه الانحلال^(٢)، لأنّ الحاكم غير المحكوم، لأنّ الحاكم هو حجية خبر الكليني، والمحكوم هو حجية خبر محمد بن يحيى، لأنّ حجية خبر الكليني فرد من الحجية، وحجية خبر محمد بن يحيى فرد آخر من الحجية، وهما متغايران في عالم الانحلال، فلا ضير في حكم أحدهما على الآخر.

وبهذا المقدار من الإشكال والجواب يرجع إلى تقييد في العبارة، لأنّه يرجع إلى عين الإشكال السابق.

وأما في أجود التقريرات^(٣) فقد صيغت العبارة بنحو بحيث تكون قابلة للحمل على نكتة في مقام إبراز محذور استحالة اتحاد الحاكم والمحكوم، وأجيب على ذلك بنحو لا يخلو من دقة.

وحاصل الإشكال، أنّه يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم، وهو

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٦٤.

(٢) المصدر السابق نفسه: ص ٦٥.

(٣) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٠٦ - ١٠٧.

محال، باعتبار أنَّ الحكومة شأنه باب الأدلة، فإنَّ الحكومة مرجعها إلى القرينية وكوّن الحاكم قرينة على المحكوم، والقرينية شأن مقام الإثبات والدلالة، فإنَّ الأحكام في لوج التشريع لا معنى للحكومة فيها، لأنَّ الحكومة ملاكات للقرينية، والقرينية شأن باب الأدلة، وعليه: فحكومة شيء على شيء مرجعه إلى حكومة دليل على دليل، وكوّن دليل قرينة على دليل آخر ومن الواضح أنَّ هذا غير معقول مع وحدة الدليل، لأنَّه يلزم كون الشيء قرينة على نفسه، وحينئذٍ، من الواضح أنَّ مسألة الانحلال التي تمسك بها صاحب الفوائد «قده» لا ربط لها بمحل الكلام، لأنَّ الانحلال إنَّما هو في المفعول، وعالم المفعول مربوط بفعلية الحكم، وفعلية الحكم أجنبية عن باب مدلول الأدلة، لأنَّ ما هو مدلول الدليل إنَّما هو عالم الجعل لا عالم المفعول، فالتكثر الانحلالي تكثر في عالم المفعول الذي هو عالم وراء عالم الأدلة، والحاكمية نحتاج إلى تكثر في عالم الأدلة، إذن، فحل المحذور بالانحلال غير تام.

وهنا يأتي جواب التقريرات حيث يقول ما حاصله^(١): إنَّ الحكومة على ثلاثة أقسام.

القسم الأول: هو الحكومة التفسيرية، وذلك بأن يقول في كلام شيئاً، كما لو قال «أكرم العالم»، وفي قول آخر يفسره بالفقيه، وهنا لا شك في أنَّ الحكومة التفسيرية بحاجة إلى تعدد الكلام، لأنَّ الشيء الواحد لا يفسر نفسه.

القسم الثاني: هو الحكومة التي يكون روحها التخصيص، لكن لسانها لسان الحكومة، كما لو قال: «من شك في صلاته الثانية بطلت

(١) أجود التقريرات: ج ٢، الخوني، ص ١٠٧.

صلاته»، ثم يأتي دليل آخر يقول: «لا شك لكثير الشك»، فالدليل الثاني، روحه تخصيص الأول، وإخراج صورة كثير الشك منه بلسان نفي الموضوع، لا أنه يريد نفيه حقيقة، فإذا كان مخصصاً فلا بدّ وأن يكون ناظراً إلى ذلك الدليل الأول ومتصرفاً في مفاده، وحينئذ لا بدّ من اثنيّية الدليل، إذ لا يمكن أن يكون دليل واحد ناظراً لنفسه ومتصرفاً في نفسه.

القسم الثالث: هو ما يكون حكومة روحاً ولساناً، بأن يكون تشريعاً متصرفاً في موضوع الدليل، بمعنى أنّ الدليل الأول يدلّ على ثبوت الحكم على موضوعه المقدّر الوجود، فيقول: «لا صلاة إلاّ بطهور»، أمّا أنّ هذه صلاة أو لا، فلا يتعرض لذلك، وحينئذ، يأتي دليل يقول: «الطواف في البيت صلاة»، فيعتبر الطواف تشريعاً، صلاة، فهذا تصرف في الصغرى، أي إيجاد فرد للموضوع لم يكن فرداً له من قبل، فهذا ليس تصرفاً في أصل الكبرى التي دلّ عليها الدليل الأول، بل تصرفاً بالنحو الذي عرفت.

فإذا كان تصرفاً في مقام التطبيق، إذن، لا يكون له نظر إلى الدليل، لأنّ نظره إلى مرحلة تطبيق الكبرى المُفادَة بالدليل على صغرياتها.

وعليه: فهذه الحكومة ليس بابها باب القرينة ليلزم تعدد الدليل، ففي مثل هذه الحاكمة يُعقل لزوم وحدة الدليل، لأنّ هذه الحاكمة ليس مرجعها إلى تصرف من الحاكم في مفاد الدليل المحكوم، وإنّما إلى تصرفه في تطبيقات المحكوم، وتطبيقات المحكوم أجنبية عن مفاد الدليل، وحينئذ لا محذور في أن يكون دليل واحد له مفاد كبروي، وهذا المفاد الكبروي بعض تطبيقاته تحكم على بعض تطبيقاته الأخرى، من قبيل أن يكون مفاد دليل الاستصحاب، مفاد كبرى الاستصحاب،

وله تطبيقان، أحدهما الأصل السببي، والآخر الأصل المسببي،
وأحدهما حاكم على الآخر كما في حكومة الأصل السببي على الأصل
المسببي مع كون دليلهما واحد.

وبعد ذلك يقول التقريرات^(١): إنَّ محل الكلام هو القسم الثالث
من الحكومة، فإنَّ حكومة حجية خبر الكليني على حجية خبر محمد بن
يحيى من باب الحكومة، بمعنى كونها متصرفة في إحراز موضوعها
خارجاً، فهي ناظرة إلى مرحلة التطبيق لا إلى كبرى حجية الخبر.

وبعبارة أخرى، إنَّ هذه الكبرى لها تطبيقان، أحدهما على
الكليني، والآخر على محمد بن يحيى، وأحدهما يحقق موضوع
التطبيق الآخر، فهي حكومة في مجال التطبيق، فإذا كانت كذلك، فلا
بأس بأن تكون كبرى واحدة ذات دليل واحد، وبعض تطبيقاتها يحكم
على الأخرى.

وبهذا البيان يكون للإشكال محصل فني، وللجواب المذكور
أيضاً.

وهذا التقسيم الثلاثي الذي ذكره الميرزا «قده» غير تام لعدة
جهات.

والذي ينبغي في المقام هو، أن نقسم الحكومة بالمعنى الأعم،
وبالقدر الذي يتصل بمحل الكلام إلى أربعة أقسام، ويبيّن لهذه الأقسام
أحكامها الواقعية.

القسم الأول: هو أن تكون الحكومة من باب التفسير، وهذا عين
القسم الأول الذي ذكره الميرزا «قده».

(١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٠٨.

القسم الثاني: هو أن تكون الحكومة بملاك نظر مدلول أحد الدليلين إلى مدلول الدليل الآخر.

ففي القسم الأول، كان أحد الكلامين ناظراً إلى الآخر، وأمّا في هذا القسم الثاني، فالمنظور إليه هو مدلول الكلام، لا الكلام بما هو كلام، فحتى لو فرض أنّه لم يكن هناك كلام من قبل المولى أصلاً، فالمنظور إليه ذات مدلول الكلام، ويكون الناظر بصدد علاج شبهة حكمية في مدلول الكلام، وذلك من قبيل قوله ﷺ، «لا شكّ لكثير الشكّ»، وهذا هو ما جعله القسم الثاني.

ويدخل في هذا القسم كل الأدلة الواقعية التي تكون حاكمة بلحاظ شبهة حكمية، من قبيل قوله ﷺ «لا شكّ لكثير الشكّ، ولا ضرر، ولا ضرار، وما جعل عليكم في الدين من حرج»، فإنّ هذه الأدلة كلها بمفادها ناظرة إلى مفاد قبلها، فلا معنى لقوله، لا شكّ لكثير الشكّ»، لو لم يفرض أنّ هناك حكماً للشك في كلام آخر.

وكذلك لا معنى لقوله ﷺ «لا ربا بين الوالد وولده» لو لم يكن هناك حكم آخر للربا مسبقاً، فيكون مفاد لا ربا بين الوالد وولده ناظراً إلى مفاد، «أحلّ الله البيع، وحرم الربا»، فيكون بصدد علاج واقعي لشبهة حكمية.

وهذا القسم يصدق عليه ما ذكره الميرزا «قده»، وإن كنّا لا نتقرب منه هذا الاعتراف، وهو أنّ كل حاكم من هذا القبيل، واقعه تخصيص ولكن بلسان نفي الموضوع في بعض الأحيان، وإنّ أمكن أن لا يكون بلسان نفي الموضوع في أحيان أخرى.

القسم الثالث: هو أن يكون الحاكم غير متصرف في مفاد دليل المحكوم، أي في الكبرى، وإنّما هو منصب على تشخيص أنّ موضوع

الكبرى موجود أو لا، من دون تعرض لحدود الكبرى، فهو ينفي وجود موضوع الكبرى، إلا أن هذا النفي نفي حقيقي وهو ما يُسمى «بالورود» بالمعنى الأخص المقابل للحكومة بهذا المعنى، من قبيل الدليل القطعي الوارد على البراءة، فإنَّ هذا الدليل لا يتصرف في كبرى البراءة، بل يرفع موضوعها، وهو الشك وجداناً، فيرفعه وجداناً.

القسم الرابع: وهو كالثالث، بمعنى أنَّ الدليل الحاكم لا يتصرف في الكبرى ولا في إطلاقها، بل يتصرف في الموضوع، لكن تصرفاً ليس حقيقياً، فهو لا ينفي الموضوع أو يثبت حقيقة ووجداناً، بل يثبت أو ينفيه في طول الشك فيه حيث إنَّ الموضوع مشكوك، فتارة يتعبدنا بوجوده، وأخرى بعدمه، فيرجع هذا إلى تحقيق حال الموضوع بالنحو المتقدم في القسم الثالث، ولكن بمحقق ظاهري باعتبار أنَّه في طول الشك وليس محققاً واقعياً، فمثلاً: لو قال: «يجوز الائتمام بالعدل» فإذا نقعنا بالاستصحاب عدالة «زيد» فدليل الاستصحاب حاكم على دليل جواز الائتمام بالعدل، بمعنى أنَّ الدليل الحاكم هنا يثبت موضوع دليل المحكوم إثباتاً ظاهرياً، وهذا من قبيل حكومة تمام أدلة الأمارات والأصول على أدلة الأحكام الواقعية.

هذه أربعة أقسام للحكومة، تختلف أحكامها بحسبها، فالحكومة في الأقسام الثلاثة الأولى كلها واقعية، بينما في القسم الرابع ظاهرية، وذلك، لأنَّ القسم الرابع كانت الحكومة فيه في طول الشك، بخلاف الأقسام الثلاثة.

كما أنَّه من جملة الفوارق، أنَّ القسم الثالث لا يحتاج إلى نظر من الحاكم إلى المحكوم، وهو ما كان نافياً أو مثبتاً للموضوع وجداناً، لأنَّه ليس حاكماً، بل هو وارد، وقد بيَّنا أنَّ الورود لا يحتاج إلى نظر من الدليل الوارد إلى الدليل المورود، لأنَّه تصرف حقيقة في

موضوع الدليل المورود، فيكون عمله تاماً حتى لو لم ينظر إلى الدليل المورود، فنفس الدليل القطعي لحرمة العصير لعنبي عند الغليان وارد على أصل البراءة، لأنّه ينفي الشك حقيقة ويقبله إلى العلم، بينما في الأول والثاني والرابع حيث إنّ الحكومة ليست من باب الورد، فتحتاج للنظر.

أمّا في الأول فواضح، لأنّه تفسير، وأمّا في الثاني فكذلك، لأنّه تخصيص بلسان التصرف مدلول الدليل الآخر، فلا بدّ من النظر، وإلّا كان مخصصاً ساذجاً لا حاكماً، وكذلك في الرابع، فإنّه لا بدّ من النظر، لأنّ دليل التعبد بعدالة «زيد» لا بدّ وأن يكون بلحاظ أثر شرعي وإلّا لما كان هناك معنى للتعبد بعدالته عند الشك فيها، إذن لا بدّ من نظر الحكم بالعدلة إلى أثر العدالة، بينما الثالث ليس كذلك، والقريّة هي في الحقيقة من شؤون القسم الأول والثاني، لأنّها عبارة عن تحديد مدلول دليل آخر، وهذا واضح في الأول والثاني، بمعنى أنّه يرفع اليد عن إطلاق من إطلاقاته، وأمّا في الثالث والرابع فليس هناك أيّ تصرف في مدلول الدليل الثاني من قبل الأول، لأنّ الدليل الثاني ناظر إلى الصغرى وتشخيص الموضوع، إمّا وجداناً كما في الثالث، أو تعبداً كما في الرابع، فهذا فارق ثالث أيضاً.

إذن، ففي القسم الثالث والرابع لا قريّة، بينما في القسم الأول والثاني القريّة محفوظة.

وبما ذكرناه ظهر أنّ الأمثلة التي ذكرها الميرزا «قده» غير تامة، فإنّ حكومة أدلة الأمارات والأصول المنقحة لموضوع الحكم الواقعي بلحاظ أدلة الأحكام الواقعية تكون من القسم الرابع، فدليل حجية خبر الثقة الوارد في طهارة الماء، حاكم على قوله: «خلق الماء طهوراً»، فهذا من القسم الرابع الذي هو القسم الثالث عند الميرزا «قده».

وأما حكومة الامارات على الأصول وحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، فهذه حكومة واقعية، وهي من القسم الثاني والثالث عند الميرزا «قده»، فإنَّ دليل حجية الأمانة بحسب الحقيقة مخصص لدليل الأصل بلحاظ الشبهة الحكمية، فعندما تقوم البيئة على أنَّ هذا الثوب نجس، فهذه البيئة إذا قيست إلى دليل الحكم الواقعي القائل: «لا تصل بالنجس»، فيكون هذا حاكم عليه، ويكون هذا من القسم الرابع، لكن إذا قيست لدليل أصالة الطهارة، فهذا مخصص له، لأنَّ دليل أصالة الطهارة يقول: «كل مشكوك هو طاهر»، سواء قامت البيئة على نجاسته أو لا، فدليل حجية البيئة يخرج هذا عن موضوع الدليل تعبدًا، وهذا ما قال عنه أنَّه تخصيص في الموضوع، لكن بلسان نفي الموضوع.

ففرق بين حكومة الأمانة على دليل الأصل، وحكومة الأمانة على الدليل الواقعي، فحكومة الأمانة على الدليل الواقعي حكومة ظاهرية مرجعها إلى القسم الرابع، وأما حكومة الأمانة على دليل الأصل، فهي حكومة واقعية مرجعها إلى التصرف في إطلاق دليل الأصل، لكن بلسان نفي الموضوع، فيرجع إلى القسم الثاني.

إذا اتضح هذا، حينئذٍ نأتي إلى أصل الإشكال فنقول: إنَّ اتحاد الحاكم والمحكوم محال في القسم الأول، وهو ما إذا كان الدليل الحاكم ناظرًا إلى الدليل المحكوم بما هو كلام، لأنَّ هذا يستدعي اثنيته الكلام.

وأما في بقية الأقسام بما فيها القسم الثاني الذي هو الثاني عند الميرزا «قده» أيضًا، فوحدة الحاكم والمحكوم بمكان من الإمكان، لأنَّ النظر في القسم الثاني نظر إلى ذات مدلول الدليل لا إلى مدلوله بما هو كلام، بل بما هو معنى ومفاد، ومعنى النظر هنا، كونه متفرعاً

عليه ومبنيا على الفراغ عنه، فقلوه: لا رباً بين الوالد وولده، مبني على فرض وجود حكم بحرمة الربا، إذن؛ فالنظر بمعنى أنه متفرع عليه، ومن الواضح أنّ هذا المطلب يُعقل أن يكون في مدلول كلام واحد، وعليه: فليس عندنا إشكال وراء الإشكال الأول.

ومحل الكلام من القسم الرابع، وليس من الثاني، أي أنّ حاكمية دليل حجية خبر الكليني من القسم الرابع، لأنّه يحقّق صفراء مع الشك فيه، فيقول: إذا شككت في أخبار الصفار فصدق الكليني في إخباره عنه، فهذا إثبات ظاهري لموضوع دليل الحجية، وهذا من القسم الرابع.

وهذه الحكومة لا يمكن قياسها على حكومة الإمارات على الأصول، وحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي كما فعل الميرزا «قده»، لأنّ هذه من القسم الثاني، وتلك من القسم الرابع، لكن على كلّ حال، فإنّ اتحاد الحاكم والمحكوم ممكن في القسم الرابع أيضاً، ومن هنا يندفع إشكال حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي مع وحدة الدليل، لأنّه من باب نظر ذات المدلول لذات المدلول في الدليل الثاني، هذا حاصل الكلام في آية النبأ.

الاستدلال بآية النفر

وهي قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

وقد استدل بهذه الآية الكريمة على حجية خبر الواحد ووجوب العمل به، وقد شدّد بعضهم على دلالتها على حجية خبر الواحد حتى جعلها الميرزا «قده» من أوضح الآيات دلالة على حجية خبر الواحد^(٢).

وفي مقابل ذلك، شدّد بعض آخر على عدم دلالتها على الحجية، حتى قالوا: بأنّ دلالتها على وزان دلالة حديث، «من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً»^(٣).

وعلى أيّ حال، فقد قرّبت دلالتها على حجية خبر الواحد بوجوه، يوجد بينها قدر مشترك.

وحاصل هذا القدر المشترك هو، أنّ هذه الوجوه جميعها تحاول أن تستفيد من الآية وجوب التحذر، وتستفيد أيضاً أنّ وجوب التحذر

(١) سورة التوبة، آية: ١٢٢.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٦٧.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ج ١، باب حجية أخبار الثقات، ح ٦٨ - ٧٣. الخصال: ٥٤١/٢.

هذا مطلق ولا يختص بصورة العلم بصدق المنذر، بل هو ثابت سواء علم بصدقه أو لا.

وهذا الوجوب إذا ثبت بطريق «ما»، حينئذ يُجعل برهاناً على حجية خبر الواحد، لأنه لو لم يكن خبر الواحد حجة لما وجب التحذر عند مجيئه إلا إذا حصل العلم بصدقه، ومع عدم العلم فلا يجب التحذر.

إذن: وجوب التحذر بمجيئه مطلقاً يكون ملازماً للحجية، وهذا ركن ركين في كل الوجوه الآتية، وقد مر مشترك بينها.

ولكن هذه الوجوه، تختلف في كيفية إثبات واستفادة وجوب التحذر على الإطلاق من الآية، ونذكر منها ثلاثة وجوه.

الوجه الأول: هو أن التحذر وقع مدخولاً لكلمة «لعل»، و«لعل» بحسب طبعها موضوعة للترجي، وبمقتضى أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، أن يكون الداعي الجذّي لها هو الترجي، ولكن حيث إن داعي الترجي غير معقول بالنسبة لله تعالى، فلا بدّ من حملها وصرفها إلى أقرب الدواعي الجدية لداعي الترجي، وأقرب هذه الدواعي إلى داعي الترجي هو، داعي المطلوبة والمحبوبة، إذن، فتدل كلمة «لعل»، على أن مدخولها محبوب ومطلوب، وإذا ثبت كونه مطلوباً ثبت وجوبه، باعتبار أنه إذا كان هناك مقتضي للحذر والخوف فلا بدّ أن يكون واجباً، لأن احتمال الخوف لا تسامح فيه، وإلا فلو لم يكن موجب للخوف فلا معنى للحذر، فالحذر إذا طُلب وجب، وبهذا يثبت وجوب التحذر، وبالمسك بإطلاق هذا الوجوب، يثبت أن التحذر مطلوب على كلّ حال، سواء حصل العلم بقول المنذر أو لا، وبهذا يثبت وجوب التحذر عند الإنذار حتى لو لم يحصل، وهذا يكشف عن الحجية.

الوجه الثاني: هو أن يُقال: بأنَّ المولى أوجب النفر والإنذار في الآية، وبدلالة الأمر في الآية، يكون الإنذار واجباً، والنفر واجباً أيضاً، وقد علَّل الأمر بالإنذار، «بالحذر»، فجعل الحذر غاية للواجب، ومن الواضح أنَّ غاية الواجب واجبة، لأنَّ المولى إذا أمر بشيء وأوجبه لأجل غاية، فحينئذٍ تجب الغاية، فإنَّ غاية الواجب أهم من الواجب، فتجب، وحيث إنَّ الإنذار واجب على الإطلاق، سواء حصل العلم بسببه أو لا، كما هو مقتضى الأمر، إذن فالغاية واجبة على الإطلاق لوجوب التطابق بين الغاية وذوي الغاية، وبهذا يثبت وجوب التحذر على الإطلاق، وهذا يكشف عن الحجية.

الوجه الثالث: ويُراد به تميم دلالة الآية حتى لو لم تكن عبارة ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ موجودة، فإنَّ الآية تدلُّ على وجوب الإنذار على أيِّ حال، وبمقتضى التمسك بإطلاق وجوب الإنذار فيكون واجباً على كلِّ حال، سواء ترتب عليه العلم أو لا، ومن الواضح أنَّه لو لم يكن القبول واجباً مطلقاً لكان إيجاب الإنذار حتى مع عدم العلم لغواً، وبهذا يثبت وجوب التحذر مطلقاً، وهو كاشف عن الحجية.

وتعليقنا على هذه الوجوه يكون ضمن ثلاث نقاط.

النقطة الأولى: وهي في تحليل القدر المشترك.

النقطة الثانية: وهي في محاسبة كل وجه وجه على حده.

النقطة الثالثة: وهي في كلمات العلماء الواردة في المقام.

١ - أمَّا النقطة الأولى:

وهي في تحليل القدر المشترك، حيث أريد إثبات وجوب التحذر على الإطلاق حتى مع عدم العلم بصدق المنذر بهذه الآية.

ومن ثمَّ ادَّعي أنَّ هذا كاشف عن الحجية، إذ لا موجب له إلاَّ وجوب التحذر الكاشف عن الحجية.

وهذا الكلام قابل للمناقشة في ضمن عدَّة تقريبات.

التقريب الأول: للمناقشة هو، أنَّه توجد هناك حالتان لا بدَّ من التمييز بينهما.

إحدهما: هي أن يُفرض أنَّ التكاليف في الشريعة تكون مؤمناً عنها بحسب طبعها، بجريان البراءة مثلاً - لولا وجود حجة، ويحتاج رفع اليد عن التأمين، إلى قيام حجة منجزة ورافعة لموضوع تلك الأصول المؤمَّنة، كما لو فحصنا وانحلَّ علمنا الإجمالي الكبير إلى علم إجمالي صغير، وصارت الشبهة بدوية.

الثانية: هي أن يُفرض أنَّ التكاليف في نفسها منجزة بالعلم الإجمالي الكبير، أو بقانون الشك قبل الفحص، وأصل تنجز التكليف لا يتوقف على أكثر من الاحتمال، لا بالاحتمال المقرون بالعلم الإجمالي وغير المسبوق بالفحص، فهذا الاحتمال يكون منجزاً، ففي مثل ذلك، قيام خبر على تكليف إلزامي لا يكون هو السبب في التنجيز، نعم قد يكون دافعاً ومحركاً لاهتمام المكلف، وموجباً لشدة اهتمامه، فيتحرك ويعمل على طبق الخبر، ومن الواضح أنَّ وجوب التحذر الذي يكشف عن الحجية إنما هو في الحالة الأولى لا الثانية، أي في حالة كانت التكاليف بحسب طبعها مؤمَّنة عنها بالأصول، فإذا وجب التحذر بمجيء خبر، فحينئذ يُقال: إذن وجب على الثقة أن يخبر، لأجل أن يحصل الحذر، حينئذ يُقال: إنَّ هذا معناه: حجة خبر الثقة باعتبار أنَّه لو لم يكن حجة، إذن الأصول مؤمَّنة، إذن، فرفعها يحتاج إلى حجة.

وأما في الحالة الثانية، فتنجيز التكليف لا يحتاج إلى حجية خبر الواحد، بل هو منجز حتى لو لم يكن خبر الواحد حجة، وذلك باعتبار العلم الإجمالي، أو بقانون الشك قبل الفحص.

فالتنجيز في الحالة الأولى من فروع قيام الخبر، حينئذ يجب أن نعرف أن الآية هل هي ناظرة لمثل الحالة الأولى أو الثانية؟.

فإذا كانت الآية ناظرة إلى الحالة الأولى، فتنجيز التكليف لا يكون له منشأ إلا إنذار المنذر، وهذا يكشف عن حجية الخبر.

وأما إذا كانت الآية ناظرة إلى الحالة الثانية، فحينئذ نقول: إنه لو كانت ناظرة إلى الأولى فهذا معناه: أن إنذار المنذر يكون شرطاً في التنجيز وفي وجوب العمل، بمعنى أن إنذار المنذر يكون مقدمة وجوبية، إذ من دون إنذاره لا يجب العمل والتحذر، إذن، فإذا أُنذر وجب العمل والتحذر باعتبار حجية إنذار المنذر، وإلا فلا يجب، عملاً بالأصول المؤمّنة، إذن فالإنذار في الحالة الأولى يكون مقدمة وجوبية للتحذر.

وأما بناءً على الحالة الثانية، فيكون الإنذار مقدمة وجودية، لأن التحذر والإنذار يكون محفزاً وداعياً إلى شدة الاهتمام والتحري.

والحاصل هو أن الآية إذا نُزلت على الحالة الأولى، يكون الإنذار مقدمة وجوبية، وإذا نُزلت على الحالة الثانية، يكون الإنذار مقدمة وجودية، وحينئذ، يقع الكلام في أن ظاهر الآية هل هو مقدمة وجودية، أو هو مقدمة وجوبية؟.

وفي الآية علل وجوب الإنذار بالتحذر، ومن الواضح أن المقدمة الوجوبية لا يصح أن يؤمر بها ويعلّل الأمر بها بذاتها، فمثلاً: إذا كان «النذر» مقدمة وجوبية لوجوب الوفاء، فلا يصح القول بوجوب النذر

لكي يفي، بل يصح بأن تقول: «توضاً لكي تصلي»، لأنَّ الوضوء مقدمة وجودية لا وجوبية.

وفي المقام علَّل الأمر بالإنذار لكي يحذرون، وهذا لا يناسب أن يكون الإنذار مقدمة وجوبية، وأن يكون الحذر فرع الإنذار، وإلَّا لما كان ملاكاً للأمر بالإنذار، فتعليل الأمر بالإنذار بالحذر دليل على أنَّ الإنذار لوحظ بما هو مقدمة وجودية للحذر.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنَّ هذا لا يناسب الحالة الأولى، لأنَّه في الحالة الأولى، التكاليف بحسب طبعها مؤمَّن عنها بالأصول، وحينئذٍ، يكون إنذار المخبر مقدمة وجودية.

فإذا استظهرنا من الآية ذلك، فهذا لا يتناسب مع الحالة الأولى، وإنَّما يتناسب مع الحالة الثانية، فهنا التكاليف بحسب طبعها منجزة، والإنذار ليس إلَّا مقدمة وجودية، ولهذا علَّل وجوبه بالتحذر.

وبهذا البيان، لا بدَّ أن تنزل الآية على الحالة الثانية، ومعه لا يبقى لها دلالة على الحجية.

التقريب الثاني: هو أنَّ الإنذار الذي فُرِعَ عليه الحذر وعلَّل به، إذ هنا رُتَّب التحذر على إنذار المنذر لا على إخبار المخبر، فأخذ الإنذار موضوعاً للتحذر، والإنذار ليس لمطلق الإخبار، بل هو عبارة عن التخويف، أي الإخبار على وجه يكون موجباً للخوف، وإلَّا فلا يصدق الإنذار ما لم يكن هناك ملاك للخوف في المرتبة السابقة يُراد كشفه بإخباره المنذر، وحينئذٍ، ملاك الحذر فيه احتمالان.

الاحتمال الأول: هو أن يكون هذا الملاك هو العقاب، فالمنذر كأنَّه ينذر بالعقاب.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون الأمر المخوف الذي بلحاظه

صدق عنوان الإنذار هو مجرد المخالفة للحكم الشرعي ولو لم يكن معها عقاب أصلاً، فإنَّ بعض الصّديقين يرى أنَّ هذا بنفسه محذراً حتى في مورد التّأمين، ويراهم مخوفة.

إلّا أنّه لا إشكال في أنّ المعنى الثاني ليس هو الملاك، لأنّه ليس هو الظاهر من كلمة الإنذار، لأنّ هذه الكلمة إذا لم ندع انصرافها إلى العقاب - باعتبار ظهورها في المخوف النوعي، والمخوف النوعي ليس إلّا العقاب - فلا أقل من أنّه محتمل على نحو يوجب الإجمال، فكلمة الإنذار محمولة على المعنى الأول إمّا انصرافاً، أو احتمالاً موجباً للإجمال، ومعه لا يعقل استفادة الحجية لخبر الواحد من هذه الآية، وذلك لأنّ هذه الآية توجب العمل بالإنذار، والإنذار من المنذر يفترض في المرتبة السابقة عليه تمامية ملاك العقاب وتنجز التكليف، وهذا معناه: أنّ التكليف تمّت عليه الحجّة قبل إنذار المنذر، وهذا لا يكشف عن الحجية، لأنّ معنى الحجية، أنّ الخبر هو منجز ما يكون لولاه لما تنجز، فوجوب التحذر لا يكشف عن أنّ هذا العقاب والتنجز كان بلحاظ حجية الخبر، بل هذا الإخبار في طول الحجية، فيستحيل أن يكون موضوعاً ومنشأً للحجية.

ففرق بين أن يقول: «ليحذروا قومهم»، فهنا رتب وجوب الحذر على عنوان الأخبار، والأخبار لم يفرض فيه تنجز التكليف في المرتبة السابقة، لكن حيث قال: ﴿وَلْيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ حيث يأتي ما ذكرناه، من أنّ هذا يفترض تمامية الحجية قبله، ومعه لا يمكن الاستدلال بالآية.

وهذا يلتقي بالنتيجة بنفس النتيجة التي وصلنا إليها في الملاحظة السابقة، وهي أنّ الآية منزلة على ما هو الغالب من أنّ التكليف كانت منجزة إمّا بالعلم الإجمالي، أو بقانون الشك قبل الفحص، فلا يكون في الآية ما يدلّ على جعل الحجية للخبر الواحد.

التقريب الثالث: هو أنه لو تنزلنا عن كلا التقريبين السابقين، وفرضنا أن العبارة جاءت بشكل لا تواجه ما ذكر في التقريبين السابقين، فكلمة «ليندروا» جاء بدلاً عنها «ليخبروا»، ولعلهم يحذرون لم يأت بلسان التعليل، وإنما قيل «ليحذروا»، فيكون أمراً للسامع بأن يحذر، مع هذا كله، لا يمكن أن يُستفاد من الآية حجية خبر الواحد بالمعنى المقصود للأصولي من الحجية، بل غاية ما يُستفاد من الآية هو وجوب الاحتياط في مورد خبر الواحد فيما إذا أخبر عن حكم إلزامي، فيجب الحذر، والحذر عبارة أخرى عن الاحتياط.

وتوضيحه: هو أن المولى كما يمكن أن يحكم بوجوب الاحتياط في مطلق الشبهات البدوية التحريمية والوجوبية، كذلك يمكن أن يحكم بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية الحكمية، إذا كان قد قام خبر في المقام.

وفي الآية نرى أنه ليس مفادها ثبوت مدلول الخبر، وليس فيها ما يعبدنا بذلك، بل مفادها وجوب الحذر، وهذا عبارة عن الاحتياط والتحفظ، فغاية ما يقتضيه الأمر - إذا حملناه على الوجوب المولوي - أنه وجوب احتياط، وهذا المفاد لا معنى له في الأخبار بلحاظ المدلول الترخيصي، فإذا كان للخبر مدلول ترخيصي، فبلحاظه لا يُعقل شمول الآية له، لأنَّ التحذر بلحاظ الترخيص أمر غير معقول، إذن، فهذه الآية لا تشمل الأخبار بلحاظ مداليلها الترخيصية، بل تشملها بلحاظ مداليلها الإلزامية، ولسان ذلك ليس التعبد بمفاد الخبر، بل وجوب الاحتياط، فلا يمكن للفقهاء أن يستفيدوا إلاَّ وجوب الاحتياط على النحو الذي استفاداه جملة من العلماء في مطلق الشبهات الحكمية البدوية، لكن الاستفادة هنا بلحاظ دائرة الأخبار بالخصوص، وهذا غير الحجية المبحوث عنها في المقام والتي تثبت الحكم الإلزامي.

ومما يؤيد ذلك، مجيء الإنذار بقول مطلق من دون اشتراط الوثاقة أو العدالة ونحوها في المنذر، ولهذا اضطر الذين استدلوا بآية النفر، إلى القول: بأن الآية تدلُّ على حجية كل خبر، فكلُّما دَلَّ دليل على شرط في حجية الخبر نقيد به الآية، بينما هذا الإطلاق يؤيد ما قلناه من أن الآية واردة في مورد تنجز الأحكام في نفسها بالعلم الإجمالي، أو في ما شك فيه قبل الفحص، أو كما ذكرنا في التقريب الثاني، ولهذا جاء الإنذار مطلقاً، لأنَّه لا يُراد بالخبر إلا تحريك الشخص، أو يكون شاهداً على أن هذا الحكم، روحه وجوب الاحتياط، وليس روحه الحجية التي يُعلم عقلياً أنَّه غير ثابتة لمطلق الخبر.

٢ - النقطة الثانية:

هي في محاسبة وتدقيق حال هذه الوجوه الثلاثة.

والوجه الأول منها كان يقول: إنَّ قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، أنَّ «لعلَّ» تدلُّ على الترجي، ومقتضى أصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبت، أن يكون الداعي الجدي لهذا الترجي هو الترجي الحقيقي.

لكن قلنا: إنَّ هذا غير معقول بالنسبة لله تعالى، فلا بدَّ إذن أن يصرف الترجي لأقرب الدواعي الجدِّية، وأقرب هذه الدواعي الجدِّية هو داعي الطلب، فيدلُّ على مطلوبة الحذر، وإذا كان الحذر مطلوباً، فهو واجب، لأنَّه إنَّ كان له مقتضى فيجب، وإلا فلا يطلب، ومقتضى التمسك بإطلاق هذا الطلب، أنَّ مطلوبيته على كلِّ حال حتى لو لم يحصل العلم بقوله، وبهذا نحصل على القدر المشترك.

ويرد على هذا الوجه أمران.

الأمر الأول: هو أنه إذا سلّمنا بأن «لعل» هنا تدلُّ على المطلوبة بهذا البيان.

فحينئذٍ نقول: بأنَّ هذا الحذر المطلوب، هل هو الحذر من العقاب، أو أنَّه الحذر من المخالفة بعنوانها؟ فإنَّ كان الأول، فمن الواضح أنَّ هذا الطلب حينئذٍ يكون مساوفاً للوجوب، لأنَّ احتمال العقاب يوجب لا بدّيّة الحذر، فإذا افترضنا أنَّ الحذر كان من العقاب، فتكون مطلوبيته عبارة أخرى عن كونه لازماً.

لكن فرض كون الحذر من العقاب، يساوق عرفاً كون الإنذار بلحاظ العقاب، لأنَّ ظاهر الآية، أنَّ الحذر من الشيء الذي خوِّف منه المنذر، فهناك بحسب سياق الآية جهة مخوِّفة واحدة لاحظها المنذر في إنذاره، وعلى المتحدّر أن يلاحظها.

وحينئذٍ، إنَّ حملنا الحذر على أنَّه من العقاب، فمقتضى جهة الظهور حمل الإنذار بهذا اللحاظ، وحمله كذلك حينئذٍ يثبت أنَّ هذا الإنذار في طول العقاب والمنجزية، أي في طول الحجية، وعليه فلا يكون موضوعاً للحجية على ما عرفته.

وإن اختار أنَّ الحذر، حذر من المخالفة بعنوانها، فلا يرد عليه الإشكال السابق.

لكن يرد عليه، أنَّ مطلوبة الحذر من المخالفة لا يلزم منه وجوب الحذر، إذ قد يكون التخوف من مخالفة الواقع أمراً مستحباً لا واجباً كما يفتي به كل من قال باستحباب الاحتياط، إذن فلا ضمير في الالتزام بأنَّ التحذر من المخالفة الواقعية أمر مستحب، ومع عدم إثبات وجوبه لا يمكن دعوى أنَّ الحذر واجب.

الأمر الثاني: وهذا الاعتراض، الأصل فيه الأصفهاني «قده»

حيث قال في حاشيته على الكفاية^(١): «أن كلمة «لعل» ليست موضوعة للترجي على ما يظهر من تتبع موارد استعمالها في الكتاب والسنة وكلام العرب، وإنما هي موضوعة لترقب مدخولها، سواء كان أمراً محبوباً ليكون ترجياً، أو أمراً مكروهاً، كما في قول المعصوم في الدعاء، «لعلك عن بابك طردتني»، فهذا ليس ترجياً، لكن «لعل» تدلُّ هنا على أنَّ المدخول وقع موقع الترقب.

فالترجي ينحل إلى جزأين، أحدهما: الترقب، والثاني: محبوبة المترقب، و«لعل» هنا تدلُّ على الأول فقط، وعليه: فلا يُستفاد منها المحبوبة.

وهذا الكلام يحتاج إلى تكميل، فإنه صحيح أنَّ «لعل» ليس مدلولها الترجي، بل مدلولها الترقب، وإنما المحبوبة والمكروهية تتعين بالسياق.

فلو بقينا وهذا المقدار، لأمكن الجواب: بأنه سلّمنا أنَّ «لعل»، بمفردها لا تدلُّ إلا على أنَّ مدخولها واقع موقع الترقب، لكن السياق حينما يضم إليه - وهو هنا سياق ترقب الأمر المحبوب - فبضم السياق نستفيد مطلوبة الحذر، ولذا يحتاج هذا الكلام إلى تكميل.

وحاصل هذا التكميل هو: أنَّ السياق يدلُّ على أنَّ المترقب محبوب، لكن مع هذا لا يتم الاستدلال، وذلك: لأنَّ المستدل يريد أن يقول: بأنَّ لفظة «لعل»، مدلولها التصديقي هو المحبوبة والمطلوبة ابتداءً، باعتبار أنَّ أقرب المعاني إلى الحقيقة، وهو الترجي، هو المحبوبة، وظاهر المحبوبة أنَّ الحذر في نفسه محبوب ومطلوب، سواء حصل العلم بقول المنذر أو لا، وبهذا يتم الاستدلال صورة.

(١) نهاية الدراية: ج ٣، الأصفهاني، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

لكن بعد أن حوّل الأصفهاني «قده» مدلول كلمة «لعلّ» من المحبوبة إلى الترقب، وضممنا إلى ذلك دلالة السياق وأنّ الترقب من باب ترقب المحبوب وأنّ المحذر يترقب تحقق محبوه وهو الحذر، حيثنّ، هنا لا يمكن أن نستفيد أنّ الحذر مطلوب مطلقاً، إذ يكفي في ترقبه في المقام أن يترقب حصول العلم، حيث إنّ المنذر يترقب حصول العلم فيترقب حصول الحذر، لأنّ مفاد العبارة ليس أكثر من الترقب وأنّه محبوب.

فيكفي في إشباع هذه الدلالة في الكلام، أنّ من جاءه المنذر، يترقب منه أن يحصل له العلم من قوله، وإذا ترقب حصول العلم من قوله، فقد ترقب الحذر، إذن، فترقب الحذر في طول حصول العلم، ولا يمكن أن نثبت بالإطلاق محبوبة الحذر حتى مع عدم العلم، لأنّ المحبوبة بعنوانها لم تكن مدلولة للدليل لئتمسك بإطلاق الدليل، بل مدلول الدليل ترقب الحذر، أيّ الترقب السّار، وهو يكفي في صدقه أن يكون مترقباً من أجل ترقب العلم، ومعه: لا يمكن إثبات الحجية، وبهذا التكميل يكون اعتراضه تاماً، هذا ما كان من محاسبة الوجه الأول.

وعند محاسبة الوجه الثاني: - الذي كان يقول: إنّ الآية تدلّ على وجوب النفر والإنذار، وتدلّ على أنّ غاية هذا الإنذار هو الحذر، وغاية الواجب واجبة، إذن فالحذر يكون واجباً -.

نقول: إذا جئنا إلى هذه النتيجة وهي قوله: «وغاية الواجب واجبة».

فهذه تارة يراد إثباتها بالملازمة العقلية، ويدّعى أنّ المولى إذا أوجب شيئاً لأجل شيء، فمقتضى هذا، أنّ اهتمامه بما أوجب يكون اهتماماً طريقياً، والاهتمام النفسي منصب على ما لأجله أوجب هذا،

فإذا كان الاهتمام الطريقي منشأً للإيجاب، فما ظنك بالاهتمام الحقيقي النفسي؟ فلا يعقل كون الاهتمام الطريقي موجباً للإيجاب دون النفسي.

نعم هذا معقول، فيما لو كانت الغاية غير اختيارية، فمثلاً: الغاية من الصلاة، النهي عن الفحشاء والمنكر، إلا أنَّ هذه الغاية بنفسها ليست اختيارية لكي تكون صلاته ناهية عن الفحشاء، ففي مثله: لا يلزم أن تكون الغاية واجبة، لاستحالة تعلق الطلب بأمر غير اختياري، لكن إذا كانت الغاية اختيارية فهي أولى بالإيجاب من مقدمتها.

وهذا البيان غير تام، وذلك لأنَّ الغاية قد يكون المولى مهتماً بسدِّ بعض أبواب عدمها الناشئ من بعض المقدمات، ولا يهتم بسدِّ أبواب عدمها الناشئ من مقدمات أخرى، إذ حفظ كل شيء بلحاظ مقدمته مغاير لحفظه بلحاظ مقدمة أخرى، إذن فأمره بحفظ هذه الغاية من ناحية مقدمة، لا يلزم منه عقلاً أنَّه في مقام حفظها بلحاظ سائر المقدمات الأخرى، فالملازمة العقلية في المقام غير موجودة، نعم لا إشكال في الملازمة العرفية، بمعنى أنَّ العرف يفهم من الخطاب أنَّ التكليف بحسب الحقيقة متعلق بالغاية، فإذا قيل: «إذهب إلى المسجد لكي تصلي»، فالعرف يفهم أنَّ هذا عبارة عن قوله «صل»، لأنَّ الغاية تنقل الخطاب من ذيتها إلى نفسها، ولا يُقال: إنَّه لعلَّه أراد أن يسدِّ باب العدم من هذه الناحية، فمع عدم الذهاب، لا صلاة، فإنَّ هذا أمر مخالف للوجدان، فحينما يقول: «إذهب إلى المسجد لكي تصلي»، فكأنَّه نقل الوجوب من الذهاب للمسجد، إلى الصلاة، ولهذا، فإنَّ العرف يفهم إيجاب الغاية، لكن هذا الفهم يختص بما إذا كانت الغاية فعلاً من أفعال نفس المخاطب، لا من أفعال شخص آخر لم يخاطب، فإذا كانت فعلاً لمن لم يخاطب، فالعرف لا يفهم منه ذلك، لاحتمال وجود خصوصية في هذا الآخر.

ففرق بين أن يقول: «إذهب للمسجد لكي تصلّي»، وبين أن يقول: «إذهب لكي تصلّي النَّاسَ»، فهذا لا يفهم منه العرف أنّه أمر للناس بالصلاة.

ومحل الكلام من القسم الثاني، لأنّ الغاية هي فعل لغير المخاطب، إذن فلا يمكن أن يُستفاد منها نقل الخطاب من ذي الغاية إلى الغاية، كما أنّه لا يمكن أن يُستفاد هذا من التعليل، وعليه: فهذا الوجه الثاني غير تام.

وأما محاسبة الوجه الثالث: وهو دعوى استفادة وجوب التحذر من دلالة الاقتضاء، لدليل وجوب الإنذار وذلك بأن يُقال: إنّ وجوب الإنذار يدلّ - صوّناً له عن اللغوية - على وجوب التحذر، إذ لو لم يكن التحذر واجباً، وكان الإنذار واجباً، لكان وجوب الإنذار لغوّاً، إذن فمن إخراجهِ عن اللغوية يُستكشف وجوب القبول، وحيث أنّ وجوب الإنذار مطلق، فلا بدّ من الالتزام بأنّ وجوب التحذر أيضاً مطلق، إذ لو وجب الإنذار ولو في حالة «مّا» ولم يجب الحذر، للزم اللغوية بلحاظ تلك الحالة.

وهذا الوجه غير تام وذلك، لأنّ وجوب الإنذار وإن كان وجوباً طريقياً، والأثر العملي منه هو تحذر المنذر وترتيبه للأثر على طبق الإنذار، لكن لا محذور في أن يجعل الخطاب أوسع من دائرة الغرض، فيجعل خطاب وجوب الإنذار أوسع من دائرة الغرض تحفظاً على ذلك الغرض، إذن، فليكن الأثر العملي لإيجاب الإنذار، والغرض الواقعي منه، هو التحذر، وليكن هذا التحذر الذي هو الغرض، هو التحذر مع العلم لا التحذر مع عدمه، لكن مع هذا، يجعل إيجاب الإنذار على الإطلاق دون أن يقيّد بصورة حصول العلم، فتكون دائرة الخطاب لوجوب الإنذار أوسع دائرة من دائرة الغرض،

وهذه الأوسعية ليست لغوية، بل هي من أجل تحفظ المشرع على هذا الغرض، لأنه لو أناط وجوب الإنذار يكون الإنذار مؤدياً لعلم المنذر، لكان معنى ذلك، إيكال أمر تطبيق هذا الشرط إلى نظر المكلف.

وحينئذ فالمكلف المنذر، تارة يحصل له الشك في أن إنذاره هل سوف ينشأ منه علم المنذر أو لا؟.

وأخرى: ينشأ للمنذر اليقين بأن المنذر لن يحصل له العلم.

وثالثة: يحصل له اليقين بذلك، فلو ترك أمر التطبيق بيده لما أنذر إلا في الحالة الثالثة، مع أنه كثيراً ما يتفق في الحالة الأولى والثانية أن يكون الإنذار ممّا يترتب عليه العلم وإن شك المنذر فيه، بل قد يقطع بعدمه، لعدم إطلاعه على ظروف المنذر، وبهذا يضع غرض المولى في جملة من الموارد.

فالمولى تحفظاً على غرضه يوسع دائرة الخطاب، ولسد باب اعتذار المنذر يجعل وجوب الإنذار مطلقاً، حتى لا يكون هناك مجال لاعتذار المنذر.

وهذا طريق عقلائي كثيراً ما يسلكه المشرعون في مقام التشريع، إذن فالذي يخرج به عن اللغوية هو الإنذار في صورة حصول العلم، لكن حفاظاً على غرضه وضماناً للوصول إليه، يوسع دائرة الخطاب.

ومن أمثلة ذلك، ما يذكر في باب اللقطة من إيجاب الشارع التعريف والفحص سنة، مع أن الفحص هنا طريقي، ولكن لولا إيجاب الفحص لاحتمل أن يقطع اللاقط بعدم إمكان الإيصال، بينما الشارع أوجب الفحص إلى سنة.

وهذا توسعة في دائرة الخطاب بحيث يكون أوسع من دائرة الغرض ضماناً للوصول إليه وتحفظاً عليه.

ففي المقام هذا الفرضية معقولة، وهي كون وجوب الإنذار ثابتاً على الإطلاق، لكن ما يترتب عليه هو التحذر مع العلم لا مع عدمه، وهذا ضرب من الاحتياط يمارسه المشرع.

إذن فهذا الوجه الثالث غير تام، وهذا تمام مناقشة هذه الوجوه الثلاثة.

٣ - النقطة الثالثة :

وهي في الاعتراضات التي ذكرها العلماء، وأهمها ثلاثة.

الاعتراض الأول: وهو دعوى أنَّ الآية الكريمة جاءت في مقام بيان وجوب النفر ووجوب الإنذار، ولم تكن في مقام بيان وجوب الحذر، وإنما تعرضت له استطراداً، وانتزع منها انتزاعاً، وعليه: فلا يمكن التمسك بإطلاق الآية لإثبات وجوب الحذر على الإطلاق، سواء حصل العلم أو لا، الذي هو ملاك الاستدلال والبحث في المقام، لأنَّ الإطلاق فرع مقدمات الحكمة، وهي متقومة بكون المولى في مقام البيان من هذه الناحية.

والأصل في المتكلم وإن كان كونه في مقام البيان، لكن الأصل كونه في هذا المقام من ناحية المركز الرئيسي للكلام، وما يكون الكلام متجهاً إليه بالأصالة، وحيث أنَّ هذا الكلام لم يكن متجهاً بالأصالة لبيان وجوب الحذر، فلا يمكن التمسك بالإطلاق من هذه الناحية، فلا ينعقد إطلاق لهذا الوجوب.

وهذا الاعتراض غير تام، وذلك لأنَّه على وجوب أيِّ الوجوه الثلاثة يُراد تسجيل هذا الاعتراض؟

فإن أريد تسجيله على الوجه الأول القائل بأنَّ «لعلَّ» تدلُّ على المطلوبة، فهو غير وارد، لأنَّه بناءً عليه تكون الآية بنفسها متعوضة

لثلاثة أمور، أحدها: مطلوبة النفر، الثاني: مطلوبة الإنذار، والثالث: مطلوبة الحذر، إذ فكما يُتمسك بإطلاق ما دلَّ على الأول، يُتمسك بإطلاق ما دلَّ على الثالث.

وإن كان يُراد بستجيله على الوجه الثاني والثالث، فهو غير صحيح، لأنَّ فيهما لا يُراد التمسك ابتداءً بإطلاق وجوب الحذر، بل يتمسك بإطلاق وجوب الإنذار، ثمَّ يثبت بهذا الإطلاق وجوب الحذر مطلقاً، إمَّا بدعوى أنَّ غاية الواجب واجبة، وإمَّا بدعوى صيانة الكلام عن اللغو، وحيثُ لا يرد الإشكال.

الاعتراض الثاني: هو ما أشار إليه الشيخ الأنصاري «فده»^(١).

وحاصله: أنَّ وجوب الحذر هنا رتبَّ على الإنذار المأمور به، والإنذار المأمور به هو، الإنذار الواقع لا الإنذار الكاذب، وذلك بقرينتين.

القرينة الأولى: هي أنَّ الإنذار بغير الواقع ليس داخلاً تحت قوله «فليندروا».

القرينة الثانية: هي أنَّ ظاهر الآية أنَّ الإنذار إنَّما يكون بما تفقه.

وبهاتين القرينتين يعرف، أنَّ الإنذار الذي علَّق عليه الحذر إنَّما هو الإنذار بحكم الله تعالى الواقعي، فغاية ما تدلُّ عليه الآية هو، وجوب الحذر إذا وقع إنذار بواقع ما تفقه فيه، ومثل هذا الوجوب لا يُعقل كونه حكماً ظاهرياً وأنَّه يريد أن يجعل الحجية، لأنَّ وجوب

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٣٠ - ١٣١.

الحذر هنا أنيط بالإنذار المطابق للواقع، فإن أحرز المكلف أن إنذار هذا المنذر مطابق للواقع إذن فقد أصبح عالماً بحكم الله تعالى الواقعي، وحيثئذ فلا معنى لجعل الحجية بالنسبة إليه، لأن جعلها حكم ظاهري، وهو إنما يكون بحق غير العالم، وإن فرض أن المكلف لم يحز أنه إنذار بالواقع، إذن فهو لا يحرز وجوب الحذر بالنسبة إليه، لأن وجوب الحذر رتب على الإنذار بالواقع، وهو غير محرز لذلك، وعليه فهذا الوجوب يستحيل كونه حكماً ظاهرياً، إذن، فلا بد أن يكون حكماً إرشادياً وعظيماً، إذن، فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية.

وبهذا البيان ظهر أن هذا الإشكال لا يرجع إلى الإشكال السابق كما ادّعي في الدراسات^(١)، فالكلام ليس في قصور مقدمات الحكمة باعتبار أن المولى ليس في مقام البيان، بل نفرض أن المولى في مقام البيان من ناحية وجوب الحذر، لكن الحذر المعلق على الإنذار بالواقع، ومثل هذا يستحيل أن يكون حكماً ظاهرياً، إذن فهذا الإشكال لا يرجع إلى السابق.

إلا أن هذا الاعتراض أيضاً غير تام بناءً على صناعتنا في باب الأحكام الظاهرية، لا على صناعة المشهور، فقد ذكرنا في محله، أن جوهر الأحكام الظاهرية هو، أنها إبراز للاهتمام بالحكم الواقعي، وأن المولى لا يرضى بتفويت الواقع، ولا بأس بأن يكون الإبراز بمثل هذه الصيغة، بأن يقول: إنه في كل مورد يأتيك ثقة بحكم من أحكامي، فإني لا أرضى بالتوقف عن العمل والتشكيك بخبره، فليس الحكم الظاهري حكماً في مقابل الحكم الواقعي، وإنما هو حكم لإبراز نكتة شدة الاهتمام بالواقع المشكوك.

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ١٧٧ - ١٧٨.

الاعتراض الثالث: وهو ما ذكره في الكفاية^(١): من أن آية النفر تدل على وجوب قبول قول المنذر المتفقه، وهذا المعنى لا يصدق على كل راوي، فإنَّ الإنذار يحتاج لفهم المعنى والالتفات إليه، لكي يكون منذراً، أمّا إذا كان ينقل الألفاظ دون فهم المعنى فلا يكون متفهماً ولا منذراً، ومحل الكلام إثبات حجية خبر الواحد، سواء صدق عليه عنوان الإنذار أو لا، وسواء كان فاهماً أو لا.

وأجيب عنه: بأنَّ الآية لو فرضنا أنَّها لا تثبت بمدلولها المطابقي إلا رواية راوٍ متبصر متفقه في الدين، وقد أنذر، وإذا ثبت حجية مثل هؤلاء، فنتعدَّى منه إلى كل راوٍ ثقة عدل، لعدم القول بالفصل بين الرواة، إذ لم يحتمل أحد اشتراط الفقاهاة في قبول العمل بخبر الواحد.

وهذا الكلام غير تام: لأنَّ مقصود المستشكل، إنَّ كان بأنَّ الآية أخص من المدعى، فتختص ببعض الروايات دون بعض، فيكون هذا الجواب صحيحاً ووارداً، لكن إذا كان مقصوده أنَّ الآية أجنبية أصلاً عن المطلب، باعتبار أنَّها إن أفادت الحجية فإنَّما تفيد الحجية للمنذر بما هو إنذار لا بما هو إخبار، أي أنَّها تفيده الحجية بما هو فهم ورأي، إذن فيكون موضوع الحجية فهم الشخص لا إخباره، وحيث لا معنى للتعدّي من حجة فهم الشخص إلى حجة إخباره حتى بالنسبة لشخص واحد.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٩٢ - ٩٣ - ٩٤.

الاستدلال بآية الكتمان

ومن الآيات التي استُدل بها على حجية خبر الواحد، آية الكتمان وهي، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^(١).

ونقريب الاستدلال بهذه الآية، يشبه الوجه الثالث من وجوه الاستدلال بآية النفس حيث يُقال: بأنَّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾ الخ... فهذا يدلُّ على حرمة الكتمان بالمطابقة، وحرمة مساوقة لوجوب الإخبار، وإذا وجب الإخبار وجب القبول، وإلاَّ يلزم لغوية الأول، مع عدم ثبوت الثاني، وحيث إنَّ مقتضى الإطلاق في دليل حرمة الكتمان أنَّه حرام على كلِّ حال، فيثبت بدلالة الاقتضاء أنَّه يجب القبول على كلِّ حال حتى لو لم يحصل العلم.

صحيح أنَّ الكتمان لا يصدق على مطلق عدم الإخبار، ولهذا لو أنَّ إنساناً لم يخبر زملائه بأنَّه ماذا أكل، فإنَّه لا يُقال: إنَّه كتم عنهم ذلك، لأنَّه لم يكن هناك مقتضي لهذه الأخبار، بينما الكتمان هو عدم الإخبار بما يكون من شأنه الإخبار، فتحريم الكتمان عبارة عن إيجاب هذا النحو من الإخبار.

(١) سورة البقرة، آية: ١٥٩.

لكن من الواضح أنه إذا كان هذا الإخبار حجة، فالإخبار بدون هذه
الشأنية يكون حجة، لأن كونه من شأنه، واللائق به أن يخبر، لا دخل له في
حجية وكاشفية الأخبار، فمثلاً: إذا سُئِلَ عن شيء ولم يخبر، فإنه يصدق أنه
كتم، فلو ثبت حجية إخباره في هذا المقام، ثبت حجية إخباره الابتدائي،
لأن الكاشفية فيهما على نحو واحد، وبهذا يتم الاستدلال.

وإن شئت قلت: إن تقريب الاستدلال بهذه الآية يشبه الوجه
الثالث من وجوه الاستدلال بأية النفر، يدعوى أن تحريم الكتمان
ووجوب الإظهار يستلزم وجوب القبول، وإلا كان لغواً، فبدلالة
الاقتضاء يثبت وجوب القبول، وبمقتضى الإطلاق ثبت وجوبه حتى في
صورة عدم حصول العلم من الإظهار، فثبت حجية خبر الواحد.

وكوّن الكتمان لا يصدق مع عدم وجود مقتضى للإخبار كالسؤال
ونحوه، لا يقدح بالاستدلال، إذ لو استفدنا الحجية في الإخبار
المسبوق بالسؤال، ثبت في مطلق الأخبار، لعدم احتمال دخل
خصوصية السؤال في حجية الخبر المبتنية على الكاشفية والطريقة.

وقد أورد على هذا الاستدلال، بأن المحرم إنما هو الكتمان،
والكتمان هو الإخفاء، والإخفاء إنما يكون عند حجب الخبر عن
الظهور عند توفر مقتضيات الظهور والعلم بالنسبة إليه، إذن فهذا لا
يكون إلا في مورد يكون المقتضي لظهور الحقيقة وإبرازها متوفراً،
ويكون هذا الإنسان بكتمانه مانعاً عن تأثير مقتضى العلم والوضوح،
فهذا حينئذ يكون حراماً، فغاية ما ينتج ذلك، فيما إذا كانت الحقيقة
بحسب طبعها في دور البروز للمكلف، فإذا كتمها حينئذ يكون حراماً،
وأما الحقائق التي لم يتوفر لها مقتضيات الوضوح والبروز بحسب
طبعها ليلزم الإخبار بها، فإنها حينئذ لا يصدق عليه أنه إخفاء وكتمان،
لأنه ليس للشيء ظهور حتى يخفيه.

وهذا الإيراد غير تام عرفاً، فإنَّ الكتمان وإن كان هو الإخفاء، لكن هو الإخفاء النسبي في مقابل الإبراز من ناحيته، لا في مقابل أن يفرض توفر مقتضيات الوضوح في نفسه، فالشخص الذي لا يكون قوله مفيد للعلم، لعدم وثاقته، فقد يصدق عليه أيضاً أنَّه أخفى الشيء وكتمه، مع أنَّه لو أخبر به لم يحصل العلم للسامع، وذلك لأنَّه إخفاء لذلك ولو بالنسبة، أي بقدر ما يرجع إليه أنَّه قد أخفى وكتّم، إذن فليس مفهوم الكتمان متقوماً بكون القضية في طريقها حتماً إلى البروز والمعلومية، بل الكتمان إخفاء من ناحية نفس الشخص في مقابل الإبراز النسبي من ناحيته، أمّا الإبراز من ناحية أيّ مقدار كان يترتب عليه من الوضوح، فهذا يختلف باختلاف وثاقته ونحوها.

وهناك اعتراضات عديدة ترد على الاستدلال بالآية، نذكر جملة منها.

الاعتراض الأول: هو ما أشرنا إليه في جواب نظير هذا الاستدلال في آية النفر، حيث أنكرنا الملازمة بين وجوب الإنذار مطلقاً ووجوب الحذر.

كذلك هنا، فإنَّه لا يلزم من تحريم الكتمان على الإطلاق، إيجاب القبول على الإطلاق، بل لعلَّ القبول لا يجب إلّا مع العلم، لكن مع هذا حرّم الكتمان على الإطلاق تحفظاً على غرضه الواقعي كما عرفت.

الاعتراض الثاني: هو أنَّه من المحتمل أن يكون التحريم هنا نفسياً لا طريقياً، وذلك لما أشرنا إليه من أنَّ الكتمان ليس مجرد عدم الإخبار، بل هو تعمد إخفاء الحقيقة بمقدار ما يرجع للمكلف، وهذا التعمد كأنَّه نحو معاندة للذين، فيكون بنفسه من المحرمات، ومع إبداء احتمال الحرمة النفسية لا معنى لافتراض تصحيحه بوجوب القبول، إذ

لم يكن المقصود منه الاستطراق للعمل، ولهذا فإن هؤلاء الذين يكتُمون، يلعنهم الله تعالى، إذن فالاستدلال بالآية موقوف على كون الحرمة طريقة يستكشف منها وجوب القبول.

وبعبارة أخرى يُقال: إنَّه من المحتمل كون التحريم في الآية نفسياً لا طريقياً، فإنَّ الكتمان هنا كأنَّه عبارة عن تعمد إخفاء الحقيقة، وهذا نحو مقابلة مع الدِّين ومعاندة، فيكون من المحرمات النفسية، ولهذا لعن الله تعالى مرتكبها، ولا ملازمة بين التحريم النفسي للكتمان، لكونه عناداً مع الدِّين، وبين وجوب القبول.

الاعتراض الثالث: هو أنَّ كلمة الكتاب في الآية، لعلَّ المراد بها القرآن، لا التوراة ولا الإنجيل، وحينئذٍ يكون معنى الآية: أنَّه بعدما بيَّنَّا في الكتاب أمر النبي ﷺ وقد توفرت البشائر على ظهوره وبعثته في كتب العهدين السابقين، وأنَّ اسمه موجود في وصايا الأنبياء ﷺ وكتبهم، بعد أن كانت هذه البينات للناس في الكتاب، يأتي هؤلاء الذين لهم علم بهذا المطلب وينكرون ذلك، ويقولون: إنَّه لا علم لنا بذلك، كما فعل بعض اليهود ذلك.

ومن الواضح أنَّ هذا تكذيب للقرآن، فيكون من أعظم المحرمات، ولا يكون له ربط بما هو محل الكلام، فكأنَّه تعالى ينعي على الذين لا يعلمون، بأنَّ هذا هو الحق، ومع هذا يكتُمون هذه الشهادة، وعليه فالآية لا تدلُّ على حجية خبر الواحد، لأنَّه أجنبي عن مسألة حجية الأخبار.

الاستدلال بآية الذكر

ومن الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد، آية السؤال.

وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَتَنَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال بها هو، أنَّ الأمر بالسؤال يدل بإطلاقه على وجوب قبول الجواب ولو لم يفد العلم، لأنَّه بدون ذلك يكون الأمر بالسؤال في حال عدم إفادة الجواب للعلم لغوًا، وإذا وجب قبول الجواب ولو لم يفد العلم، ثبتت الحجة.

أو فقل: إنَّه يُستفاد منها وجوب القبول بالملازمة مع وجوب السؤال، كما يُستفاد بالإطلاق لصورة عدم حصول العلم من الجواب، ثبوت الحجة.

وقد فُسر الذكر بالعلم والخبرة، وأهل العلم والخبرة مفهوم إضافي، فأهل الخبرة بالنسبة للعوام النَّاس هم المجتهدون، وأهل الخبرة بالنسبة للمجتهدين هم الرواة، وأهل الخبرة بالنسبة للمجموع، بل مجموع الأمور هو المعصوم.

(١) سورة النحل: آية: ٤٣.

وبهذا يمكن أن يُستدل بالآية على حجية قول الفقيه للعامي ، لأنَّ أهل الذكر بالنسبة للعوام هم المجتهدون ، كما أنَّه يُستدل بالآية على حجية قول الراوي بالنسبة للفقيه ، لأنَّ الراوي من أهل الذكر بالنسبة إليه .

