

بمصر في سنة ١٢٥٠

مِصْبَاحُ الْحَكَمَةِ

وَالْفُصُولُ الْجَمَلِيَّةُ فِيهَا

مِصْحَاتُ الظُّلَمِ

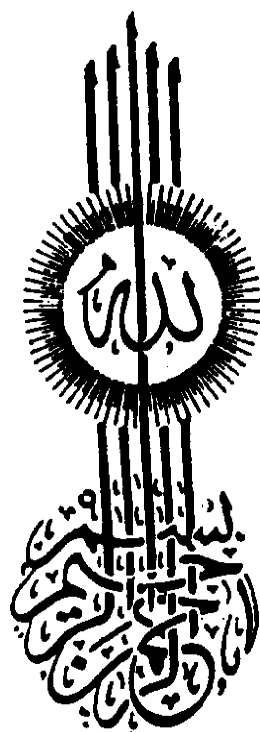
تَقْرِيرُهُ

وَالْحُجَّاتُ بِشَرِّهَا وَأَسْأَدُهَا الشَّيْخُ السَّيِّدُ
أَبُو الْإِسْمَاعِيلِ السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْقَدِيرِ

الْمَرْغُومِيُّ النَّاسِجِيُّ

مُتَابَعَةُ الْمَلِكَةِ الْيَسْمَعِيَّةِ الشَّيْخِ بِحَسَنِ عَبْدِ السَّامِرِ

بحوث في علم الأصول



بحوث في علم الأصول

٩

بحوث في علم الأصول

مباحث الحجج والأصول العملية

مبحث الظن

تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

الجزء التاسع

رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية
سماحة الشيخ حسن عبد الساتر



انتشارات محبین

-
- ❖ بحوث في علم الاصول ج ٩
 - ❖ الشيخ حسن عبد الساتر
 - ❖ الطبعة : الاولى / ١٤٢٨ هـ
 - ❖ المطبعة : قلم
 - ❖ العدد : ٧٠٠
 - ❖ شابك : ٩٧٨-٩٦٤-٨٩٩١-٣٦-٧
 - ❖ شابك الدورة : ٩٧٨-٩٦٤-٨٩٩١-٣٧-٥
-

مركز التوزيع : مكتبة الصفا

ایران - قم - سوق القدس - الطابة الارضي رقم ٣١

تلفاكس : ٧٧٤٠٣٣٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه
وسيد رسله، محمد وآله الطاهرين المعصومين.

وبعد: فهذا هو الجزء التاسع من كتابنا: «بحوث في علم
الأصول» وهو يشتمل على بعض مباحث الامارات، مبحث «الظن»،
والسيرة بشقيها، والظهورات، والإجماع بأقسامه، والشهرة، وهو ما
استفدناه من دروس ألقاها سيدنا الشهيد المعظم في دورته الأصولية
الثانية في النجف الأشرف، حيث شيد بها أركان مدرسة أصولية فريدة
في مبانيها ومنهجيتها، ممثلة قمة الفكر الأصولي المعاصر، نقدمها بين
يدي الباحثين والمحققين من العلماء، سائلين المولى تعالى، أن يحفظ
هذه الأمة ومبادئها كما وعد، ووعد الحق وقوله الصدق، كما نسأله
تعالى، أن يتغمّد سيدنا الشهيد برحمته ويجمع بينه وبين آبائه الطاهرين،
ويعوّض على الأمة بأمثاله إنه سميع مجيب، وما توفيقي إلا بالله.

حسن عبد الساتر

بيروت

١٤٢٠ هـ - ١٩٩٧ م

مبحث الظن

وقبل الشروع في مبحث الظن، قدّم صاحب الكفاية «قده»^(١) مقدمة تشتمل على ثلاثة أمور.

الأمر الأول: هو أنّ الظن ليس واجب الحجية، أي إنّ حجّيته ليست من لوازمه الذاتية، بل هذه الحجية على فرض ثبوتها تحتاج إلى جعل من قبل الشارع، أو لطروحات استثنائية معينة، من قبيل حالة دليل الانسداد على الحكومة، إذن، فالظن يكتسب حجّيته من جهة عرضية زائدة، وهذا بحث ثبوتي.

الأمر الثاني: هو أنّ الظن ليس بممتنع الحجية، خلافاً لابن قبة، ومن هذا حذوه ممّن أضاف إلى شبهته شبهات أخرى، كلزوم المحال، أو الباطل من جعل الحجية للظن، وهذا أيضاً بحث ثبوتي.

ويتحصّل من مجموع هذين الأمرين: إمكان جعل الحجية للظن بالإمكان الخاص، لأنّ الأمر الأول، نفى فيه وجوب الحجية بالذات، والأمر الثاني، نفى فيه امتناع الحجية بالذات، إذن، فيثبت إمكان جعل الحجية له بالإمكان الخاص، ومن هنا تصل النوبة إلى بحث إثباتي في تأسيس الأصل عند الشكّ في حجّيته كما هو حال الأمر الثالث.

الأمر الثالث: هو في تأسيس الأصل العملي عند الشكّ في

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ٢ - ص ٤٢ - ٤٣.

حجية الظن، وهو بحث إثباتي يأتي بعد الفراغ عن الأمرين السابقين.
أما الأمر الأول: وهو أنّ الظن ليس واجب الحجية، فقد تكلم صاحب الكفاية «قده»^(١) فيه، في جهتين للحجية.

أ - الجهة الأولى: في أنّ الظن ليس بذاته حجة في تنجيز الحكم أو التكليف المظنون. فلو تعلّق الظن بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، لا يكون هذا الظن منجزاً بالذات لوجوب الدعاء عند الرؤية.

ب - الجهة الثانية: في أنّ الظن ليس بذاته حجة في التأمين عن الكليف المنجز في مقام الخروج عن العهدة، فلو تنجّزت على المكلف صلاة الصبح، فظن أنّه قد أداها، فحينئذٍ، لا يكون هذا الظن بالأداء حجة ذاتية في مقام الخروج عن عهدة التكليف المعلوم ما لم نُعمل عناية إضافية، من قبيل جعل شرعي، أو دليل الانسداد.

أما الجهة الأولى: وهي أنّ حجّية الظن ليست ذاتية في مقام تنجيز الحكم، أو التكليف - خلافاً للقطع، فإنّ حجّيته ذاتية لا تحتاج إلى جعل مستقلّ - إنّما الظن كذلك، باعتبار نقصان كشفه، وعدم كونه وصولاً للتكليف الواقعي المظنون نفيّاً وإثباتاً.

وهذا الكلام مسوق وفقاً لتصورات القوم في تحليل حجّية القطع وتصورها، وقد عرفت الكلام عن هذه التصورات، وعمّا هو الصحيح منها في بحث حجّية القطع، حيث قلنا سابقاً: إنّ القوم حينما صاروا بصدد بحث الحجّية والمنجزية في باب القطع والظن، فكأنّهم فصلوا بين مطلبين، أحدهما: مولوية المولى وكون الله تعالى تجب إطاعته، وله حقّ الطاعة على العباد، وهذا مطلب قد فرغ عنه في علم الكلام قبل علم الأصول إذ هو أسبق رتبة من علم الفقه والأصول.

(١) المصدر السابق.

وثانيهما: هو أنه بعد أن عُلِمَ أنه مولى، بُحث في أنه متى تنتجز تكاليفه، وما هي دائرة التنجيز، فهل ينتجز خصوص تكاليفه المقطوعة، أو أنه يشمل المظنونة والمشكوك بل المحتملة أيضاً؟ ومن هنا جُعل البحث عن دائرة التنجيز بحثاً أصولياً، فُبُحث عنها في الأصول.

وقد تفرّع على هذا التفكيك بين أصل المولوية، وبحث المنجزية، أن طُرحت قضية حجّة القطع، ف قيل: بأنّ القطع حجة ومنجز بذاته، بمعنى أنّ حجّته ومنجزته من لوازم خصوصية الانكشاف التام فيه، حيث أنّها خصوصية موجودة في القطع، وهذه المنجزية من لوازم الخصوصية التي هي مقومة لحقيقة القطع، وإذا كانت منجزته من لوازم هذه الخصوصية المقومة لحقيقته، فلا تحتاج لجعل جاعل، ولازم اعتبار المنجزية أمراً وراء المولوية، واعتبارها من لوازم خصوصية الانكشاف التام المقوم لحقيقة القطع، قلت: لازم ذلك، أنه إذا انتفى الانكشاف التام انتفت المنجزية، لأنّها من لوازم خصوصية الانكشاف التام، فحيث لا انكشاف تام فلا منجزية.

ومعنى لا منجزية، يعني أنّ العبد لا يستحقّ العقاب مع فرض عدم الانكشاف التام، وهذا ما سُمّي بعدل، بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» الذي هو بمثابة المفهوم لقاعدة حجّة القطع، باعتبار أنّ التنجز من لوازم خصوصية الانكشاف التام، فإذا انشأ الملزوم انشأ لازمه، فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

ومن الواضح أنّ الظن يدخل تحت قضية إطلاق قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، لأنّ الظن ليس انكشافاً. تاماً، فهو لا بيان، إذن، فقاعدة «قبح العقاب» تنطبق عليه.

وهذا هو معنى أنّ الظن ليس منجزاً بذاته ما لم نتمم بيانه بعناية إضافية.

هذا هو طرز تفكير القوم في هذه القضايا، حيث انتهى بهم إلى دعوى عدم كون حجة الظن ذاتية.

ولكن نحن قد شرحنا في أول بحث القطع مفصلاً، بأن الفصل بين مطلبى، المولوية التي تفرض بحثاً كلامياً قبل علم الأصول، وبين المنجزية، هذا الفصل، هو الذي مكّن هؤلاء القوم من التكلّم في تضيق وتوسيع دائرة المنجزية بمعزل عن التعرّف على حدود تلك المولوية، إذن فهذا الفصل أساساً غير صحيح، فإنّ البحث عن المنجزية بحسب الحقيقة ليس إلّا عين البحث عن المولوية.

وتوضيحه: هو أنّ جوهر المولوية معناه حقّ الطاعة الذي هو من مدركات العقل العملي، ومن الواضح أنّ موضوع حقّ الطاعة ليس هو التكليف الصادر من المولى بوجوده الواقعي النفس الأمري، سواء قطع به المكلف، أو قطع بعدمه، إذ من الواضح أنّ التكليف المقطوع العدم ليس فيه حقّ طاعة بالنسبة إليه، فإنّ العقل لا يدرك حقّ الطاعة في مثل ذلك، وهذا معناه: أنّ حقّ الطاعة ليس موضوعه التكليف بوجوده الواقعي النفس الأمري، وإلّا شمل مورد التكليف المقطوع العدم، بل أنّ التكليف الواقعي النفس الأمري لا هو تمام الموضوع لحقّ الطاعة، ولا هو جزء الموضوع له، وإنّما تمام الموضوع لحقّ الطاعة هو إحراز تكليف المولى، لا واقعه كما عرفت في بحث التجري، حيث قلنا هناك: إنّ انتهاك المتجري لحقّ المولى على حدّ انتهاك العاصي لحقّ المولى، لأنّ حقّ المولى ليس لواقع التكليف دخل في موضوعه لا بنحو تمام الموضوع، ولا بنحو جزء الموضوع، وإلّا لما كان المتجري كالعاصي، مع أننا فرغنا عن أنّه كالعاصي، إذن، فيستنتج من ذلك، أنّ حقّ الطاعة موضوعه سنخٌ موضوع محفوظ في المتجري والعاصي معاً، وهذا الموضوع المحفوظ فيهما معاً إنّما هو إحراز التكليف لا

واقعه، وعليه: فتمام الموضوع هو، إحراز التكليف، إذن، المولوية رجعت بحسب النتيجة إلى حكم العقل بلزوم إطاعة ما يُحرز به تكاليف المولى.

وحينئذٍ نأتي إلى نفس الإحراز الذي هو موضوع حقّ الطاعة - حيث أنّ له مراتب، إذ هناك إحراز قطعي، وهناك إحراز ووصول ظني، وهناك إحراز احتمالي - لنرى أنّ أيّ مرتبة من مراتب هذا الإحراز يكون بحسب نظر العقل الحاكم في هذا الباب هو موضوع هذا الحق، فإذا قلنا: إنّ موضوعه هو خصوص ما يحرز بالقطع، فمعنى هذا، التبعية في مولوية المولى ~~بحقّ~~ الطاعة، وهذا ليس تضيقاً في دائرة التنجيز فقط، بل هو تضيق في دائرة حقّ الطاعة الذي هو عبارة عن جوهر المولوية، فكأن المولى حينئذٍ هو مولى في خصوص التكاليف المقطوعة فقط دون المظنونة، أو المشكوكة، أو المحتملة.

وإنّ قلنا: بأنّ العقل الحاكم هنا يدرك أنّ المولى هنا، هو المولى الحقيقي، ومعه: فله حقّ الطاعة في كل مراتب الإحراز، سواء بالقطع، أو الظن، أو الاحتمال، وهذا معناه: سعة دائرة حقّ الطاعة، وبالتالي سعة دائرة المولوية، إذن فجوهر القضية هو أن نطرح المسألة بهذه الصيغة، ومن هنا يعرف أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» هي بحسب الحقيقة تحديد لمولوية المولى، وإنّ مولويته مقصورة على التكاليف المعلومة فقط، وقد عرفت سابقاً أنّ الذي يدركه العقل العملي بحسب وجداننا هو أنّ حقّ الطاعة للمولى الحقيقي الذي هو الله تعالى والذي مولويته غير مجعولة، حقّ الطاعة لهذا المولى سبحانه، ليس مخصوصاً بخصوص التكاليف المقطوعة، بل يشمل كل تكليف يصل ولو احتمالاً، فإنّه يجب على المكلف حينئذٍ التعرّض له

وإطاعته ما لم يُحرز المكلف صدور إذن من المولى بالترخيص فيه، ولهذا أنكرنا البراءة العقلية، وقلنا إنّ منشأ توهم القوم هو مقايضة المولى الحقيقي على الموالي العرفية، حيث أنّه لا إشكال أنّ المولى العرفي لا يحسن به أن يعاقب في موارد الشكّ والظنّ، وذلك لأنّ مولويته مجعولة من قبل جاعل، سواء كان هذا الجاعل هو الشارع، أو العقلاء، إذ أنّ العقلاء حينما يجعلون المولوية لأحد، إنّما يجعلونها في حدود ما يقطع به من التكاليف، ومن هنا كانت مولوية المولى العرفي مولوية ضيقة تجري فيها قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فإنّ العقاب منهم من غير بيان قبيح، لأنّ مرجعها إلى قبح العقاب بلا مولوية، وليس المولى العرفي مولى في التكاليف المشكوكة والمظنونة، إذن، فارتكازية هذا المطلب العقلاني في المولويات العرفية هو الذي أوجب سراية هذا الضيق إلى المولوية الحقيقية الذاتية غير المجعولة، بينما مولوية الشارع مولوية حقيقية ذاتية لا تقبل التضييق والتوسعة، بل له حقّ الطاعة مطلقاً وفي كل ما نحتمل أنّه يريده ممّا ما لم يأذن هو لنا في عدم الاحتياط فيه، ورفع يده عنه، ومن هنا قلنا سابقاً: إنّ المعمول عليه في رفع اليد عن الاحتياط هو البراءة الشرعية، لا العقلية، وعلى أساس هذا الموقف، يتوضح أنّ منجزية الظنّ ذاتية في الجهة الأولى، كالقطع، بمعنى أنّها ثابتة له أيضاً كما هي في العلم، لأنّ دائرة مولوية المولى واسعة تشمل التكاليف المظنونة والمحتملة.

نعم منجزية الظنّ تختلف عن منجزية القطع في أمر أشرنا إليه، وهو أن الشارع يمكنه أن يرخص في مخالفة التكليف المنظنون ترخيصاً ظاهرياً، بينما بالنسبة للقطع لا يمكنه ذلك كما عرفت سابقاً، وسوف يأتي تفصيل النكته في ذلك، في بحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية.

نعم نحن انقلبنا عندنا قاعدة منجزية الظنّ، باعتبار البراءة

الشرعية، إذ مقتضى عموم «رُفِعَ ما لا يعلمون» هو عدم حجية الظن، فانقلبت الحجة إلى اللّاحجة، لأنّ منجزية الظن معلقة على عدم ورود دليل من الشارع في المخالفة، وقد ورد الإذن في دليل البراءة الشرعية، ومن هنا كنّا نحتاج إلى مخصص لدليل البراءة الشرعية، فحينما نتكلّم في حجّة الشهرة، وخبر الواحد، إنّما نتكلّم عن أنّ دليل البراءة الشرعية الحاكم على قاعدة المنجزية الأولى، هل ورد عليه مخصص في المقام أو لا؟.

والحاصل هو، أنّنا نحكم بعدم اعتبار المنجزية للظن، فيما إذا ثبتت في مورد البراءة الشرعية، باعتبار كونها حكماً ظاهرياً شرعياً بعدم وجوب الاحتياط، إذ قد عرفت فيما تقدم أنّ حكم العقل بالمنجزية وحقّ الطاعة معلق على عدم الترخيص الشرعي.

وبهذا يتّضح أنّ البحث عن دليل حجّة الظن، إنّما هو بحث عن المخصص لدليل البراءة الشرعية، بناء على مسلكنا.

وأما الجهة الثانية: وهي أنّ الظن ليس بذاته حجة في مقام الخروج عن عهدة التكليف، لأنّ الامتثال الظني لا يجزي ما لم تعمل عناية من قبل الشارع في مقام الاكتفاء به، وهذا ما تعرّض له صاحب الكفاية «فده»^(١) حيث ذكر بأنّ الظن كما لا يكون حجة في مقام تنجيز التكليف، كذلك لا يكون حجة في مقام الخروج عن العهدة، ثم يقول: وإنّ كان يظهر من بعض كلماتهم الاكتفاء بالامتثال الظني على القاعدة، فكأنّ الظن حجّيته ذاتية في مقام الامتثال وتفريغ الذمة، ولعلّه باعتبار عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لأنّ الاقتصار على الامتثال الظني غاية ما يوجبه من المحذور هو احتمال عدم ترتب الامتثال ثم

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ٢، ص ٤٢.

الوقوع في الضرر، فإذا قلنا بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل، إذن لا موجب للامتثال القطعي، بل يكفي الامتثال الظني، ولو قال بكفاية الامتثال الاحتمالي حينئذٍ لصحَّ حيث لا يترتب على الاقتصار على الامتثال الاحتمالي، فضلاً عن الظني، إلّا احتمال الضرر، فإذا قلنا: بأنّه لا يجب دفع الضرر المحتمل، إذن، لا بأس بالاقتصار على الامتثال الاحتمالي.

ولعلّه أشار إلى ذلك بالأمر بالتأمل، فكأنّ ظاهر الكفاية ربط مسألة التنجز بمسألة وجوب دفع الضرر المحتمل، وبالاختلاف في تلك المسألة، فإذا بُني في تلك المسألة على وجوب دفع الضرر المحتمل، إذن، فلا يكون الظن كافياً في مقام الامتثال، وأمّا إذا بُني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، إذن، يكفي الاقتصار على الامتثال الظني.

وظاهر السيد الخوئي «قده»^(١) في «الدراسات» كأنّه أمضى ابتناء هذه المسألة على وجوب دفع الضرر المحتمل، إلّا أنّه أشكل على الكفاية، بأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل في المقام متفق عليه، لأنّ الضرر المحتمل هنا هو العقاب الأخروي، ولا خلاف من أحد في لزوم دفعه، وإنّما الخلاف بينهم في وجوب دفع الضرر الدنيوي لا الأخروي.

إلّا أنّ التحقيق في المقام هو، أنّ هذا الإبتناء في نفسه باطل سواء كانت هذه المسألة خلافية أو اتّفاقية، والوجه في ذلك هو، أنّ احتمال الضرر الأخروي - الذي هو عبارة عن استحقاق العقاب - إمّا أن نسلّم بوجوده أو لا نسلّم، فإنّ كنّا نسلّم بوجوده، فالتسليم هذا، فرع الفراغ في المرتبة السابقة على هذا الاحتمال عن وجوب الموافقة

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢، ص ١٢٤.

القطعية عقلاً، لأنه لو لم يكن العقل قد حكم في المرتبة السابقة على هذا الاحتمال بوجوب الموافقة القطعية للتكليف المنجز، إذن لما وجد احتمال استحقاق العقاب، لأن استحقاق العقاب دائماً يكون في طول حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية.

وأما لو فرض أن العقل لم يحكم بوجوب الموافقة القطعية، وكان يحكم بوجوب الموافقة الأعم من القطعية والظنية والاحتمالية، إذن، لما كنا نحتمل العقاب أصلاً، لأنه قد أتى بالوظيفة.