إلا أنَّ هذا الاستدلال غير تام من عدَّة جهات .

الجهة الأولى : هو ما أشرنا إليه سابقاً ، من أنَّ وجوب السؤال لا يلزم منه وجوب القبول على الإطلاق ، وإن كان لعلَّه لا يجب القبول إلاَّ مع إفادة الجواب للعلم كما عرفت .

الجهة الثانية : هي أنَّ سياق الآية لا يُبقي مجالاً للشك في أنَّها واردة في مقام المخاصمة مع أولئك الذين تنكروا للنبي ﷺ ، بدعوى أنَّه إنسان حاله كحال غيره ، فلا يمكن أن يكون نبياً ، فهذه الشبهة يناقشها القرآن في سياق هذه الآية ، فيؤكد على أنَّ الأنبياء السابقين كانوا كالنبي ﷺ ، فالله تعالى حينما يريد هداية قوم ، فإنَّه لا يرسل إليهم شخصاً من غير جنسهم كما كان يتمنَّى الجاهليون بأن يرسل إليهم ملكاً رسولاً ، ولا أقل من أحد رجلين من القريتين عظيم ، فأخبرهم الله تعالى ، أنَّ العادة جرت أن يرسل إليهم شخصاً مثلهم يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق وينكح النساء ، وهكذا جرت العادة في الأمم السابقة .

وحيث أنَّ القوم الذين نزل فيهم القرآن قوم جاهليون ، فأحالهم على أهل الذكر ، أي أهل الديانات السابقة ، فسنة الله تعالى أن يجعل القدوة للبشر من البشر أنفسهم ، وبهذه الإحالة سوف يعرفوا أنَّ حال الأنبياء السابقين كحال النبي ﷺ .

فالآية ليست في مقام جعل الحجية للخبر ، بل في مقام المخاصمة مع أعداء الدِّين .

إذن، فالسياق دليل على أن الآية ليست في مقام جعل الحجية التعبدية.

ومما يؤكد ذلك، أن متعلق السؤال محذوف، إذ قال تعالى: ﴿فَتَنَلَرَأَ أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، ولم يبين عن ماذا يسألون أهل الذكر، والمستدل أراد الاستدلال بإطلاق المتعلق، فالمسؤول عنه هو هذه الحقيقة، وهو أن الأنبياء السابقين كانوا رجالاً من الناس، فتفريع هذا على ذاك، قرينة على أن السؤال إنما هو عن هذه الحقيقة، وهذه الحقيقة من حقائق أصول الدين التي لا بد من تحصيل العلم بها، ولا معنى للتعبد فيها بحجية الخبر.

وبما ذكرنا، فمن الأقرب أن يحمل الذكر على الرسالة لا على العلم، كما عبّر بالذكر القرآن والتوراة والدين، أي أصل النبوات، وحينئذ يكون الإرجاع إرجاعاً لأهل الكتاب والنبوات السابقة، لا لأهل العلم على الإطلاق بحيث يشمل الرواة بالنسبة للفقهاء.

نعم ورد في تفسير الآية، أن الأئمة عليهم السلام هم أهل الذكر، ولا شك في أن الأئمة هم أهل الذكر الحقيقيين، لأنهم هم الوريثون لكل الديانات السابقة والرسالات السماوية، لكن هذا التفسير ينبغي حمله على أنه إشارة إلى معنى باطني للآية، ولا يمكن أن يُقصد بالمدلول الظاهري الأئمة، لأنه لا معنى لإحالة من يناقش في نبوة النبي صلى الله عليه وآله إلى علي عليه السلام.

وبهذا تمّ الكلام في الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد من الكتاب، وبه ظهر أنه لم يتم دلالة ولا آية واحدة منه على حجية خبر الواحد.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة

الدليل الثاني:

من الأدلة التي استُدل بها على حجية خبر الواحد هو، الاستدلال بالسنة اللفظية.

وفي مقام تحديد المنهج في هذا الدليل قالوا: إنَّ الاستدلال بالسنة يجب أن يكون بالسنة البالغة حد التواتر، لأنَّه ما لم تبلغ حد التواتر تكون من خبر الواحد الذي هو محل الكلام، فيكون من باب الاستدلال بالشيء المتنازع في حجيته، وهو مصادرة على المطلوب، فلا يمكن الاستدلال على حجية خبر الواحد بخبر الواحد، إذن، فلا بدَّ من فرض قطعية السند، إمَّا باعتبار التواتر، أو باعتبار ما يعوّض عنه ممَّا يوجب قطعية السند.

وقد عمّق صاحب الكفاية هذه الفكرة فقال^(١): إنَّه لا بدَّ وأن يكون المستدل به من الروايات قطعي السند، لكن يمكن أن يكون الاستدلال على مرحلتين.

المرحلة الأولى: أن يكون الاستدلال بقطعي السند.

المرحلة الثانية: أن يكون الاستدلال بظني السند.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٩٧.

وتوضيح مراده هو، أنَّ قطعِيَّة السند الناشئة من التواتر ينبغي أن يكون بلحاظ أثر إجمالي، إذ ليس هناك تواتر لفظي أو معنوي في أدلة الحجية، بل هو تواتر إجمالي، والتواتر الإجمالي إنما يُثبت قطعاً أخصّ المداليل، لأنَّه هو المتيقن صدوره، وحينئذ يُعقد تواتر إجمالي يُقتنص منه حجية القدر المتيقن من أخبار الآحاد، من قبيل خبر الصحيح الثقة العدل الإمامي، ثم نفتش عن رواية ينطبق عليها القدر المتيقن ويكون مفادها حجية خبر الواحد على الإطلاق، فنعمل بهذا الخبر حيث تثبت حجية مطلق الخبر، وبذلك نكون قد أثبتنا حجية مطلق الخبر بالاستدلال على مرحلتين.

الأولى: عندما حصَّلنا التواتر الإجمالي.

والثانية: عندما حصَّلنا الرواية التي ينطبق عليها القدر المتيقن وتقتضي حجية مطلق الخبر.

وهذا المنهج صحيح وفني من الناحية النظرية، ولكنَّهم لم يصرفوا الجهد الكافي في سبيل تعيين الروايات التي يتكون منها التواتر في المرحلة الأولى، وما يمكن أن يكون منشأً للمرحلة الثانية، بل كان هذا الفرض مجرد فرض.

ومن تتبع الروايات التي حُشرت تحت عنوان مناسب لما هو محل الكلام، يُعرف أنَّ أكثرها لا دلالة فيها على حجية خبر الواحد، وما تبقى منها ممَّا يكون دالاً على الحجية، لعلَّه لا يزيد على خمسة عشر رواية، وهو عدد لا يحصل به التواتر بالمعنى المصطلح.

ولنذكر في المقام الطوائف من الروايات، والتي يظهر من كثير منها عدم الدلالة على الحجية.

الطائفة الأولى: وهي عدَّة روايات دلَّت على تصديق الإمام عليه السلام

لبعض الروايات بعينها على نحو القضية الخارجية، من قبيل رواية أبي جعفر الجعفري التي يرويها أبو بصير عن داود بن القاسم عنه قال: أدخلت كتاب «يوم وليلة» الذي ألفه يونس بن عبد الرحمن، على الإمام أبي الحسن العسكري عليه السلام فنظر فيه وتصفحه كله، ثم قال: «هذا ديني ودين آبائي وهو حق كله»^(١)، ومثله أحاديث أخرى^(٢).

وهذه الروايات وأمثالها لا يصح الاستدلال بها، فإنها غاية ما تدلُّ عليه هو التصديق الشخصي من الإمام عليه السلام لبعض الروايات على نحو القضية الخارجية، فإذا وصلت إلينا عن طريق خبر الواحد فهو عين المتنازع فيه، فليس مفادها جعل الحجية التعبدية التي تُجعل عند الشك في المطابقة وعدمها.

الطائفة الثانية: هي ما أخذ فيها عنوان لزوم التسليم لما ورد عنهم والانقياد له، من قبيل الحديث السادس الذي يرويهِ الحسن بن جهم، قال: قلت للعبد الصالح، «هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلا التسليم لكم»^(٣)؟ فقال: «لا والله لا يسعكم إلا التسليم لنا».

وهذه الرواية وأمثالها ليس مفادها جعل الحجية، فإنها أمر فيها بالتسليم والانقياد لهم، ومعنى هذا أنَّ النظر فيها وفي أمثالها - بعد الفراغ عن كونها صادرة عن المعصوم - هو التسليم والانقياد له، وعدم إعمال الاستحسانات والاجتهاد في مقابل أقوالهم عليهم السلام كما كان يفعل أبناء العامة فإنَّ عملهم هذا كان استحساناً في مقابل النص.

(١) جامع أحاديث الشيعة: ح ٢٦ في باب حجة أخبار الثقات.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ح ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٣ - ٣٥. الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٥ - ٧٦.

(٣) الوسائل: باب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣١.

الطائفة الثالثة: هي ما ورد فيها الحث على تحمل الحديث ونقله، من قبيل رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: سارعوا في طلب العلم، فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في حلال وحرام تأخذه عن صادق، خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة^(١).

وكذلك الحديث التاسع والستون عن أنس عن رسول الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ «من حفظ من أمتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون إليه في أمر دينهم بعثه الله عزّ وجلّ يوم القيامة فقيهاً عالماً»^(٢).

وهذه الروايات وأمثالها لا إشكال في صحة مضمونها، فإنّ كسب المعارف الإسلامية والإحاطة بما ورد عن النبي والأئمة عليهم السلام من الروايات من أفضل الأعمال والمستحبات، بل مرتبة منها، من الواجبات الكفائية، لتوقف حفظ الشريعة عليها.

إلاً أنّ هذا أجنبي عن باب جعل الحجية لخبر الراوي والتعبد بروايته، اللهمّ إلاً من باب توهم الملازمة بين إيجاب التحمل على هذا، والسؤال من ذاك، وقد عرفت جوابها.

ومثل ذلك ما دلّ على الثناء على المحدثين، أو الأمر بحفظ الكتب والترغيب في الكتابة، فالمولى قد يأمر باستيعاب جملة من الأحاديث، ولكنّه لا يحكم بوجوب القبول.

الطائفة الرابعة: هي ما ورد بعنوان الإحالة على أشخاص معينين، من قبيل ما ورد في السيّد الشريف عبد العظيم قدسه عن أبي حماد الرازي قال: دخلت على علي بن محمد عليه السلام بسرّ من رأى،

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٩ - ٥٩ - ٦٨ - ٦ - ٧ - ٧٠.

(٢) المصدر السابق نفسه: ح ٧١ - ٧٢ - ٧٣.

فسألته عن أشياء من الحلال والحرام، فاجابني عنها، فلما ودعته قال لي: يا أبا حمّاد، إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيته، فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسني واقرئه منّي السّلام^(١).

ومثله الأحاديث الأخرى^(٢)، فإنّها كلها حوالات شخصية من الإمام عليه السلام على أشخاص معينين، وهي لا دلالة فيها على حجية خبر الواحد، فإنّها حتى لو سلّم دلالتها على أنّ الإحالة المذكورة أعم من الإحالة على الفقيه في أخذ الفتوى بحيث تشمل الإحالة على الراوي، لكنّها مع ذلك لا تدلّ على الحجية المطلوبة في المقام، وعلى أيّ حال، فإنّه لا يمكن الاستدلال بها، لإمكان أن يكون الإمام عليه السلام قاطعاً بأنّ عبد العظيم لا يتعمد الكذب وهكذا أمثاله، وأين هذا من جعل الحجية لخبر الواحد الذي هو محل الكلام والذي يحتمل فيه تعمد الكذب.

نعم لا بأس بأن يُستأنس بإجراء أصالة عدم الغفلة، فلا يفرض غالباً قطع الإمام بأنّ هذا الشخص لا يسهو أبداً، لكن القطع بأنّه لا يتعمد الكذب ليس قطعاً عينياً، بل يحصل هذا بالمعاشرة التامة للشخص باعتبار أنّه من خواصه وصفوته.

وعلى أيّ حال، فلا يمكن أن يُستفاد من هذه الروايات والإحالات قاعدة كلية.

الطائفة الخامسة: وهي ما أمر فيها بنقل بعض الأحاديث من قبيل الحديث الخامس عشر في رواية أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا أبان إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث من شهد أن لا إله

(١) الوسائل: ج ١٨، باب صفات القاضي، ح ١٢ - ١٣ - ٢٠ - ٢٣.

(٢) نفس المصدر والباب: ح ١٥ - ١٦ - ١٧ - ٤٠ - ٤٧.

إلا الله مخلصاً وجبت له الجنة»^(١) وهذا اللسان وأمثاله لا يدلُّ على الحجية التعبدية إلا بناءً على القول بالملازمة بين الأمر بالنقل وبين وجوب القبول، وقد عرفت عدم الملازمة، بل يكفي في وجاهة الأمر بالنقل احتمال تمامية الحجَّة بذلك، بحصول الوثوق لدى السامعين ولا يتوقف على افتراض الحجية التعبدية.

الطائفة السادسة: هي ما دلَّ على الثناء على المحدثين ورواة أحاديث أهل البيت عليهم السلام من قبيل رواية عيسى بن عبد الله العلوي العمري، عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ «اللَّهُمَّ إرحم خلفائي ثلاثاً، قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يتعلمون حديثي و سنتي ثم يعلمونها أممي»^(٢).

وهذا لا ربط له بالحجية، إذ من الواضح أنَّ هؤلاء الذين يبذلون أعمارهم في حفظ الشريعة لهم درجة عالية عند الله تعالى، ولكن هذا لا يعني وجوب التعبد بأخبارهم حتى مع الشك في مطابقتها للأحكام الواقعية، وإنما هي ناظرة إلى وجوب حفظ التراث وتعليمه النَّاس، وهذا لا يدلُّ على الحجية إلا بناءً على الملازمة بين النقل ووجوب القبول، وقد عرفت بطلان هذه الملازمة.

الطائفة السابعة: هي ما رواه محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن أحمد بن إسحاق، عن سعدان بن مسلم، عن معاوية بن عمار^(٣) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام «رجل راوية لحديثكم، يبث ذلك في النَّاس ويسدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم، ولعلَّ عابداً من

(١) الوسائل: ج ١٨، باب صفات القاضي، ح ١٥ - ١٦ - ١٧ - ٤٠ - ٤٧.

(٢) هذا النص مأخوذ من جامع أحاديث الشيعة: ج ١، باب ٥ من المقدمات، ح ٤٥، ص ٢٣٤، نقلاً عن أمالي الصدوق: ص ١٠٦، ويقرب منه في الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي، ح ٥٠ - ٥٣، ص ٦٥ - ٦٦. وباب ١ من صفات القاضي، ح ٥٣.

(٣) الوسائل: ج ١٨، باب ٨، ح ١، ص ٥٣.

شيعتكم ليست له هذه الرواية، أتيهما أفضل؟ قال عليه السلام: الرواية لحديثنا يشد به [يسدده في] قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد» وقد رواه الصقار أيضاً في بصائر الدرجات^(١).

أو كالحديث الثالث والأربعين من ذلك الباب المروي في غوالي اللآلي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(٢).

وتقريب الاستدلال هو، أنه إذا كان السامع ينتفع أكثر من الراوي، فلو لم يكن قول الراوي حجة في حق السامع، إذن، كيف يكون انتفاع أكثر؟.

والجواب هو أن الرواية وأمثالها ليست في مقام بيان أنه متر يثبت صدور الحديث عن المعصوم ومتى لا يثبت، وإنما هي ناظرة إلى مرحلة ما بعد الفراغ عن ثبوته، إلى أنه ربما ينتفع به السامع الأكثر فهما وورعاً من الراوي للحديث، وأين هذا من الحجية التعبدية؟

الطائفة الثامنة: هي ما دلّ من الروايات على أن الله تعالى يهيى على رأس كل قرن من يحفظ هذا الدين ويحميه ويرد عنه شبهات أعدائه وإشكالاتهم ويتم به الحجة على الناس، لتبقى كلمة الله وشريعته قائمة إلى يوم يبعثون، من قبيل ما عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله «يحمل هذا الدين في كل قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين وتحريف الغالين، وانتحال الجاهلين كما ينفي الكير خبث الحديد»^(٣).

(١) بصائر الدرجات: الصقار، ص ٧، ح ٦.

(٢) الوسائل: ج ١٨، أبواب صفات القاضي، ح ٤٣ - ٤٤ - ٤٥.

(٣) الوسائل: ج ١٨، باب ١١ من صفات القاضي، ح ٤٣، ص ١٠٩.

وتقريب استدلالهم بمثل هذه الرواية هو، أنَّ حماية الدِّين بالنسبة لهؤلاء الرواة فرع حجة رواياتهم.

إلاَّ أنَّ هذا أجنبي عن جعل الحجية للخبر، حيث إنَّه لم ينسب حماية الدِّين إلى الرواة، فإنَّ نفي تأويل المبطلين وتحريف الغالين وانتحال الجاهلين ليس من شأن الرواة بما هم رواة ونقله ألفاظ، وإنَّما هذا من شأن العارفين بمعارف الإسلام العالمين بكيفية حمل رسالته إلى العالم وإثبات جدارته في قيادة العالم، وهؤلاء هم الذين يدفعون الشُّبهات عنه ويردون المعاندين والمشككين فيه إليه بالعلم والمنطق والبرهان، وهذا لا علاقة له بالراوي بما هو راوي وناقل أخبار، وإنَّما هذه المهمة الكبيرة هي شأن المجتهدين في الإسلام اجتهداً مطلقاً كاملاً أصولاً وفروعاً وعلى جميع المستويات والصعد وفي شتى مجالات الحياة، وأين هذا من الحجية التعبدية.

نعم غاية ما تدلُّ عليه أمثال هذه الرواية هو أنَّها تدلُّ على الحجية الحقيقية لرسالة الإسلام، والتمييز بين الحق والباطل ودحضه بالمنطق والبرهان كما هو ثابت بالتجربة الخارجية.

الطائفة التاسعة: هي ما دلَّ على الترغيب في حفظ الكتب وكتابة الأحاديث من قبيل المروى عن عبيد بن زرارَةَ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «احتفظوا، بكتبكم، فإنَّكم سوف تحتاجون إليها»^(١).

ومثله ما عن أبي بصير قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال: «ما يمنعكم عن الكتابة، فإنَّكم لن تحفظوا حتى تكتبوا، إنَّه خرج من عندي رهط من أهل البصرة سألوني عن أشياء فكتبوها»^(٢).

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي، ح ١٧، ص ٦٥.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ٣، باب ٨ من صفات القاضي، ح ٢٨، ص ١٨٣. ونظيره ما في الوسائل نفس الباب: ح ١٦ - ١٧، ص ٥٦.

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات هو، أنه لولا الحجية لكان الحث على الكتابة وحفظها لغواً.

وهذا واضح البطلان، إذ لا ملازمة بين الترغيب بالكتابة، وكون المكتوب أو المحفوظ واجب القبول كما عرفت، بل لعلّ هذا الحث كما يظهر من عدّة روايات، أنه ناظر إلى حفظ الحديث وعدم ضياعه من يد نفس الراوي، ولأجل أنه سوف يقع الاحتياج إليه ولو بالنسبة لنفس الراوي الأمر الذي فيه غرض نفسي سواء كان نقله حجة أو لا، وليس نظره إلى وجوب القبول وعدمه، وهو من ثمّ غير مربوط بحجية الأخبار لغير الراوي.

الطائفة العاشرة: هي ما دلّ على التحذير من التحريف في نقل الحديث، من قبيل رواية أبي بصير عن أحدهما عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿فَيَنْتَهِرُ عِبَادَ اللَّهِ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾، قال عليه السلام: «هم المسلمون لآل محمد عليه السلام إذا سمعوا الحديث أدّوه كما سمعوه لا يزيدون ولا ينقصون»^(١).

ومن الواضح أنها أجنبية عن المدعى، فإنّ ضبط الحديث بحيث لا يكون معرضاً للنقص سواء قيل بحجية الخبر أم لا، هو ذو نكتة محفوظة، فإنّه لا يجوز للراوي التحريف لأنّه أمر محرّم في نفسه سواء كان نقله حجة أم لا، لأنّه في معرض الوقوع في الكذب على الله تعالى، وهذا لا ربط له بالحجية التعبدية.

الطائفة الحادية عشرة: هي ما دلّ على جواز نقل الحديث بالمعنى، من قبيل ما روى محمد بن مسلم قال: قلت لأبي

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي، ح ٨ - ٢٣، ص ٥٤ - ٥٧.

عبد الله عليه السلام «إني أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص» قال عليه السلام «إن كنت تريد معانيه فلا بأس»^(١).

وهذا كما ترى، فإنه يعين وظيفة الناقل جوازاً لا وظيفة المنقول إليه وجوباً، إذن فهو لا ربط له بمحل الكلام.

الطائفة الثانية عشرة: هي ما دلَّ على وجوب السماع من صادق، من قبيل رواية المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله [البتة خ ل] إلى الفناء [العناء خ ل]، ومن ادَّعى سماعاً من غير الباب الذي فتحه الله فهو مشرك، وذلك الباب المأمون على سرِّ الله المكنون»^(٢).

والمراد من صادق بقول مطلق هنا هو المعصوم لا مطلق الثقة كما يشهد بذلك ذيل الحديث، ولهذا عبّر بقوله: «من دان الله بغير سماع عن صادق كان دينه من غير عروته، ومن لم يربط دينه بصديق يكون مفحماً».

إذ قد يتوهم الاستدلال بذلك، باعتبار أنَّ السماع من الصَّادق إذا كان واجباً، فمعنى هذا، وجوب الأخذ به والتصديق بروايته.

ولكن قد عرفت أنَّ المقصود به هو المعصوم، وعليه فإنَّ هذا لا ربط له بالحجة.

الطائفة الثالثة عشرة: هي ما دلَّ على حجية نقل ثقات الإمام عليه السلام، من قبيل ما روى أحمد بن إبراهيم المراغي قال: ورد عن القاسم بن العلا

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي، ح ٩ - ١٠، ص ٥٤.

(٢) الوسائل: ج ١٨، باب ١٠ من صفات القاضي، ح ١٢ - ١٤، ص ٩٢ - ٩٣، ح ٣٧، ص ٥١.

- وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه: «فإنَّه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنَّا ثقاتنا، قد عرفوا بأنَّنا نفاوضهم سرّاً، ونحملهم إيَّاه إليهم»^(١) وقد اشتهر هذا اللسان عند الأصحاب بصيغة: «لا ينبغي التشكيك فيما يروي عنَّا ثقاتنا في مقام احتجاجهم به على حجية خبر الثقة، بينما لم يرد إلَّا في هذا الحديث».

وهذا الحديث أجنبني عن المقام، لأنَّ قوله «ثقتي»: لا يعني أنَّه واجد لملكة الصدق فهو ثقة في قوله، وإنَّما يعني أنَّه معتمدي ومحل ثقتي في جميع أموري وأسراري ونحوها، إذن، فليس معنى «ثقاتنا» من نعتقد بكونه واجداً لملكة الصدق، وإنَّما هو تعبير من سنخ تعبير الإمام الحسين عليه السلام بشأن ابن عمِّه ومبعوثه مسلم بن عقيل - رض - إلى أهل الكوفة حيث كتب لهم، «إني باعث إليكم ثقتي من أهل بيتي»، فإنَّ معنى ثقتي هنا، أنَّه معتمدي في أموري وأفاوض معه أسراري، كما ورد في ذيل هذا الحديث الذي استدل به على حجية خبر الواحد، حيث ورد، «قد عرفوا بأنَّنا نفاوضهم سرّاً ونحملهم إيَّاه إليهم»، فإنَّ الثقة بهذا المعنى لا إشكال في حجية خبره فإنَّ عنوان ثقاتنا وثقتي أخص من عنوان الثقة المطلق، فهو يدلُّ على أنَّ أولئك الثقات هم ممن اصطفاهم الإمام لحمل علمه وسره ومثلهم لا شك في صدقهم وحجية أخبارهم، وهذا لا ربط له بمحل الكلام، فإنَّ الكلام في حجية خبر مطلق الثقة.

الطائفة الرابعة عشرة: وهي دالة على المنع من إعمال الرأي في رفض الرواية المنسوبة للإمام عليه السلام من قبيل ما عن أبي عبيدة الحذاء قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «والله إنَّ أحبَّ أصحابي إليَّ

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ١١ من صفات القاضي، ح ٤٠، ص ١٠٨ - ١٠٩.

أورعهم وأفقههم وأكثرهم لحديثنا، وإنَّ أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم، الذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنّا فلم يقبله، إشمأز منه وجحدته وكفّر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أسند، فيكون بذلك خارجاً من ولايتنا»^(١).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية هو أن يُقال: إنّه لولا حجية الخبر لما ردغ عن رفضه، إذن فيجب قبول الرواية مطلقاً رغم كون رفضها مستنداً إلى الرأي والاستحسان.

ولكن كما ترى، فإنّ هذه الرواية ليست في مقام جعل الحجية التعبدية، بل هي في مقام بيان أنّ رفض الرواية وتكذيبها لمجرد كونها على خلاف الذوق والاستحسان هو أمر غير سائغ، وهذا وإن كان لا ينافي عدم حجيتها، لكن مجرد عدم حجية الخبر لا يعني أنّه ينبغي أن يرفض، إذ لا مسوّغ لرفضه، بل لا بدّ من التوقف في صدوره من الإمام عليه السلام وعدمه، فإنّ عدم الحجية لا يعني القطع بعدم الصدور، وهذا مطلب يلائم مع الحجية كما يلائم مع عدمها، فهو أعم من الحجية وعدمها، إذن فلا مبرر للتكذيب.

إذن، فالمقصود من هذه الرواية هو بيان أنّ إعمال الرأي والاستحسان، وجعلها مقياساً لرفض الرواية وقبولها هو، أمر غير صحيح، وهذا أمر ثابت، سواء التزمنا بحجية أخبار الأحاد أم لم نلتزم، وهذا غير ما نحن بصدد.

الطائفة الخامسة عشرة: هي ما دلّ على الترجيح عند التعارض بين الروايات بمرجحات تناسب حتى مع قطعي السند، كالترجيح بمخالفة العامة، إذ أنّ المرجحات على قسمين.

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من صفات القاضي، ح ٣٩، ص ٦١ - ٦٢.

القسم الأول: وهو لا يناسب إلا ظني السند، كالترجيح بالأصدية والأوثنية، بينما هذا لا يناسب القطعيين سنداً، إذ لا أثر للأوثنية فيما هو قطعي السند.

القسم الثاني: وهي التي تناسب حتى مع القطعيين سنداً، من قبيل مخالفة العامة، فإنَّ هذا يناسب جعل ذلك مرجحاً حتى في القطعيين سنداً، وهذه الطائفة عبارة عن الأخبار العلاجية المتكفلة لبيان المرجحات التي تناسب حسب طبعها حتى مع القطعيين سنداً، من قبيل ما ورد عن الحسين بن السري قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»^(١).

وهذا الترجيح بمخالفة العامة، يناسب حتى قطعي السند، وهذا ليس كالترجيح بالأوثنية، وموافقة القرآن الذي لا يناسب قطعي السند.

وتقريب الاستدلال على حجية خبر الواحد هو أن يُقال: إنَّ الخبر لو لم يكن حجة في نفسه لما كان هناك معنى لافتراض التعارض بين الخبرين ثمَّ علاجه بتقديم أحدهما على الآخر بالمرجحات.

وهذا الاستدلال بهذا التقريب غير تام، فإنَّ الترجيح وإن كان مناسباً للقطعيين سنداً، لكنَّه لا يدلُّ على حجية غير القطعيين في المرتبة السابقة على التعارض، فإنَّه وإن دُلَّ الحديث على أنَّ المفروض كونه كل واحد من الحديثين يؤخذ به لولا التعارض، ولذا وصلت النوبة إلى فرض التعارض والترجيح، لكن الرواية المستدل بها ليست مسوقة لبيان أصل الحجية في الحديث ليُتمسك بإطلاقها، لإثبات حجية غير القطعي، وإنَّما هو بصدد بيان المرجح في أيِّ مورد تمَّ موضوع الترجيح، وهو تعارض خبرين يؤخذ بكل واحد منهما لولا الآخر،

(١) الوسائل: ج ١٨، باب ٩ من صفات القاضي، ح ٣٠، ص ٨٥ ونحوه ح ٣١ - ٣٤.

وهذا موضوعه منحصر في فرض كونهما خبرين قطعيي السند، ومعه،
فالقدر المتيقن هو أنَّ هذه الروايات تكشف عن وجود روايات معتبرة
بنحو القضية المهمة، وحينئذٍ تُحمل هذه المهمة على الرواية القطعية
منها.

وهكذا يتضح أنَّ هذه الطوائف الخمس عشرة لا دلالة في شيء منها
على حجية خبر الواحد.

ولكن يوجد من بين روايات هذه الطوائف - التي تبلغ المائة وخمسين
رواية - يوجد خمس عشرة رواية قد تتم فيها الدلالة على حجية خبر
الواحد، وهذا العدد، وإن كان في نفسه لا يكفي لبلوغ حد التواتر، لكن
في خصوص المقام، هناك بعض القرائن الكيفية لعلها توجب حصول
الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات الدالة على الحجية إذا لوحظت
هذه القرائن إلى جانب الخصوصية الكمية، سواء اعتُبر الاطمئنان
الشخصي في التواتر المصطلح أم لا، إذ الميزان هو الاطمئنان لا صدق
عنوان التواتر، بل هناك رواية واحدة من هذه الروايات الخصائص في
سندها يمكن دعوى القطع أو الاطمئنان الشخصي بإفادتها جعل الحجية
لخبر الواحد، ولو فرض عدم حصول الاطمئنان منها، فلا أقل من
حصوله بها مع ضم الروايات الأخرى إليها.

وفيما يلي نستعرض هذه الروايات، ونبدأ بتلك الرواية التي رواها
الكليني «قده» ونجعلها محور الاستدلال وأساسه، وقد رواها الكليني
«قده» في الكافي عن محمد بن عبد الله، ومحمد بن يحيى جميعاً، عن
عبد الله بن جعفر الحميري قال: «اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو
- ره - عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن
الخلف، فقلت له: يا أبا عمرو، إنني أريد أن أسألك عن شيء وما أنا
بشاك فيما أريد أن أسألك عنه، فإنَّ اعتقادي وديني أنَّ الأرض لا

تخلو من حجة إلا إذا كان قبل يوم القيامة بأربعين يوماً، فإذا كان ذلك، رُفعت الحجة وأُغلق باب التوبة، فلم يكُ ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيراً فأولئك أشرار من خلق الله عزَّ وجلَّ، وهم الذين تقوم عليهم القيامة، ولكني أحببت أن أزداد يقيناً، وإنَّ إبراهيم عليه السلام سأل ربَّه عزَّ وجلَّ أن يريه كيف يحيي الموتى، ﴿قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾، وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل؟ وعمَّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقتي، فما أدَّى إليك عني فعني يؤدِّي، وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له وأطع، فإنَّ الثقة المأمون، وأخبرني أبو علي أنَّه سأل أبا محمَّد عليه السلام عن مثل ذلك فقال له: العمري وابنه ثقتان فما أدَّى إليك عني فعني يؤديان، وما قال لك عني فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنَّهما الثقتان المأمونان، فهذا قول إمامين قد مضى فيك، قال: فخرَّ أبو عمرو ساجداً وبكى ثم قال: سل حاجتك، فقلت له: أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمَّد عليه السلام فقال: أيُّ الله، ورقبته مثل ذا - وأوماً بيده - فقلت له: فبقيت واحدة، فقال لي: هات، قلت: فالاسم؟ قال: محرَّم عليكم أن تسألوا عن ذلك، ولا أقول هذا من عندي، فليس لي أن أحلَّل ولا أحرِّم، ولكن عنه عليه السلام فإنَّ الأمر عند السلطان، أنَّ أبا محمَّد عليه السلام مضى ولم يخلف ولداً، وقسم ميراثه، وأخذه من لا حقَّ له فيه، وهو ذا عياله يجولون ليس أحد يجسر أن يتعرف إليهم أو ينيلهم شيئاً، وإذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتَّقوا الله وأمسكوا عن ذلك،^(١).

(١) الكافي: ج ١، باب ٧٧ من كتاب الحجة، ح ١، ص ٣٢٩ - ٣٣٠. الوسائل: ج ١٨، باب ١١ من صفات القاضي، ح ٤، ص ١٠٠. ورواه الشيخ في كتاب الغيبة بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله.

والكلام في هذه الرواية، تارة يقع في سندها، وأخرى في دلالتها.

أمّا من حيث سندها، فهي مظنونة الصدق ظناً شخصياً لا يبعد كثيراً عن الاطمئنان، والثغرة في ضعف هذا الاطمئنان هي، إمّا بنكتة احتمال تعمد الكذب، وإمّا بنكتة احتمال الغفلة.

أمّا الاحتمال الأول، فإنّ من اطلع على أحوال الكليني «قده» وما ذكره معاصروه والمتأخرون عنه فيه من أقطاب العصابة، فقهاء ورجاليون، أمثال المفيد والشيخ والنجاشي والكركي «قده» وأضرابهم حيث لم يذكروه وكتابه الكافي إلّا بالمدح والثناء، وأنّه ما ألّف شخص كتاباً في الإسلام أضبط وأثبت من كتاب الكافي، وأنّ هذا الكتاب ورواياته هي أساس استنباط الفقهاء الذين جاؤوا بعده، وهو محور الفقه والاستنباط، هذا إلى جانب أنّه لم يقدح فيه أحد قط من كبار نقاد الرواية والرجاليين المتوسعين بالغمز في الرواة من العصابة، مضافاً إلى إجماع العصابة على كونه ثقة ثباتاً.

أقول إنّ من اطلع على كل ذلك وأكثر من ذلك، عرف واطمأنّ إلى أنّه لا يحتمل في كلامه تعمد الكذب ولو احتمالاً عقلياً، ومع ذلك، فإنّ أصالة عدم تعمد الكذب تذهب بهذا الاحتمال الضعيف جداً.

وأمّا الاحتمال الثاني، وهو احتمال الخطأ والغفلة، فإنّه مضافاً لا إمكان نفيه عنه بأصالة عدم الغفلة والخطأ الثابتة عقلانياً وإن لم يكن معصوماً، فإنّ احتمال الخطأ بالنسبة للكليني «قده» أضعف بكثير من احتمال خطئنا في قضايانا العادية، لاسيّما بعد الاطلاع على مقدار تثبته وضبطه للحديث، وما كان يبذله من جهد في جمع الروايات وتدقيقها وما يتعلق بهذا الشأن، ومن هنا يحصل الاطمئنان الشخصي القوي جداً بعدم غفلته وخطئه في ذلك، إلى حد انعدام الخطأ في

المقام خصوصاً وأنه سمع الحديث من شخصين هما في أعلى درجات الوثاقة والضبط، وهما محمد بن عبد الله، ومحمد بن يحيى، ممّا يزيد في توهين احتمال الغفلة والخطأ على حساب الاحتمالات، لاسيّما لو فرض ذلك في مجلسين، كل ذلك، ممّا يعني كأنّ الكليني «قده» ملغى الوسطية، وكأنّ سماعه الحديث هذا كما لو كنّا سمعناه نحن مباشرة منهما.

هذا، ولو فرض في أسوأ التقديرات عدم حصول الظن الاطمئنانى بتلك القرائن المتقدمة الخاصّة، فإنّه يمكن تكميل الظن المذكور بضم الروايات الأخرى التي سنوردها.

ولو فرض التشكيك في كل ما عرفت وعدم حصول اطمئنان شخصي، فإنّه لا إشكال في أنّ هذا السند من أعلى الأسانيد، إذ أنّ أفرادهم كلّهم أصحاب بالوجدان لا التعبد، فيكون هو القدر المتيقن من السيرة العقلانية الدالة على الحجية، وبذلك تثبت حجية تمام مفاده، فإذا كان مفاده حجية مطلق خبر الثقة، حينئذٍ، ثبت به حجية مطلق خبر الثقة.

وهذه الرواية موجودة في كتاب الكافي لثقة الإسلام الكليني «قده» بلا شك، لأنّ أصله ثابت لنا بالتواتر القطعي، وممّا ينفي احتمال التصحيف والاشتباه من النساخ في خصوص هذه الرواية، هو اتفاق النسخ الموجودة وتطابقها مع ما نقل أصحاب الكتب الأخرى عنه بحيث تصبح الرواية كأنّها مسموعة من الكليني مباشرة بالنسبة لنا، وهو شخص لا يتطرق إليه احتمال تعمد الكذب بعد أن عرفت جلالة مقامه واتفاق الفقهاء على ورعه وتقواه واتقانه كما تقدّم، ولذلك ذكر الشيخ الطوسي «قده» في ترجمته «أنّه ما ألف شخص كتاباً في الإسلام أثبت وأضبط من الكافي»، وقد عرفت أنّه شهد بمثل هذه الشهادة غير الشيخ

الطوسي في حقه من عيون كبار الأصحاب ونقادهم كما عرفت، وقد عرفت أنه رغم كون الكليني غير معصوم، إلا أن احتمال الخطأ منه وكذلك احتمال تعمد الكذب يمكن نفيهما عنه بأصالة عدم الغفلة والكذب، كما عرفت فينتفيان تعبدًا، ورغم كون رواية الكليني عن شخصين معروفين بالوثاقة يوجب وهن احتمال الخطأ إلى درجة الصغر، فإن أحدهما محمد بن يحيى العطار، وهو ثقة جليل القدر مشهود له بذلك من قبل أعيان كبار العصابة، كالطوسي والنجاشي وأمثالهما «قده» ولم يغمز فيه غامر حتى من قبل المتوسعين بالغمز، كيف وقد عبّر عنه النجاشي «قده» بأنه شيخ أصحابنا في عصره، وشهادة النجاشي توجب ظناً اطمئناناً عالياً، حيث يكون احتمال تعمد الكذب والغفلة منه ساقطة جزماً، لأنها على خلاف القاعدة، هذا إذا كان محمد بن يحيى العطار وحده، فكيف يكون الحال إذن إذا انضم إليه محمد بن عبد الله الحميري الذي هو مثله أيضاً في اتفاق كلمة عيون العصابة على توثيقه وجلالة قدره ومكانته، وأنه كان له مراسلات مع الإمام عجل الله فرجه كما خرج إليه توقيع أيام غيبته عليه السلام، فأيضاً يجري فيه الكلام المتقدم في الكليني والعطار، وحينئذ، بضم أحدهما إلى الآخر يحصل الاطمئنان الشخصي بعدم تعمد الكذب، بل يحصل الاطمئنان بعدم الخطأ، باعتبار تأييد أحدهما للآخر في مقام الشهادة، لأنهما معاً نقلاً هذه الرواية، وهنا أيضاً يدعى الاطمئنان الشخصي بصدق هذه الوساطة.

ثم إن أحد هذين الشخصين الجليلين وهو، محمد بن عبد الله الحميري، هو ابن عبد الله بن جعفر الحميري، الشخص الثالث الذي يرويان عنه، كان من أجلاء الطائفة، وهو أيضاً معروف بوثاقته وضبطه من قبل علماء الرجال من غمز أو لمز، حتى قال النجاشي عنه، أنه شيخ أصحابنا في قم التي كانت موطناً لحوزة معروفة بالنقد والحساسية

تجاه من يروي عن الضعاف فضلاً عن الضعيف نفسه، فكيف لا يكون شيخها في أعلى مراتب الورع والتقوى والعدالة، على أن هذا الشخص ممن كتب إليه الإمام عجل الله فرجه وخرجت التوقيعات باسمه ممّا يدلّ على أنّه في أعلى مراتب الوثاقة من ناحية احتمال الكذب كما يظهر من الشيخ الطوسي «قده» في كتاب الغيبة، وأمّا احتمال الخطأ فهو موهون جداً فيه، لأنّ عبد الله بن جعفر ينقل هذه الرواية عن أحمد بن إسحاق الذي هو من خواص الإمام العسكري عليه السلام وحواريّه، فهو ثقة الإمام عليه السلام وهو، مكاتب من قبل الحجّة عجل الله فرجه، ومثل هذا الشخص أيضاً احتمال تعمد الكذب فيه غير عقلائي، واحتمال خطئه موهون جداً.

وممّا يزيد في هذا الرهن هو، أنّ عثمان بن سعيد - الذي هو من خواص الإمام العسكري عليه السلام وثقاته، وأحد النواب الأربعة -، كان جالساً في مجلس أحمد بن إسحاق عند رواية هذه الرواية، فلو فرض أنّ عبد الله بن جعفر كان قد أخطأ في نقله عن أحمد بن إسحاق لكان مقتضى القاعدة التنبيه من قبل أحمد بن إسحاق.

والحاصل أنّ احتمال الخطأ وإن كان لا يمكن نفيه في المقام، ولكنّه أوهن من بيت العنكبوت، إذن فهذه الرواية من حيث مقدار الوسائط فيها، وكيفية هذه الوسائط من علو وثاقة ومقام كما عرفت، توجب الاطمئنان الفعلي الشخصي بصدورها من المعصوم عليه السلام، كما تدعم هذا الاطمئنان روايات أخرى يختص بعضها بامتيازات كيفية. تدلّ على المقصود، سوف نستعرضها فيما بعد، كل هذا من حيث السند.

وأما من حيث الدلالة، ففي الرواية فقرتان متصلتان يمكن الاستدلال بهما في محل الكلام.

أما الفقرة الأولى فهي، ما صدر من الإمام أبي الحسن الهادي عليه السلام حينما سأله أحمد بن إسحاق - رض - عمّن يعامل، وقول من يقبل، وممن يأخذ، فقال له الإمام عليه السلام «العمري ثقتي، فما أدّى إليك فعني يؤدّي، وما قال لك عني، فعني يقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون».

وتقريب الاستدلال بهذه الفقرة، هو أن صدر هذه الفقرة وإن كان يتضمن حوالة شخصية على العمري من قبل الإمام عليه السلام، ولكن حينئذ يُقال: بأنها لا تختلف عن بقية الحوالات الشخصية، إذ هي نظير الحوالة على السيّد عبد العظيم الحسيني في الطائفة الرابعة المتقدمة التي تقدمت المناقشة في استفادة حجية الخبر منها، وقد ذكرنا هناك أنه لا يمكن استفادة الحجية منها بنحو الميزان الكلّي، إذ لعلّ هذه الحوالة إنّما كانت لعلم الإمام عليه السلام بأنّ المحوّل عليه لا يتعمد الكذب، وهذا العلم قد يتفق لغير الإمام عليه السلام بالمعاشرة فضلاً عن الإمام، ومعه، فلا يمكن التعدي عن مورد الحوالة الشخصية إلى غيرها.

لكن يمكن للمستدل أن يستدل بذيل هذه الرواية حيث إنّ الحوالة في ذيلها تميّزها عن تلك الرواية المتقدمة بشأن الحسيني «رض»، ذلك أنّ هذه الرواية ورد في ذيلها التعليل بالوثاقة، حيث يقول عليه السلام فيه: «فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون» فكأنّه طرح ميزاناً كلياً لهذه الحوالة، إذ أنّ عنوان «الثقة المأمون» لا يختص بخصوص من يعلم وجداناً بأنّه لا يكذب، بل الوثاقة كسائر الصفات الكمالية فهي تعبّر عن ملكة نفسية رادعة عن الكذب، فيكون الإمام قد عبّر عن ملاكات يفهمها العرف بوصفها كمالات نفسية، إذن، فعنوان الثقة المأمون ينطبق على كل من كان متحرّجاً عن الكذب بطبعه، ولكوّن هذه الرواية معلّلة بضابط وميزان كلي، إذن، يمكن تعميم هذا التعليل لكل من

وجد فيه هذا الملاك، حيث يكون كل ثقة مأمون ينبغي أن يُسمع له، وهو معنى حجية خبر الثقة، إذن فيُستفاد من الرواية حجية خبر الثقة.

ولكن قد يلاحظ على هذا الكلام بملاحظتين.

الملاحظة الأولى: هي أنّ هذه الحوالة ليست مجرد حوالة على أي درجة بسيطة من الوثاقة، بل هي حوالة على مرتبة عالية جداً من الوثاقة وليس مجرد كَوْن الشخص ثقة متحرّجاً بطبعه عن الكذب، وحينئذٍ فلا يمكن التعدي من هذه الحوالة إلى كل ثقة، لأنّ الملاك مرتبة خاصة من الوثاقة، وقد يُستشهد لهذه الملاحظة بإحدى نقطتين.

النقطة الأولى: هو كَوْن المطلب مفرعاً على قوله عليه السلام «العمري ثقتي»، حيث أضاف الوثاقة إلى نفسه عليه السلام، وفرق بين قوله: «العمري ثقة»، وبين قوله عليه السلام «العمري ثقتي»، إذ كون العمري ثقة نفس الإمام كما تدلُّ عليه الإضافة معناه: أنّه في مرتبة عالية جداً من الوثاقة بحسب المتفاهم العرفي، فكأنّه قال: إنّ العمري أمين أسراري وهو يمثلني، هذا مضافاً إلى تشخيصه باسمه، فكأنّه حصره وقّده، ومعه لا يمكن التعدي منه إلى مطلق الثقة.

ويُجاب عن هذه النقطة: فيقال: بأنّ التعدي لم يكن باعتبار قوله: «العمري ثقتي»، إذ لو كانت هذه العبارة وحدها لما أمكن التعدي منها إلى سواه، لأنّه فرّع وجوب القبول على كونه ثقة الإمام عليه السلام حيث تكون الحوالة حينئذٍ شخصية، وإنّما التعدي يكون بلحاظ التعليل، حيث قال الإمام عليه السلام بعد هذه العبارة، «فإنّ الثقة المأمون»، وفرّع وجوب القبول على الوثاقة الأعلائية لتأكيد مقامه، وبعدهُ علل بأنّه الثقة المأمون، فالتعليل هو الميزان في التعدي، وهذا التعليل لم يؤخذ فيه كونه ثقة الإمام كي تكون الحوالة شخصية، بل كل ما كان ثقة مأموناً تنطبق عليه الحوالة، ومعه يمكن استفادة الحجة لخبر كل ثقة مأمون.

النقطة الثانية: التي قد يُستشهد بها في عدم التعدي هي، التعليل في قوله ﷺ «فإنَّ الثقة المأمون»، حيث أنَّ «اللَّام» في هذا المقام، - كما أفاد علماء العربية - تدلُّ على الكمال، كما في قولهم: «إنَّه الفقيه العالم» إذن فغاية ما يقتضيه التعليل هو، أنَّ الثقة المأمون الذي يقبل قوله هو من يكون في غاية الوثاقة والأمانة، إذ في مثله فقط قد يحصل الاطمئنان بقوله عادة، ومعه لا يمكن التعدي إلى مطلق الثقة الذي لم يبلغ هذه المرتبة العالية من الوثاقة والأمانة.

ويُجاب عن هذه النقطة فيقال: إنَّ هذه الدعوى من قبل علماء اللغة العربية غير تامة، إذ يبعد أن يكون «للَّام» وضع مخصوص في المقام، غير معناها الأصلي الذي هو الجنس والعهد، وإنَّما هذا المدعى هو اجتهد وحده لاستخراج معنى جديد «للَّام» من المعنى العام لها، ولو سلَّمنا بكون حدسهم أنَّه له قيمة استدلالية، إلَّا أنَّ هذا غير منحصر فيهم، فإنَّنا نحن لنا حدسنا أيضاً كمالهم، ومنشأ هذا الحدس هو أنَّ «اللَّام» في المقام يفهم منها العهد والتعيين، فإنَّه حينما يقول ﷺ «فإنَّ الثقة المأمون»، يفهم من قوله هذا، كأنَّه هناك ثقة معيَّن معهود، حيث يُقال حينئذٍ، إنَّ هذا، هو ذاك، وحيث لا يوجد فرد من هذا القبيل وقع مورداً للعهد قبل هذا الحديث كي تكون «اللَّام» إشارة إليه، فلهذا يتجه العهد حينئذٍ إلى نفس الجنس، لأنَّ الجنس يكون له نحو عهديَّة ذهنية كما يقول صاحب الكفاية «قده»، ولام الجنس هي أحد أقسام العهد، فكأنَّه يريد أن يقول: إنَّ جنس هذا، هو الثقة المأمون، ومن الواضح أنَّ هذا ليس هو المفهوم، بل هو فرد منه، وهذا نحو عناية، ومن هنا كان هذا الاستعمال يُشعر بوجود عناية لاحظها المتكلم حينما قال: «فإنَّ الثقة المأمون»، وهذه العناية تفهم بحسب المناسبات العرفية، إذ يمكن أن تكون هي الأعلانية ثبوتاً، ويمكن أن تكون هي وضوح المصادقية للجنس

وانطباقه عليه إثباتاً بحيث كان من يرى هذا الفرد يرى الجنس، فهو كمن يُبَالِغُ بكماله الثبوتي، وحينئذٍ، المناسب عرفاً في المقام هو الثاني، إذن، فغاية ما يكون معنى قوله: «فإنَّ الثقة المأمون» أي مصداق للطبيعي بلا ريب، إذن، «فاللَّام» لا تفيد أكثر من تأكيد مصداقيته للجنس، بل هذا هو المناسب في مقام التعيين، وهذا هو الميزان في وجوب القبول وعدمه، وبهذا يندفع التشكيك الأول.

الملاحظة الثانية: هي أن يُقال: بأنَّ هذه الحوالة والإرجاع، إنما هو إرجاع في مقام التقليد وأخذ الفتوى، وليس إرجاعاً في مقام أخذ الرواية والحديث، وقد يُستشهد لذلك بقول الإمام عليه السلام «فاسمع له وأطع»، فإنَّ وجوب الإطاعة تناسب الفتوى لا الرواية ومعه: تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

ويُجاب عن هذه الملاحظة: بأنَّ وجوب الإطاعة بحسب الحقيقة لا يناسب لا الفتوى ولا الأخبار، لأنَّ الفتوى إخبار حدسي، والرواية إخبار حسي، وإنَّما وجوب الإطاعة يناسب الحاكمية والولاية، فقوله: «فاسمع له وأطع» يعني إطاعة ما يقول وما يخبر به عن الإمام عليه السلام سواء كان حساً أو حدساً، لا إطاعة ذاته، إذن، فلا يصح جعلها قرينة على التخصيص بالفتوى، وممَّا يدلُّ على ذلك، وأنَّ الإرجاع هنا لا يناسب الإرجاع لأخذ الفتوى هو، الوضع الشخصي للمحوّل والمحوّل عليه، فإنَّ المأمور بالسمع والطاعة هو، أحمد بن إسحاق، وهو ليس من عوام النَّاسِ كي يُحال إلى عثمان بن سعيد، بل هو من العلماء والأعيان، كما أنَّه من ثقات وخواص الإمام العسكري عليه السلام ومن أصحاب الكتب، وله تلاميذ كما يظهر من ترجمته في كتب الرجال، إذن فهو فقيه، وعليه: فلا يناسب مقامه ورتبته إرجاعه إلى العمري في التقليد، صحيح أنَّ العمري قد حظي وتشرف بخدمة الإمام عليه السلام كما تشرف بالنيابة، لكن من حيث

الرتبة العلمية يكاد يكون الشخصين من طبقة واحدة، ناهيك أنه لم ينسب إلى عثمان بن سعيد كتاب أو أصل بخلاف أحمد بن إسحاق، حيث كان مضافاً إلى كتبه وفقهه من كبار مشايخ الشيعة في قم، إذن إرجاع الإمام عليه السلام إلى العمري إرجاع إليه في الرواية، باعتبار كونه ابن إسحاق كان يعيش في حوزة قم بعيداً عن سامراء موطن الإمام عليه السلام وعمماً يستجد من علم ومسائل، بينما كان العمري ملازماً للأئمة في سامراء، إذن، فيكون الإرجاع لأخذ عالم من عالم، لا عامي من عالم، ولكون العمري ملازماً للإمام فالأنسب أن يأخذ منه الرواية عن المعصوم طاعة ومحكومية، وليس فتوى وتقليداً.

وأما الفقرة الثانية: وهي قول الإمام العسكري عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان، فما أدباً إليك عنّي فعني يؤدبان»، الخ. فتقريب الاستدلال بها كما في عبارة الإمام السابقة، بل لا يرد عليها بعض ما أورد على العبارة السابقة، فإنّ هذه الفقرة أوضح، بل هي أولى من السابقة بالاستدلال، وذلك لعدم تفريع التعليل فيها على قوله عليه السلام «ثقتي»، وإنّما فرّع التعليل على قوله عليه السلام «ثقتان»، كما أنّه لا يحتمل أن يكون هذا الإرجاع من باب الإرجاع إلى باب الإمام أو نائبه، لأنّ ابن عثمان بن سعيد لم يكن باباً ولا نائباً للإمام العسكري عليه السلام، وإن حظي بالوكالة من قبل الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه، وكذلك لم يكن الإمام في مقام إنشاء نيابة خاصة لابن العمري، كي يحول أحمد بن إسحاق عليه، إذن، فهذه الحوالة من الإمام هي إحالة على الثقة المأمون في مقام قبول إخباره، إذن، فدلالة هذه الرواية على حجية خبر الثقة المأمون في نفسه دلالة عرفية لا بأس بها، بل يمكن أن تجعل هذه الرواية محوراً للاطمئنان بحجية خبر الواحد، لأنّها تشكل قيمة احتمالية كبيرة جداً للاطمئنان بصدورها، وحينئذ، تكون بقیة الروایات مؤیدة ومؤکدة لمفادها.

ومن جملة هذه الروايات المؤيدة والمذكورة في هذا الباب، صحيحة عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام «إني لست كل ساعة ألقاك، ويمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه»، قال الإمام عليه السلام «فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي^(١) وكان عنده مرضياً وجيهاً»^(٢).

وهذه الرواية من حيث السند صحيحة، ورواتها كلهم من الثقات بالوثاقة الوجدانية لا التعبدية، ومثل هذه الوثاقة تؤثر في حساب الاحتمالات، فضلاً عن أن سندها له طريقان، وهذا ممّا يعزّز صدورها.

وأما من حيث الدلالة: فإن الإمام عليه السلام عندما يقول لابن أبي يعفور، «ما يمنعك عن الرجوع إلى محمد بن مسلم»، فهذا كلام منه عليه السلام مشعر بالمفروغية عن كبرى وجوب سماع وحجية قول الثقة، فكأن هذه الكبرى مركوزة ومفروغ عنها، وإنما أراد الإمام تنبيه السائل وإفاته إليها، وليس معنى هذا إلا حجية خبر الواحد الثقة، إذ لو كان أصل الرجوع إلى الثقة غير تام الاقتضاء في نفسه لما عبّر الإمام بهذا التعبير والترتيب، فكأن كلامه عليه السلام توضيحاً لعدم المانع من الرجوع إلى الثقة المأمون، وهذه الإحالة ليست من الإرجاع في التقليد، لوضوح كونه هذا لا يناسب شخص القضية فإن ابن أبي يعفور من أجلة أصحاب الصادق عليه السلام إذ هو من العلماء وأصحاب المصنفات وممن يرجع إليه في مسائل الحلال والحرام كما يذكر هو في سؤاله من

(١) الوسائل: ج ١٨، من صفات القاضي، باب ١١، ح ٢٣، ص ١٠٥.

(٢) ينقل صاحب جامع أحاديث الشيعة عن نسخة الاختصاص عبارة «مرضياً» في الجزء واحد، باب ٥ من المقدمات، ح ١٩، ص ٢٢٥.

الإمام عليه السلام إذن، فليس الإرجاع إلا بملاك الإرجاع إلى الأحاديث والروايات التي لم يحفظها، ناهيك عمّا علّل، ولكن لكي يتضح ذلك أكثر، جاء تعليل الإرجاع لمحمد بن مسلم بالوجهة، حيث لا يُراد بها إلا الوجهة الدينية المساوقة مع الوثاقة في النقل، إذ من الواضح أنّ هذا اللسان قد فرغ فيه عن أصل الكبرى، فيفهم منه بمناسبات الحكم والموضوع تعيين كَوْن المقصود من كونه مرضياً، أنّه مرضي في مقام النقل، ومرجع هذا إلى الوثاقة والأمانة، ومعه: تكون الرواية دالة على إمضاء كبرى حجية الثقة، كما تكون مؤكدة لمدلول الرواية السابقة.

ومن جملة الروايات الواردة في المقام، والمؤيدة لمدلول الرواية السابقة، صحيحة يونس بن يعقوب قال: «كُنّا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: «أما لكم من مفزع، أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري»^(١)؟.

وهذه الرواية هي من حيث السند صحيحة، فإنّ وسائطها الستة كلهم ثقات.

وأما من حيث الدلالة فهي، شبيهة بسابقتها التي تقول: «ما يمنعك من محمد بن مسلم»، غايته أنّه في تلك الرواية علّل فيها قوله عليه السلام ما يمنعك، بقوله: «فإنّه قد سمع من أبي، وكان عنده مرضياً»، بينما هنا لم يبيّن ذلك.

لكن قد أوضحنا سابقاً، أنّ لسان «ما يمنعك» يفترض أنّ كبرى الرجوع إلى الثقات أمر مفروغ عنه، إلا أنّ الذي يشكك في قيمة هذه الرواية هو، أنّنا لم نعرف من هو الحارث بن المغيرة النضري، فإنّ كان الإرجاع إليه إرجاعاً دينياً بحيث إنّ في مرتبة من العلم والفضل

(١) المصدر السابق نفسه: ج ٢٤، ص ١٠٥.

بحيث يُرجع إليه الإمام عليه السلام فمقتضى ذلك أنه رجل جليل القدر، بينما هذا الرجل غير معروف ولم تُرو عنه رواية واحدة، بل لم يترجم له واحد من الرجاليين، وهنا تكمن الغرابة، حيث أن شخصاً بهذه المرتبة يفترض أن ينعكس وجوده ومقامه كما هو الحال في العجلي، ووزارة، ومحمد بن مسلم، ويونس وأشباههم، ومن أجل كونه هكذا، يتقوى أن يكون هذا الإرجاع إلى الحارث بن المغيرة النظري إرجاعاً في أمور دنيوية غير دينية، حيث يحتمل أن يكون أحد المفاصل والأركان الاجتماعية والمنافذ السياسية الموثوقة والمأمونة في مقام حماية شيعة الإمام وتغطية مواقفهم العملية والاجتماعية، وعليه: تكون الرواية خارجة عن محل الكلام.

وقد يُقال: إنه لو صحَّ ربط هذه الرواية بمحل الكلام، لكانت مقوّياً كفيّاً، باعتبار أن روايتها كلهم ثقة، بل بعضهم من كبار الأجلة.

وهناك رواية أخرى يمكن أن نتم بدلالاتها الدلالة على الحجية، من قبيل: رواية محمد بن عيسى عن الإمام الرضا عليه السلام قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام «جعل فداك، لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفينس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ قال: نعم»:

وظاهر هذه الرواية أن السائل يشير فيها إلى الكبرى المركوزة ويطبقها على يونس بن عبد الرحمن، والإمام عليه السلام يمضي ذلك ويقره على أخذ ما يحتاج إليه من معالم دينه وقبول قوله.

إلا أن هذه الرواية وأمثالها ممّا يمكن أن يُستدل بها على الحجية إمّا أن بعضها لم تثبت وثاقة بعض روايتها، وإمّا أن بعضها ضعيف الدلالة وإن كانت وسائط سندها ثقات، فتكون قيمها الاحتمالية ضعيفة نسبياً، وبذلك تصلح أن تكون مؤيدة ومكملة.

وحينئذٍ، فلو جمعت هذه المؤيدات الضعيفة مع تلك الروايات القوية كيفاً، ثم ضُمَّت إلى الرواية الأولى التي جعلناها محور بحثنا، فحينئذٍ، يمكن أن يحصل من ذلك اطمئنان بحجية خبر الواحد ولو بمعونة باقي الروايات فيثبت نفي احتمال الكذب واحتمال الخطأ عن خبر الثقة تعبدًا، ولا أقل من الاطمئنان بصدور التعبد بنفي احتمال الخطأ فضلاً عن نفي احتمال الكذب ولو بمعونة بعض الطوائف السابقة الدالة على نفي احتمال الخطأ تعبدًا، وبضم تلك الروايات إلى هذه الرواية يحصل الاطمئنان بالقدر المشترك بينها، وهو نفي احتمال الخطأ كما عرفت، وبذلك يتم لنا التمسك بالرواية الأولى «المحور» في كلامنا، لأننا لا نحتمل فيها الكذب، ولو بقي هناك مجال لاحتمال الخطأ الذي ينافي الاطمئنان، فقد تُعبدنا بعدمه، وحينئذٍ تصير الرواية الأولى حجة، وحينئذٍ نتمسك بها لإثبات التعبد بنفي احتمال الكذب في خبر كلي الثقة.

ولو تنزلنا عن هذا الكلام المزبور، فإنَّ ما سوف يكون من الاستدلال بالسيرة تام، وسوف تعرف هناك أنَّ من أوضح مصاديق ما ثبت حجيته بها هو هذه الرواية الأولى التي تفيدنا في مقام توسعة حدود الحجية فيما لو احتملنا اختصاص السيرة بخبر الثقة المفيد للظن الشخصي، أو غير المظنون خلافه ونحوه، فإنَّ هذه الرواية الأولى - الجامعة لكل ما يحتمل دخله في تمامية السيرة - تثبت لنا حجية خبر الثقة مطلقاً دون أن يبقى أيّ مجال للشك في الحجية بسبب تلك التفصيلات السابقة.

٣ - الدليل الثالث:

من الأدلة التي استدل بها على حجية خبر الواحد هو، الإجماع. وروح الإجماع في المقام يرجع إلى الاستدلال بالسنة، غايته أنَّها

سنة غير مكتوبة كما عرفت في بحث الإجماع، وإنّما نستكشفها من السيرة الخارجية للمشرعة وعمل الأصحاب، أو سيرة العقلاء.

وقد بيّن الشيخ الأنصاري «فده» في الرسائل^(١) وجودها عديدة لتقريب الإجماع، وجمع كثيراً من النكات لتوضيحه، وقد كان أحسن هذه الوجوه هو تقريب الإجماع بالسيرة، وعليه: فنقتصر عليها.

والسيرة التي يمكن الاستدلال بها على حجية خبر الواحد لها تقريبان.

التقريب الأول: الاستدلال بالسيرة العقلائية.

التقريب الثاني: الاستدلال بالسيرة التشريعية، وعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام كلا هذين التقرّيبين تقدم نظيره في بحث حجية الظواهر، حيث تكلمنا هناك عن تقرّيبين للسيرة، كما تكلمنا عن منهجة الاستدلال بكل منهما.

ونحن في المقام، نوجز تلك النكات ضمن تطبيقها على خبر الثقة.

أمّا التقريب الأول الذي هو الاستدلال بالسيرة العقلائية فحاصله: هو أنّنا ندعي وجود مسوغات عقلائية تقتضي الإقدام على العمل بخبر الثقة في مقام تشخيص القضية الشرعية.

وهذه المسوغات العقلائية تنشأ، إمّا بلحاظ استمرار سيرة العقلاء في أغراضهم التكوينية على العمل بأخبار الثقات بحيث يصبح ذلك عادة لهم، وإمّا بلحاظ استقرار بناء العقلاء في مجال الإدانة وتحميل المسؤولية على العمل بأخبار الثقات بحيث يصبح عادة لهم، فبالنتيجة:

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ١٤٥ - ١٦٥.