والحاصل هو أن احتمال استحقاق العقاب إذا سلمنا بوجوده، فلا بد من فرض حكم العقل في المرتبة السابقة على هذا الاحتمال بوجوب الموافقة القطعية لكي يوجد هذا الاحتمال، ومع فرض حكم العقل بذلك، يكون ذاك الحكم هو البرهان على عدم جواز الاكتفاء بالامتنال الظني، لأن العقل حكم بوجوب الموافقة القطعية سواء استتبع احتمال الضرر حكماً مولوياً شرعياً أو عقلياً. وأما إذا لم يكن هناك احتمال ضرر أصلاً، إذن، لا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لأنه مع عدم حكم العقل في المرحلة السابقة على هذا الاحتمال بوجوب الموافقة القطعية، معناه: أنه يكتفي بالموافقة الظنية في مقام الامتنال، ومعنى هذا، أنه لا احتمال للعقاب^(١)، وحينئذ لا موضوع لقاعدة رفع الضرر المحتمل ليطمسك بها وربط هذه المسألة بتلك كما عرفت.

وبهذا يتضح عدم ارتباط هذه المسألة بتلك، ومن هنا يتبين أن نكتة هذه المسألة هي نفس النكتة التي أشرنا إليها في الجهة السابقة، وهي الرجوع إلى حكم العقل في وجوب الموافقة والامتنال، لنرى أن

(١) لكن مع كون الظن مثل القطع في المنجزة خصوصاً إذا لم يرد الترخيص في مورد الظن. فلماذا لا يبقى احتمال الضرر قائماً؟ المقرر.

العقل حينما يحكم بوجوب امتثال ما وصل إينا من تكاليف المولى،
أي مرتبة من مراتب الامتثال يعين؟ هل يعين القطعي بالخصوص، أو
الجامع بينه وبين الظني، أو بالجامع بينهما وبين الشكّي؟

إذن، فروح المطلب يرجع إلى تحقيق معرفة سعة دائرة حقّ
المولى وتعيينها.

ولا إشكال في أنّ حقّ الطاعة يستدعي الامتثال القطعي للتكليف
المنجز على العبد، والظن لا يكفي ما لم يتحوّل إلى امتثال قطعي
بتعبّد شرعي من جهة المولى، وعليه: لا يكون الظن حجة بذاته في
مقام تفرّغ الذمة.

وإن شئت قلت: إنّه لا ربط بين المسألتين من رأس لأن قانون
دفع الضرر المحتمل إنّما ينتهي إليه بعد فرض احتمال الضرر والعقوبة،
وهو فرع تنجز التكليف في الرتبة السابقة دائماً، إذ مع عدم تنجز
التكليف يقطع بعدم العقاب، إذن، فيستحيل أن يكون التنجز ناشئاً
ببركة هذا القانون.

والخلاصة هي أنّه لو كان العقل يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا
بيان، إذن، فهو رافع لموضوع قانون دفع الضرر بمعنى العقوبة، وإذا
لم يحكم به - ولو في المقام - لوصول أصل التكليف، وإنّما الشك
في الفراغ والسقوط، فلا يقبح العقاب على المخالفة، بل يصحّ، وهو
عين التنجز واستحقاق العقوبة، سواء كان هناك حكم عقلي آخر يلزوم
دفع الضرر أو لا.

ولكن المنهجة الصحيحة على ضوء ما تقدّم، تفرض علينا مراجعة
الوجدان العقلي العملي لنرى أنّه هل يحكم بحق الطاعة والمولية
للمولى في موارد الشك في السقوط، أم لا.

وقد عرفت سابقاً أنه يحكم به في موارد الشك في الثبوت، فكيف لا يحكم به في موارد الشك في السقوط مع العلم بأصل ثبوت التكليف، إذ فذلكة الموقف في الجهتين واحدة.

هذا تمام الكلام في الجهة الثانية، وبها تمّ الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: في نفي امتناع جعل الحجية للظن في مقابل شبهات ابن قبة القائلة بعدم إمكان جعل الحجية للظن، بل مطلق الحكم الظاهري، وتنقسم هذه الشبهات إلى قسمين.

القسم الأول: هو دعوى منافية الحجية وجعل الحكم الظاهري للقواعد العقلية، بقطع النظر عن المنافاة مع الحكم الواقعي والتشريع الإلهي.

القسم الثاني: هو دعوى منافية جعل الحجية والحكم الظاهري مع التكاليف الواقعية المعلومة بالإجماع، والتي يشترك فيها الجاهل والعالم بناء على بطلان التصويب.

أما القسم الأول: فهو ما أشرنا إليه سابقاً، من دعوى أنّ جعل الحجية والمنجزية للامارة المثبتة للتكليف هو على خلاف قانون قبح العقاب بلا بيان، لأنّ الامارة ليست بياناً وعلماً، وجعل الحجية للامارة لا يجعلها بياناً وعلماً، فإطلاق قانون قبح العقاب بلا بيان يجري في المقام، فيكون العقاب في مورده عقاباً بلا بيان، وهذا القانون العقلي لا يقبل التخصيص، ومعه كيف يستحق المكلف العقاب فيما لو قام خبر الثقة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فيما لو خالف هذا المكلف وترك الدعاء، ومن الواضح أنّ المكلف إنّما يستحق العقاب بمقتضى جعل الحجية إذا كان الدعاء معلوماً، والمفروض أنّ الدعاء هنا غير معلوم بعد، وقاعدة قبح العقاب تنطبق

عليه لأنّ خبر الثقة ليس علماً، وحينئذٍ يتعارض ما يُراد إثباته بالحجية مع إطلاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن هنا ذهب البعض - في مقام علاج هذه المشكلة - إلى الالتزام بأنّ العقاب في موارد الحكم الظاهري إنّما هو على مخالفة نفس الحكم الظاهري لا الواقع، وصار هذا سبباً للقول بالسببية، وإنّ الأحكام الظاهرية بنفسها لها عصيان وامتنال، كل ذلك إنّما قيل لأجل التخلّص من هذه المشكلة حيث إنّ الواصل إنّما هو الحكم الظاهري لا الواقعي.

وذهب البعض الآخر، كالمرزا «قده»^(١) في حلّ المشكلة، إلى دعوى، أنّ المَجْعُول في الحجج إنّما هو العلمية والطريقية، وإنّ الحجية مفادها جعل الامارة علماً، وبذلك يكون قد تحقق البيان والعلم، ورفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وكل من هذين المطلبين تقدّم إبطاله - ويأتي التعرّض لهما بعد، عند التعرّض لشبهة ابن قبة في القسم الثاني -.

وقد قلنا سابقاً: إنّ الجواب الصحيح في علاج هذه الشبهة أحد جوابين: «إنّما إنكار أصل قاعدة قبح العقاب بلا بيان»، و«إنّما الالتزام، بأنّ موضوع حكم العقل إنّما هو عدم بيان الحكم الواقعي، وعدم بيان اهتمام المولى به على تقدير ثبوته»، ودليل الحجية كاشف عن الاهتمام المذكور، فيرتفع موضوع قاعدة «قبح العقاب».

وبعبارة أخرى، هي أنّه لو سلّمنا القاعدة، إلّا أنّ هذه القاعدة ليست مفاد آية، أو رواية لنتمسك بإطلاقها لهذا العنوان، وإنّما هي ممّا يدركه العقلاء، وحينئذٍ نقول: إنّ موضوع القاعدة هو عدم بيان التكليف الواقعي المشكوك وعدم اهتمام المولى به على تقدير ثبوته،

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ٢، ص ٣٢ - ٣٣.

بمعنى أنّ موضوع القاعدة ليس شكّاً واحداً بل موضوعها مجموع شكّين، إذا اجتماعاً تجري القاعدة، وإلا فلا تجري، والشكّ الأول هو، «الشكّ في أنّ الدعاء عند رؤية الهلال واجب أم لا؟»، والشكّ الثاني هو، «في قضية شرطية، وهي أنّه لو كان الدعاء عند رؤية الهلال واجباً، فهل يهتمّ المولى بالتحقّق على هذا الحكم بحيث يوجب الاحتياط أو لا؟»، فإذا كان التكليف أصله مشكوكاً، - وهذا هو الشكّ الأول - وكان اهتمام المولى به على تقدير وجوده مشكوكاً، - وهذا هو الشكّ الثاني - فحينئذٍ، يتمّ كلا الشكّين، وتجري قاعدة، «قبح العقاب بلا بيان»، وأمّا إذا زال أحد الشكّين، كما لو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال بالنسبة للشكّ الأول، فحينئذٍ لا تجري القاعدة، لكن حينئذٍ يزول الشكّ الثاني، وذلك كما لو علمنا بأنّ الوجوب لو كان ثابتاً فإنّ المولى لا يرضى بتفويته على كل حال، حيث إنّ له مرتبة عالية من الاهتمام، فهنا أيضاً لا تجري القاعدة، لأنّ القضية الشرطية غير مشكوكة.

إذن، فنحن ندّعي أنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» موضوعها هذين الشكّين، ودليل الحجية الذي يجعل خبر الثقة حجة، فهو وإنّ كان لا يرفع الشكّ الأول، لأنّه لا يوجب اليقين بوجوب الدعاء، لكنه يرفع الشكّ الثاني، لأنّ مفاد دليل الحجية سواء كان لسانه جعل الطريقة، أو المنجزية، أو جعل الحكم المماثل، أو أيّ شيء آخر، فهذا الدليل مفاده عرفاً هو إبراز شدة اهتمام المولى بتكاليفه الواقعية على نحو بحيث لا يرضى بتفويتها مع قيام الامارة عليها، وهذا روح أدلّة الحجية، وحينئذٍ، الشكّ الثاني يرتفع في المقام، لأننا نقطع بأنّ هذا التكليف بوجوب الدعاء على تقدير ثبوته، فالمولى لا يرضى بتفويته مع قيام خبر الثقة، لأنّه هو يقول: «لا عذر للتشكيك فيما يروي عنّا ثقاتنا»، وحينئذٍ، تصبح القضية الشرطية غير مشكوكة، وبذلك يرتفع

موضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، وكلا هذين الجوابين تقدم سابقاً.

وأما القسم الثاني: من المحذور فهو في دعوى التنافي بين الأحكام الظاهرية، والأحكام الواقعية، وفي هذا القسم توجد ثلاثة اعتراضات لإثبات هذه الدعوى، إثنان منها مربوطان بمدركات العقل النظري، والثالث منها مربوط بمدركات العقل العملي كما ستعرف.

الاعتراض الأول: هو أنه يلزم من جعل الأحكام الظاهرية، مع انحفاظ الأحكام الواقعية، إما اجتماع الضدين في فرض المخالفة، وإما اجتماع المثلين في فرض الموافقة، وكلاهما محال.

وهذا البرهان مربوط بالعقل النظري، بمعنى أن هذه الاستحالة لا تتوقف على افتراض حكمة المولى، فإن اجتماع الضدين محال من الحكيم وغيره، وأما وجه اللزوم فهو أن الحكم الظاهري هو في معرض الخطأ والإصابة، فيكون في مرده حينئذ حكم واقعي مضاد أو مماثل بعد البناء على عدم التصويب.

الاعتراض الثاني: هو أنه يلزم من جعل الأحكام الظاهرية نقض الغرض المولوي من الأحكام الواقعية المجعولة، لأن الحكم الظاهري في معرض تفويت الأغراض الواقعية التي هي مناطات التكاليف الواقعية، ونقض الغرض محال في حق المشرع المهتم بأغراضه التشريعية.

وهذا البرهان أيضاً مربوط بمدركات العقل النظري، بمعنى أن استحالة نقض الغرض لا يتوقف على افتراض حكمة المولى، بل كل ذي غرض يستحيل أن ينقض غرضه سواء كان حكيماً أو لا، لأن الغرض هو العلة الغائية، وهي يستحيل تخلفها عن معلولها مع إلتفات الفاعل وقدرته على تحقيقها.

الاعتراض الثالث: هو أنه يلزم من جعل الأحكام الظاهرية، الإضرار بالمكلف، لأنه يفوت عليه كثيراً من مصالح الواجب، ويوقعه في كثير من مفسدات الحرام - بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - وهو قبيح لا يصدر من الحكيم.

وهذا المحذور محذور بحسب العقل العملي، بمعنى أنه بعد فرض حكمة المولى يُقال: الإضرار بالعبد، وتقويت المصالح عليه، خلاف اللطف الواجب منه تعالى، وهذا مربوط بالعقل العملي، وإلا بحسب عالم التكوين لا استحالة في أن يضر شخص شخصاً، إذن فهذا محذور بحسب قوانين العقل العملي.

هذه هي البراهين الثلاثة التي قد يُبرهن بها على استحالة جعل الأحكام الظاهرية، أو الظن، وكذلك الأصول العملية التي هي قواعد للشاك بما هو شاك والتي مركزها طبيعي الحكم الظاهري.

وفي مقابل هذه الأدلة على الاستحالة، فقد تصدى الشيخ الأنصاري «قده» لإبراز صورة دليل على إمكان هذا الجعل، حيث بيّنها مركبة من مقدمتين^(١).

المقدمة الأولى: وهي أنه لا نجد وجهاً للاستحالة، وهذا المعنى مرجعه إلى عدم الوجدان، بمعنى أن العقل النظري بحسب تفحصه فيما لديه من حيثيات لم يجد ما يقتضي أو يلزم منه الاستحالة في جعل الحكم الظاهري.

وهذه الدعوى إنما تتم عند إبطال شبهات ابن قبة، الثلاث المتقدمة، لكن عدم الوجدان لا يساوق عدم الوجود، ولهذا يبقى هناك شك في أنه لعلّه في لوح الواقع ونفس الأمر توجد حيثية تستدعي

(١) فرائد الأصول - الأنصاري - ج ١، ص ٤٠ - ٤١.

استحالة جعل الحكم الظاهري، ومن هنا رتب الشيخ الأعظم «قده» المقدمة الثانية.

المقدمة الثانية: هي أنه بعد عدم الوجدان، فإنه لم يقطع بعدم الوجود، إلا أنه يكفي في مثله احتمال الإمكان لإثباته، استناداً إلى أصالة الإمكان، بدعوى أنّ العقلاء بعد أن بنوا على ذلك وصاروا في طريقته وحياتهم على أنّ الشيء الذي لا يجدون حكماً على استحالة ينون على إمكانه حتى يثبت جليل على استحالة، وهذا أصل عقلائي، وإذا تمّت هاتان المقدمتان، حينئذٍ ينتج إثبات الإمكان.

وقد اعترض المحقق الأخوند «قده»^(١) على المقدمة الثانية بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: هو أنّ أصالة الإمكان لغو في المقام فلا يصحّ التمسك بها، وذلك لأنّه، إمّا أن نفترض قيام دليل قطعي على حجية شيء من الظنون، أو لا نفترض ذلك، فإن فرض الأول، إذن يكون هذا الدليل القطعي بنفسه دليلاً قطعياً على الإمكان، لأنّه يدلّ على الوقوع الذي هو أخصّ من الإمكان، والدليل على الأخصّ دليل على الأعمّ، فيكون الإمكان معلوماً، وحينئذٍ لا حاجة إلى إجراء أصالة الإمكان، وإن فرض الثاني، وهو عدم قيام دليل قطعي على حجية ظن من الظنون، إذن، فلا أثر للإمكان، سواء أمكن أو لم يمكن، فإنه لا أثر له حتّى نرجع إلى أصالة الإمكان.

الاعتراض الثاني: هو عدم التسليم بانعقاد بناء عند العقلاء على أصالة الإمكان عند الشكّ فيه، فإنّ بناء العقلاء لم يستقر في المقام على أصل عقلائي بعنوان أصالة الإمكان، نعم العقلاء حينما يفحصون

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ٢، ص ٤٣.

عن إمكان شيء واستحالته، ولا يجدون نكتة توجب الاستحالة،
حينئذ، غالباً يحصل لهم القطع بالإمكان، وحينئذ، يحكمون بالإمكان
جزماً، لا من باب أصالة الإمكان، بل لأنهم لم يجدوا وجهاً يدل
على الامتناع، وعليه: فلا نسلم أنه يوجد بناء عقلائي عملي على
أصالة الإمكان.

الاعتراض الثالث: هو أنه لو سلم انعقاد البناء العقلائي على أصالة
الإمكان، إلّا أنه لا قطع بموافقة الشارع لذلك وإمضائها لهم، ومعه لا
تكون هذه السيرة العقلانية حجة إلّا إذا ثبت إمضاء الشارع لها، لأنّ هذه
السيرة العقلانية بما هي سيرة كذلك لا تكون مجدية نفعاً، إذن، فلا يبقى
في المقام إلّا الظن بالإمضاء، والظن بالإمضاء ليس مفيداً.

ولكن نحن نسأل من الخارج فنقول: إنه لماذا فرض
الأخوند «قده» أنه لا يوجد إلّا الظن بالإمضاء في خصوص هذه السيرة
وكانها بدعاً من السير العقلانية، ولم يفرض القطع بالإمضاء كما هو
الحال في سائر موارد الاستدلال بالسيرة، إذ حينما يستدلّ بالسيرة
العقلانية على حجّة خبر الواحد، أو الظهور، فإنّنا نقطع بإمضاء الشارع
لها هناك دون إمضائها في خصوص المقام فقط؟.

ولهذا يحتاج كلامه لتكميل الجواب عن هذا الاعتراض فيقال:
إنّ في خصوص المقام لا يُعقل القطع بالإمضاء، لأنّه لو قطع بالإمضاء
لكان هذا قطعاً بالحكم الظاهري، لأنّ أصالة الإمكان حكم ظاهري
تعبدي، فإذا قطعنا بأنّ الشارع أمضى ما عليه العقلاء، إذن، فقد قطعنا
بأنّ الشارع جعل حكماً ظاهرياً، ومعه نقطع بالإمكان، وحينئذ تزول
حاجتنا إلى أصالة الإمكان، لأنّ حصول القطع بذلك هو بنفسه قطع
بجعل الحكم الظاهري، ومعه، يرتفع الشكّ وموضوع أصالة الإمكان،
ومن أجل ذلك، فرض الظن ولم يفرض القطع.

والسيد الخوئي «قده» في أصوله^(١) كأنه أراد أن يدافع عن الشيخ الأنصاري «قده»، ويجيب على الإشكالات الثلاثة، فقال: بأن هذه الإشكالات إنما ترد لو كان مقصود الشيخ الأعظم «قده» أن العقلاء يبنون على أصالة الإمكان بقول مطلق، لكن ليس هذا مراد الشيخ الأعظم «قده»، بل مراده، أن العقلاء يبنون على الإمكان فيما إذا قام دليل ظني معتبر على مطلب، وشك في أنه ممكن أو لا، فإن مجرد احتمال عدم إمكانه لا يسوغ عند العقلاء رفع اليد عن الدليل أو عن الحجة، ومثاله: كما لو قال المولى «أكرم كل عالم»، أو «كل فقير»، فهذه إمارة ظنية معتبرة في ظهور كلام المولى في الدلالة على وجوب إكرام كل عالم أو فقير حتى الفاسق حتى وإن احتمل أن العالم الفاسق لا يوجد فيه ملاك وجوب الإكرام، فإنه لا يجوز رفع اليد عن الإطلاق أو العموم لمجرد احتمال أن يكون وجوب إكرامه ممتنعاً أو احتمال كون الفقير غير واجد للملاك، بل حيث لا بد من العمل به، وهذا هو المسمى بأصالة الإمكان، إذن، فمرجع أصالة الإمكان إلى أن الحجة لا يجوز رفع اليد عنها لمجرد احتمال أن مدلولها مستحيل في المقام، وحينئذ نطبق هذا المثال في محلّ الكلام، بأن يكون المقصود من التمسك بأصالة الإمكان، هو التمسك بها فيما إذا قام دليل ظني معتبر على التعبد بحجية خبر الواحد، واحتملنا في الواقع أن تكون هذه الحجية مستحيلة، فهل يجوز رفع اليد عن الدليل المعتبر لمجرد احتمال استحالته؟ ومن الواضح أنه لا يجوز ذلك، وهذا هو معنى أصالة الإمكان في المقام، وبهذا تندفع الإشكالات الثلاثة.

وهذا الاعتراض على الأخوند «قده» غير تام، والظاهر أنه من سهو القلم، وذلك لأن الكلام هنا عن إمكان التعبد بالظن وعدم

(١) مصباح الأصول - ج ٢، ص ٩١.

إمكانه، وأنه هل يجوز جعل الحكم الظاهري أو لا، وأنتم تقولون بأنه نتمسك بأصالة الإمكان في جعل الحجية لخبر الواحد لا مطلقاً، بل فيما إذا قام دليل ظني معتبر على الحجية كآية النبأ مثلاً.

ولكن حينئذٍ، ننقل الكلام إلى نفس هذا الدليل الظني الدالّ على حجية خبر الواحد، ونقول: إنه نحتمل استحالة جعل الحجية لهذا الدليل، فإن نقلتم الكلام إلى دليل حجية هذا الظهور أو الدليل، نقلنا الكلام إليه أيضاً، فإن وصلتكم أخيراً إلى دليل قطعي على الحجية، فهذا الدليل القطعي على الحجية، يكون بنفسه دليلاً قطعياً على الإمكان، إذن، يثبت الإمكان وجداناً لا تعبدّاً، وإن لم يصل التسلسل إلى دليل قطعي على الحجية، إذن، فتمام هذه الأدلة حجيتها مشكوكة الإمكان أو الاستحالة ولا يمكن التمسك بها.