إنَّه يتكون من جري العقلاء على العمل بأخبار الثقات في مجال أغراضهم التكوينية والتشريعية عادة عقلائية تقتضي العمل بأخبار الثقات، فلو فرض أنَّ الشارع كان لا يرضى بذلك، إذن، فعليه أن يردع عن هذه العادة كي تسلم أغراضه الشرعية من الخطأ ولا يكتفي بالأصول، كأصالة عدم الحجية في مقام بيان ذلك، بعد أن أصبح العمل بها من ديدن العقلاء وسلكوهم التكويني والتشريعي، وحيث إنَّه لم يردع عن هذه العادة، فيُستكشف من عدم رده الإمضاء بأحد التقريبين المتقدمين في بحث حجية الظواهر، إمَّا بلحاظ ظهور الحال، وإمَّا بلحاظ عدم نقض الغرض، وحيثُ، نشتكشف عدم الردع من عدم وصوله، إذ أنَّه لو وجد ردع في المسألة رغم توفر الدواعي والمقتضيات لنقله ووصوله إلينا، لوصل وعرفناه، وحيث إنَّه لم يصل، دلَّ ذلك على عدم الردع، وقد عرفت أنَّ عدم الردع يدلُّ على الإمضاء كما عرفت ذلك في بحث حجية الظواهر، كما قد عرفت هناك بأنَّ هذه السيرة العقلائية لا يتوقف استنتاج الحجية بها على الالتزام بانعقادها على حجية خبر الثقة بعنوانه، بل يكفي أن يصبح العمل بأخبار الثقات عادة للعقلاء، وحيثُ لا ينبغي التشكيك فيها مهما وقع من شك في مناشئها.

التقريب الثاني: هو الاستدلال بالسيرة التشريعية من أصحاب الأئمة عليهم السلام.

وحاصله: هو أن ثبت سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بأخبار الثقات، ونستدل بها على حجية أخبار الثقات.

ونوضيحه: هو أنَّه لا إشكال لمن يلاحظ مجمل الروايات والرواة الذين نقلوا الأحاديث، لا شك في أنَّه يرى رواية في غاية الوثاقة والورع بحيث لا يحتمل في شأنهم أيُّ وهن أو زلل.

كما لا إشكال في وجود كذابين بينهم عرّض بهم النبي ﷺ ، والأئمة عليهم السلام والنقاد من علماء الفن في القديم والحديث حتى عصر الشيخ الطوسي «قده» وبعده كذلك، وكل ذلك يوضح أنّه كان يوجد رواة ومحدثون لا يوثق بهم، في مقابل رواة ومحدثين كانوا في أعلى درجات الوثاقة والورع، وكلّما كان هناك طرفان من هذا القبيل كان هناك وسط بين الصنفين لم يبلغوا تلك الدرجة العالية من الوثاقة، كما أنّهم لم يبلغوا تلك الدرجة من الانحطاط وعدم الوثاقة مطلقاً، وهؤلاء يشكلون الأكثرية، وكانوا يتمثلون في المتدينين والمحافظين، إذ أنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام كأصحاب رسول الله ﷺ كان يوجد فيهم الضدّيقون، وكان يوجد فيهم الكذابون، وكان يوجد فيهم الوسط الذي كان يمثل الأكثرية من حملة الرواية والحفاظ والمحدثين، ونسبة ما يحمله هذا الوسط نسبة كبيرة، وهذه سنة الله في خلقه مع جميع الأنبياء والأولياء.

والفقهاء من أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يواجهون هذه المجموعة من الروايات التي جاءتهم من هذا الوسط ويبتلون بها، ولعلّ هذه المسألة من أشدّ المسائل ابتلاءً لأنّها هي الأساس في ابتناء وتفريع مسائل الفقه عليها، وفي مثل هذا الحال لا بدّ للفقهاء من موقف من هذه الروايات، وهذا الموقف يتصور فيه بادئ الأمر أربعة احتمالات.

الاحتمال الأول: هو أن يكونوا رفضوا هذه الروايات، إمّا باعتبار كونها غير قطعية، وإمّا باعتبار أنّ رواتها ليسوا من أمثال زرارة، ومحمد بن مسلم، وكل هذا من دون رجوع إلى الأئمة عليهم السلام ومن دون سؤال عن جواز العمل بها، وإنّما اكتفوا بإجراء أصالة عدم الحجية، فلم يعملوا بها.

وهذا الاحتمال مقطوع البطلان، إذ لا يتصور عادة أن أصحاب الأئمة وقفوا هذا الموقف، وإن فرض صدوره من بعضهم فهو شذوذ، فلا يتصور صدوره من عامة الأصحاب، باعتبار أن العمل بأخبار الثقات لو كان أمراً غير عقلاني في نفسه لكان مثل هذا الموقف محتملاً، فيقال: إنهم بسليقتهم العقلانية رفضوا ذلك كما هو الحال في أخبار غير الثقات، حيث رفضوا العمل بها بسليقتهم العقلانية، أمّا أخبار الثقات، فالسليقة العقلانية لا ترفضها، بل إمّا أن نقول بأنّ السليقة على طبق العمل بها كما في البيان الأول، ولو تنزلنا فعلى الأقل نقول: بأنّ السيرة العقلانية على طبق العمل بأخبار الثقات، ولو تنزلنا عن هذا المقدار نقول: إنّه على الأقل، السيرة العقلانية لا ترى أنّ العمل بأخبار الثقات أمراً على خلاف السليقة، بل كلاهما على حد واحد على الأقل.

وهذه الشبهة، هي من أهم الشُّبهات الحُكْمِيَّة التي لا يجوز الرجوع فيها إلى الأصول من دون فحص والرجوع إلى الأئمة عليهم السلام، فافتراض أنّه وجد مسوغ لأصحاب الأئمة عليهم السلام لطرح هذه الروايات التي عليها المعول في أكثر أبواب الفقه من دون أن يسألوا من الأئمة اعتماداً على أصول أولية، فهذا أمر غير محتمل بعد فرض عقلانية العمل بأخبار الثقات كما عرفت، وعليه: فهذا الاحتمال ساقط.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون أصحاب الأئمة عليهم السلام قد سألوا من الأئمة، وعندما أُجيبوا من قبلهم عليهم السلام بالنفي رفضوا العمل بها.

وهذا الاحتمال معقول في نفسه، إلّا أنّه ساقط أيضاً، لأنّهم لو كانوا قد سألوا الأئمة عن مسألة من هذا القيل وأُجيبوا بالنفي، مع أنّ السيرة العقلانية قائمة على العمل بخبر الثقة، لكان هذا حدثاً يستوجب الاشتهار أكثر من اشتهار النهي عن العمل بالقياس والاستحسان وشبهه

الذي انعكس بشكل كبير على الساحة الفقهية، هذا مضافاً إلى أنَّ فقه غير الشيعة كان يعتمد على العمل بأخبار الآحاد كما يعتمد على العمل بالقياس والاستحسان وشبهه، فلو فرض أنَّ الأئمة كان لهم موقف سلبي من العمل بأخبار الآحاد مع أنَّها تشكل العمود الفقري في عملية الاستنباط عند جميع الفرق الإسلامية لانعكس النهي عن العمل بنحو أوسع وبدرجة أهم من النهي عن العمل بالقياس وشبهه، مع أنَّه لم يصل إلينا شيء من هذا القبيل، فكيف بك إذا كان الواصل إلينا، إمَّا أنَّه يدلُّ على الحجية، وإمَّا ساكت عنها، أو قابل للاستدلال به على الحجية، إمَّا أنَّه يدلُّ على عدم الحجية، فلم يصل إلينا شيء من هذا القبيل، إذن فهذا الاحتمال ساقط أيضاً.

الاحتمال الثالث: هو أن يكونوا قد سألوا الأئمة عليهم السلام والأئمة أجابوا بالإيجاب، فحينئذٍ، يجوز العمل بها من قبيل الأخبار المتقدمة.

الاحتمال الرابع: هو أن يكونوا قد عملوا بهذه الروايات من دون سؤال من الأئمة عليهم السلام وذلك جرياً على سلبقتهم العقلانية، أو تمشياً على مرتكزات شرعية موروثه من عصر النبي صلى الله عليه وآله.

وكل من هذين الاحتمالين مطابق مع المقصود، وحينئذٍ، يُستكشف من ذلك حكم الشارع بالحجية، إمَّا بناءً على الثالث فواضح، لأنَّه نتيجة السؤال والجواب، وإمَّا بناءً على الرابع فكذلك، لأنَّهم وإن لم يسألوا، ولكن حيث إنَّهم جروا بالفعل على ذلك، فيكون عدم الردع لهم عن ذلك، تقريراً من المعصوم عليه السلام وتقرير المعصوم سنَّة، فيثبت بذلك حجية خبر الثقة.

وبهذا التقريب للسيرة، لا يبقى مجال للإشكال المعروف على الاستدلال بالسيرة والذي كان حاصله:

إن السيرة مردوع عنها بعموم الآيات الناهية عن العمل بالظن،
وإنما لا يتم هذا الإشكال، لأننا بينا في الصيغة الثانية للسيرة، أي في
تقريب إثبات سيرة المتشرعة، إن سيرتهم قد انعقدت فعلاً على العمل
بأخبار الثقات، ومع انعقادها هكذا يكون هذا كاشفاً عن عدم صلاحية
هذه العمومات والمطلقات للردع، وإلا، لو كانت هذه العمومات كافية
للردع لارتدعوا، ولما اجتمعوا على اعلمل بأخبار الثقات، إذن، فلا
يمكن افتراض أن الشارع قد عوّل على هذه العمومات وهو يرى سيرة
الناس مستمرة على العمل بأخبار الثقات، إذن، فالعمل بأخبار الثقات
حينئذ يكون خارجاً موضوعاً عن العمومات الناهية، وحينئذ لا يتم هذا
الإشكال.

نعم: لو بقينا نحن والصيغة الأولى من تقريب السيرة العقلائية،
فقد يرد هذا الإشكال، ويُقال: لعلّ الشارع ردع عن هذه السيرة
العقلائية بهذه العمومات وقد ارتدعوا عنها، وحينئذ لا يوجد دليل
خارجي على عدم ارتداع العقلاء، بل لعلهم ارتدعوا، وحينئذ، فالشبهة
ترد على السيرة العقلائية دون السيرة المتشرعية العاملة بأخبار الثقات.

وعليه: فنحن بغنى عن التعرض لهذه الشبهة، لأنه لا موضوع لها
بالنسبة إلينا.

ولو افترضنا أنه تمّ موضوعها في السيرة العقلائية، فجوابها حينئذ
هو، أن هذه العمومات والمطلقات التي وقع الكلام عنها، أو في
دالتها، لا يصح الاعتماد عليها للردع عن سيرة عقلائية قامت عليها
حضارة الإنسان وقد جرى عليها منذ أن عرف الحياة الاجتماعية حتى
صارت طبعاً من طباعه، إذن، فمثل هذا الاعتماد على هذه العمومات
ليس صحيحاً، إذ أن الشارع لم يكن ليعتمد على هذه العمومات للردع
عن العمل بالقياس ونحوه، إذن، فبطريق أولى هو لم يعتمد عليها

للردع عن العمل بأخبار الثقات، مع كَوْن الحاجة للردع عن العمل بأخبار الثقات أشدَّ وأكبر، باعتبار قوَّة استحكام الطبع العقلائي في الاعتماد عليه، هذا مضافاً إلى ما عرفت من التشكيك في أصل دلالة هذه العمومات على نفي الحجَّة.

وفي مقام الجواب عن إشكال رادعية العمومات لسيرة العقلاء في العمل بأخبار الثقات، سلك المحققون مسلكين.

المسلك الأول: وهو يتمثل بما سلكه الميرزا «قده»^(١)، حيث ذهب إلى حاكمية السيرة على الأدلة الناهية عن العمل بالظن، لأنَّ مفاد السيرة جعل الحجية للخبر، والحجية عبارة عن الطريقية، وجعل الظن علماً، والمفروض أنَّ الآيات الناهية لموضوعها الظن وما ليس علماً، وحينئذ تكون السيرة رافعة لموضوع الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بعد أن نزلت للأعلم منزلة العلم، وقد ادَّعى النائيني «قده» هذه الدعوى في مطلق أدلة الحجية في مقام تأسيس الأصل حيث قال: بأنَّ أيَّ دليل يدلُّ على حجية الظن فهو حاكم على المطلقات والعمومات الناهية عن العمل بالظن، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

وقد اعترضنا هناك على هذا الكلام باعتراضين، كلاهما قد تقدَّم.

الاعتراض الأول: هو على أصل دعوى حاكمية أدلة الحجية على هذه المطلقات، حيث ذكرنا أنَّ هذه المطلقات إمَّا أن يكون مفادها نفي الحجية، أو شيء آخر مترتب على نفي الحجية.

(١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١١٥. فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٦٩.

فإن كان مفادها نفي الحجية لغير العلم، فتكون في عرض دليل إثبات الحجية، فأحدهما ينفي الحجية، والآخر يشتهها، وهذا هو معنى التعارض بينهما، فإن كلا المدلولين موضوعهما ذات الظن، إذن فلا معنى لحكومة أحدهما على الآخر، لأنهما في رتبة واحدة.

وإن كان مفاد هذه المطلقات أمر مترتب على نفي الحجية كما لو قال: «إذا لم يكن هذا حجة فلا تعمل به»، إذن فهي تصلح للردع عنها، لأنها مترتبة على عدم الحجية كما هو واضح، فإن مفاد هذا القول حينئذ يكون محكوماً لكل ما يدل على الحجية، ولا يُعقل أن يكون رادعاً، لأنه فرع عدم الحجية.

الاعتراض الثاني: على حجية دليل السيرة العقلانية، إذ يُقال أنه لا معنى لأن يكون دليل السيرة العقلانية حاكماً حتى لو سلمنا بحكومة الأدلة اللفظية للحجية، لأن معنى الحاكمية هو التصرف بالإلغاء، أو أعمال المولوية في موضوع دليل المحكوم إنشاء وتعبداً، وحينئذ يُقال: إنما تكون هذه الحاكمية معقولة فيما إذا كان هذا الدليل الحاكم المتصرف دليلاً من قبل نفس المشرع للدليل المحكوم، لأن موضوع دليل كل شارع يرتبط بذلك الشارع، وهنا في المقام، حيث أن دليل الحجية هو السيرة العقلانية، إذن فلا يُعقل أن تكون مباشرة حاكمة على الآيات الناهية عن العمل بالظن، لأنه لا يعقل للعقلاء بما هم عقلاء التصرف في موضوع حكم الشارع.

وأما إذا أُريد جعل إمضاء الشارع للسيرة حاكماً ومتصرفاً في هذه الآيات الناهية، فهذا صحيح، إلا أن الكلام لم يتم بعد في ثبوت هذا الإمضاء وكيفية استكشافه، إذ لو ثبت هذا الإمضاء لكان معناه القطع بحجية خبر الثقة، سواء كان مفاد الحجية بلسان جعل العلمية، أو أي لسان آخر، ومع ثبوتها لا يبقى كلام، لأنه قد يُقال: إن هذا الإمضاء

فرع عدم الردع، والحال أنَّ السيرة مردوع عنها كما يدَّعي، إذن، فعلاج المشكلة بدعوى حكومة دليل حجية الخبر على تلك المطلقات غير تام.

المسلك الثاني: وهو ما ذهب إليه صاحب الكفاية «قده» في مقام الجواب عن إشكال رادعية المطلقات عن السيرة^(١).

وحاصل هذا الجواب هو، أنَّ هذه الرادعية مستحيلة، لاستلزامها الدور، وذلك لأنَّ رادعية المطلقات والعمومات عن السيرة، متوقفة على أن لا تكون السيرة مخصصة لهذه المطلقات، إذ لو كانت السيرة مخصصة لها، فحينئذٍ لا تكون المطلقات رادعة، وعدم كُؤن السيرة مخصصة للمطلقات متوقف على كُؤن العمومات رادعة عنها، إذ لو لم تكن رادعة لكانت السيرة مخصصة، إذن توقفت الرادعية على نفسها.

ثمَّ أنَّ الأخوند «قده» أورد على نفسه دوراً آخر، حيث تخيَّل أنَّ مخصصة السيرة للمطلقات هي أيضاً تستلزم الدور، وإن كان مقتضى برهانه على استحالة رادعية المطلقات بالدور، مقتضاه، أن يلتزم بالمخصصة، وكُؤن السيرة مخصصة، لكن انسياقاً مع تفكيره خيَّل له أنَّ مخصصة السيرة للمطلقات هي أيضاً دورية، لأنَّ مخصصة السيرة للمطلقات متوقف على عدم رادعية المطلقات، وعدم رادعية المطلقات متوقف على مخصصة السيرة لها، وحينئذٍ، تكون نتيجة هذين الدورين امتناع الرادعية، وامتناع المخصصة.

ومن هنا وجد اتجاهان في مدرسة صاحب الكفاية، أحدهما: مبني على الدور الأول دون الثاني، والاتجاه الآخر مبني على الدور الثاني دون الأول، والجواب عن هذا يقع في نقطتين.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٩٩ - ٢٠٠.

النقطة الأولى: في علاج واقع هذا الدور المدعى من الجانبيين.

النقطة الثانية: في علاج الموقفين اللذين انبثقا من مسلك صاحب الكفاية «قده».

أمّا النقطة الأولى: فإنه إذا مشينا على طرز تفكير صاحب الكفاية فسوف نواجه متناقضات كثيرة، إذ كما يمكن أن نبرهن على أن الرادعية مستحيلة الوقوع، لأنها دورية، فكذلك وينفس البيان يمكن أن نبرهن على أن عدم الرادعية هو أيضاً دوري، وحينئذ يستحيل تحققها أيضاً، فإذا استحالاً معاً، فهذا معناه: ارتفاع النقيضين وهو محال، وهذا يشير إلى وجود مغالطات في هذا المسلك، هي التي أنتجت هذه النتيجة.

وأما إثبات أن عدم الرادعية دوري فهو أن يُقال: إنَّ الرادعية بحسب تصور صاحب الكفاية موقوفة على عدم تخصيص السيرة للآيات، وعدم تخصيصها موقوف على الرادعية، ولكن حينئذ كذلك نقول: إنَّ عدم الرادعية موقوف على تخصيص السيرة للآيات، لأنَّ نقيض كل معلول هو معلولٌ لنقيض علته لا محالة، فإذا كانت الرادعية معلولة لعدم التخصيص كما أفاده صاحب الكفاية «قده»، إذن نقيض الرادعية، وهو عدم الرادعية، معلول لنقيض علّة الرادعية الذي هو التخصيص، فإنَّ الرادعية كانت معلولة لعدم التخصيص، إذن فعدم الرادعية معلول للتخصيص، إذن، فهذان موقفان موازيان للتوقفين اللذين ذكرهما صاحب الكفاية، وبهذا صار عدم الردع دوري أيضاً، وبهذا يرتفع النقيضان، لأنَّ صاحب الكفاية قال في التوقف الثاني: إنَّ الرادعية موقوفة على عدم التخصيص، وعدم التخصيص موقوف على الرادعية، فإذا كان عدم الردع موقوف على التخصيص، والتخصيص

معلول لعدم الردع، فيلزم الدور، إذن فقد صار عدم الردع دوري أيضاً، وهذا التوقف الثاني الذي أبرزناه نحن هو مستنبط من نفس التوقف الثاني الذي أبرزه صاحب الكفاية، وعليه: فيرتفع النقيضان وهو مستحيل، وبهذا تنكشف المغالطة التي وقع فيها هؤلاء الأعلام والتي حاصله. إنَّ هؤلاء كأنَّهم يتصورون أنَّه في باب الدور المستحيل هو وجود ما يتوقف على نفسه، لا نفس توقف الشيء على نفسه، بينما المستحيل هو نفس توقف الشيء على نفسه، فهنا عندنا قضيتان في باب الدور، فحينما نقول: إنَّ أ معلول ب و ب معلول أ فهنا قضيتان، القضية الأولى: هي نفس هذا التوقف، والعلاقة الإثنية كما نقول: هذا متوقف على ذاك، وذاك متوقف على هذا، وهذه القضية ليس فيها نظر لوجود أ أو ب، وإنَّما يتحدث فيها عن علاقة اثنية وتوقف أحدهما على الآخر من دون النظر إلى وجودهما وعدمه.

والقضية الثانية: هي أن يُقال: إنَّ أ موجود في الخارج أو ب موجود في الخارج، فنريد أن نعرف أنَّ المستحيل هل هو خصوص الأول أو الثاني؟. وكأنَّ طرز تفكيرهم بغض النظر عن الأولى، كأنَّه يفرض التوقف ويقول: إنَّ معنى الاستحالة هو امتناع ألف لأنَّه لا يوجد إلاَّ إذا وجد، فكأنَّ استحالة الدور معناها: استحالة القضية الثانية، وحينئذٍ نقع في المغالطة، لأنَّه سوف نقبل أنَّ الرادعية موقوفة على عدم التخصيص، وعدم التخصيص موقوف على الرادعية، ولمَّا كان هو لا يقبل الثانية فيقول: الرادعية لا توجد في الخارج، وحينئذٍ، يأتي الدور الثاني من جهة عدم الرادعية، فنقول: إنَّ عدم الرادعية لا يحقق ويرتفع النقيضان، بينما واقع المطلب هو، أنَّ القضية الأولى مستحيلة قبل الوصول إلى الثانية، فإذا عرفت أنَّ استحالة الأولى بالدور يكون باطلاً، فلا يمكن القول: بأنَّ هذا متوقف على ذاك، وذاك متوقف على هذا.

ونحن دائماً حينما نريد أن نثبت حقيقة «مّا» باستحالة الدور، نقول: لو لم تكن هذه الحقيقة ثابتة للزم توقف الشيء على نفسه، أو لو لم يوجد هنا واجب بالذات، للزم توقف الشيء على نفسه، واللازم باطل فالملزوم مثله، أو المقدم باطل فالتالي مثله، وهو مستحيل، إذن، هذه الحقيقة ثابتة، لا أننا نقول: الشيء يتوقف على نفسه، إذن لا يوجد، فالدور يُستخدم بالطريقة الأولى لا بالطريقة الثانية.

إذن، ففي المقام لا بدّ من حلّ أصل هذه الشبهة، فيقال: الشيء لم يتوقف على نفسه، فالردع لا يتوقف على نفسه، والتخصيص لا يتوقف على نفسه، إذن، لا بدّ من إبطال التوقف في نفسه وحينئذٍ يُقال: إنّ الدور غير موجود لا في جانب التخصيص، ولا في جانب الرادعية.

وتوضيحه: هو أنّ مخصصة السيرة للآيات، عبارة عن مبطلية السيرة لحجية الإطلاق في الآيات، وهذا ما يُسمّى تخصيصاً، وهذه المبطلية إنّما تتحقق بلحاظ كاشفية السيرة الوجدانية عن بطلان مفاد إطلاق الآيات، حيث إنّ السيرة لها كاشفية وجدانية لا تعبدية، فهي كاشف وجداني بالتقريب الذي تقدم في بحث حجية السيرة.

إذن فمرجع مخصصة السيرة إلى كاشفية السيرة عن ثبوت مفادها وبطلان مفاد إطلاق الآيات.

وحيثئذٍ نقول: إنّ السيرة على فرض كونها مخصصة، فتارة يُدعى بأنّها من القرائن المتصلة، باعتبار دعوى أنّ السيرة قرينة لبية ارتكازية، وارتكازيتها هذه باعتبار دعوى حضورها دائماً في عقل العرف، وبهذا الاعتبار تكون متصلة بالخطاب بحيث يترتب عليها ما يترتب على القرينة المتصلة كما هو الحال في سائر الارتكازات التي تبلغ مرتبة القرينية.

وتارة اخرى يقال: إن السيرة على فرض مخصصيتها، فهي من قبيل المخصص المنفصل لا المتصل، وحينئذٍ فإن بُني على الأول، فهذا يعني أنها تكون مانعة عن انعقاد أصل الظهور، والإطلاق في الآية، لأنَّ القرينة المتصلة أو ما يصلح أن يكون قرينة متصلة، يمنع عن انعقاد أصل الظهور، وحينئذٍ يُقال: بأنَّ مخصصية السيرة للآيات الرادعة غير موقوف على شيء أكثر من أصل وجود السيرة نفسها، لأنَّ مجرد وجودها عبارة عن وجود ارتكاز عرفي متصل، سواء ردع عنه أو لم يردع، لأنَّ الارتكاز موجود، وهو يشكل قرينة متصلة، فيمنع عن انعقاد الإطلاق في الآية، إذن، فمخصصية السيرة لا تتوقف إلّا على وجود السيرة، ولا يصح القول: إنَّ المخصصية موقوفة على عدم الرادعية عن السيرة، وإنَّما يُقال هذا، فيما إذا توقفت المخصصية للسيرة على حجية السيرة، بينما هنا عرفنا أنَّ مخصصيتها غير موقوفة على حجيتها، بل هي موقوفة على أصل وجودها بما هي ارتكاز عرفي عقلاني متصل بخطاب المولى، ووجود السيرة غير موقوف على حجيتها، إذن، فهنا لا دور، لأنَّ مخصصية السيرة معناها: مبطلية السيرة لحجية إطلاق الآية، وهذه السيرة بوجودها التكويني يبطل ظهور الآية، فلا ينعقد للآية ظهور في الإطلاق، إذن، فوجود السيرة علّة لمخصصية السيرة، وعليه: فإدخال حساب عدم الردع يكون بلا موجب، وبهذا ينتفي التوقف الدوري المزبور، وحينئذٍ تتعين المخصصية، ويتعين عدم الرادعية، لأنَّ السيرة موجودة تكويناً، ووجودها هذا يمنع عن انعقاد الإطلاق، وبهذا ينتفي الرادع، إذ لا رادع إلّا إطلاق الآية وهو منتفٍ تكويناً، وحينئذٍ تكون السيرة غير مردوع عنها، فتكون حجة تكشف عن حجية خبر الواحد.

وإن بُني على الثاني، وهو كَوْنُ السيرة من قبيل المخصص المنفصل، فلا تكون حينئذٍ مانعة بوجودها هذا عن انعقاد الظهور للآية

في الإطلاق، بحيث لو فرض أنَّها مخصصة، فتكون من قبيل التخصيص بالمنفصل، بمعنى أنَّها ترفع حجية الإطلاق لا أصل الظهور الإطلاقي، حينئذٍ، لا تكون هذه السيرة بوجودها التكويني مخصصة للآية الرادعة، لأنَّ هذا لا يمنع عن انعقاد الإطلاق، وإنَّما تكون مخصصة باعتبار حجيتها وإمضاء الشارع لها، وحينئذٍ تكون مخصصة لإطلاق الآية الرادعة.

وحينئذٍ، هل صحيح ما يُقال: من أنَّ المخصصة موقوفة على عدم الردع؟.

وقد عرفنا هنا أنَّ المخصصة موقوفة على حجية السيرة وكاشفيتها، ولا يكفي في تحقق المخصصة نفس وذات وجود السيرة، بل لا بدَّ من حجيتها، وحيث إنَّ كاشفيتها وحجيتها فرع عدم الردع، حينئذٍ تأتي شبهة الدور.

لكن هنا ينبغي أن نسأل: إذ تارة نبني على أنَّ كاشفية السيرة وحجيتها موقوف على عدم وجود ما يدلُّ على الردع بالدلالة العرفية، سواء أكانت الدلالة معتبرة وحجة أو لم تكن، أي أنَّ حجية السيرة وكاشفيتها منوطة بعدم وجود ما يدلُّ على الردع بحيث لو وجد ما يدلُّ على الردع ولو بدلالة غير معتبرة، فالسيرة لا تكون حجة على ما عرفت في بحث السيرة، حيث قلنا هناك: إنَّه إذا ورد في أخبار ضعيفة ما يدلُّ على الردع عن السيرة، حينئذٍ لا تكون السيرة حجة، لأنَّ حجيتها باعتبار كشفها عن أوضاع الشارع، وإمضاؤه لها يُستكشف من عدم الردع عنها، إذن، فلا بدَّ من إحراز عدم الردع، والأخبار الضعيفة تكشف عن احتمال الردع، فهي تنافي عدم الردع إذن، فإذا قلنا بذلك، حينئذٍ يُقال: بأنَّ مخصصة السيرة فرع كاشفيتها، وكاشفيتها فرع عدم وجود مطلق ما يدلُّ على الردع، والمفروض أنَّه يوجد ما يدلُّ على

الردع، لأن إطلاق الآية في نفسه يدل على الردع، وأن ظهور الآية انعقد على الردع، إذن، فالمخصصة منتفية بانتفاء علتها من دون أن تصل النوبة إلى الدور، لأن المخصصة هنا بملاك كاشفية السيرة، وكاشفيتها موقوفة على عدم الردع، وعدم الردع غير موقوف على مخصصة السيرة، بل هو موقوف على عدم وجود ردع ولو غير معتبر، والردع موجود، إذن فالتوقف ليس دورياً.

وبهذا يتعين أن لا تكون السيرة مخصصة، فيبطل الاستدلال بالسيرة.

وأما إذا بُني على أن كاشفية السيرة موقوفة على عدم الدليل المعتبر من قبل الشارع على الردع، فمعنى هذا، أن مخصصة السيرة موقوفة على كاشفيتها، وكاشفيتها موقوفة على عدم وجود ما يدل على الردع بنحو معتبر، حينئذ، هنا تستحكم شبهة الدور، إذ يُقال: إن مخصصة السيرة موقوفة على عدم كاشفيتها، وكاشفيتها موقوفة على عدم وجود دليل معتبر، والذي يهدم اعتبارية الدليل هو نفس السيرة، إذن، عدم وجود الدليل المعتبر موقوف على مخصصة السيرة وكاشفيتها، فيلزم الدور.

ولكن رغم هذا فالشبهة غير صحيحة، وذلك لأن كاشفية السيرة بحسب الحقيقة شبه البرهان الإني، يكشف العلة من المعلول، لأن ملاك كاشفية السيرة هو استكشاف الإمضاء من عدم الردع، فالإمضاء بمثابة العلة، وعدم الردع هو المعلول، والبرهان الإني هو، كاشفية السيرة، فالذي يكشف الإمضاء هو عدم الردع، وهو ذاك العدم الذي يكون معلولاً لإمضاء الشارع، لا عدم الردع الناشئ من نفس حجية السيرة، إذ من الواضح أن تلك الحصة من العدم ليست معلولة للإمضاء لتكشف عن الإمضاء، والبرهان الإني إنما يستكشف العلة من

معلولها لا من معلول آخر غيرها، فالذي يكشف عن وجود النار هو الاحتراق الناري، لا الكهربائي مثلاً، فعدم الردع الذي يكشف عن واقع الإمضاء هو الذي يكشف عن الإمضاء، إذن، فملاك كاشفية السيرة إنما هو في حصة خاصة من عدم الردع، أي عدم الردع الثابت بقطع النظر عن السيرة وكاشفيتها.

وبقطع النظر عن السيرة وكاشفيتها، عدم الردع غير ثابت، بل الردع ثابت، إذن فالسيرة لا تكون ثابتة ومخصصة، فعدم الردع لا يكشف به الإمضاء مهما كان سببه، بينما السيرة تكشف عن عدم ردع ناشئ من الشارع، فمخصصة السيرة فرع كاشفيتها، وكاشفيتها فرع إنيتها، أي أن كاشفيتها إنية، إذن فلا دور، لأن عدم الردع الناشئ من الإمضاء عبارة أخرى عن عدم الردع الثابت، بقطع النظر عن حجية السيرة، وهذا العدم يثبت إذا لم يقدح حجة على الردع، والمفروض أنه أقام حجة عليه.

وبهذا يثبت عدم دورية المخصصة، ويثبت أنه لا مخصصة، وتتعين الرادعية، وبهذا يتبرهن عدم الدورية في الشقوق الثلاثة.

وأما الرادعية، فأيضاً لا تتوقف على نفسها، بخلاف ما تصوره صاحب الكفاية «قده»، فإننا هنا نفرض نفس التقديرات الثلاثة المتقدمة.

فتارة نفرض أن رادعية الآيات ومبطليتها لحجية السيرة تكون باعتبارها قرينة لبية متصلة وحينئذ رادعية الآيات عن السيرة تتوقف على عدم كون السيرة ارتكازاً لياً متصلاً، لا على مخصصة السيرة، فالسيرة سواء كانت مخصصة أو لا، إذا فرض كونها ارتكازاً لياً متصلاً بالآيات، فسوف تكون هادمة لرادعية الآيات وإطلاقها، إذن فرادعية الآيات وإطلاقها يكون موقوفاً على عدم وجود قرينة متصلة، بما في

ذلك اصل السيرة فإنها قرينة متصلة، وهذا معناه: ان رادعية الآيات تتوقف على عدم وجود السيرة، لا عدم مخصصة السيرة، فالتوقف الأول الذي يدّعيه الأخوند «قده» غير صحيح، بل الصحيح - بناءً على أنّ مخصصة السيرة من باب القرينة المتصلة -، كون رادعية الآيات موقوفة على عدم وجود نفس السيرة، وحينئذٍ لا دور.

وأخرى: يُفرض أنّ السيرة مخصّص منفصل لا متصل، وبنينا على أنّ حجية السيرة موقوفة على عدم ورود مطلق ما يدلُّ على الردع ولو لم يكن حجة، حينئذٍ، من الواضح أنّ رادعية الآيات ومبطلتها لحجية السيرة لا يتوقف على إبطال مخصصة السيرة، إذ هي لا تخرج عن كونها بياناً للردع، سواء كانت مخصصة أو لا، حجة أو لا، وقد فُرض أنّ مجرد صدور بيان للردع يكفي لإبطال حجية السيرة، إذن، فلا تكون رادعية الآيات متوقفة على عدم مخصصة السيرة، بل رادعيتها موقوفة على وجود هذه الآيات، سواء بقيت على الحجية أو لا.

وثالثة: نفرض أننا نبني على المبنى الثالث، وهو أنّ السيرة مخصص منفصل وأنّ حجيتها تتوقف على عدم صدور بيان معتبر من الشارع على الردع، وحينئذٍ، هنا لا بدّ من القول: إنّ رادعية الآيات ومسقطيتها لحجية السيرة فرع حجية إطلاق الآية، لكونه بياناً معتبراً على الردع، فرادعية الآيات حجية إطلاق الآية، وحجية إطلاق الآية لا يتوقف على أكثر من أمرين.

أحدهما: انعقاد الظهور في الآية، وهو موجود، لأنّ المفروض أنّ السيرة ليست بمثابة المخصص المتصل، بل هي بمثابة المخصص المنفصل، والمنفصل لا يمنع من انعقاد الظهور.

ثانيهما: هو، عدم العلم بكذب إطلاق الآية، لأنّ أصالة الإطلاق

إنَّما تجري مع عدم العلم بالكذب، ومن الواضح أنَّ العقل والعقلاء إنَّما يحكمون باشتراط عدم العلم بالكذب، بمعنى أنَّه لا تجتمع حجية الإطلاق والحكم الظاهري مع العلم بالبطلان والمخالفة، لأنَّه مع العلم بالمخالفة والحكم الظاهري يستحيل اجتماعهما، ومن الواضح أنَّ هذا غير محقق في المقام، إذ بعد فرض أنَّ حجية الإطلاق بنفسها تبطل حجية السيرة، إذن سوف لن تجتمع حجية الإطلاق في الآية مع العلم ببطلتانها، لأنَّ العلم ببطلان مفاد الآية ينشأ من السيرة، والمفروض أنَّ الآية إذا أصبحت حجةً سوف تبطل كاشفية السيرة، وحينئذٍ لا يحصل العلم ببطلان الإطلاق في الآية ما دام هذا الإطلاق حجةً، إذن، فلا محذور في حجية إطلاق الآية، وإنَّما المحذور أن تجتمع حجية إطلاق الآية مع العلم ببطلان الحجية فيها، ونكتة رافعية المبطلية هو الملاك في عدم اجتماع هذين الأمرين، إذن فلا دور، حيث إنَّ رادعية الآية موقوفة على انعقاد الظهور وعدم العلم بكذبه، بمعنى أنَّه لا تجتمع الحجية مع العلم بالبطلان، وهذا حاصل ببركة أنَّ الحجية في الدليل الرادع متى ثبتت رفعت كاشفية السيرة، إذن فلا دور.

هذا حاصل ما يُقال في حلّ دورية رادعية الآيات ومخصصة السيرة.

النقطة الثانية: هي في معالجة كلا المسلكين المنبثقين عن مدرسة صاحب الكفاية «قده»، حيث ذكرنا هناك، أنَّ أحد المسلكين يقدم مخصصة السيرة على رادعية الآيات، والمسلك الآخر يقدم رادعية الآيات على مخصصة السيرة.

أمَّا المسلك الأول، الذي يقدم مخصصة السيرة على رادعية الآيات، فله تقريران.

التقريب الأول: وهو أنَّ تقديم الرادعية يلزم منه الدور، بينما

مخصصة السيرة لا تتوقف على عدم الرادعية، بل يكفي في مخصصيتها عدم العلم برادعية الآيات، فإنَّ كل سيرة لم يعلم الردع عنها تكون حجة، إذن فالرادعية وحدها دورية، وعلى هذا تتعيَّن مخصصة السيرة.

وهذا الكلام غير تام لوجوه.

الوجه الأول: هو أنَّ نلتزم بأنَّ رادعية الآيات ليست دورية كما عرفت.

الوجه الثاني: هو أنَّنا لا نلتزم بما ذكره من إبطال دورية المخصصة، بدعوى أنَّ مخصصة السيرة ليست موقوفة على عدم الرادعية، بل على عدم العلم بالردع، فإنَّ هذا غير تام، على ما أوضحناه في بحث حجية السيرة، حيث ذكرنا أنَّ كاشفية السيرة ليست إلاَّ بلحاظ كونها دليلاً قطعياً على إمضاء الشارع، ودليليتها على إمضاء الشارع فرع إحراز عدم الردع، إذ مع إحرازه يستكشف إتيان من عدم الردع ثبوت الإمضاء، إذ يقال: لو لم يَمْضِ لَرَدْعٍ، وأمَّا إذا احتمل الردع فلا يمكن استكشاف الإمضاء من السيرة، وما لم يستكشف إمضاء الشارع، فالسيرة لا حجية لها، فإنَّ عمل العقلاء بما هو عمل العقلاء لا حجية فيه، لعدم مولوية العقلاء، وإنَّ كان حكم العقل بما هو، حجة، لكن هذا غير إعمال العقلاء، فإنَّهم لا مولوية لهم بما هم عقلاء كما عرفت آنفاً، وكشف السيرة عن إمضاء العقلاء لا يعطيها الحجية، وإنَّما تكون حجة إذا كشفت عن إمضاء المولى الحقيقي، وكاشفيتها هذه فرع إحراز عدم الردع، فمع الشك يشك في الإمضاء، إذن، فقله: إنَّ التخصيص يتوقف على عدم العلم بالردع غير تام.

الوجه الثالث: وهو أنَّه لو سلَّم بأنَّ التخصيص متوقف على عدم العلم بالردع، وقد فرض في جانب دورية الردع، أنَّ الردع يتوقف على

عدم التخصيص، إذن فعدم العلم بالردع يتوقف على عدم العلم بالتخصيص، فإذا كان الردع يتوقف على عدم التخصيص، إذن، فعدم العلم بالردع يتوقف على عدم العلم بعدم التخصيص، وينتج ذلك، أنَّ التخصيص يكون متوقفاً على عدم العلم بعدم التخصيص، أيُّ الشك في التخصيص، وهو مستحيل لاستحالة توقف شيء على العلم أو عدم العلم بشخص ذلك الشيء، وهذا يشبه الدور نتيجة، وإن لم يكن دوراً حقيقة.

والحاصل: أنَّ المخصصة بحسب اعتراف الأخوند «قده» متوقفة على عدم العلم بالردع، وهذا الردع قد اعترف هو نفسه بأنه متوقف على عدم التخصيص، إذن، فعدم العلم بالردع متوقف على عدم العلم بعدم التخصيص، وهذا ينتج أنَّ التخصيص يتوقف على عدم العلم بعدم التخصيص، وهو يشبه الدور كما عرفت.

وكل هذا الكلام غير تام، بل هو مغالطات، وقد ذكرنا حلّ هذه المغالطة في النقطة الأولى، إذن، فإبطاله للرادعية وإثباته للمخصصة لا يرجع إلى محصل.

التقريب الثاني: لتقديم المخصصة على الرادعية، وهو أن يُقال: إنَّ المقام من باب خاص متقدم، وعام متأخر، ويدور الأمر بين ناسخة العام المتأخر، ومخصصة الخاص المتقدم، والمبنى في ذلك على مخصصة الخاص المتقدم.

وتوضيحه: هو أنَّه توجد هنا سيرة عقلانية هي، دليلنا على إلحجية، وهذه السيرة متوقفة على العمومات، لوضوح انعقادها على العمل بخبر الثقة قبل نزول الكتاب والآيات، وهذا معناه: أنَّ دليل السيرة متقدم على العمومات، إذن، فهذا خاص متقدم، والآيات الناهية عن العمل بالظن الشاملة بعمومها للخبر المنتج ظناً، هي بمثابة عام

متأخر، فيدور الأمر بين كون الخاص مخصصاً وهو المطلوب، أو كون العام المتأخر ناسخاً للخاص، باعتبار أن هذا الخاص إلى ما قبل مجيء العام والآيات كان مفاده ثابتاً ومعمولاً به، إذن فلا يحتمل بطلان الخاص من الأول، فلو كان العام والآيات شاملة لخبر الثقة، فهذا معناه: نسخ مفاد السيرة بعد فرض ثبوتها فترة من الزمن على العمل بالخبر دون أن يردع عنها، وحينئذٍ، فالأمر يدور بين التخصيص والنسخ، ومتى دار الأمر بين هذين الأمرين على هذا الوجه، يُبنى على التخصيص، إذن، فيبنى في المقام على مخصصة السيرة للآيات الرادعة.

وهذا المطلب يتوقف لا محالة، على أن يُفترض أن السيرة مرّ عليها زمن ولم يردع عنها مع تمكن المولى من الردع عنها بوجه من الوجوه.

وأما إذا فرض أن مثل هذا الزمن لم يمضِ على السيرة خصوصاً بلحاظ الآيات المكيّة التي قد يستدل بها على الردع عن العمل بالظن مع احتمال أن هذا الردع كان موجوداً في أول أوقات الإمكان العرفي للمولى، فحينئذٍ، لا يمكن أن يُقال: بأن السيرة ثبت مفادها فترة زمنية ليدور الأمر بين النسخ والتخصيص.

إذن، هذا البيان يحتاج إلى تنقيح هذه الفرضية، وهي كَوْن السيرة قد سكت عنها فترة من الزمن مع إمكان الردع عنها.

وبعد افتراض هذا، حينئذٍ يرد على هذا البيان، أنه لا يمكن أن يطبق على هذا المورد هذه الكبرى، وهي أنه متى ما دار الأمر بين مخصصة الخاص المتقدم، وناسخية العام المتأخر فإنه يُبنى على التخصيص، فهذه الكبرى ذات نكته لا تنطبق على محل الكلام.

وتوضيحه: هو أنَّ نكتة هذه الكبرى هي، أنَّه في موارد الخاص المتقدم، والعام المتأخر، يقع تعارض بين الإطلاق الأزماني للخاص المتقدم، والإطلاق الافرادي للعام المتأخر، لأنَّه إذا كان الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر، فيجب رفع اليد عن الإطلاق الافرادي للعام المتأخر، وإنَّ كان العام المتأخر ناسخاً للخاص المتقدم، إذن، فيجب رفع اليد عن الإطلاق الأزماني للخاص المتقدم، إذن، فهناك إطلاقان، أزماني في الخاص المتقدم، وآخر افرادي في العام المتأخر، وحينئذٍ، تصل النوبة لترجيح أحدهما على الآخر، فيُقال: إنَّ الإطلاق الأزماني أقوى من الإطلاق الافرادي، لأنَّ شيوع التخصيص في الشرع، وندرة النسخ وبعده عن الأذهان العرفية والمشرعية يوجب أقوائية الإطلاق الأزماني، وحينئذٍ، يقدم الإطلاق الأزماني للخاص، ومعنى تقديمه هو، الأخذ بالخاص، وجعله مخصصاً للعام المتأخر تحفظاً على إطلاقه الأزماني، هذه هي نكتة هذه الكبرى.

وهذه النكتة، إنَّما تنطبق في خاص متقدم يكون من قبيل الدليل اللفظي الذي له إطلاق أزماني كما في قوله «أكرم زيداً»، ثمَّ يقول: «لا تكرم بني فلان»، حينئذٍ يُقال: بأنَّ الإطلاق الأزماني «لأكرم زيداً» يعارض مع الإطلاق الافرادي لقوله: «لا تكرم بني فلان»، فهذه المعارضة في الأدلة اللفظية واردة، لكن في محل الكلام، فإنَّ الخاص المتقدم هو السيرة، والسيرة دليل لبي، والدليل اللبي إنَّما يدلُّ على الحجية باعتبار كشفه عن الإمضاء، والإمضاء إنَّما يكشف عنه بتوسط عدم الردع، ومن الواضح أنَّ عدم الردع في كل زمان إنَّما يكشف كشفاً عقلياً، أو أنَّه بظهور الحال يكشف عن الإمضاء بمقدار ذلك الزمان لا أكثر، إذن، فليس لعدم الردع بيان وإطلاق أزماني يُقال: إنَّا نتمسك بإطلاقه، بل عدم الردع هو، عدم الردع، لا بيان لعدمه، إذ لم يصدر من الشارع بيان لعدم الردع لئتمسك بإطلاقه، كما أنَّه لا إطلاق

أزماني في دليل عدم الردع لأكثر من مقدار متيقن، وعليه: فلا معارض للإطلاق الافرادى في العام المتأخر لكي يقع التعارض بينهما ونقدم أحدهما على الآخر كما قيل، بل لا تصل التوبة إلى هذا.

نعم إذا افترض أن الظهور الحالى للإمضاء الذي كان أحد مدارك حجية السيرة فيما سبق، كان له سعة بقدر ما للارتكاز من سعة في عمود الزمان بحيث كان له نظر إلى تمام عمود الزمان، حينئذ، لا بأس بهذا الإطلاق.

لكن هذا غير مسلم، لأن غاية ما تعنيه حال المولى حينما يسكت عن شيء، يعني أنه فعلاً يقره، أمّا أنه سوف يبقى مقراً له إلى الأبد، فلا، إذ مثل هذا ليس للمولى ظهور حال يقتضيه، إذن، فتطبيق الكبرى في المقام غير صحيح.

التقريب الثالث: هو أن يقال: إنه لو سلّمنا بالتعارض بين النسخة والمخصصة، أي أننا إذا قلنا بدوران الأمر بين الخاص المتقدم مخصصاً، وكون العام المتأخر ناسخاً، ونغض النظر عن نكتة تقدم التخصيص على النسخ، ونفرض أنهما متكافئان يسقط حينئذ إطلاق الخاص المقتضى للتخصيص مع إطلاق العام المقتضى للنسخ، وحينئذ نرجع إلى الأصول العملية، وحينئذ، مقتضى استصحاب بقاء الحجية، هو حجية خبر الواحد، لأن المفروض أن السيرة كانت قد انعقدت على حجيتها، ثم بعد ذلك جاءت الآيات، وحينئذ وقع الإشكال، فدار الأمر بين المخصصة والنسخة وتساقت حينئذ، يجري استصحاب الحجية، لأننا نشك في النسخ وعدمه، فنستصحب عدم النسخ.

وهذا البيان يتوقف أولاً: على تلك الفرضية المتقدمة، وهي أن تكون السيرة قد استمرت فترة كان بالإمكان الردع عنها، ومع ذلك لم

يردع عنها بحيث كان عدم الردع هذا يكشف عن الإمضاء، فتكون حجيتها متيقنة حدوثاً.

ويتوقف ثانياً: على دعوى التساوي بين احتمال المخصصة واحتمال الناسخية، وأما إذا قلنا بتعيين الناسخية لما عرفت آنفاً - من أن الخاص ليس له إطلاق أزمني، بينما العام له إطلاق أفراي - فإنه حينئذ يقدم إطلاق العام الافراي، إذ ليس في مقابله إطلاق أزمني للخاص المتقدم، فإذا تمّ هذا وذاك، فإنه يكون لهذا التقريب صورة، لكنّها صورة مشوشة تبقى محل إشكال، لأنّ الاستصحاب ليس له دليل إلاّ الروايات التي تثبت حجيتها بدليل حجية خبر الواحد، وحينئذ، إثبات الحجية بالاستصحاب يكون دورياً، لأنّ دليل حجية الاستصحاب هو خبر الواحد نفسه فلا يعقل التمسك به لإثبات حجيته كما هو واضح، اللهم إلاّ أن يُقال: بأنّ استصحاب عدم النسخ بالخصوص، دليله الإجماع القطعي التعبدى، وحينئذ لا يحتاج إلى صحيحة زرارة في حجته، وحينئذ، لا بأس بالتمسك بالاستصحاب.

التقريب الرابع: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده»^(١).

وحاصله: أنّ الردع عن السيرة إنّما كان بظهور الآية الرادعة، والدليل على حجية هذا الظهور ليس إلاّ السيرة، ولا يُعقل انعقاد سيرتين وبناءين عمليين من العقلاء على العمل بخبر الواحد الثقة، والظهور المذكور، لأنّه انعقاد على أمرين متناقضين، فلو سلّم قيام السيرة على العمل بخبر الثقة، فمعناه: حينئذ، أنّه لا سيرة على العمل بهذا الظهور، إذن لا دليل على حجية هذا الظهور لكي يكون رادعاً عن العمل بالظهور.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٩١ - ٩٢.

وهذا الكلام غير تام، وذلك لوضوح أنه لا تنافي بين السيرتين، فإن المراد بالسيرة على العمل بالظهور، يعني أن العقلاء يبنون على استكشاف مراد المولى من ظهور كلامه، أمّا أن مراد المولى الذي استُكشِف من ظاهر كلامه، هل يعملون به خارجاً أو لا؟ فهذا أجنبني عن حجية السيرة على الظهور، إذ ربّما يعصي بعض العقلاء الشارع في صريح خطاباتهِ في ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، وفي ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ الخ، فهل هذا يعني أنهم لا يبنون على حجية ظهور ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مثلاً في الكشف عن وجوب متعلق هذا الخطاب شرعاً؟ فهذا أجنبني عن حجية السيرة على الظهور.

إذن، فهناك خلط بين العمل بالسيرة على استكشاف مراد المتكلم من ظهور كلامه، بمعنى حجّيته في الكشف، وبين السيرة على تطبيق مراده على كلامه، بمعنى الأخذ بمؤدّاه وامتناله، فما هو دليل على حجية الظهور إنّما هو الأول، أي سيرة العقلاء على استكشاف مراد المولى من ظاهر كلامه، وهذا لا ينافي عملهم خارجاً على خلاف هذا المراد، إذن، لا تنافي بين السيرتين، وعليه: فهذا التقريب لا يرجع إلى محصل.

المسلك الثاني: وهو مسلك تغليب الرادعية على المخصصة حيث يُقال: إنّ السيرة القائمة على العمل بخبر الواحد تسقط عن الحجية بلحاظ الردع عنها المستفاد من الآيات الناهية عن العمل بالظن، وهذا المطلب له تقرّيات عدّة، وأهمها تقرّبان.

التقريب الأول: وهو عكس ما ذكره المحقق الخراساني «قده» في تقريبه الأول لترجيح المخصصة على الرادعية، حيث ذكر هناك، أنّ الرادعية تستلزم الدور، بينما المخصصة ليست كذلك، فتتعيّن المخصصة.

ولكن هنا يُقال عكس ذلك، إذ يُقال: إنَّ الرادعية ليست دورية، بخلاف السيرة، فإنَّ مخصصيتها إذا كانت دورية فلا محالة تكون الآيات حجة في إثبات الردع، لأنَّ حجيتها فرع حجية إطلاقها، وردعها إنَّما يكون بإطلاقها، وحجية إطلاقها ليس فرع عدم مخصصة السيرة ليلزم الدور، بل هو فرع عدم العلم بالتخصيص، إذ يكفي في حجية الإطلاق عدم العلم بالمخصص.

وفي المقام لم يعلم بمخصصة السيرة، وهذا يعني: أنَّ رادعية الآيات متوقفة على عدم العلم بالمخصصة وليس عدم المخصصة واقعاً، وعليه فلا دور في الرادعية، ومعه، يكون إطلاق الآيات حجة، وبذلك يثبت الردع عن السيرة.

وهذا الكلام، تارة يُضم إليه التسليم بالدور في طرف المخصصة، خلافاً لصاحب الكفاية، وحينئذ تكون النتيجة هي تعيين الردع عن السيرة بالآيات الناهية عن العمل بالظن، لأنَّ الردع ليس دورياً، وإنَّما المخصصة هي الدورية.

وأخرى: نريد أن نفى الدور في طرف الرادعية، ونعمل كما عمل صاحب الكفاية عندما نفى الدور عن المخصصة، وبيان يشبه بيانه حيث نقول: إنَّ الرادعية موقوفة على عدم العلم بالمخصص، لا على عدم المخصص واقعاً، وحينئذ لا دور في طرفها، وحينئذ، فلو أنكرنا الدور في الطرفين بهذا البيان، فسوف يكون ذلك مثبتاً لعدم حجية الخبر بالسيرة.

وهذا ما حاوله المحقق الأصفهاني «قده»، حيث حاول الجمع بين الاتجاهين، ثمَّ نسب هذه المحاولة إلى صاحب الكفاية «قده» مدعياً أنَّ صاحب الكفاية يريد أن يستتج من محاولة الجمع بين هذين الاتجاهين ما يفيد القول بحجية خبر الواحد، أي القول بالمخصصة.

ومن هنا، اعترض عليه الأصفهاني^١ وقال: إنه حينما نجتمع بين الحجيتين في المقام، ونقول: بأنه كما أنَّ الرادعية موقوفة على عدم العلم بالمخصص، ونحن لا نعلم بالمخصص، إذن، فرادعية الآيات ثابتة، كذلك نقول: إنَّ مخصصة السيرة هي الأخرى موقوفة على عدم العلم بالردع، ونحن لا نعلم بالردع وجداناً، إذن فحجية السيرة أيضاً تكون ثابتة وحجة في إثبات خبر الواحد، ولكن حيث إنَّ حجية السيرة مع حجية الردع عنها لا يُعقل اجتماعهما، إذن فلا بدَّ من افتراض عدمهما معاً، لعدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر، فيسقط كل منهما على التأثير، وكأنَّه لا سيرة ولا آيات رادعة عنها، وحينئذٍ لا بدَّ وأن نطلب دليلاً آخر على الحجية.

أمَّا هذا البيان الثاني الذي ذكره الأصفهاني «فده»، فهو غير تام من ناحيتين.

الناحية الأولى: هي أنه لم نعرف كيف استفاد الأصفهاني «فده» من كلام صاحب الكفاية محاولة الجمع بين المسلكين حيث ينتج هذا الجمع بينهما القول بحجية خبر الواحد، مع أنَّ عبارة الكفاية ليس فيها ما يشعر بأنَّه يريد نفي الدور من الطرفين ببيان، بل عبارة صاحب الكفاية منصرفة لنفي الدور في أحد الطرفين فقط على ما عرفت آنفاً.

الناحية الثانية: هي أنَّ هذا الطرز من التفكير غير صحيح، إذ أنَّه لا معنى للقول: بأنَّ هذين المتنافيين، مع تمامية المناط في كل منهما، يستحيل وجودهما معاً، فإنَّ هذا الكلام غير تام، وذلك لأنَّ هذا معناه: إنَّ كلا من المتنافيين يكون مانعاً عن الآخر ونافياً له، مع أنَّ مانعية أحد الضدين للآخر غير ممكنة كما بيَّنا هذا في مبحث الضد، وكما اعترف به هو نفسه، وإنَّما

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٩١ - ٩٢.

المانع لا بدَّ وأن يرجع إلى مرحلة العلّية، بمعنى أن يكون عدم علّة أحد الضدين شرطاً في تأثير علّة الضد الآخر، إذن لا بدَّ من تغيير صيغة التوفيق هذه، لأنّ البناء على صيغة التوفيق الأولى يؤدّي إلى مانعيّة كل منهما عن الآخر وهو دور كما عرفت في مبحث الضد، ومن هنا قيل: بأنّ ترك أحد الضدين ليس علّة في تأثير الضد الآخر.

ولأنّما الصحيح أن يُقال: بأنّ كلّاً منهما متوقف على عدم علّة الضد الآخر، وحيثُ لا يتمّ المناط في كل من الحجيتين، لا أنّه يتم ولكن لا يتحقق شيء منهما بسبب التضاد والتمانع بينهما، إذن فالبيان الثاني ليس صحيحاً.

ولأنّما الصحيح هو الأول، وهو أن نعكس مراد الكفاية في دورية الرادعية إلى اللادورية فيها، ونعكس عدم دورية المخصصة إلى الدورية فيها، وحيثُ تتعين الرادعية.

وبيان عدم دوريتها يكون بدعوى، أنّ الرادعية تتوقف على عدم العلم بالمخصص، لا على عدمه واقعاً.

وهذه العبارة لا محصل لها في محل الكلام، لأنّ الاثنيّة بين المخصص، والعلم بالمخصص، إنّما تتصور في الأدلة اللفظية التي لها مقام ثبوت، ومقام إثبات بنحو قد ينفك أحدهما عن الآخر، كما لو دلّ الدليل على حرمة الربا، ثمّ ورد عليه مخصص لفظي يقول: لا ربّاً بين الوالد وولده، فهذا المخصص له مقام ثبوت، ومقام إثبات وقد ينفك أحدهما عن الآخر، بأن يصدر بيان عن المعصوم في المخصص ولا نعلم به، وحيثُ، في مثل ذلك توجد اثنيّة بين المخصص وعدم العلم به، وحيثُ يُقال: إنّ رادعية الآيات فرع حجية إطلاقها، وحجية إطلاقها متوقف على عدم العلم بالمخصص، أو على عدم المخصص واقعاً، فهذان متغايران في المقام، وحيثُ يُقال: بأنّه يقدم الأول.

بينما هذه الاثنية لا تتصور في محل الكلام، لأنه هنا ليس المنظور إلا مخصصة السيرة لإطلاق الآيات، فإننا بقطع النظر عن بقية أدلة الحجية، فإن مخصصة السيرة، مقام إثباتها عين مقام ثبوتها، ومقام واقعها عين مقام إحرازها، لأن مخصصة السيرة لم تكن باعتبار حجية تعبدية فيها، وإنما كانت باعتبار كاشفيتها لوجدانية عن إضاء الشارع لها، وحينئذ، إن تمت هذه الكاشفية، فتكون مساوقة للتخصيص، والتخصيص يكون مساوفاً لعلمنا بالتخصيص، ومعنى علمنا بالتخصيص هو نفسه علمنا بأن المولى لم يرد من الإطلاق هذا الفرد.

وإذا لم تتم كاشفية السيرة في الإضاء، إذن، لا مخصص حتى بحسب مقام الثبوت، لأنه مجرد عمل العقلاء، وهو ليس حجة ليكون منشأ لاحتمال المخصص، إذن، فمخصصة السيرة، مقام ثبوتها عين مقام إثباتها، ومقام واقعها عين مقام وصولها.

فالصحيح هو أن نرجع إلى صيغتنا المتقدمة، وهي أن يقال: إن رادعية الآيات فرع حجية إطلاقها، وحجية إطلاقها متقوم بأمرين، أحدهما: تمامية الظهور وانعقاده، والثاني: هو عدم العلم بالكذب.

إذن، حجية الإطلاق حكم ظاهري متقوم بركنين، والركن الأول موجود بحسب الفرض، لأن السيرة فرضت مخصصاً منفصلاً، والركن الثاني: وجوده مبني على بحث مضى آنفاً، وهو أن الشرط، هل هو عدم العلم بالكذب لو كان حجة؟، بمعنى أن الحجية ينبغي أن لا تجتمع مع العلم بالكذب؟ أو أن الشرط هو أن لا يكون معلوم الكذب حتى لو لم يكن حجة؟.

وقد ذكرنا سابقاً أن العقل والعقلاء إنما يحكمون بتقديم الحجية

عند عدم اجتماع الحجية مع العلم بالكذب، ويشترطون في جميع الإطلاقات أنه لو كان حجة لما كان معلوم الكذب، فمتى ما صدق هذا الشرط، حينئذ يكون الإطلاق حجة.

وفي المقام الأمر كذلك، لأنَّ الإطلاق حالة كونه حجة، لا يكون معلوم الكذب، وحينئذ يكون رادعاً عن السيرة، ومع ردعه لا يبقى دليل على حجة الخبر بحسب الفرض.

نعم مع عدم حجيته، يكون معلوم الكذب، بناءً على أنَّ الردع لا يكون إلاً ببيان معتبر، وإلاً فإنَّ السيرة سوف تجعلنا عالمين بالإمضاء، وحينئذ نقطع بالحجية، إذن، العلم بالكذب مع الحجية لا وجود له، ويكفي في صحة هذه الحجية أنَّ لا يكون مع العلم بالحجية علم بالكذب، إذن فكلا الركنين موجود حينئذ.

إذن فرادعية الآيات موقوفة على حجية إطلاقها، وحجية إطلاقها موقوفة على ركنين كما عرفت، وكلاهما موجود، وهذا معنى كون الرادعية ليست دورية.

وهكذا مخصصة السيرة، فقد أوضحنا أنها غير دورية، باعتبار أنَّ مخصصة السيرة فرع كاشفيتها عن الإمضاء، وكاشفيتها هذه إنما تكون على طريق البرهان الإتي، فالإمضاء هو عدم الردع الناشئ من الإمضاء، أي عدم الردع بغض النظر عن السيرة، ومن المعلوم أنه بقطع النظر عن السيرة لا يكون عدم الردع ثابتاً، إذن فمخصصة السيرة باطلة، إذن فالرادعية عللها كلها موجودة، بينما المخصصة عللها غير موجودة، إذن فهي غير موجودة، إذن، فلا دور، لا في جانب المخصصة، ولا في جانب الرادعية، وإنما هناك أمران: أحدهما وجدت علته فوجد، والآخر لم توجد علته فعُدم.

التقريب الثاني: لتقديم الرادعية على المخصصية، هو ان يقال: إنَّ المقام من موارد شبهة التزام بين المقتضي التنجيزي والمقتضي التعليقي، على ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده» في حاشيته^(١). من أنَّه يوجد مقتضيان، أحدهما مقتضي تنجيزي، أي أنَّ هذا المقتضي موجود بالفعل، وهو الظهور في الآية، فإنَّ الظهور الإطلاقي في الآية، مقتضي لحجية الإطلاق، وبالتالي هو مقتضي للرادعية، نعم تأثير هذا المقتضي الفعلي موقوف على عدم المانع من مخصص أو مقيّد، إذ لو وجد ذلك المانع، فإنَّه يمنع ذلك المقتضي عن التأثير في مقتضاه، فالتعليق هنا بلحاظ المانع، وأمَّا أصل المقتضي فغير معلق، بل هو منجز وتام، وهذا معنى كون المقتضي تنجيزياً.

وأمَّا في طرف السيرة، فالمقتضي للحجية هو من الأساس تعليقي لا تنجيزي، وحجية السيرة تتبع مقتضيها، الذي هو عدم الردع، وإلَّا فذات السيرة بما هي، لا تقتضي الحجية، وإنَّما مقوم الحجية في السيرة إنَّما هو عدم الردع، إذن، فالمقتضي للحجية في السيرة هو المعلق، إذ لو فرض تأثير المقتضي للحجية في الآيات الرادعة، لثبت الردع، ولما وجد مقتضي للحجية في جانب السيرة أصلاً.

إذن فهنا تقتضيان، أحدهما: منجز وجوداً، والثاني: أصل وجوده معلق على عدم تأثير الأول، وهذا معنى شبهة التزام بين المقتضي التنجيزي، والمقتضي التعليقي، فلو فرض أنَّ المقتضي التنجيزي أثر أثره، حينئذٍ تصبح الآيات الرادعة حجة، وحينئذٍ لا يبقى وجود للمقتضي التعليقي، لكن لو أنَّ المقتضي التعليقي أثر أثره وأصبحت السيرة حجة، حينئذٍ فالمقتضي التنجيزي الذي هو ذات الظهور

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٩١.

الإطلاقي في الآيات لا ينثلم، بل يبقى محفوظاً، غاية أنه ابتلى بالمانع عن تأثيره، إذن، فمقتضي الحجية في جانب الآيات موجود بالفعل، بينما المقتضي الآخر في جانب السيرة غير موجود إلاً معلقاً على عدم تأثير الأول، وحينئذٍ، في مثله يقدم المقتضي التنجيزي على المقتضي التعليقي، ويؤثر الأول دون الثاني.

أمّا تأثير الأول، فلأنّ المقتضي موجود، والمانع مفقود، أمّا وجود المقتضي، فنابع من كونه تنجيزياً، إذن فهو موجود على كلّ حال.