وكم فرق بين هذا وبين المثال الذي ذكره وقاس المطلب عليه، وهو ما لو كان ظاهر كلامه وجوب إكرام العالم الفاسق بإطلاق خطابيه، واحتملنا أنّ وجوب إكرامه غير واجد للملاك الواقعي، ففي مثله لا إشكال في وجوب التمسك بظهور كلام المولى وإطلاقه، وذلك لأنّ الشك والاستحالة هناك شك في استحالة المدلول وإمكانه لا في استحالة حجية الظهور وإمكانه، بقي ظهور كلام المولى في الإطلاق، فهذا الظهور مقطوع الحجية ولا نحتمل أنّه بلا ملاك، كما أنّا نقطع بأنّ حجية الظهور لها ملاك لحكم ظاهري، وإنّما الشك في أن الوجوب الواقعي لإكرام العالم الفاسق، هل له ملاك أو لا، إذن، فحجية الظهور ثابتة في حقنا جزماً، لأنّنا لا نحتمل استحالة الحجية، وإذا كانت كذلك، حينئذٍ كيف نطرح الحجة لمجرد احتمال كؤن مدلول الحجة مستحيلاً، فإنّ الاحتمال لا يُسوِّغ رفع اليد عن الحجة.

وأما في محل الكلام، فإنّ المفروض أنّ المبحوث عنه هو إمكان

نفس الحجية والحكم الظاهري وامتناعه إذ معه سوف يسري الشك والاحتمال إلى نفس الحجة ودليل الحجية الذي يراد التمسك به في إثبات الحكم الظاهري المفاد به، وحينئذ لم يبق عندنا حجة مفروغ عن إمكانها ونشك في إمكان مدلولها.

وإن شئت قلت: إنَّ هناك فرق بين التمسك بظهور مثل «أكرم الفقير» في مورد احتمال امتناع مدلوله، وبين المقام، فإنَّ المحتمل امتناعه هناك إنما هو ثبوت مدلول الظهور لا حجتيه، فإنَّ احتمال امتناعه ممكن بحسب الفرض، ولكن لا إشكال في أنَّ الحجة لا يمكن رفع اليد عنها إلَّا إذا ثبت بطلانها بالقطع أو بحجة أخرى.

وأما في محل الكلام، فإنَّ المفروض أنَّ المبحوث عنه هو، إمكان نفس الحجية والحكم الظاهري، وامتناعه، وعند الشك في الإمكان، سوف يسري هذا الشك والاحتمال إلى نفس حجة الظهور الذي يُراد التمسك به في إثبات الحكم الظاهري المفاد به.

نعم لو فرض اختصاص الشك بإمكان صنف خاص من الحجج والأحكام الظاهرية، كأخبار الآحاد بعد الفراغ عن إمكان حجة الظهور، فإنَّه حينئذ يمكن التمسك به لإثباته، ولكن هذا غير ما هو المدعى هنا، حيث أنَّ المدعى هنا هو افتراض البحث عن إمكان وامتناع أصل جعل الحكم الظاهري، وهذا هو الفرق بين محل الكلام والمثال.

وعليه: فكلام السيد الخوئي «قده» غير معقول.

والتحقيق في الإجابة على اعتراضات الأخوند «قده» الثلاثة التي اعترضها على الشيخ الأعظم هو أن يُقال:

أما بالنسبة إلى الاعتراض الأول، فلنا حوله ملاحظتان.

الملاحظة الأولى: هي أنه لو بقينا نحن وهذا الاعتراض،
فحينئذٍ، يمكن القول: بأننا نختار قيام دليل قطعي على التعبد بالحكم
الظاهري، لكنه قطعي من غير ناحية الإمكان، بمعنى أنه دليل تام لو
كان الإمكان تاماً في الواقع، فتكون دلالة منوطة بواقعية الإمكان،
ويكون التعبد به ممكناً في نفس الأمر والواقع.

وتوضيحه: اننا تارة نفرض قيام دليل لفظي قطعي على الحجية،
من قبيل آية صريحة، ففي مثله يأتي كلام الأخوند «قده»، وهو أن هذا
الدليل القطعي بنفسه يكون دليلاً على الإمكان، لأن دلالة القطع على
الوقوع فعلية، وغير معلقة على الإمكان، وحينئذٍ بها تُثبت الإمكان، إذ
لا حاجة لأصالة الإمكان.

لكن إذا فرضنا أن الدليل على الحجية كان هو السيرة العقلانية
كما هو الغالب، وفرضنا أن هذه السيرة إنما تكون حجة إذا ثبت
إمضاء الشارع وعدم رده عنها، لأن المردوع عنه ليس بحجة، وعدم
ردع الشارع عن هذه السيرة إنما يُجزم به على تقدير عدم استحالة جعل
الحجة.

وأما إذا كنّا نحتمل استحالة جعل الحجية، ونحتمل أن هذه
الاستحالة هي استحالة عرفية عند غيرنا، فحينئذٍ، لعلّ المولى إنما لم
يصرّح بالردع اعتماداً على هذه الاستحالة واكتفاء بها، ففي مثله حينئذٍ،
لا يحصل الجزم بالإمضاء من سكوت المولى عن الردع، وحينئذٍ، في
مثل هذه الفرضية، يكون الدليل على الحجية - وهو السيرة - دلالة
القطعية معلقة على نفس هذه الاستحالة العرفية، إذ ما لم نحرز عدم
الاستحالة لا نحرز أن سكوت المولى إمضاء لهذه السيرة، إذن، فدلالة
هذا الدليل على الوقوع فرع الإمكان، هذا هو فرق هذا الدليل عن
الآية الصريحة، لأن دلالتها على الوقوع ليس فرع الإمكان، بل بفعلية

وقوعها نُثبت الإمكان، وعليه: فدلالة الدليل في محلّ الكلام في طول ثبوت الإمكان، وحينئذٍ، لو بُني على وجود أصل عقلائي يثبت الإمكان، على حدّ الأصول العقلانية المثبتة للوازمها، كالعموم وغيره، وسَمَّيناه بأصالة الإمكان، حينئذٍ، هذا الأصل سوف يدلّ على الإمكان بالمطابقة، ويدلّ بالالتزام على إمضاء الشارع لهذه السيرة العقلانية على حجية الظن أيضاً، لأننا نجزم بالإمضاء على تقدير الإمكان وإلاّ لما سكت، وإنّما كنّا نشكّ في الإمضاء لأننا كنّا نحتمل الاستحالة كما تقدّم، وبهذا تكون تمامية هذا الدليل ببركة أصالة الإمكان، وبهذا يُدفع الاعتراض الأول.

الملاحظة الثانية: حول الاعتراض الأول، هي أنّنا قد نفرض قيام دليل قطعي على جعل الحكم الظاهري المجعول في مورد الشكّ أو الظنّ، وتكون دلالته فعلية وغير معلّقة على الإمكان كما لو فرض أنّ آية صريحة دلّت على حجية خبر الواحد، حينئذٍ، نُثبت بالجزم واليقين الحكم الظاهري، ولكن مجرد هذا لا يوجب إلغاء أصالة الإمكان كما أُفيد في الاعتراض الأول.

نعم لا نحتاج إلى أصالة الإمكان لإثبات الحكم الظاهري، لأننا قطعنا بالحكم الظاهري وجداناً، باعتبار الآية، فمن ناحية هذه الحيثية يكون الأخوند «قده» محقّ في عدم الاحتياج إلى أصالة الإمكان للاستطراق بها لإحراز الحكم الظاهري، لأنّنا أحرزناه وجداناً، لكن هذا ليس معناه أنّه نُثبت الإمكان بقيام هذا الدليل القطعي على جعل الحجية لخبر الواحد وحصول القطع الوجداني لنا، كما أنّه ليس معنى هذا حصول اليقين بالإمكان، لأنّ الاستحالة المحتملة في المقام هي استحالة الجمع بين الحكم الظاهري، والحكم الواقعي، وإلاّ فوجود أحكام واقعية بلا أحكام ظاهرية لا إشكال في إمكانه، كما أنّ وجود

أحكام ظاهرية بلا أحكام واقعية عن طريق الالتزام بالسببية أيضاً لا إشكال فيه، وإنما الذي يشك في إمكانه واستحالته هو الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، وحينئذٍ، فإن كنا قد قطعنا بالحكم الظاهري في المقام باعتبار قيام آية صريحة على جعل الحجية لخبر الواحد، إذن، فأصالة الإمكان لا نريد إثبات الحكم الظاهري في هذا المقطوع به، بل نحن حينئذٍ بأصالة الإمكان نريد أن نثبت إطلاق الحكم الواقعي، فإن إطلاق دليل الحكم الواقعي امارة ظنية على ثبوته، لكن نحن نحتمل استحالة ثبوته، وبأصالة الإمكان نثبت إمكانه، وذلك بأن نقول، أنه قد قامت امارة ظنية معتبرة على ثبوت الحكم الواقعي، وهي إطلاق دليله، وهذه الامارة الظنية مقطوعة الحجية في المقام، وإنما نشك في إمكان مدلولها وعدمه، وهنا يصح كلام السيد الخوئي «قده» في أصوله، لأنه فرغنا هنا عن إثبات الحجية، وإنما لم يكن معقولاً لأنه كان يراد به إثبات الحجية، والآن صار معقولاً بعد أن أثبتنا الحجية ونريد أن نثبت مفاد الحجة، أي إطلاق الحكم الواقعي، حينئذٍ يُقال: أنه في بداية الأمر قامت أدلة قطعية على حجية الخبر، ولهذا ثبت الحكم الظاهري، لكن نشك في أن الأحكام الواقعية ممكنة الشبوت معها أو لا؟ وهنا نقول: إن تلك الحجج التي فرغنا عن حجيتها دلت على إطلاق الحكم الواقعي، لأن ظاهر الدليل أن الحكم الواقعي يشترك فيه العالم والجاهل، ولا تُرفع اليد عن الحجية لمجرد احتمال استحالة مفاد هذه الحجية، حينئذٍ، بأصالة الإمكان التي معناها التمسك بالحجة - ما لم نقطع باستحالة مفادها - نثبت إطلاق الحكم الواقعي، فيكون لأصالة الإمكان أثر عملي في المقام، وهو إثبات الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي.

بهذا التوجيه يمكن أن يكون لأصالة الإمكان أثر، وإن كان لا يكون لها أثر بناء على ما ذكره الشيخ الأعظم «قده».

ومن هذه الملاحظة يتّضح التعليق المناسب على الاعتراض الثالث لصاحب الكفاية «قده» بما بيّناه، وهو أنّ السيرة العقلانية لا يعقل القطع بإمضاء الشارع لها، لأنّ القطع بذلك مرجعه إلى القطع بجعل حكم ظاهري، لأنّ أصالة الإمكان بنفسها حكم ظاهري كما مرّ تفصيله، وحينئذٍ، نقول: بأننا نفترض القطع بالإمضاء، ومعنى هذا، القطع بأنّ الشارع جعل أصالة الإمكان في المقام، ولكن هذا ليس معناه القطع بإمكان الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، إذ قد لا يكون للمولى أحكام واقعية في حق مَنْ يشك بالإمكان، إذن، لا يقطع بالجمع بينها، وإنّما نشكّ في إطلاق الأحكام الواقعية لهذه الحالة، حينئذٍ، بأصالة الإمكان نُثبت الأحكام الواقعية بالمعنى المتقدم، وذلك بعد أن قطعنا بإمكان الحكم الظاهري، وقطعنا بجعل سائر الأحكام الظاهرية، حينئذٍ، نتمسك بها لإثبات إطلاق الحكم الواقعي.

نعم لو كان مقصود الكفاية من هذا الاعتراض الثالث أنّه لا موجب لحصول القطع بالإمضاء، لأنّ القضية ليست شائعة، فحينئذٍ يكون كلامه وجيهاً في نفسه.

والحاصل: هو أننا نفترض قيام دليل قطعي على جعل الحكم الظاهري، ونقصد به الحكم المَجْعول في مورد الشكّ، أو الظن، إلّا أنّ مجرد هذا لا يوجب ارتفاع موضوع أصالة الإمكان كما عرفت في الاعتراض الأول، لأنّ محذور الامتناع والإمكان ليس في جعل هذا الحكم بحسب الحقيقة، بل في الجمع بينه وبين الحكم الواقعي، نعم غاية ما يلزم من قطعية دليل هذا الحكم المَجْعول، هو القطع بثبوت أحد الحكمين، وهو الحكم الثابت بعنوان الظن أو الشكّ، وأمّا كونه واقعياً أو ظاهرياً، بمعنى أنّه في مورد حكم واقعي مضاد أو مماثل، فلا يثبت من هذا الدليل لكي يقال: بأنّه قد ثبت الإمكان بلا حاجة

إلى أصالة الإمكان، وإنما ثبت ذلك ببركة أصالة الإمكان، بمعنى إطلاقات أدلة الأحكام الواقعية، وهذا الإطلاق مقطوع الحجية بحسب الفرض، وإنما الشك في إمكان مدلوله واستحالته، فيكون من موارد صحة كلام السيد الخوئي «قده» المتقدم في معنى أصالة الإمكان، ومنه يظهر التعليق على الاعتراض الثالث لصاحب الكفاية بالبيان الذي نحن تمناه به، من أن هذه السيرة العقلانية بالخصوص، لا يُعقل القطع بإمضاء الشارع لها، فإننا لو افترضنا القطع بالإمضاء، فغاية ما يلزم منه هو القطع بجعل أصالة الإمكان كحكم شرعي، ولكن هذا لا يعني القطع بالجمع - إذ لعله جعل واقعي، لا ظاهري - وإنما ثبت ذلك بإجراء أصالة الإمكان بالمعنى الآخر، أي التمسك بإطلاقات أدلة الأحكام الواقعية، لأن المفروض أن الظهور حجة بقطع النظر عن مسألة الإمكان والذي أثبتناه بأصالة الإمكان القطعية.

نعم لو كان مقصود صاحب الكفاية «قده» أنه لا موجب لحصول القطع بالإمضاء، لأن القضية ليست شائعة كي يحصن القطع بالإمضاء، فحينئذ، يكون كلامه وجيهاً في نفسه.

وأما الاعتراض الثاني لصاحب الكفاية «قده»، في صغرى السيرة العقلانية على أصالة الإمكان - بمعنى أن أصالة الإمكان لم تثبت بانعقاد السيرة العقلانية عليها - ففي كل مورد أرجعنا فيه أصالة الإمكان إلى التمسك بدليل مفروغ عن حجيته على إثبات مفاده عند الشك في استحالة هذا المفاد، فلأن هذا على طبق البناءات والمرتكزات العقلانية، لأن هذه البناءات لا تقبل رفع اليد عن دليل فرغ عن حجيته لمجرد احتمال أن يكون مفاده مستحيلاً، فإنكار السيرة العقلانية على أصالة الإمكان بهذا المعنى في غير محله.

وفي كل مورد أريد أصالة الإمكان بمعنى أن العقلاء تعبّدوا إبتداء

بأصالة الإمكان، فحينئذٍ، ما ذكره من أن مثل هذا البناء العقلاني غير منعقد، هو الصحيح.

وأما بناء العقلاء على الإمكان عند عدم إمكان ما يوجب الاستحالة، إنما هو من باب القطع بانقذاح القريحة عندهم، لا أنه من باب البناء التعبدي على الإمكان، بل إذا أُريد انعقاد البناء العقلاني على أصالة الإمكان، يعني بناء العقلاء في مقابل الموالى مع العبيد، فهذا معناه جعل الحكم الظاهري، لكن من الأعراف العقلانية، وإذا فرض أن النكتة المحتملة لاستحالة جعل الحكم الظاهري مشترك ما بين الشارع والعقلاء، إذن، كيف نفرض أنه نبني على أن العقلاء يبنون على أصالة الإمكان؟ فإن نفس بنائهم على ذلك معناه، أنه يوجد مماثل مشرع وعاقل مأمور، والمشرع شرع حكماً ظاهرياً من حق المأمور، واسم هذا الحكم الظاهري أصالة الإمكان، وحيث أن نكتة الاستحالة المحتملة عادة لا يُفرق فيها بين شريعة الله تعالى، والعقلاء، لأن نقض الغرض محال على أي تقدير، إذن، ففرض الاستدلال على إمكان الحكم الظاهري بالحكم الظاهري مصادرة مستحيلة.

وخلاصة الاعتراض الثاني في صغرى السيرة العقلانية على أصالة الإمكان، هو أنه في كل مورد أرجعنا فيه أصالة الإمكان إلى التمسك بدليل مفروغ عن حجيته، فهذا طبق البناءات العقلانية، لأنها لا تقبل رفع اليد عن حجية دليل لمجرد احتمال استحالة مدلوله.

وأما إذا أُريد بأصالة الإمكان التعبد ابتداءً بالإمكان، فاعتراض الكفاية - حينئذٍ بأن مثل هذا البناء العقلاني غير منعقد - هو الصحيح، إذ أن العقلاء ليس لهم مثل هذه التعبدات كما عرفت، نعم قد يحصل لهم القطع بالإمكان بحسب قرائنهم من مجرد عدم وجدان وجه للاستحالة، بل لا يُعقل بناؤهم على الإمكان لو كان عندهم الشك في

إمكان جعل الحكم الظاهري في مجال علاقات الموالى والعبيد، لأنّ هذا البناء بنفسه حكم ظاهري، والاستدلال على إمكان الحكم الظاهري بالحكم الظاهري مصادرة مستحيلة، وبهذا تمّ الكلام في المقدمة.

والحاصل هو، أنّ أدلة الامتناع التي لوحظ فيها دعوى التنافي بين جعل الحكم الظاهري وجعل الحكم الواقعي، قد بُيّنت من خلال اعتراضات ثلاثة.

وكان الاعتراض الأول هو، لزوم اجتماع الضدين أو المثلين من جعل الحكم الظاهري والواقعي.

وكان الاعتراض الثاني يقول: إنّهُ يلزم من هذا الجعل المذكور نقض الغرض، وقلنا سابقاً أنّ كلا هذين الاعتراضين مربوط بالعقل النظري.

وكان الاعتراض الثالث يقول: إنّهُ يلزم من هذا الجعل الإلقاء في المفسدة، وتقويت المصلحة على العبد، وهذا الاعتراض مربوط بالعقل العملي.

إذن فالكلام يقع في قسمين:

القسم الأول: في الاعتراضين المرتبطين بالعقل النظري.

القسم الثاني: في الاعتراض الثالث المرتبط بالعقل العملي.

ويقع الكلام مستقلاً في القسم الأول، أي في علاج الاعتراضين، الأول، والثاني.

وهناك أجوبة عديدة في مقام التخلص عن ذلك، بعضها ذكر في مقام التخلص عن كلا الاعتراضين، وبعضها ذكر في مقام التخلص عن أحدهما، والآن نحن نستعرض المهم من تلك الأجوبة، مع بيان مقدار

صلاحية في مقام دفع الاعتراض الأول والثاني، وبعد ذلك نتكلّم عن المحذور العقلي العملي، وهو قبح الإيقاع في المفسدة.

وبعبارة أخرى: فإننا عندما نستعرض الوجوه التي ذكرت لدفع المحاذير والشبهات المتقدمة التي أثّرت بوجه الحكم الظاهري، نستعرض ابتداءً ما ذُكر لدفع شبهة التضاد ونقض الغرض، أي المحاذير العقلية النظرية مع التعليق عليها، ثم نتكلّم عن المحذور العقلي العملي، وهو قبح الإيقاع في المفسدة.

الجواب الأول: هو ما ذهب إليه جملة من الأصوليين، من أنّ الأحكام الظاهرية لو كانت أحكاماً تكليفية، مرجعها إلى الوجوب والاستحباب والإباحة، لكان يلزم في المقام محذور اجتماع الضدين أو المثلين كما ذكر ابن قبة، إذ حينئذٍ لو قامت اشارة على حرمة شيء، وهو مباح في الواقع، أو العكس، فإنّه يلزم حينئذٍ، أن يكون الشيء الواحد مباحاً وحراماً في آن واحد، وهو من اجتماع الضدين، هذا لو كانت الأحكام الظاهرية أحكاماً تكليفية من سنخ الأحكام الواقعية.

وأما إذا كانت الأحكام الظاهرية أحكاماً وضعية، ومغايرة سنخاً للأحكام الواقعية التكليفية، إذن، لم يحصل في المقام سنخية بين الحكم الواقعي والظاهري ليلزم في فرض التطابق اجتماع المثلين، وفي فرض الاختلاف اجتماع الضدين، إذن، فالأحكام الظاهرية ليست من سنخ الأحكام التكليفية، بل هي سنخ حكم وضعي.

وبهذا المقدار، يكون هذا الجواب عنواناً جامعاً بين اتجاه الميرزا «قده» واتجاه الأخوند «قده»، وإن اختلف اتجاههما في تشخيص هوية هذا الحكم، حيث أنّ الميرزا «قده» يذهب إلى أن الحكم الظاهري في باب الامارات مرجعه إلى جعل الطريقة حيث أنّه ليس هناك حكم تكليفي بوجوب العمل على طبق مؤدى الخبر، بل

هناك حكم وضعي، وهو اعتبار الامارة علماً، وإلغاء الشك بالتعبّد والاعتبار.

بينما الأخوند «قده» يذهب إلى أنّ الحكم الوضعي هنا هو عبارة عن جعل المنجزية والمعذرية، حيث يقول في بعض الأجوبة التي ذكرها في الكفاية: «إنّ المجمعول في دليل الحجية إنّما هو المنجزية والمعذرية».

وهذان الاتجاهان، نكتة الجواب فيهما واحدة، وهي تحويل الحكم الظاهري من حكم تكليفي إلى حكم وضعي، لأنّ الطريقة حكم وضعي كالزوجية والملكية، والمنجزية هي كذلك، وبهذا التحويل كأنه يُرفع المحذور، حيث أنّه لم يبق تسانخ، لكن اختلفا في كيفية هذا التحويل كما عرفت.

وقد سبقت الإشارة منّا في بحث قيام الامارات مقام القطع الموضوعي إلى هذا الخلاف بينهما.

وقد أوضحنا هناك أنّ سبب هذا الخلاف بينهما هو، أنّ الميرزا «قده» يتصوّر أنّ جعل المنجزية يشكّل خرقاً لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، لأنّه لا بيان على الواقع، وتصوّر أنّه لو بدّل جعل المنجزية بجعل الطريقة لاندفع هذا المحذور، ولما كان خرقاً لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، لأن جعل الطريقة معناه: جعل البيان، واعتبار الظن علماً، فيكون حاكماً على موضوع قاعدة «قبح العقاب بلا بيان».

وقد فصلنا القول في ذاك البحث، وقلنا: إنّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» على تقدير التسليم بها، لا فرق في الخروج عنها بين جعل المنجزية، وجعل الطريقة، إذ كلا الجعلين يصحّ به الخروج عنها بلا محذور، إذن، فهذا بحث لا دخل له بمسألتنا هذه، بل كان له دخل في تشخيص مفاد دليل الحجية من حيث أنّه هل تقوم الامارة مقام القطع الموضوعي أو لا؟

فإن ادّعي هناك أنّ لسان دليل الحجية لسان جعل الطريقة، فيقوم مقام القطع الموضوعي، وعلى تقدير كونه لسانه جعل المنجزية، فإنه لا يقوم مقام القطع الموضوعي حينئذٍ، ومن هنا قلنا هناك: إنّ كلا هذين المسلكين من حيث مقام الثبوت معقول، هذا بالنسبة إلى ما به امتياز الأخوند «قده» على الميرزا «قده».

وأما ما به الاشتراك بينهما فهو، يرتبط بمحل الكلام في مقام دفع إشكالات ابن قبة، وهو تحويل الحكم الظاهري من حكم تكليفي إلى حكم وضعي، وهذا المطلوب من الواضح أنّه لا يدفع الإشكال في المقام.

أما الإشكال الثاني، وهو نقض الغرض فواضح، فإنّ هذا الحكم الظاهري بعد تحويله إلى حكم وضعي، إمّا أن يكون مؤثراً في مقام التوسعة عملياً على العبد وتأمينه من ناحية الواقع المشكوك، أو لا، فإن قيل بأنّه لا يؤثر، فهذا خلف جعله، لأنّه إنّما جعل من أجل أنّه إذا قام خبر الثقة على نفي الحرمة فيكون العبد موسعاً عليه، وإن قيل بأنّه يؤثر، إذن، فهذا نقض للغرض فيما إذا كانت الامارة مخالفة للواقع، ومعه: فالإشكال باق على حاله، وإن قيل بأنّ الحكم الظاهري بأيّ لسان فرض فإنّه يوجب التوسعة، فهذا نقض للغرض الذي من أجله جعل الحرام حراماً في الواقع.

وكذا الحال في الإشكال الأول، وهو لزوم اجتماع الضدين أو المثلين.

وعليه: فهذا الإشكال لا يندفع بمجرد عملية التحويل المذكورة آنفاً، وذلك لأنّ التضاد المدّعى بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري لو كان مدّعى في مرحلة نفس جعل الحكم بأن يُقال: إنّ الحكمين في مرحلة الجعل يكونان متضادين، وفي مرحلة الاعتبار يكونان متنافيين،

إذن لكان لهذا المدعى صورة، بأن يُقال: إنه لا تنافي إلا بين حكّمين تكليفيين، لا بين حكم تكليفي وآخر وضعي وذلك لعدم السنخية بينهما.

لكن الصحيح على ما يأتي، وأشرنا إليه، أنّ التضاد بين الأحكام ليس بلحاظ مرحلة عالم جعلها واعتبارها، لأنّ هذه المرحلة لو خُلّيت ونفسها، فهي سهلة المؤنة. إذ لا تضاد بين اعتبار واعتبار، وإنّما التضاد بين الأحكام بلحاظ عالم المبادئ التي تكشف عنها الأحكام من الملاكات والمصالح والمفاسد والحب والبغض، ففي هذه العوالم يقع التنافي، وعلى هذا الأساس، فإنّ الحكم الظاهري - سواء صيغ بصياغة تكليفية، أو جعل حكماً وضعياً، وسواء أكان هذا الحكم الوضعي بلسان جعل الطريقة، أو المنجزية - إمّا أن يكون له مبادئ قائمة بمتعلقه، وإمّا أن لا يكون له ذلك، فإن كان له مبادئ قائمة بمتعلقه، بمعنى أنّه إن كان وجوباً، فمصلحة وحباً، وهكذا بالنسبة لبقية الأحكام، وإن كان حرمة، فمفسدة وبغضاً، فإن كان هكذا، حينئذٍ محذور اجتماع المثليين أو الضدين بلحاظ المبادئ لازم لا مفرّ منه مهما اختلفت صياغة الحكم، لأنّ مركز التضاد ليس هو مرحلة الحكم، بل عالم المبادئ، والتضاد في المبادئ محفوظ سواء كانت الصياغة تكليفية أو وضعية.

وأما إذا أنكرنا وجود مبادئ للحكم الظاهري في متعلقه، وتصورنا بشكل «مّا» أنّ الحكم الظاهري يُجعل بلا أن يكون له مبادئ في متعلقه، حينئذٍ، وبناءً على هذا يرتفع التضاد بين الحكم الظاهري، والحكم الواقعي، سواء جعلناه حكماً تكليفاً أو وضعياً، لأنّه على كل حال مركز التضاد إنّما هو عالم المبادئ، وفي هذا العالم ليس للحكم الظاهري مبادئ.

وبذلك يظهر، أنّ تحويل الحكم الظاهري من تكليفي إلى وضعي

لا يعالج أساس المحذور، بل أساس المحذور حتى وإن عولج بإنكار المبادئ للحكم الظاهري ثم تُعقل الظاهري على كلا التقديرين، وإلا فهو غير متعقل على كلا التقديرين كما عرفت.

والحاصل هو أنّ هذا الجواب غير صحيح، لأنّ جعل المنجزية أو المعذرية، أو العلمية أو أيّ اعتبار آخر، إن كان غير مستلزم عملياً للتوسعة على العبد فعلاً أو تركاً، فلا أثر لجعل مثل هذا الحكم الوضعي، ولا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الإطاعة، وإن كان مستلزماً لذلك، فإنّ كان غير ناشئ عن مبادئ الحكم التكليفي من إرادة وحبّ وشوق نحو الفعل أو كراهة وبغض، فهذا وحده كافٍ لدفع تلك المحاذير في المقام، سواء كان الحكم الظاهري بحسب صياغته واعتباره من سنخ الأحكام التكليفية أو الوضعية، لأنّ التنافي والمحاذير الناشئة منه إنّما تنشأ بلحاظ تلك المبادئ، وليس بلحاظ تلك الصيغ الإنشائية للحكمين.

وإن كان جعل المنجزية والمعذرية ناشئاً عن ملاكات واقعية، فمحذور التنافي باقٍ على حاله، سواء كانت صيغة الحكم الظاهري المجمعول، من سنخ الأحكام التكليفية، أو الوضعية.

وقد عرفت أنّ هذا الجعل لا يدفع محذور نقض الغرض كما تقدّم.

الجواب الثاني: هو أن يُقال: إنّ الأحكام الظاهرية مع الأحكام الواقعية، التنافي بينها يُتصور له أحد ثلاثة عوالم.

العالم الأول: عالم نفس جعل الحكم.

والصحيح أنّه في هذا العالم لا تنافي، لأنّ جعل الحكم اعتباراً، ولا مضادة بين اعتبار واعتبار.

العالم الثاني: عالم الامثال، باعتبار أنّ الواقع يحتاج إلى امثال وجري عملي، والحكم الظاهري يحتاج إلى جري بوجه مخصوص.

وفي هذا العالم، لا تنافي بين التكليف الواقعي والظاهري، لأنّ التكليف الواقعي غير واصل، ومعه ليس له جري على طبقه، بل الواصل هو التكليف الظاهري، إذن فما له جري عملي واقتضاء إنّما هو التكليف الظاهري لا الواقعي.

العالم الثالث: عالم المبادئ: وفي هذا العالم نقول: إنّ لا تضاد، لأنّ التضاد مبني على أن يكون الحكم الواقعي والظاهري كلاهما ناشئاً من ملاك في متعلقه، لأنّه حينئذ يلزم أن يكون هذا المتعلق الواحد فيه مصلحة ملزمة، لأنّه واجب واقعاً، وفيه مفسدة ملزمة لأنّه حرام ظاهراً، وهذا مستحيل.

لكن نحن نقول: إنّ الأحكام الواقعية ناشئة من مبادئ في المتعلق، وأمّا الأحكام الظاهرية، فناشئة من مصلحة في نفس جعلها من دون أن يكون في المتعلق مصلحة أصلاً، وحينئذ، لا يبقى تضاد، لأنّ المفسدة في المتعلق، والمصلحة في جعل الحكم الظاهري، إذن، فلم يجتمعا في موضوع واحد ليلزم اجتماع الضدين.

وحاصل تحقيق حال هذا الجواب هو، انه لا يرجع إلى محصل، وذلك لأن فرض نشوء الحكم من مصلحة في نفس جعله، هو فرض لأمر غير معقول.

وتوضيحه: هو أنه هنا يوجد ثلاثة فروض.

الفرض الأول: هو أن يكون الحكم ناشئاً من مصلحة أو مفسدة في المتعلق بعنوانه الأولي، ومقصودنا بالعنوان الأولي، هو أيّ عنوان منطبق على المتعلق بقطع النظر عن تعلق الحكم به، «كرّد السلام» بما هو رد سلام، فهذا فيه مصلحة ملزمة، ووجوب ردّ السلام نشأ من هذه المصلحة الملزمة، وهذا هو المتعارف في الأحكام.

الفرض الثاني: هو أن تكون الأحكام ناشئة من مصالح في المتعلق، لكن المتعلق المعنون بعنوان ثانوي، انطبق عليه في طول جعل الحكم، من قبيل أن يفرض أن هناك مصلحة في أن يقوى الإنسان على طاعة الله تعالى، ومن الواضح أن هذا العنوان وإن كان عنواناً للفعل، إلا أنه لا ينطبق عليه إلا في طول الأمر به، فلو لم يأمر الشارع به لما كان هذا الفعل طاعة لله تعالى، ففي مثل ذلك، المولى إذا لاحظ «الصوم» مثلاً بعنوانه الأولي، وبما هو إمساك، فلعله ليس فيه مصلحة، لكن إذا لاحظ به هو طاعة للمولى، يرى أن فيه مصلحة ملزمة، فيأمر به حينئذٍ، وهذا الأمر نشأ من مصلحة في المتعلق، لكن هذه المصلحة في المتعلق قائمة بعنوان ثانوي منطبق على الفعل بلحاظ تعلق الأمر به.

ولعل الأوامر في باب العبادات كثير منها يرجع إلى مثل ذلك.

وفي كلا مذهبين القسمين، لا يستوفي المولى غرضه بعد جعل الحكم بمجرد جعله، بل غرضه لا يستوفي إلا بوقوع الفعل الخارجي، إما بعنوانه الأولي، أو الثانوي.

الفرض الثالث: هو أن يفرض أن المصلحة قائمة بنفس جعل الحكم الذي هو فعل المولى، لا بالمتعلق، لا بالعنوان الأولي، ولا الثانوي أي مع خلو المتعلق عن كل مصلحة حتى في طول الجعل، كما لو فرض أن إنساناً جاء للمولى وأعطاه ديناراً لإنشاء حكم على عبده، فجعل حكماً على عبده لأجل تحصيل الدينار فقط بلا دخل لوقوع المتعلق خارجاً، وفي مثل ذلك، المولى يستوفي غرضه بمجرد جعل الحكم، ويكون وجود الفعل وعدمه بالنسبة للمولى سيان، وفي هذا الفرض يكون الحكم غير معقول، بمعنى أن العقل لا يحكم بلزوم التحرك على طبق هذا الحكم، لأن التحرك كذلك ليس من مقتضيات

العبودية، لأن معنى مقتضيات العبودية، هو أن يُنزل العبد كأنه جارحة من جوارح المولى، ومن الواضح، أنَّ المولى لو كان هو الجارحة لما تحرك، والعبد حينئذٍ لا يكون أشدَّ حرقة من المولى نفسه، فالعبودية معناها جعل العبد كأنه جارحة من جوارح المولى، والمفروض أنَّ المولى هو نفسه لم يتحرك، فالعبد لا أقلَّ أنه مثله، إذن، فهذا الحكم لا يقع موضوعاً لأثر عقلي، ويكون جعله غير موجب لا للتنجيز ولا للتعذير، بل هو مجرد لقلقة لسان لأجل تحصيل الدينار لا غير.

وحينئذٍ: إذا اتضح هذا نقول: إنَّ الأحكام الظاهرية إذا سلَّمنا بوجود مبادئ في متعلقاتها، إمَّا بالنحو الأول، أو بالنحو الثاني، إذن يلزم محذور اجتماع الضدين في عالم المبادئ، وأمَّا إذا لم يكن هناك مبادئ لا بالنحو الأول، ولا بالنحو الثاني، بل كانت المصلحة في نفس جعله، ويُستوفى غرض المولى بمجرد جعله، إذن هذا ليس موضوعاً لأثر عملي في باب التنجيز والتعذير، وفي باب الامتثال والعصيان، بل هو غير مجعول أصلاً، بل لا يُعقل جعله.

والخلاصة: هي أنَّ هذا الجواب غير تام، لأن نشوء الحكم عن مصلحة في الجعل نفسه غير معقول، وإنَّما لا بدُّ من أن ينشأ الحكم من مصلحة كائنة في متعلقه، سواء أكانت ثابتة فيه بقطع النظر عن جعل ذلك، أو كانت ثابتة فيه في طول الجعل وبلحاظه، كما هو الحال في الأوامر التي يُقصد منها ترويض العبيد على الإطاعة والامتثال، كما هو الحال في جملة من الأوامر العبادية.

وأمَّا جعل الحكم المصلحة في نفس الجعل - كما مرَّ في المثال - الذي هو فعل المولى، مع كَوْن المتعلق خالياً من كل مصلحة حتى في طول الجعل، فمثل هذا الحكم لا يكون موضوعاً لحق الطاعة عقلاً كما عرفت، لأنَّ تمام الغرض من هذا الحكم قد تحقق بنفس

جعله الذي هو فعل المولى، من دون حاجة إلى امتثال أصلاً، بل هو غير مجعول أصلاً، بل لا يُعقل جعله أصلاً كما تقدّم، هذا مضافاً إلى أنّ هذا لا يدفع محذور نقض الغرض كما عرفت.

الجواب الثالث: هو ما أفاده صاحب الكفاية^(١)، وهذا الجواب له ظاهر وباطن، والظاهر ان الظاهر هو المقصود، وأمّا الباطن المحتمل فهو يرجع بحسب الدقة إلى المبنى في مقام الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، كما سوف نشير إليه.

وظاهر العبارة هو ما يُقال عادة ومدرسياً، بأنّ الحكم الشرعي له مراتب أربع.

المرتبة الأولى: هي مرتبة الاقتضاء، فإنّ كل حكم له ثبوت اقتضائي في مرتبة مقتضيه، وهذا نحو من الثبوت التكويني للحكم الذي لا دخل لإعمال المولوية فيه، لأنّه ثبوت ملاكي، والملاك مطلب تكويني.

المرتبة الثانية: هي مرتبة الإنشاء، والإنشاء له أحد معنيين حسب مسلكين.

المسلك الأول: هو أن نفسر الإنشاء بمعنى الوجود الإنشائي للحكم، بناء على المسلك القائل: بأنّ الإنشاء إيجاد للمعنى باللفظ، فالوجود الإنشائي سنخ من الوجود يقابل سائر الوجودات.

المسلك الثاني: هو الذي ينكر هذه الإيجادية، فيكون محصل مرحلة الإنشاء حينئذٍ، هو عبارة عن الجعل والاعتبار الذي تكون الجملة الإنشائية بمثابة الكاشف عنه، لا بمثابة الموجد له.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٤٤ - ٥٠ - ٥٢ - ٥٥ - ٥٨.

المرتبة الثالثة: هي مرتبة الفعلية، فإن الحكم الذي يوجد وجوداً إنشائياً، قد يكون على طبقه إرادة فعلية للتحريك، وقد لا يكون ذلك، وإنما يُنشئ لأجل تسجيل صيغة قانونية في نفسها على العبد، ثم إيصالها إلى مرحلة الفعلية بالتدريج، وهو ما يسمّى بمسودة قانون، أو مشروع قانون، لا بقانون فعلي، إذن فالفعلية عبارة عن أن يكون على طبق ذلك الإنشاء إرادة فعلية للتحريك.

المرتبة الرابعة: هي التنجيز، وهي تعبير عن حكم العقل بلزوم الامتثال واستحقاق العقاب على تقدير المخالفة، وهذا الحكم من قبل العقل متفرع على وصول الحكم إلى مرحلة الفعلية ووصوله خارجاً، لأنه إذا لم يصل إلى مرحلة الفعلية، كان حكماً إنشائياً فقط لا يترتب عليه أثر بحكم العقل، لأنَّ الحكم الإنشائي ليس إلّا مجرد لفظ، أو مجرد اعتبار وخيال، ومعه لا يحكم العقل بنشوء حق للمولى على العبد، فلا بدّ إذن من وصوله إلى مرحلة الفعلية، كما أنّه إذا كان فعلياً ولم يعلم به المكلف، فإنّه أيضاً لا يتنجز، لدخوله عندهم تحت قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، إذن التنجيز موقوف على مجموع أمرين، أحدهما: وصول الحكم إلى مرتبة الفعلية، وثانيهما: هو وصول ذلك إلى المكلف، وتامة البيان عليه حينئذٍ يعد افتراض هذه المراتب للحكم يُقال:

بأنَّ الحكم الواقعي هنا لا يخلو من أحد ثلاثة افتراضات.

الافتراض الأول: هو أن يكون حكماً فعلياً على واقعه، بمعنى أن يكون على طبقه إرادة فعلية للتحريك.

الافتراض الثاني: هو أن يكون الحكم الواقعي إنشائياً بحثاً، وليس له حظ من الوجود إلّا الوجود الإنشائي.

الافتراض الثالث: هو أن يكون الحكم الواقعي متوسطاً بين

الإنشائي والفعلي، بمعنى أنه فعلي من سائر الجهات، إلا من جهة واحدة، ومرجع ذلك إلى أن فعليته قد استوفت تمام شروطها عدا شرط واحد، وهو أن لا يكون على خلافه حكم ظاهري، إذن فهي فعلية معلقة، وتتمام ما علق عليه الفعلية محفوظ في المقام عدا قيد واحد، وهو أن لا يكون على خلافه حكم ظاهري، أو أن لا يكون المكلف شاكاً فيه، والخلاصة، هي أنه حكم فعلي لولائي وتعليقي.

وحينئذ: إن كان الحكم الواقعي مبنياً على الافتراض الأولى، أي أنه فعلي على كل تقدير، سواء وصل، أو لم يصل، وسواء كان على خلافه حكم ظاهري أو لم يكن، فحينئذ يلزم من ذلك شبهة ابن قبة، وهو اجتماع الضدين، أو المثلين، لأن الأحكام بوجوداتها الواقعية الفعلية متضادة، وقد تحقق لها هنا وجودان فعليان، أحدهما الواقعي والآخر، الظاهري، ومعه، لا يكون هذا الافتراض معقولاً.