وأمّا أنّ المانع مفقود، فلأنّه لا يُتصور مانع، إلاً تأثير المقتضي الآخر الذي هو مقتضي الحجية في السيرة، ومانعية مقتضي الحجية في السيرة مستحيل، لأنّه دوري، حيث إنّ مانعية المقتضي التعليقي عن تأثير المقتضي التنجيزي فرع فعلية المقتضي التعليقي، وفعلية التعليقي فرع عدم تأثير المقتضي التنجيزي، وعدم تأثير المقتضي التنجيزي فرع المانعية، إذن فالمانعية دورية، وبهذا يكون المانع مفقوداً لاستحالته، هذا في جانب المقتضي التنجيزي.

وأمّا المقتضي التعليقي، فتأثيره محال، لأنّه دوري، حيث إنّ تأثيره فرع وجوده، ووجوده فرع عدم تأثير المقتضي التنجيزي، فيدور، هذا ما ذكره الأصفهاني «قده».

ثمّ إنّ الأصفهاني «قده» تصدّى لإبطال ما ذكره آنفاً فقال: كما أنّ تأثير المقتضي التعليقي دوري، فأيضاً تأثير المقتضي التنجيزي هو الآخر دوري، ذلك لأنّ تأثير المقتضي التنجيزي لا يكفي فيه مجرد وجود المقتضي، بل يتوقف على إعدام المانع أيضاً، وإلاً فالمقتضي مع وجود المانع لا يؤثر، والمانع هنا هو، عبارة عن المقتضي التعليقي، وانعدامه يكون بسبب تأثير المقتضي التنجيزي، وحينئذٍ يدور، وعلى هذا الأساس فلا يؤثر واحد منهما.

إلا أن هذا الكلام غير تام، وإنما جرى أصل البيان، وبيان
الأصفهاني وفق ذلك التوهم الشائع الذي ناقشناه، وهو الذي كان
يتصور أن الدور في عالم التوقف ممكن، ولكن الدور في عالم الخارج
لا يقع، ولهذا كان صاحب البيان يقول: إن المانع دورية، إذن فهي
مستحيلة، وبهذا يسلم بالتوقف، ثم يسلم ببطلان وجودها خارجاً، كما
أنه يُبطل تأثير المقتضي التعليقي، بدعوى أنه دوري، ثم يضيف إليه
دوراً آخر في جانب المقتضي التنجيزي كما عرفت، فهو يسلم بالتوقف
لكن يقول إنه لا يقع خارجاً، وقد عرفت جواب ذلك.

والصحيح: أنه متى ما وجد مقتضيان، أحدهما تنجيزي والآخر
تعليقي، فيؤثر الأول منهما فقط، وبرهانه ليس هو الدور، بل هو، أن
المقتضي التنجيزي إنما يؤثر في أثره، لأن هذا الأثر، المقتضى له
موجود، والمانع مفقود.

أمّا كَوْن المقتضي له موجود، فلأنّ هذا هو المفروض بعد فرض
كونه تنجيزياً.

وأمّا كَوْن المانع له مفقود، فلأنّ ما تصور مانعاً إنما هو
المقتضي التعليقي، والتعليقي يستحيل مانعيته، لكن ليس ببرهان الدور،
بل ببرهان أنه إذا كان مانعاً فهو مانع في واحدة من حالتين.

الحالة الأولى: هي أن يكون مانعاً في ظرف وجوده، وفي هذه
الحالة، تستحيل مانعيته، لأنّ فرض وجود المقتضي التعليقي هو فرض
ما علّق عليه، والمفروض أن المقتضي التعليقي معلق على عدم تأثير
المقتضي التنجيزي، إذن، فهو في طول عدم تأثير المقتضي التنجيزي،
فكيف يُعقل أن يكون مانعاً عنه؟

الحالة الثانية: هي أن يكون المقتضي التعليقي مانعاً عن تأثير

التنجيزي حال عدم المقتضي التعليقي، وهو واضح البطلان، لأنَّ مانعية كل شيء فرع وجوده، والمفروض أنَّ ما يفرض كونه مانعاً معدوم.

إذن: فكلُّما وجد مقتضيان، أحدهما وجوده فعلي، والآخر وجوده معلَّق على عدما لآخر، فيستحيل مانعية المقتضي المعلَّق عن تأثير المقتضي الفعلي، وحينئذٍ، فيؤثر المقتضي الفعلي أثره، بخلاف المقتضي المعلَّق، لأنَّ فرض كون المقتضي الأول فعلياً، يلغي ويمنع تأثير الثاني المعلَّق، بل يرفع أول وجوده، بل لا يبقى معنى لوجوده، لأنَّ وجوده معلَّق على عدم المقتضي الفعلي المنجز كما عرفت.

وبهذا يتضح صحة مبنى تقديم المقتضي المنجز على المقتضي المعلَّق، لكن ليس ببرهان الدور، وإنَّما بما أوضحناه.

وحينئذٍ: نأتي إلى محل الكلام، فإذا تعاملنا مع الظهور الإطلاقي ومع عدم الردع في السيرة كمقتضيين، وقلنا: إنَّ الظهور يقتضي حجية الإطلاق في الآية، وعدم الردع يقتضي حجية السيرة، لكن عدم الردع موقوف على عدم تأثير المقتضي التنجيزي، بينما المقتضي التنجيزي غير موقوف على عدم تأثير المقتضي التعليقي، فحينئذٍ، تكون النتيجة الحتمية هي، ما قالوه: من تقديم المقتضي التنجيزي على المقتضي التعليقي، وتكون الآيات الرادعة حجة في مفادها، وتكون السيرة غير حجة، هذا بشكل عام.

لكن في المقام، حيث إنَّ المسألة ليست تكوينية بحتة حتى نتعامل معها بهذا النحو، ونكتفي بالحساب المذكور آنفاً، بل لا بدَّ من إدخال حساب تشريعي فيها، حيث لا بدَّ من ملاحظة موضوع الجعل التشريعي لحجية كل من إطلاق الآيات، والسيرة، كما ذكرنا سابقاً مثلاً عليه وقلنا: إنَّ حجية ظهور إطلاق الآية، له ركنان، أحدهما:

فعليّة الظهور، والآخر: هو عدم العلم بالكذب، فإن العقلاء الذين يبنون على حجية الظهور، يمكن أن يجعلوا شرط الحجية، هو عدم العلم بالكذب بأحد وجهين، إمّا عدم العلم بالكذب لو كان الظهور هذا حجة، وإمّا عدم العلم بالكذب حتى لو لم يكن هذا الظهور حجة، وكلاهما ممكن، لأنّ هذا أمر تشريعي.

فإن فرض أنّ الشارع كان موضوع جعله هو، الحجية مشروطة بعدم العلم بالكذب على تقدير الحجية، إذن، فيكون هذا الشرط موجوداً، لأنّ حجية الآيات لو ثبتت، فلا علم بكذب إطلاقها، ومع ثبوتها هكذا تبطل كاشفية السيرة، ومع بطلان كاشفيتها، لا يبقى منشأ للعلم بالكذب.

وإن فرض أنّ العقلاء جعلوا حجية الإطلاق مشروطة بأن يكون هذا الظهور بنفسه حجة حتى لو لم يكن لدينا علم بكذبه، فحينئذٍ، إنّ صدق بنحو الشرطية أنّه وإن لم يكن حجة كان ممّا لا نعلم بكذبه، فحينئذٍ يصير حجة، وهذا مرجعه إلى أنّ حجية الظهور منوطة بهذه الشرطية، وهي أنّه لو لم يكن حجة، لكان ممّا لا يعلم بكذبه، وهذا غير دوري، لأنّ صدق الشرطية هذه لا يتوقف على الحجية، وحينئذٍ لا تكون الآيات حجة، لأنّ ظهورها لولا الحجية لعلّ بكذبها وحينئذٍ تكون السيرة حجة.

ولكن الصحيح هو ما ذكرنا، من أنّ الآيات رادعة، وأنّ السيرة ليست لها حجية وفق المنهج التقليدي للبحث، أي بعد تجاوز ما ذكره، باعتبار أنّ حجية ظهور الآيات تمام موضوعها محقق في المقام، وهما الركنان، وقد عرفت أنّهما موجودان، وهما فعليّة الظهور، وعدم العلم بالكذب على تقدير الحجية، وأمّا حجية السيرة فملاكها غير تام، لأنّ ملاكها هو استكشاف الإمضاء من عدم الردع، وهذا غير ثابت، بل الثابت هو الردع كما عرفت.

لكن كنّا قد ذكرنا أنّ المعتمد في إبطال الشبهة في الآيات وجوه أخرى قبل أن تصل النوبة إلى هذه الخصوصيات، وهذه هي تلك الوجوه نذكرها تباعاً.

الوجه الأول: هو التشكيك في رادعية الآيات، بل في أصل دلالتها على الردع عن العمل بالظن.

الوجه الثاني: هو أننا لو سلّمنا دلالة الآيات على الردع، إلّا أنّ رسوخ السيرة على العمل بخبر الثقة صار بمثابة القرينة المتصلة، فيمنع عن انعقاد الإطلاق ذاتاً في الآيات.

الوجه الثالث: هو أننا حتى لو سلّمنا عدم كون السيرة بمثابة القرينة المتصلة، إلّا أنّ الآيات لم تُجدِ نفعاً في أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين انعقدت سيرتهم على العمل بأخبار الثقات الكاشف إنّما عن عدم الردع، كما أنّ الردع فيها لا يصلح للردع عن السيرة العقلية، باعتبار أنّ الردع عن السيرة يجب أن يكون ردعاً عن النكته التي لأجلها يعمل العقلاء بخبر الواحد، إذ لا يكون الردع بالعموم والإطلاق، فإنّ الردع بالعموم والإطلاق، حيثّذ، يوجب غفلة العقلاء عن هذا المردوع عنه، بل لا يفي البيان الواحد حيثّذ، بل يحتاج إلى بيانات كثيرة تتناسب كما وكيفاً مع حجم نكته العمل بالسيرة كي تقلع جذور هذه السيرة عن أذهان المتشرعة كما وقع ذلك بالنسبة للعمل بالقياس، وهذا لم يقع قطعاً، نعم إذا مشينا على حسب ما ذكرنا فالردع هو الثابت، كما تقدّم.

**«دلالة الدليل العقلي على
حجية خبر الواحد»**

دلالة الدليل العقلي على حجية خبر الواحد

الدليل الرابع على حجية خبر الواحد:

الدليل العقلي:

وقد استُدل على حجية خبر الواحد أيضاً بالدليل العقلي، وذلك: بتشكيل علم إجمالي، وتطبيق قواعد تنجيذه، بدعوى أننا إذا لاحظنا الروايات التي نحن بصدد إثبات الحجّة لها، يتحصل لدينا علم إجمالي بصدور جملة منها، وهذا لا إشكال فيه، إذ لا يُحتمل عادة أن يكون كل هؤلاء الرواة - الذين نقلوا هذه الروايات - قد أخطأوا أو تعمدوا الكذب، ومعه يتشكل لدينا علم إجمالي بصدور جملة منها، وهذا العلم الإجمالي منجز لا محالة، ومعه يكون مستتباً لوجوب العمل بتمام الروايات هذه، لأنّها أطراف للعلم الإجمالي، وهذا الوجوب وإن لم يكن هو معنى الحجية، بل مرجعه إلى أصالة الاشتغال، وحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي، لكن نتيجته نتيجة الحجية، لأنّه يؤدّي إلى نفس ما تؤدّي إليه الحجية، وهو لزوم الالتزام عملاً بهذه الأخبار.

وبهذا البيان تُثبت نتيجة حجية الخبر وإن لم تثبت الحجّة نفسها.

وهذا التقريب يقع الكلام فيه في مقامين.

المقام الأول: في تنجيز هذا العلم الإجمالي، وحدود هذا التنجيز.

المقام الثاني: في انه بعد افتراض تنجيز هذا العلم، فهل ان هذا التنجيز يؤدّي إلى نفس ما تؤدّي إليه الحجية، أو أنّه، كما أنّه مخالف للحجية مفهوماً، هو أيضاً مخالف لها نتيجة، بحيث إنّ آثار الحجية المطلوبة لا تترتب بتمامها على مثل هذا التنجيز؟.

أمّا المقام الأول: فهو أنّ الشيخ الأنصاري «قده» اعترض في الرسائل^(١) على تنجيز هذا العلم الإجمالي اعتراضاً نقضياً، بدعوى: أنّ هذا العلم الإجمالي إذا صار البناء على تنجيذه، وكونه مثبتاً لنتيجة حجية الخبر، إذن، لم تعد هذه المنجزية مختصة بالروايات فقط، بل تعم سائر الأمارات الظنية، فإنّها بمجموعها تشكل أطرافاً لعلم إجمالي بنفس هذا البيان، وهذه النتيجة بخلاف المطلوب، لأنّ المطلوب هو إيجاب العمل بالروايات، وليس بمطلقها، بل إثبات حجية روايات الثقات، بينما العلم الإجمالي على هذا التقدير لا تختص أطرافه بخصوص الثقات، بل يعم بقية الأمارات الظنية كما تقدّم.

وقد تصدّى في الكفاية^(٢) والدراسات^(٣) للجواب على هذا الإشكال، بما يرجع محصله إلى بيان أمرين.

الأمر الأول: هو أنّه يوجد في المقام ثلاثة علوم إجمالية.

أ - علم إجمالي بوجود تكاليف في الشريعة، وهذا العلم، مستنده أصل الاعتقاد بالشريعة، وهذا العلم، أطراف التردد فيه، مطلق الشبهات ولهذا نسميه بالعلم الإجمالي الكبير، لأنّ أطراف التردد فيه كثيرة.

(١) الرسائل: الأنصاري، ج ١، ص ١٧٠ - ١٧١، تحقيق النوراني.

(٢) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٣) دراسات في علم الأصول: الهاشمي، ج ٣، ص ١٩٢ - ١٩٣.

ب - علم إجمالي نسميه: «بالوسيط»، وهو العلم الإجمالي بوجود تكاليف في مجموع الأمارات، من أخبار الثقات وغيرها، وذلك لأنه ليس من المعقول عادة أن لا توجد تكاليف في موارد الأمارات، بينما توجد في غيرها.

وهذا العلم الإجمالي، أطراف التردد فيه أقل من الأول، إذ ليس كل شبهة طرفاً للتردد، بل الشبهة التي ليس فيها أمانة أصلاً، خارجة عن أطرافه، فأطراف هذا القسم من العلم، إنما هي عبارة عن الشبهات المقرونة بأمانة على التكليف الشرعي.

ج - علم إجمالي ثالث: نسميه بالعلم الإجمالي الصغير، وهو ما يحصل من الالتفات إلى خصوص الروايات الثقات، فإنه إذا التفطنا إلى دائرة هذه الروايات، يحصل لدينا علم إجمالي بوجود تكاليف في ضمنها، وهذا إنما يُسمى بالصغير، لأن أطراف التردد فيه أقل عدداً، لأنها خصوص الشبهات المقرونة بأمانة، أي بوجود رواية على الشبهة، إلا أنه مع كون أطراف كل علم أقل عدداً من الذي قبله، إلا أنه إذا لاحظنا وجداننا، وجدنا أن المعلوم بالعلم الثاني لا يقل عن المعلوم بالعلم الأول، فالعلم الأول صحيح أن أطرافه تزيد على الثاني، لكن معلومه لا يزيد، كما أن الثاني بالنسبة إلى الثالث كذلك، فمن أول الأمر كنا نعلم بعدد معين من التكاليف، وهذا العدد لا يزيد عن العدد الذي نعلم به بمقتضى مجموع الأمارات، كما أن هذا لا يزيد عن العدد الذي نعلم به بلحاظ الروايات.

والشاهد على أنه لا يزيد، هو، أنه لو فرزنا مقداراً من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، وكان بحجم بالعلم الإجمالي الصغير، ثم لاحظنا بقية أطراف العلم الإجمالي الصغير، وضممناه إلى الأطراف الأخرى التي يزيد بها الكبير على الصغير، لما تشكل لدينا علم

إجمالي بوجود تكاليف في الزائد عن الكبير، فلو فرضنا أن المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير كان عشرة، حينئذ لو أفرزنا عشرة موارد من الروايات عن دائرة الروايات، فإنه حينئذ لا يبقى علم إجمالي بوجود تكليف بالباقي حتى لو ضمنا إلى الباقي تمام أطراف العلم الإجمالي الوسط والكبير، وهذا معناه: أن الوسط لا يزيد عن عشرة، وإلا لما تم ما ذكر، لأننا حينئذ نعلم بواحد في الباقي أيضاً إذا فرض أن تمام العشرة مصيبة للواقع، وبهذا نعلم أن المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير لا ينقص عن الوسط.

الأمر الثاني: وهو عبارة عن كبرى منقحة، وهي أنه متى ما وجد علم إجمالي كبير، أو صغير، فحينئذ، إذا كان المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير لا يزيد عن الصغير فينحل به، وإن كان يزيد عنه، فلا ينحل به، وحينئذ، هذه القاعدة، تشكل كبرى لمحل الكلام، حيث أن محل الكلام من صغرياتها، وعليه: فينحل العلم الإجمالي المذكور، وحينئذ تستقر التسمية على العلم الإجمالي الصغير الذي هو بحدود الروايات، فلا يرد النقص المذكور، هذا حاصل ما ذكره.

إلا أن الصحيح في المقام، هو أن تحليل هذه العلوم يبرهن على عدم إمكان الانحلال في المقام.

وتوضيح ذلك هو، أن هذا العلم الوسط بحسب الحقيقة، هو تليق من علمين إجماليين صغيرين، فلنفرض أنه عندنا أمارتان، أحدهما الروايات، والأخرى: الشهرة مثلاً، حينئذ نقول: إن العلم الإجمالي الوسط يوجد فيه علمان إجماليان صغيران، أحدهما: العلم الإجمالي بمطابقة بعض الروايات للواقع، إذ لا يحتمل مخالفة تمام الروايات للواقع، وهذا هو العلم الإجمالي الصغير الأول، ونحن نقول بوجود علم إجمالي صغير مثل هذا، وهو أنه إذا لاحظنا باب الشهرة

الفتوائية فقط، فأيضاً نقول: بأننا نعلم إجمالاً بأن ما هو المشهور عند الفقهاء مطابق في الجملة للواقع، فبحساب الاحتمالات يحصل العلم الإجمالي بأن عشرة من الروايات صحيحة، وكذلك يحصل بحساب الاحتمالات، أن عشرة من مائة من الشهرة أيضاً صحيحة، وهذا علم إجمالي صغير برتبة ذاك.

ثم أن الشهرة والروايات. ولنفرض أنهما مائتان - بينهما تداخل، لأن كثيراً من موارد الشهرة فيها رواية، وكذلك العكس، فيبقى عشر روايات ليس معها شهرة، وكذلك عشر شهرات ليس معها رواية، وهذا معناه: أن العلم الإجمالي الوسط هو، علم إجمالي، أطرافه الشبهات المقرونة، إما برواية، أو بشهرة، فيكون أطراف ذاك العلم الإجمالي بعد التداخل عبارة عن مائة وعشرة، لأن تسعين مورداً فرض فيها شهرة ورواية، وعشرة موارد فرض فيها شهرة بلا رواية، فصارت مائة وعشرة فرض فيها رواية بلا شهرة، فصار مائة وعشرة، إذن فأطراف العلم الإجمالي مائة وعشرة، إذن فهنا علمان إجماليان صغيران، أحدهما: في دائرة الشهرة، والآخر: في دائرة الروايات، وأطراف كل منهما مائة بعكس الوسط، فأطرافه إذن مائة وعشرة، ونحن نعلم إجمالاً بوجود عشر قضايا صحيحة في مضمون المائة وعشرة رواية وشهرة، وهذا هو العلم الإجمالي الصغير الذي ذكره، ونعلم بعشر قضايا صحيحة في العلم الإجمالي في باب الشهرة، وحينئذ نقول: بأن هذا الوسط لا يعقل انحلاله بالعلم الإجمالي الثالث الذي ذكره، لأن هذين العلمين الصغيرين بينهما مادة اجتماع وهي تسعين، فإما أن نفرض أن التسعين لو عزلنا العشرة التي هي شهرات بلا روايات، وكذلك لو عزلنا الروايات التي هي بلا شهرات، وأخذنا مادة الاجتماع، حينئذ، فهل مادة الاجتماع هذه نعلم بها بما لا يقل عن المعلوم بالعلم الإجمالي الوسط، أي العشرة حسب الفرض أو لا؟

فإن فرض الاول، إذن معنى هذا، انه سوف ينحل العلم الإجمالي الوسط بهذا العلم الإجمالي للعشرة في التسعين، وهذا غير المطلوب، إذ معنى هذا أننا لا نعلم بالعشرة التي أفرزناها، لأنَّ المطلوب إثبات العمل بالروايات المائة، وحينئذٍ، إذا كان العشرة معلومة في المائة، لا التسعين، حينئذٍ نقول: بأنَّ انحلال الوسط بالعلم الإجمالي الصغير غير معقول، لأنَّه إمَّا أن ينحل بكل من العلمين الإجماليين، بحيث يتنازل عن مادة الافتراق التي يزيد بها على العلمين، إذن، حينئذٍ، يجب أن نطرح منه عشرين، وحينئذٍ يبقى تسعون، وهو خلف.

وإمَّا أن ينحل بأحدهما فقط دون الآخر، وهذا ترجيح بلا مرجح، إذن العلم الوسط لا ينحل بالثالث، لأنَّه لو انحل به للزم أن ينحل الثالث التوأم مع العلم أيضاً، ولو انحل بالاثنين، إذن، لكان علماً إجمالياً بمادة الاجتماع، وقد فرض أنَّه لا علم فيها بعشرة.

وبتعبير آخر: إنَّ العلم الإجمالي الثاني هو تلفيق بين علمين إجمالين بينهما عموم من وجه، فلا يعقل أنَّه إذا لفقنا بينهما أن نقول: إنَّ هذا العلم الأكبر الحاصل من التلفيق بينهما ينحل بهذا، أو ذاك.

وبهذا يظهر: أنَّ ما يُقال عادة، من أنَّ ميزان الانحلال هو، أنَّ لا يزيد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير عن الصغير، فهذا غير صحيح.

فالنتيجة أنَّ العلم الإجمالي الوسط بعشرة تكاليف في مجموع الأمارات، من روايات وشهرات ونحوهما، لا يعقل انحلاله بالعلم الإجمالي الصغير الذي هو عبارة عن العلم الإجمالي بعشرة تكاليف في حدود الروايات، وذلك أنَّ معنى انحلال العلم الإجمالي الكبير بالإجمالي الصغير، يعني تقليل عدد أطراف الإجمالي وانقلابه إلى إجمالي صغير، يعني عندما نعلم إجمالاً بنجاسة إناء في ضمن عشرة

أواني، ونعلم إجمالاً بنجاسة إناء في خمسة من تلك العشرة، حينئذ يُقال: إنَّ العلم الكبير انحل بالعلم الصغير، أيَّ أنَّ الكبير قلَّت أطرافه، فبعد أن كانت عشرة، أصبحت خمسة، ففي المقام: إذا فرض أنَّ عدد وقائع الروايات مائة، وعدد وقائع الشهرة مائة، وكان بينهما عموم من وجه، ومادة الاجتماع بينهما كانت تسعين، فسوف يكون أطراف العلم الإجمالي الوسط تشتمل على تسعين التي هي مادة الاجتماع للأمارتين، وعشرة التي هي مورد افتراق الشهرة، فتكون أطرافه مائة وعشرة، حينئذ، حينما يُقال إنَّ هذا العلم الوسط ينحل بالصغير، حينئذ نسأل: إنَّه بعد الانحلال، كم بقي للوسط من أطراف؟ فهل سوف يبقى مائة وعشرة، أو مائة، أو تسعين؟ وكله غير تام.

أمَّا أنَّه تبقى للوسط مائة وعشرة، فهذا خلف الانحلال، لأنَّه بقي نفس العدد، وإذا فرض أنَّها أصبحت مائة، حينئذ نقول: إنَّه عندنا في المقام مائتان بينهما عموم من وجه، مائة واقعة في الرواية، ومائة واقعة في الشهرة، وبينهما عموم من وجه، وحينئذ، إذا أصبحت مائة، فأَيُّ المائتين، هل مائة الروايات، أو مائة الشهرة؟ وترجيح إحداهما على الأخرى بلا مرجح، لأنَّ كلاً منهما أصبح علماً إجمالياً صغيراً بالنسبة للعلم الإجمالي الكبير، وإذا لاحظنا كلاً منهما، وجدنا المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير لا يزيد على معلومه، إذن، فانهلال أحدهما دون الآخر باطل.

وأما في الشق الثالث: وهو أنَّ الوسط تصبح أطرافه تسعين، بدعوى: أنَّ تسعين هي مادة الاجتماع بين المائتين، ونحن نعلم بعشرة تكاليف، فهذا علم إجمالي أصغر من الصغير، ومعلومه عشرة، فهذا معقول في نفسه، لكن معنى انحلال العلم الوسط به حينئذ هو، أنَّه لا يجب العمل بالروايات العشرة التي هي في مادة الافتراق، بينما يدَّعي المستدل العمل بتمام المائة، وعليه فلم يثبت الانحلال المطلوب.

وبهذا يتبين أن العلم الإجمالي الوسط، لا ينحل بالعلم الإجمالي الصغير، مع أن ضابط الانحلال المذكور في كلماتهم قد يُقال: بأنه ينطبق على محل الكلام، لأن الضابط هو، أن لا يزيد المعلوم بالعلم الإجمالي المنحل عن المعلوم بالعلم الإجمالي المُحل.

ومعروف هذا الضابط هو، أننا لو عزلنا مقدار المعلوم بالإجمال في الصغير وضمناها إلى بقية الأطراف التي يزيد بها الكبير، لما حصل علم إجمالي بتكليف زائد، مع أن ميزان الانحلال ومعرفة ينطبق هنا، مع أن البرهان قائم على عدم الانحلال.

ثم ترقبنا كما ذكرنا وقلنا: إنه لا يمكن القول: بأن ميزان الانحلال غير منطبق أيضاً، وذلك لأن العلم الإجمالي الوسط هو بحسب الحقيقة علم إجمالي، أمره دائر بين الأقل والأكثر، وذلك لأننا بحسب الحقيقة لا نحتمل أن كل الشهرة باطلة، بل لا بد أن فيها عشرة على الأقل صحيح، ولا نحتمل أن كل الروايات باطلة، بل عشرة على الأقل فيها صحيح، وحينئذ، نقول: إننا نعلم بعشرة صحيحة، لكن بحسب الحقيقة نحن نعلم بوجود مقدار صحيح من مجموع الأمارات التي تضم الشهرة والروايات، فهذا المقدر مردد بين عشرة أو أزيد إلى أن يصل إلى عشرين، وذلك لأنه إذا فرض عشرة صحيحة في مادة الاجتماع، وهي التسعين، إذن هذه العشرة تنتج احترام الشهرة، واحترام الروايات، فلا تكذب كل الشهرة والروايات حينئذ، وعليه: فلا ضرورة لافتراض أكثر من عشرة، لكن إذا افترض أن الروايات الصحيحة كانت في مادة الافتراق دون مادة الاجتماع، إذن، لا بد من افتراض شهرات صحيحة في مادة الافتراق أيضاً.

فالعلم الإجمالي الوسط ركيزته قضيتان ثابتتان بحساب الاحتمال، أي أنه ليس كل الشهرة باطلة، وليس كل الروايات باطلة أيضاً،

وحينئذ، الموجبتان الجزئيتان، إمّا أن يفرض وجودهما في مادة الاجتماع، وحينئذ، لا تزيد عن عشرة، وإمّا أن يفرض وجودهما في مادة الافتراق، فتصير عشرين، إذن، المعلوم بالإجمال الوسط أمره مردد بين عشرة وعشرين، وحينئذ يُقال: بأنّ ميزان الانحلال غير منطبق هنا، لأنّ الميزان ليس هو أن لا يزيد المعلوم في علم الله، بل أن يحرز عدم زيادة المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير عن المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، وهنا: لم يحرز ذلك، لأنّ المعلوم بالعلم الإجمالي الوسط مردد بين عشرة وعشرين، وحينئذ إن كان هو عشرة فهو، لا يزيد، وإن كان عشرين فلم يحرز عدم الزيادة، ولهذا: لو فرض أن طرحنا عشرة من أطراف العلم الإجمالي الصغير، لكن من مادة الافتراق، أي من وقائع الروايات التي ليس معها شهرات، وضممنا الباقي لأطراف المعلوم بالعلم الوسط لحصل لدينا علم بوجود تكليف فيها، إذ لا يحتمل كذب جميع الشهرة.

ومن هنا كان ينبغي أن يُقال في ميزان الانحلال: «إنّ ميزان الانحلال هو، أن نعلم بعدم زيادة المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير عن المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، بحيث لا يتشكل من الباقي علم بالتكليف».

ومعرّف هذا الميزان هو، أن أيّ عدد أفرزناه يساوي المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، لا يشكل بضم الباقي لأطراف العلم الكبير، علم إجمالي بالتكليف، وهذا لا ينطبق على محل الكلام في مادة الاجتماع، إذن فضابط الانحلال غير موجود.

ولا يُتوهم أنّه إذا كان العلم الإجمالي الوسط معلوم مردداً بين العشرة والعشرين، إذن فيكون من باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فينحل إلى العلم الإجمالي بالأقل، والشك بالزائد، فإنّ هذا إنّما يتم

إذا كان الأقل داخلاً في ضمن الأكثر، لا فيما إذا كانا في موضوعين كما في محل الكلام، فإنه يُعلم بوجود عشرة وقائع صحيحة في مادة الاجتماع التي هي التسعين، وبعشرين واقعة صحيحة في مادتي الافتراق، إذن فمورد الأقل غير مورد الأكثر.

ثم نترقى عن هذه الصيغة إلى تقريب ثالث فيقال: بأن هذا العلم الوسط الذي وقع الكلام في انحلاله بالصغير أولاً، هذا الوسط، ليس علماً إجمالياً أصلاً في مقابل العلم الإجمالي الصغير، بل بحسب الحقيقة، إنه عندنا علمان إجماليان صغيران، أحدهما: في باب الروايات، والآخر، في باب الشهرة، وبينهما عموم من وجه، فهذان العلمان الإجماليان الصغيران يمكن التلفيق بينهما، وتكوين دائرة أوسع، وينعكس كلا العلمين على هذه الدائرة الأكبر، فليس ورائهما علم آخر من غير ناحيتهما، وحينئذٍ، فلا تصل النوبة للبحث في أنه ينحل الوسط بالصغير أو لا، وهكذا روح بقية البيانات كلها واحدة.

وبقي في المقام شبهتان.

الشبهة الأولى: هي أن يُقال: بأنه عندنا علم إجمالي وسط، وأطرافه مائة من عالم الروايات، ومائة من عالم الشهرة، وحينئذٍ هذا العلم الوسط ينحل بالعلم الإجمالي الرواياتي لا الشهراتي، وذلك لأنّ المعلوم بالعلم الوسط لا يزيد عن المعلوم بالإجمالي الرواياتي، لكن يزيد عن المعلوم بالعلم الإجمالي الشهراتي.

وبتعبير آخر يُقال: إنّ ما هو المعلوم صحته من الروايات، أكثر عدداً ممّا هو معلوم صحته في الشهرة، فالمعلوم صحته في الروايات عشرة من مائة، بينما المعلوم صحته في الشهرة خمسة من مائة، وبضم هذه القيم الاحتمالية بعضها إلى بعض، يكون المعلوم الإجمالي الرواياتي أكثر عدداً من المعلوم الإجمالي الشهراتي، وحينئذٍ، إذا قيل:

لماذا لا ينحل الوسط الرواياتي ما دام ان معلوم الوسط عشرة،
والمعلوم في الإجمالي الشهراي خمسة، فينحل به دون أن يلزم
الترجيح بلا مرجح؟.

وإن شئت قلت: قد يُدعى انحلال العلم الوسط بالعلم الإجمالي
الصغير في دائرة الروايات دون العلم الصغير في دائرة الشهرات، لأنَّ
معلومه لا يزيد عن معلوم الأول، ولكن يزيد عن معلوم الثاني ولو من
جهة أنَّ المعلوم صحته من الروايات أكثر من المعلوم صحته من
الشهرات.

والجواب عن هذه الشبهة بوجه.

الوجه الأول: هو إنكار أصل هذه الدعوى، أي أننا نقول: إنَّ
الصحيح أنَّ القيم الاحتمالية لكل رواية رواية، ليس بأكبر من القيمة
الاحتمالية لكل شهرة شهرة، لكي يؤدِّي إلى كَوْن المعلوم الرواياتي
أكبر عدداً من المعلوم الشهراي، فهذا المطلوب لا نسلم به، خصوصاً
مع كَوْن هذه الروايات أخباراً مع الوسائط المتعددة التي تؤدِّي إلى
ضعف قيمة الاحتمال بحيث يصل إلى مرتبة لا يعتد به، فمع فرض
كونها روايات مع وسائط متعددة كما ذكرنا، حينئذٍ لا نسلم أنَّ فتوى
معظم الفقهاء الإمامية تكون قيمتها الاحتمالية الوجدانية أقل من القيمة
الوجدانية الاحتمالية لخبر مروى بخمس وسائط طولية يحتمل في كل
واحد منهم الاحتمالات المتعددة، إذن، فهذا المطلوب لا نسلم به.

الوجه الثاني: هو أنَّه لو سلمنا بأنَّ القيمة الاحتمالية للرواية بما
هي رواية أكبر من القيمة الاحتمالية للشهرة بما هي شهرة، فمن
الواضح أنَّ هذه الأكبرية لا أثر لها في مادة الاجتماع بين العلمين،
وهي التسعون، لأنَّه في التسعين اجتمع في كل واحد منهما شهرة مع
رواية، إذن، فقد اجتمع كلا الأمرين، وإنَّما يكون مؤثراً في مادة

الافتراق فقط، وفي مادتي الافتراق يكون معناهما: أنَّ الشهرة الفتوائية التي ليس على طبقها رواية ثقة، ورواية الثقة التي ليس على طبقها شهرة، وفي خصوص هذين الأمرين، حينئذٍ، لا نسلم بأنَّ الشهرة التي ليس على طبقها خبر ثقة تكون أضعف من خبر الثقة الذي لم يعمل به المشهور، بعد الالتفات إلى أنَّ كثيراً من الأحكام التي استقرَّ عليها بناء الفقه قد ضاعت أدلتها اللفظية، وإنَّما هي مستفادة من المرتكزات والمسلمات والسيرة ونحوها، وبعد الالتفات إلى أنَّ كثيراً من أخبار الثقات التي وصلت إلينا كانت قد وصلت إلى المشهور، والمشهور لا يرفع يده عن رواية إلاَّ باعتبار مبرر، حينئذٍ، هذا العامل يضعف خبر الواحد أكثر ممَّا يضعف الشهرة التي لم يكن على طبقها خبر واحد، وكوَّن خبر الواحد لم يعمل به المشهور، فهذا يضعفه أكثر ممَّا لو لم نجد على طبق الشهرة خبر واحد.

إذن، ففي مادتي الافتراق لا نسلم بهذه الأقوائية، باعتبار اقتران عامل يؤثر في ضعف خبر الواحد أكثر ممَّا يؤثر في ضعف الشهرة، وهذا الجواب الأول والثاني وجداني.

الوجه الثالث: وهو صناعي، وحاصله: أنَّ يُقال: بأنَّا لو سلمنا وتنزلنا عن هذا وذاك، وفرضنا أنَّ عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الرواياتي أكثر، ولنفرضه عشرة من مائة، وكان عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الشهراتي خمسة من مائة، حينئذٍ نقول: إنَّ هذا الزائد، ولنفرضه واحداً، كيف حصل في باب الروايات؟ فنقول: إنَّه قد حصل بلحاظ مادة الافتراق، أيَّ بلحاظ العشر روايات التي ليس معها شهرات، فإنَّ إضافة عشر روايات إلى مادة الاجتماع زاد العدد من تسعة إلى عشرة، لكن إضافة عشر شهرات إلى مادة الاجتماع لم يزد العدد من تسعة إلى عشرة، لأنَّ الشهرة أضعف من خبر الواحد، إذن، باعتبار أنَّ كل شهرتين قيمتهما الاحتمالية في قوَّة خبر الواحد، إذن، فعشر شهرات كأنَّها خمس روايات.

وحينئذ، فلو أخذنا خمس روايات من العشرة، وأضفناها إلى ذلك العلم الإجمالي في الشهرة، وشكّلنا علماً إجمالياً أطرافه مائة شهرة وخمس روايات، فحينئذ، يوجد لدينا علم إجمالي بعشرة، لأنّ هذه الخمسة إذا أضفناها إلى العشرة شهرات سوف تكون القيمة الاحتمالية متساوية على هذا التقدير.

وهكذا: على أيّ تقدير نفرضه للقيمة الاحتمالية، لا بدّ أن نصل إلى حالة من هذا القبيل، بحيث لو أخذنا مقداراً من مادتي الافتراق في هذا العلم الإجمالي ووضعناه على العلم الإجمالي الآخر، لوصلنا إلى عشرة، حينئذ، أيضاً نبتلي نفس الابتلاء، وهو أنّه سوف يوجد علمان إجماليان بينهما عموم من وجه، غاية الأمر أنّ أحدهما أطرافه مائة، وهو الروايات، والآخر أطرافه مائة وخمسة، ومادة الاجتماع ما بينهما خمس وتسعون، والتسعون أصبحت الشهرة والروايات فيها، وخمسة أخذناها من الروايات ووضعناها على العلم الإجمالي الآخر، وعشرة هي الشهرة بلا روايات، فهذا العلم الإجمالي، كذلك العلم الإجمالي الآخر.

إذن فنسبة الانحلال إلى كل من هذين العلمين الإجماليين على حد واحد، فنحن نعلم إجمالاً بعشرة تكاليف في مائة رواية، ونعلم إجمالاً بعشرة تكاليف في مجموع مائة وخمسة، واقعة مائة منها شهرة، وخمسة منها رواية بلا شهرة، فهذان علمان إجماليان بينهما عموم من وجه، ولا موجب للانحلال بأحدهما دون الآخر، فالعلم الإجمالي الوسط الذي أطرافه مائة وعشرة، حينئذ يُقال: بأنّه لماذا ينحل بهذه المائة دون تلك المائة وخمسة، فهذا علم إجمالي أطرافه، وهذا علم إجمالي أطرافه مائة وخمسة ويمكن أن يشكل علماً إجمالياً أيضاً أطرافه مائة وخمسة بنحو آخر، وهكذا، وكل من هذه العلوم الإجمالية

متساوية النسبة في عرض واحد، ونسبة العلم الوسط إليها على نحو واحد، إذن، فالانحلال غير معقول.

الوجه الرابع: هو أنه لو سلمنا بأن العلم الإجمالي ينحل بالعلم الإجمالي الروائتي بين عددي المعلومين، ولا ينحل بالعلم الإجمالي الشهراتي، لاختلاف العدد، لكن مع هذا يبقى النقض وارداً.

وحاصله: أن العلم الإجمالي الشهراتي هو على أي حال قائم ولم ينحل، ومقتضى ذلك هو، منجزية كلا العلمين الإجماليين الصغيرين، لأنّ الذي انحل هو الوسط، فإذا كان المدرك في وجوب العمل بالروايات هو، العلم الإجمالي الصغير المتقدم، إذن يجب العمل بالعلم الإجمالي الشهراتي أيضاً لنفس المدرك.

الشبهة الثانية: وحاصلها أن يُقال: بأنّ العلم الإجمالي الوسط ينحل بالعلم الإجمالي الصغير الروائتي، ولا ينحل بالإجمالي الصغير الشهراتي، دون أن يلزم الترجيح بلا مرجح، لأنّ الإجمالي الصغير الشهراتي غير موجود في نفسه، بل هو منحل بدوره بعلم إجمالي أصغر منه، لأنّه قد فرضنا أنّ مادة الاجتماع تسعين، ومادة الافتراق عشرة، فالإجمالي الشهراتي أطرافه مائة، تسعون منها مادة الاجتماع، وعشرة مادة الافتراق، ونعلم إجمالاً بعشرة حقائق في مجموع مائة شهرة، حينئذ يُقال: إنّ هذا العلم الإجمالي منحل بالعلم الإجمالي بعشرة حقائق في التسعين وهو مادة الاجتماع، فنفس العدد الذي نعلم به في المائة، نعلم به في التسعين، وهذا أضعف من ذاك فينحل به.

وهذا لو تمّ لكان جواباً عن الوجه الرابع، لأنّه لو تمّ، حينئذ سوف لن يرد الإشكال المتقدم الذي كان يقول: بأنّه لماذا لا يتنجز كلا العلمين الإجماليين الصغيرين؟ فإنّ هذا يندفع بهذا حينئذ كما عرفت.

كما انه بهذا، يثبت انحلال الإجمالي الوسط بالإجمالي الكبير،
إلا أن هذا حوله عدة تعليقات.

التعليق الأول: هو أن المعلوم بالعلم الإجمالي الشهري، والذي يفرض انحلاله وإحرازه في مادة الاجتماع، فهل هو مساوي مع المعلوم بالإجمالي الرواياتي، أو أنه أقل منه؟

وحينئذ، فإن كان مساوياً له، بأن كنا نعلم بعشرة في مجموع مائة رواية، ونعلم بعشرة تكاليف في مجموع مائة شهرة، إذن فيلزم من دعوى انحلال الإجمالي الشهري في مادة الاجتماع، انحلال الإجمالي الرواياتي في مادة الاجتماع أيضاً، ومقتضى انحلاله هذا، عدم وجوب العمل بالروايات العشرة التي هي مورد الافتراق، وهو خلف.

وإن ادعى أن المعلوم بالإجمالي الشهري أقل من المعلوم بالإجمالي الرواياتي لكي لا يلزم من انحلال ذلك، انحلال هذا، فمعنى هذا، رجوع إلى دعوى: أن المعلوم صدقه في الشهري، أقل من المعلوم صدقه في الروايات، بدعوى أن قيمة الروايات أكبر، وقد تقدمت مناقشة هذا.

التعليق الثاني: وهو أننا إذا جئنا إلى العلم الإجمالي الشهري، وهو العلم بعشرة في مائة، حينئذ نقولون: نعلم بعشرة في تسعين، وحينئذ ينحل العلم الإجمالي بعشرة في المائة، بالعلم الإجمالي بعشرة في التسعين.

ونحن نقول: إن هذا الانحلال غير ممكن فيما إذا اعترفت بأن واحداً من موارد الاجتماع لا يعادل تمام مادة الافتراق من حيث القيمة الاحتمالية، وحينئذ كما يمكنكم أن تلتفتوا إلى التسعين وهي مادة الاجتماع، وتقولون نعلم بعشرة في تسعين، ونحن حينئذ نرتب المطلب بشكل آخر، فنخرج واحداً من مادة الاجتماع، وحينئذ سوف لن نعلم بعشرة في التسعين، لكن ندخل عشرة في مادة الافتراق.

فإن قلت: إنَّ قيمة هذه العشرة لا تقل عن واحد من مادة الاجتماع، إذن، ينبغي أن نعلم بعشرة في مادة الافتراق، لأنَّنا أعطينا بقدر ما أخذنا من القيم الاحتمالية، فيلزم أن يكون لدينا علم إجمالي بعشرة حقائق في تسعة وتسعين أخذناها، وحينئذٍ، يكون انحلال العلم الإجمالي بهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح.

وبتعبير آخر يقال: إن العلم الإجمالي الأصغر في مادة الاجتماع لا يمكنه أن يحلَّ العلم الإجمالي الشهراتي فيما إذا فرضنا أن واحداً على الأقل من مادة الاجتماع قيمته الاحتمالية ليست بأكثر من مجموع الشهرات في مادة الافتراق، بحيث لو أفرزنا ذاك الواحد وضممنا مادة الافتراق للشهرات إلى مادة الاجتماع، بقي علمنا الإجمالي على حاله.

فإنَّه إذا قبلنا هذا، فسوف يتكون عندنا علمنان إجماليان صغيران بينهما عموم من وجه، وحينئذٍ، انحلال العلم الإجمالي بهذا دون ذاك ترجيح بلا مرجح، كما عرفت في الجواب الثالث على الشبهة السابقة.

التعليق الثالث: هو أنَّ هذه القيم الاحتمالية لمادة الافتراق في الشهرات، وهي العشرة، فهذه إنَّ فرض أنَّها كانت تؤثر في زيادة عدد المعلوم بالإجمالي الوسط الذي أبرزه السيّد الخوئي «قده» وادَّعى انحلاله بالإجمالي الصغير، إذن، لا يمكن الانحلال حينئذٍ، لأنَّه بإفرازها يقل عدد المعلوم بالإجمال.

وإن فرض أنَّها لا توجب زيادة في عدد المعلوم بالعلم الإجمالي، فهذا معناه: أنَّها خارجة من أول الأمر من أطراف العلم الإجمالي الوسط، لأنَّه إنَّما يتكون من القيم الاحتمالية بحسب الحقيقة. وهذا غير الانحلال، بل معناه: إنَّ العلم الإجمالي الوسط غير موجود من أول الأمر، لا أنَّه موجود فيه وقد انحل بإجمالي صغير، وهذا بخلاف ما إذا لم يعلم بمقدار المعلوم بالعلم الإجمالي الشهراتي في مادة الاجتماع، إذ

يعلم حيثئذ بوجود تكاليف، إمّا فيها، أو أكثر منها في مادتي الافتراق، فتكون كلا مادتي الافتراق طرفاً للعلم الإجمالي.

إذن، فمرجع هذا إلى روح ما قلناه سابقاً من أن العلم الإجمالي الوسط ليس علماً برأسه في مقابل العلمين الإجماليين الصغيرين، كما عرفت هذا في الترقّي الثالث.

وعلى أيّ حال، فقد اتضح أن نقض الشيخ الأنصاري «قده» على الدليل وارد في المقام، ولا يمكن الاقتصار على هذا التنجيز.

ثم إن هذا العلم الإجمالي، تارة يُراد الانتفاع به باعتبار كشفه عن وجود أحكام واقعية بين الأطراف، بأن يكون مردّه إلى أنّه، حيث أن بعض الروايات مطابقة للواقع، إذن فيُعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعية في مورد هذه الروايات.

وأخرى، يكون المقصود الانتفاع بهذا العلم الإجمالي بصدور بعض الروايات، لا بلحاظ كشفه عن الواقع، بل بلحاظ أن صدور الكلام عن المعصوم له ظهور في الحكم، فيكون موضوعاً للحجّة إجمالاً ولوجوب العمل ظاهراً، إذن فالعلم بصدور جملة من الظواهر عن المعصوم يكون علماً إجمالياً بتمام موضوع الحجّة إجمالاً، أي بالحكم الظاهري.

وهذا هو التقريب الذي طوّره المحقق النائيني «قده» في فوائد الأصول^(١)، حيث أنهاه إلى هذا التقريب، فبدلاً من أن يدّعي العلم الإجمالي بصيغته الأولى ويُقال: بأننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف واقعية في موارد بعض الروايات، فإنّه بدّل ذلك، وجعله بتقريب: إنه يعلم

(١) فوائد الأصول: النائيني، ج ٢، ص ٧٢ - ٧٣ - ٧٤.

إجمالاً بقيام الحجّة الظاهرية في موارد بعض الروايات، لأنّ الكلام الصادر من المعصوم موضوع للحجّة، ونحن نعلم بتواجد هذا الكلام في مجموع ما روي عن الأئمة عليهم السلام، فيكون ذلك علماً إجمالياً بالحكم الظاهري، بينما الأول كان علماً إجمالياً بالتكاليف الواقعية.

والذي ينبغي قوله: هو أنّ بعض الشبهات التي توجه إلى هذا العلم الإجمالي قد تزول نتيجة هذه الصيغة، وإن كان بعضها الآخر لا يزول.

فمن الشبهات التي تزول، مثلاً: لو فرض أنّه كان قد اعترض على ذلك العلم الإجمالي بصيغته الأولى، بأنّ هذا العلم الإجمالي أطرافه ليست خصوص الروايات، بل مطلق الأمارات الظنية، وحينئذٍ لماذا يفرض أنّ هذا العلم الإجمالي متمحض الأطراف في خصوص الروايات؟.

وهذه الشبهة إنّ وردت على التقريب السابق، فهي لا ترد هنا، إذ من الواضح أنّ الحجّة الظاهرية المعلومة إجمالاً ليست موجودة إلاّ في حدود الروايات، لأنّ الشهرة ليست موضوعاً للحجّة ظاهراً.

وإنّ فرض أنّه قد اعترض على العلم الإجمالي بصيغته الأولى، بأنّه ينحل بالعلم الإجمالي في مادة الاجتماع ما بين الروايات بالشهرات، باعتبار أنّ العلم الإجمالي في مادة الاجتماع يتقوّى، فالعلم الإجمالي بعشرة تكاليف واقعية في مجموع مائة رواية، ينحل بالعلم الإجمالي بعشرة تكاليف في مجموع تسعين مورداً اجتمعت فيه الرواية مع الشهرة، وحينئذٍ، فلا يبقى موجب للعمل بالروايات التي ليس على طبقها شهرة.

وهذه الشبهة لا ترد على صيغة الميرزا «قده»، لأنّ العلم بوجود

عشرة تكاليف من مجموع تسعين موردا التي هي موارد الاجتماع بين خبر الواحد والشهرة، إنما يوجب انحلال العلم الإجمالي بصيغته الأولى، ولا يوجب انحلاله بصيغته الثانية، لأنَّ المعلوم بالعلم الإجمالي الثاني هو، عشر أخبار صادرة من المعصوم عليه السلام بلحاظ موضوعيتها للحجية، لا بلحاظ كشفها عن التكليف الواقعي.

ومن الواضح أنَّ اجتماع الشهرة مع الرواية في مادة الاجتماع إنما يقوِّي احتمال التكليف الواقعي ويصعد من يقيننا بوجود تكاليف واقعية في مورد الاجتماع، ولا يقوِّي يقيننا بصدور شخص الرواية، فلا يلزم من علمنا بعشرة تكاليف واقعية في مادة الاجتماع أنَّ نعلم بعشرة روايات صادرة أيضاً من التسعين، لأنَّ ضم الشهرة إلى الرواية يقوِّي احتمالنا للنتيجة، لا أنَّه يقوِّي بنفس الدرجة احتمال صدور الرواية.

وأما إذا كانت الشبهة التي تورد على العلم الإجمالي هي، أنَّه يوجد علم إجمالي آخر بينهما عموم من وجه، بمعنى أنَّه كما يوجد علم إجمالي في باب الروايات، كذلك يوجد علم إجمالي في دائرة غير الأخبار من الأمارات الظنية، فتنجيز أحدهما دون الآخر بلا موجب، فيتجزان معاً، فهذه الشبهة حينئذٍ بقسميها ترد على الصيغة التي ذكرها الميرزا «قده».

إلى هنا: كل ما ذكرناه كان في مقام توضيح أصل وجود هذا العلم الإجمالي وتنجيذه.

المقام الثاني: هو أنَّه بعد الفراغ عن وجود هذا العلم الإجمالي وتنجزه، فهل أنَّ هذا التنجيز يؤدِّي نفس وظيفة الحجية التي يُراد إثباتها بخبر الواحد؟.

لا إشكال في أنَّ هذا التنجيز يغيّر الحجية مفهوماً، لكن هل

يغايروها عملاً أيضاً، أو أنه يؤدي إلى نفس النتيجة عملاً وإن غايروها مفهوماً؟

قد يُقال: إنه يؤدي إلى نفس النتيجة عملاً، وإن غايروها مفهوماً، بل لعلّه يغايروها أيضاً بحسب بعض الآثار، لكن لا ربط لهذه الآثار في مقام العمل المحض، وذلك لأنّه سواء قلنا بنحجية خبر الواحد من باب جعل الشارع للحجية بآية النبأ أو النفر مثلاً، أو كان بمنجزية العلم الإجمالي المذكور، ووجوب العمل بتمام الروايات إمّا من باب الحجية الشرعية على القول بالحجية، أو من باب قاعدة منجزية العلم الإجمالي على الوجه الآخر.

والخلاصة هي، أنّه هل تكون نتيجة هذا الدليل هي نفس نتيجة الحجية، أم أنّها تغايروها عملياً كما هي مغايرة معها مفهوماً؟

قد يُقال بأنّ النتيجة العملية وحده، وإنّما الاختلاف في بعض الآثار غير المرتبطة بالوظيفة العملية، إذ على أيّ حال، لا بدّ من العمل بالأخبار الدالة على التكاليف سواء كان من جهة منجزية العلم الإجمالي، أو من جهة حجية تلك الأخبار.

نعم يُتراءى هنا بعض الفوارق، لكنّها ليست فوارق مهمة في مقام العمل.

فمثلاً من جملة هذه الفوارق، هي أنّه بناءً على مسلك الحجية، يجوز إسناد مفاد الرواية إلى الشارع، بناءً على أنّ جواز الإسناد من آثار الحجية، بينما بناءً على مسلك منجزية العلم الإجمالي لا يجوز إسناد مفاد الرواية إلى الشارع، لأنّ العمل به من باب الاحتياط ولم يثبت المؤدّي لا وجداناً، ولا تعدّاً.

ومن الفوارق التي تُتراءى في المقام، هي أنّه بناءً على مسلك

الحجية، لو فرض ان تمام الروايات الحجة كانت مطابقة للواقع، - ولنفرض أنها مائة رواية كلها حجة -، وقد خالفها المكلف جميعاً، يكون عاصياً لها جميعاً، فهنا: يستحق هذا المكلف مائة عقاب لعصيانه بعدد تلك الوقائع، ذلك لأن هذه التكاليف الواقعية المائة كلها منجزة عليه بالحجة الشرعية.

وأما بناءً على مسلك منجزية العلم الإجمالي، لو فرض أنه يعلم علماً إجمالياً بعشرة تكاليف في مائة رواية، فهنا: حتى لو فرضنا مطابقة جميع هذه الأخبار للواقع، وقد خالفها المكلف جميعاً، فلا يكون عاصياً لأكثر من عشرة تكاليف، وبالتالي لا يستحق إلا عشرة عقابات لصدور عشرة عصيانات منه، لا مائة عقاب، نعم يكون متجرباً بعدد الأطراف الباقية، أي في مدلول تسعين رواية، لأن العلم الإجمالي لا ينجز أكثر من عدد معلومه الذي هو عشرة.

إلا أن كلاً من هذين الفارقين غير حاسم من حيث مقام العمل، ولذلك قد يُقال بعدم الفرق بين المسلكين.

هذا خلاصة ما يمكن أن يُقال في تقريب انتهاء دليل العقل هذا إلى نتيجة الحجية، هذا مع الاعتراف ببعض نكات الفرق بين المسلكين نظرياً.

إلا أن الصحيح أن الفرق بين المسلكين ليس فرقاً نظرياً فقط، بل يوجد فرق عملي أيضاً.

وتفصيل ذلك هو، أن الروايات التي في أيدينا، يمكن تصنيفها إلى قسمين.

القسم الأول: هو روايات لها دلالة على حكم ترخيصي على نفي الإلزام، سواء كانت هذه الدلالة مطابقة، كالأخبار النافية للإلزام

ابتداء، أو كانت التزامية، فإنه قد يتفق أن يكون خبر مثبت للتكليف بالمطابقة، ولكن ينفي بالالتزام تكليفاً آخر، ولهذا عبرنا بتعبير جامع فقلنا: الدلالة على نفي التكليف، ليشمل الأخبار النافية بالمطابقة، والأخبار النافية بالالتزام.

القسم الثاني: هو روايات لها دلالة على ثبوت التكليف بالمطابقة أو بالالتزام.

وإذا أردنا التعرف على الفوارق بين المسلكين في مجال كل من القسمين، فإننا نرى أنَّ القسم الأول منهما - الدال على نفي التكليف - لا أثر للعلم الإجمالي بشأنه بوجه من الوجوه، ولا يمكن أن يعطيه العلم الإجمالي قيمة، بخلافه، بناءً على مسلك الحجية.

وتوضيح ذلك: هو أننا إذا قلنا بحجية خبر الواحد، إذن، تكون هذه الحجية ثابتة للخبر النافي للتكليف، كما تكون ثابتة للخبر المثبت للتكليف كما هو واضح.

وأما إذا بنينا على اقتضاءات العلم الإجمالي، فمن الواضح، أنَّ العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الروايات إنما يقتضي الاحتياط في موارد احتمال انطباق تلك التكاليف عليها، وموارد احتمال انطباق التكاليف عليها إنما هي موارد الروايات المثبتة للتكليف، يعني موارد القسم الثاني، لا موارد القسم الأول، إذ الرواية النافية للتكليف لا يحتمل انطباق العلم الإجمالي بالتكليف عليها، ولا يُعقل أن تكون من أطراف هذا العلم الإجمالي بالتكليف، ولو فرض أنه كان هناك علم إجمالي بصدور بعض هذه الروايات النافية، أو كانت طرفاً لعلم إجمالي بصدور بعض مجموع الروايات الأعم من النافية والمثبتة، فهذا العلم الإجمالي ليس بمنجز، لأنه ليس علماً إجمالياً بالتكليف على كل تقدير، فإنَّ العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً إذا كان علماً إجمالياً

بالتكليف على كل تقدير، فإن علمك بأن بعض الروايات النافية صادر، معناه: علمك بالترخيص إجمالاً، وعلمك بأن بعض الروايات النافية أو المثبتة صادر، فهذا علم بالمذبذب بين الإثبات والنفي، بين الإلزام والترخيص، فلا يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً ليستتبع وجوب العمل بالروايات النافية، إذن، فالروايات النافية لا يمكن أن تستمد قيمة من العلوم الإجمالية.

وفي مقابل هذا الكلام، كلام آخر يُقال في تصوير القيمة التي يمكن أن تستمدّها الروايات النافية من العلوم الإجمالية.

إذ يُقال: إنّ الروايات، لو قطعنا النظر عن باب العلوم الإجمالية لكانت بلا قيمة ومعنى أنّها بلا قيمة، يعني أنّه في كل مورد من موارد الروايات النافية، إذا وجد أصل مثبت للتكليف نعمل به، سواء كان هذا الأصل لفظياً كأصالة العموم، والظهور في الأدلة الاجتهادية، أو كان أصلاً عملياً كأصالة الاشتغال مثلاً، لأنّ الخبر النافي، وجوده كعدمه بعد فرض عدم ثبوت حججه بآية النبأ ونحوها من الأدلة الشرعية، هذا بقطع النظر عن العلم الإجمالي، لكن حيث إنّنا نعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الروايات، فهذا العلم الإجمالي سوف يحدث خللاً في تلك الأصول المثبتة للتكاليف التي يُراد الرجوع إليها، سواء كانت أصولاً لفظية اجتهادية، أو كانت أصولاً عملية، وهذه ثمرة تجعل الخبر النافي مؤثر في سقوط ما يقابله.

وتوضيح ذلك: تارة: بلحاظ الأصول العملية، وأخرى بلحاظ الأصول اللفظية.

أمّا بلحاظ الأصول العملية المثبتة للتكليف التي تكون في مقابل الأخبار النافية، فهذا لا بدّ أن يدعي هذا المدعي، وجود علم إجمالي بصدور جملة من الروايات الواقعة في موارد تلك الأصول المثبتة

للتكليف، وحينئذ يقول: إنَّ هذا معناه: العلم الإجمالي ببطلان بعض تلك الأصول المثبتة، إذن فلا يمكن إعمالها.

وهذا الكلام، تارة يُدعى بلحاظ أصالة الاشتغال، وأخرى بلحاظ الاستصحاب.

أمَّا أن ادَّعي بلحاظ أصالة الاشتغال، فمن الواضح، أنَّ العلم الإجمالي بعدم مطابقة أصالة الاشتغال في بعض مواردنا للواقع، لا يوجب سقوط أصالة الاشتغال، لأنها ليست إلا مجرد أصل احتياطي، كما لو علمنا بحرمة أحد فعلين، وإباحة الآخر، واشتبه علينا الحرام بإباحة أحدهما، وهذا ممَّا لا شك فيه.

وإن ادَّعي بلحاظ الاستصحاب، فإن ادَّعي أنَّنا نعلم إجمالاً صدور بعض الروايات النافية بخصوص موارد الاستصحاب المثبتة للتكليف، حينئذ يدخل هذا في مسألة أنَّ الاستصحاب المثبت للتكليف، إذا علم إجمالاً بعدم مطابقة بعض الاستصحابات المثبتة للتكليف مع الواقع، فهل تسقط تلك الاستصحابات أو لا تسقط؟

هناك كلام وخلاف بين الشيخ الأعظم «قده»، وصاحب الكفاية «قده»، فالشيخ الأعظم، وتبعه الميرزا «قده» يقول بالسقوط، وصاحب الكفاية يقول بعدم السقوط، وهو الصحيح، فإنَّ الاستصحابات المثبتة للتكاليف لا تسقط بمجرد العلم الإجمالي بعدم ثبوت التكليف في موارد بعضها، إذن، فهنا هذا العلم الإجمالي لا يضر بجريان الأصل المثبت للتكليف.

نعم ينبغي أن يعلم أنَّ الاستصحاب هنا لا يجري حتماً، بل جريانه أيضاً بلحاظ تنجيز العلم الإجمالي في الأخبار المثبتة للتكليف، لأنَّ أصل الاستصحاب لم يثبت إلا بخبر الواحد الذي يكون مفاده

الاستصحاب المثبت للتكليف، وحينئذٍ، ففي المقام يقع طرفا للعمل الإجمالي المنجز، إذن، فأصل ثبوت الاستصحاب في المقام ثبوت احتياطي بلحاظ العلم الإجمالي، ولا يضر بشبوته، هذا العلم الإجمالي الآخر على خلافه، إذن، فالعلم الإجمالي مهما صيغ، لا يمكن أن يمنع عن الرجوع إلى الأصول المثبتة للتكليف، وفي المقام الأصول العملية مثبتة للتكليف.

والحاصل: هو أنَّ مؤثرية الخبر النافي - كما ادَّعي - في سقوط ما يقابله من الأصول المثبتة - سواء كانت أصولاً عملية أو اجتهادية - تارة يكون بلحاظ الأصول العملية، وأخرى بلحاظ الأصول اللفظية.

أمَّا بلحاظ الأصول العملية المثبتة للتكليف، فلأنَّها تتمثل في أصليين هما: إمَّا أصالة الاشتغال العقلية، أو الاستصحاب.

أمَّا أصالة الاشتغال، فقد عرفت أنَّ عدم مطابقتها أحياناً للواقع لا يوجب سقوطها، لأنَّها مجرد أصل احتياطي يعمل به عند اشتباه الحرام بالمباح بعد علمنا بحرمة أحد الفعلين وإباحة الآخر، فإنَّ مقتضى الاشتغال عقلاً، لا يزاحمه ولا يرفعه العلم الإجمالي بالترخيص، بل لا بدُّ من العلم بالمؤمن تفصيلاً، ليرفع اليد عن أصالة الاشتغال.

وأمَّا دعوى سقوط الاستصحاب بالخبر النافي للتكليف، فهي موقوفة على أمرين، وكلاهما غير تام.

الأمر الأول: هو اختيار مسلك الشيخ الأعظم «قده»، من أنَّ اليقين الإجمالي بالانتقاض، مانع عن جريان الاستصحاب في أطرافه، وذلك للتعارض بين الدليل والصدر في دليل الاستصحاب.

الأمر الثاني: هو العلم إجمالاً بمطابقة بعض تلك الروايات

النافية للواقع، لكي يعلم بانتقاض الحالة السابقة إجمالاً، وأمّا لو كان يعلم بصدور بعض تلك الروايات، فهو مجرد علم بالحجّة الإجمالية على الترخيص، وهو لا يمنع عن جريان الاستصحاب المثبت للتكليف، إلّا بناءً على مسلك قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي.

وأمّا بلحاظ الأصول اللفظية، بأن يُقال: إنّ هذه الأخبار النافية للتكليف، توجب بلحاظ تراكمهما، العلم الإجمالي بورود مخصصات ومقيدات للعمومات والمطلقات المتكفلة للأحكام الإلزامية، وهذا العلم الإجمالي، يوجب تعارض الأصول اللفظية في تلك الأدلة الاجتهادية وتساقط هذه الأصول.

وإنّ فرض أنّه لم يقبل حصول علم إجمالي بوجود مخصصات ومقيدات لخصوص العمومات المثبتة للتكليف، فيكفينا العلم الإجمالي بوجود مخصصات ومقيدات لمطلق العمومات والمطلقات الموجودة في الأدلة القطعية سنداً، يعني: إذا لاحظنا مجموع ما ورد في الكتاب والسنة القطعية من العمومات والمطلقات، سواء كان حكماً إلزامياً كما هو المنظور في المقام، أو حكماً ترخيصياً، فلنا علم إجمالي بمخصصات ومقيدات بالنسبة إلى بعضها، زائداً على المقدار المعلوم به تفصيلاً الثابت بالإجماع والضرورة والتواتر ونحو ذلك من الأدلة، وهذا العلم الإجمالي سواء كانت أطرافه خصوص العمومات المثبتة للتكليف، كما هو على الصيغة الأخرى، أو مطلق العمومات الأعم من المثبتة والنافية، على أيّ حال يوجب سريان التعارض إلى تلك العمومات ووقوع التكاذب فيما بينها، ويؤدّي إلى محذور تعارض تلك العمومات وتساقط الأصول اللفظية فيها، ومثل هذا العلم الإجمالي بلحاظ مطلق العمومات لا ينبغي إنكاره، وهو كاف لإيقاع التعارض والتكاذب بين تلك العمومات، باعتبار أنّ كل واحد منها يدلّ على

تكذيب الباقي بالدلالة الالتزامية، فتسقط العمومات والمطلقات عن الحجية في موارد الأخبار النافية للتكليف المخصصة والمقيدة، باعتبار هذا التعارض، فهذا أثر يثبت بلحاظ العلم الإجمالي.

والخلاصة هي أنّ العلم الإجمالي بوجود مخصصات أو مقيدات لبعض العمومات والمطلقات المثبتة للتكليف في قبال الروايات النافية، وإن كان يوجب التعارض فيما بينها بل يكفي لإيقاع التعارض وإجمالها، العلم إجمالاً بوجود مخصصات ومقيدات لمجموع الإطلاقات الأولية في الأدلة القطعية زائداً على المقدار الثابت بالدليل القطعي من المقيدات والمخصصات.

إلاّ أنّه مع ذلك، يجب الاحتياط، وذلك لصحة التمسك بالعمومات المثبتة بالعنوان الإجمالي في غير المقدار المعلوم بالإجمال تخصيصه منها الذي هو أقل من مجموع العمومات المثبتة لا محالة، ونتيجته تحصل علم إجمالي بالحجّة على التكليف.

وجواب هذا البيان: هو أنّ هذا العلم الإجمالي، وإن كان يوجب - على تقدير وجوده - التعارض بين العمومات والمطلقات، والتكاذب فيما بينها، لأنّه يعلم بمخالفة بعضها للواقع فيحصل فيما بينها تعارض وتكاذب، لكن التعارض والتكاذب لا يوجب إلاّ سقوط أصالة العموم، بمعنى عدم إمكان التعويل عليها في كل مورد من الموارد التي ورد فيها المخصص من الأخبار، أي عدم إمكان التعويل على أصالة العموم في كل مورد ورد بالعنوان التفصيلي، لأنّ التعويل عليها في هذا المورد بعنوانه التفصيلي يعارض بالتعويل عليها في المورد الآخر بالعنوان التفصيلي، والتكاذب لا يسمح بالتعويل عليهم على أصالة العموم في كل الموارد بالعناوين التفصيلية، وترجيح بعض الموارد على بعضها الآخر جزاف، إذن فيتعذر التعويل على أصالة

العموم في الموارد بعناوينها التفصيلية، لكن لا بأس بالتمسك بها لإثبات ما زاد على القدر المعلوم إجمالاً من المخصصات، فمثلاً، نفرض أنَّ العمومات المثبتة للتكليف كانت في الكتاب والسُّنة القطعية، «خمسين عموماً»، ونفرض أنَّه ورد في تخصيص هذه العمومات «مائة رواية» نافية للتكليف، ونفرض أنَّنا نعلم بصدق «عشرة» من هذه التخصيصات المائة، حينئذ نقول: بأنَّنا نتمسك بأصالة العموم في الخمسين عاماً بلحاظ ما زاد عن العشرة على إجمالها، أي بلحاظ ما زلَّ عن العشرة المعلومة إجمالاً والتي لا يعرف أين هي، أيُّتمسك بأصالة العموم فيما زاد عن العشرة؟.

ونتيجة ذلك: تحصيل علم إجمالي بأن هذه العمومات مفادها ثابت في أربعين مورداً من هذه الخمسين مورداً، لأنَّ ما زاد على العشرة على إجماله لم يثبت فعلية مفاد العام بلا محذور، لأنَّ المقتضي موجود، وهو العموم، والمانع مفقود، وهو التعارض، لأنَّ التعارض إنما هو في العشرة، لا فيما زاد على العشرة، إذن: فيتشكل بذلك علم إجمالي بوجود تكاليف إلزامية في موارد العمومات بمقدار أربعين من خمسين، وهذا العلم الإجمالي منجز ومانع عن العمل بمفاد الأخبار النافية الواردة تخصيصاً أو تقييداً لتلك العمومات، إذن: فهذا العلم الإجمالي لا ينفع في رفع اليد عن الأصول اللفظية، والعمل بمضمون الأخبار النافية.

والحاصل، هو أنَّ العلم الإجمالي بوجود مخصصات ومقيدات لبعض العمومات والمطلقات المثبتة للتكليف في مقابل الروايات الثنافية، وإن كان يوجب التعارض فيما بينها كما عرفت، بل يكفي لإيقاع التعارض وإجمالها، العلم إجمالاً بوجود مخصصات ومقيدات لمجموع الإطلاقات الأولية في الأدلة القطعية زائداً على المقدار الثابت بالدليل القطعي من المقيدات والمخصصات.

إلا أنه مع هذا كله يجب الاحتياط، وذلك لصحة التمسك بالعمومات المثبتة بالعنوان الإجمالي، في غير المقدار المعلوم بالإجمال تخصيصه منها والذي هو أقل من مجموع العمومات المثبتة، ونتيجة ذلك، تحصيل علم إجمالي بالحجة على التكليف.

هذا تمام الكلام في القسم الأول من الأخبار والروايات النافية للتكليف.

وأما الكلام في القسم الثاني من الأخبار المثبتة للتكليف التي هي مورد فاعلية هذا الدليل العقلي، أي «العلم الإجمالي» الذي استدل به في المقام، لأن هذه الأخبار المثبتة هي أطراف بطبعها للعلم الإجمالي بالتكليف، ولهذا استدل به القائل بحجية خبر الواحد في المقام، ومعه يثبت وجوب العمل بتمام هذه الروايات المثبتة للتكليف، وذلك بقانون منجزية العلم الإجمالي باعتبارها أطرافاً له، كما عرفت في الكلام المتقدم.

ولكن هناك حالات معينة، يتشكل فيها هذا العلم الإجمالي، ولكن يبدو فيها الفرق بين مسلك الحجية، ومسلك منجزية العلم الإجمالي، فباعتبار «مّا» ينفذ مسلك منجزية العلم الإجمالي، وينتج نتيجة الحجية كما عرفت سابقاً.

لكن في حالات معينة يبدو الفرق بين مسلك الحجية، ومسلك العلم الإجمالي، وعليه فلا بدّ من استعراض هذه الحالات.

الحالة الأولى: هي فيما إذا فرض أنّ الخبر المثبت للتكليف، كان في مقابله عموم أو إطلاق في دليل اجتهادي قطعي من كتاب أو سنة متواترة، دال على الترخيص.

فإنّه هنا ذكر جملة من المحققين أنّه لا يتساوى المسلكان.

فبناءً على مسلك الحجية، لا بدّ من العمل بالرواية المثبتة للتكليف تخصيصاً أو تقييداً للعام القرآني، أو مطلق الكتابي.

وأما بناءً على مسلك منجزية العلم الإجمالي، وأصالة الاشتغال، فمن الواضح أنّ أصالة الاشتغال إنّما تجري في أطراف العلم الإجمالي فيما إذا لم يكن هناك مؤمن في بعض الأطراف بالخصوص، وأما مع وجود المؤمن خصوصاً إذا كان هذا المؤمن دليلاً اجتهادياً معيناً للمعلوم في غير مورده، فلا إشكال حينئذٍ في أنّ أصالة الاشتغال لا تجري.

وفي المقام: المؤمن موجود، وهو أصالة العموم، وأصالة الإطلاق في الدليل القطعي السند، فتكون حاکمة على أصالة الاشتغال، بينما هي محكومة للحجية، وبذلك يظهر الفرق بين المسلّكين.

وقال جملة من المحققين: إنّ بناءً على مسلك منجزية العلم الإجمالي، تجري أصالة الاشتغال، ولا يمكن الاعتماد على تأمين أصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وذلك: باعتبار العلم الإجمالي بطرو مخصصات ومقيدات على العمومات والمطلقات على ما أشرنا إليه سابقاً، بعد افتراض هذا العلم الإجمالي بوجود مخصصات ومقيدات، فيحصل التعارض ويسري التكاذب إلى مجموع العمومات والمطلقات الفوقانية، ومعه: فلا يمكن الرجوع إلى أيّ واحد منها بعينه في مورد بعينه، ولا يفيد هنا ما قيل هناك في القسم الأول، من أنّنا ثبت مفاد العام فيما زاد على القدر المعلوم، كما لو فرضنا أنّ القدر المعلوم تخصيصه من العمومات عشرة من خمسين عاماً، فنتمسك هنا بالعمومات فيما زاد على العشرة.

هذا الكلام هنا لا ينفع، لأنّنا هنا نواجه عموماً ترخيصاً، ونريد

ان تؤمن النفسا به، ومن الواضح ان مجرد حجية ما زاد على العشرة من الخمسين لا يكون مؤمناً في هذا المورد بالخصوص، لعدم إحراز انطباق ذاك العنوان على هذا المورد، وكذلك أي مورد آخر أخذناه بالخصوص، فهو من المحتمل أن لا يكون من تلك الموارد.

إذن: فأصالة الاشتغال تجري، ومجرد العلم بوجود مؤمن في بعض الموارد، لا يهدم أصالة الاشتغال، كما لو علمت بنجاسة إناءات عشرة مثلاً، وتعلم بأن البيئة قامت على طهارة إناء بعينه، لا ندرى أيأ هو، فهل أن أصالة الاشتغال حيثئذ، تستقط في المقام أو لا؟.

نقول: لا تسقط، بل تبقى على حالها، لأن التأمين ما لم يتعين مورده لا يكون حاكماً على أصالة الاشتغال.

وعليه: فمن يُسلم بهذا العلم الإجمالي يكون عليه أن يعمل بالروايات المثبتة للتكليف احتياطاً، ولا يمكن أن يؤمن نفسه بالرجوع إلى أصالة العموم، وأصالة الإطلاق.

إذن: بناء على هذه الحالة يجب العمل بالخبر المثبت للتكليف على كل حال، سواء قلنا بمسلك الحجية، أو قلنا بمسلك منجزية العلم الإجمالي.

وحاصل هذه الحالة هو أن يفرض أن الخبر المثبت للتكليف، يكون على خلافه عموم أو إطلاق في دليل اجتهادي قطعي السند دال على الترخيص، فإنه بناء على مسلك الحجية، لا بد من العمل على طبق الخبر المثبت للتكليف.

وأما بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي الذي أطرافه الروايات المثبتة للتكليف، فالمنجزية لا تشمل الأطراف التي فيها أصل مؤمن بلا معارض، خصوصاً إذا كان دليلاً اجتهادياً معيناً للتكليف المعلوم بالإجمال في سائر الأطراف.

وذهب جملة من المحققين إلى أنه بناء على مسلك منجزية العلم الإجمالي أيضاً تجري أصالة الاشتغال، للعلم الإجمالي بطرو مخصصات ومقيدات على خصوص المطلقات الترخيصية، أو مطلق العمومات، وهو كاف في تعارضها وإجمالها، ولا يفيد هنا ما ذكرناه سابقاً من إمكان إثبات مفاد العام فيما زاد على القدر المعلوم، لأنه ترخيص ليس فيه مقتضي عدم التنجيز، فلا يزاحم ما فيه مقتضي الاحتياط والتنجيز.

الحالة الثانية: هي ما إذا كان في مقابل الأخبار المثبتة للتكليف، أصول عملية نافية للتكليف، لا أصول لفظية في الأدلة الاجتهادية.

وهذه الأصول العملية النافية، تارة يفرض أنها سنخ أصل يكون جارياً في تمام أطراف موارد العلم الإجمالي الذي استدل به المستدل، يعني في مورد أيّ خبر مثبت للتكليف نرى أن هذا الأصل النافي موجود، فمثلاً: قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هي أصل، بحسب طبعه يكون جارياً في تمام تلك الموارد.

وأخرى يفرض أن الأصل بحسب طبعه لا يتم موضوعه إلا في بعض تلك الموارد دون بعض، مثل أصالة الطهارة، فإنه أصل لا يتم موضوعه إلا في بعض الموارد، فيؤمن عن نجاسة الحديد، لكن لا يؤمن عن حرمة العصير العنبي مثلاً.

فإن فرض أن الأصل كان من الأصول التي بحسب طبعها تجري في تمام الموارد، إذن، فهذا الأصل متعارض في الأطراف، لأن العلم الإجمالي منجز، وإجراء الأصل في تمام موارد متعذر، وإجراؤه في البعض دون البعض جزافاً، إذن فهذا الأصل ساقط بنفس العلم الإجمالي وحيث يجب العمل بالخبر المثبت للتكليف في باب أصالة

الاشتغال، بناءً على منجزية العلم الإجمالي، وبهذا تكون النتيجة هي نتيجة الحجة.

وأما إذا كان الأصل من الأصول التي بحسب طبعها تجري في بعض أطراف العلم الإجمالي دون بعض كأصالة الطهارة مثلاً، فتارة يفرض أن هذا الأصل النافي يكون دليلاً قطعياً لا يقبل التخصيص، من قبيل الأحكام العقلية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان مثلاً.

وأخرى يكون دليلاً قطعياً، لكن يقبل التخصيص، من قبيل آية تدلُّ عليه.

وثالثة يكون دليلاً ظنياً بنفسه، من قبيل أخبار الآحاد.

فإن فرض أن دليل هذا الأصل دليلاً قطعياً لا يقبل التخصيص في نفسه، أي أنه ليس من الأدلة اللفظية التي علم إجمالاً بورود المخصصات عليها، فحينئذ يعلم بالرجوع إلى هذا الأصل النافي، بناءً على مسلك منجزية العلم الإجمالي، لأنه أصل يجري في بعض أطراف العلم الإجمالي دون بعض، فيرجع إليه، لأنه ليس مبتلياً بمعارض، بناءً على مباني التي نقحناها في بحث العلم الإجمالي، من أن أحد أدلة الأصول إذا كان يختص جريانه ببعض أطراف العلم الإجمالي فلا بأس بأن يجري دون أن يكون له معارض، حيث أن المباني على أن العلم الإجمالي ليس علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية، ولا يستحيل جريان الأصل المؤمن في بعض أطرافه، وإنما لا يكون لأجل المعارضة، وفي المقام لا معارضة بعد فرض أن هذا الدليل دليل قطعي لا يحتمل فيه التخصيص.

وأما إذا افترضنا أن هذا الدليل كان دليلاً قطعياً ولكن يحتمل فيه التخصيص، حاله حال سائر العمومات التي يحتمل فيها التخصيص،

يعني كما يحتمل طرو المخصص على دليل حكم واقعي ترخيصي، كذلك يحتمل طرو المخصص على دليل حكم ظاهري في المقام من هذا القبيل، فحينئذٍ، يكون حاله حال سائر أدلة الأحكام الترخيصية، من حيث إنّه إذا اقترن بوجود المخصص، إذا وجد مخصص للدليل الأصل، فلا يمكن الرجوع إليه إذا لم يوجد مخصص في أخبار الآحاد للدليل الأصل، فلا بأس بالرجوع إليه في المقام والتأمين من ناحيته.

وأما إذا افترضنا أنّ دليل الأصل كان خبراً من أخبار الآحاد، فحينئذٍ يصير حاله حال الأخبار النافية للتكليف التي لا يمكن التعويل عليها، فهذا الأصل لا أثر له، لأنّ هذا خبر واحد نافياً للتكليف، غاية الأمر أنّه ينفي نفيّاً ظاهريّاً لا نفيّاً واقعياً، فكما أنّ الخبر الذي ينفي نفيّاً واقعياً ليس له أثر الخبر الذي ينفي نفيّاً ظاهريّاً، أيضاً لا يمكن التعويل عليه والتأمين به، إذن فأصالة الاشتغال تكون محكمة من هذه الناحية، ويجب الأخذ بمفاد الخبر المثبت بمقتضى منجزية العلم الإجمالي.

وخلاصة هذا المورد الثاني هو، أنّ يفرض في قبال الخبر المثبت، أصل عملي ناف للتكليف، وهذا الأصل النافي، تارة، يكون جارياً في تمام موارد الأخبار المثبتة للتكليف، أي في تمام أطراف العلم الإجمالي، كأصالة البراءة مثلاً، وحينئذٍ يكون هذا الأصل ساقط بموجب منجزية العلم الإجمالي المفترض.

وإن فرض كون هذا الأصل جارياً في خصوص بعض موارد الخبر المثبت، كأصالة الطهارة مثلاً: فهنا: تارة يفرض أنّ ذلك الأصل النافي كان دليلاً العقل، وأخرى يفرض أنّ دليله شرعي قطعي، وثالثة يفرض أنّ دليله خبراً من أخبار الآحاد التي لا يمكن التعويل عليها.

فإن فرض الأول، فهنا يرجع إلى ذلك الدليل إن كان يجري بلا

محذور كما عرفت، وإن فرض الثاني، فيرجع إليه أيضاً بناءً على مبنانا في العلم الإجمالي، من جواز الرجوع إلى الأصل النافي في بعض أطراف العلم الإجمالي إن كان مختصاً بمورده، ولو فرض وجود أصل ناف مشترك في تمام الأطراف، لكونه من غير سنخه.

هذا إذا لم يعلم بطرو التخصيص، أو بمخالفة بعض موارد جريان هذا الأصل للواقع، بحيث يصبح إطلاقه متعارضاً ومجماً، كإطلاق العمومات الترخيفية في المورد السابق كما عرفت فيما تقدّم، وإن فرض الثالث، فهنا لا أثر للأصل المذكور، بل يجب الأخذ بمفاد الخبر المثبت بمقتضى منجزة العلم الإجمالي.

المورد الثالث: هو ما إذا فرضنا أنَّ الخبر المثبت للتكليف كان في مقابله خبر نافي للتكليف، فإنَّه حينئذٍ بناءً على الحجية لا بدَّ من إيقاع التعارض بين الخبرين، فلما أن يُقدّم هذا على ذاك بالقرينة إن وجدت، وإلاَّ فيلتزم بالتعارض والتساقط.

وأما بناءً على مسلك منجزة العلم الإجمالي، فحينئذٍ، لا بدَّ من حساب ما يقتضيه العلم الإجمالي في المقام، وهذا يقتضي وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف، لأنَّ الخبر المعارض له حجةً بنفسه، وليس بمؤمن للذمة، لكي نرفع اليد به عن أصالة الاشتغال الجارية بلحاظ الخبر المثبت.

اللَّهُمَّ إلاً أن يُقال: بأنَّ العلم الإجمالي بصدور جملة من الأحكام الواقعية في مجموع الروايات، منحل بالعلم الإجمالي بصدور جملة من الأحكام الواقعية في خصوص غير المعارض من الروايات، يعني: نفترض علماً إجمالياً رابعاً صغيراً يحل به العلم الإجمالي الذي استدل به هذا المستدل لو افترض أنَّ المعلوم صدوره في دائرة غير المعارض من الروايات لا يقل عن المعلوم صدوره في دائرة مطلق

الروايات، فحينئذٍ، نخرج كل خبر مثبت مبتلى بالمعارض، نخرجه عن الطرفية، باعتبار هذا الانحلال.

والخلاصة: هي أن يُفرض في قبال الخبر المثبت للتكليف، خبر ناف له، فهنا: بناءً على مسلك الحجية لا يجب العمل بهما معاً، للتعارض والتساقط.

وأما بناءً على مسلك منجزية العلم الإجمالي فإنه يجب العمل بالخبر المثبت احتياطاً، لكون طرفاً للعلم الإجمالي.

اللَّهُمَّ إلاً أن يُدعى انحلال العلم الإجمالي في دائرة الروايات، بعلم إجمالي في خصوص الروايات غير المعارضة، بأن يكون المعلوم إجمالاً صدوره منها بمقدار المعلوم إجمالاً في مجموع الروايات، وهذا يعني خروج مورد الرواية المعارضة عن الطرفية، ولو باعتبار تعارض القيم الاحتمالية في كل منهما مع الآخر.

المورد الرابع: والخامس، والسادس، هي موارد تشبه الموارد السابقة، لكن مع فارق، وهو أنه في الموارد الثلاثة السابقة، كنّا نفرض أن الخبر المثبت للتكليف كان في مقابله ناف للتكليف، وهذا النافي كان، إماً عمومياً، كما في المورد الأول، أو أصلاً عملياً، كما في المورد الثاني، أو خبراً من أخبار الآحاد، كما هو الحال في المورد الثالث.

أما الآن، فنفترض أن هذا الذي يكون معارضاً مع الخبر المثبت للتكليف، يكون مثبتاً للتكليف أيضاً، لكن مثبت لتكليف آخر معاكس لهذا التكليف، بأن يكون هذا الخبر المثبت للتكليف مثبتاً للوجوب مثلاً، وفي مقابله خبر آخر مثبت للحرمة.

هذه ثلاثة موارد في مقابل الموارد السابقة، فموضوعها عين

الموضوع، لكن مع إدخال هذا التعديل عليه، وهو ان يكون المعارض مثبتاً لتكليف آخر منافٍ مع هذا التكليف، حينئذٍ نأتي إلى المورد الرابع.

المورد الرابع: وهو أن نفترض كَوْن الخبر مثبتاً للتكليف، ويكون في مقابله خبر من أخبار الآحاد، كما هو الحال في المورد الثالث، لكن هذا الخبر الآخر هنا نفرضه مثبت لتكليف آخر في مقابل هذا التكليف، كما لو كان هذا مثبت الوجوب، وذاك مثبت الحرمة، وحينئذٍ نقول: إنَّه من الواضح أنَّه بناءً على مسلك الحجية يقع التعارض ما بين الحجتين ومن ثمَّ التساقط، ويرجع إلى الأصول العملية في هذا المورد، ويرجع في سائر الموارد إلى سائر القواعد.

ولكن نريد أن نعرف أنَّه بناءً على مسلك منجزية العلم الإجمالي، ماذا تكون النتيجة في المقام؟

وهنا بحسب الحقيقة، فإنَّ هذا الخبر المعارض الذي مفاده التحريم، هو أيضاً طرف لنفس هذا العلم الإجمالي الكبير الذي نريد به أن نثبت وجوب العمل بالخبر المثبت للوجوب، لأنَّ الخبر المثبت للوجوب، والخبر المثبت، للحرمة، كلاهما من الأخبار المثبتة للتكليف، وكلاهما داخل في أطراف العلم الإجمالي الذي هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلهية فيما بين الأخبار المثبتة للتكليف، إذن، فكل منهما في نفسه يكون طرفاً لهذا العلم الإجمالي.

وحينئذٍ: إن بنينا على انحلال هذا العلم الإجمالي بعلم إجمالي في دائرة الأخبار غير المعارضة كما عرفت آنفاً، إذن ففي المقام كلا الخبرين يخرجان عن الطرفية للعلم الإجمالي، ولا نعمل بأيّ واحد منهما، بل نرجع إلى الأصول العملية في موردهما مع الالتزام بمنجزية العلم الإجمالي في سائر أطرافه الأخر غير المتبلة بالمعارض.

وأما إذا لم نبنِ على الانحلال من هذه الناحية، إذن، هذا العلم الإجمالي في نفسه منجز لتمام أطرافه، ما ابتلي به بالمعارض، وما لم يُبتلَ منه بالمعارض، غاية الأمر، فإن تنجزه هنا لكلا هذين الخبرين غير معقول، لأنَّ أحدهما يقتضي إيجاد الفعل التزاماً بالوجوب، والآخر يقتضي ترك الفعل التزاماً بالحرمة، ويستحيل تنجيز كل من الخبرين بقانون العلم الإجمالي، لاستحالة الجمع بين المحذورين، ومعه، يتعطل تأثير العلم الإجمالي بلحاظ هذا المورد الذي وقع فيه هذان الخبران المتعارضان، فلا ينجز الوجوب، ولا ينجز الحرمة.

وأما بالنسبة إلى سائر الموارد، فيبقى على تنجزه، وبقاؤه على تنجيزه بالنسبة إلى سائر الموارد واضح، بعد فرض أنَّ المعلوم بالإجمال أزيد من مقدار هذا المورد، إذ ليس المعلوم بالإجمال تكليفاً واحداً، وإنَّما هو أكثر من تكليف واحد، لو فرض أنَّ غرضنا النظر عن تكليف واحد وقلنا: بأننا نعلم بتكليف غير هذا التكليف المردد بين الوجوب والحرمة، وإنَّما نعلم بتكليف آخر في بقية الموارد، فحينئذٍ هذا العلم الإجمالي يكفي للتنجيز كما هو الواقع.

نعم لو فرض مجرد الفرض أنَّ هذا المورد الذي دار الأمر فيه بين الخبر المثبت والخبر النافي، كان مساوياً للمعلوم بالإجمال، بأنَّ نفرض أنَّه من الأول لم يكن لنا علم إلاَّ بتكليف واحد في تمام هذه الروايات.

لو كان هكذا، فحينئذٍ، هل أنَّ هذا العلم الإجمالي يبقى على منجزيته بلحاظ سائر الموارد بعد سقوطه عن المنجزية بلحاظ هذا المورد، أو أنَّ سقوطه عن المنجزية بلحاظ هذا المورد يمنع عن بقائه على المنجزية بلحاظ سائر الموارد؟ هنا يُقال إن تساوى المعلوم الإجمالي مع المورد، أمكن أن يفتح هذا الحديث، وحينئذٍ يمكن أن

يقال: إن هذا العلم الإجمالي يكون باقياً على المنجزية بلحاظ سائر الموارد، وذلك لأنَّ الأصول العملية النافية للتكليف متعارضة في الأطراف على فرض تماميتها في أنفسها بتمامها، وبعد التعارض والتساقط حينئذٍ، مقتضى القاعدة هو تنجز تمام أطراف العلم الإجمالي، غاية الأمر، أنَّ العقل حكم بعدم وجوب الاحتياط في شخص هذا المورد، وذلك لعدم القدرة، باعتبار أنَّ المكلف غير قادر على الجمع بين الفعل والترك، فحكم بعدم الوجوب الاحتياط في شخص هذا المورد، لعدم القدرة.

وأما في بقية الموارد فالمقتضي لوجوب الاحتياط موجود، والمانع مفقود.

أما المقتضي فهو احتمال التكليف بلا مؤمن، لأنَّ المؤمن وهو الأصل العملي النافي للتكليف يسقط بالمعارضة.

وأما أنَّه لا مانع، لأنَّ المانع ليس إلاَّ العجز، ولا عجز في المقام، إذن، فيجب الاحتياط في سائر الموارد، لأنَّ المقتضي موجود، والمانع مفقود.

وأما في خصوص هذا المورد، فهو وإن كان المقتضي موجوداً، لوجوب الاحتياط، ولكن المانع موجود أيضاً، وهو عجز المكلف عن الاحتياط، إذن فيبعض حينئذٍ، ويكون العلم الإجمالي منجزاً بلحاظ سائر الموارد.

وهذا الكلام وجيه بنفسه، إلاَّ أنَّ تميمه موقوف على أن يدفع جملة من التقريبات التي تذكر تارة في بحث دوران الأمر بين المحذورين.

وأخرى في موارد الوقوع الاضطراري في أحد طرفي العلم

الإجمالي لا بعينه، كـرغيفي الجائع، وطريقي الهارب، هناك تذكر بعض التفريعات بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزة رأساً.

فمنها مثلاً أن يُقال: إنَّ الأصول لا تتعارض في الأطراف بناءً على القول بالافتضاء، بل تجري جميعاً حتى بناءً على القول بالافتضاء، وذلك لأنَّه بناءً على القول بالافتضاء لا يكون العلم الإجمالي علّة تامة، وإنَّما تتعارض الأصول إذا أدّى جريانها جميعاً إلى الترخيص في المخالف القطعية، وفي المقام جريان الأصول بتمامها في أطراف هذا العلم لا يؤدّي إلى الترخيص بالمخالفة القطعية، إذ على كلّ حال يحتمل الموافقة، لأنَّ المخالفة القطعية لا تكون إلّا بأن يخالف الوجوب المحتمل في هذا المورد مع الحرمة المحتملة في هذا المورد أيضاً معاً، والحال أنَّ المكلف لا يمكنه مخالفتها معاً، إذن فالمخالفة القطعية لهذا العلم الإجمالي غير معقولة، والترخيص المستفاد من أدلة الأصول لا يؤدّي حينئذٍ إلى الوقوع في المخالفة القطعية، إذن، فلا مانع من جريان الأصول في تمام الأطراف.

هذا الكلام يُقال: في بحث دوران الأمر بين المحذورين، فمثلاً يُقال: لا بأس بإجراء أصالة البراءة عن الوجوب، وإجراء أصالة البراءة عن الحرمة، لعدم لزوم الترخيص في المخالفة القطعية، لأنَّها غير ممكنة، هذه شبهة.

ومنها شبهة أخرى على القول بالعلية، يقال في مسألة الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، فقد يتوهم بناءً على القول بالعلية، أنَّ معنى علية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية يعني، استحالة انفكاك التكليف المعلوم بالإجمال عن وجوب الموافقة القطعية، لأنَّ هذا معلول، وتلك علّة، ويستحيل انفكاك المعلول عن علته، فمتى ما سقط المعلول لا بدَّ من الالتزام بسقوط العلّة، فمتى لم تجب الموافقة

القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فلا بد وان يستكشف عدم بقاء المعلوم بالإجمال على فعليته على كل تقدير وكونه ثابتاً على أحد التقادير، لا على كل تقدير، وبذلك يزول العلم الإجمالي.

وهذه التقرّيات إنّ تَمَّتْ، أمكن تطبيقها هنا، لأنّ المكلف مضطر إلى أحد طرفين من أطراف العلم الإجمالي، وسيأتي تحقيق الحال في بحث الاشتغال إن شاء الله.

وحاصل هذا المورد الرابع هو أنّ يكون في قبال الخبر المثبت للتكليف، خبر آخر أيضاً مثبت للتكليف، ولكن بشكل عكسي، بأن يدل أحد الخبرين على الوجوب، والآخر على الحرمة، وحينئذٍ، بناءً على مسلك الحجية، تكون النتيجة هي التعارض والتساقط ومن ثم الرجوع إلى الأصول العملية في هذا المورد، وإلى سائر القواعد في سائر الموارد الأخرى.

وأما بناءً على مسلك منجزة العلم الإجمالي، فسوف يكون كلا الخبرين طرفاً للعلم الإجمالي بالتكليف.

فإن بنينا على انحلال هذا العلم الإجمالي، بعلم إجمالي في دائرة الأخبار غير المعارضة، بحيث انحصر علمنا الإجمالي هذا في خصوص الأخبار التي لا معارض لها، حينئذٍ، يخرج هذا المورد المتعارض عن الطرفية وتكون النتيجة كما سلف من الرجوع إلى الأصول العملية.

وأما إذا لم نبني على الانحلال، وصار العلم الإجمالي منجز بنفسه لتمام أطرافه المبتلي وغير المبتلي بالمعارض، حينئذٍ، يصبح العلم الإجمالي غير مقتضٍ للتنجيز في كلا الخبرين المتعارضين، وذلك لاستحالة الجمع بين المحذورين، بينما يبقى على تنجزه في سائر الأطراف الأخر كما ستعرف بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

المورد الخامس: هو ما إذا كان في قبال الخبر المثبت للتكليف، أصل عملي مثبت لتكليف معاكس، وهذا الأصل، تارة يكون عقلياً، كأصالة الاشتغال، وأخرى يكون شرعياً، كالاستصحاب.

فإن كان من قبيل الأول، فيكون هذا الخبر واجب المفاد بناءً على مسلك الحجية، لكونه طرفاً لعلم إجمالي، وحراماً لكون مرجعه إلى علم إجمالي آخر يقتضي ذلك، وحينئذ تكون أصالة الاشتغال بلحاظ العلم الإجمالي الثاني منافية للخبر المثبت للوجوب، ومن الواضح أن هذا مرجعه إلى فرض وجوب علمين إجماليين متزاحمين في طرف من أطرافهما في مادة الاجتماع، فلا يؤثر حينئذ كل منهما فيها، لأنَّ نسبتها إليها على حد واحد، لكن يبقى كل منهما مؤثراً في الموارد التي تخصه كمادة الافتراق مثلاً، كما ستعرف ذلك مفصلاً في بحث الاشتغال.

وإن كان الأصل شرعياً كالاستصحاب، كما لو كان الخبر يدلُّ على وجوب هذا المورد، والاستصحاب يدلُّ على الحرمة، وحينئذ، هذا الاستصحاب يقع طرفاً للمعارضة مع الأصول النافية في بقية الأخبار الدالة على الوجوب أو غيره من الأحكام الإلزامية، لأنَّ الاستصحاب وإن كان مثبتاً للتحريم، لكنَّه نافٍ للوجوب، ومن هنا يقع طرفاً للمعارضة، لأنَّه مؤمَّن للترك ومرخص فيه، إمَّا حقيقة، أو نتيجة، فيصير كأنَّه أصل ترخيصي، فيقع طرفاً للمعارضة مع بقية الأصول الترخيصية الموجودة في بقية الأطراف، وحينئذ يسقط بالمعارضة، ويكون الخبر المثبت لتكليف الوجوب منجزاً.

هذا لو كانت في بقية الأطراف أصول نافية، وإلاَّ كان الاستصحاب مثبتاً للتكليف في هذا المورد، ومؤمناً للترك كأصالة البراءة عنه، لأنَّه دليل شرعي أثبت التحريم، وليس في مقابله إلاَّ أصالة

الأشغال الناشئة من العلم الإجمالي، وهي معلقة على عدم إذن الشارع، وقد أذن الشارع بالترك بركة هذا الاستصحاب، وعليه: يكون الاستصحاب جارياً في هذا المورد، وحينئذ، إن كان المعلوم بالإجمال أزيد من هذا المقدار فيتجزأ في بقية الموارد، وإلا يُبنى على أن العلم الإجمالي هل ينحل بجريان الاستصحاب في بعض أطرافه أو لا؟ هذا كله إذا فرضنا أن دليل الاستصحاب كان قطعياً وليس خبر من أخبار الآحاد.

وأما إذا فرضنا أن دليل الاستصحاب كان خبراً من أخبار الآحاد، فحينئذ، يمكن أن يكون مؤمناً، لأن أخبار الآحاد لا وجه للعمل بها إلا العلم الإجمالي الكبير الذي هو محل الكلام، لأن مرجع هذا الأصل في الحقيقة إلى خبر واحد في مقابل خبر واحد، فكأنه عندنا في المقام خبران، الأول يدل على الوجوب واقعاً والثاني يدل على التحريم ظاهر، فهو يشبه حينئذ المورد الرابع.

وحاصل هذا المورد هو، أنه إذا كان هناك خبر مثبت للتكليف، وفي مقابله أصل مثبت لتكليف معاكس، وحينئذ، بناء على الحجية يجب العمل على طبق الخبر، وأما بناء على منجزية العلم الإجمالي، فإن كان الأصل المثبت للتكليف عقلياً كأصالة الاشتغال، فمرجه إلى علم إجمالي آخر يقتضي العمل على طبقه أيضاً، وبذلك يصير كل من الوجوب والحرمة طرفاً لعلم إجمالي، وحينئذ، لا يؤثر كل منهما في مادة الاجتماع بينهما، لصيرورتهما متزاحمين، وأما في مادتي الافتراق فيبقى كل منهما مؤثراً في مورده كما ستعرف.

وإن كان الأصل شرعياً كالاستصحاب، فإن كان في سائر الأطراف أصول شرعية نافية للتكليف أيضاً، حينئذ تقع المعارضة فيما بينها جميعاً، لأن هذا الاستصحاب وإن كان مثبتاً للحرمة، إلا أنه

بلحاظ الوجوب المعلوم بالإجمال يكون ناف للتكليف، لأنه يؤمن من الترك لا محالة كأصالة البراءة عنه، وإن لم يكن أصل ناف في تلك الأطراف، أو كان من سنخ يجري في هذا الطرف أيضاً بخلاف الاستصحاب المختص به، حينئذ، فإن كان دليل الاستصحاب قطعياً جرى، وانحل العلم الإجمالي، بمعنى أنه يؤمن من ناحية الوجوب المحتمل في مورده، مع بقاء التنجيز في سائر الأطراف.

وإن كان دليل الاستصحاب من نفس الأخبار، فلا يكون مؤمناً عن الوجوب، بل يكون مدلوله التحريمي منجزاً بملاك أصالة الاشتغال ومنجزية العلم الإجمالي، فيكون بهذا شبيهاً بالمورد الرابع، مع كونه الحرمة حينئذ ظاهرة لا واقعية.

المورد السادس: هو ما إذا كان في قبال الخبر المثبت للتكليف، أصل لفظي من «إطلاق أو عموم»، مثبت لتكليف معاكس، فحينئذ.

إن فرضنا أنه ليس لدينا علم إجمالي بطرو مخصصات أو مقيدات على العمومات والإطلاقات أزيد من المقدار المعلوم تفصيلاً، حينئذ، مقتضى القاعدة بناء على منجزية العلم الإجمالي، إجراء أصالتي العموم والإطلاق، لأن الأصل حينئذ بنفسه حجة، فبدلاً على نفي الوجوب، بل يدلاً على تعيين المعلوم بالإجمال في غير هذا المورد بالدلالة الالتزامية.

وإن فرضنا أنه كان لدينا علم إجمالي بطرو مخصصات ومقيدات على العمومات والإطلاقات، فحينئذ هذا العلم الإجمالي يوجب التعارض في أصالة العموم والإطلاق في مادة الاجتماع، فتسقط بلحاظ العناوين التفصيلية، وقد كنّا أشرنا إلى أننا نتمسك بها بلحاظ ما زاد على المقدار المعلوم صدور الأخبار المخصصة في مقابلها، ولهذا

شكلنا علماً إجمالياً يقتضي العمل بالعمومات والمطلقات المثبتة للتكليف، وعليه، يكون محل الكلام في موارد العلمين الإجماليين اللذين بينهما طرف مشترك، فيتزاحمان فيه، إذ عندنا حينئذ علم إجمالي بصدور عشرة روايات من هذه المائة ومنها هذه الرواية المثبتة للوجوب هنا، كذلك هنا عندنا علم إجمالي بأن غير ما يعلم بورود المخصص عليه بأخبار الآحاد من العمومات حجة ظاهراً، وأحد أطراف هذا العلم الإجمالي «العموم» الدال على التحريم في هذا المورد، وذلك لاحتمال كونه من الموارد التي لم يطرأ عليها تخصيص، فيتزاحمان في مقام التنجيز، لاستحالة تنجيزهما لهذا المورد معاً، وحينئذ قد يُقال: بأن نسبته إليهما على حد واحد، فلا موجب حينئذ لتأثير أحدهما بخصوصه في تنجيزه، ويكون المكلف حينئذ مخيراً في العمل بأيهما شاء.

وقد يُقال: بتقديم العلم الإجمالي العموماتي على العلم الإجمالي الروائياتي، فتتجزأ الحرمة حينئذ، وذلك لأن عدد المعلوم بالإجمال في الأول، أكثر منه بكثير في الثاني؛ لأن الثاني معلومه صدور بعض الروايات حيث لا يحتمل كذب الجميع، ومن الواضح أن نسبة ما يُعلم صدوره إلى ما لا يعلم صدوره ضئيل جداً عادة.

وأما الأول: فالعمومات المعلومة إجمالاً هي غير موارد معلوم الصدور من الأخبار، وهذا يعني غير تلك الموارد العشرة المعلومة الصدور من الأخبار، إذن، عدد المعلوم بالإجمال في الأول أكثر منه في الثاني، وكلما كان العدد أكثر مع فرض التساوي في أطراف العلمين الإجماليين لا محالة يكون احتمال الانطباق فيه أقوى، فمثلاً: لو علمنا بنجاسة عشر إناءات في مائة إناء هنا، وعلمنا بنجاسة تسعين إناء في مائة هناك، يصبح احتمال النجاسة في المثال الثاني أقوى منه

في المثال الأول، وهذا يعني في المقام بأنه يدور الأمر بين مخالفة احتمالية بدرجة أقوى للعلم الإجمالي العموماتي، وبين مخالفة احتمالية بدرجة أضعف للعلم الإجمالي الرواياتي، والعقل يستقل بلزوم تحصيل أكبر قدر ممكن من الموافقة بعد فرض تنجيز العلم الإجمالي ومنجزية كل من العلمين، وعليه: يقدم العموم المثبت للتكليف على الخبر المثبت للتكليف بخلافه، هذا كله في علاج العلمين الإجماليين بلحاظ مادة الاجتماع.

والآن لو فرضنا سقوطهما عن الحجية بلحاظ مادة الاجتماع، فهل يسقطان عنها بلحاظ مادة الافتراق أم لا؟.

قد يُقال: بأن العلم الإجمالي الرواياتي يبقى على الحجية في بقية الروايات، ويمكن تقريب ذلك بوجه.

الوجه الأول: هو أننا إذا أسقطنا مورداً من أطراف العلم الإجمالي الرواياتي، فينقص لا محالة معلومنا الإجمالي الرواياتي، واحداً، فمثلاً: لو كان عندنا علم إجمالي، بصدور عشر روايات في مائة، ثم أسقطنا واحداً، حينئذ، يبقى عندنا علم إجمالي بصدور تسعة في تسعة وتسعين، إذ لعل الواحد الساقط هو أحد العشرة، وهذا العلم الإجمالي يكون منجزاً، إذن يبقى هذا العلم الإجمالي الرواياتي مؤثراً في بقية الأطراف، وإن سقط عن التأثير في مورد مزاحمته للعلم الإجمالي العموماتي.

وهذا يتم لو لم يكن مورد التزاحم متطابقاً مع المعلوم بالإجمال، كما لو كان المعلوم بالإجمال مثلاً: واحد، وهو واضح.

وحاصل تصوير الوجه الأول لتأثير العلم الإجمالي في مادتي الافتراق هو، أن يُقال: بأن ما بقي من موارد الافتراق، أيضاً فيه

معلوم اجمالي إذ لم يكن معلومنا الإجمالي في دائرة الروايات بقدر مورد التعارض المذكور، بل هو أكثر منه، فيتنجز بذلك.

الوجه الثاني: هو أن يُقال: إنَّ العلم الإجمالي وإن سقط في مادة الاجتماع عن التأثير والحجية، لكنَّه يبقى في مادتي الافتراق على حاله، وذلك لأنَّ الأصول المؤمنة متعارضة في الأطراف ومتساقطة، وحينئذٍ يبقى احتمال التكليف في الأطراف منجزاً لا محالة، وإن سقط في مورد الاجتماع، للمانع الذي هو العجز، ولا تأتي شبهة أنَّ الأصول لا تتعارض في الأطراف، لأنَّها لا تؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، لأنَّها إنَّما تؤدي إليها لو جرت في الأطراف كلها، وهنا لم تجرِ إلَّا في غير موارد المزاخمة.

نعم لو قيل: بأنَّه متى لم تجب الموافقة القطعية سقط العلم الإجمالي عن المنجزية رأساً، كما في موارد الاضطرار إلى واحد من الأطراف لا بعينه، حينئذٍ أمكن إثباتها في المقام، لأنَّ روحها موجودة في هذا التقريب، وهذا التقريب صحيح على كلِّ حال.

وحاصله: هو أن تكون المنجزية لسائر الأطراف، من جهة سقوط الأصول المؤمنة في جميع الأطراف بالتعارض، وإنَّما لا منجزية بلحاظ هذا الطرف، من جهة العجز عن الاحتياط فيه لا لوجود المؤمن، فيكون احتمال التكليف في الأطراف الأخرى كافياً في التنجيز لأنَّه لا مؤمن عنه.

وقد يُقال هنا كما يُذكر في بحث دوران الأمر بين المحذورين، من أنَّ الأصل المؤمن يجري في كلا الطرفين معاً من دون محذور، لأنَّ المحذور إنَّما يكون من جهة الترخيص في المخالفة القطعية، وهي غير ممكنة، ففي المقام أيضاً لا يمكن المخالفة القطعية للعلمين الإجماليين، إذن فلا محذور من جريان الأصول المؤمنة في جميع الأطراف.

ولكن هذه الشبهة لا تتم في هذا المورد، وهي لو تَمَّت فهي تتم في المورد الرابع والخامس، لأنَّ هذا المورد هنا، المفروض فيه وجود علمين إجماليين مشتركين في طرف واحد، وكل منهما في نفس مخالفته القطعية ممكنة، وهو كاف في تعارض الأصول وتساقطها في أطرافه.

نعم لو قيل كما ذكر في الكفاية في بحث الاضطراب إلى بعض الأطراف غير المعينة، حيث قيل بسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لأنَّه متى لم تجب الموافقة القطعية بلحاظ طرف، سقطت المنجزية في الطرف الآخر أيضاً، لاحتمال أن يكون التكليف ثابتاً فيه، بل على تقدير كونه في غير الطرف الذي جازت مخالفته، فلا يكون العلم علماً بالتكليف على كل تقدير، إذن، هذه الشبهة روحاً جارية في المقام أيضاً.

الوجه الثالث: هو أن يُقال: بأنَّه يتشكل علم إجمالي آخر بين مادتي الافتراق، وذلك لأنَّ العلمين الإجماليين الأولين، لا ينطبق معلومهما معاً على مادة الاجتماع، لاستحالة كونه واجباً وحراماً في آن واحد.

وحينئذٍ، فإمّا أن يكون كلاهما منطبقاً في مادة الافتراق، وهذا المورد لا واجب ولا حرام، وإمّا أن يكون واجباً ليس إلّا، وهذا يعني صدق الخبر في هذا المورد، وحينئذٍ، يكون مخصصاً للعموم، ويكون التكليف المعلوم في باب العمومات غير هذا، وإمّا أن يكون حراماً ليس إلّا، وهذا يعني أنَّ الصَّادق من الأخبار في غير هذا المورد، وعليه: نعلم إجمالاً بثبوت تكليف في مادتي الافتراق، وهو إمّا وجوب وتحريم، وإمّا تحريم، وإمّا وجوب.

وهذا العلم الإجمالي الجديد قائم، بدعوى: إننا نعلم بأنَّه إذا لم يكن هذا الخبر صادقاً لكان الصادق غير في مادة الافتراق، وهذه

الشرطية، إنما نعلم بها لو كان هذا العلم الإجمالي مستنداً إلى غير مجرد جمع القيم الاحتمالية في الأطراف، بحيث تكون قيمة الاحتمال في المورد المشترك دخيلة في تكوين هذا العلم، وإلا فلو كان هذا العلم مستنداً إلى مجرد جمع القيم الاحتمالية في الأطراف بما فيها قيمة واحد منها هذا الخبر، وعلى تقدير كذبه لم يبق عندنا قيمة احتمالية.

وهذه التقريبات الثلاثة تبرهن على بقاء المنجزية بلحاظ مادتي الافتراق.

والخلاصة: هي أن يُقال: إنَّ تشكل لدينا علم إجمالي بلحاظ مادتي الافتراق، لأنَّه لا يُعقل انطباق المعلومين الإجماليين معاً في مادة الاجتماع، للتنافي بينهما، وحينئذ يعلم إجمالاً بثبوت تكليف إلزامي في إحدى مادتي الافتراق على أقل تقدير، وهو كاف في وجوب الاحتياط فيهما، فإنَّنا نعلم بأنَّه على تقدير كذب الخبر الإلزامي في مورد الاجتماع، فهو صادق في مورد الافتراق، وكذلك الحال بلحاظ الدليل الآخر المثبت للتكليف المعاكس، وبما أنَّ أحدهما كاذب لا محالة حيث لا يُعقل صدقهما معاً، إذن فيُعلم بثبوت التكليف في أحد موردَي الافتراق إجمالاً على الأقل.

وهذا البيان يختص بما إذا كان هناك علمان إجماليان كما في مقامنا، ولكن لا يتم في المورد الرابع والخامس، إذا كان هناك علم إجمالي واحد ضمن أطراف، أحدهما يدور بين متباينين.

ولكن هذا الكلام يتم فيما إذا لم يكن العلم الإجمالي بصدق أو صحة إحدى الروايات مستنداً إلى تجميع القيمة الاحتمالية للصدق في مجموع الأطراف، وإلا فلا يتشكل عندنا قضية شرطية، بأنَّ أحد الأطراف لو كانت الرواية فيه كاذبة، لكان المعلوم بالإجمال في

الأطراف الأخرى صادقاً، إذ على تقدير كذب تلك الرواية سوى تفقد القيمة الاحتمالية لها، وبالتالي نفقد مبرر علمنا الإجمالي.

وقد عرض إلى تفصيل هذه النتيجة عند البحث عن الأسس المنطقية للاستقراء بخلاف ما يتصوره المنطق الأرسطي من إمكان تشكيل قضايا شرطية في أطراف العلم الإجمالي، حيث ذكر هناك، أنَّ ما تصوره هذا المنطق لا يتم إلا في أطراف علم إجمالي متحصل من قيم احتمالية بقطع النظر عن أطرافها، وثابتة في رتبة أسبق، وليس حاصلًا من تجميع قيم احتمالية لنفس الأطراف، كما هو الحال في مقامنا.

وبهذا يتم الكلام في الدليل العقلي على حجية خبر الواحد، وبه يتضح عدم تمامية هذا الدليل على حجية أخبار الآحاد، بل حتى لو فرض تماميته، فإنه لا ينتهي إلى النتيجة المطلوبة من الحجة.

وقد ظهر بما ذكرنا، أنه لم يتم من القرآن الكريم أي دليل على حجية خبر الواحد، وكذلك الحال في دليل العقل، وأمّا الإجماع، فإن رجوع إلى السُّنة المستكشفة من سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام بالمعنى المتقدم تفصيله، فحيثُ تم دلالته، وإلا سيكون حال دلالة القرآن ودليل العقل في عدم الدلالة على حجيته.

وعليه: فأهم دليل في المقام هو، السيرة، ويتلوها الروايات، وقد تقدّم وعرفت بيان كيفية انعقاد السيرة والاستدلال بها.

ولكن بقي هنا شبهة حاصلها: هو أنه قد يُقال: إنَّ السيرة على العمل بالأخبار وإن كانت ثابتة، إلا أنَّ هذه السيرة باعتبارها عملاً، تكون مجعلة، ومحملة لأحد أمرين.

الأمر الأول: هو أن يكون عمل الأصحاب بالأخبار، باعتبار أنَّ

الوثاقة تكشف نوعاً عن الوثوق والاطمئنان بصحة مضمون الخبر
وصدوره، وهذا الأمر هو الذي يناس الحجة.

الأمر الثاني: هو أن يكون عملهم بها باعتبار أنه كان يحصل لهم
الاطمئنان الشخصي بصدور تلك الأخبار، بحيث أن احتمال خطأ
الراوي، أو تعمد الكذب بنحو ينافي الاطمئنان الشخصي لم يكن
وارداً عندهم أصلاً.

وهذا الأمر لا يناسب الحجة للخبر، وإنما يكشف عن حجة
الاطمئنان الشخصي الذي لا إشكال في حجته حتى لو حصل من خبر
الفاسق، وحيث، فبما أن السيرة المذكورة محتملة للأمرين، فلا يمكن
الاستدلال بها على حجة الأخبار، لأن أحدهما لا يناسب الحجة.

والتحقيق، أن عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام لم يكن مستنداً إلى
حصول الاطمئنان الشخصي، لأن القول بحصول الاطمئنان الشخصي
لهم من هذه الأخبار يرجع إلى إر س دعوين.

الدعوى الأولى: هي أنهم كان يحصل لهم الاطمئنان الشخصي
بحق بمقتضى القواعد العقلية، بحيث لو فرض أي إنسان في زمانهم
لحصل له ذلك الاطمئنان.

وهذه واضحة البطلان، لأن هناك كثير من الموارد لا يحصل فيها
الاطمئنان الشخصي منها.

أ - المورد الأول: خبر الواحد الذي يكون معارضاً مع عموم.
أو إطلاق قطعي السند، أو ظني السند، ففي مثله كان أصحاب الأئمة
يعملون بالخبر، ويخصصون به العام، ويقيدون به المطلق، لكن لا
إشكال في أن وجود عموم أو إطلاق كذلك يكون كاشفاً عن احتمال
بطلان ذلك الخبر، لأن صحة الخبر ترجع إلى أحد أمرين.

الأمر الأول: هو أن لا يكون ذلك العموم صادراً أصلاً.

الأمر الثاني: هو أن يكون صادراً، ولكن لم يُرد ظاهره.

وكلا هذين الأمرين مظنون العدم بلحاظ حساب الاحتمال.

وعليه: يكون العام مانعاً تكويناً عن حصول الاطمئنان الشخصي بصدور الخاص الذي هو مفاد الخبر، إذن، فدعوى حصول الاطمئنان في مثل هذه الأخبار، مقطوعة البطلان.

المورد الثاني: خبر الواحد الدال على عموم، وفي قبالة مخصصات قطعية السند، ففي مثله كان أصحاب الأئمة عليهم السلام يعملون بالخبر بعد تخصيصه بتلك المخصصات، ولا يمكن أن يكون عملهم هذا بلحاظ حصول الاطمئنان الشخصي بمضمون الخبر الدال على العموم، لأنَّ هذه المخصصات تكف عن أحد أمرين، أحدهما: أن لا يكون العام الظني صادراً أصلاً، والآخر: هو أن يكون صادراً ولكن لم يرد ظاهره كما تقدّم، ومعه لا سبيل إلى دعوى حصول الاطمئنان الشخصي بذلك العام الظني الذي هو مدلول الخبر.

المورد الثالث: الخبران المتعارضان، ففي مثله: كان أصحاب الأئمة عليهم السلام يتحiron في مقام الجمع بينهما كما يظهر من أسئلتهن العديدة في هذا المجال لرفع ذلك التحير، وهذا يكشف عن أنَّ نكته عملهم بالخبر لم تكن بملاك حصول الاطمئنان الشخصي، إذ لو كان عملهم به نتيجة لحصول الاطمئنان الشخصي، فلماذا كان تحيرهم في مقام العمل بآيهما، أو الجمع بينهما؟ إذن لا سبيل إلى دعوى حصول الاطمئنان لاسيما في مثل حالة التعارض كما في المقام.

المورد الرابع: هو حالة التعارض بين خبر الثقة، وخبر غير

الثقة، ففي مثله كانوا يعملون بخبر الثقة، من دون اعتناء بمعارضة خبر غير الثقة، مع أنه كثيراً ما لا يحصل الاطمئنان الشخصي بخبر الثقة عند وجود معارض له ولو كان غير ثقة، لأنه ليس المفروض في غير الثقة أن يكون كاذباً، بل قد يحتمل صدقه، كما أنه قد يحتمل خطأ خبر الثقة، ومعه لا يحصل اطمئنان شخصي، نعم فيما إذا كان غير الثقة معروفاً بالكذب، حينئذ لا مانع من حصول الاطمئنان الشخصي بخبر الثقة.

المورد الخامس: الأخبار التي نقلها أصحابها عن الأئمة عليهم السلام بالمشافهة لا الكتابة، فإنه لا إشكال في وجود احتمال الخطأ في النقل، خصوصاً مع ملاحظة امتداد الفترة الزمنية بين السماع والنقل، ففي مثله، مع هذا الاحتمال يصعب حصول اطمئنان شخصي بتلك الأخبار.

المورد السادس: ما لو كان هناك خبر واحد غريب المضمون في نفسه ففيه كانوا يعملون بهذا الخبر، مع أن غرابة المضمون تشكل في نفسها ما يمنع من حصول الاطمئنان الشخصي.

المورد السابع: موارد وجود مصلحة للراوي في رواية ذلك الخبر، كأن يكون مناسباً لحرفته، ففيه أيضاً كانوا يعملون بهذا الخبر، مع أن وجود مثل هذه المصلحة يوجب احتمال عدم صدور الخبر عن الإمام عليه السلام وهذا الاحتمال ينافي حصول الاطمئنان الشخصي.

المورد الثامن: الخبر مع الوساطة، فقد عرفت فيما سبق، أن تعدد الوسائط يوجب الضعف في احتمال الصدور، وهذا ينافي حصول الاطمئنان الشخصي، مع أنهم كانوا يعملون بالأخبار مع الوسائط.

وبهذه الموارد الثمانية، يتضح أنَّ عمل الأصحاب بأخبار الآحاد لم يكن بملاك حصول الاطمئنان الشخصي، وإنَّما كان عملهم بخبر الواحد بملاك أمارية الوثاقة التي تكشف نوعاً عن صدوره.

الدعوى الثانية: هي أن يُقال: إنَّ أصحاب الأئمة كان يحصل لهم الاطمئنان الشخصي باعتبار غفلتهم عمّا يمنع من حصول هذا الاطمئنان الشخصي.

وهذه الدعوى أشدّ بطلاناً من الأولى، لأنَّ حساب الاحتمال الذي يمنع من حصول الاطمئنان الشخصي المذكور بالنحو المتقدم، هذا الحساب وقواعده عامة، تعمل في وجدان كل إنسان وإن لم يبحث أسسه المنطقية، إذن فدعوى غفلة الجميع عنه واضحة البطلان.

وبهذا يتضح أنَّ كلتا الدعويين اللتين يرجع إليهما القول بحصول الاطمئنان الشخصي باطلتان، وهذا يثبت أنَّ عمل الأصحاب بأخبار الآحاد لم يكن على أساس الأمر الثاني الذي لا يناسب مع الحجية، وإنَّما كان على أساس الأمر الأول الذي هو عبارة عن الوثاقة الكاشفة نوعاً عن صدور تلك الأخبار، وهذا المعنى يناسب الحجية كما عرفت سابقاً.

تحديد دائرة الحجية

وبعد الفراغ عن ثبوت الحجية للخبر الواحد بنحو القضية المهمة، لا بدّ من بيان سعة دائرة هذه الحجية، فإنّها تختلف باختلاف المباني والمدارك في إثباتها.

فإذا بنينا على أنّ دليل الحجية إنّما هو آية النفر والكتمان، حيثثد، تثبت الحجية لمطلق الخبر دون ملاحظة أيّ قيد، من العدالة أو الوثاقة ونحوها ممّا له علاقة بالراوي، لأنّ مقتضى الإطلاق في الآيتين حجية إنذار كل منذر، وإخبار كل غير كتوم، إلّا ما خرج بالدليل، فتكون الحجية هي الأصل في كل خبر، إلّا خبر قام الدليل على عدم حجّيته، إذّ معه نلتزم بالتخصيص في دليل الحجية بمقدار ما يدلّ ذلك الدليل على عدمها، هذا ثبوتاً.

وأما إثباتاً: فقد قام الدليل المخصص على عدم حجّية خبر الفاسق كما يقتضيه منطوق آية النبا والإجماع والتسالم، فترفع اليد عن إطلاق دليل الحجية في خبر الفاسق، حيث أمرت الآية بالتبين في خبره، فيكون هذا الأمر إرشاداً إلى عدم حجّيته، ويبقى خبر غير الفاسق داخلاً تحت الحجية، وهذا لا إشكال فيه كبروياً.

لكن الكلام في أنّه، فالمقصود والمراد من الفاسق الذي يخرج خبره عن الحجية، هل هو مرتكب مطلق المعصية كبيرة كانت أم صغيرة، أو هو مرتكب غير الكذب من المعاصي؟.

والثمرة بين المعنيين تظهر في خبر الفاسق المتحرز عن الكذب.
فإذا كان المقصود من الفاسق، هو الأول، إذن، فهو يخرج عن إطلاق دليل الحجية تخصيصاً.

وأما بناءً على كون المقصود بالفاسق هو الثاني، أي غير الثقة، فيبقى تحت إطلاق الأصل فيه، وإن كان المتيقن إجماعاً وتسالمًا هو خروجه عن إطلاق دليل الحجية ونفس الشيء يُقال في آية النبأ، ويقرب ذلك بأحد وجهين.

والحاصل هو، أن بيان سعة دائرة حجية أخبار الآحاد يختلف باختلاف المباني المختلفة في إثباتها كما عرفت سابقاً.

فإن كان مدرك الحجية آية النفر والكتمان، فحينئذٍ، تثبت الحجية لمطلق الخبر، إنذاراً كان، أو أخبار كل غير مكتوم، وهذا مقتضى الأصل الأولي، إلّا ماخرج بدليل مخصص، والمخصص هنا قام على خصوص خبر الفاسق بمقتضى منطوق آية النبأ فضلاً عن الإجماع والتسالم على عدم حجية أخباره، حيث إن الأمر بالتبين إرشاد إلى عدم الحجية، وهذا لا إشكال فيه كبروياً.

إلّا أن الكلام في الصغرى، في أنه ما المقصود بالفاسق؟ فهل المقصود منه الفسق الشرعي كمرتكب مطلق المعصية كبيرة كانت، أو صغيرة؟

أم أن المقصود منه، الفسق الخبري، أي غير الثقة، أي مرتكب غير الكذب من المعاصي؟

والثمرة بين المعنيين تظهر في خبر الفاسق المتحرز عن الكذب.
أما المراد الثاني، فإن معقد الإجماع والتسالم، على كونه القدر المتيقن.

وأما المراد الأول في منطوق آية النبأ، فايضا يقرب ذلك فيها بأحد وجهين.

الوجه الأول: هو أنَّ الفاسق - في آية النبأ - يحمل على الفاسق الخبيري، بحكم مناسبات الحكم والموضوع، لأنَّ هذا هو المناسب للتعامل مع خبره، وإن لم تدلُّ هذه المناسبة على إرادة الفاسق الخبيري، فلا أقل من أنَّها توجب الإجمال، بحيث لم ينعقد للفاسق إطلاق يقتضي إخراج مطلق الفاسق عن إطلاق دليل الحجية، إذن، فيبقى غير المتيقن - الفاسق من غير جهة الإخبار - تحت إطلاق دليل الحجية.

الوجه الثاني: هو أنَّه يستظهر كَوْن المراد بالفسق، الفسق الخبيري، من قرينة التعليل في ذيل آية النبأ، «بالجهالة» حيث إنَّ الشرط فيها علل حكمه بالجهالة، وهي إمَّا بمعنى السفاهة يقيناً، وإمَّا بمعناها احتمالاً، وبهذا يصح الشرط، لكن بعد تحليل كون الفسق بما هو جهالة، حينئذ يكون من الواضح، أنَّ الجهالة بمعنى السفاهة، تختص بالعمل بخبر غير الثقة، وأما الثقة، وإن كان فاسقاً من غير جهة الأخبار، فإنَّه لا يصدق على العمل بخبره أنَّه سفاهة، وعليه: فيُقَيَّد منطوق الآية بالتعليل، وحينئذ يكون المخصص قاصراً عن إخراج خبر مطلق الثقة عن إطلاق دليل الحجية.

وإذا بنينا على أنَّ دليل حجية خبر الواحد إنما هو آية «النبأ»، فحينئذ، الحجية تدور مدار الفسق وجوداً وعدمًا، إذ مع وجوده لا حجية، ومع عدمه تكون الحجية ثابتة.

وحينئذ إذا استظهرنا بأحد الوجهين السابقين حمل الفسق على الفسق الإخباري فإنَّه حينئذ تثبت حجية خبر الثقة مطلقاً وإن كان فاسقاً من غير جهة الإخبار.