وإن كان هذا الحكم الواقعي مبنياً على الافتراض الثاني، بأن يكون إنشائياً على كل تقدير، سواء وصل أو لا، وسواء جعل حكم ظاهري على خلافه أولاً، فهذا أيضاً غير معقول، لأن لازمه لا يتنجز حتى لو قطع به المكلف، لما عرفت من أن الأحكام الإنشائية لا تقبل التنجيز.

وإن كان الحكم الواقعي مبنياً على الافتراض الثالث، يعني أن الأحكام الواقعية فعلية على تقدير، وإنشائية على تقدير آخر، إذ هي على تقدير وصولها فعلية، بمعنى أن الجزء الأخير من العلة التامة لصيرورتها فعلية، والذي هو الوصول فعلياً، إذ من دون وصول تبقى إنشائية، وحينئذ بناء على هذا لا يرد كلا المحذورين السابقين.

أمّا محذور التضاد، فلأنه لا يلزم اجتماع الضدين، إذ ما دام الحكم الواقعي غير واصل، وما دامت الامارة قائمة على خلافه، إذن، فهو

إنشائي بحث لا يضاد غيره، لأنَّ الإنشاء سهل المؤنة، كما أنَّه لا يلزم نقض الغرض، لأنَّه إنشائي ليس على طبقه إرادة فعلية محرّكة، كما أنَّه لا يرد محذور الفرض الثاني، وهو كون الحكم الواقعي إذا كان إنشائياً لا يتنجز حتى لو وصل، لأنَّه بالوصول تتم فعليته، ومعه يتنجز، فهذا كأنَّه حل وسط يرفع به كلا المحذورين، هذا هو ظاهر عبارة الكفاية.

وقد اعترض عليه بعدة اعتراضات نستعرض منها ما وجهه المحقق^(١) النائيني «قده» أولاً، حيث ذهب إلى عدم تعقل التفكيك بين الإنشاء والفعلية حيث يقول: إنَّنا لا نتعقل أن يكون الحكم الإنشائي ثابتاً للمكلف، والحكم الفعلي غير ثابت له كما هو محصل كلام الكفاية، من «أنَّ المكلف الذي قامت الامارة عنده على خلاف الواقع يكون الحكم الواقعي بما هو إنشائي ثابت في حقه لئلا يلزم التصويب، لكن بما هو فعلي يكون غير ثابت في حقه».

والميرزا «قده» في مقام توضيح عدم معقولية هذا التفكيك بين الإنشائي والفعلي شرح مصطلحاته في باب الأحكام فقال: إنَّ الحكم مجعول على نهج القضية الحقيقية على موضوعه المقدر الوجود، فكل حكم ينحل إلى قضية شرطية، موضوعها وشرطها مقدر الوجود، وجزاؤها هو الحكم، ومن هنا كان للحكم مرتبتان.

إحدهما: مرتبة الإنشاء، وهي عبارة عن مرتبة الجعل، أي جعل الحكم على موضوعه الكلّي.

والثانية: هي مرتبة الفعلية، وهي مرتبة تحقق المجعول بفعلية موضوعه المقدر الوجود بصيرورته محقق الوجود، فالاستطاعة إذا وجدت يصبح المجعول فعلياً، لأنَّه كان منوطاً بها.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٣٦.

إذن، فالإنشائي عبارة عن الجعل، والفعلية عبارة عن المجعول وفعليته.

وحينئذٍ هنا نسأل صاحب الكفاية «قده»، بأنَّ الحكم الواقعي الذي أنشأه المولى، إمَّا أن يفرض أنَّه أخذ قيد العلم في موضوعه المقدرُّ الوجود، أولاً، فإن قيل أنَّه أخذ العلم قيِّداً، إذن فغير العالم، وغير من وصل إليه الواقع، بل من وصل إليه خلاف الواقع، فهذا لا جعل يشملُه، ولا مجعول في حقه، إذن فلا إنشاء، ولا فعلية، لأنَّ الجعل جعل للعالم، وهذا العنوان لا ينطبق عليه.

وإمَّا أن يفرض أنَّ المولى لم يأخذ قيد العلم في موضوع الحكم الواقعي، بل جعل الحكم على طبيعي المكلف على الإطلاق، إذن: فالجعل والمجعول كلاهما ثابت في حق هذا المكلف، وفعلي بالنسبة له، لأنَّه مصداق للموضوع المقدر الوجود حتى لو لم يصل إليه الحكم، إذن، فالجعل والمجعول كلاهما فعلي في حقه، وحينئذٍ، فلا معنى للتفكيك بين الإنشاء والفعلية.

والحاصل هو، أنَّ التفكيك بين الإنشاء والفعلية غير معقول، لأنَّ قيد العلم إن كان مأخوذاً في موضوع الجعل والإنشاء، إذن، ففي موارد عدم العلم لا جعل ولا مجعول، وإن كان غير مأخوذ، فكل من الجعل والمجعول ثابت في موارد الحكم الظاهري وذلك لتحقق موضوعه، وهو ممَّا يستلزم الفعلية.

وهذا الإشكال من الميرزا «قده» مبني على تحميل صاحب الكفاية لمصطلحات الميرزا «قده» في تفسير الإنشاء والفعلية، فلو فرض أنَّ صاحب الكفاية مشى حسب مصطلحات الميرزا في تفسير الإنشاء والفعلية، فمن الواضح حينئذٍ أنَّه لا يمكن التفكيك بين الإنشاء والفعلية كما أراد الميرزا «قده»، لكن الأخوند «قده» لم يمشِ حسب هذه

الاصطلاحات، بل مشى حسب مصطلحات أخرى، فهو حينما يدّعي الانفكاك، لا يدّعيه بين الجعل والمجعل، بل يدّعي الانفكاك بينهما بوجه آخر.

وتوضيحه: هو أنّ لدليل الحكم الواقعي المتكفل للأمر، ولخطاب «صلّ»، له بحسب طبعه مدلول تصوري، ومدلولان تصديقيان.

والمدلول التصوري، هو عبارة عن معنى صيغة «إفعل» في اللغة، وهو النسبة الطلية الإرسالية.

وهناك مدلول تصديقي عميق لهذا الخطاب، هو عبارة عن ثبوت المبادئ لدى المولى، يعني كَوْن المولى مريداً للتحريك بهذا الخطاب، وكونه قاصداً التوصل جداً به إلى محبوه ومراده.

وهناك مدلول تصديقي وسط بين المدلول التصوري، والمدلول التصديقي الأعمق، وهذا المدلول التصديقي الوسط هو عبارة عن الحكم الإنشائي، فإنّ خطاب «صلّ»، يدلّ على إيجاد وجوب الصلاة، وهذا مطلب ما بين المدلول التصوري، وما بين المدلول التصديقي الأعمق، أيّ وما بين إرادة التحريك الجدي، وهو جعل وجوب الصلاة، سواء فسرنا جعل وجوب الصلاة بالإيجاد الإنشائي، بناءً على بعض مسالك «إيجاد المعنى باللفظ» أو فسرناه بالجعل والاعتبار كما هو الصحيح، وطبع الخطاب بنفسه يقتضي احتوائه على كلا المدلولين والمعنيين التصديقيين، لكن باعتبار أنّ التحفظ على كلا المدلولين التصديقيين في موارد قيام الامارة، وكون الحكم الظاهري على الخلاف يلزم منه اجتماع الضدين بناءً على شبهة ابن قبة، ولهذا نرفع اليد عن اقتضاء الخطاب للمدلول التصديقي الأعمق الذي هو إرادة التحريك، بمقدار ما ترتفع به المناقاة مع الحكم الظاهري ونقول: بأنّ

هذا المدلول التصديقي الأعمق ليس على الإطلاق، وإلاً لوقع التضاد، وإنّما هو منوط بعدم قيام الامارة على الخلاف، أو بوصول الخطاب، لكن لا نرفع اليد عن المدلول التصديقي غير الأعمق الذي هو جعل الحكم، إذ لا منافاة بين الحكم الظاهري، وهذا المدلول التصديقي غير الأعمق، إذن فالمسألة ليست تفكيك بين الجعل والمجعول، بل مسألة افتراض مدلولين تصديقين، نرفع اليد عن إطلاق أحدهما في الجملة، ونتحفظ على الآخر، وهذا ينتج حينئذٍ، أنّ الحكم الإنشائي موجود في حق الجاهل، لأنّ الحكم الإنشائي عبارة عن ذلك المدلول التصديقي غير الأعمق، ويبقى الحكم الفعلي منوط بعدم قيام امارة على الخلاف، أو بوصول الخطاب، لأنّ الحكم الفعلي عبارة عن ذلك المدلول التصديقي الأعمق، ولا استحالة في ذلك.

والحاصل هو، أنّ الاعتراض مبني على تحميل صاحب الكفاية «قده» مصطلحات الميرزا «قده» في تفسير الإنشاء والفعلية، وذلك بحمل الأول على الجعل والقضية الشرطية الحقيقية، وحمل الثاني على المجعول والقضية الفعلية.

وقد عرفت أنّ هذا التحميل والحمل بلا موجب، فإنّ مقصود الكفاية من الفعلية هو الإرادة، أو الكراهة بوجوديهما الفعلين في نفس المولى، ومقصوده من الإنشاء، الوجود الإنشائي للحكم أو الاعتبار المبرز على الاختلاف في تفسير الإنشاء كما عرفت والتضاد بين الأحكام، إنّما هو بلحاظ المرحلة الفعلية لمبادئها، من الإرادة الفعلية، أو الكراهة الفعلية، وليس التضاد بينها في الوجود الإنشائي بكلا معنييه، حيث لا تضاد فيما بينها في هذه المرحلة، لأنّ الإنشاء أو الاعتبار سهل المؤنة، فإذا ثبت بطلان التصويب نلتزم حينئذٍ بأنّ الأحكام الواقعية ثابتة بمرتبها الإنشائية، وتبقى مرتبة فعليتها معلقة على

عدم جريان الحكم الظاهري على خلافها، وحينئذٍ، فلا تضاد ولا نقض للغرض، لأنه يراد بالغرض الملاك الذي يريده المولى بالفعل.

ونستعرض أيضاً من هذه الاعتراضات على جواب صاحب الكفاية، ما يظهر من كلمات المحقق العراقي^(١) «قده» حيث ذهب إلى أن جواب الأخوند «قده» يؤدي إلى سلخ الفعلية عن الخطاب الواقعي رأساً، بينما كان يُراد من جواب الكفاية جعله فعلياً لكن على نحو تقديري بحيث يكون للخطاب مدلول تصديقي أعمق بالمعنى الذي عرفت، لكن هذا المدلول التصديقي الأعمق يرفع اليد عن إطلاقه للجاهل، ويتحفظ على المدلول التصديقي لكن بما هو معلق، هذا ما كان يُراد من جواب الكفاية.

لكن المحقق العراقي «قده» في إشكاله يقول: بأنه لم يتحفظ على هذا المقدار، بل الخطاب الواقعي سوف ينسلخ عن المدلول التصديقي الأعمق انسلاخاً تاماً.

والوجه في ذلك هو: أن المدعى في الجواب هو، أن المدلول التصديقي الأعمق منوط ومختص بالعالم بالخطاب ولا يشمل الجاهل الذي هو مورد الأحكام الظاهرية إثباتاً ونفيّاً، حذراً من اجتماع حكّمين فعليين على الجاهل، إذن، فالفعلية هنا للخطاب الواقعي هي، فعلية منوطة بالعلم بالخطاب، والفعلية المعلقة على العلم بالخطاب في طول الخطاب ومتأخرة عنه بمربتين، لأنها متأخرة عن العلم تأخر المشروط عن شرطه، والعلم بالخطاب فرع الخطاب، إذن، فهذه الفعلية المتصورة للخطاب الواقعي متأخرة عن الخطاب الواقعي رتبة، وإذا كانت كذلك، فيستحيل أن تكون مدلولاً للخطاب، لأن المدلول أسبق

(١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٤٧.

رتبة من الدال الذي هو الخطاب، إذ لا يُعقل أن يكون ما في طول الدال مدلولاً، وإلاَّ لزم أخذ المتأخر متقدماً، إذن، هذا النحو من الفعلية الطولية لا تصح ولا يُحفظ بها المدلول الفعلي للخطابات الفعلية الواقعية كما عرفت.

ويرد على هذا الإشكال ما حاصله: أنَّ الفعلية المنوطة بالعلم بالخطاب ليست في طول الخطاب، ومعه لا يستحيل أن تكون مدلولاً للخطاب، وذلك لأنَّ ما قد يُتوهم أو يدَّعي كونه في طول الخطاب هو العلم الفعلي به الخارجي، باعتبار أنَّ العلم بالشيء فعلاً، كأنه من عوارض الشيء المتأخرة عنه، بمعنى من معاني التأخر، وهنا الخطاب، مفاده هو الفعلية المعلقة بما هي معلقة ومقدرة، إذن، فالفعلية التي هي مفاد الخطاب فعلية مشروطة بالعلم بالخطاب، على نحو القضية الشرطية، والعلم بالخطاب هنا، مأخوذ مقدَّر الوجود ككل شرط في القضية الشرطية، ومن الواضح أنَّ افتراض العلم بالخطاب ليس في طول الخطاب، بل الذي في طوله إنَّما هو تحقق العلم بالخطاب.

وفرق بين المطلبين، فهنا، الخطاب لا بأس أن يكون مفاده عبارة عن فعلية منوطة بالعلم به على نحو القضية الشرطية، لأنَّ القضية الشرطية جزاؤها الفعلية، وشرطها ضر تقدير العلم بالخطاب لا فعلية العلم بالخطاب، ومن الواضح أنَّ تقدير العلم بالخطاب ليس في طول الخطاب، وإنَّما الذي قد يكون في طوله هو فعلية العلم به.

والخلاصة: هي أنَّ الفعلية المدلول عليها بالخطاب إنَّما هي الفعلية المعلقة، لأنَّ مدلول الخطاب إنَّما هو القضية الحقيقية الشرطية والتي يكون هو موضوعها في موقع الفرض والتقدير، فمدلول الخطاب لا يتضمن إلاَّ فرض العلم بالخطاب، وما يدَّعي كونه متأخراً عن الخطاب إنَّما هو العلم به فعلاً وواقعاً، لا فرض العلم به.

ومن هنا يتضح، أنَّ كلام صاحب الكفاية «قده» وإشكاله على ابن قبة، هو التزام بإشكال ابن قبة وليس جواباً عليه، وإن كان ظاهر كلام الأخوند بصورة الجواب عليه.

وذلك لأنَّ إشكال ابن قبة نشأ من أصل موضوعي مفروغ عنه، وهو بطلان التصويب عند العدلية، حيث أنَّ العدلية اتفقوا على أنَّ الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، ومن هنا وقع الإشكال في أنَّه كيف يُعقل جعل أحكام ظاهرية في مورد الشك مع انحفاظ الأحكام الواقعية، إذ أنَّه يلزم من هذا اجتماع الضدين أو المثلين.

وهنا يجب ملاحظة هذا الأصل الموضوعي، أي، «اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل» وأنَّه ماذا يُراد ويُقصد به؟ فهل يقصد به قضية مهمة قابلة للتعيين في الخطابات الإنشائية البحتة، بحيث يكون المقصود من هذه القضية المهمة، أنَّ الجاهل وُجَّه إليه الخطاب بإطلاقه وعمومه كخطاب وكاعتبار، ولكنَّه خطاب خال من تمام المبادئ التي بها يكون حكماً حقيقة، فإذا كان ما فُرض أصلاً موضوعياً هو هذا، إذن لا بأس بهذا الكلام في مقام التخلص من هذا المحذور.

وأما إذا كان هذا الأصل الموضوعي لا يُراد ولا يُقصد منه قضية مهمة قابلة لمثل هذا التعيين الساذج اللفظي، بل يُقصد به اشتراكهما في الأحكام بما هي أحكام حقيقة، فحينئذٍ، لا يكون هذا الكلام جواباً على الإشكال بحسب الحقيقة، بل يكون إنكاراً للأصل الموضوعي لإشكال ابن قبة «قده» حيث حينئذٍ، تُصبح «مصوبة» بمقدار «مَّا» ونقول: إنَّ روح الحكم وواقعه يحظى به العالم، لكن الألفاظ والإشارات تعمَّ الجاهل، وحينئذٍ يكون هذا الجواب من الأخوند أشبه بالإنكار لمبنى شبهة ابن قبة، وليس إنكاراً ودفعاً حقيقياً لنفس الشبهة.

والحاصل: هو أن إشكال ابن قبة نشأ من أصل موضوعي مفروغ عنه، وهو بطلان التصويب عند العدلية، حيث أنهم اتفقوا على كونه الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، ومن هنا وقع إشكال ابن قبة، بأنه لا يُعقل جعل أحكام ظاهرية في مورد الشك، مع انحفاظ الأحكام الواقعية، إذ معه يلزم اجتماع الضدين أو المثلين.

وحيث أنه ليس المراد من الحكم الواقعي قضية مهمة كي يُقال بكفاية اشتراكهما في الحكم الإنشائي اللفظي، بل المراد به هو انحفاظ الأحكام الواقعية بمبادئها الحقيقية في الجاهل كالعالم تماماً إلا من ناحية عدم تنجزه، من أجل ذلك لا يكون جواب الأخوند «قده» جواباً على إشكال ابن قبة، بل يكون جوابه إنكاراً للأصل الموضوعي لإشكال ابن قبة، حيث معه تكون مصوبة بمقدار ما، ومعه نقول بأن روح الحكم وواقعه يحظى به العالم، لكن الألفاظ والإشارات تعم الجاهل.

الجواب الرابع: وهو الجواب المحكي عن الشيخ^(١) الأنصاري «قده» والمجدد الشيرازي^(٢) «قده» حيث أن المحكي عنهما في مقام الجواب عن شبهة ابن قبة «قده» بدعوى دفع غائلة التضاد، وذلك بإبراز تعدد الرتبة، وأن رتبة الحكم الظاهري مغايرة لرتبة الحكم الواقعي، ومع تعدد الرتبة فلا اجتماع بين الحكم الظاهري، والواقعي، فإن الحكم الظاهري أخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي، فهو إذن في طول موضوعه الذي هو الجهل، والجهل في طول متعلقه الذي هو الواقع، إذن، فالحكم الظاهري متأخر بمرتبتين عن الحكم الواقعي، ومع تأخره كذلك، لو لوحظ كل منهما في مرتبة فهو بلا مزاحم.

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ٤٠ - ٤١.

(٢) تقريرات المجدد الشيرازي: ج ٣، ص ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥.

وخلاصة هذا الجواب هي: دعوى ارتفاع التضاد بتعدد الرتبة، حيث أنّ مرتبة الحكم الظاهري في طول موضوعه الذي هو الجهل، والجهل في طول متعلقه الذي هو الواقع، إذن فالحكم الظاهري متأخر بمرتبتين عن الحكم الواقعي، إذن فلم يكن الحكمان في مرتبة واحدة. وهذا الجواب المبني على تعدد الرتبة، يمكن أن يكون بيانه بأحد بيانين.

البيان الأول: وهو يناسب ما ذكرناه في صدر بيان الشيخ «قده» والمجدد الشيرازي «قده» من دفع محذور التضاد، بدعوى عدم صدق الاجتماع، لأنّ الاجتماع معناه: ثبوتهما في وعاء واحد، وحيث أنّ وعاء الحكم الظاهري في طول وعاء الحكم الواقعي، إذن، فلا يمكن للحكم الظاهري أن يجتمع مع الحكم الواقعي في وعائه.

وقد حاول صاحب الكفاية «قده» الاعتراض على هذا البيان بما ظاهره: دعوى أنّ الحكم الظاهري باعتبار تأخره الرتبي يستحيل أن يجتمع مع الحكم الواقعي، لأنّ الحكم الواقعي في رتبة علته، فلو اجتمع لكان موجوداً في رتبة علته، ومعنى هذا، فرض وجود الحكم الظاهري قبل وجوده، مع أنّ المعلول معدوم في مرتبة وجود علته، لكن الحكم الواقعي باعتباره مطلقاً شاملاً للعالم والجاهل، فهو يجتمع مع الحكم الظاهري في مرتبة الحكم الظاهري، فإنّ العلة تجتمع مع المعلول في مرتبته دون العكس، فيلزم محذور التضاد.

وهذا الكلام بظاهره لا محصل له، وذلك لأننا إذا لاحظنا الاجتماع في عالم الرتبة، فكما لا يجتمع المعلول مع العلة في رتبتهما، فكذلك لا تجتمع العلة مع المعلول في رتبته، إذن، لا معنى للقول: بأنّ المعلول غير موجود في مرتبة العلة لكن العلة موجودة في مرتبة المعلول، فكلاهما غير معقول.

بل كل منهما معدوم في مرتبة الآخر لأنَّهما مرتبتان متغايرتان، وإن كان الاجتماع بينهما في واقع الزَّمان، حيث أنَّ كلاً منهما يجتمع مع الآخر.

والصحيح في الجواب على هذا البيان هو أن يُقال:

أولاً: إنَّنا لا نُسلم الطولية في الرتبة بالملاك المذكور، فإنَّ مجرد أخذ الجهل بالحكم الواقعي في موضوع الحكم الظاهري، لا يوجب أن يكون الحكم الظاهري متأخراً رتبة عن واقع الحكم الواقعي، فإنَّ الحكم الظاهري فرع الجهل والشك، لكن الشك متأخر عن المشكوك بالذَّات الذي هو الصورة الذهنية للمشكوك القائمة في أفق الشك، أي أنَّه متأخر عن عنوان الحكم الواقعي، وليس متأخر رتبة عن الحكم الواقعي بوجوده الواقعي، ولهذا قد يُفرض شك ولا مشكوك بالذَّات، فالشك في الشيء متأخر عن وجوده الذهني المتقدم، وليس متأخر عن نفس الشك بوجوده الخارجي المنفصل عن أفق الشك.

وإن شئت قلت: إنَّنا لا نسلم الطولية بالملاك المذكور، لأنَّ الشك متأخر عن المشكوك بالذَّات، وليس متأخر عن المشكوك بالعرض، من الواضح أنَّ التنافي والتضاد بين الحكمين إنَّما هو بينهما بوجوديهما الواقعيين لا العلميين، لأنَّ الكلام في كيفية اجتماع الحكمين بمباديهما في نفسه، وليس بحسب نظر المكلف، أي أنَّ الكلام في كيفية اجتماع الحكمين في نفس المولى وبحسب نظره، وهو يفترض الشك الواقعي في موضوع جعله الظاهري، لا أنَّه يشك فيه بالفعل.

وبهذا يتضح، أنَّه لا يكفي هذا الكلام لإثبات أنَّ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي خارجاً.

ثانياً: هو أنَّه لو سلَّمنا الطولية في المقام بين الحكمين، ولكن نقول:

إنَّ هذه الطولية بحسب الرتبة لا تدفع غائلة التضاد، لأنَّ المستحيل في اجتماع الضدين هو، اجتماعهما في زمان واحد وفي لوح الواقع، لا اجتماعهما في رتبة واحدة، فالوجوب والحرمة، والحب والبغض وأمثالهما من المتضادات في الخارج، يستحيل اجتماعهما في آن واحد، سواء كانا في مرتبتين، أو في مرتبة واحدة، إذن فمجرد الطولية في الرتبة لا يكفي لرفع غائلة التضاد، بشهادة أنَّه لو فرض أنَّ السواد علَّة للبياض، فهذا لا يسوِّغ كون شيء واحد في آن واحد أبيض وأسود بدعوى أنَّ أحدهما علَّة للآخر ورتبة أحدهما غير رتبة الآخر، إذن، فالعقل الحاكم بعدم الاجتماع هنا، لا يفرق بين أن يكون أحدهما في رتبة الآخر أولاً.

والحاصل هو، أنَّ الطولية بحسب الرتبة لا ترفع غائلة التضاد، لأنَّ المستحيل إنَّما هو اجتماعهما في زمان واحد وليس اجتماعهما في رتبة واحدة، بشهادة أنَّنا لو فرضنا أنَّ أحد الضدين علَّة للآخر، ورتبة أحدهما غير رتبة الآخر، فإنَّه أيضاً يستحيل اجتماعهما، ولا تنفع دعوى علِّية أحدهما للآخر، وكون رتبة أحدهما غير رتبة الآخر، بل العقل الحاكم بعدم الاجتماع هنا، قد يستنتج من نفس التضاد عدم العلِّية، لا أن التضاد موقوف على عدم العلِّية.

البيان الثاني لهذا الجواب: هو ما يتحصل من كلمات الميرزا^(١) «قده» عندما صار في مقام توضيح كلمات الشيرازي «قده».

وحاصله: هو أنَّ الأحكام الظاهرية مترتبة على الأحكام الواقعية، فهي في طولها، لأنَّ الشارع لو لم يكن له أحكام واقعية أصلاً لما كان جعل الحكم الظاهري معقولاً، إذن، فتصدّي المولى لتشريع أحكام

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١١٣.

ظاهرية، مترتب على وجود أحكام واقعية، وحينئذٍ، يستحيل أن تكون الأحكام الظاهرية مانعة عن الأحكام الواقعية، لأنه يلزم من مانعيتها عنها نفيها لنفسها، ويلزم من وجودها عدمها، وهو محال.

وهذا البيان غير تام أيضاً، وذلك:

أولاً: لأنَّ الأحكام الظاهرية وإن فرض أنَّها يستحيل أن تكون مانعة عن الأحكام الواقعية لأنَّها مترتبة عليها، لكن لا استحالة في أن تكون الأحكام الواقعية مانعة عن الأحكام الظاهرية، ولا يلزم من ذلك إفناء الشيء لنفسه، لأنَّ الحكم الواقعي غير متقوم بالأحكام الظاهرية.

وثانياً: إن فرض ترتب الحكم الظاهري على الحكم الواقعي وكونه مبنياً عليه، هذا الفرض مستحيل، إلاَّ إذا انحلت المضادة أولاً في المرتبة السابقة - ولا يمكن حلُّها بهذا الفرض نفسه - فإنَّ كل شيئين إذا كانا متضادين في أنفسهما، يستحيل أن يكون أحدهما علَّة للآخر، لأنَّه لا ارتباط سببي بين الضدين، فحينما نفرض أنَّ الحكم الظاهري مترتب في وجوده على الحكم الواقعي، وأنَّ الحكم الواقعي علَّة له، فهذا الفرض يتوقف على حلِّ المضادة بينهما في المرتبة السابقة وإلاَّ كان هذا الفرض بنفسه مستحيلاً، فإن حُلَّت مشكلة التضاد بينهما في مرتبة سابقة، إذن فذاك هو، يكون جواباً لابن قبة، وأمَّا إذا لم يمكن حلُّها سابقاً، حينئذٍ لا يمكن حلَّ مشكلة التضاد بنفس فرض الترتب الذي ذكره الميرزا «قده»، لأنَّ هذه المؤثرية بنفسها مستحيلة ما لم تحل مشكلة التضاد.

أو فقل: إن حُلَّت مشكلة التضاد فذاك هو الجواب على شبهة ابن قبة، وإلاَّ كان فرض الترتب مستحيلاً في نفسه، ومعه، فلا يمكن حل المضادة بهذا الفرض المستحيل نفسه.

الجواب الخامس: وهو ما أفاده المحقق^(١) «قده» في مقالاته.

وهذا الوجه مخصص لدفع شبهة نقض الغرض، وتصوير الأحكام الظاهرية على نحو لا تكون فيه ناقضة للغرض الواقعي.

وحاصل هذا الوجه، هو، افتراض مقدمة، ثم البناء عليها.

أمّا المقدّمة: فهي أن يُدعى أن الإرادة إذا تعلّقت بشيء، سواء كان بإرادة تكوينية، أو تشريعية، فإنّ المقدمات التي يتوقف عليها وجود ذلك الشيء هي على قسمين.

القسم الأول: هو ما يكون مقدمة لذات المراد في نفسه، بنحو يكون محفوظاً بقطع النظر عن تعلق الإرادة به، من قبيل طي المسافة بالنسبة للحج، فإنّ طيها مقدّمة في نفسها للحج سواء أراد المولى الحج أو لم يردّه.

القسم الثاني: من المقدمات هو ما يكون في طول تعلق إرادة المولى للحج.

وهذا القسم بعضه يرجع إلى المولى، وبعضه يرجع إلى العبد.

ثم أنّه «قده» يمثل لكل منهما بمثال، فمثال المقدّمة التي هي في طول الإرادة وترجع إلى المولى، هي إبراز إرادته، إذ من الواضح أنّ وقوع الحج خارجاً يتوقف على إبراز المولى لإرادته كي يتحرك العبد، فإبراز المولى لإرادته مقدّمة يرجع أمر إيجادها إلى المولى نفسه، وهذه المقدّمة في طول الإرادة، لأنّها من تبعات الإرادة، ومثال المقدّمة التي ترجع إلى العبد، من قبيل إرادة المكلف للفعل، فإنّ إرادة المكلف للحج نشأت من إرادة المولى للحج، إذن فهي في طول إرادة المولى التشريعية.

(١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٤٧.

ثم أنه «قده» يقول: إذا عرفت هذا، فإنَّ القسم الأول من هذين القسمين، أيَّ المقدمات التي ليست في طول إرادة الحج، تكون نفس الإرادة المتعلقة بالحج محرّكة نحوه لا محالة.

وأما المقدمات التي تكون من القسم الثاني، فهذه يستحيل أن تكون إرادة الحج محرّكة نحوها، لأنّها في طول الإرادة، ولا ثبوت لها إلاّ بعد الإرادة، فلا يُعقل أن تكون إرادة الحج محرّكة نحوها.

أو فقل: إنّ المقدمات من القسم الثاني يستحيل أن يكون التحريك نحو الحج من قبل نفس الإرادة الأولية، فلا بدّ من إرادة أخرى، لأنّ إرادة الحج في طول الإرادة ومحرّكتها بحسب الفرض، ومن هنا يفرّع على ذلك مطلبين.

المطلب الأول: يقول عنه «قده» أنّه قد ذكر في بحث مقدّمة الواجب أنّ تمام مقدّمات الواجب تتصف بالوجوب، إلاّ إرادة المكلف للفعل، وذلك باعتبار أنّها في طول إرادة ذي المقدّمة فلا يمكن أن تصف به.

المطلب الثاني: هو أنّ إرادة الحج كما لا تكون مستدعية لوجوب إرادة الفعل، لأنّها مقدّمة طولية، كذلك لا تكون مستدعية لتحريك المولى نحو إبراز إرادته، لأنّ إبراز الإرادة من القسم الثاني، وهو من المقدمات الطولية، إذن فإرادة المولى لشيء لا يكون هو المحرك لإبراز هذه الإرادة، ببرهان أنّ إبراز الإرادة مقدّمة طولية، والمقدّمات الطولية لا تقع موضوعاً لتحريك من قبل الإرادة، إذن فإبراز الإرادة من قبل المولى تحتاج لإبراز إرادة جديدة غير الأولى، لأنّ الإرادة الأولى قاصرة عن الإبراز.

والحاصل: هو أنّ إرادة المولى لشيء لا يمكن أن تكون هي المنشأ المحرك نحو إبراز نفسها بالخطاب، لكون هذا الإبراز من

المقدّمات الطولية، بل يحتاج ذلك إلى إرادة أخرى من قبل المولى نحو الإبراز، وهذه النقطة هي جوهر المطلب لأنها روح الجواب في المقام.

وحاصل هذه النقطة المطلوب إثباتها في هذه المقدمة هي، أن إرادة المولى لشيء ليست هي المحركة لإبراز هذه الإرادة، بل لا بدّ لهذا الإبراز من إرادة أخرى، وحيثُ، يستنتج «قده»، أن المولى حينما يريد الحج، أو الدُّعاء عند رؤية الهلال، فإن نفس إرادته للدُّعاء ليست هي المحرك له نحو إبراز هذه الإرادة، بل يحتاج إلى طرو إرادة تتعلّق بالإبراز، وهذه الإرادة الثانية لها مراتب من حيث الشدّة والضعف حسب ملاكها، إذ تارة تتعلّق إرادة المولى بإبراز إرادته الأولى بالخطاب الواقعي، فإن لم يمكن، فبالظاهري، وإلاّ فبالاستصحاب ونحوه، بمعنى أنّه يريد الإبراز كيفما اتفق.

وتارة أخرى، تتعلّق إرادة المولى بالإبراز بالخطاب الواقعي، لا بالإبراز بأيّ خطاب اتفق، فإن لم يصل الخطاب الواقعي للمكلف، فالمولى لا تتعلّق إرادته بأن يبرز إرادته الأولية بخطاب آخر ظاهري، بل قد تتعلّق إرادته بأن يُبرز خلافه بخطاب ظاهري على خلاف الواقعي، وهذا معنى جعل الحكم الظاهري، وهذا الخطاب الظاهري، ليس فيه نقض للغرض، لأنّ الغرض عبارة عن إرادة المولى، والمولى له إرادتان، الأولى: تتعلّق بذي المقدّمة، والثانية: تتعلّق بإبراز الإرادة الأولى، إذن، فهذا الخطاب الظاهري لا هو نقض للإرادة الأولى، ولا الثانية، أمّا أنّه ليس نقضاً للأولى، فلأنّنا ذكرنا في المقدّمة، أن الإرادة الأولى لا تُحرك نحو إبراز نفسها، كي يكون عدم إبرازها، بل إبراز خلافها بخطاب ظاهري نقضاً للغرض، أو نقضاً لها، وكذلك لا يكون هذا الخطاب نقضاً للإرادة الثانية التي هي إرادة الإبراز، لأنّنا

قلنا أنَّ إرادة الإبراز لها مراتب، فلو فُرض أنَّ إرادة الإبراز تعلَّقت بالإبراز بمقدار الخطاب الواقعي، إذن، فهذا لا ينافي ذلك، فالمقدار الذي تعلَّقت الإرادة به من الإبراز تحقق، والمقدار الذي لم يتحقق، أو تحقق خلافه، لم يُردَّ إبرازه، إذن، فالخطاب الظاهري لم يكن ناقضاً، لا لفاعلية الإرادة الأولى، ولا الثانية، وبهذا يُتم العراقي «قده» الجواب على شبهة ابن قبة.

ومجمل هذا الوجه الخامس الذي أفاده العراقي «قده» في مقالاته هو: أنَّه بنى على القول بالطريقة، وبها صارت مبادئ الأحكام الظاهرية هي نفس مبادئ الأحكام الواقعية، وإنَّما شُرعت الظاهرية للحفاظ على الأحكام الواقعية، وبهذا صار فرض طريقة الحكم الظاهري بهذا المعنى، يساوق فرض عدم الإشكال من ناحية تضاد الحكمين، أو تفويت المصلحة، حيث أنَّ التضاد بين الواقعي والظاهري كان من ناحية مبدئي الحكمين، بينما بناءً على هذا، صار واضحاً عدم وجود مبدأ مستقل للحكم الظاهري في مقابل مبدأ الحكم الواقعي.

وبقي في ذمَّة العراقي «قده» إشكال نقض الغرض، حيث يؤدِّي الحكم الظاهري أحياناً إلى ترك الواجب، رغم تعلق الغرض للزومي للمولى به في الواقع، وهذا يُشكِّل نقضاً للغرض.

ومن أجل هذا تصدَّى العراقي «قده» لدفع هذا الإشكال بجواب يقوم على مقدمة حاصلها هو: ان مقدمات الواجب على قسمين.

القسم الأول: هو ما يكون مقدمة لنفس الفعل بما هو بقطع النظر عن إرادة المولى، وذلك كطي المسافة الذي هو مقدمة للحج، بلا ربط لذلك بتعلق إرادة المولى بالحج وعدمه.

والقسم الثاني: هو ما يكون مقدمة للفعل في طول تعلق إرادة المولى بالفعل.

وهذه المقدمة، تارة تكون راجعة إلى المولى، كإبراز المولى إرادته بالخطاب، فهو مقدمة لصدور الفعل من العبد، إذ به يتنجز الحكم على العبد لينتحر ك نحو الفعل، وهذا الإبراز ليس مقدمة للفعل بما هو فعل، وإنما هو مقدمة في طول تعلق إرادة المولى به.

وتارة أخرى تكون هذه المقدمة راجعة إلى العبد، كإرادة العبد للفعل، فإنها من المقدمات التي تكون في طول إرادة المولى، فإنها هي التي توجب انقذاح الداعي والإرادة في نفس العبد.

ثم أنه «قده» استنتج من ذلك مطلبين:

الأول: هو أن إرادة الفعل إنما تكون محركة نحو مقدمات الفعل التي ليست في طول الإرادة، ولا تحرك نحو المقدمات التي هي في طولها، وذلك لاستحالة كَوْن الشيء محركاً نحو ما يكون هو في طوله، ولأجل ذلك يقول العراقي «قده»: إنه تُستثنى من وجوب تمام المقدمات، إرادة الفعل، فإنها لا تتصف بالوجوب المقدمي، لأنها في طول إرادة المولى، هذا بلحاظ المقدمات الراجعة إلى العبد.

والمطلب الثاني: هو بلحاظ المقدمات الراجعة إلى المولى حيث يقول «قده»: إن إبراز المولى إرادته لشيء بالخطاب لا يُعقل أن تكون هي المنشأ المحرك نحو إبراز نفسها بالخطاب، لأنَّ هذا الإبراز من المقدمات الطولية لها، بل يكون تحركه نحوه بإرادة أخرى من قبل المولى في عرض تلك الإرادة.

وهذه النقطة هي روح الجواب عند العراقي «قده» في المقام، حيث أنه يستنتج على أساسها، أن هذه الإرادة الثانية - أي إرادة إبراز الإرادة بالخطاب - تختلف باختلاف شدة ملاك الفعل وضعفه.

فتارة يكون ملاك الفعل قوياً فيبرز المولى إرادته للفعل ويوصلها

إلى العبد بأي نحو أمكن من الخطاب الواقعي أو الظاهري وفي تمام المراتب.

وتارة أخرى لا يكون الفعل بتلك الدرجة من الأهمية، فلا تتعلق إرادة المولى بإبراز إرادته للفعل، إلا بمقدار الإبراز الذي يتحقق بالخطاب الواقعي، فإن لم يصل إلى المكلف، فالمولى لا تتعلق إرادته بإبراز إرادته الأولية بخطاب آخر ظاهري، بمثل جعل وجوب الاحتياط، كي لا يتفق في الخارج ترك المأمور به بسبب عدم وصوله إلى العبد، بل قد تتعلق إرادته بخلافه، بأن يجعل خطاباً ترخيصياً، ولا تنافي بين هذه الإرادة، وإرادة الفعل، ولا بينها وبين إرادة الإبراز حينئذ، ولا يكون في ذلك نقضاً للغرض، لأن الغرض متمثل بإرادة المولى، وفي المقام لا نقض لشيء من الإرادتين.

أمّا الإرادة الأولى: فلأن المفروض أن إرادة الفعل لا تحرك نحو الإبراز أصلاً كي يكون إرادة خلافها نقضاً لها.

وأمّا الثانية: فلأن المفروض ضيق دائرة إرادة المولى عن الإبراز وعدم شمولها لمثل جعل الاحتياط، فلا تنافي إرادة خلافها.

هذا تمام جواب العراقي «قده» على هذه الشبهة.

وهذا الجواب غير تام، لا وجداناً، ولا برهاناً.

أمّا كونه غير تام وجداناً: فلأن الوجدان شاهد على أن من يريد شيئاً من غيره، فإن نفس هذه الإرادة تكون محرّكة له لإبراز هذه الإرادة للغير، لا أن إرادة الإبراز إرادة نفسية أخرى، بل هي نفس تلك الإرادة تكون محرّكة نحو الإبراز ولو بتوليد إرادة غيرية مقدمة منها نحو الإبراز، لا أن من يريد الماء من غيره، يبقى ينتظر وجود مصلحة في نفس الإبراز غير مصلحة إرادة شرب الماء، بحيث إذا لم توجد تلك المصلحة يحدث عطشاً، فإن هذا غير محتمل.

وأما كونه غير تام برهاناً وصياغة: فكأنه هناك خلط بين طوليتين، بين طولية المقدمة، وطولية المقدمة، يعني أن القسم الثاني الذي قال بأنه في طول الإرادة، ينبغي أن نشخصه، وأنه ما هو الذي في طولها؟

إذ تارة يُفرض أن المقدمة والتوقف في طول الإرادة، وفي طول تحريك الإرادة، إذن، فتحريك الإرادة يستحيل أن يكون نحوه، لأنّ ملاك تحريك الإرادة نحو شيء هو مقدميته، فإذا كانت مقدميته بعد الفراغ عن تحريك الإرادة نحو ما يمكن أن تحرك إليه، إذن، حينئذٍ، لا يُعقل أن تحرك الإرادة نحو شيء، لأنّ تحريك الإرادة نحو مثل هذه المقدمة هو فرع مقدميتها، وقد فُرض أن مقدميتها تتوقف على تحريك الإرادة، فإنّ صدور فعل من العبد ليس له داعي عقلائي في نفسه يتوقف على إرادة المولى في نفسه، فنفس التوقف والمقدمة ثابت قبل ذلك، أي أنّ مقدمة إبراز الإرادة من قبل المولى ثابتة حتى قبل الإرادة.

نعم تارة أخرى يفترض أنّ إبراز في طول الإرادة، أي أنّ وقوع المقدمة خارجاً في طول الإرادة، لا أنّ مقدمة المقدمة في طول الإرادة، حينئذٍ لا إشكال في تحريك الإرادة نحو تلك المقدمة.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ صدور الفعل خارجاً من العبد متوقف على إبراز المولى لإرادته، كتوقفه على سائر المقدمات.

الجواب السادس: وهو للعراقي^(١) «قده» أيضاً: وكأنه أريد بهذا الجواب دفع شبهة اجتماع الضدين أو المثلين.