وإن لم نستظهر ذلك، إمّا لكون الدليل مجملًا، أو لاستظهارنا المعنى الآخر، فإنّه حينئذ لا يمكن التمسك بإطلاق دليل الحجية لإثبات حجية خبر مطلق الثقة، ومعه: لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو حجية خبر العادل من الثقات، حيث عرفت أنّ منطوق الآية مجمل فيكون مفهوماً مجمل أيضاً.

وإذا بنينا على أنّ دليل حجية خبر الواحد إنّما هو السُّنّة والسيرة، فحينئذ لا يمكن إثبات حجية خبر الفاسق الإخباري، بل يخرج عن موضوع الحجية، فإنّ المركز في سيرة العقلاء عدم حجية خبر من يكذب فضلاً عنّ يكون ذلك عادة له، مضافاً إلى أنّه لو فرض وجود هكذا اتجاه عندهم لكفى في الردع عنه آية النبأ، المدعّمة بكثير من الأخبار الواردة في التحذير من الاعتماد على خبر أي كان كالوضاعين والكذّابين.

كما أنّ سيرة المشرعة منعقد على العمل بخصوص أخبار الثقة، إذ لا يمكن دعوى انعقادها على العمل بأخبار غير الثقات.

والتقريب المتقدم لكيفية الاستدلال بالسيرة التشريعية من أنّه يمكن القول بأنّهم لم يسألوا عن حجيتها، لارتكازية عدم الحجية فيها، أو أنّهم سألوا وأجيبوا بعدم الحجية كتاباً وسُنّة، هذا التقريب لا يتم إلّا في حق خبر الثقة فقط المؤيد بالمقتضى العقلاني للعمل به.

وأما السُّنّة اللفظية بناءً على تواترها فإنّ العناوين المأخوذة في عمدتها هو عنوان «الثقة»، كما في الصحيح: «أيونس بن عبد الرّحمن ثقة أخذ عنه الخ» وقوله عليه السلام في الصحيح الآخر، «العمري وابنه ثقتان»، وهذه لا تنطبق إلّا على خصوص الثقة من الرواة، وعلى أيّ حال، فإنّ أخبار الثقات هو القدر المتيقن منها.

وأما خبر الثقة، فهل يكون مناط حجتيه - بناءً على هذا المبنى - وثاقة الراوي في جواز التعويل عليه، أو أنَّها تحتاج إلى ضم مؤيدات ظنية أخرى، من قبيل الوثوق بالنقل وتصديقه بقرائن وأمارات أخرى زائداً على أصل وثاقة الراوي؟.

ثمَّ إنَّ الوثاقة هل لوحظ فيها مرتبة ما فوق الحد الأدنى منها من قبيل المرتبة العالية أم أنَّه يُكتفى فيها بأقل مراتبها؟

الصحيح هو تعميم دائرة الحجية، ويكون هذا بأحد طريقتين.

الطريق الأول: هو التمسك بعموم السيرة العقلانية، فإنَّ البيان الذي ذكرناه لإثبات انعقاد سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بأخبار الثقات، يوجب التعميم، إذ أنَّ سيرتهم لا تشترط أكثر من وثاقة الراوي، إذ لو كان هناك شروط وخصوصيات استقر عليها العمل خارجاً، كان لا بدَّ من أخذها عند الشارع، فإنَّ العقلاء يبنون على حجية خبر الثقة مطلقاً، وإلَّا لو كان عمل العقلاء على غير ذلك مع كثرة الموارد التي لا تتوفر فيها الشروط الزائدة، كان لا بدَّ من الفحص والسؤال منهم عليهم السلام ولانعكس الردع والاشتراط - لو كان - في أسئلتهم من الأئمة عليهم السلام وعندما نجد أنَّ لا شيء من هذا القبيل، فهذا يكشف عن التعميم لا محالة.

- **الطريق الثاني:** هو أن نتمسك بالسُّنة اللفظية ذات المتن المطلق، فنثبت حجية المتيقن الذي هو خبر العدل الإمامي بدليل من الأدلة المتقدمة، ومن ثمَّ نثبت أنَّ من مصاديق هذا المتيقن رواية أحمد بن إسحاق، والتي فيها «هما الثقتان المأمونان» فنتمسك بإطلاق التعليل فيها للحجية المجعولة فيها كَوْن سندها قطعياً أو من المتيقن حجتيه، لكونه واجداً للشروط التي عرفتها سابقاً، كل ذلك لإثبات حجية مطلق خبر الثقة بها.

وهكذا: فإنه بأحد هذين الطريقتين، أو بهما معاً يمكن إثبات كفاية «الوثاقة» وحدها، لتكون ملاكاً للحجية.

يبقى بعد ذلك أمور لا بدّ من التعرض لها.

الأمر الأول: هو أنّ خبر الثقة لو زوحم بأمانة أقوى وأهم من وثاقة الراوي في الأمارية، فهل يكون مشمولاً لإطلاق دليل الحجية أيضاً أم لا؟.

الصحيح أنّ إطلاق دليل الحجية لا يشمل مثل هذا الخبر، وذلك لأنّ الوثاقة التي هي ملاك الحجية تكون - بحسب الارتكاز العقلاني، وظهور الدليل والسنة اللفظية المحمولة على الارتكازات العقلانية - ملحوظة باعتبار كاشفيتها النوعية عن صدق الراوي ومقربيتها نحو الواقع، ومن هنا، إذ ابتليت بمزاحم أقوى بحيث كان هو المقرّب نحو الواقع في نظر العقلاء، حينئذٍ، يكون هذا موجباً لو هن احتمال صحة النقل، وحينئذٍ، لم يعد مشمولاً للسيرة العقلانية، وكذلك لا يتم فيه التقريب المتقدم للاستدلال بسيرة المشرعة، كما أنّ الدليل اللفظي ينصرف عنه، ولا دليل آخر يدلّ على أنّ أصحاب الأئمة عملوا بعد ذلك بمثل هذه الرواية، لأنّ العقلاء بعد عدم عملهم بها بحسب طبعهم، حينئذٍ، إثبات عمل الأصحاب بها، باعتبارهم عقلاء.

ومن مصاديق تلك الأدلة التي تزاخم خبر الثقة، المسألة المعروفة بإعراض المشهور عن خبر صحيح، فإنه يوجب سقوطه عن الحجية إذا لم يكن إعراضاً اجتهادياً منشؤه إعمال قواعد التعارض مثلاً، فإذا كانت الرواية المغرض عنها صحيحة سنداً وواضحة دلالة، ومذكورة في كتب مشايخ الرواية عندنا، وليس لها معارض، ومع هذا أعرض عنها المشهور، حينئذٍ يكون إعراضهم عن العمل بها مع كونها واجدة لأسباب الوثاقة، لا وجه له إلّا إطلاعهم على نكات اقتضت منهم

الإعراض، فافتضى سقوطها عن الحجية، خصوصاً إذا كان هذا الإعراض من قبل الأقدمين من علمائنا القريبين من عصر النصوص، فإنَّ اطلاعهم وإعراضهم يشكل أمانة أقوى كاشفية من الرواية المعرض عنها، فلذلك تُقدّم عليها ومن هنا قلنا: إنَّ إعراض المشهور عن العمل برواية يسقطها عن الاعتبار.

الأمر الثاني: هو أنَّ خبر غير الثقة لو وجد على طبق مضمونه قرائن وأمارات خارجية لا تقل كاشفيتها وأماريتها عن أمارية وكشف خبر الثقة، فهل يكون حجة أم لا؟.

الظاهر عدم حجيته، لعدم شمول أدلتنا السابقة، من السُّنة اللفظية، والسيرة، لمثل هذا الخبر إلّا إذا حصل عندنا - من تلك القرائن والأمارات الخارجية - اطمئنان شخصي بالصدور، فإنَّه حينئذٍ يكون حجة من باب الاطمئنان.

ودعوى استفادة حجيته بتنقيح المناط، غير تامة، لأنَّ المناط في جعل الحجية هو، التحفظ على الأحكام الواقعية للشارع، ولعلَّه قد أُشبعَت حاجة الشارع من التحفظ بمقدار جعل الحجية لخبر الثقة دون خبر غير الثقة، فلا يمكن التعدي إلى غيره بإحراز المناط، إذ لو انفتح باب تنقيح المناط في الكشف، لأمكن حينئذٍ إلغاء خصوصية الوثاقة في الراوي وإلغاء خصوصية الخبرية في الخبر والتعدي إلى غيره من الأمارات الظنية كالشهرة الفتوائية، ومن هنا قلنا إنَّ الخبر الضعيف لا ينبغي بعمل الأصحاب، فإنَّ عملهم وإن كان أمانة على صحة الخبر، لكن لم يتم البناء على حجية كل أمانة لا تقل كاشفيتها عن كاشفية خبر الثقة غير الموهون، وإلّا لزم القول بحجية الشهرة الفتوائية إذا استوجبت نفس الوثوق والكاشفية في خبر الثقة غير الموهون، وبهذا الكلام يتضح وجه الفرق بين رفضنا جبر الخبر الضعيف بعمل

الأصحاب، وبين إسقاط الخبر الصحيح عن الاعتبار، بإعراض
الأصحاب عن العمل به كما هو الصحيح عندنا.

الأمر الثالث: خبر الثقة المشتمل على وسائط هو، أيضاً مشمول
لأدلة الحجية اللفظية واللبية، باعتبار دخوله في القدر المتيقن من عمل
أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنَّ من المتيقن أنَّ عمل المشرعة من أصحاب
الأئمة عليهم السلام بالروايات لم يكن مقصوراً على الأخبار بلا واسطة، كيف
والأجيال المتأخرة منهم قد عملوا بما ورد عن الصادقين عليهم السلام رغم
وجود الوسائط المتعددة فيها، ولم يرد عن الأئمة عليهم السلام ردع عن العمل
بها لمجرد اشتغالها على وسائط متعددة، إذن، فحجية الخبر مع
الواسطة ممَّا لا إشكال فيها، هذا خلاصة الكلام في تحديد دائرة
الحجية.

دليل الانسداد، وحجية مطلق الظن

ومن جملة ما استُدل به على حجية مطلق الظن ما يُسمَّى بدليل الانسداد.

وكلامنا فيه يقتصر على ذكر أسبابه مع ترك التفاصيل، لأنَّ البحث فيه فرضي تقديري، مبني على فرض عدم قيام دليل على حجة شرعية تخرجنا عن عهدة المولوية، وفرض انسداد باب العلم والعلمي فيدعى حينئذ حجية مطلق الظن للخروج من عهدة التكليف.

ولكن بعد أن عرفت ثبوت حجية خبر الثقة، وحجية الظواهر، فلا انسداد لباب العلم والعلمي إذن.

وعلى أيِّ حال، فقد ذكر المحقق الخراساني «قده»^(١) أنَّ مقدمات الانسداد خمس.

المقدمة الأولى: هي أننا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف في الشريعة الإسلامية.

المقدمة الثانية: هي أنَّ هذه التكاليف، قد انسَدَّ باب العلم والعلمي في مقام تعيينها والتعرف عليها.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١١٤.

المقدمة الثالثة: هي أنه لا يجوز إهمال هذه التكاليف رأساً بمجرد أن
انسدَّ باب العلم والعلمي.

المقدمة الرابعة: هي أنه لا يجوز الرجوع إلى الأصول في كل
المسائل وجميع الموارد، من قبيل: البراءة، والاستصحاب، والتخيير،
والاحتياط، والقرعة.

المقدمة الخامسة: هي أنه لا يجوز الرجوع إلى الموهومات في
مقابل المظنونات.

فإذا اكتملت هذه المقدمات الخمس، أنتجت حجية الظن، وتعيَّن
العمل به، وإلاَّ فلو لم يكن مطلق الظن حجة، فإمَّا أن يلتزم بإهمال
التكاليف رأساً، وهذا خلاف المقدمة الثالثة، وإمَّا أن يعمل بكل
التكاليف من باب التمسك بأصالة الاحتياط، وهذا مخالف للمقدمة
الرابعة، وإمَّا أن يؤخذ بالموهوم من التكاليف ويترك المظنون، وهذا
خلاف المقدمة الخامسة، وبهذا يتعيَّن كَوْن مطلق الظن حجة، إذن،
فلا بدَّ من التمسك به للخروج من عهدة التكليف.

وتنسق هذه المقدمات لا يخلو من قلق، فإنَّنا إذا لاحظنا المقدمة
الأولى التي هي العلم الإجمالي بالتكاليف، نجد أنَّها ليست مقدمة في
عرض سائر المقدمات، وإنَّما هي برهان على ما يُقال في المقدمة
الرابعة، من عدم جواز الرجوع إلى الأصول في كل مسألة، حيث يُقال
حينئذٍ، إنَّما لا يجوز الرجوع إلى الأصول في كل مسألة لوجود علم
إجمالي بالتكليف، إذ لولاه لما كان هناك وجه لأصالة الاحتياط، فهي
على حدَّ قاعدة نفي العسر والهرج لنفي لزوم الاحتياط.

وكذلك إذا لاحظنا المقدمة الثالثة، فإن كان المقصود بإهمال
التكاليف فيها، إهمالها عملاً، وذلك بإجراء الأصول المؤمنة عنها،

إجراء البراءة، فهذا رجوع إلى المقدمة الرابعة، لأن معنى عدم جواز الإهمال، يعني عدم جواز إجراء أصالة البراءة، إذن فلا تكون مقدمة برأسها في مقابل الرابعة.

وإن أُريد عدم جواز الإهمال رأساً بهذه التكاليف، بمعنى لزوم تحصيل مؤمن أو قاعدة، تجاه الحكم الواقعي.

فهذا وإن كان غير المقدمة الرابعة، إلا أنَّ مرجعه بحسب الحقيقة إلى توضيح أنَّ مولوية المولى ثابتة وتقتضي التصدي لتكاليفه.

وهذا أصل موضوعي لتمام الأصول والفقه لا للدليل الانسداد على حدّ أصل وجود المولى الثابت والمفروغ عنه في علم آخر قبل هذا العلم، إذن، فلا معنى لجعله مقدمة من مقدمات دليل الانسداد، ولهذا لو أُريد أن يقال بهذه المقدمة، أنَّ مجرد انسداد باب العلم لا يوجب نسخ التكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال أو ارتفاعها، حينئذٍ، يكون هذا رجوعاً إلى المقدمة الأولى من فرض العلم الإجمالي بالتكليف حتى بعد الانسداد، أو رجوع الأولى، أو رجوع الأولى إلى روح الثالثة.

وقد يكون من الأفضل في منهجة هذا الدليل أن يُقال: إنَّه بعد الفراغ عن أصل مولوية المولى ولزوم الاهتمام بتكاليفه والخروج عن عهدها وعدم جواز إهمالها بالمعنى المذكور في المقدمة الثالثة، يتصور الخروج عن عهدة هذه التكاليف بواحد من علاجات متعددة، فهو إمّا أن يكون بتحصيل العلم التفصيلي على التكليف، أو بالحجّة المعينة من قبل الشارع، أو بالرجوع إلى الأصول المقررة في كل مسألة، أو بالاحتياط، أو بالتقليد لمجتهد انفتاحي، أو بالقرعة، أو بالعمل بالموهومات، وواحد من هذه العلاجات هو الرجوع إلى الظن في مقام الخروج عن العهدة، فنُبطل حينئذٍ كل هذه العلاجات، ولا يسلم منها

إلا الظن، إذن، فنخرج عن عهدة التكليف المعلوم إجمالاً بالظن، وبذلك يثبت المقصود.

ثمَّ إنَّ مقدمات دليل الانسداد، تارة تترتب بنحو ينتج حجية الظن على الكشف، وأخرى يترتب على نحو ينتج حجية الظن على الحكومة.

وقبل الدخول في بحث كل من النحوين، نتوقف لبيان مصطلحي الكشف والحكومة.

فيقال: إنَّ الظن الكشفي معناه: إنَّ الشارع يحكم بحجية الظن الحاصل بدليل الانسداد، إمَّا العقلي فقط، أو الملقق من مقدمات عقلية ونقلية، فتكون حجية الظن حينئذٍ، حجية مجعولة ومشرعة من قبل المولى.

وأما حجية الظن على الحكومة، فقد فسرها صاحب الكفاية «قده»^(١)، بأنَّ العقل هو الذي يحكم بحجية الظن عند الانسداد، غاية أنَّ حكمه بحجية الظن ليس على الإطلاق كحكمه بحجية القطع، بل حكمه بحجية الظن منوط بجريان مقدمات واكتمال حالات يتكفل بإثباتها دليل الانسداد، فإذا ما تَمَّت، حكم العقل حينئذٍ بحجية الظن، بمعنى كون العمل بالظن موجباً للخروج عن العهدة.

وقد أشكلت مدرسة النائيني «قده» على تفسير صاحب الكفاية لحجية الظن على الحكومة، بأنَّ هذه الحجية التي يدَّعى ثبوتها للظن بحكم العقل في حال الانسداد، لا يخلو أمرها، فإمَّا أن تكون مجعولة، وإمَّا أن تكون منجعة.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١١٥.

فإن فرض أنها مجعولة، فهذا معناه: أنَّ العقل هو الذي يجعل الحكم والحجية، مع أنَّ العقل لا يشرع لا حكماً واقعياً كالوجوب، ولا ظاهرياً كالحجية، بل شأنه الإدراك.

وإن فرض أنها منجعله، فهذا معناه: أنَّها من لوازم الظن وذاتيته، فهي منجعله بجعله دون أن تحتاج إلى جاعل كما هو حال اللوازم الذاتية للشيء فإنَّها تحصل بمجرد حصول ملزومها وهذا أمر غير معقول، لأنَّ ما يكون لازماً ذاتياً للشيء يستحيل انفكاكه عنه بحال فلا يكون لازماً في حال دون حال، وبما أنَّ الحجية لا تكون من لوازم الظن في حالة الانفتاح يتكشف أنَّها ليست من لوازمه ولا ذاتياته مطلقاً، وإلاَّ لما أمكن تخلفها عنه في حالة الانفتاح، إذن فيبطل الشق الثاني من حالي الحجية، وبهذا يتبين عدم تمامية هذا التفسير.

ويمكن لمدرسة صاحب الكفاية «قده» أن تجيب على الإشكال: بأنَّ المقصود من كون العقل يحكم، أيُّ أنَّه يدرك، فهنا العقل يدرك أنَّ الظن في باب الانسداد منجز للتكاليف، كما يدرك منجزية القطع لها، - وحينئذٍ لا يرد على ذلك إشكال، من أنَّ الحجية لو كانت من لوازم الظن لما أمكن انفكاكها عنه في حالة انفتاح باب العلم -، وذلك لأنَّه قد اتضح ممَّا سبق، أنَّ الحجية والمنجزية والمعذرية مرجعها إلى تقدير وتحديد سعة دائرة حق الطاعة للمولى، فمعنى حجية القطع، أنَّ للمولى حق الطاعة في دائرة التكاليف المقطوعة، ومعنى حجية الظن، أنَّ للمولى حق الطاعة في دائرة التكاليف المظنونة، ومعنى أنَّ الظن ليس بحجَّة، يعني أنَّ المولى ليس له حق الطاعة في التكاليف المظنونة، وسعة دائرة حق الطاعة حق من الحقوق التي يدركها العقل العملي للإنسان.

وحينئذٍ، لو مشينا مع المشهور، - وقلنا بأنَّ القطع حجَّة، وأنَّ

الظن ليس بحجّة، وأنّه حيث لا قطع، تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما عليه المشهور -، كان معناه: أنّ المولى له حق الطاعة في التكاليف المقطوعة دون سواها، وحينئذٍ لو سلمنا بهذا، فأَيّ محذور في أن يُقال: إنّ العقل يدرك أنّ المولى له حق الطاعة في التكاليف المقطوعة فيما لو كان باب العلم منفتحاً دون التكاليف غير المقطوعة.

وأما في موارد انسداد باب العلم والعلمي فأَيّ مانع من أن يُقال: إنّ العقل يدرك أنّ للمولى حق الطاعة في التكاليف المظنونة، وهذا ليس بابه باب أنّ الحجية لازم ذاتي للظن كي يُستشكل عليه بما تقدّم في مدرسة الميرزا «قده» إذن، فمن المعقول أنّ يتصور حجية الظن على حكومة العقل، بمعنى أنّ العقل في حال انسداد باب العلم والعلمي يدرك أنّ دائرة حق الطاعة تختلف عن دائرة حق الطاعة في حال الانفتاح، وعليه: فتفسير صاحب الكفاية «قده» أمر معقول في نفسه.

وأما إذا تمسكنا بحرفية قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، وفرضنا أنّ الحجية وجوداً وعدمّاً تابعة للعلم دون أيّ تصرف في منطوق القاعدة أو مفهومها، فسوف يستحكم الإشكال في تصور الحكومة في المقام على النحو الذي ذكره صاحب الكفاية، وذلك: لأنّه وإن كانت مقدمات الانسداد إذا تَمَّت، تنتج لزوم العمل بالمظنونات، لكن لزوم العمل بالمظنونات هنا حتى لو ثبت بحكم العقل، فإنّه لا يكون معناه حجية عقلاً، وذلك لأنّه حتى بعد تمامية مقدمات الانسداد، إذا لاحظنا جانب الظن عندنا في الشبهات المظنونة بقطع النظر عن العلم الإجمالي، لا يكون هذا الظن منجزاً، بسبب قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ أنّ هذا الظن حتى مع انسداد باب العلم والعلمي لا يكون منجزاً لأنّه ليس ببيان، هذا إذا جمدنا على حاق عبارة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إذن: ففرض حجية عقلية لهذا الظن، إن كان بمعنى الجعل والتشريع، كجعل غير البيان بياناً، وغير العلم علماً، على طريقة الميرزا «قده» في جعل الطريقة، فمثل هذا الجعل شأن الشارع لا شأن العقل.

وإن كان بمعنى أن العقل يدرك أن هذا حجة ومنجز فهذا يكذبه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن الظن ليس بياناً، والعقل حكم حكماً غير قابل للتخصيص بقبح العقاب بلا بيان، إذن، حجية هذا الظن أمر غير معقول عقلاً.

وإنما يجب عقلاً العمل بالمظنونات دون المشكوكات فضلاً عن الموهومات ببركة منجزية العلم الإجمالي الذي فرض كونه مقدمة في حال الانسداد، فإن هذا العلم بنفسه هو بيان ومنجز ومقتضي لوجوب الاحتياط في تمام أطرافه، غاية الأمر أنه بإجماع أو بقاعدة نفي العسر والحرج ونحوه يرفع اليد عن الاحتياط في كل أطراف هذا العلم، ويعمل بالاحتياط في بعض الأطراف، وهي المظنونات، إذن، فالمنجز في موارد الظن ليس هو الظن، بل هو العلم الإجمالي، وإلا فلو انسدد باب العلم والعلمي، ولم يكن عندنا علم إجمالي، لرجعنا إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والخلاصة هي، أن الظن ليس منجزاً حتى في حال الانسداد، وإنما المنجز هو العلم، وإنما رفعنا اليد عن المنجزية في بعض الأطراف لوجود دليل على ذلك، وهذا معنى ما يُسمى في لغتهم مسلك التبعض في الاحتياط، وهو غير الحكومة، وحجية الظن بحكم العقل، إذن، فحجية الظن بحكم العقل غير معقولة، وإنما المتعقل هو التبعض في الاحتياط، لكون الحجية والمنجزية إنما هي للعلم، فنرفع اليد عن منجزته في بعض الأطراف تبعاً لما يدل على ذلك، وفيما لم يدل بنقي

متمسكين بمنجزية العلم في باقي الأطراف، إذن لم يصبح الظن حجة، وإنما كان العلم هو الحجة، ومسلك التبويض في الاحتياط أمر آخر غير حجية الظن بحكم العقل.

ومن هنا حاول المحقق النائيني «قده» العثور على وجه معقول لحجية الظن على الحكومة بنحو لا يرجع إلى حكومة صاحب الكفاية المستلزمة بنظر المحقق، لثلم قاعدة قبح العقاب بلا بيان بحسب ظاهرها، وبفس الوقت لا يرجع إلى التبويض في الاحتياط مع كون المنجز المحض هو العلم في الجملة وليس الظن وحجته، ومنه يظهر فساد ما جاء في الدراسات^(١) من تفسير حجية الظن على الحكومة، بمسلك التبويض في الاحتياط، فإنه إن أريد ادعاء أنه لا معنى للحكومة، فهذا اختيار لا تفسير، وإن أريد تفسير هذه المقولة، فواضح، أن هذه المقولة شيء آخر غير التبويض في الاحتياط، ولعل هذا نتيجة التشويش في كلا تقريري المسألة وما يمكن أن يستوحى من مجموع كلمات المحقق النائيني «قده» لتصوير صورة وسطى لا ترجع إلى ذاك ولا إلى هذا هو عدة فرضيات مختلفة في مبانيها وأصولها الموضوعية، ولكنها تشترك في إثبات نحو حجية للظن بحكم العقل في حال الانسداد، ويحقق ما أراده الميرزا «قده».

الفرضية الأولى: هي أن يكون المراد من حجية الظن بحكم العقل، بمعنى أن العقل يحكم بلزوم الامتثال الظني، والخروج عن عهدة التكليف المتنجز بالعلم خروجاً ظنياً، إذن فالتكليف متنجز بالعلم وليس بالظن، وبهذا لا يكون منافياً مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا يرجع إلى مسلك التبويض في الاحتياط.

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٠٨.

وإن شئت قلت: إنه بعد فرض منجزية العلم الإجمالي للتكليف، قد يدل دليل على عدم وجوب الاحتياط في بعض الأطراف بخصوصه، إذن فيجب الاحتياط في الأطراف الباقية بقانون منجزية العلم الإجمالي، وهذا هو التبعض في الاحتياط.

وقد يدل الدليل على عدم لزوم الاحتياط التام، لكن من دون تعيين ذلك في أطراف معينة، إذ يمكن أن تكون هي المشكوكات، ويمكن أن تعين في المظنونات، ولكن المفروض أن منجزية العلم الإجمالي بالنسبة لكل الأطراف على حد سواء، حينئذ يدعى حكم العقل بلزوم تطبيق الاحتياط في المظنونات، وتركه في المشكوكات، وهذا أنسب - للخروج من عهدة التكليف -، من اختيار الموهومات والمشكوكات.

الفرضية الثانية: هي أن يُقال: إنه بناءً على كون العلم الإجمالي يقتضي تنجيز كلا الطرفين في عرض واحد، أو قل: إنه يقتضي وجوب الموافقة القطعية، فلو تعذر في مورد أن ينجز كلا الطرفين في عرض واحد لعدم القدرة، ودار الأمر بين أن يكون منجزاً لهذا الطرف، أو يكون منجزاً لذاك الطرف، حينئذ، يُقال: إن كان نسبة الأطراف إلى العلم الإجمالي على حد سواء، إذن، فلا ترجيح لأحدها على الآخر، وإن كان في أحد الطرفين ظن بالانطباق دون الآخر، فهذا الظن يكون مؤثراً في صرف ذلك التنجيز إلى هذا الجانب المظنون انطباقه، يعني يكون مرجحاً في مقام المتزاحم ما بين هذين الاقتضاءين للعلم الإجمالي، إذن، ما دام أنه لا يمكن فعليّة كلا التنجيزين، فيتزاحمان لا محالة، حينئذ، يأتي دور الظن، فيرجع أحد التنجيزين على الآخر.

وهذا أيضاً معنى من معاني حجية الظن على الحكومة، وهذا لا

ينافي مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنَّ المنجز الحقيقي هو العلم، وهذا ليس مسلكه مسلك التبعض في الاحتياط، لأنَّ الظن هو الذي أثر في تطبيق تنجيز العلم على هذا المورد بالخصوص.

الفرضية الثالثة: هي أن يُقال: إنَّ العلم الإجمالي ينجز الجامع دون الأطراف، وإنَّما تنتجز الأطراف بالاحتمال بعد تعارض الأصول فيها وتساقطها، وحينئذٍ تقع المزاخمة بين نفس الاحتمالين في مقام التنجيز، وحيث أنَّ أحد الاحتمالين ظني والآخر وهمي، فيرجَّح الظني بالظن على الآخر الوهمي، وبذلك ينحل هذا التزاحم، وهذا أيضاً من معاني الظن على الحكومة.

الفرضية الرابعة: هي أن يُقال: بأنَّه أصلاً لا تزاحم في مقام التنجيز، إذ العلم الإجمالي ينجز كلا الطرفين، فالاحتمالان كلاهما منجز سواء بالعلم الإجمالي أو بالاحتمال، فإنَّ التنجز معناه رفع العذر من ناحية عدم الوصول، وأمَّا العذر من ناحية الاضطراب والعجز عن الاحتياط الذي قد يؤدي إلى ترك بعض التكاليف المعلومة بالإجمال والواصلة فهذا لا ينافي مع التنجيز، إذ كلاهما يتنجزان، غاية أنهما يتزاحمان في مقام الامتثال، وحينئذٍ، مع تزاحمهما في مقام الامتثال، يقدم الأهم، وحيث يكون الأهم تارة أهم محتملاً، وأخرى يكون أهم احتمالاً، فيُقدم الأهم احتمالاً بقوة احتمال الأهمية التي هي من مرجحات باب التزاحم، ومعه يقدم المظنون على المشكوك، لأنَّ المظنون أقوى احتمالاً من المشكوك، وهذا أيضاً من معاني الظن على الحكومة.

وبيان الأصول الموضوعية لكل فرضية في مقابل الفرضية الأخرى، وإن اختلفت في أصولها الموضوعية ومبانيها المستترة والمستتبطة حسب اختلاف المباني في منجزية العلم الإجمالي، إلّا أنَّها

كلها تفي بغرض الميرزا «قده»، حيث إنَّ غرضه تصوير حجية الظن على الحكومة على نحو لا يرجع إلى حكومة صاحب الكفاية المؤدية إلى هدم قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا يرجع إلى مسلك التبعض في الاحتياط كما عرفت.

إلا أنَّ هذه كلها فروع نستغني عنها عندما نتخلص من قدسيَّة قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنَّه حينذاك يمكننا أن نأخذ بنفس كلام صاحب الكفاية بلا محذور، حيث إنَّه الكلام الذي ينصرف إليه التعبير حينما نقول: حجية الظن على الحكومة.

ولكن رغم هذا، نذكر ما يمكن أن يستوحى من مجموع كلمات الميرزا «قده» في مقام تصوير هذه الصورة الوسطى - التي لا ترجع إلى حكومة الكفاية، ولا إلى مسلك التبعض في الاحتياط -، حيث يقال: بأنَّ حجية الظن على الحكومة، ليس بمعنى أنَّ الظن هو المنجز لأصل التكليف، إذ أنَّ الظن لا ينتجز أصل التكليف بنفسه، فإنَّ هذا خلف قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإنَّما معنى حجية الظن، يعني حجيته في تحديد كيفية الخروج عن عهدة التكليف المفروغ عن تنجيزه بالعلم، ومثاله: كما لو علمنا بوجوب الصلاة إلى القبلة، فهنا تنجيز وجوب الصلاة إلى القبلة إنَّما هو بالعلم، لكن ترددت القبلة في المقام بين جهتين، وحينئذٍ، فمقتضى قاعدة أنَّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، هو لزوم الإتيان بالصلاة إلى كلتا الجهتين، لكن لو فرض تعذر الصلاة إلى كلتا الجهتين لضيق الوقت ونحوه، وفرض أنَّ إحدى الجهتين كانت مظنونة، القبلة، والجهة الأخرى موهومة القبلة، حينئذٍ في مثل ذلك، يدور الأمر بين الامتثال الظني للتكليف المنجز بالعلم «المعلوم بالإجمال»، وبين الامتثال الوهمي لهذا التكليف المنجز بالعلم الإجمالي، هذا يأتي دور الظن وحجيته بحكم العقل، بمعنى أنَّ الظن

هو المخرج عن عهدة التكليف في حالة الامتثال المحرجة، وإلاّ فلولا ضيق الوقت كان اللازم هو تفريغ الذمّة بالامتثال اليقيني، وهذا هو معنى حجية الظن، وهو نحو من الحجية للظن في عالم الامتثال، وهذا النحو لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان بوجه من الوجوه، إذ أنّا لم ننجز التكليف الذي هو وجوب الصلاة إلى القبلة بالظن، وإنّما نجزناه بالعلم، ومن ناحية أخرى، فإنّ هذه الصورة غير مسلك التبويض في الاحتياط، لأنّ نسبة العلم هنا إلى الطرفين على حد واحد، وإنّما العقل حكم بتعيين الخروج الظني عن العهدة، وحكم العقل هذا، هو بلحاظ الظن وإعمال كاشفيته، وهذا غير التبويض في الاحتياط، فإنّه هناك لم يلعب الظن أيّ دور، وإنّما كان الأثر للعلم فقط.

وبعد هذا نشرع بالكلام في كل مقدمة من مقدمات دليل الانسداد بحسب ترتيها في الكفاية لنرى، هل أنّها تترتب على الكشف، أو على الحكومة؟.

المقدمة الأولى: هي دعوى وجود علم إجمالي بالتكاليف الإلزامية في مجموع الشُّبّهات التي تواجه المكلف في حياته، وهذا العلم الإجمالي في الجملة لا إشكال في وجوده، وله منشأان.

المنشأ الأول: هو برهان لتمي، وهو الانتقال من الاعتقاد بالشرعية إلى الاعتقاد بمعلول ذلك من أحكام وتشريعات إلزامية فيها، إذ أنّنا نعتقد أنّ الله سبحانه أنزل الإسلام ديناً خاتماً لرسالات السّماء وقيماً عليها، وهذا يقتضي بطبعه أن يكون ديناً كاملاً مستوعباً ومستوفياً كل ما يحتاجه الإنسان بحسب الخارج، ومعه فيتولد من العلم بأصل الدّين الكامل، العلم بوجود شريعة وتشريع وواجبات ومحرمات، وهذا انتقال من العلة إلى المعلول.

المنشأ الثاني: هو برهان إنّي، وهو انتقال من المعلول إلى

العلة، أي انتقال من مجموع الأمارات والشواهد والدلائل الظنية والاحتمالية والوهمية المنتشرة في الفقه، فإنَّ هذه تكشف لا محالة كشفاً إنيّاً بالجملة عن وجود تكاليف في الشريعة المقدّسة.

والحاصل: هو أنَّ العلم الإجمالي بالتكاليف له منشأ، منشأ قبلي بلحاظ أصل الاعتقاد بالشرعية، ومنشأ بعدي بلحاظ تجميع الأمارات الظنية أو الاحتمالية على أساس حساب الاحتمالات، إذن، فأصل ثبوت هذا العلم الإجمالي لا إشكال فيه.

ولكن وقع الكلام في أنَّ هذا العلم، هل يكون منحلّاً بعلم أصغر منه بحيث يمكن الاحتياط التام في أطرافه؟.

وإنّما وقع هذا الكلام، لأنّ المدعى في هذه المقدمة هو ثبوت علم إجمالي تكون تمام الشبهات أطرافاً فيه، ولذلك فُرع على هذه الدعوى، فقيل: إنَّ الاحتياط التام فيه عسر وجرح، أو غير مقدور، أو يقطع ببطلانه إجمالاً ونحوه من المحاذير، وهذه المحاذير كما ترى، فإنّها تناسب توسعة دائرة أطراف هذا العلم الإجمالي بنحو يضم كل الشبهات.

وأما إذا فرضنا أنَّ هذا العلم الإجمالي كان منحلّاً، أو منعدمّاً في مقابل علم إجمالي أصغر منه دائرة، فلعلّ ذاك العلم الإجمالي الأصغر دائرة، لا عسر ولا جرح بالاحتياط في تمام أطرافه، فلا يكون وافياً بغرض الانسدادي حيثنّذ.

ولأجل ذلك، فقد يُستشكل على الانسدادي، بأنَّ هذا العلم الإجمالي الكبير الذي يفى بغرضك، لعلّه منحل بعلم آخر أصغر منه دائرة لا يفى بغرضك، وتصوير دعوى الانحلال هذه يكون بأحد بيانات.

البيان الأول: هو أن يُدعى انحلال هذا العلم الإجمالي الكبير في مجموع الشُّبُهَات، بعلم إجمالي في حدود الأمارات التي تدلُّ على الحكم الشرعي، بحيث يُستثنى من ذلك الشُّبُهَات البحتة المجردة عن الخبر أو الشهرة أو الأمانة على التكليف، وهذا العلم الإجمالي الثاني، لا إشكال في أنه موجود أيضاً، إذ لو لاحظنا مجموع موارد الأمارات في الفقه، نعلم إجمالاً بمصادفة جملة منها للواقع وبالتالي نعلم بالتكاليف الشرعية فيما بينها، وحينئذٍ، نلاحظ أنَّ المعلوم بهذا العلم إذا كان لا يقل عن المعلوم بالعلم الأول، إذن فينحل العلم الأول بهذا العلم.

وهذا النحو من الانحلال صحيح، وقد قبلناه سابقاً في بحث الدليل العقلي الذي استدل به على حجية خبر الواحد، حيث قلنا هناك: إنه لا موجب لافتراض أنَّ المعلوم بالإجمال بالعلم الكبير أكبر عدداً ممَّا يعلم إجمالاً ثبوته في دائرة مجموع الأمارات، لا من ناحية برهانه اللمي، وهو مسألة الاعتقاد بوجود دين، والذين يقتضي وجود حلال وحرام، إذ أنَّ هذا لا يستلزم وجود حرام أكثر ممَّا هو معلوم في دائرة الأمارات، إنَّ هذا المقدار المعلوم في دائرة الأمارات، يكفي لإشباع حاجة الدين إلى التشريع ولا من ناحية البرهان الإنبي الذي هو تجميع الأمارات، فإنَّ هذا بحسب الحقيقة هو مدرك العلم الإجمالي الثاني، فلا يمكن أن ينتج للعلم الإجمالي الأول معلوماً أكبر ممَّا ينتجه للمعلوم الإجمالي الثاني، وحينئذٍ، لا يكون الاحتياط في أطراف هذا العلم موجباً للعسر والخرج، وبهذا يتضح أنَّ العلم الإجمالي الكبير الذي يتسلح به الانسدادي، ينحل بهذا العلم الإجمالي الأضيِّق دائرة.

ومن الواضح أنَّ هذا لا يفي بغرض الانسدادي، إذ لعلَّ الاحتياط حينئذٍ في أطرافه لا يوجب عسراً ولا خرَجاً.

البيان الثاني: للانحلال هو أن يُقال: بأنّ كلا العلمين اللذين تقدما منحلان بعلم أصغر منهما دائرة، وهذا العلم الثالث هو العلم بوجود تكاليف في دائرة الروايات، والتي هي قسم من الأمارات، فإنّنا إذا لاحظنا موارد الروايات، يحصل لنا العلم بأنّ عدداً وافراً منها مطابق للواقع، ومعلوم هذا العلم لا يقل عن المعلوم في العلم الثاني فضلاً عن المعلوم بالعلم الأول، إذن، فينحل كلا العلمين بهذا العلم الثالث، وينتج أنّ الشبهة في مورد هذه الروايات تخرج عن طرفيّة العلم الإجمالي هذا، لأنّ العلم الثاني انحل بالثالث، والثالث مختص بخصوص دائرة الروايات، وقد ناقشنا هذا البيان للانحلال في بحث الدليل العقلي، عندما استدلوا به على حجية خبر الواحد، فإنّه كما يوجد عندنا علم إجمالي بوجود تكاليف في دائرة الروايات كذلك يوجد عندنا علم إجمالي بوجود تكاليف في ضمن نوع آخر من الأمارات ونحوها، وكلها علوم إجمالية بمستوى واحد، ومعه لا يصح إبراز قسم منها دون الآخر، لكن إذا صار البناء على أخذ نوع مخصوص من هذه الأمارات، كالخبر الواحد مثلاً، وتشكيل علم إجمالي في إطاره، فإنّ ذلك يجري في بقية الأمارات، فإنّ كل نوع من هذه الأمارات يشكل لنا علماً إجمالياً في الفقه بوجود تكاليف في ضمنه، وهذه العلوم الإجمالية العرضية كلها جديرة بحل العلم الإجمالي الأول والثاني دون تفاوت فيما بينها.

البيان الثالث: للانحلال هو، أن يُقال: بأنّ هذه العلوم الإجمالية الثلاثة، كلها تنحل بعلم إجمالي رابع أضيق منها دائرة، وهو العلم الإجمالي في موارد مادة اجتماع الأمارات، كما في موارد اجتماع الخبر والشهرة، فإنّه باجتماع هذه الموارد يحصل لنا علم إجمالي بوجود عدد وافر من التكاليف في ضمنها، وهذا العلم الإجمالي، أطرافه كل شبهة اجتمع فيها خبر مع شهرة دون موارد الخبر بلا شهرة، أو الشهرة بلا

خبر، فإنّ هذا يخرج عن هذا العلم الإجمالي، وهذا العلم الإجمالي بهذا الاعتبار، يكون أصغر دائرة من كل العلوم الإجمالية المتقدمة، فلو فرض أن معلوم هذا العلم لا يقلّ عدّاً عن معلوم العلوم الإجمالية السابقة، - باعتبار أنّ مركز الثقل في حساب الاحتمالات هو، الاحتمالات المتجمعة في مورد هذا العلم، دون الاحتمالات الخارجة عن نطاق هذا العلم، فإنّها احتمالات في نفسها لا تؤثر في تكثير العدد المعلوم بالإجمال إذا ضممنّاها إلى غيرها - فإذا فرض أنّ الأمر كذلك، حينئذٍ يمكن أن يدعى انحلال كل العلوم بهذا العلم الإجمالي الصغير، ومن الواضح أنّ هذا العلم لا يناسب غرض الانسداد، لأنّ هذا العلم، لا عسر ولا حرج في الاحتياط بلحاظ تمام أطرافه، مع إجراء البراءة فيما زاد على أطرافه.

والحاصل هو، أنّه يدعى انحلال العلوم الإجمالية المتقدمة بعلم إجمالي أصغر في دائرة مجمع الأمارات خاصة، فإنّ المعلوم بالإجمال فيها لا يقلّ عن المعلوم بالعلوم الإجمالية السابقة، ولو نتيجة قوّة الاحتمال فيه، ببركة تطابق الأمارات عليه وتوافقها.

البيان الرابع: للانحلال: هو دعوى انحلال كل علم إجمالي، بما يعلم به تفصيلاً بالتكاليف، هذه العلوم، يكون منشؤها الضرورات، والمسلمات الفقهية، أو الروايات والأدلة المتواترة، أو القطعية كالإجماعات، مضافاً إلى مقدار من التكاليف التي تكون معلومة بالعلم التفصيلي، من قبيل وجوب الصلاة وحرمة شرب المسكر، ووجوب حج التمتع على النائي المستطيع، كما أنّه يُضاف إلى ذلك ما اطمئنّ به اطمئناناً شخصياً من الأحكام، فإنّ الاطمئنان الشخصي حجة بلا إشكال حتى ولو لم يثبت حجية الأمارات النوعية، بل يكفي أن يكون سببه استفاضة الرواية ولو لم تبلغ رتبة التواتر، كما يضاف إلى ذلك أيضاً دوائر علم إجمالي صغيرة في المسائل الفقهية حسب الموضوعات، إذ

ان كثيرا من الشبهات التكليفية مقرونة بعلوم إجمالية صغيرة في موضعها، كما لو شك في أنَّ المسافر الذي يقطع المسافة الملفقة ولا يعود بيومه، هل يجب عليه القصر أو لا يجب؟ فهنا علم إجمالي صغير بأنَّه إمَّا يجب عليه القصر، أو يجب عليه التمام، وكذلك في مثل بيع المعاطات، فإنَّنا لا نعلم أنَّه بيع صحيح أم لا، بمعنى أنَّه هل يحل له التصرف بالثمن، أو المثلث؟ فهنا أيضاً يوجد علم إجمالي، إمَّا بحرمة التصرف في المثلث، أو بالثمن، وهذا هو المقصود من العلوم الإجمالية الصغيرة بلحاظ الموضوعات، وكذلك فإنَّه هناك موضوعات بلحاظ التواتر الإجمالي في أدلتها، يحصل فيها أيضاً علم إجمالي، بأنَّ الصلاة مثلاً لها أجزاء من ركوع وسجود وفاتحة كتاب وغيرها من المتيقنات الأخرى من الأجزاء، وكذلك علمنا الإجمالي بأنَّ بعض لحوم الحيوانات غير ما نصَّ عليه في القرآن هي أيضاً حرام، ونحو ذلك ممَّا فيه علوم إجمالية صغيرة منجزة بلحاظ الموضوعات.

وحينئذ فلو ادَّعي على أساس ذلك كله، أنَّ ما نحصل عليه بملاحظة معلوماتنا التفصيلية، وضم ما نظمته به من التكاليف تفصيلاً اطمئناناً شخصياً، هذا مع ضم التكاليف المعلومة إجمالاً بعلوم إجمالية صغيرة بلحاظ الموضوعات، أنَّ هذا المجموع يشكل عدداً من الموارد والأطراف يتنجز فيها التكليف، لا تقل عن عدد المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير من التكاليف في مجموع الشُّبهات بحيث لا يعلم بوجود تكاليف أخرى خارجة عنها، فيحل العلم الإجمالي الانسادي، في مجموع الشُّبهات بما عرفت.

وهذا البيانات لانحلال ذلك العلم الانسادي، إن لم تتم كلها، فلا أقل من تمامية بعضها في مقام إثبات انحلال ذلك العلم الانسادي، هذا حاصل ما يقال في المقدمة الأولى.

المقدمة الثانية: من مقدمات دليل الانسداد، هي أنَّ باب العلم والعلمي منسد، ومن الواضح أنَّه ليس من المقصود في المقام بيان الانسداد المطلق، إذ لا إشكال في أنَّ هناك بعض الأحكام ثابتة بالعلم، كالضروريات، والقطعيَّات التي ثبت بالضرورة والقطع أنَّها من الدِّين، وإنَّما المقصود من انسداد باب العلم والعلمي أنَّه منسد بالنسبة إلى معظم أبواب الفقه.

وهذا الانسداد بالنسبة إلى العلم واضح بالنسبة إلى هذا الزمان، بل لعلَّ باب العلم كان منسداً حتى في زمن الأئمة عليهم السلام كما أشرنا إلى ذلك في بعض الأبحاث والمناسبات، باعتبار أنَّ صعوبة إلقاء الأحكام الشرعية وبيانها من الأئمة عليهم السلام وصعوبة الاتصال بهم، هذا مضافاً إلى التحفظ من أكثر الوسائط، كل ذلك كان يؤدِّي في كثير من الأحيان إلى انسداد باب العلم.

وأما باب العلمي، فانسداده، وعدم انسداده، يكون مربوطاً بتحقيق حال حجية الظهورات، وحجية خبر الواحد.

فإن بُني على عدم حجية الظهور، أي عزم قيام دليل شرعي على حجيته، وعلى عدم قيام دليل شرعي على حجية خبر الواحد، لا خبر الثقة ولا الموثوق، فإنَّه حينئذٍ لا ينبغي الإشكال في انسداد باب العلمي أيضاً.

كما أنَّه إذا ثبت حجية كل من هاتين الأمارتين - كما هو الصحيح - فحينئذٍ، لا ينبغي الإشكال في عدم انسداد باب العلمي، لأنَّ مجموع هاتين الأمارتين تكفيان للنهوض بمعظم الفقه.

وأما إذا فرض ثبوت حجية خبر الواحد، دون ثبوت حجية الظهور، فلا يبعد أن يُقال، بانسداد باب العلمي حينئذٍ، فإنَّه لا فائدة

من ثبوت حجية خبر الواحد، والحال ان حجية الظهور غير ثابتة، لان الصريح من الروايات القطعية الدلالة قليل جداً، ومجرد ثبوت السند لا يكفي هذا مع عدم وفاء الصريح من متون الأسانيد بمعظم الفقه.

وأما لو انعكس المطلب، وفرض قيام الدليل على ثبوت حجية الظهور، دون ثبوت حجية الخبر.

فإن فرض، أنَّ حجية الظهور كان يعلم إجمالاً بأنها مبتلاة بمخصصات^(١)، فأيضاً سوف يسري إليها الإجمال، فتسقط عن الحجية حينئذٍ، ومع عدم حجية الظهور، وعدم حجية خبر الواحد، إذن ينسد باب العلمي أيضاً.

وأما إذا فرض أنَّ حجية الظهور لم تبطل بما ابتليت به، فنبقى نحن والأدلة القطعية السند أو الاطمئنانية السند بحيث يمكننا أن نعمل بها^(٢).

ولكن لا ينبغي الإشكال أيضاً في أنَّ هذا المقدار من القطعي السند أو اطمئنان السند لا يفي بمعظم الفقه، لأنَّ هذا المقدار لا يتجاوز آيات الأحكام من القرآن مع عدد محدود من الروايات، وهذا لا يفي بمعظم الفقه، فإنَّ المعلوم بالإجمال من التكاليف أكثر من المقدار الثابت بهذه الأدلة، ومعه فلا يبعد القول بأنَّ انفتاح باب العلمي موقوف على ثبوت كلتا الحجيتين، حجية الظهور، وحجية خبر الواحد.

(١) لا قيمة لهذا المخصص إذا كان من الخبر الواحد حسب الفرض لأنَّه فرض عدم ثبوت حجته فلا يصلح للتخصيص.

(٢) إلى جانب الظهورات فإنَّها بحسب الفرض ما زالت على حجيتها ما دامت أنَّها لم تبطل بعلم إجمالي بوجود مخصصات، ولا بسراية الإجمال، في أطرافها إذن فهي مع الأدلة القطعية السند تفي بمعظم الفقه، المقرر.

المقدمة الثالثة: وهي أنه لا يجوز إهمال التكاليف الواقعية.

ونحن فيما سبق قد استشكلنا في معنى هذه المقدمة، وقلنا هناك: إنَّ هذه المقدمة مستدركة، ومن هنا نرى أنَّ المقصود من هذه المقدمة «وأنَّه لا يجوز إهمال التكاليف الواقعية»، أيَّ أنه في كل موارد الشُّبهات الحكيمة لا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة.

إذن، فنفسر إهمال التكاليف الواقعية، بالرجوع إلى الأصول المرخصة والنافية.

ويكون المقصود من المقدمة الرابعة، نفي وجوب الاحتياط في تمام الأطراف بعد فرض انسداد باب العلم والعلمي.

والكلام في إثبات عدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في تمام الأطراف يقع في مقامين.

المقام الأول: في إثبات أصل المقتضي لجريان البراءة في هذه الموارد.

المقام الثاني: هو أنَّه على تقدير وجود المقتضي لجريان البراءة، هل هناك مانع عن تأثيره أم لا؟.

أمَّا المقام الأول: فإنَّه إنَّ بنينا على ثبوت مسلك البراءة العقلية، وقبح العقاب بلا بيان، يكون المقتضي لجريان البراءة العقلية موجود حيثيذ.

ولكن إذا التزمنا بما ادَّعيناه من تفسير لظاهر كلام صاحب الكفاية «قده» من حكم العقل بحجية الظن عند الانسداد، وأنَّه بيان، فسوف لا يتم حيثيذ موضوع للبراءة في المظنونات، لكون الظن بياناً في حال الانسداد، لأنَّه إمَّا يقبح العقاب مع عدم تمامية البيان بالنحو المترقب من البيان، وهذا يختلف باختلاف الأشخاص، فإن كان الشخص انفتاحياً فالمترقب في حقه البيان العلمي، فيقبح العقاب مع

عدمه، وإن كان انسدادياً، فالمتروك في حقه البيان الظني بحكم العقل، لكون الظن بياناً حال الانسداد، نعم يبقى موضوع البراءة حيثئذٍ منحصرًا في دائرة المشكوكات والموهومات، لأنَّ البيان المتروك هنا هو الظن، والمفروض أنَّه لم يحصل ظن، إذن فلا بيان.

إذن المقتضي لجريان البراءة موجود، ولا يلزم من جريانها في المشكوكات والموهومات أي محذور، من مخالفة إجماع، أو الخروج عن الدين ونحوها، كما استدل بهذا، القائلون بعدم جواز الرجوع إلى البراءة في تمام الشُّبُهات.

وأما لو فرض أنَّنا أنكرنا البراءة العقلية وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو أنكرنا تفسير كلام صاحب الكفاية بحكم العقل على حجية الظن، واعتبرنا أنَّ العلم الإجمالي بياناً كما هو مسلك المشهور، فحيثئذٍ ليس هناك مقتضي للبراءة العقلية، بل لعلَّه على كل المسالك لا مقتضي للبراءة العقلية في المظنونات.

وأما البراءة الشرعية: فإنَّ كان دليلها خبر الواحد، كحديث الرفع، فمن الواضح عدم حجيته عند الانسداد، لفرض انسداد باب العلم والعلمي الذي يعني عدم حجية أخبار البراءة، فإنَّها غير متواترة ولا مستفيضة، إذن، فلا مقتضي لها إثباتاً.

كما أنَّه لو بنينا على حجية خبر الثقة ولكن بنينا أيضاً على عدم حجية الظهور، فإنَّه تسقط أيضاً أدلة البراءة حتى لو كانت قطعية السند، كما ربَّما يُستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، لأنَّ دلالة متوقفة على القول بحجية الظهور، وكُنَّا قد بنينا على عدمها، إذن، فلا مجال لدالتها على ذلك، وإلاَّ فالمقتضي للبراءة الشرعية يكون تاماً.

ولكن على التقديرين السابقين لا يبقى دليل على البراءة الشرعية،
ومعه فلا مقتضي لها، ومعه لا تصل النوبة إلى المقام الثاني حينئذٍ.

نعم لو فرض أنَّ الانسداد كان بلحاظ البناء على عدم حجية خبر
الواحد، مع أنَّنا بنينا على حجية الظهور، فهذا يعني أنَّ مثل الآية
المتقدمة تصلح دليلاً على ثبوت البراءة الشرعية، لأنَّها قطعية السند
وظاهرة الدلالة، وقد كُنَّا بنينا على حجية الظهور.

وإذا تمَّ هذا الدليل ولم يوجد مانع، يكون هذا رافعاً لحجية
الظن على الحكومة، وذلك لأنَّ حجية الظن على الحكومة، يعني حكم
العقل بتنجيز الظن على الانسداد، لأنَّ الظن هو الوصول المناسب
لوضعه، ولكن هذا الحكم ليس حكماً تنجيزياً بحيث يأبى مجيء
الترخيص من الشارع على خلافه، بل هو حكم تعليلي معلق لباً على
عدم مجيء الترخيص الشرعي على خلافه، إذ لو جاء هذا الترخيص
لرفع حجية الظن على الحكومة، وقد عرفت أنَّه جاء ترخيص شرعي
على الخلاف، فيكون حاكماً عليه، ومن هنا يقع الكلام في المقام
الثاني.

أمَّا المقام الثاني: فهو فيما ذكر من موانع عن تأثير المقتضي
لإجراء البراءة.

وقد ذكروا في المقام موانع ثلاثة.

المانع الأول: هو الإجماع، إذ لا يحتمل في حق فقيه أن
يرخص في إجراء البراءة في تمام الشُّبهات في الفقه.

المانع الثاني: هو أنَّه يلزم من إجراء البراءة في تمام الشُّبهات،
الخروج عن الدِّين، وليس المقصود به الكفر ليقال: إنَّ ترك التكاليف
المعلومة تفصيلاً لا يوجب الكفر، فضلاً عن ترك الاحتياط في

الشبهات، بل المقصود الخروج عن المداف المعلوم بالضرورة انه من الذين، فإننا إذا لاحظنا مجموع ما ورد من الأخبار في لزوم المحافظة على الأحكام والاهتمام بها، نرى أن الشارع لا يرخص أبداً بتركها جميعاً وإهمالها لمجرد عدم حصول اليقين بها، ومعه نقطع بعدم رضاه بإجراء البراءة في تمام الشبهات.

المانع الثالث: هو أنه يلزم من إجراء البراءة في تمام الشبهات، منافاة العلم الإجمالي بوجود تكاليف شرعية منتشرة في هذه الشبهات، وإجراؤها في تمام أطراف العلم الإجمالي، يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، وهو غير جائز، وإجراؤها في بعض الأطراف دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح.

ويرد على الأول: أنه في حال الانفتاح لا إشكال في عدم جواز البراءة عندهم في الشبهات، وفي حال الانسداد نشكك في قيام إجماع من العلماء، لأنهم لم يعيشوا حالة الانسداد، ولعلّه لأجل ذلك لم يُعنونوه في كتبهم وكلماتهم، ولذا لا يتسنى لنا الاطلاع على رأيهم في المسألة.

ولكن الظاهر، أن هذه المسألة لا تحتاج إلى تتبع كلماتهم لمعرفة رأيهم فيها، وذلك لما بيناه في المانع الثاني من صحة دعوى القطع الضروري بمذاق الشارع بعدم السماح بإجراء البراءة في جميع الشبهات، ممّا يؤدي إلى القطع بعدم غفلة علمائنا السابقين عن مثل هذه القضية، فإنّ هذا واضح منهم بلا حاجة إلى التشكيك في كلماتهم ومسائلهم المعنونة.

إلا أن الإجماع المحرز سوف يكون في طول وضوح القضية الجمع عليها في نفسها شرعاً، باعتبار وضوحها القبلي، ومعه: لا يتم الاستدلال بالإجماع عليها، إذن فلا يمكن أن يكون الإجماع هو مدرك

حجيتها، وإلا لوجب أن لا تكون واضحة عندنا، إذن، هذا المحذور - محذور الإجماع - يرجع في الحقيقة إلى المحذور الثاني.

ولكن قد يُقال: بأنَّ المحذور الثاني يرجع إلى المحذور الثالث أيضاً، بدعوى أنَّه لو لم نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعية في الشُّبهات، هل كان يحصل لنا القطع بأنَّ مذاق الشارع عدم إجراء البراءة في الشُّبهات؟، فإنَّ مرجع ذلك إلى العلم بأنَّ إجراء البراءة كذلك، يلزم منه مخالفات شرعية كثيرة، وتفويت أغراض كثيرة على الشارع، وهذا ممَّا لا يرضى به الشارع وذلك للعلم الإجمالي بوجود تكاليف، إذن، محذور العلم الإجمالي مستبطن في المحذور الثاني، وهذا يعني رجوع الثاني في الحقيقة إلى الثالث.

نعم يمكن أن يُقال: بانفكاك الثاني عن الثالث، وذلك بدعوى أنَّه لو لم نسلم بوجود علم إجمالي، فالمحذور الثالث يبطل، ثمَّ يبطل الثاني، ثمَّ الأول.

وأما لو سلَّمنا بوجود علم إجمالي، فحينئذٍ، إن قيل بمنجزيته، تمَّت الوجوه الثلاثة، وإن قلنا بعدم منجزيته، وأنَّ المنجز إنَّما هو العلم التفصيلي فقط، فحينئذٍ، المحذور الثالث لا يتم، وإنَّما يتم الثاني، لأنَّ هذا العلم الإجمالي يختلف عن بقية العلوم الإجمالية، وذلك لاهتمام الشارع به، حيث نعلم وجداناً بعدم ترخيص الشارع في تركه، لأنَّه علم إجمالي في أصل الشريعة، فيلزم من إجراء الأصول المرخصة في تمام الأطراف حينئذٍ، تفويت لأصل الشريعة ومعظم الفقه، وهو ممَّا يقطع بعدم رضى الشارع به، وإجراء البراءة في بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح فتساقط الأصول.

والحاصل هو، أنَّه يرد على الأول، أنَّنا نشكك ابتداءً في ثبوت إجماع من العلماء حتى في فرض الانسداد، بل المتيقن عدم جريانها

عندهم في الشبهات في حال الانفتاح، إذ أنهم لم يعيشوا الانسداد ولم يعنونه في كلماتهم حتى ينعقد على ذلك إجماع.

ولكن لا ينبغي الإشكال، بملاحظة ما ذكر في الوجه الثاني من صحة دعوى القطع الضروري، بأنَّ علمائنا لم يكن من مذاقهم السماح بإجراء البراءة في جميع الشبهات، إذ أنَّ هذا واضح منهم بلا حاجة إلى مراجعة كلماتهم ومساثلهم المعنونة في كتبهم، هذا مع العلم، بأنَّ الإجماع كما قُرّر يكون في طول وضوح صحة القضية الجمع عليها في نفسها شرعاً، إذن، فلا يمكن أن يكون الإجماع مدرك صحتها، إذن، فيرجع الوجه الأول إلى الثاني.

وهناك محاولة لإرجاع الثاني إلى الثالث، وذلك بدعوى أنَّه لولا القطع بثبوت تكاليف إجمالاً، لم يكن هناك وجه لعدم إجراء البراءة في الشبهات، لأنَّه لو احتمل حقاً عدم التكليف أصلاً، فكيف يفترض أنَّ مذاق الشارع يمنع من جريانها؟

ولكن الصحيح، عدم رجوع الثاني إلى الثالث، وذلك لأنَّ الوجهين كلاهما مفتقر إلى أصل فرض علم بالتكليف ولو إجمالاً، إلَّا أنَّ الوجه الثالث يجعل منجزية العلم مانعاً عن جريان الأصول، وموجباً لتساقطها.

بينما الوجه الثاني لا يبنّي على ذلك، إذ حتى لو بُني على أنَّ الترخيص في تمام أطراف العلم الإجمالي في نفسه جائز، وأنَّه لا مانع من التمسك بإطلاق أدلة الأصول فيها، إلَّا أنَّه في خصوص هذا العلم الإجمالي لا يجوز ذلك لكونه إجمالاً في أصل الشريعة، وحينئذٍ، يكون إجراء الأصول المرخصة في تمام الأطراف تقويتاً لأصل الشريعة ومعظم الفقه، ومثل هذا ممّا يقطع بعدم رضى الشارع به، كما أنَّ إجراء البراءة في بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح، فتتساقط الأصول.

والخلاصة هي، أنَّ العلم الإجمالي يمنع من جريان البراءة في تمام أطرافه، باعتبار أنَّ منجزية العلم الإجمالي توجب امتناع جريانها كذلك.

وقد استُشكل على صحة الوجه الثالث من خلال الاستشكال على هذا العلم الإجمالي بإشكالين.

الإشكال الأول: هو أنَّ هذا العلم الإجمالي غير منجز - كما سيتبين في المقدمة اللاحقة - من أنَّ المكلف مبتلى بالاضطرار إلى ارتكاب بعض أطرافه بقدر لا يقل عن المعلوم بالإجمال، وفي كل علم إجمالي يقع الاضطرار إلى ارتكاب مقدار المعلوم من أطرافه، فإنَّه حينئذٍ ينحل هذا العلم الإجمالي ويسقط عن المنجزية، وإذا سقط عنها فلا يكون مانعاً عن جريان الأصول المرخصة في تمام أطرافه، وبهذا يكون من الاضطرار إلى ترك الاحتياط في بعض الأطراف، وهذا كاف في إسقاط العلم الإجمالي عن التنجيز في سائر الأطراف ولو كان الاضطرار إلى أطراف غير معينة، كما هو الحال عند مثل صاحب الكفاية «قده»^(١).

وكنّا قد ذكرنا في مبحث العلم الإجمالي أنَّ هناك مسألتان.

المسألة الأولى: هي أنَّه إذا حصل الاضطرار إلى بعض الأطراف بعينه، يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية.

المسألة الثانية: هي أنَّه إذا حصل الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه، فهل يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية أم لا؟، فيه خلاف فيما بينهم، وقد اختار صاحب الكفاية «قده» فيها السقوط.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٢١٦.

وعلى أي حال فإن هذا الاستشكال يمكن ان يبين بتقريبين .

التقريب الأول: هو أن يُقال: إنَّ المقام من صغريات الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، والذي يتناسب مع مبنى صاحب الكفاية، إنَّ الاضطرار إذا تعلق بأحد الطرفين لا بعينه، فضلاً عما إذا تعلق بطرف معيَّن^(١)، فإنه يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، إذن فيكتفى في المقام بدعوى: أنَّ عُسْرية الاحتياط التام في تمام الأطراف يوجب تعيين نقيضه والاضطرار إليه، ونقيض الاحتياط التام هو، اقتحام بعض الأطراف لا بعينها، وهذا معنى الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، وحيث إنَّه بنى في الكفاية على أنَّ الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، إذن فمع دفع الاضطرار بالبعض المختار، يجوز ضم البعض الآخر إليه أيضاً، إذن، فبناءً على هذا، لا منجزية للعلم الإجمالي في المقام.

وإن شئت قلت: إنَّ هذا العلم الإجمالي غير منجز، لأنَّ المكلف مبتلي بالاضطرار إلى ارتكاب بعض أطرافه، بعد عدم تيسر الاحتياط التام، لكونه متعسراً، فيكون من الاضطرار إلى ترك الاحتياط في بعض الأطراف، وهو كاف عند مثل صاحب الكفاية في إسقاط العلم الإجمالي عن التنجيز في سائر الأطراف، ولو كان الاضطرار إلى أطراف غير معينة.

وهذا الإشكال بهذا التقرير غير صحيح، إذ أننا نرى بطلان الكبرى وهي «أنَّ الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه يوجب ما عرفت» وإن كنا نسلم بتعسر أو تعذر الاحتياط التام ووقع الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه.

(١) المصدر السابق.

والصحيح المختار في محله، أنه لا يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، وإنما يوجب التبعض في دائرة التنجيز، بل في دائرة التكليف على نحو يبقى العلم الإجمالي منجزاً للباقي، كما سوف يأتي توضيحه وببحثه مفصلاً في تنبيهات الاشتغال، هذا مضافاً إلى أننا سوف نشير قريباً إلى أنه يمكن أن يدعى أن المورد ليس من صغريات الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، وحيثُذ، يصير حسابه مبنياً على حساب مسألة الاضطرار إلى المعين على ما سوف يشار إليه بعد قليل.

التقريب الثاني: هو أن يدعى أنه من الاضطرار إلى أحدهما المعين، فيطبق عليه ما هو المتفق عليه، من أن الاضطرار إلى أحدهما المعين يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لأنَّ التكليف يكون متتفياً في مورد الاضطرار، فالعلم الإجمالي إن كان معلوم في هذا المورد فالتكليف ساقط، وإن كان في الآخر فالتكليف ثابت، فيرجع احتمال التكليف في الآخر إلى الشك البدوي غير المقرون بالعلم الإجمالي بالتكليف على كل حال.

وقد حاول المحقق العراقي «قده»^(١) أن يجعل المورد من موارد الاضطرار إلى أحدهما بعينه، لأنه لا يوافق على كبرى صاحب الكفاية القائلة: «بأنَّ الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه أيضاً يوجب السقوط عن المنجزية»، لهذا لم يكتف بالتقريب الأول، بل أراد أن يصور أنَّ هذا الاضطرار الموجود هنا إنما هو من الاضطرار إلى المعين، وعليه فيطبق عليه ما هو المتفق عليه، من أن الاضطرار إلى المعين فقط يوجب السقوط عن المنجزية.

وقد ذكر في تقريب ذلك، أنَّ الاضطرار ابتداءً وإن توجه إلى غير المعين، لأنَّ الاضطرار يكون بملاك دفع العسر الناشئ من الاحتياط

(١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٤٤.

التام، واندفاع هذا العسر الناشئ من الاحتياط التام، كما يمكن ان يكون باقتحام هذه الشبهات الموجودة هنا، يمكن أن يكون باقتحام تلك الشبهات الموجودة هناك، إذن، فالاضطرار أولاً وبالذات لم يتوجه إلى المعين، وإنما كان دافعاً إلى الاقتحام وخرق ناموس العلم الإجمالي في بعض الأطراف لا بعينه، لكن حيث أن هذه الأطراف ليست متساوية الأقدام والمواقع بالنسبة إلى العلم الإجمالي، فإن بعضها مظنونة الانطباق على المعلوم بالإجمال، وبعضها موهومة الانطباق مثلاً على المعلوم بالإجمال، ولأن نسبتهما إلى المعلوم بالإجمال ليست على حال واحدة، حينئذ، العقل يستقل بلزوم صرف هذا الاضطرار وهذا الخروج عن ناموس العلم الإجمالي إلى أبعد هذه الأطراف عن المعلوم الإجمالي، فيعين طرفه مثلاً في الموهومات لو اندفع العسر أو الحرج بها، أو هي مع المشكوكات، إذن، فبضم هذا التعيين من قبل العقل، يصير الاضطرار اضطراراً إلى المعين بحسب النتيجة، فيدخل تحت كبرى الاضطرار إلى أحدهما بعينه.

وهذا التقرير لهذا المطلب غير تام، ويرد عليه:

أولاً: إن هذا التعيين بحكم العقل إنما هو بحسب الحقيقة في طول ناموس وتنجيز العلم الإجمالي، إذن فلا يُعقل أن يكون مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي.

وبتعبير آخر: نحن نريد أن نعرف الآن منذ البداية، إن هذا العلم الإجمالي هل هو منجز أو لا؟ فإذا فرضنا أنه منجز، إذن فكيف يُعقل أن يُقال بعد منجزته: - إذا وقع الاضطرار إلى مخالفته - بأن العقل يحكم بلزوم التحفظ على هذا المنجز بقدر الإمكان، وهذا يستوجب صرف الاضطرار إلى جانبي الموهومات، لأن هذا مرتبة من التحفظ على هذا المنجز، إذن، فيحصل في طول هذا اضطرار إلى المعين، هذا

الاضطرار إلى المعين في طول افتراض أن العلم الإجمالي منجز، ولا يُعقل أن يكون مثل هذا مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي.

وإنما الذي يصلح أن يكون مانعاً عنه هو أن يحصل اضطرار إلى المعين بقطع النظر عن تنجيز العلم الإجمالي، كما لو علم بنجاسة شراب أو طعام وكان مضطراً إلى الشرب من شدة عطشه، فهذا اضطرار إلى المعين بقطع النظر عن العلم الإجمالي.

وهنا لو قطعنا النظر عن منجزية العلم الإجمالي فالاضطرار ليس إلى المعين، بل هو اضطرار تنجيزي، لأن العسر والجرح كما يرتفع بهذه الفئة من الشبهات، هو أيضاً يرتفع بهذه الفئة من الشبهات.

والحاصل هو أن هذا التعيين بحكم العقل إنما يكون في طول تنجيز العلم الإجمالي، إذن فلا يُعقل أن يكون مانعاً عن تنجيذه، إذ لو قطعنا النظر عن منجزيته، فالاضطرار يكون إلى غير المعين، وإنما يأتي التعيين في طول الفراغ عن منجزية هذا العلم، ولزوم الخروج عن عهده.

فلبته كان قد تصور الاضطرار إلى المعين في دائرة الموهومات بوجه آخر أتقن من هذا البيان، وذلك بأن يقال: إن الاضطرار هنا نشأ من عسرية الاحتياط، والاحتياط إنما يكون عسيراً في الموهومات لا في المظنونات، لأن باب الوهم والتوهم والاحتمال واسع، إذ ربما يتوهم أو يحتمل التكليف في جزئيات الأمور الحياتية الخارجية الصغيرة التي هي في نفسها لا يمكن الاحتياط فيها، إذن، فمن أول الأمر ندعي أن العسر منصب على الشبهات الموهومة، وهذه قضية خارجية مردها إلى ملاحظة مظنونات الفقيه وموهوماته، فإننا بالوجدان نرى أن ما يُظن بحرمة في الفقه لا عسر في اجتنابه، فإن مظنونات الحرمة في الفقه هي تلك الأفعال التي تكون الرواية على حرمة غير متواترة، أو أن ما قام على حرمة كان من قبيل الشهرة وغيرها من مناشيء الظن

عند الفقيه، ومن الواضح ان هذه الأفعال التي يحصل الظن بحرمتها بلحاظ منشأ من هذه المناشئ، لا عسر في اجتنابها على الإطلاق، نعم قد يتفق وقوع عسر لشخص معين حتى في انفتاح باب العلم، لكنّه من ناحية الانسداد لا عسر في اجتناب هذه الأفعال، وهذا بخلاف الموهومات، لأنّ باب الوهم عريض، فكثير من الأمور الحياتية التي من الصعب على الإنسان أن يستغني عنها، لذلك يتوهم بنسبة ثلاثة، أو خمسة، أو عشرة بالمائة فيها أن تكون حراماً حتى ولو لم يرد فيها رواية معتبرة أو شهرة ونحوها على الحرمة، إذن، فباب الوهم باب واسع.

وبتعبير آخر: إنّ العسر والحرص ينشأ عن اجتناب أمور حياتية ومهمة في حياة الإنسان، وفي مظنونات الحرمة لا يوجد شيء من هذا القبيل، لكن في موهومات الحرمة لعلّه من يدّعي العسر والحرص، يوجد شيء من هذا القبيل.

وكذلك: قل نفس الشيء في مظنونات الوجوب وموهومات الوجوب، فإنّ ما يظن بوجوبه إنّما هو باعتبار شهرة أو رواية معتد بها توجب الظن، لكن لا عسر ولا حرج بالالتزام بها.

نعم لو كنّا نلتزم بكل ما نحتمل وجوبه ولو بنسبة خمسة في المائة، فهذا يكون عسراً وحرصاً، إذن، فالعسر والحرص ابتداء منصب على الموهومات، لا أنّه مردّد بين المظنونات والموهومات.

فلو أنّ المحقق العراقي «قده» كان قد صوّر الاضطرار إلى المعين بهذا الوجه الذي ذكرناه لكان بيانه حينئذ أحسن من بيانه ذاك.

وعليه: فيقتضي حينئذ كؤن المورد من موارد الاضطرار إلى أحدهما المعين ابتداء، لا في طول تنجيز العلم الإجمالي كما عرفت.

وثانياً: يرد على ما أفاده العراقي «قده»، أنه لو سُلم أن العلم الإجمالي الذي يشمل المظنونات والموهومات والمشكوكات سقط عن المنجزية باعتبار أنه حصل اضطرار إلى أحدهما المعين، وهو الموهومات مثلاً ببيان المحقق العراقي «قده»، أو بما نحن اقترحناه عليه من بيان، فيصير المورد حيثئذٍ من موارد الاضطرار إلى أحدهما المعين، وحيثئذٍ، فليفرض أن هذا العلم الإجمالي يسقط عن المنجزية.

لكن ليس معنى هذا عدم إمكان الاستفادة من العلم الإجمالي بوجه، إذ في داخل هذا العلم الإجمالي يوجد علم إجمالي آخر غير مبتلٍ بهذا الابتلاء، فيكون هو المنجز الموجب لتساقط الأصول في الأطراف، وهذا العلم الإجمالي هو العلم الإجمالي في دائرة المظنونات، إذ كما يوجد عندنا علم إجمالي بالتكاليف في دائرة مطلق الشبهات، فكذلك لا إشكال بوجود علم إجمالي في دائرة المظنونات أيضاً، إذ لا نحتمل أن تكون تمام التكاليف الشرعية موجودة في دائرة الموهومات والمشكوكات وغير موجودة في دائرة المظنونات، أي أننا لا نحتمل أن تكون ظنوننا كلها على خطأ، وأن الصحيح هو وهما فقط دائماً، هذا المطلوب غير محتمل، إذن، فيوجد عندنا علم إجمالي بثبوت تكاليف في دائرة المظنونات.

نعم كنّا قد فرضنا سابقاً في بحث المقدمة الأولى، أن هذا العلم الإجمالي الثاني لم يحل العلم الإجمالي الأول الكبير، وإلاً لبطل العلم الإجمالي الكبير المذكور في بحث المقدمة الأولى قبل أن تصل النوبة إلى بحث المقدمة الثالثة حيث فرضنا هناك، أن هذا العلم الإجمالي الثاني لم يحل العلم الإجمالي الكبير، بدعوى أن معلومه أقل عدداً من المعلوم في العلم الإجمالي الكبير.

فمثلاً: نفرض أن الشبهات مائة، والمعلوم في هذه المائة كان عشرة، والمظنونات عشرين، والمعلوم بالمظنونات خمسة، إذن، العلم

الإجمالي بخمسة في العشرين، هذا لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بعشرة في المائة، لأنّه لا يساوي معلومُه معلومَه، لكن بالآخرة يوجب تعارض الأصول في الأطراف.

فالعلم الإجمالي في دائرة المظنونات يوجب تعارض الأصول في الأطراف، ويؤدّي نفس المهمة المطلوبة من ذاك العلم الإجمالي الكبير، وهي أنّ الأصول تتعارض في الأطراف فلا يكون عندنا براءة واصله، فإنّ البراءة الواصلة تنتفي في المقام، غاية الأمر تنتفي بلحاظ علم إجمالي صغير، وكوّن هذا العلم الإجمالي الصغير لم يحل العلم الإجمالي الكبير ليس معناه أنّه يُهمل ولا يحسب له حساب في أية نكتة أخرى يمكن أن يؤدّي فيها العلم الصغير الغرض المطلوب من العلم الكبير.

ففي المقام، الغرض المطلوب من العلم الكبير هو أنّ لا تكون عندنا براءة واصله، وهذا الغرض يتأتّى هنا أيضاً، فإنّه لا يوجد عندنا براءة واصله في دائرة المظنونات، فيعوض عن ذاك العلم بهذا العلم في حدود غرض هذه المقدمة.

والخلاصة: هي أنّه لو سلّم أنّ العلم الإجمالي سقط عن المنجزية للاضطرار إلى اقتحام بعض أطرافه كما عرفت في البيانين السابقين، فهناك علم إجمالي آخر في خصوص دائرة المظنونات يوجب تعارض الأصول المؤمّنة فيها، إذ لا يحتمل كذبها جميعاً.

وما فرضناه سابقاً في المقدمة الأولى من أنّ هذا العلم الصغير لا يؤثر في حل العلم الإجمالي الانسدادي بملاك كوّن معلومه أقل من معلومه، فهذا لا ينافي تأثيره فيما هو المقصود في هذه المقدمة، من تعارض الأصول المؤمّنة في دائرة المظنونات.

ثمَّ إنّ الغرض الانسدادي الأساس من هذه المقدمة، وهو إسقاط البراءة، ونفي وجود براءة أو أيّ وظيفة شرعية أخرى واصله إلينا، هذا الغرض يُحتاج إليه على كل المسالك في حجية الظن عند الانسداد.

أمّا على مسلك التبويض في الاحتياط فواضح، لأنّ مسلك التبويض في الاحتياط مرجعه إلى أنّ الأصل تنجيز كل شبهة في العلم الإجمالي ما لم يدل دليل على الترخيص من قاعدة نفي عسر وجرح، وإجماع ونحو ذلك، إذن، فمنجزيته في كل شبهة فرع عدم جريان البراءة ونحوها، نعم هو يفتش عمّا يوجب رفع اليد عن أصالة التنجيز، وهو معنى التبويض في الاحتياط.

ومن الواضح أنّ أصالة التنجيز تحتاج إلى إسقاط مرجعية البراءة، إذ مع مرجعية البراءة يكون الأصل فيه هو البراءة لا التنجيز، إذن فلا بدّ من إسقاط مرجعية البراءة كي يكون الأصل هو التنجيز، ولكي يرفع اليد عن الاحتياط بقدر ما يدل الدليل على ذلك لا أكثر، إذن فمسلك التبويض في الاحتياط يحتاج إلى هذه المقدمة، وهي إسقاط مرجعية البراءة.

وأمّا على مسلك حجية الظن على الحكومة كما عرفت عند صاحب الكفاية «قده»، فأيضاً يحتاج إلى هذه المقدمة، فإنّ العقل في حالة الانسداد، وإن كان يحكم بأنّ الظن يكون مثبتاً للتكليف ومنجزاً له ومشغلاً للذمّة، كالقطع عند الانفتاحي، لكن إنّما يستقل العقل بذلك على نحو الحكم التعليقي، لا التنجيزي، يعني معلقاً على عدم مجيء ترخيص من الشارع، فالعقل لا يحكم بكون الظن الانسدادي منجزاً للتكليف مطلقاً، سواء أذن الشارع في مخالفته أم لم يأذن، وإنّما يحكم العقل بمنجزية الظن إذا لم يرد من الشارع شيء، حينئذٍ يحكم العقل بكفاية الظن، بل حينئذٍ لا يجوز لك أن تعتذر بقانون قب

العقاب بلا بيان^(١)، لأنَّ الظن حينئذٍ يصبح هو البيان الانسدادى، وهذا هو معنى الحكومة عند صاحب الكفاية.

ومن الواضح أنَّ هذا الحكم إنَّما يصير فعلياً في العقل بعد إسقاط مرجعية البراءة بأحد الوجوه المتقدمة ولو بالعلم الإجمالي إمَّا الكبير أو العلم الآخر، لكي يفرض في المقام كَوْنُ الظن حُجَّةً على الحكومة، وإلَّا، فلو ثبتت مرجعية البراءة فحينئذٍ، هذا الحكم التعليقي من العقل لا يكون فعلياً.

وأما على مسلك حجية الظن على الكشف، فإنَّها أيضاً بحاجة إلى إسقاط مرجعية البراءة، شرعية كانت أو عقلية، إذ مع فرض قيام دليل على مرجعية البراءة، فإنَّ كانت البراءة براءة شرعية، إذن، فهذا، لعلَّه هو الطريق المقرر شرعاً، وإنَّ كان هو البراءة العقلية فمع احتمال أصالة الشارع على حكم العقل لا يمكن حينئذٍ الجزم بأنَّه تصرف وجعل شيئاً «ما» طريقاً، فلهلَّه أمضى هذا الطريق الواصل.

وإن شئت قلت: إنَّ اكتشاف جعل الشارع الظن حُجَّةً متوقف على عدم مرجعية البراءة، فإنَّه لو جرت البراءة الشرعية، أو كانت البراءة العقلية أيضاً جارية، لكان ذلك كافياً في عدم إمكان استكشاف جعل الشارع الظن طريقاً، إذ لعلَّه اعتمد على ما يحكم به العقل من البراءة.

إذن فلا بدَّ من إسقاط مرجعية البراءة أيضاً لكي تنتهي النوبة إلى استكشاف طريق شرعي، بدعوى أنَّه لا طريق واصل إلينا، ولا بدَّ من

(١) وإن كان يصح للافتتاحي أنْ يتمدَّر برود مرخص من الشارع من قبيل، رفع القلم التي منها «ما لا يعملون» المفيدة للبراءة الشرعية إذ حينئذٍ يكون هذا ترخيصاً من الشارع ورافعاً لموضوع هذا الحكم، المقرر.

أن يجعل الشارع طريقاً «ما»، فحينئذٍ يستكشف بالسبر والدوران ما بين الأمثال، تعيين الظن من بين هذه الطرق، إذن فجميع المسالك بحاجة إلى هذه المقدمة بأيّ واحد من هذه الوجوه الثلاثة.

إذن فأبّ واحد من هذه الوجوه الثلاثة أنتج إسقاط مرجعية البراءة، كان ذلك مفيداً لغرض الانسداد في حدود هذه المقدمة على المسالك المختلفة.

الإشكال الثاني: وهو للمحقق العراقي «قده» حيث يفيدان العمدة في إثبات هذه المقدمة يجب أن يكون الوجه الأول والثاني دون الثالث، لأنّه بضمه إليهما يبطل ولا يوصل إلى مرام الانسداد، بينما كل واحد من الوجهين يتكفل في إثبات المنع من جريان البراءة في الشبهات الانسدادية، إمّا الإجماع، أو لأنّ جريانها في كل الأطراف يوجب الخروج عن الدّين وهو الوجه الثاني، وأمّا الوجه الثالث وهو، العلم الإجمالي، فلا يمكن الاستناد إليه، لا بضمه إلى الوجهين السابقين حيث إنّ بضمه إليهما يبطل بهما، ولا باستبدال الوجهين السابقين به بالاعتصار عليه، لأنّه لو اقتصرنا عليه لما وصلنا إلى مرام الانسداد.

وتوضيح ذلك هو، أنّه إذا تمّ الوجه الأول والثاني، وثبت بمقتضاهما أنّ التكليف منجز على نحو لا يمكن إجراء البراءة عنها حتى بقطع النظر عن العلم الإجمالي، وهذا هو معنى تمامية الوجهين الأولين مستقلاً عن الثالث.

يعني أن يُقال: إنّ الإجماع قائم، وضرورة الدّين قائمة على أنّه لا يجوز إجراء البراءة عن التكليف في الشبهات الأولية الانسدادية حتى لو لم يكن علم إجمالي، فهذا لا محالة يكشف إنّاً عن أنّ الشارع جعل منجزاً في بعض الأطراف، إذ من الواضح أنّ الشارع لو

لم يكن قد جعل منجزاً في بعض الأطراف - وفرضنا أننا قطعنا النظر عن العلم الإجمالي، وحصرنا أنفسنا في الوجهين الأول والثاني -، إذن فلماذا يقوم إجماع، وتقوم ضرورة دين على أنه لا يجوز إجراء البراءة؟ مع أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تكون نافذة المفعول حتماً، لأن هذه القاعدة لا يمكن أن يرتفع موضوعها إلا أن يصدر بيان من الشارع ولو التنجيز وجعل الحجة ونحو ذلك من الألسنة، أما مع فرض عدم صدور منجز من الشارع، وعدم العلم الإجمالي، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان نافذة المفعول، ولا يعقل قيام إجماع على مخالفة قاعدة عقلية نافذة المفعول.

إذن فنحن إذا آمناً حقاً بأن الإجماع وضرورة الدين قائم على أنه لا يجوز إجراء البراءة حتى لو قطع النظر عن العلم الإجمالي، حينئذٍ، يكشف هذا إننا على أن الشارع قد رفع قاعدة قبح العقاب بلا بيان من غير ناحية العلم الإجمالي، أي أنه جعل منجزاً في اليمين ينجز بعض هذه التكليف.

وهذا المنجز الذي نستكشفه بهذا البيان، يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي، لأنه منجز في بعض أطراف العلم الإجمالي، إذ لا نحتمل أن الشارع ينجز تمام أطراف العلم الإجمالي ويوقعنا في العسر والحرَج، بل إنَّ المنجز الذي جعله، إنما يكون في بعض أطراف العلم الإجمالي، حينئذٍ، هذا العلم الإجمالي الذي يُراد التمسك به في الوجه، يكون قد ابتلى بمنجز شرعي في بعض أطرافه، فيدخل تحت كبرى تقول: «إنَّ كل علم إجمالي بالتكليف إذا وقع بعض أطرافه مورداً لمنجز شرعي من غير ناحية هذا العلم الإجمالي، حينئذٍ، ينحل هذا العلم الإجمالي»، حينئذٍ لا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً، لأنَّ بعض أطرافه تنجزت بغيره، فيسقط عن المنجزية، لأنَّ المنجز لا ينجز ثانية كما ستعرف إن شاء الله في بحث تلك الكبرى.

إذن، فتمامية الوجه الأول والثاني، يقتضي انحلال هذا العلم الإجمالي، باعتبار قيام المنجز الشرعي في بعض أطرافه، فينحل، كما لو علمت إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، وكان أحدهما مورداً لاستصحاب النجاسة دون الآخر، فهنا ينحل هذا العلم الإجمالي ولا يكون منجزاً مورد الاستصحاب، فإنه يتنجز بالاستصحاب، والثاني لا يتنجز بالعلم الإجمالي.

وهنا أيضاً يصير من هذا القليل، فإن هذا العلم الإجمالي الذي أردت أن يتنجز به وببركة تنجزه تسقط أصالات البراءة في الأطراف، فسوف لن تتمكن من ذلك، لأنه قد انحل، وهذا معنى: أنه كلما تمّ الوجه الأول والثاني فقد الوجه الثالث مضمونه وأثره بحيث لا يصح ضمّ الوجه الثالث إلى الوجهين الأول والثاني.

وأما لو فرض أننا لم نسلم بالوجه الأول والثاني فأنكرنا قيام الإجماع، وأنكرنا الضرورة، وقلنا: إن كل ذلك فرع العلم الإجمالي، إذ من دون علم إجمالي لا إجماع، ولا ضرورة، بحيث بقينا نحن والوجه الثالث المفيد لإثبات مسلك التبعض في الاحتياط، وهذا وحده لا ينفع في إثبات حجية الظن، لا على حكومة صاحب الكفاية «قده»، ولا على الكشف، وذلك لأن هذا العلم الإجمالي الذي فرضناه وحده، إن لم نبين على منجزيته، إذن فلا أثر له، وحينئذٍ، سوف لن تتعارض الأصول النافية في أطرافه، لأنه لا تأثير للعلم الإجمالي، وإن بنينا على منجزيته، إذن، سوف تكون كل شبهة شبهة منجزة بالعلم الإجمالي المذكور، وحينئذٍ، لا معنى لدعوى كون هذه الشبهات تتنجز بالظن ثانية في طول تنجزها بالعلم المذكور، لأن المنجز لا يتنجز، وحينئذٍ يصير دعوى حجية الظن على الحكومة، أو على الكشف، غير معقولة، لأنها دعوى منجزية في طول مقدمات دليل الانسداد، وقد عرفت بأن واحداً منها منجزية العلم.

والحاصل: هو أنه لا تتنجز الشبهة بالظن في طول تنجزها بالعلم، حيث أن المتنجز لا يتنجز مرة ثانية.

بمثل هذا البيان استشكل المحقق العراقي «قده».

ونلاحظ على ما ذكره المحقق العراقي أموراً.

الأمر الأول: هو أن الوجه الأول والثاني لا يمكن أن يحللاً العلم الإجمالي حتى لو سلمنا بتماميتهما في أنفسهما، وحتى لو قلنا بكبرى الانحلال المشار إليها، وذلك لأن الإجماع، وضرورة الدين، لو كان يثبت بهما «إنأ» جعل منجز تعييني في بعض أطراف العلم الإجمالي بعينه - كما لو ثبت جعل منجز في الأطراف الشرقية، أو الغربية، أو المظنونات، أو الموهومات، أو في التحريمية، أو الوجوبية - لو كان الوجه الأول والثاني يقتضيان استكشاف منجز شرعي تعييني في بعض الأطراف بعينه كما يريد العراقي «قده»، إذن يصير حاله حال مسألة العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين مع استصحاب النجاسة في أحدهما المعين، فيدخل تحت كبرى الانحلال المزعومة، حيث إن بعض أطراف هذا العلم الإجمالي بعينه نُجز بمنجز هذا العلم، فينحل حينئذٍ، لكن الأمر ليس كذلك، فإن هذا الإجماع، وهذه الضرورة، لو حُلّيت ونفسها، فمن الواضح أنها لا تقتضي أكثر من الاهتمام في مقابل الإهمال المطلق، إذ لا إجماع على أكثر من هذا المقدار، ولا يخرج الإنسان معه من الدين إلا بالإهمال المطلق، وما يقابل الإهمال المطلق يتناسب مع الاحتياط التخيري أيضاً.

أو قل: إن المقدار المتيقن من الإجماع، وضرورة الدين هو، حرمة المخالفة القطعية في اقتحام تمام الشُّبهات، حيث إنه أمر على خلاف الإجماع القطعي وخروج من الدين، لأنه يصبح حال المتدين كحال غير المتدين، وهذا هو معنى الخروج من الدين، إذن، فاقترام

تمام الشُّبهات غير جائز، وعليه: فيجب الاحتياط في بعض الشُّبهات لكي يتميز المتدين عن غير المتدين، إذ بعض الشُّبهات لم يؤخذ في الإجماع ولا في الضرورة تعينها في محل معين.

إذن، فغاية ما يُستكشف بالإجماع، والضرورة هو، ما يساوق حرمة المخالفة القطعية، أو ما نسمّيه بوجوب الاحتياط، حيث أنّ المكلف يحرم عليه بالجملة اقتحام تمام الشُّبهات.

وحينئذٍ، مقتضى القاعدة في مثل ذلك، أنّه لو اجتنب عن أيّ مقدار معتد به من الشُّبهات، جاز له اقتحام الباقي منها، لأنّ المخرج عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما هو المنجز المستكشف من الإجماع والضرورة، والمنجز المستكشف من ذلك لا يعطي أكثر من هذا المقدار، أيّ أكثر من حرمة اقتحام جميع الشُّبهات الذي نسمّيه في لغة العلم الإجمالي، بالمخالفة القطعية، أمّا تعيين هذه الحرمة في مورد دون مورد فهذا لم يدلّ عليه إجماع ولا ضرورة، فيبقى تحت قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيما إذا شككنا في أنّ الشارع هل جعل منجزاً في خصوص هذا المورد أم لا؟ فتجري حينئذٍ قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إذن، الشيء الذي لا شك فيه هو، أنّ الشارع لم يرخص باقتحام تمام هذه الشُّبهات، إذن فما ينتج عن الوجه الأول والثاني إنّما هو أمر يساوق حرمة المخالفة القطعية الذي هو نتيجة نفس العلم الإجمالي نتيجة مبهمة نسبتها إلى تمام الأطراف على حد واحد، ومثل هذه النتيجة المبهمة التي هي في قوّة حرمة المخالفة القطعية لا ينحل بها العلم الإجمالي، لأنّه إنّما ينحل بوجود منجز تعييني في بعض الأطراف بالخصوص، وقد عرفت عدمه، وأمّا وجود منجز يقتضي حرمة المخالفة القطعية، مطلقاً فيكون حاله حال العلم الإجمالي، فكأنّه

حينئذٍ يوجد منجزان لحرمة المخالفة القطعية، وحينئذٍ كل طرف من الأطراف سوف يتنجز بكلا هذين المنجزين على نحو واحد بالعلم الإجمالي، وبذلك المحذور الذي يقتضي حرمة المخالفة القطعية، فهذا لا يدخل في باب الانحلال حينئذٍ، لأنَّ المنجز ليس تعيينياً، بل هو منجز مبهم يفيد نفس حرمة المخالفة القطعية.

وحينئذٍ لا يمكن أن يُقال: إنَّ هذا الطرف له منجز، وذلك الطرف يكون الشك فيه بدوياً، إذن، فكم فرق بين المورد، وبين أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ويجري الاستصحاب في أحدهما بعينه، فإنَّه هناك يكون هذا انحلالاً، أمَّا المقام ليس من هذا القبيل.

ومن هنا يعرف أنَّ الوجه الأول والثاني ليس فقط أنَّهما لا يضران بالوجه الثالث، بل هما في أنفسهما لا ينفعان أيضاً من دونه، عكس ما ادَّعاء المحقق العراقي «قده»، وذلك لأنَّ الوجه الأول والثاني ينتجان حرمة المخالفة القطعية، وهذا يعني بتعبير آخر الاحتياط التخيري بين الأطراف، ومن الواضح حينئذٍ، أنَّه لا تنتهي التوبة إلى أن يُقال: إنَّ الأمر يدور بين الأخذ بالمظنونات دون الموهومات أو العكس، وإنَّ الأخذ بالموهومات دون المظنونات ترجيح للمرجوح - كما يذكر في المقدمة الخامسة - إذن، يتعين الأخذ بالمظنونات.

وهذه المقدمة الخامسة وإن أوصلت الانسداد إلى مرامه لكونها تعين بالنتيجة الأخذ بالظن، إلَّا أنَّها غير صحيحة، لأنَّ يُقال: لا نأخذ بالمظنونات في مقابل الموهومات، ولا بالموهومات في مقابل المظنونات، وإنَّما نقول لهذا المكلف، لا تغمض عينيك بشكل مطلق، فلا ترتكب المخالفة القطعية، بل اختار مجموعة من الشُّبهات فلا تقتحمها بل تحفظ عليها، وفي الباقي اقتحم كما تشاء، وليس هذا تقديمًا من قبل الشريعة للمظنونات على الموهومات، ولا العكس،

وإنما هو إعطاء الخيار للمكلف بأن يختار بنفسه أي واحد منهما، وهذا لم يثبت بأي وجه بطلانه أو قبحه حتى يقال: إن هذا ترجيح للمرجوح على الراجح.

إذن، لو بقينا نحن والوجه الأول والثاني فقط لما انتهت النوبة إلى المقدمة الخامسة، لكي تقتضي النتيجة التي عرفتها، بخلافه على الوجه الثالث، أي العلم الإجمالي، إذ لو بنينا عليه فهو يؤدي إلى لزوم الاحتياط في تمام الأطراف، وحيث لا يجب الاحتياط في تمام الأطراف، لأن المولى أشفق من أن يحكم بلزوم الاحتياط في تمام الأطراف، إذن فيقال: بأن هذا القدر المتيقن رفع اليد عنه من قاعدة الاحتياط التي يقتضيها العلم الإجمالي، إنما هو في الموهومات، أو هي مع المشكوكات مثلاً، وأما في غير ذلك فلا موجب لذلك كما ستعرف.

وبهذا يتضح أن الوجه الأول والثاني ليسا موجبين لانحلال العلم الإجمالي في المقام، بل هما في أنفسهما لا ينتجان ولا يوصلان إلى نتيجة.

وخلاصة الملاحظة الأولى على العراقي «فده» هي أن يقال: إن الوجهين الأول والثاني حتى لو تمّا فإنّهما لا يحلان العلم الإجمالي لأن غاية ما يقتضيان هو عدم جواز اقتحام تمام الشبهات، لأنّه باقتحام تمامها خروج عن الدّين، وهو مخالف للإجماع، وأما اقتحام بعضها وترك بعضها الآخر فإنّه ليس فيه محذور، وهذا يعني أن جلّ ما يترتب على تمامية هذين الوجهين لو تمّا هو حرمة المخالفة القطعية لتمام الشبهات التي يقتضيها العلم الإجمالي أيضاً الذي هو الوجه الثالث، وهذا لا يُعقل أن يوجب انحلال العلم الإجمالي كما عرفت، إذ يتوقف حلّهما للعلم الإجمالي على قيام منجز تعييني في بعض أطرافه، بينما الوجه الأول والثاني لا يقتضيان ذلك كما عرفت.

ومن هنا يظهر أنَّ هذين الوجهين ليسا فقط لا يضران بالثالث، بل هما لا ينفعان من دونه، لأنَّ غاية ما يثبت بهما هو، حرمة اقتحام تمام الشُّبهات، وقد عرفت أنَّ العلم الإجمالي ينتج نفس النتيجة، وللخروج عن محذور الخروج من الدِّين تعيَّن الاحتياط في بعضها واقتحام الآخر، وبهذا لا يمكن ترجيح المظنونات على الموهومات بحكم العقل إلاَّ بفرض العلم الإجمالي الذي هو الوجه الثالث.

وأما لو بقينا نحن والوجهين المذكورين، فيمكن إشباع حاجتهما بترك اقتحام تمام الشُّبهات، وإجراء البراءة - على الأقل العقلية - في باقي الشُّبهات.

نعم لو قلنا بأنَّ العقل يستقل بحجية الظن بمجرد سقوط البراءة التعيينية في المظنونات بلا حاجة إلى المقدمة الخامسة المفيدة لترجيح الامتثال الظني على الوهمي، حينئذٍ، سوف ينحل العلم الإجمالي، وتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الموهومات والمشكوكات.

الأمر الثاني: ممَّا نلاحظه على المحقق العراقي «قده» حيث يقول: إنَّ العلم الإجمالي لو خُلِّي وحده يكون هو المنجز، فإذا أردنا أن ننجز المظنون بالظن بعد أن تنجز بالعلم الإجمالي، فيكون هذا تنجز للمتنجز، والمتنجز لا يتنجز مرَّة ثانية في طول تنجزه أولاً.

وجوابنا حينئذٍ، هو أنَّ العلم الإجمالي ابتداءً إنَّما ينجز حرمة المخالفة القطعية، ولا ينجز الأطراف بما هي أطراف ابتداءً، ويترتب على ذلك حينئذٍ تعارض الأصول الشرعية في الأطراف وتساقطها، وحينئذٍ، يصبح الاحتمال في كل طرف منجزاً لأنَّه يصبح بلا مؤمن شرعي أو عقلي.

وطبعاً نحن هنا نتكلم على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد

التعارض بين الأصول، وحينئذ يُقال: إنَّ الاحتمال يصبح منجزاً لعدم المؤمن، لأنَّ العلم الإجمالي لا ينجز الأطراف ابتداءً وإنَّما ينجز حرمة المخالفة القطعية، ولذا يوجب التعارض بين الأصول.

ونحن إلى هنا نريد العلم الإجمالي، وإلى هنا يكون هذا من مبادئ حجية الظن، فإنَّ حجية الظن تتوقف على أن تتوقف أصالات البراءة، إذن فنحن نريد علماً إجمالياً، لا لأجل إثبات حرمة المخالفة القطعية، بل لأجل أن تعارض الأصول في الأطراف، إذن إلى هنا لم ننجز لا هذه الشبهة، ولا هذه الشبهة.

فإذا تمَّت هاتان الخطوتان، وهما: حرمة المخالفة القطعية، وتعارض الأصول، حينئذ يُقال في المقام: إنَّه هنا يفتح باب لحجية الظن.

أمَّا حجية الظن على الحكومة كما عليه صاحب الكفاية «قده»، بأن يقال: إنَّ العقل يرى أنَّ الظن هنا منجز.

ولكن نقول: بعد تعارض الأصول، الاحتمال أيضاً يكون منجزاً، باعتبار عدم المؤمن، وهذا لا بأس به، ولكن إدراك العقل لكون الظن منجزاً أيضاً، لا يمنع من أن يكون هذا الإدراك باعتبار نكته انسدادية من هذه الناحية، حيث أنَّ العقل يحكم حينئذ بعد تساقط أصالة البراءة الشرعية، بأنَّ الظن حجة في المقام.

وحينئذ نقول: بأنَّ الاحتمال أيضاً يكون منجزاً من دون مانع من ذلك، لكن لم تصبح حجية الظن في طول منجزية الاحتمال.

والفرق بينهما هو، أنَّ حجية الظن تحتاج فقط إلى سقوط البراءة الشرعية في التعارض، لأنها هي حاكمة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بينما منجزية الاحتمال تكون في طول سقوط البراءتين معاً بالتعارض، ومعه لم يلزم إرادة تنجيز المنجز في طول تنجزه.

وأما حجتيه بناءً على الكشف فلو فرض أنه قام إجماع أو يقين بأن الشارع لا يبيّن أحكامه على الاحتياطات العقلية، وإنما هو يتصرف ويجعل كاشفاً ومبيناً لأحكامه في كل مرتبة وفي كل عصر بنحو مناسب، حينئذ نقول: إنه لا طريق وأصل في المقام من هذه الطرق المعروفة، والبراءة الشرعية ليست من الطرق الواصلة حيث إنها سقطت، وحينئذ، نستكشف في طول سقوط البراءة أن الشارع جعل طريقاً آخر، وبعد السبر والتقسيم يتعيّن الطريق الآخر في الظن، إذن حجية الظن على الكف أيضاً لم تكن في طول منجزية الاحتمال ليلزم محذور كونه المنجز في طول تنجزه نريد أن ننجزه ثانية وإذا صار الظن حجة على الحكومة بحكم العقل، حينئذ لعلّه ينحل العلم الإجمالي وتجري البراءة العقلية في غير المظنونات من الأطراف الأخرى، وإنما لم تعد قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية في المظنونات، لأن موضوعها ارتفع ببيانية الظن على الحكومة، إذن فتبقى قاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية في غير المظنونات بلا معارض.

والخلاصة هي أنّ ما ذهب إليه المحقق العراقي من استحالة تنجز الشبهة بالظن ثانية بعد أن تنجزت بالعلم الإجمالي غير صحيح، فإن العلم الإجمالي إنما ينجز حرمة المخالفة القطعية دون الأطراف ابتداء، ومعه تتعارض الأصول الشرعية المؤمنة في الأطراف، وحينئذ يبقى الاحتمال بدون مؤمن شرعي أو عقلي، ومعه يصبح منجزاً، ومن الواضح أنّ الظن أيضاً يمكن أن يكون منجزاً إمّا شرعاً بناءً على الكشف كما عرفت، أو عقلاً بناءً على الحكومة من دون أن تكون منجزية في طول منجزية الاحتمال ليُقال: إنه من تنجز المتنجز.

نعم: كل ما هنالك هو أنّ منجزية الظن على الحكومة مبني على سقوط البراءة الشرعية فقط دون العقلية لكونها كما عرفت تخصيص

فيها، بينما منجزته على الكشف فرع سقوط البراءتين معا، لكفاية جريان البراءة العقلية عند عدم إمكان استكشاف الحجية الشرعية.

والحاصل هو أنه ليست حجية الظن ومنجزته في طول منجزية الاحتمال ليلزم المحذور السابق، هذا كله بناءً على مسلك الاقتضاء.

وأما على مسلك عليّة العلم الإجمالي، فالتكليف وإن كان قد تنجز بالعلم الإجمالي كما يراه المحقق العراقي «قده» وبه يتم مدّعاؤه، إلاّ أنّه مع ذلك يُقال: إنّ حجية الظن على الحكومة أو على الكشف، هي في عرض منجزية العلم الإجمالي، لأنّها في طول منجزية العلم الإجمالي للجامع، أيّ لحرمة المخالفة القطعية، وليست في طول منجزته لوجوب الموافقة، أيّ ليست في طول منجزته للمظنونات، فالتنجز المدّعى للظن هو في طول تنجز آخر للعلم كما عرفت.

نعم هذا الجواب مبني على وجود مرتبتين للتنجز في العلم الإجمالي، حيث أنّه يوجد خلاف مع أصحاب مسلك عليّة فيه.

٤ - المقدمة الرابعة:

وهي موضوعة لنفي مرجعية وجوب الاحتياط، ومرجعية غيره من سائر القواعد العملية الأخرى المثبتة للتكليف، ما عدا الظن، إذن فهنا مقامان.

المقام الأول: هو نفي مرجعية وجوب الاحتياط، لأنّه يُقال: بأنّه بعد تماميّة الوجوه الثلاثة التي ذكرت في المقدمة السابقة، وتساقط أصالات البراءة في الأطراف، لا بدّ حينئذٍ من الاحتياط التام كما هو مقتضى منجزية العلم الإجمالي، أو كما هو مقتضى بقاء الاحتياط عند تعارض الأصول وتساقطها في الأطراف، وصيرورتها بلا مؤمن، فيجب الاحتياط التام فيها.

وهنا في المقدمة الرابعة، يُراد إبطال مرجعية الاحتياط، وقد ذكر وجهان لذلك الإبطال.

الوجه الأول: لإبطال مرجعية الاحتياط هو، التمسك بقاعدة نفي العسر والحرَج، وذلك بأن يُقال: إنَّ الاحتياط التام في الشُّبهات يكون عسراً وحرَجياً، وبقاعدة نفي العسر والحرَج نرفع وجوب الاحتياط لحرَجِيته.

وهذا الوجه لم تَمَّ، فغاية مفاده هو عدم وجوب الاحتياط، لا عدم جواز الاحتياط، فإنَّ قاعدة نفي العسر والحرَج إنَّما ترفع وجوب الاحتياط لا جوازه، كما هو واضح.

وقد استدل الشيخ الأنصاري «قده» في الرسائل^(١) بقاعدة نفي العسر والحرَج لنفي وجوب الاحتياط التام في المقام.

واستشكل صاحب الكفاية^(٢) في الاستدلال بهذه القاعدة على ذلك، وكان مبنى الاستشكل هو الاختلاف فيما بينهما في فقه القاعدة وفي تفسيرها.

ومن هنا يحسن الإشارة إجمالاً إلى المباني في تفسير قاعدة نفي العسر والحرَج التي هي سنخ قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ليرى أنَّه هل يتم الاستدلال على المباني كلها، أو على بعض المباني دون بعض، مع تأجيل تحقيق هذه المباني إلى بحث يقع في آخر الأصول العملية.

والمباني في تفسير قاعدة نفي العسر والحرَج، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، ثلاثة.

(١) الرسائل: الأنصاري، ج ٢، ص ٥٣٤ - ٥٣٥، ط، جامعة المدرسين.

(٢) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١١٨ - ١٢٠.

المبنى الاول: ويسمى بمبنى المشهور، وهو مبنى مدرسة المحقق
الثاني «قده»^(١) مطابقاً لظاهر كلمات الشيخ الأنصاري «قده».

وحاصله هو، أنَّ الضرر والعسر والخرج عناوين، وإن كانت بحسب
الحقيقة ليست منطبقة على الحكم الشرعي، وإنما هي منطبقة على آثار
الحكم الشرعي ومعلولاته ونتائجه، فإنَّ الحكم بنفسه ليس حرجياً، وإنما
الحرج هو ما يترتب على امتثاله خارجاً، إذن، فهو عنوان للنتيجة
المرتبة على الحكم، ولكن عنوان النتيجة قد يطبق على المقدمة فيما إذا
كانت أساسية ومهمة في تحقيق هذه النتيجة، حينئذٍ تلبس المقدمة عنوان
النتيجة ويطبق العنوان عليها، من هنا قال هؤلاء الأعلام: بأنَّ عنوان
الضرر والخرج طبق في القواعد المعروفة على نفس الحكم الشرعي،
فاعتبر الحكم ضرراً وحرجاً باعتبار ضرورية وحرجية نتائجه، ويكون النفي
هنا نفيّاً مولوياً حقيقياً، لأنَّه منصب على الحكم الشرعي القابل للرفع
الحقيقي، غاية الأمر، أنَّ هذا الحكم لوحظ وعبر عنه بما هو معنون
بعنوان ثانوي، وهو عنوان الضرر والخرج أخذه من نتيجته، وألبس هذا
العنوان كناية ولأجل الإشارة إلى نكته الرفع هذه، وهذا المبنى فيه عناية
تلبس عنوان النتيجة للحكم، أو قل: عناية تلبس الحكم عنوان نتيجته
وأثره.

المبنى الثاني: هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية «قده»^(٢)، من أنَّ
عناوين الضرر والخرج لا تُطبق على الحكم عرفاً، وإنما تطبق حقيقة
على متعلق الحكم الذي هو المنشأ الحقيقي للضرر والخرج، فليس
وجوب الوضوء على المريض سبباً للحرج، وإنما سبب الحرج هو أن
يتوضأ خارجاً، فالوجوب، أي الحكم إنَّما هو أحد دواعي الوضوء

(١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٣٢.

(٢) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١١٨ - ١٢٠.

الضرري أو الحرجي خارجاً، إذن، فما هو سبب الحرج حقيقة إنَّما هو الفعل الخارجي، أي متعلق الوجوب الذي هو الموضوع، إذن، فعنوان الحرج والضرر يلبسه المتعلق، وليس الحكم، إذن فالمنفى هو الموضوع الضرري خارجاً، وهذا النفي مولوي ولكنَّه كنائي وعنائي، لأنَّ النفي نفي له لساناً، والمقصود منه لباً هو نفي حكمه، من قبيل: لا رهبانية في الإسلام.

المبنى الثالث: وهو المختار في بحث هذه القواعد، كما سيأتي إن شاء الله بيانه في محله، وهو أنَّ المنفي في المقام ليس عنوان الضرر الملبَّس للحكم، ولا هو عنوان الضرر الملبَّس للمتعلق، بل هو نفس الضرر بلا عناية، إذن، فالمنفى هو نفس الضرر ونفس الحرج، ولكن حيث إنَّه من الواضح أنَّ الضرر والحرج واقع في الدُّنيا كثيراً، ومن الواضح أنَّ المولى ليس في مقام نفيه التكويني، وإنَّما هو في مقام نفيه بما هو مولى، حينئذٍ، نقيّد إطلاق المنفي ونقول: المنفي هو الضرر الخارجي والحرج الخارجي، لكن ليس كل حرج، بل الحرج الذي ينشأ من الشارع، إذ قد يقع الإنسان في ضرر أو حرج من ناحية أخرى، ولكنَّه من الشارع لا يقع في ضرر أو حرج، إذن، فالمنفى هو حصة خاصة من الضرر والحرج، فهو نفي حقيقي للضرر الحقيقي الخارجي بلا أعمال أيَّ عناية إلاَّ تقييد الإطلاق، وهذا تقييد قرينته معه، وليس تقييداً محتاجاً إلى دليل من الخارج، فإنَّ نفس كون هذا الخطاب مولوي، وأنَّ المولى ليس في مقام جعل الجَنَّة على وجه الأرض بحيث تخلو من كل ضرر وكل حرج، فهذا قرينة على أنَّه في مقام نفي الضرر والحرج الناشئ من الشارع، أمَّا كون الإنسان يقع عليه جدار فيقع في ضرر، فإنَّ هذا ليس ناشئاً من الشارع.

وعلى المبنى الأول من هذه المباني ذُكرت تقريبات للاستدلال بالقاعدة المذكورة على نفي وجوب الاحتياط.

التقريب الأول: هو تطبيق القاعدة على نفس التكاليف المعلومة بالإجمال فيقال: بأن هذه التكاليف الواقعية المعلومة بالإجمال صارت حرجاً، وذلك باعتبار أنَّ التكاليف الواقعية وإن كانت لو وصلت إلينا بأعيانها وأشخاصها لما كان فيها حرج، ولكن بالإمكان امتثالها بلا صعوبة، لكن باعتبار ترددها وحصول علم إجمالي يسببها، وهذا العلم الإجمالي يجر إلى وجوب الاحتياط، ومعه صارت هذه التكاليف حرجاً للإنسان، باعتبار معلولاتها المتسلسلة التي تؤدي إلى الحرج فيصدق عليها عنوان معلولاتها.

وبناء على هذا المسلك، الحكم يلبس عنوان نتائجه، وهذه التكاليف الواقعية تنتج علماً إجمالياً، وهو ينتج وجوب الاحتياط، وهذا ينتج الحرج. إذن: فهذا الحرج يصير عنواناً لتلك الأحكام والتكاليف الواقعية، فتجري قاعدة نفي العسر والحرج لرفع تلك التكاليف الواقعية بالقدر الذي يلزمه العسر والحرج.

وخلاصة هذا التقريب هو، تطبيق القاعدة على نفس التكاليف المعلومة بالإجمال، لأنها في حالة الانسداد تصير سبباً للاحتياط وللحرج وإن كانت في حال الانفتاح وفي نفسها لا تكون حرجية، والمفروض أنَّ الحكم يلبس ثوب نتيجته.

ونحن في هذا الكلام، تارة نتكلم ببناء على عليّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة، بمعنى أنَّ العلم الإجمالي يستحيل أن ينفك عن وجوب الاحتياط، حيثل يكون هذا التقريب تام، لأنَّ الحكم الواقعي لا ينفك عن العلم الإجمالي، وهذا بدوره لا ينفك عن وجوب الاحتياط التام، وهذا لا ينفك عن الحرج، إذن، فالحرج يصبح عنواناً لعلله التي منها الحكم الشرعي، ومعه يكون الحكم حرجاً، فيشملة إطلاق قاعدة نفي الحرج.

وأما بناء على مبنى الاقتضاء، أي بناءً على أن العلم الإجمالي بالتكاليف ليس علّة تامة لوجوب الاحتياط، وإنّما يترتب عليه وجوب الاحتياط بعد ضم مطلب، وهو عدم الترخيص في بعض الأطراف، حينئذٍ يمكن أن يُقال: بأنّ الحرج لم ينشأ من التكاليف الواقعية محضاً، بل نشأ من المجموع المركب من التكاليف الواقعية وعدم الترخيص في بعض الأطراف.

وعليه: فلا يكون الحرج عنواناً منطبقاً على التكاليف الواقعية لكي يشمل إطلاق دليل القاعدة ومن هذه الناحية، يقع فيه إشكال.

والحاصل هو أنّه بناءً على مبنى الاقتضاء يمكن أن يُقال: إنّ الحرج لم ينشأ عن التكاليف، بل ينشأ عن المجموع المركب من التكاليف الواقعية، وعدم الترخيص في بعض الأطراف، ومعه فيقع فيه إشكال من هذه الناحية.

التقريب الثاني: هو أن يطبق قاعدة نفي العسر والحرج على نفس وجوب الاحتياط، فيُقال: إفرضوا أنّ التكاليف الواقعية لا يصدق عليها أنّها حرج، لكن نفس وجوب الاحتياط يصدق عليه أنّه حرج، إذن، فيرتفع وجوب الاحتياط في المقام بقاعدة نفي العسر والحرج.

وقد استشكل في هذا التقريب صاحب الكفاية «قده»^(١)، بدعوى، أنّ وجوب الاحتياط عقلي، وقاعدة نفي العسر والحرج ناظرة إلى ما يكون من أحكام الشارع لا إلى ما يكون من أحكام غير الشارع، ووجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إنّما هو حكم عقلي يستقل بوجوب الموافقة القطعية للتكاليف المعلومة بالإجمال، فلا يشمل إطلاق دليل القاعدة.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١١٨ - ١٢٠.

وهذا الإشكال، إن أريد به محذور ثبوتي، وهو عدم قابليته للرفع، فجوابه واضح، وهو أن هذا الحكم العقلي، بيد المولى رفعه، وذلك بإيجاد الترخيص في بعض الأطراف، لأن هذا الحكم من العقل معلق على عدم الترخيص، فلو رخص المولى في بعض الأطراف لارتفع موضوع هذا الحكم من العقل، فلا محذور ثبوتي.

وإن أريد بهذا الاستشكال محذور إثباتي، بأن يُقال: إن قاعدة نفي العسر والحرج ناظرة إلى الأحكام التي جعلها صاحب هذه القاعدة، وهو الشارع، لا إلى الأحكام التي يجعلها حاكم آخر، فهذا الإشكال الإثباتي غير صحيح.

وذلك لأن العقل ليس له شريعة وتشريع خاص في قبال حكم الشارع، كما لو كان هناك مولى في مقابل هذا المولى ليُقال: بأن القاعدة منصرفة إلى أحكام هذا المولى لا إلى أحكام مولى آخر، وإنما حكم العقل بمعنى إدراكه لتشخيص الوظيفة العملية تجاه الشارع، إذن، فيكون حكم العقل بهذا الاحتياط نتيجة واقعية يدركها العقل تجاه الشارع، إذن فهو من تبعات أحكام الشارع وشؤونه وتبعات موليته، وهذه القواعد لا انصراف فيها عن مثل ذلك، وإنما تكون منصرفة عن حكم تابع لمولى آخر، أمّا عن حكم من هذا القبيل يكون معنى حرفي، ومعنى أدائي، ومرجعه إلى تشخيص شأن من شؤون هذا المولى فلا انصراف في القاعدة عن مثل ذلك، إذن فإجراء القاعدة لنفي نفس وجوب الاحتياط على الرغم من كونه وظيفة عقلية، فهذا لا بأس به في المقام ولا يلزم منه محذور.

وبذلك يندفع إشكال صاحب الكفاية «قده» على الشيخ الأنصاري «قده»، حيث أشكل عليه، بأنه إن أجريت قاعدة نفي العسر والحرج في الحكم الواقعي، فلا ينشأ منه الحرج، وإن أجريتها في وجوب الاحتياط، فهذا حكم عقلي ولا يرتفع بقاعدة نفي العسر والحرج.

وقد عرفت جوابه، من أنه على القول بالعلية نختار الأول، أي
أنا نجري قاعدة نفي العسر والحرص بلحاظ الواقع، وعلى القول بعدم
العلية نختار الثاني ولا إشكال على التقديرين.

التقريب الثالث: وهو ممّا يقرب به عدم وجوب الاحتياط بقاعدة
نفي العسر والحرص على المبنى الأول للشيخ الأنصاري «قده» ولا يرد
عليه أيّ محذور، فقد قيل: بأنّه تجري قاعدة نفي العسر والحرص أو
الضرر في مواردّها، لا على التكاليف الواقعية، ولا على وجوب
الاحتياط كما كان الحال في التقريبين السابقين، بل على مرتبة وسطى
بين الأمرين وهي موارد، عدم الترخيص الشرعي في بعض الأطراف
التي ينشأ منها لزوم الاحتياط التام الحرجي أو الضروري، فإن حكم
العقل بوجوب الاحتياط متفرع على عدم الترخيص من قبل الشارع،
فحينئذ يقال: إنّ عدم الترخيص يكون ضرورياً أو حرجياً فتشمله هذه
القواعد، ولا يرد عليه حينئذ، لا محذور التقريب الأول، إذ من
الواضح أنّ منشأ الحرج هو عدم الترخيص، ولا يرد عليه محذور
التقريب الثاني، لأنّ عدم الترخيص أمر شرعي.

وقد يتوهم أنّ هذا البيان إنّما يصح فيما إذا أمكن إجراء أمثال
هذه القواعد في عدم التكليف والحكم، لأنّ عدم الترخيص ليس
حكماً، بل هو عدم الحكم وعدم التكليف، فيُنفي عدم الترخيص به،
بدعوى حرجية أو ضرورة عدم الترخيص على اختلاف الموارد.

وأما إذا قيل: بأنّ هذه القواعد تنفي ثبوت الحكم الحرجي، ولا
تنفي عدم الحكم إذا كان حرجياً، فلا تجري.

إلا أنّ الصحيح مع هذا أنّ هذا التقريب يتم على كلّ حال، لأنّ عدم
الترخيص ليس معناه عدم حكم، بل هو حكم كما بيّنا ذلك في مقام الجمع
بين الأحكام الواقعية والظاهرية حيث قلنا: إنّ ترخيص المولى في بعض

الأطراف وفي بعض الشبهات، مرجعه إلى إبراز عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الواقع في مورد الشك، وعدم الترخيص عبارة عن أنَّ المولى يكون شديد الاهتمام بالتكاليف الواقعية بنحو يستتبع وجوب الاحتياط، إذن، فمرجع تطبيق القاعدة على عدم الترخيص هو، تطبيقها على هذه المرتبة من شدة الاهتمام، بمعنى أننا نرفع هذه المرتبة من شدة الاهتمام ونقول: إنَّ التكاليف الواقعية بذواتها ليست منشأً لوجوب الاحتياط، وإنما تكون منشأً لها بوصولها إلى هذه المرتبة التي سمّاها صاحب الكفاية «قده» بالمرتبة الفعلية، فهذه هي التي تستوجب الموافقة القطعية، ونحن نطبق القاعدة على هذه المرتبة، لا على تمام مراتب التكليف الواقعي، وهذه بالتالي مرتبة من مراتب الحكم الشرعي وليست حكماً عقلياً بحثاً يُقال: إنَّ الدليل منصرف عن الأحكام العقلية، ومقتضى الجمع ما بين القاعدة والأحكام الواقعية هو رفع هذه المرتبة بالقاعدة لا رفع أصل دليل الحكم.

والحاصل هو أنّه إذا توهم أنّه إنّما يصح إجراء قاعدة نفي الحرج والضرر بلحاظ عدم الترخيص الشرعي في بعض الأطراف التي ينشأ منها لزوم الاحتياط التام الحرجي، إذا توهم أنّ ذلك إنّما يصح فيما إذا أمكن إجراء هذه القواعد النافية بلحاظ عدم الحكم أيضاً.

فجوابه هو، أنّ هذا الاستظهار لو تمّ، فهو غير ضائر في المقام، لما بيّناه عند بحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، حيث عرفت هناك أنّ حقيقة الحكم الظاهري وروحه هي عبارة عن شدة اهتمام المولى بأغراضه الإلزامية المعلومة بالإجمال، وبنفيها يرتفع موضوع حكم العقل بالتنجز، وهذه مرتبة من مراتب الحكم الشرعي وليست مجرد عدم الحكم، إذن فلا ينصرف عنه دليل نفي الحرج والضرر.

وأما بناءً على الوجه الثاني الذي ذهب إليه صاحب الكفاية «فده» في تفسير القاعدة، من أنَّ مفاد القاعدة هو نفي الموضوع الضروري والحرجي استطرافاً إلى نفي حكمه، فقد استشكل في تطبيق القاعدة في المقام، بأنَّه إن كان الموضوع الضروري هو التكليف الواقعي، فهذا ليس ضرورياً ولا حرجياً، إذ من الواضح أنَّ التكليف الواقعية أمور محدودة معدودة لا محذور بالإتيان بها لو كانت معلومة، وإن كان موضوعه الاحتياط، فهذا موضوع لحكم عقلي وليس موضوعاً لحكم شرعي ليكون مرتفعاً بالقاعدة، إذن، فيتعذر تطبيق القاعدة حينئذٍ، بل على هذا يتعطل التقريب الثالث الذي أشرنا إليه في الوجه الأوَّل، لأنَّ تلك المرتبة العالية ليس لها موضوع مستقل لِنفي بنفي موضوعها، ومن هنا قد يُقال على أساس هذا المبنى أنَّه لا تجري قاعدة نفي العسر والحرج.

والحاصل هو أنَّه بناءً على المبنى الثاني الذي ذهب إليه الأخوند «فده»، من أنَّ مفاد القاعدة هو نفي موضوع الحكم استطرافاً إلى نفي الحكم، فقد يستشكل في تطبيق القاعدة في المقام، بدعوى أنَّه لا موضوع لحكم شرعي ضروري، لأنَّ متعلق التكليف الواقعية في نفسه ليس بضروري ولا حرجي، لكون هذه التكليف أمور محدودة ومعدودة لا محذور من الإتيان بها، وأمَّا الحرج والضرر في الاحتياط وإن كان بنفسه ثابتاً، إلَّا أنَّه ليس موضوعاً لحكم الشارع ليكون مرتفعاً بالقاعدة، حتَّى لو كان بمعنى شدة الاهتمام المبرز في التقريب الثالث المتقدم على المبنى السابق كما عرفت.

وقد يتخلص من هذا الإشكال بتخلّصين، أحدهما كامل، والآخر ناقص.

التخلص الكامل: هو أن يُدعى التوسعة في القاعدة، فتطبق على موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط إذا كان حرجياً، وذلك لكونه

من تبعات التكاليف الشرعية كما عرفت سابقاً، وحينئذ يكون قابلاً للرفع تبعاً لرفع منشئه، إذ لا موجب لتخصيص النفي بالقاعدة في خصوص الحكم الشرعي المجعول بالأصالة، إذن، لا يكون خطاب نفي الضرر والخرج منصرفاً عن مثل هذا الحكم العقلي، وإن لم يكن تشريعاً في مقابل تشريعات المولى، بل هو تشخيص للوظيفة كما تقدّم.

التخلص الناقص: هو أن نطبق قاعدة نفي العسر والخرج بلحاظ نفس موضوعات التكاليف الواقعية.

فإن قلت: بأنها ليست حرجية.

قلت: نعم، هي في البداية لم تكن حرجية، ولكنها في النهاية تكون حرجية، إذا أريد الاحتياط التام، فمثلاً: لو كان عندنا خمسون شبهة، فهنا تراكم الاحتياط من شبهة إلى شبهة لا حرج ولا عسر فيه، ولكن مثلاً: لو بلغت الشبهات المتراكم فيها الاحتياط التسعة والأربعين فإنه لا عسر ولا حرج فيها، إلا أن شبهة الخمسين تكون حرجية، فجري حينئذ قاعدة نفي العسر والخرج بالنسبة إليها، ففي البداية لا يمكنه أن يطبق القاعدة، إذ لا عسر ولا حرج، ولا يمكنه أن ينفي الاحتياط عن كل شبهة شبهة، لأنه لا عسر ولا حرج في كل واحدة واحدة، والإمساك عن جميع الشبهات وإن كان حرجياً، ولكن لا يُحتمل أن يكون موضوعاً لحكم شرعي.

والحاصل هو، أن تطبيق القاعدة بلحاظ نفس موضوعات التكاليف الواقعية يكون حرجياً إذا أريد الاحتياط التام، ولكن في نهاية المطاف فيما إذا تجمعت الشبهات التي احتاط فيها تدريجياً، حينئذ، سوف ينتهي الأمر إلى شبهة لو احتاط فيها أيضاً لوقع في الحرج، فيكون متعلق التكليف الواقعي المشتبه في تلك الشبهة حرجياً حقيقة، وحينئذ، يُرفع بقاعدة نفي العسر والخرج.

وهذا البيان يصح فيما إذا توفر امران.

الأمر الأول: هو أن يفرض أن الاحتياط التام الذي يُراد إبطال وجوبه، كان في وقائع متدرجة لا عرضية، إذ قد يتفق أن يكون الاحتياط التام في مجموعة من الوقائع العرضية حرجياً، وحينئذ لا يأتي مثل هذا البيان، إذ لو كانت عرضية فحينئذ لا يمكنه أن يرفع الاحتياط بقاعدة العسر والحرَج، إذ أي واقعة بالنسبة إليه لم تكن حرجية وإن كان مجموع الوقائع بالنسبة إليه حرجياً، إلا أن المجموع ليس موضوعاً لحكم شرعي.

الأمر الثاني: هو أن تكون هذه الوقائع التدريجية، تدريجية في التكليف أيضاً، لا أنها أصبحت تدريجية صدفة، لكي يكون إيقاعه لنفسه في الحرَج هذا قبل فعليّة التكليف المتأخر.