وهذا الجواب هو أيضاً متوقف على مقدمة حاصلها: هو أنّ

(١) منهاج الأصول: المحقق الكرباسي، ج ٣، ص ١٣١ - ١٣٢. حقائق الأصول: الحكيم، ج ٢، ص ٧٧ - ٧٨.

الوجود الواحد قد يكون له حيثيات وجودية متعددة، فقد يكون ببعض هذه حيثيات تحت الطلب والإرادة، فيكون مطلوباً بلحاظها، وقد يكون ببعضها الآخر ليس تحت الطلب والإرادة، فلا يكون مطلوباً.

وهذا التصور له تطبيق عرفي في باب المركبات الحقيقية، فإنَّ الفعل المركب من أجزاء له حيثيات وجودية بعدد أجزائه، فقد يكون ببعض هذه الأجزاء مطلوباً، وقد يكون بعضها الآخر غير مطلوب.

والمحقق العراقي «قده» يريد تطبيق ذلك على مضداق هو أخفى وأدق من ذلك، حيث أنَّه «قده» يطبقه على الوجود الواحد أيضاً بلحاظ مقدماته إذا كانت متعددة فيقول «قده»: إنَّه إذا فُرض أنَّ الشيء الواحد ليس له أجزاء، ولكن له مقدمات، حيث يكون مطلوباً من ناحية وجوده من حيث هذه المقدمة، وغير مطلوب من حيث وجوده في تلك المقدمة، يعني، يكون مطلوباً بقدر ما تحققه هذه المقدمة، وغير مطلوب بقدر ما تحققه تلك المقدمة.

وحاصل هذا الوجه الذي يريد به العراقي دفع شبهة التضاد واجتماع المثليين هو، أنَّه متوقف على مقدمة حاصلها: هو أنَّ الوجود الواحد قد يكون له جهات متعددة يكون بلحاظ بعضها مطلوباً، وبلحاظ بعضها الآخر لا يكون مطلوباً، وهذا يطبقه العراقي على الوجود الواحد بلحاظ مقدماته، حيث أنَّه قد يكون هذا الوجود الواحد بلحاظ بعض مقدماته مطلوباً، وبلحاظ بعض مقدماته الأخرى غير مطلوب.

ثم إنَّه «قده» يستنتج من هذه المقدمة، أنَّ التكليف والمراد الواقعي للمولى كي يتحقق خارجاً ويتحقق انبعاث المكلف نحوه، أنَّ لهذا التكليف مقدمات عديدة راجعة للمولى نفسه، منها جعل الخطاب الواقعي، ومنها جعل الخطاب الظاهري، كجعل الاحتياط مثلاً حين

جهل المكلف بالخطاب الأول الواقعي، ومعه قد يفترض أنَّ المراد للمولى هو ما يرجع إلى المقدمة الأولى الراجعة إلى الخطاب الواقعي، بينما المقدمة الثانية الراجعة إلى جعل الخطاب الظاهري بإيجاب الاحتياط لا تكون مطلوبة، بل قد يُرخص للمكلف في تركه، ومعه، لا يلزم من ذلك التضاد، وذلك لتعدد الجهات والمقدمات.

وهذا الجواب غير تام أيضاً، بل لا نتعقله إلا إذا أرجعنا الوجود إلى العدم، حيث أنَّه من الواضح أنَّه في طرف الوجود لا يكون لوجود ذي المقدمة حيثيات متعددة، بل وجود واحد، وهو إمَّا أن يوجد إذا وجدت تمام مقدّماته، وإمَّا أن لا يوجد فيما إذا انعدم واحد منها.

وبهذا يتضح، أنَّ هذا الوجود ليس مركباً من حيثيات وجودية متعددة بعدد المقدمات.

نعم هذا التخصيص معقول في جانب العدم لذلك الشيء، فيقال: إنَّ هذا الوجود الواحد له أعدام متعددة بعدد مقدّماته، فقد يُعدم من ناحية عدم هذه المقدمة، وقد يُعدم من ناحية عدم مقدمة أخرى، أو ثلاثة وهكذا، فإنَّ عدم كل مقدمة كفيل بإعدام ذي المقدمة.

بينما يريد العراقي «قده» تطبيق هذا التخصيص على طرف الوجود أيضاً ليستفيد منه حيث يقول حينئذٍ: إنَّ وجود الفعل في الخارج - الواجب الواقعي - الذي قامت الامارة على عدم وجوده، مطلوب، لكن ليس كل حيثياته الوجودية مطلوبة، بل هو مطلوب بلحاظ بعض حيثياته الوجودية، إذ هو مركب بلحاظ مقدّماته، لأنَّ هذا الواجب الواقعي، أحد مقدّماته هو جعل الخطاب الواقعي، وأحدها الآخر هو، جعل الخطاب الظاهري - كجعل وجوب الاحتياط، وهكذا - فكانَّ حصّة من هذا الوجوب نشأت من المقدمة الأولى، وحصّة أخرى منه نشأت من المقدمة الثانية، وفي المقام، فإنَّ تمام ما يطلبه المولى هو

عبارة عن هذا الوجوب الواقعي، لكن بمقدار تلك الحيثية من وجوده المحفوظ في المقدمة الأولى، وهي جعل الخطاب الواقعي، وأمّا الحيثية الأخرى من وجوده المحفوظ في المقدمة الثانية - وهو إيجاب الاحتياط مثلاً - فهذه الحيثية غير مطلوبة، وحينئذٍ، بهذا لا يلزم اجتماع الضدين، لأنّ ما هو مركز مبادئ الحكم الظاهري غير ما هو مركز مبادئ الحكم الواقعي، لأنّ مركز مبادئ الحكم الواقعي هو الحيثية الأولى، بينما مركز مبادئ الحكم الظاهري هو الحيثية الثانية، إذن، فهذا الشيء الواحد بسيط باعتبار التخصيص من حيث المقدمات.

وحينئذٍ، فبجعل مبادئ الحكم الواقعي قائمة على واحدة من هذه الحيثيات، ومبادئ الحكم الظاهري قائمة على واحدة أخرى، وبهذا تنحل مشكلة التضاد، حيث لا يبقى تضاد حينئذٍ.

وحاصل هذه المقدمة التي يبتني عليها هذا الجواب، هو، افتراض أنّ الشيء كما أنّه ذو حيثيات ثبوتية ووجودية من قبل أجزائه، فكذلك هو ذو حيثيات ثبوتية ووجودية من ناحية مقدماته، وحينئذٍ، فكما يصحّ أن تكون بعض الحيثيات الوجودية للمركب تحت الطلب، وبعضها الآخر ليست تحت الطلب، من دون لزوم التضاد، لتعدد المصّب، فكذلك في الفعل ذي المقدمات الكثيرة، فإنّه يمكن أن يكون حيثية وجوده من قبل بعض المقدمات مطلوباً، وحيثية وجوده من قبل بعض المقدمات الأخرى غير مطلوب أو مكروه.

وبناءً على هذا أريد دفع غائلة التضاد وذلك بأن يُقال:

إنّ الدُّعاء عند رؤية الهلال - الذي هو الواجب الواقعي، وقد دلّت الامارة على عدم وجوبه - له حيثيتان: باعتبار أنّ له مقدمتين.

الأولى: هي جعل الخطاب الواقعي لإيجاده، إذ لولا إيجاب هذا الفعل من قبل الشارع لما وُجد.

الثانية: لإيجاده، هي أنه في مورد الشك يجعل خطاب ثانوي بلسان إيجاب الاحتياط ونحوه، إذن فهذا الواجب له حيثيتان بلحاظ المقدمتين، فبقدر حيثيته الوجودية الناشئة من المقدمة الأولى، يكون تحت الإرادة، وبقدر حيثيته الوجودية الناشئة من المقدمة الثانية، لا يكون تحت الإرادة، وعليه: فلا تضاد حيثئذ.

وقد قلنا سابقاً إننا لا نتعقل التبعض والتكثر في الحيثيات الوجودية للشيء بلحاظ مقدماته، فإنَّ الشيء الواحد مهما كثرت مقدماته لا يكون له حيثيات متعددة بحيث يكتسب من كل مقدمة حظاً من الوجود، بل هو كما في الأجزاء، حيث قاسَ هنا، ذا المقدمة على الأجزاء، فيكتسب من كل مقدمة حظاً من الوجود، غير ما يكتسبه من المقدمة الأخرى، وإنَّما هو معدوم صرف إلى أن تجتمع كل هذه المقدمات، وإنَّما الذي يُتعقل من التكثر والتبعض، هو التكثر من ناحية أبواب العدم، فإنَّ الشيء الذي يتوقف وجوده على مقدمتين يُتصور له نحوان من العدم بالتحصيل الذهني لا العدم الواقعي، بل العدم المفهومي، فالوجود في مقابله حصّة من العدم الناشئ من ترك المقدمة الأولى تارة، وحصّة ناشئة من ترك المقدمة الثانية أخرى، لأنَّ عدم الشيء يكفي في عدميته عدم مقدمة واحدة.

هذا التعليق من حيث المقدمة.

وأما التعليق على أصل الجواب فأمر:

الأمر الأول: هو أنه بعد أن أوضحنا أنَّ هذا التخصيص الذي ادّعاه العراقي «قده» يجب إرجاع روحه إلى طرف العدم لا الوجود، فإنَّه يرجع بحسب الحقيقة إلى أنَّ المولى يريد سدَّ باب الحصّة الأولى من العدم، وهي العدم الناشئ من عدم المقدمة الأولى، ولا يريد سدَّ باب الحصّة من العدم الناشئة من المقدمة الثانية، إذن، فالمولى تعلقت

إرادته بسدّ باب عدم الدُّعاء عند رؤية الهلال، لكنّ عدم الناشئ من عدم الخطاب الواقعي.

وحينئذٍ نقول: إنّ إرادة سدّ باب عدم المرام من ناحية عدم الخطاب الواقعي هي إرادة غيرية، لا بدّ من فرض إرادة قبلها، ليست هي الإرادة الواقعية، وذلك لأنّ إرادة سدّ باب عدم الدُّعاء ناشئ من عدم الخطاب، ومقدمة الخطاب للدُّعاء لا بما هو خطاب، بل بما هو مُبرز للإرادة الواقعية للمولى، إذن فقد فرض قبل إرادة السدّ، إرادة أخرى، وهي الإرادة التي تُبرز بالخطاب الواقعي والتي تعلقت بالإرادة السابقة لسدّ باب عدم من ناحيتها، وحينئذٍ، ننقل الكلام إلى تلك الإرادة التي نفترضها في المرتبة السابقة ونقول: إنّ تلك الإرادة، إنّ فرض أنّها كانت متعلقة بنفس الفعل بلا تخصيص على هذا النحو، لزم اجتماع الضدين، وإنّ أُعمل نفس التخصيص فكانت غيرية، إذن لا بدّ من افتراض إرادة أخرى قبلها تكون نفسية، وهكذا حتى ننتهي إلى إرادة كذلك، لاستحالة أن تكون إرادة سدّ باب عدم من ناحية عدم الخطاب نفسية، إذ قد سبق وقلنا: إنّ الإرادة السابقة على إرادة السدّ إذا فُرض أنّها كانت متعلقة بنفس الفعل بلا تخصيص فكانت إرادة نفسية، فإنّه يلزم التضاد، لأنّ مشكلة التضاد إنّما تكون بلحاظ إرادة الفعل النفسية، وليس بلحاظ الإرادة الغيرية لسدّ أبواب عدم من قبل المولى بجعل الخطابات.

والحاصل: هو أنّه يستحيل أن تكون الإرادة الواقعية - التي نتكلّم عن كيفية الجمع بينها وبين الحكم الظاهري - هي نفس إرادة سدّ الباب الأول، بلا فرض إرادة قبلها، لأنّ إرادة السدّ بنفسها تفترض إرادة قبلها، لأنّها إرادة سدّ باب عدم الناشئ من عدم الخطاب الواقعي، ومن المعلوم أنّ مقدمة الخطاب الواقعي باعتبار

مبرزيتته للإرادة، فإرادة سدّ باب العدم الناشئ من عدم الإرادة الواقعية. يرجع إلى ذلك، إذن، ففي المرتبة السابقة لا بدّ من أن يفترض إرادة واقعية متعلقة بالفعل، ومعها يلزم التضاد.

الأمر الثاني: وهو تعبير آخر عن الأمر الأول حيث يُقال: إنَّكم فرضتم أنَّ الإرادة الواقعية هي إرادة سدّ الباب الأول من العدم، وحينئذٍ، نسألُكم: عن أنَّ إرادة سدّ هذا الباب، هل نشأت من إرادة أسبق منها، أو أنَّها هي تمام الإرادة؟.

فإنْ فُرض أنَّها نشأت من إرادة قبلها، إذن ننقل الكلام إلى تلك الإرادة، وإنْ كانت هذه الإرادة هي تمام ما صدر وما وجد عند المولى، إذن، هذه الإرادة - وهي إرادة سدّ الباب الأول من العدم - يتحقق بمجرد جعل الخطاب الواقعي، لأنَّه بمجرد إيجاد المقدمة الأولى - وهي الخطاب الواقعي - ينسَدّ باب العدم الناشئ من ناحيته، إذ بإيجاد المقدمة الأولى لا يمكن انفتاح باب العدم من ناحيتها، إذن، فتتمام مراد المولى يحصل بإيجاد المولى للخطاب.

ومرجع هذا أنَّ المراد هو نفس خطاب المولى وليس فعل المكلّف، مع أنَّه نريد أن نصور معروضية خطاب المولى للإرادة الواقعية.

إذن فهذا البيان غير صحيح.

الأمر الثالث: هو أنَّنا لو تعقلنا أنَّ الفعل الواحد يكتسب حيثيات وجودية متعددة بعدد المقدمات، بمعنى أنَّ الفعل يحصل على حصص من الوجود بعدد المقدمات، بحيث أنَّه إذا كان له مقدمتان يتوقف على مجموعهما، يكون له حظان وحصتان من الوجود.

فلو تعقلنا هذا المطلب وتنزلنا عمَّا سبق، حينئذٍ نقول:

بأن هذه الحصص من الوجود هنا المتمثلة في الدُّعاء عند رؤية الهلال، تكون حصصاً من الوجود لهذا الدُّعاء إذا كان له مقدمتان، الآن، فيكون لهذا الدُّعاء حصتان من الوجود.

وحينئذٍ، يمكن للمحقق العراقي «قده» أن يقول: بأنَّ الحصّة الأولى تحت الطلب، والحصّة الثانية ليست تحت الطلب.

لكن الصحيح هو أنَّ الواجب الواقعي ليس له مقدمتان يتوقف على مجموعهما في وقت واحد، بل بالنسبة لمن وصل إليه الخطاب الواقعي، تكون المقدمة هي وصول الخطاب الواقعي لا وصول وجوب الاحتياط، وبالنسبة للشاك الذي هو محل الكلام، صدور الدُّعاء عند رؤية الهلال لا يتوقف على مجموع الخطابين، الواقعي، والاحتياط، بل يتوقف على وجوب الاحتياط وحده، فلو فرض أنَّ الخطاب الواقعي لم يكن موجوداً في الواصل، لكن هذا المكلف يشك في وجوبه، وفرض أنَّ الشارع أوجب الاحتياط، حينئذٍ لا بدُّ لهذا المكلف من الإتيان بالدُّعاء، إذن، فالدُّعاء في حالة الشك ليس له مقدمتان يتوقف على مجموعهما، بل هاتان المقدمتان، كل منهما مقدمة في زمان غير زمان المقدمة الأخرى، فإذا لم يصل الخطاب الواقعي إلى المكلف في حال الشك، فلا يمكن أن يُقال حينئذٍ أنَّ الدُّعاء له مقدمتان فيكون له حصتان من الوجود كي يُقال: بأنَّ الحصّة الأولى تحت الطلب دون الحصّة الثانية، بل في حال الشك ليس للدُّعاء مقدمتان.

نعم بالنسبة للعالم يكون الوصول هو المقدمة سواء كان هناك خطاب واقعي بالإلزام أو لم يكن.

إذن، فالاعتراض الثالث والذي يرجع إلى إنكار الصغرى، وهي كَوْن الخطاب الواقعي راجعاً إلى الواجب الواقعي، غير تام لا كبرى

ولا صغرى، إذن فالتبويض المذكور في طلب بعض المقدمات دون البعض غير تام أيضاً.

هذا تمام الكلام في الجواب السادس.

وقد تبين أن هذه الأجوبة الستة لا تفي بالمطلوب لحل شبهة الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية بلحاظ الإشكاليين المتقدمين، إذن فلا بد من التصدي لحلها بالمسلك الذي أشرنا إليه سابقاً في تحقيق حقيقة الأحكام الظاهرية، كما ستعرف تفصيله إن شاء الله تعالى.

وتحقيق ما هو الصحيح في مقام تصوير الحكم الظاهري بنحو يجتمع مع الأحكام الواقعية من دون لزوم محذور، يتوقف على رسم مقدمات، وإن كان جملة من نكات هذه المقدمات قد تقدّم الكلام فيها بمناسبة بعض الأبحاث المتقدمة، لكن هنا محل ترتيبها الأصلي.

المقدمة الأولى: هي أن الغرض سواء كان غرضاً تكوينياً - متعلقاً بفعل صاحب الغرض - أو غرضاً تشريعياً - متعلقاً بالمأمور به - فإذا فرض أنه أصبح مورده محلاً للاشتباه والتردد خارجاً، فمثل هذا الغرض إذا كان غرضاً بدرجة عالية من الأهمية على نحو لا يرضى صاحب الغرض بتفويته على أي حال، فمثل هذا الغرض سوف تتوسع دائرة محركته بحيث تشمل غير متعلقه أيضاً من الأطراف التي يكون متعلقه الواقعي مردداً بينها.

وهذه التوسعة، توسعة في مقام محركية الغرض فقط، لا توسعة في نفس الغرض ومصبه الواقعي ومبادئه الواقعية، ولنمثل له بالأغراض التكوينية التي لا إشكال فيها.

فلو فرض أن إنساناً له غرض في إكرام العالم، بعد أن صارت

في نفسه مبادئ هذا الإكرام، وهذا غرض تكويني، وحينئذٍ، لو فُرض أن هذا العالم اشتبه أمره بين عشرة، ففي هذه الحالة، إذا لم يكن الغرض بدرجة من الأهمية فسوف يهمله صاحبه، ولا يكون هذا الغرض محركاً له كما سيأتي، لكن إذا كان لهذا الغرض درجة من الأهمية فإنه حينئذٍ - بحسب الوجدان - سوف يتحرك صاحبه في دائرة أوسع، فيكرم تمام العشرة كي يحرز أنه أكرم من يجب إكرامه.

وهذه التوسعة أمر وجداني، إذ معناها، أن هذا الغرض التكويني توسّعت دائرة محركيته، فبدلاً من أن يحرك نحو إكرام شخص واحد، صار يحرك نحو إكرام عشرة أشخاص.

إلا أن هذه التوسعة في دائرة المحركة، ليس وراءها توسعة في دائرة نفس الغرض، والحب، والمصلحة الواقعية، فإن هذا الإنسان لم ينشربه وإرادته الواقعية على تمام العشرة، العالم والجاهل منهم، بل لا يزال غرضه قائماً واقفاً على العالم فقط، لكن دائرة المحركة اتسعت دون أن ينبسط شيء من الغرض النفسي أو المقدمي على العالم والجاهل.

أمّا أن الغرض النفسي لم ينبسط، لأن الغرض النفسي مربوط بالملاك النفسي، والملاك النفسي هنا إنما هو العلم، والمفروض أن العلم في واحد من العشرة فقط.

وأمّا أن الغرض المقدمي لم ينبسط، فلأن إكرام غير العالم ليس مقدمة لإكرام العالم، ولهذا سمّوه في الأصول بالمقدمة العلمية، تمييزاً لها عن المقدمة الوجودية، بمعنى أن الإرادة والحب واقفة على موضوعها الواقعي الذي هو إكرام العالم دون غيره، إذ لا غرض نفسي في إكرام غير العالم ليتعلق به إرادة أو حب، وليس غير العالم مقدمة لوجود المراد وهو إكرام العالم، لتتعلق به الإرادة الغيرية، إذن، فدائرة

الغرض التكويني قد توسّعت دائرة محركته فقط، ومرجع توسعة دائرة
محركية هذا الغرض التكويني إلى احتمال انطباق الإكرام على المطلوب
الواقعي، فإنَّ الغرض الواقعي كلّما كان شديد الأهمية فهو يحرك
باتجاه ما يحتمل أنّه مصداق لموضوعه فضلاً عمّا يقطع بأنّه مصداق
له.

والحاصل: أنّ هذا الغرض الواحد القائم بالعنوان الواحد، له
محركية تتبع مقدار إحراز انطباق عنوان موضوعه على الأفراد
الخارجية، ولو كان إحرازاً احتمالياً، وذلك لأهمية هذا الغرض، ولهذا
تتوسع دائرة المحركية، ومن المعلوم أنّ محركية الغرض التكويني
مرجعها إلى الجري على طبقه خارجاً من قبل صاحب الغرض، ولذلك
استوعبت محركية هذا الغرض الأهم إكرام تمام العلماء العشرة،
لإحراز الغرض الواقعي.