فمثلاً: لو فرضنا أن الوقائع كان الابتلاء بها تدريجياً، ولكن التكاليف الواقعية كانت ثابتة من أول الأمر، فلو أمسك عن التسعة والأربعين، وفي آخر النهار وصل إلى الخمسين، هنا: صحيح أن هذا يكون حرجاً عليه، ولكن لو فرض أن هذه الشبهة الخمسين هي الحرام بعينه، إذن يكون حرجاً هو أوقع نفسه فيه، ومن الواضح أن مثل هذا الإيقاع بلحاظ امتثال حكم عقلي، وهو الاحتياط، لا يكون موجباً لرفع هذا الحكم الحرجي، وإنما يرتفع فيما إذا وقع الحرَج لا من ناحية اختيار المكلف، اللهم إلا أن يُقال: بأن هذه المقدمات وإن كان قد أوقع نفسه اختياراً، ولكن بما أن التكليف ينتهي إلى الاضطرار إذن فهو ينتهي إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط وكذلك يلحق به ما كان من باب القضاء والقدر، يعني لا يفرق في حرجية الشيء بين أن يكون من باب القضاء والقدر، وبين أن يكون بفعل اختياري ملزم به من قبل حكم العقل بلزوم الاحتياط.

والحاصل هو: أنَّ هذا الجواب مبني على أن يكون الاحتياط التام الموجب للخرج، كائن في مجموع وقائع متدرجة لا عرضية كما عرفت، وكذلك هو مبني على أن تكون هذه التدريجية في التكليف لا في زمان الابتلاء مع كَوْن التكليف فعلياً من أوّل الأمر، وإلاَّ فإنَّه حينئذٍ يكون المكلف قد ألقى نفسه في الحرج باختياره، إذ حينئذٍ لا يكون التكليف حرجياً، وذلك نظير ما إذا أشغل نفسه بعد فعلية وجوب الصلاة عليه أو فعلية أيّ تكليف آخر، أشغلها بعمل شاق جداً بحيث أصبحت الصلاة عن قيام مثلاً حرجية عليه، فإنَّه حينئذٍ لا يسقط عنه وجوب الاحتياط من قبل حكم العقل والإتيان بالصلاة عن قيام، مع العلم أنَّه لا فرق في حرجية الشيء بين أن يكون من باب القضاء والقدر، وبين أن يكون بفعل اختياري ملزم به من قبل العقل بلزوم الاحتياط.

وأما المبنى الثالث: فتطبيق القاعدة في غاية الوضوح إذا قلنا بنفي الحرج الخارجي ولكن من قبل الشارع، ومن الواضح أنَّه لو وقع في حرج من ناحية الاحتياط التام، فيكون ذلك حرجاً ناشئاً من قبل الشارع، فيكون حينئذٍ منفيّاً بنفي منشئه ولو بإثبات الترخيص في بعض الأطراف، فتجري القاعدة بلا محذور، هذا هو الدليل الأوّل الذي استدل به على نفي وجوب الاحتياط.

وبناءً على مسلك صاحب الكفاية «قده» في تفسير القاعدة وتخريجها على أنَّ مفادها لساناً هو نفي الموضوع الضرري، ولبَّاً نفي حكمه، حينئذٍ استشكل في تطبيق القاعدة في المقام، لأنَّ الضرورية والحرجية لم تنشأ من ترك الحرام الواقعي الذي هو واقعة واحدة مرددة بين واقعتين، وإنَّما نشأت من مجموع الاحتياط في كلتا الواقعتين، فهنا لا يُعقل أن يكون الموضوع الحرجي هو موضوع الحكم الواقعي، لأنَّه

ليس بضرري، لانه واحد معين في علم الله تعالى وإن كان مردداً عند المكلف بين واقعتين، وممّا يكشف عن عدم ضرريته وخرجيته هو، أنّه لو كان معلوماً بعينه عند المكلف لما وقع في ضرر وخرج بالإمساك عنه.

وإن كان الموضوع الحرجي هو مجموع الواقعتين اللتين يمسك عنهما في باب الاحتياط التام، فهذا وإن كان حرجياً، ولكنه ليس بموضوع لحكم شرعي، بل هو موضوع لحكم عقلي، لأنّ العقل هو الذي يحكم بوجوب الاحتياط التام، وحينئذ يتعدّر تطبيق القاعدة.

ويرد على استشكال صاحب الكفاية عدّة استشكالات.

الاستشكال الأوّل: وهو ما تقدّم سابقاً تحت عنوان التخلّص الأوّل.

وكان حاصله: أنّنا نختار الشق الثاني من استشكال صاحب الكفاية وهو أنّ موضوع الحرج إنّما هو الاحتياط التام، وحينئذ نطبق القاعدة عليه، بدعوى أنّ مثل هذا الحكم العقلي بوجوب الاحتياط هو من تبعات حكم الشارع على ما عرفت سابقاً، إذن فلا ينصرف عنه إطلاق الخطاب، وحينئذ، لا محذور في شمول القاعدة له لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

الاستشكال الثاني: وهو ما تقدّم أيضاً تحت عنوان التخلّص الثاني.

وكان حاصله: هو أنّنا نطبق القاعدة على آخر الوقائع، فإنّ الواقعة الأخيرة بعدما تراكم الاحتياط، حينئذ يكون الإمساك عنها حرجياً بالفعل.

الاستشكال الثالث: هو أنّنا نطبق القاعدة على الاحتياط،

بدعوى: أنَّ الاحتياط موضوع ضرري أو حرجي، فيرتفع بالقاعدة، ولكن لا بلحاظ كونه موضوعاً لحكم العقل بوجوب الاحتياط ليُقال: بأنَّ القاعدة ناظرة إلى الأحكام الشرعية وموضوعاتها وليست ناظرة إلى الأحكام العقلية، بل نطبقها على الاحتياط بلحاظ كونه موضوعاً للوجوب الشرعي، لأنَّه ليس من المعقول أن يحكم الشارع بعدم وجوب الاحتياط، وهو محتمل الثبوت، لو لم يتم دليل على نفيه، والاحتياط على فرض وجوده شرعاً، يكون موضوعاً ضررياً لحكم شرعي، فينطبق عليه شروط القاعدة بحسب نظر صاحب الكفاية، لأنَّه يريد أن ينفي الموضوع الضرري لأجل نفي حكمه الشرعي، ففي المقام حينما نريد أن ننفي الاحتياط الشرعي لا العقلي يكون ذلك ممكناً، إذ يُقال: بأنَّ النفي ينصب على موضوع ضرري، وهو الاحتياط التام بلحاظ وجوبه الشرعي، لا بلحاظ وجوبه العقلي.

ومعنى نفي وجوب الاحتياط بالقاعدة حينئذٍ، هو الترخيص من قبل الشارع، فكأنَّ الشارع قال: لم أوجب الاحتياط، وبهذا يرتفع موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط، لأنَّ حكم العقل بوجوبه معلق على عدم وصول الترخيص من قبل الشارع في بعض الأطراف كما هو واضح.

الاستشكال الرابع: وهو إشكال نقضي، وحاصله: هو أن يُقال: إنَّ إيراد هذه الشبهة من صاحب الكفاية «قده» في مورد العلم الإجمالي الذي كان مقتضى تنجزه الاحتياط التام، وهو حرجي وضرري بأنَّه لا يمكن تطبيق القاعدة لأنَّه ليس عندنا موضوع ضرري لحكم شرعي.

وحينئذٍ ينقض على صاحب الكفاية بمورد ما لو فرض عندنا حرامان مفروغ عن حرمتها معاً ومعلومان تفصيلاً، وفرض أنَّ المكلف وقع في عسر وحرج من اجتنابهما معاً بحيث يحتاج في رفع العسر

والحرج إلى ارتكاب أحدهما، فهنا لا إشكال ولا ريب في تطبيق القاعدة فقهاً لنفي أحد الحرمتين، مع أنَّ الشبهة تأتي هنا أيضاً حيث يُقال: كيف تطبق القاعدة، وما هو الموضوع الضرري والحرجي الذي تطبق عليه القاعدة، أهذا بالخصوص؟ فإنَّ هذا بالخصوص ليس في تركه حرج، لأنَّه بإمكانه أن يرتكب الآخر، وكذلك بالنسبة للآخر، لأنَّه ليس في تركه بالخصوص حرج، لأنَّه بإمكانه أن يرتكب ذاك، ومجموع التركيبين بما هو مجموع ليس موضوعاً لحكم شرعي، لأنَّ الحكم الشرعي ترتب على ذات هذا، وعلى ذات ذاك، إذن نعيد نفس الصيغة بأن نقول: ما هو موضوع للحكم الشرعي ليس بضرري، وما هو ضرري ليس موضوعاً للحكم الشرعي، إذن يتعذر تطبيق القاعدة.

والحاصل هو أنَّه كما تجري القاعدة فيما إذا نشأ الضرر من اجتناب مجموع حرامين حيث كان اجتنابهما معاً موجباً للحرج، بأن تجري القاعدة لنفي أحد الحرامين، فكذلك يُقال في المقام ويرد نفس الإشكال، فيقال: إنَّه إذا أريد تطبيق القاعدة على كل من متعلقي التكليفين في نفسه إذن فلا يكون حرجياً، وإذا أريد تطبيقها على مجموعهما فهو، ليس موضوعاً لحكم الشارع، إذن، إذا صحَّ تطبيق القاعدة كما تقولون، إذن يصح تطبيقها في المقام أيضاً.

إلا أنَّ هذا النقض غير وارد، وجوابه هو، أننا هنا يمكن أن نطبق القاعدة على مجموع التركيبين فإنَّ مجموعهما ضرري، ولكن لا نقصد من ذلك عنوان المجموع كي يُقال: بأنَّ عنوان المجموع لم يقع موضوعاً لحكم شرعي، بل نقصد واقع المجموع الذي هو ذات الوجودين، ومن الواضح أنَّ واقع المجموع موضوع لحكمين شرعيين بحسب التقاسم والتشاطر، أحدهما موضوع لهذا الحكم الشرعي، والآخر موضوع لذاك الحكم الشرعي، وهذا يكفي لتصحيح تطبيق القاعدة، وهذا بخلافه في محل الكلام، لأنَّه في محل الكلام المجموع ليس موضوعاً للحكم

الشرعي الواقعي، لا عنوان المجموع ولا واقعه، لانه من الواضح ان الحكم الشرعي الواقعي هو المردد بين هذا وذاك.

الاستشكال الخامس: هو أنَّ ما هو متعلق الحكم الواقعي عبارة مثلاً عن الإمساك في إحدى الوقائع المعينة عند الله تعالى، وهذا الإمساك في تلك الواقعة له حصتان، فهو تارة يكون منضمّاً إلى الإمساك في بقية الوقائع، وأخرى يكون مجرداً عنها سواء كانت طولية أو عرضية، فلو فرضنا أنَّ الوقائع عرضية، حينئذٍ نقول: المطلوب شرعاً هو الإمساك في الواقعة في الواقعة الفلانية مطلقاً من حيث انضمامها إلى الوقائع الأخرى أم لا؟ والحرجي هنا إنّما هو الإمساك المنظم والمقيد بسائر الإمساكات وهذا الذي معناه الاحتياط التام، والحصّة الثانية منه هو الإمساك غير المنظم، وهذه الحصّة ليست بخرجية، والواجب هنا هو الجامع ما بين الحصتين.

وهنا يأتي كلام صاحب الكفاية «قده»، بدعوى، أنَّ ما هو الواجب ليس بخرجي، لأنَّ الجامع ما بين الحرجي وغير الحرجي يكون غير خرجي، وما هو خرجي، وهو الإمساك المنظم، لم يتعلق به حكم الشارع، وإنّما هو احتياط عقلي.

يقال في مقام جوابه: إنّ الجامع ما بين الحصّة الخرجية، وغير الخرجية على نحوين: أحدهما أن تكون الحصّة غير الخرجية داخلة تحت اختيار المكلف، إنّ شاء فعلها، وإن شاء لم يفعلها، ففي مثل ذلك، القاعدة لم تنطبق، لأنَّ ما هو موضوع التكليف ليس بخرجي، والآخر هو، أن تكون الحصّة غير الخرجيّة غير مقدورة، إمّا تكويناً، أو بحكم العقل، فيكون وجودها وعدمها على حد واحد، كما لو كُلف بالوضوء الجامع بين الوضوء في حال المرض، والوضوء في حال الصحة وهو مريض وليس بإمكانه أن يشفي نفسه، فالحصّة غير الضرورية

من الوضوء غير مقدورة تكويننا، لانه مبتلى بالمرض خارجاً، فمثل هذا الجامع لا يفيد، لأنَّ الحصة غير الضرورية ليست بيد المكلف، ومثال غير المقدور عقلاً ما هو محل الكلام، لأنَّ الإمساك في بقية الوقائع واجب بحكم العقل من باب الاحتياط، وحينئذٍ لا يُقال بأنَّ الواجب هو الجامع بين الإمساك المنضم والإمساك غير المنضم مع البناء على وجوب الاحتياط، فحينئذٍ لا بدَّ من تطبيق الجامع على الحصة الحرجية، لأنَّ الواجب هو الاحتياط التام، فهذا عرفاً في قوَّة أن ينصب التكليف على الحصة الحرجية ابتداءً.

هذا هو تمام الكلام في الوجه الأول.

والحاصل هو، أنَّ التكليف بالواقعة المرددة بين الشُّبهات، وإن كان تكليفاً بذات الفعل، إلّا أنَّ الفعل له حصتان، حصة مقترنة مع الاحتياط في سائر الوقائع وهي حرجية، وحصة غير مقترنة بذلك وهي غير حرجية، والتكليف بالجامع بين الحصتين، وإن كان غير حرجي، لأنَّ الجامع بين الحصة الحرجية وغير الحرجية ليس حرجياً، كما لو كُلف بالوضوء الجامع بين الوضوء في حال المرض، والوضوء في حال الصحة، حال كونه مريضاً ليس بإمكانه إشفاء نفسه، فهنا كلُّما صارت الحصة غير الحرجية بحكم غير المقدور للمكلف، كان التكليف بذلك الجامع تكليفاً بالحرج والضرر كما عرفت، والمقام من هذا القبيل، لأنَّ وجوب الاحتياط في سائر الشُّبهات سواء كانت عرضية أو تدريجية ثابت على المكلف ولو بحكم العقل، بل هو عرفاً في قوَّة أن ينصبَّ التكليف على الحصة الحرجية ابتداءً كما عرفت.

٢ - الوجه الثاني:

لإثبات عدم وجود الاحتياط التام هو، التمسك بالإجماع، وهذا الإجماع يمكن تقريره بأحد تقريرين.

التقريب الأول: هو أن يقال: إن الإجماع قائم على نفي وجوب الاحتياط، لا أكثر من هذا المقدار، ونفس هذا قد عرفت إثباته بنفس قاعدة نفي العسر والحرص بناءً على حرجية الاحتياط التام.

فكأنه يدّعي في المقام ثبوت الإجماع على مقدار يتحصل من نفس قاعدة نفي العسر والحرص.

وهذا التقريب للإجماع، حتّى لو تمّ، فلن يكون إجماعاً تعبيرياً يمكن التعويل عليه بالأصالة، لقوّة احتمال أن يكون المجمعون قد استندوا في دعوى عدم وجوب الاحتياط إلى بعض القواعد المتقدمة أو جلّها كقاعدة نفي العسر والحرص مثلاً، وحينئذ يكون هذا الإجماع محتمل المدركية، ومعه لا يكون تعبيرياً، ومعه لا يكون هذا التقريب تاماً.

التقريب الثاني: هو أن يدّعى الإجماع على سنخ مضمون لا نفي به قاعدة نفي العسر والحرص، بل هو أكبر من مضمونها، وذلك بأن يدّعى الإجماع على عدم مرجعية الاحتياط، وأنّ الشارع لا يرضى بأن يتعين المرجع بالاحتياط.

وهذا معنى وسطاً بين عدم وجوب الاحتياط، وبين عدم جواز الاحتياط، فنحن لا نريد أن نقول بحرمة الاحتياط بحيث لو اختار شخص الاحتياط التام يكون آثماً وغير مفرغ الذمّة، وإنّما المعنى الوسط هو، أنّ الإسلام لم يبين على إلجاء المكلف إلى الرجوع إلى الاحتياط بمرتبه التامّة أو شبه التامّة أو الناقصة وإن كان الاحتياط جائزاً في نفسه، وهذا معناه: أنّ الشريعة قد تكفلت بجعل حجة لتعيين التكاليف المعلومة بالإجمال وتشخيصها إذ لولا ذلك لكان بناء الشريعة على مرجعية الاحتياط، بينما ندّعي الإجماع على بطلان مرجعيته، إذن فيعتمد على تلك الحجة في مقام الامتثال، نعم لو أراد شخص عدم

إعمال تلك الحجّة، وأختار ما هو أشقّ، كما لو اختار العمل بالاحتياط التام، فحينئذ لا يكون آثماً، وهذا المعنى هو الذي يناسب الكشف وحجّة الظن شرعاً بعد ضمّ تلك المقدمات بعضها إلى بعض، على ما سوف يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وهذا التقريب لا يرد عليه ما أوردناه على التقريب الأوّل، من احتمال مدركيّة الإجماع فيه، فإنّ مضمون هذا الإجماع في الثاني ليس له مدرك من قاعدة نفي العسر والحرج أو غيرها، بل هو مضمون تأسيسيّ، وحينئذ، إذا ثبت مثل هذا الإجماع، يكون حجّة، ودعوى مثل هذا الإجماع ليست مجازفة، لأنّ مثل هذه الدعوى تُستفاد من ذوق الشارع وطريقته في التعليم والتبليغ، فإنّه من البعيد جداً أن يفرض أنّ الشريعة تبني على مرجعية الاحتياط، وعلى أن يكون الطريق إلى امتثال تكاليف الله تعالى المعلومة إجمالاً منحصرة بالاحتياط بمراتبه، فإنّ مثل هذا بعيد عن اهتمام الشارع بإيصال الأحكام بأنحاء مختلفة إلى العباد، بل إنّ مرجعية الاحتياط على نحو كلّّي هي أمر مقطوع البطلان، فإنّه لا يحتمل، بل لا يعقل أن يكون بناء الشريعة على وجه كلّّي على مرجعية الاحتياط، فمثل هذا التصور إنّما يناسب فرض كونه نظرنا إلى الشريعة نظرة فردية محدودة باعتبار مجموعات التكاليف الشخصية لهذا الفرد أو لذلك الفرد، فحينئذ يُعقل ثبوتاً أن يفترض الاحتياط، فيأتي بكل ما يحتمل وجوبه من العبادات، ويترك كل ما يحتمل حرمة، لكن الشريعة ليست مجرد تشريع للفرد، بل هي تشريع يتكفل تنظيم مفردات الحياة الإنسانية الاجتماعية بكل ما تحتاجه الإنسانية من تنظيم في علاقتها بخالفها، وعلاقتها ببعضها، دواً وأفراداً ورسم سياستها واقتصادها وقوّتها العسكرية والسياسية والقضائية، فهي تشمل كل شؤون الحياة وما يُصلح الفرد والمجتمع، ولا نختص بجانب دون جانب.

وعليه: فلا يُعقل مرجعية الاحتياط في تشخيص الحدود في باب القضاء فقط، إذ لا يحتمل الفرق بين باب وباب في التشريع، بل هو كما عرفت، وإلاً فإنَّ مثل ذلك لو كان، لكان سداً لباب القضاء أو غيره، وإغلاقاً للحياة وهدماً للشرعة، ومعه تكون مرجعية الاحتياط مساوقة مع تعطل الشرعة وأهدافها الأساسية، إذن، فمن الضروري أن يكون هناك مرجع ووظيفة مقرّرة من قبل الشارع في مقام تشخيص هذه التكاليف الشرعية غير الاحتياط.

ومن هنا: فلو ادّعي أنّه في باب القضاء ونحوه يكون المرجع، أمانة وحجّة معيّنة، وأمّا بالنسبة إلى سائر جوانب الحياة فيكون المرجع هو الاحتياط التام.

فجوابه: أنّه لا يحتمل عرفاً وفقهياً الانفكاك بين باب القضاء وبين سائر الأبواب الفقه من العبادات والمعاملات، إذ هنا يقطع بعدم الفصل، فإذا كان المرجع في باب القضاء أمانة وحجّة، فليكن ذلك بالنسبة إلى بقية الأبواب أيضاً، وعليه فلا بأس بالتعويل على هذا البيان فيما لو فرض الانتهاء إلى دليل الانسداد.

هذا كله في إبطال مرجعية الاحتياط ووجوبه.

بقية القواعد التي يتوهم مرجعيتها في المقام

قد تقدّم أنّ المقدمة الرابعة معقودة لإبطال ما هو في نفسه مرجع في الجملة، وقد قلنا هناك إنّ الكلام يقع في مقامين، فتارة يقع في مرجعية أصالة الاحتياط، وقد عرفت الكلام في ذلك المقام الأوّل.

وتارة أخرى يقع الكلام في مرجعية سائر القواعد الأخرى كما هو الحال في المقام الثاني كما سنعرضه.

المقام الثاني: في مرجعية القواعد الأخرى، وقد عُدّ الاستصحاب واحداً من تلك القواعد، فهل يمكن للانسداد الرجوع إليه أم لا؟

والصحيح أنّ هذا البحث غير وارد في هذا المقام، وذلك باعتبار أنّ الانسداد لا يتم عنده دليل على الاستصحاب، وليس الاستصحاب من قبيل أصالة الاحتياط، لأنّ دليلها تام، وهو حكم العقل بتنجز العلم الإجمالي، وأمّا الاستصحاب فدليله أخبار الآحاد، فإذا فرض انسداد باب العلم والعلمي فهذا معناه: أنّ الأخبار التي دلّت على حجّة خبر الواحد لم تثبت حجيتها عند الانسداد، إذن فلا معنى لافتراض قاعدة مفروغ عن عدم حجيتها حينئذ اسمها الاستصحاب، ليتكلم بأنّ الانسداد يرجع إلى الاستصحاب، بل هو كغيره من الأحكام التي ينسّد عنها باب العلم والعلمي، إذن فلا معنى للرجوع إلى الاستصحاب، لعدم وجود دليل عليه.

ثم لو فرضنا أنَّ الدليل كان قائماً بنحو قطعي على حجية الاستصحاب، فحينئذٍ بالنسبة إلى الاستصحابات النافية للتكليف يكون حالها حال البراءة الساقطة بالمعارضة، وحينئذٍ لا تجري وفقاً لقوانين تنجيز العلم الإجمالي.

وأما الاستصحابات المثبتة للتكليف فلا مانع من جريانها في نفسها، إذ ليس في مقابل دعوى جريانها إلّا احتمال أنّه يوجد علم إجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض موارد هذه الاستصحابات، إذ قد يدّعي الانسداد ذلك ولا يمكنه أن يعينها، بخلاف الانفتاحي فإنّه يعينها.

إلّا أنّ هذه الدعوى ممنوعة صغرى ولو في الجملة، وكبرى.

أمّا صغرى، فلإنكار هذا العلم الإجمالي بالانتقاض، فإنّا إذا لاحظنا الشبهات الحكمية التي يكون فيها التكليف مشكوك البقاء فلا يوجد لنا علم إجمالي أنّه لم يبق في بعضها، إذ لعلّه بقي في كلها.

فمثلاً: كشكنا في وجوب الإمساك بعد غياب القرص وقبل ذهاب الحمرة ونحوها، فهذه شبهات معدودة في الفقه.

نعم يمكن أن يدّعى هذا العلم الإجمالي في خصوص بعض الدوائر الفقهية، من قبيل دائرة المعاملات، فمثلاً: استصحاب أصالة الفساد التي مرجعها إلى استصحاب عدم ترتيب الأثر، فهنا يمكن أن يُقال: بأننا نعلم بالانتقاض، لأننا نعلم بأنّ بعض المعاملات صحيحة في الشريعة الإسلامية.

وأما من حيث الكبرى، فلو سلّمنا هذا العلم بالانتقاض، فإنّه لا يضرّ بجريان الاستصحابات المثبتة للتكليف، وذلك لأنّ جريانها في جميع مواردّها لا يلزم منه مخالفة عملية لتكليف معلوم بالإجمال وإنّ

علم بمخالفة في بعضها للواقع، غاية أنه يلزم منه تنجيز غير الحرام بأحد الاستصحابات، وليس في ذلك أيّ محذور، وهذه تختلف عن الاستصحابات النافية للتكليف، لأنّه يلزم من العلم الإجمالي بانتقاض بعضها - بسبب جريان الاستصحابات النافية ومخالفة الواقع - الترخيص في المخالفة، ولذلك لا يجوز جريانها، وذلك بخلاف الاستصحابات المثبتة، فإنّه لا يلزم منها الترخيص في المخالفة، بل غاية ما يلزم هو تنجيز غير الحرام، ولا محذور في ذلك كما عرفت.

وقد ذهب الشيخ الأنصاري «قده» إلى عدم جريان الاستصحابات المثبتة مع العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة^(١)، بدعوى: تناقض الصدر والذيل في دليل الاستصحاب القائل: «لا تنقض اليقين بالشك، ولكن انقضه بيقين آخر»^(٢)، فإنّك حال كونك شاكاً ببقاء الحالة السابقة في تمام الأطراف، حينئذٍ، تجري الاستصحاب، هذا مقتضى الصدر، وأمّا مقتضى الذيل، وهو قوله: «ولكن انقضه بيقين آخر»، فهنا يفرض علماً بانتقاض الحالة السابقة، إذن، فهذا الذيل يقول: لا تُجري الاستصحاب مع أنّ الصدر يقول بجريانه، إذن، فهنا يقع التناقض بين الصدر والذيل، بين إبقاء الحالة السابقة على نحو الموجبة الكلية، مع العلم بنحو السالبة الجزئية بانتقاض بعض تلك الحالة، ومثل هذا التناقض يكون مانعاً عن جريان الاستصحابات المثبتة للتكاليف مع العلم الإجمالي بانتقاض بعضها.

ولكن هذه الشبهة غير تامة، كما ذكرنا في بحوث الاستصحاب، إلاّ أنّ الغريب من صاحب الكفاية «قده»^(٣) منهجه في التخلص من هذه

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ٢، ص ٥٦٣ - ٥٦٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، باب ١ من نواقض الوضوء، ح ١.

(٣) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢ ص ١٢٠ - ١٢٢.

الشبهة مع فرض التسليم بها حيث قال: إن هذه الشبهة ترد فيما إذا كان العلم الإجمالي بالانتقاض أطرافه كلها ممّا يلتفت إليها الفقيه في عرض واحد، كما لو كانت معدودة محدودة قليلة، كما لو علم إجمالاً بأنّ أحد المتنجنين أصبح طاهراً، فإنّه هنا بمقتضى الصدر «لا تنقض اليقين بالشك»، يجب البناء على إبقاء النجاسة في كل من الإناءين، فنجري الاستصحابين في آن واحد، ولكن الذيل «انقضه بيقين آخر»، فما أنّ له يقين بارتفاع النجاسة من أحدهما على نحو السالبة الجزئية، ومن الواضح أنّ الموجبة الكلية بإبقاء الإناءين على نجاستهما، مع السالبة الجزئية بارتفاع نجاسة أحدهما، أي بعدم إبقاء أحدهما على النجاسة، لا يجتمعان في آن واحد، وحينئذ تأتي شبهة الشيخ الأنصاري «قده».

وأما في مثل المقام فلا تأتي هذه الشبهة، لأنّ أطراف العلم الإجمالي شبهات عديدة يمر بها الفقيه على طول الزمن، من كتاب الطهارة إلى كتاب الديات حيث إنّ هنا شبهة وهناك شبهة وهكذا، فعندما يجري الاستصحاب في هذه الشبهة، لا يكون جارياً في باقي الشُّبّهات، لأنّه غافل عنها، ولم يوجد لديه شك فعلي بالنسبة إليه، إذن، فعليه لا يلزم التناقض بين الصدر والذيل، وإنّما يجري التناقض لو كان جريان الاستصحابات في الجميع في زمن واحد.

والخلاصة هي، أنّ صاحب الكفاية أراد التخلص من هذه الشبهة مع فرض التسليم بمبنى الشيخ الأنصاري الذي يمنع من جريان الاستصحابات المثبتة مع العلم الإجمالي بالانتقاض بدعوى: أنّ هذا إنّما يتأتى إذا كان أطراف العلم الإجمالي كلها ممّا يلتفت إليها الفقيه في عرض واحد كما لو كانت محدودة ومعدودة، وأمّا إذا كانت كثيرة وفي جميع أبواب الفقه من كتاب الطهارة إلى كتاب الديات، فحينئذ،

كل شبهة منها عندما يجري الاستصحاب المثبت فيها تكون الشُّبهات الأخرى مغفولاً عنها، فلا يجري الاستصحاب فيها ليلزم التناقض بين الصدر والذيل في أدلة الاستصحاب التي هي منشأ إشكال الشيخ «قده».

وما ذكره صاحب الكفاية غير صحيح، وذلك لأمرين.

الأمر الأول: فلأنَّ الغفلة وعدم الالتفات الفعلي عن الشك لا يمنع عن فعلية الشك، لأنَّ الشك كالعلم بجامع الغفلة، فكما نقول عندنا علم ارتكازي، يعني: مغفول عنه، فكذلك عندنا شك ارتكازي، وكما أنَّه عندنا علم تفصيلي ملتفت إليه، كذلك عندنا شك فعلي ملتفت إليه، والعلم موجود في أفق النفس على كلا التقديرين، الارتكازي والتفصيلي، وكذلك الشك والالتفات فإنَّهما حالة نفسانية زائدة على الوجودات في عالم النفس، وعدم توجه النفس إليها ليس معناه أنَّها غير موجودة في النفس، إذن، على كلِّ حال يكون الشك فعلياً.

والحاصل هو أنَّ الغفلة وعدم الالتفات الفعلي عن الشك لا يمنع عن جريان الاستصحاب، لوجود الشك ارتكازاً، فإنَّ الشك كالعلم بجامع الغفلة والالتفات، ولا يشترط أن يكون الشك الموضوع للاستصحاب ملتفتاً إليه.

الأمر الثاني: هو أنَّه لو سلَّم عدم التناقض ابتداءً، فلا شك في أنَّه يحصل التناقض انتهاءً وبمرور الزَّمان، حيث تجمع الاستصحابات ويفتي على أساسها، فحينئذٍ لا محالة يكون إبقاء كلياً للمشكوكات ويكون ذلك منافياً للسلب الجزئي، فإنَّ الفقيه عندما يمارس استنباطاته في جميع الشُّبهات، حينئذٍ تكون كلها في عرض واحد بالنسبة إليه ولو بلحاظ الإفتاء بها.

فالصحيح ان وجود علم إجمالي بانتفاض بعض الحالات لا يمنع من جريان الاستصحابات المثبتة للتكليف لو كان هناك مقتضي في دليل الاستصحاب، ولا يضر الانسدادي، لأنَّه إنَّما يتضرر بجريانها فيما لو كان جريانها يوجب - ولو بضمها إلى المعلوم تفصيلاً من التكاليف - انحلال العلم الإجمالي الكبير، لأنَّه حينئذٍ ينهدم دليل الانسداد ببطان بعض مقدماته، فتجري البراءة بلا معارض في غير هذه الموارد، إلاَّ أنَّ العلم الإجمالي لا ينحل بالاستصحابات، لقلة مواردها.

الكلام في مرجعية القرعة

ونفس الشيء يقال في القرعة، إذ لو انقذ ولو احتمالاً عند فقيه أن يكون المرجع في حال الانسداد هو القرعة، فهنا لنا قولان.

القول الأول: هو أنه لا مقتضي لحجية القرعة لكي يقع الكلام في إطلاق دليل حجيتها وعدمه لدليل الانسداد، أي لكونها مرجعاً في حالة الانسداد وعدمه، وذلك لأنّ دليل حجية القرعة أخبار الآحاد، وبعد انسداد باب العنم والعلمي لا يثبت عندنا حجية القرعة ليُتكلم بأنّه هل تكون مرجعاً ويستغنى بها في حال الانسداد.

القول الثاني: هو أنه قد قيل في القرعة، إنّ المستفاد من مفاد دليلها، جعلها في طول انعدام تمام الوظائف التي يمكن أن تشخص التكليف شرعاً وعقلاً، ولكن، لو وجد ما يعيّن الوظيفة ولو عقلاً، لا تنتهي النوبة إلى القرعة، لارتفاع موضوعها حينئذ.

وهذه استفادة صحيحة من لسان «ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحق»^(١)، فإنّ هذا التفويض إنّما يكون فرع انقطاع السبل من قبل الله تأسيساً أو إمضاءً، وأمّا مع وجوب السبل الشرعي أو العقلي فلا يكون التمسك بالقرعة تفويضاً لأمر الله،

(١) الوسائل: الحر العاملي، ج ١٨، باب ١٣ كله، ص ١٨٨.

وإنما هو ترك لما فرضه الله من سبيل، تأسيساً أو إمضاء، وعلى هذا الأساس، فلو تَمَّت وظيفة إماماً على الكشف أو مع حكومة العقل بدليل الانسداد، كانت هذه الوظيفة بنفسها حاكمة على دليل حجية القرعة.

الكلام في مرجعية أصالة التخيير

ومرجعية أصالة التخيير ليس لها دليل في نفسها بحيث يُتكلم عن صلاحيته في رجوع الانسدادي إليه وعدم رجوعه، إلا في موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنها تكون ثابتة وصالحة بحكم العقل حينئذٍ، ولا بأس بأن يرجع الانسدادي إليها في هذه الموارد، ولكن هذا لا ينفع في حل دليل الانسدادي، لأنه من الواضح أنَّ العلم الإجمالي لا ينحل بمثل ذلك، إذ التكاليف المعلومة في غير هذه الموارد كافية لتتميم دليل الانسداد.

والحاصل: هو أنَّ أصالة التخيير لا دليل عليها، نعم: هي قد يُرجع إليها في موارد دوران الأمر بين المحذورين بحكم العقل، دون أن تنفع الانسدادي، ودون أن يضر ذلك بالعلم الإجمالي.

الكلام في مرجعية التقليد

فإنه يسأل في المقام، بأنه هل يمكن للمجتهد الذي انسد عليه باب العلم والعلمي، أن يقلد مجتهداً يقول بانفتاح باب العلم والعلمي بعد أن قام دليل قطعي على حجية قول المفتي، فيستند الانسدادي حينئذٍ إلى هذا الدليل ويرجع إلى المجتهد الانفتاحي؟ بدعوى أنه وإن كان عالماً نظرياً إلا أنه جاهل بالفعل لأنه قد انسدَّ عليه باب العلم والعلمي.

وهنا تارة نفرض المجتهد الانفتاحي معاصراً لهذا المجتهد الانسدادي، وأخرى نفرضه غير معاصر له.

فإن فرضناه معاصراً له، فغير ممكن أن يرجع إليه، ولا يكون مشمولاً لدليل رجوع الجاهل إلى العالم، بل هذا يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأنَّ هذا المجتهد الانفتاحي هو جاهل بنظر هذا المجتهد الانسدادي، لأنه يراه بأنه مخطئ، إذ لم يتم عنده دليل على حجية خبر الواحد، وحجية الظهور، غاية الأمر أنَّ الانسدادي جاهل بسيط، بينما الانفتاحي جاهل مركب حيث يتخيل انفتاح باب العلم والعلمي، لأنَّ مرجعية الجاهل إلى العالم إنما هو بملاك الأمارية والكاشفية، ومع العلم بالخطأ فلا أمارية ولا كاشفية.

وإن فرضنا رجوعه إلى غير معاصر له، بحيث كانت ظروفه

الحالية تختلف عن ظروفه في الزمان السابق فلا يمكن أن يقول: إنَّ ذاك مخطئ لقوله بانفتاح باب العلم والعلمي، فحينئذ الرجوع إليه لا يكون من قبيل الرجوع إلى من يعتقد خطؤه، إلاَّ أنَّه لا دليل على حجية قوله بالنسبة إليه، لأنَّ الدليل اشترط في حجية قول المفتي حياته ولو ابتداء، فهذه أيضاً حجة محتملة مشكوكة، انسداد باب العلم والعلمي فيها، كسائر أحكام الله تعالى.

نعم لو افترض أنَّ الأدلة القطعية الدالة على جواز التقليد كانت شاملة حتَّى للميت ابتداء، وفرضنا أنَّ خروج الميت الابتدائي كان من باب قيام الإجماع على ذلك تخصيصاً، فحينئذ يقال: القدر المتيقن منه حال الانفتاح لا حال الانسداد، وأمَّا في حال الانسداد فيُتمسك بالإطلاق ما لم يَقم إجماع على أنَّ صاحب الملكة والاجتهاد ولا يجوز له أن يقلد.

والحاصل هو، أنَّ كَوْن التقليد مرجعاً، غير تام، وذلك لأنَّ تقليد المجتهد الانسدادي للمجتهد الانفتاحي بعد فرض أنَّ تقليد الجاهل للعالم ثابت بالدليل القطعي، فأيضاً هذا التقليد غير صحيح، لأنَّ المجتهد الانفتاحي تارة يفرض معاصراً للمجتهد الانسدادي، وأخرى يفرض أنَّه غير معاصر له، بل هو من المجتهدين الأقدمين، والأوَّل غير مشمول لأدلة التقليد، لأنَّ الانفتاحي جاهل في نظر الانسدادي لا مجتهد لما تقدَّم، فيكون رجوعه إليه من رجوع الجاهل إلى الجاهل، غاية الأمر أنَّه جاهل مركب، حيث يتخيل انفتاح باب العلم والعلمي كما عرفت من أدلته التي ناقش فيها الانسدادي، ولمَّا كان تقليد الجاهل للعالم من جهة كاشفية وأمارية علمه، والمفروض أنَّ الانفتاحي مخطئ بنظر الانسدادي، إذن فلا يكون مشمولاً لأدلة رجوع الجاهل إلى العالم.

وأما في فرض كونه غير معاصر له، فإنه هنا وإن لم يكن اعتقاد خطأ الانفتاحي موجود عند الانسدادي، لاحتمال أن يكون باب العلم والعلمي مفتوحاً في ذلك الزمان السابق المقارب لعصر المعصوم عليه السلام إلا أن هذا الكلام غير تام، فإن الدليل لم يدل على جواز تقليد الميت ابتداء، نعم لو افترضنا عموم دليل جواز التقليد حتى للميت ابتداء، وخرج منه تقليد الميت ابتداء بقيام الإجماع عليه، فحينئذ يُقال: بأنَّ القدر المتيقن منه هو حال الانفتاح لا الانسداد ما لم يدع الإجماع على أنَّ صاحب ملكة الاجتهاد لا يجوز له التقليد مطلقاً.

هذا تمام ما ينبغي أن يقال في المقدمة الرابعة.

المقدمة الخامسة:

ومن المقدمات التي ذكروها لانتاج دليل الانسداد هي هذه المقدمة، إذ بعد أن انسَدَّ باب العلم والعلمي، ولم يبقَ عندهم إلاَّ المظنونات والموهومات، حينئذ قالوا في عنوانات هذه المقدمة: إنَّ ترجيح الموهومات على المظنونات ترجيح للمرجوح على الراجح، إذن فيتعيَّن الأخذ بالمظنونات بعد تمامية المقدمات السابقة، وطرح الموهومات.

وهذه المقدمة لا بدَّ من دراسة معناها على ضوء المسالك الثلاثة المتقدمة، مسلك التبعية في الاحتياط، ومسلك حكومة صاحب الكفاية «قده»، ومسلك الكشف.

أما على المسلك الأوَّل: أي مسلك التبعية في الاحتياط، حيث يُقال: إنَّ العلم الإجمالي منجز، إذن فيقتضي وجوب الاحتياط في تمام الأطراف، غاية الأمر أننا رفعنا اليد عن الاحتياط في الجملة لدليل قاعدة نفي العسر والحرَج الدال على عدم وجوب الاحتياط

التام، وهنا يدور الأمر بين أن نرفع اليد عن الاحتياط نظن بوجوبه، بحيث نأخذ بما نتوهم وجوبه، وبين أن نرفع اليد عما نتوهم وجوبه ونأخذ بما نظن وجوبه.

فحينئذ يُقال: إنَّ المتعيّن هو رفع اليد عن الاحتياط فيما يتوهم وجوبه، ونلتزم بالاحتياط فيما نظن وجوبه.

وهنا ينبغي أن يُقال: إنَّ العلم الإجمالي بتنجزه لوجوب الموافقة القطعية له مبيان.

المبنى الأوّل: هو أنَّ العلم الإجمالي بنفسه يقتضي وجوب الموافقة القطعية، سواء كان هذا الاقتضاء بنحو العليّة التأمّة كما هو صريح المحقق العراقي «قده»^(١)، أو كان نفس الاقتضاء منجزاً كما هو ظاهر الشيخ الأنصاري في الرسائل^(٢)، والمحقق النائيني «قده» في فوائد الأصول^(٣) ولكن مشروطاً بعدم مجيء الترخيص في بعض الأطراف، على شرط أن لا يبني القائل بالعليّة على انحلال العلم الإجمالي وبطلان منجزيته بوقوع الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه، وإلاّ كان ذلك خلف مسلك التبعض في الاحتياط، بل يسقط العلم الإجمالي عن المنجزة رأساً.

المبنى الثاني: هو أنَّ العلم الإجمالي لا يقتضي بنفسه أكثر من حرمة المخالفة القطعية، ولكن بعد أن تتعارض الأصول وتتساقط، يبقى الاحتمال بلا مؤمن، فيتنبّز وتجب الموافقة القطعية في طول تعارض الأصول، كما هو محتمل أجود التقريرات^(٤).

(١) نهاية الأفكار: العراقي، ج ٢، ص ١٤٥.

(٢) الرسائل: الأنصاري، ج ١، ص ٢١٩ - ١٨٣.

(٣) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(٤) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٣٢ - ١٣٣.

فهنا: إن بنينا على المبنى الأول، فحينئذٍ من الواضح أنه بناء على هذا المبنى ينبغي أن يُدعى أن التنزل من تمام مراتب الموافقة القطعية التي هي القطع إنما يكون إلى ما هو أقرب إليها مرتبة، وهو الظن، فلا معنى لأن ينزل الاحتياط في المظنونات إلى الموهومات، لأن هذا معناه، امتثال وهمي فيما إذا قلنا بأن العلم الإجمالي يقتضي الامتثال بأعلى المراتب، فإذا رفع اليد عنه، يبقى الباقي على حاله، لأن المقتضي للتنجيز موجود، وهو العلم الإجمالي، والمانع عنه مفقود، إذ لا يلزم عسر وجرح من التنزل إلى المرتبة العالية التي هي الظن، وهذا يقتضي عدم جواز قصر الاحتياط على الموهومات وترك المظنونات.

وأما إذا بنينا على المبنى الثاني، فهذا البيان بهذا التقريب لا يأتي، لأن العلم الإجمالي بنفسه لا يكون منجزاً لوجوب الموافقة القطعية، وإنما ينجز حرمة المخالفة القطعية.

ومن الواضح أن هذه الحرمة كما يحصل تفاديهما بالاحتياط في جانب المظنونات، كذلك يحصل تفاديهما بالاحتياط في جانب الموهومات أيضاً، فحينئذٍ قد يتوهم أنه لا موجب لصرف عنان الترخيص إلى جانب الموهومات فقط والالتزام بالاحتياط في جانب المظنونات، لأن المنجز في الجميع ليس إلا الاحتمال بعد تساقط الأصول.

إلا أن التحقيق هو أنه لا بد من صرف الترخيص إلى الموهومات، بمعنى أن الترخيص المستفاد من قاعدة نفي العسر والجرح لا بد أن يكون على نحو يؤدي إلى تطبيق هذه الرخصة على الموهومات، مع الالتزام بالاحتياط في المظنونات.

وتوضيح الحال في ذلك بأحد بيانين.

البيان الأول: هو أن تجري قاعدة نفي العسر والحرص على الحكم الظاهري، - وهو نفي وجوب الاحتياط - فنثبت بها الترخيص الظاهري بأن نقول: إنَّ عدم الترخيص حرجي، إذن يثبت الترخيص في بعض الأطراف بالبيان المتقدم.

البيان الثاني: هو أن نطبق قاعدة نفي العسر والحرص على التكاليف الواقعية، بأن يقال: إنَّ بقاء التكاليف الواقعية على إطلاقها يؤدي إلى الحرج ووجوب الاحتياط، فنرفع اليد عن مقدار من التكاليف الواقعية بالقدر الذي يرتفع به العسر والحرص.

وهنا نتكلَّم على كل من البيانين.

أما البيان الأول: فنقول: إنَّ هذا الترخيص يثبت بمقدار يندفع به العسر والحرص لا أزيد منه، لأنَّ التكاليف في المقام منجزة بعد تعارض الأصول وتساقطها ولو بالاحتمال، لعدم المؤمن، إذن فلا نرفع اليد عن هذه المنجزة إلاَّ بالترخيص بمقدار يندفع به العسر والحرص، وهذا الترخيص يتصور فيه ثبوتاً ثلاث إمكانات.

الإمكانية الأولى: هي أنَّه يمكن أن يكون ترخيصاً تعينياً في خصوص المشبهات الموهومة.

الإمكانية الثانية: هي أنَّه يمكن أن يكون ترخيصاً تعينياً في خصوص المظنونات.

الإمكانية الثالثة: هي أنَّه يمكن أن يكون ترخيصاً تخيرياً، كأن يقول: إدفع العسر والحرص بمقدار، سواء طبقته على المظنونات، أو على الموهومات، طبعاً هذا إذا كنَّا لا نحتمل التفاضل بين الأحكام الواقعية أنفسها، وهنا سوف لا يحتمل أن يكون هذا ترخيصاً تعينياً في خصوص المظنونات، لأنَّه لا معنى لأن يُقال: إنَّ المولى يقول: إذا

كانت الشبهة قوية بحيث كان احتمال الوجوب فيها قوياً فأرخصك بتركها، وإذا كانت ضعيفة ووهمية فلا أرخصك بتركها، بل مثل هذا غير معقول بعد فرض عدم التفاصيل بين الأحكام في أنفسها، وبعد سقوط هذا الاحتمال يتحصل عندنا قدر متيقن للترخيص يثبت على كل حال، وقدر زائد مشكوك فيه، أمّا المتيقن فهو الترخيص في الموهومات، ولكن مقروناً بالاحتياط في المظنونات، ولا إشكال في أننا مرخصون في هذه الحصة على كل حال، سواء كان الترخيص تعينياً، أو كان تخييرياً، إذ لا يحتمل أننا غير مرخصين في ترك الاحتياط في الموهومات أصلاً، ومرخصون في ترك الاحتياط في المظنونات وخصوصاً بعد فرض تعادل الأحكام الواقعية، وعليه: فالترخيص في ترك الاحتياط في الموهومات توأم مع الاحتياط في المظنونات، وهذا الترخيص وحده يكفي لإزالة العسر والحرَج، لأن كل إنسان يمكنه أن يحتاط في المظنونات، ويقتحم الشبهة في الموهومات، ولذلك فلا موجب للترخيص بأزيد من ذلك، إذ الزائد عن هذا المقدار من الترخيص لا دليل عليه، لأنّ الدليل على الترخيص منحصر بقاعدة نفي العسر والحرَج، وهي لا تُثبت الترخيص إلاّ بمقدار ما يندفع ذلك العسر والحرَج، وقد اندفع بالترخيص المذكور، ومع عدم الدليل عليه لا يكون مؤمناً، إذن فلا محالة حينئذٍ من بقاء المنجز الذي عرفته.

وهذا بيان فني لإثبات أنه يجب الاحتياط في المظنونات.

نعم هذا البيان موقوف على ما أشرنا، من افتراض التعادل بين الأحكام الواقعية، فإن كان قد يفرض أن موهوماً «ما» أهم عند الشارع من مظنون «ما»، فمثل هذا يحتاج إلى حسابات أخرى، هذا تقريب المطلب بناءً على البيان الأوّل.

أما البيان الثاني: فهو إجراء قاعدة نفي العسر والحرَج بلحاظ
الحكم الواقعي: بأن نرفع اليد في التكاليف الواقعية بالمقدار الذي يلزم
منه الاحتياط الذي يؤدي إلى العسر والحرَج، بمعنى أنه يقتصر على
مقدار الضرورة، لأنَّ الضرورة تقدَّر بقدرها، فحينئذٍ، القدر المتيقن
ارتفاعه من أدلة التكاليف الواقعية هو، إطلاق دليل التكليف الموهوم،
كما كان المتيقن في دليل الترخيص في البيان الأوَّل هو، الترخيص في
الموهوم، إذ لا يُحتمل أن يكون دليل التكليف الموهوم ثابتاً على
الإطلاق، بينما المظنون يكون مرفوعاً لإطلاقه، وإلاَّ لكان معناه،
الاهتمام بالموهوم أكثر من المظنون، إذن، إطلاق التكاليف الواقعية
في الموهومات مع الاحتياط بالمظنونات ساقط، بينما ما هو أزيد من
ذلك، لا يعلم سقوطه، وهذا المقدار يكفي لرفع العسر والحرَج، إذن،
فينتج ذلك، أنَّ المكلف إذا احتاط في المظنونات، واقتحم
الموهومات، فإنه حينئذٍ يعلم بعدم المخالفة القطعية، لأنَّ إطلاق دليل
التكليف الموهوم ساقط يقيناً، وأما لو عكس المطلب واحتاط في
الموهومات، وترك المظنونات بل واقتحمها فحينئذٍ، يحتمل المخالفة،
لأنَّ المفروض أنَّ إطلاق الدليل المظنون لا يعلم سقوطه بوجه من
الوجوه، وقد فرضنا أنَّ العلم الإجمالي منجز بالاضطرار إلى بعض
أطرافه لا بعينه، وهذا لا يكون إلاَّ بالاحتياط في المظنونات، وترك
الاحتياط في الموهومات، فينتج بحسب الحقيقة، أنَّ المكلف يعلم
إجمالاً بوجود حرام مردّد بين الحرام المظنون، والحرام الموهوم،
ولكن إن كان هو المظنون فهو حرام على الإطلاق، سواء اقترن
بالاحتياط في الوهوم أو لا، وإن كان الحرام هو الموهوم، فتكون
حصّة منه هي الحرام، وهي الحصّة غير المقرونة بالاحتياط في
المظنون، فيرجع ذلك إلى علم إجمالي فعلي بتكليف فعلي وهو
الحرمة، وهذه الحرمة إمّا متعلقة بالمظنون بكل حصصه، أو بالموهوم

ببعض حصصه، ومن الواضح أنَّ هذا العلم الإجمالي منجز، إذن، فلا بدَّ من اجتناب المظنون بكل حصصه، ويجتنَّب من الموهوم الحصّة غير المقرّونة بالاحتياط في المظنون، وأمّا الحصّة المقرّونة بالاحتياط بالمظنون، فليست طرفاً للعلم الإجمالي، إذن فلا تكون منجزة، هذا كله إذا بنينا على أنَّ العلم الإجمالي لا يكون منجزاً بنفسه.

ونفس هذا الكلام نقوله فيما لو بنينا على أنَّ العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، فلا بدَّ من رفع اليد عن التكليف الواقعي حينما يوجد ترخيص في بعض الأطراف لا بعينه، ولذلك يكون الاضطرار إلى بعض الأطراف لا بعينه اضطراراً بهذا المقدار لا أزيد.

وبهذا يتحصل أنّه بناءً على مسلك التبعض في الاحتياط، يتعيّن صرف الرخصة إلى جانب الموهومات، والتحفّظ على جانب المظنونات، سواء قلنا بأنَّ العلم الإجمالي منجز بنفسه، أو منجز بعد تساقط الأصول، وسواء أجرينا قاعدة نفي العسر والحرّج بلحاظ الحكم الظاهري، أو بلحاظ الأحكام الواقعية.

٢ - وأمّا على مسلك الثاني: أيّ حكومة صاحب الكفاية «قده»، فإنَّ إجراء الاحتياط في المظنونات، وصرف الرخصة إلى الموهومات، واضح جداً، باعتبار أنَّ الانسداد يكوّن ظنه بمثابة العلم عند الانفتاحي كما هو معنى الحكومة عند صاحب الكفاية «قده»، فيكون الظن منجزاً ورافعاً لموضوع قاعدة قبّح العقاب بلا بيان، فيجب الاحتياط في مواردّه، وفي غير موارد الظن تجري قاعدة قبّح العقاب بلا بيان، لأنَّ الانسداد بالنسبة إلى عدم بيانية الشكّ حاله حال الانفتاحي، فلا يجب عليه الاحتياط فيها، لأنّها ليست بياناً، فتكون مجرى لقاعدة قبّح العقاب بلا بيان.

وهذا المسلك يختلف عن مسلك التبعض في الاحتياط، لأنّه بناءً على هذا المسلك لا يحتاط في المشكوكات لعدم كونها بياناً.

وأما على مسلك التبعض في الاحتياط، فقد فرض أن الأصول تتعارض وتتساقط فلم يبق هناك مؤمن فيجب الاحتياط في تمام المراتب، ولا يجوز رفع اليد عن الاحتياط إلا بمقدار ما يرتفع به العسر والجرح، فإذا ارتفع ذلك بترك الموهومات وجب الاقتصار على ذلك، وإلا احتاط بالمشكوكات فضلاً عن المظنونات.

وأما على المسلك الثالث: مسلك الكف، فقد تقدّم أننا نستكشف حجية الظن بلحاظ الإجماع القائم على أن الشريعة الإسلامية لم تبني أحكامها على الاحتياط، بل هناك حجة قد جعلها الشارع في كل حالة من أحوال المكلف حتى في حال الانسداد، وفي مقام تعيين هذه الحجة حيث لا طريق لنا إلا السبر والتقسيم والمناسبة والمقارنة، يكون الظن هو المتيقن في مقابل الوهم، إذ لا يحتمل أن يجعل الوهم حجة في مقابل الظن، إذن فالقدر المتيقن هو الظن، فإذا وجد داخل الظن قدر متيقن اقتصر عليه، وإلا أخذ بحجية الظن مطلقاً، وهذا كله، لأنه من الواضح أن الشارع إذا جعل شيئاً «ما» حجة فلا بد أن يكون بنحو يصل إلينا، وإلا لكان في حال عدم وصوله قد بنيت الشريعة على الاحتياط، وهذا خلاف الإجماع، ولا منشأ لوصوله إلا بالأخذ بالقدر المتيقن بعد السبر والتقسيم.

إذن فهذه المقدمة الخامسة تامة على المسالك الثلاثة مع اختلاف في المغزى والمبنى، وبهذا يتم الكلام في المقدمات الخمس.

ويستخلص ممّا سبق نكتتان.

النكتة الأولى: يحتاجها مسلك الكشف، وهي، مفاد الإجماع، الذي قلنا: بأنّ محصله: هو أن امتثال تكاليف الله تعالى والتعرض لتطبيقها لم يبين على الاحتياط.

النكته الثانية: وهي التي يحتاجها مسلك الحكومة على ذوق صاحب الكفاية «قده»، فهي أن الظن بيان للانسدادي، كما أن العلم بيان للانفتاحي.

وهنا: فإن لم يتم شيء من هاتين النكتتين، فلا يتم مسلك الكشف، لأنه يحتاج إلى أن نستكشف حكم الشارع بالحجية.

ومن الواضح أنه حتى لو تم انسداد باب العلم والعلمي، وتمت سائر المقدمات عدا هذه النكته فلا يمكن أن يستكشف حجية الظن شرعاً، إذ من المحتمل أن يكون الشارع قد أوكل الأمر إلى تشخيص العقل وتعيينه للوظيفة العملية حال الانسداد، ومعه: لا مجال لاستكشاف حجية الظن على الكشف.

وكذلك لا يتم مسلك الحكومة، لأن معنى ذلك، جعل الظن منجزاً بحكم العقل، ومنجزته فرع بيبانيته ليرفع به حينئذ موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإذا أبطلت النكته الثانية لم يبق مجال لمنجزية الظن بما هو ظن فينحصر الأمر حينئذ بالمسلك الثالث، وهو مسلك التبعيض في الاحتياط، وهو يتم بتسليم عدة أمور.

الأمر الأول: هو انسداد باب العلم والعلمي كما هو واضح، إذ لو كان باب العلم والعلمي مفتوحاً لما كان هناك ملزم للاحتياط، بل لكان بالإمكان الامتثال التفصيلي عن طريق العلم والعلمي، ولا تنتهي النوبة إلى التبعيض في الاحتياط.

الأمر الثاني: هو أنه يحتاج إلى افتراض وجود مقتضي لتنجيز التكاليف الواقعية وإيجاب الاحتياط من ناحية هذا المقتضي، كالعلم الإجمالي أو ما يعوّض عنه ممّا يكون مقتضياً للاحتياط التام بحسب طبعه بلحاظ التكاليف الواقعية، إذ لو لم يوجد مقتضٍ لذلك فلا

مقتضي للتبعض في الاحتياط، لأنَّ هذا فرع تمامية المقتضي للتنجيز والاحتياط التام.

الأمر الثالث: هو أنَّ هذا العلم الإجمالي الذي هو ملاك اقتضاء التنجيز والاحتياط لم ينحل، وإلَّا لو كان منحلًّا بحجَّة شرعية على الانسدادي، كما لو ثبت جواز رجوع المجتهد الانسدادي إلى المجتهد الانفتاحي، لارتفع موضوع الاحتياط، فلا تصل النوبة حينئذٍ إلى التبعض في الاحتياط.

الأمر الرابع: هو أنَّه لا بدَّ أن يفرض وجه مسوغ لرفع اليد عن الاحتياط في الجملة، من قبيل قاعدة نفي العسر والحرج، إذ لو لم يكن يوجد مثل هذا، لوجب الاحتياط التام، ويكون حينئذٍ أجنبياً عن باب تقديم الظن على الوهم.

الأمر الخامس: هو أن يتعيَّن ببرهان، صَرَف هذه الرخصة من جانب الموهومات إلى جانب المظنونات، وحينئذٍ إذا تَمَّت هذه الأمور الخمسة يثبت مسلك التبعض في الاحتياط، ولا بدَّ أن يرفع اليد حينئذٍ، إمَّا عن الموهومات فقط، أو هي مع المشكوكات، مع الالتزام بالاحتياط في المظنونات.

وأمَّا على مسلك الحكومة لو فرضنا تمامية النكته الثانية دون النكته الأولى، فحينئذٍ، سوف يتم جوهر مسلك الحكومة بحجية الظن، ويحتاج هذا المسلك بعد تمامية النكته الثانية إلى أمور.

الأمر الأوَّل: هو انسداد باب العلم والعلمي، إذ لو لم يكونا منسدين إذن لم يكن ظنه علماً وبياناً، ومعه فلا يحكم بأنَّ هذا الظن حينئذٍ حاكماً ورافعاً لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الأمر الثاني: هو أن لا يكون هناك أصول مؤمنة شرعية جارية

في المظنونات، من قبيل أصالة البراءة، إذ من الواضح أن إطلاق دليل البراءة الشرعية لو كان شاملاً للمظنونات ولم يتل بمعارض من علم إجمالي ونحو ذلك، لكان حاكماً على حجية الظن العقلية، لأن حكم العقل بحجية الظن تعلقي على عدم الترخيص من قبل الشارع، والبراءة ترخيص منه إذا كانت شرعية.

الأمر الثالث: هو أن لا يكون هناك قاعدة من القواعد الشرعية المنجزة التي جعلها الشارع في طول الانسداد، بحيث إن الشارع بنفسه قد عيّن ما هي الحجّة في طول الانسداد، إذ من الواضح أنه لو تصرف مثل هذا التصرف وقال: إن من انسّد عليه باب العلم فهو جاهل يجب عليه أن يقلّد، فحينئذ العقل لا يحكم بحجية الظن، بل يرجعه إلى ما حكم به الشارع من الحجية والمنجزية، فإذا تمّت هذه الأمور يكون الظن منجزاً ورافعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وفي غيره تجري هذه القاعدة، لأنه لا بيان، ولكن حينئذ، هل أن منجزية الظن، تشمل كل ظن، أو بعض مراتب الظن القوي؟ فهذا مبني على مقدار التوسعة في البيان المدعى لصاحب هذا المسلك.

وأما مسلك الكشف: فإذا افترضنا تمامية النكته الأولى دون الثانية، فيحتاج مضافاً إليها إلى عدّة أمور.

الأمر الأوّل: هو انسداد باب العلم والعلمي، إذ من الواضح أنه لو لم يكن باب العلم والعلمي منسداً لما بنيت الشريعة على الاحتياط، لأنه بإمكانه أن يحصل العلم.

الأمر الثاني: هو أنه لا بدّ أن يفرض تنجيز التكاليف الواقعية والتعرض لها لو بنحو العلم الإجمالي ونحوه، إذ لو لم تكن منجزة لما بني أمثالها على الاحتياط، لأن الاحتياط فرع التعرض لها.

الأمر الثالث: هو أنه لا بدّ من أن يفرض في المقام عدم وجود حجة مجعولة على الانسدادي بدليل علمي من ناحية الانسداد، كما لو ثبت بإطلاق دليل التقليد أنّ الانسدادي يقلّد الانفتاحي، فحينئذٍ، لا يمكن أن نستكشف حجة الظن، لأنّه أمر الانسدادي بتقليد الانفتاحي ولم يلزم منه محذور بناء الدّين على الاحتياط كما هو واضح.

الأمر الرابع: هو أنه لا بدّ وأن يفرض أنّ الظن متيقن في مقام جعل الحجية بعد أن احتجنا بحكم الإجماع في النكته الأولى أنّ الشارع تعبدنا بأمانة ولم تصل إلينا من غير طريق الانسداد، فبعد السبر والتقسيم، إمّا الظن يكون هو المتيقن، أو بعض مراتبه.

والنتيجة من ذلك كله هي، أنّه إذا تَمَّت النكتتان معاً، تَمَّ حينئذٍ مسلك الكشف والحكومة معاً، غاية الأمر حينئذٍ، أنّه يستغنى عن مسلك الحكومة، لأنّ مسلك الكشف يكون حاكماً عليه ببعض المعاني، وإذا لم يتمّ كلتا النكتتين، يتعيّن مسلك التبعيض في الاحتياط، وإن تَمَّت النكته الأولى دون الثانية تَمَّ مسلك الكشف، وإن انعكس الأمر بأن تَمَّت الثانية دون الأولى، تَمَّ مسلك الحكومة.

وبهذا تَمَّ الكلام في دليل الانسداد، وبه يتمّ الكلام في حجة الظن رأساً.

والحمد لله رب العالمين.

الفهرس

٣٧ - ٧	حجية الخبر
٥١ - ٣٨	أقسام التواتر
٥١	خبر الواحد
٩٧ - ٥٢	أدلة عدم حجية خبر الواحد
٩٧	أدلة حجية خبر الواحد
١١٧ - ٩٧	الاستدلال بآية النبأ
١٥١ - ١١٨	الاعتراضات على الاستدلال بآية النبأ
١٨٣ - ١٥٢	حجية الخبر مع الواسطة
١٩٨ - ١٨٤	الاستدلال بآية النفر
٢٠٢ - ١٩٩	الاعتراضات على الاستدلال بآية النفر
٢٠٥ - ٢٠٣	الاستدلال بآية الكتمان
٢٠٦ - ٢٠٥	الاعتراضات على الاستدلال بآية الكتمان
٢٠٧	الاستدلال بآية الذكر
٢٠٩ - ٢٠٨	الاعتراضات على الاستدلال بآية الذكر
٢٣٧ - ٢١٠	الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة
٢٧٣ - ٢٣٧	الاستدلال على حجية خبر الواحد بالإجماع والسيرة
٣٢٦ - ٢٧٩	الاستدلال على حجية خبر الواحد بالدليل العقلي
٣٣٠ - ٣٢٦	شبهة، ودفعها
٣٣٨ - ٣٣١	تحديد دائرة الحجية

٣٣٩

٤٠٤ - ٣٣٩

٤١٠ - ٤٠٥

٤١٢ - ٤١١

٤١٣

٤١٤

٤٢٧ - ٤٢٣

دليل الانسداد وحجية مطلق الظن

مقدمات الانسداد

قواعد يتوهم مرجعيتها

مرجعية القرعة

مرجعية أصالة التخيير

مرجعية التقليد

تلخيص واستنتاج