ونفس الشيء نقوله بالنسبة للغرض التشريعي، فإنّه لو كان
صاحب الغرض «مولى» وله غرض بإكرام العالم، ثم تردد أمر العالم
بين أفراد عشرة، وفرضنا أنّ الغرض كان بدرجة عالية من الأهمية
بحيث لا يرضى المولى بفواته، فإنّه حينئذٍ، سوف يوسّع هذا المولى
دائرة محركية هذا الغرض، دون أن يوسع في دائرة غرضية نفس
الغرض بمبادئه، فإنَّ الغرض بمبادئه يبقى واقفاً على موضوعه الواقعي
الذي هو «العالم»، دون «الجاهل»، حيث لا ينبسط على الجاهل لا
الغرض النفسي التشريعي، ولا الغرض المقدمي التشريعي، كما عرفت،
لكن هذا الغرض التشريعي القائم على موضوعه يوسع دائرة محركته
التشريعية.

والى هنا ثم يختلف التشريعي عن التكويني.

لكن يختلف التشريعي عن التكويني في معنى محركته، فإنّه

بتوسطه دائرة المحركة للغرض التكويني من قبل صاحب الغرض، معناه: أنه هو يعمل ويكرم تمام العشرة أفراد، بينما توسعة دائرة المحركة للغرض التشريعي الذي يهتم به المولى ولا يرضى بفواته، لا يكون بأن يتحرك المولى نفسه، لأنَّ هذا خلف كونه تشريعاً، وإنَّما توسعته من قبل المولى، تكون بأن يصدر المولى خطابات تحفظية بلسان من الألسنة بعدد هذه الشُّبهات، وذلك: بأن يجعل وجوب الاحتياط بلسان، «أخوك دينك فاحتط لدينك»، حينئذٍ، يبرز بهذا الخطاب شدَّة اهتمامه بذلك الغرض الواقعي المجهول الموضوع غير المتعيّن المورد، وبهذا الخطاب الذي يبرزه سوف ينجز على المكلف عقلاً وجوب الاحتياط، ووجوب التحفظ في كل شبهة شبهة، كما أنَّه يرفع موضوع البراءة العقلية، فلا تجري هنا حتى لو قيل بجريانها في نفسها، لأنَّ جريانها مشروط بعدم إبراز المولى شدَّة اهتمامه بالتكليف الواقعي المشكوك على تقدير ثبوته، كما أشرنا إليه سابقاً.

وهذا الخطاب الظاهري، باعتبار كونه مستتبعاً للتنجيز، يكون حينئذٍ موسعاً لدائرة المحركة التشريعية لذلك الغرض التشريعي، إذن، فمعنى توسعة دائرة المحركة التشريعية للغرض التشريعي، هو جعل خطاب في مقام إبراز الاهتمام والتوسعة المذكورة، لأجل استتباع حكم العقل بالمنجزية انتهاءً من ذلك إلى توسعة دائرة المحركة التشريعية، حيث يكون هذا مجملاً على المكلف خارجاً، وهو معنى توسعة دائرة المحركة التشريعية، من دون أن يكون أيّ توسع في دائرة نفس الغرض الواقعي.

وهذا معناه: أنَّ هذا الخطاب - الذي وُسِّعت به دائرة محركة الغرض الواقعي - لم يكن على طبقه غرض أصلاً، وليس على طبقه ملاك في متعلقه.

لكن رغم هذا، يوجد فرق جوهري بين هذا الخطاب، وبين ما اقترح في بعض الأجوبة السابقة، «من أن الأحكام الظاهرية خطابات ناشئة من مصالح في نفس جعلها أثرت أو لم تؤثر»، فقد قلنا هناك ان جعل مثل هذه الخطابات لغو، لأن الخطاب الذي يُجعل لمصلحة في نفس الجعل من دون أن يكون للمولى أي اهتمام، فإن مثل هذا لا يحكم العقل بوجوب امتثاله بقانون العبودية، لأن غرض المولى قد استوفي بمجرد الجعل، ومن هنا كان لغواً كما تقدّم تفصيله، وهذا بخلاف ما نقوله الآن، فإن هذه الخطابات التي تصورها هنا وإن لم يكن وراءها غرض حقيقي، لأن الغرض لم يتوسع، وإنما المحركة توسّعت، إلا أن هذه الخطابات ناشئة من شدة اهتمام المولى بحفظ ذاك الغرض، فهي خطابات جدية، وتحريكات مولوية، يُراد بها التوصل إلى حفظ الغرض الواقعي المهم في نظر المولى، ولهذا تكون رافعة لقاعدة البراءة العقلية، لا أنها تُراد بما هي خطابات حتى يحصل الغرض بمجرد إنشائها، بل المراد بها حفظ ذاك الغرض المهم الواقعي الذي اشتبه مورده وشك في متعلقه، ولهذا لو كان العبد جارحة من جوارح المولى، وكان الغرض تكوينياً، لتحرك المولى نحو إكرام الجميع بنفسه، وعليه فمثل هذا الخطاب يحكم العقل بوجوب رعايته، ويكون منجزاً، وبذلك تتوسع دائرة المحركة، لأن المحركة التشريعية للغرض التشريعي إنما هي بتوسط مقدار تنجز هذا الغرض التشريعي، وإذا توسّعت دائرة تنجزه، توسّعت دائرة محركة هذا الغرض التشريعي.

وقد يتوهم أن الغرض إذا فرضناه تكوينياً فالتوسع في محركته معناه: أن صاحب الغرض سوف يكرم جميع الأفراد، فيصدر عنه عشرة إكرامات، وهذه الإكرامات العشرة اختيارية وإرادية وليست قسرية، وعليه: فقد توسع نطاق الإرادة والحب والشوق، لأن صاحب الغرض انقلحت في نفسه عشر إرادات لعشرة إكرامات بسبب اشتباه غرضه

الواقعي وتردده بين عشرة، وهذا معناه، التوسع في دائرة نفس الغرض والإرادة، وليس التوسع في دائرة المحركة فقط، غاية الأمر، أنَّ هذه الإرادات تكون طريقية لا نفسية.

وهذا التوهم فاسد، فإنَّ ما يُقال: من أنَّ هذا التوسع في المحركة يساوق التوسع في الإرادة، وأنَّ صاحب الغرض له عشر إرادات، ببرهان أنَّ الفعل اختياري، وكل فعل اختياري يصدر عن إرادة، هو كلام غير تام.

فإنَّه إنَّ أُريد بالإرادة فيه المعنى الفلسفي للإرادة الذي يقول به صاحب الكفاية «قده» أي الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات، إنَّ أُريد هذا المعنى للإرادة، فنحن لا نسلم بأنَّ الفعل الاختياري يصدر عن الإرادة بهذا المعنى، إذ ما أكثر الأفعال الاختيارية التي تصدر عن الإنسان المختار بلا شوق أكيد ولا حب شديد بل ربَّما يكون الفعل مبعوضاً لديه ومع هذا يصدر عنه.

وإنَّما ميزان الاختيارية عندنا^(١) - كما بيَّنا في مسألة الإرادة والطلب من بحث التعبد والتوصلي - هو إعمال السلطنة، وكوْن هذا إعمالاً للسلطنة، وبهذا ترتفع الشبهة في المقام، لأنَّ التوسع في دائرة المحركة للغرض التكويني، معناه: صدور أفعال اختيارية كثيرة، لكن اختيارية هذه الأفعال ليس معناها أنَّها صادرة عن إرادات وشوق مؤكد، بل اختيارية هذه الأفعال هو إعمال السلطنة، والداعي لإعمال هذه السلطنات إنَّما هو ذلك الغرض الواحد الواقعي، وهذا معناه: أنَّ التوسعة توسعة في دائرة المحركة لا في دائرة نفس الغرض، وإن كان يُتوهم أنَّ نفس صدور الفعل يكون باختيار الإنسان، فهذا وهم، وإنَّما

(١) دليل المختار في الجبر والاختيار: عبد الساتر، ص ١٢٤ - ١٢٥.

نفس صدور الفعل هو معنى توسع دائرة المحركة، مع كَوْن مصب الغرض والحب هو المطلوب الواقعي فقط.

المقدمة الثانية: هي أنَّ التزاحم بين حكمين على ثلاثة أقسام.

القسم الأول: التزاحم الملاكي، وهو التزاحم الذي يقول به صاحب الكفاية «قده» وحاصله: هو أن يُفرض وجود ملاكين في موضوع واحد، أحدهما يقتضي محبوبيته، والآخر يقتضي ما ينافي المحبوبة، كالمبغوضية مثلاً، فإذا وجد ملاكان لحالتين متضادتين ذاتاً، من قبيل «الحب، والأحب»، فهذا يوجب التزاحم الملاكي، بمعنى أنَّ هذين الملاكين يستحيل أن يؤثرَا معاً في مقتضاهما، لأنَّ المقتضيين هنا متضادان، واجتماع الضدين في موضوع واحد محال، إذن، فلا بدَّ من أن يتصادمان ويتزاحمان في مقام التأثير.

وهذا التزاحم له خصائص، ومحل الابتلاء من هذه الخصائص أمران.

الأمر الأول: هو أنَّ هذا التزاحم متقومٌ بوحدة الموضوع خارجاً، فلو فرض أنَّ ما هو موضوع ملاك الحب، غير ما هو موضوع ملاك البغض، فلا يقع التنافي بين الملاكين لأنَّ وجود الضدين في موضوعين غير مستحيل، بل هو معقول ومعه، فلا محذور حينئذٍ في تأثيرهما معاً، كل في إيجاد متعلقه.

الأمر الثاني: هو أنَّه بعد أن يقع التزاحم بين المقتضيين في مقام التأثير، فإذا فُرض أنَّ أحد المقتضيين كان أقوى ملاكاً من الآخر، فيؤثر في جعل وإيجاد مقتضاه، ويقدم على الملاك الآخر الأضعف، ومعه لا يكون ذلك الملاك الأضعف فعلياً، بل يكون أمراً اقتضائياً بحثاً وليس فعلياً، وإلَّا لزم اجتماع الضدين، فالتقديم هنا لأحد الملاكين يوجب سقوط الآخر عن الفعلية، ويبقى مجرد حالة إنشائية.

القسم الثاني: من التزاحم هو، التزاحم الامتثالي، وهو أن يفرض الفراغ عن عدم التزاحم الأول، وذلك بأن يفرض أن الملاكين كانا في موضوعين وفعلين، لا موضوع واحد، وكل ملك يؤثر أثره، فملك المحبوبة قائم بإنقاذ الغريق، وملك المبعوضة قائم باجتياز الأرض المغصوبة، ولهذا لا يتنافيان، لكن يقع التزاحم بينهما في مقام الامتثال، فيما إذا فرض أن المكلف كان غير قادر على الجمع بينهما في مقام^(١) الامتثال، كما لو توقف إنقاذ الغريق على اجتياز الأرض المغصوبة.

وهذا التزاحم هو الذي يذهب إليه الميرزا «قده»، وهو على عكس الأول في كلا الأمرين السابقين، فإن هذا متقوم بتعدد الموضوع، كما أنه هنا لو قدم أحدهما باعتبار الأهمية على الآخر، فإنه لا يخرج عن الآخر عن كونه في نفسه محبوباً، أو مبغوضاً، بل غايته، أنه قدم الأول عليه في مقام الامتثال، فلا منافاة في تقديم أحدهما على الآخر، وبقاء الآخر على فعلية محبوبيته، أو مبغوضيته، مع قطع النظر عن مبغوضية المقدم عليه.

القسم الثالث: من التزاحم، هو التزاحم الحفظي، وهو ليس تزاحماً ملاكياً، وذلك لتعدد الموضوع، ولا امثالياً لإمكان الجمع بين الغرضين المطلوبين واقعاً، بل هو تزاحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى عند اشتباه واختلاط موارد أغراضه الإلزامية والترخيصية، أو الوجوبية والتحريمية، كما لو وجب إكرام العدول، وحرم إكرام الفساق، واختلط بعض الأفراد خارجاً، فهنا لا تزاحم ملاكي كما في القسم الأول، لتعدد المصعب، لأن ملك المحبوبة قائم بالعدول،

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١١٥.

وملاك المبعوضة قائم بالفساق، كما أنه ليس من التزام الامتثالي كما في القسم الثاني، لأنَّ المكلف قادر على إكرام كل العدول، واجتناب كل الفساق، غايته: أنَّ الاختلاط هنا جعله غير قادر على تحصيل اليقين والجزم بالموافقة القطعية، وإن كان خارجاً يمكنه ذلك ولا يكون مستحيلاً عليه.

إذن فالتزام هنا التزام حفظي، بمعنى أنَّ المولى لا يمكنه أن يتوصل إلى اليقين بانحفاظ هذا وحصوله، وانحفاظ ذاك وحصولهما معاً، لهذا فهو غير ممكن، وهذا يوجب التزاماً بين الغرضين، الوجوبي والتحريمي في مقام الحفظ اليقيني، حيث أنَّ الغرض الوجوبي يطلب حفظ نفسه حفظاً يقينياً، وذلك بالحكم بوجوب الاحتياط، فيأمر بإكرام كل من يحتمل أنه عادل، والغرض التحريمي يطلب هو أيضاً حفظ نفسه حفظاً يقينياً، وذلك بالحكم ظاهراً بحرمة إكرام كل من يحتمل أنه فاسق، إذن، فكل من الغرضين يطلب حفظ نفسه حفظاً يقينياً، وذلك بتوسيع نطاق المحركة حتى عند اجتماعهما، ومن الواضح أنَّ التوسيعين معاً أمر غير معقول، وعليه: فيقع التزام بين الغرضين في مقام الحفظ، لكن هذا التزام بينهما يختلف أساساً عن التزام الملاك في كلا الأمرين.

أمَّا اختلافه عنه في الأمر الأول، فلأنَّ الغرضين هنا، لكل منهما موضوع غير الآخر.

وأمَّا اختلافه عنه في الأمر الثاني، فلأنَّ تقديم الغرض التحريمي على الوجوبي ليس معناه، أن أصل المحبوبة في الغرض الوجوبي تزول، بل الغرض اللزومي والمحبوبة ثابتة على موضوعها، لأنَّ هذا التقديم هو، تقديم في حيثة الحفظ التشريعي عند الاختلاط، وليس تقديماً في أصل وجود المحبوبة والمبعوضة، إذ لا التزام في أصل

وجودهما، غاية الأمر أنَّ التقديم يفقد الآخر الحفظ التشريعي الذي هو وجوب.

والحاصل، هو، أنَّه عند فرض عدم التزامح الملاكي لتعدّد الموضوع، وعدم التزامح الامتالي، لإمكان الجمع بين مصب الغرضين والفعلين المطلوبين واقعاً، يقع هناك التزامح آخر وهو، التزامح في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى، وذلك عند الاشتباه والاختلاط في موارد أغراضه الإلزامية والترخيصية، أو الوجوبية والتحريرية، فإنَّ الغرض المولوي يقتضي الحفظ المولوي له في موارد التردد والاشتباه، وذلك بتوسيع دائرة المحركة بنحو يحفظ فيه تحقق ذلك الغرض، فإذا فرض وجود غرض آخر في تلك الموارد، فلا محالة يقع حينئذٍ التزامح بين الغرضين والمطلوبين الواقعيين في مقام الحفظ، حيث لا يمكن توسعة دائرة المحركة بلحاظهما معاً، وحينئذٍ، لا بدّ من أن يختار المولى أهمهما في هذا المقام، ومن هنا يُعرف أنَّ هذا التزامح بين الغرضين والملاكين ليس بلحاظ تأثيرهما في إيجاد الحب والبغض، لأنَّهما متعلقان بموضوعين واقعيين متعددين، وكذلك هو ليس بلحاظ تأثيرهما في الإلزام الواقعي بهما بقطع النظر عن حالة الاشتباه والتردد، لأنَّهما بوجوديهما الواقعيين ممّا يمكن الجمع بينهما، بل بلحاظ تأثيرهما في توسيع دائرة المحركة من قبل المولى وحفظه التشريعي لكل منهما بالنحو المناسب.

المقدمة الثالثة: هي أنَّ الإباحة على قسمين.

القسم الأول: إباحة ناشئة من عدم المقتضي للتحرير والإيجاب، كإباحة شرب ماء الرمان مثلاً، فإنَّه لا مقتضي للإيجاب، ولا مقتضي للتحرير.

القسم الثاني: إباحة تنشأ من المقتضي في الإباحة وإطلاق

العنان، بمعنى أنَّ هناك مصلحة في أن يكون المكلف مطلق العنان من قبل مولاه، يفعل كما يشاء، بحيث حتى لو فرض أنَّه كان هناك مقتضي للإيجاب والتحريم، فقد يرفع المولى يده عن مقتضي الإيجاب والتحريم لأجل مصلحة أقوى في إطلاق العنان.

والإباحة الأولى، تسمَّى بالإباحة اللاقتضائية، وتسمَّى الإباحة الثانية، بالإباحة الاقتضائية.

ولا إشكال في أن الأقسام الثلاثة من التزاحم تكون معقولة في الأحكام الإلزامية، لكن يقع السؤال عن أنَّه هل يُعقل في موارد الإباحة؟.

والجواب هو: أمَّا التزاحم الأول الذي هو التزاحم الملاكى، فلأنَّه معقول في موارد الإباحة، إذ يُعقل فرض التزاحم بين ملاك الإباحة، وملاك حكم إلزامي آخر.

وأمَّا القسم الثاني فلا يُعقل وروده في باب الإباحة، إذ لا يُعقل وقوع التزاحم الامتثالي بين إباحة، وحرمة، لأنَّه لا امتثال إلزامي للإباحة.

وأمَّا التزاحم الحفظي فهنا نقول: إنَّه إذا كانت الإباحة إباحة لا اقتضائية، فدائماً تكون مغلوقة للحكم الإلزامي، لأنَّ الإباحة حينئذٍ سوف لن تطلب حفظها بجعل خطاب على طبقها، لأنَّها ناشئة من عدم المقتضي.

وأمَّا إذا كانت الإباحة إباحة اقتضائية ناشئة من مصلحة في إطلاق العنان، ففي مثله يُعقل وقوع التزاحم الحفظي بين الإباحة والحرمة، لأنَّ الإباحة هنا تقتضي من المولى أن يبيح مشكوك الطهارة، لكي يكون إطلاق العنان في الطاهر الواقعي محفوظاً.

وبعد استعراض هذه المقدمات الثلاث، نأتي إلى استنتاج النتيجة في المقام، فنقول:

إنَّ الأحكام الظاهرية التي يتوهم منافاتها للأحكام الواقعية، تارة تكون هذه الأحكام الظاهرية إلزامية، وتكون الأحكام الواقعية ترخيصية، كما إذا جعل المولى وجوب الاحتياط في قسم من الشُّبُهَات، وتارة أخرى، يفرض العكس، بأن كانت الأحكام الظاهرية ترخيصية، والأحكام الواقعية إلزامية، كما لو جعل المولى أصالة البراءة، وفي كل من هذين القسمين لا محذور.

أمَّا في القسم الأول، فلأنَّ المولى حينما يشتهه على المكلف الحرام بالمباح ولا توجد طريق لرفع هذا الاشتباه أو لا مصلحة لرفع هذا الاشتباه، حينئذٍ، يأتي باب التوسعة في دائرة محركية هذا الغرض التحريمي الذي اشتبه مورده، فإذا كان هذا الغرض مهماً في نفسه، إذن، سوف يقتضي توسعة دائرة محركيته وحفظه التشريعي بالنحو المذكور في المقدمة الأولى حيث لا يلزم من ذلك اجتماع الضدين في مورد المباح الواقعي ولا المثلين في الحرمة الواقعية، وحينئذٍ يكون وجوب الاحتياط تعبير تشريعي عن الحفظ والتوسعة في دائرة المحركية لذلك الغرض الواقعي.

وقد بيَّنا في المقدمة الأولى، أنَّ توسعة دائرة المحركية لا يلزم منه توسعة في نفس غرضية الغرض بمبادئه، فالمائع المباح واقعاً، لكن حكم بحرمة ظاهراً من باب الاحتياط، توسعة لدائرة محركية الأغراض التحريمية، إذن فهذا المائع لم ينسب عليه الغرض التحريمي، ولم يصبح مبغوضاً حقيقة، لما ذكرنا في المقدمة الأولى، من أنَّ الأغراض الواقعية لا تتوسع دائرة غرضيتها في مثل هذا المقام، فلا تنافي بين مبادئ الحرمة، والإباحة الواقعية.

وقد ذكرنا في المقدمة الثانية، أنَّ تقديم أحد الحكمين المتزاحمين على الآخر في مقام الحفظ ليس معناه أنَّ المقدم عليه يزول ذاتاً فتزول الإباحة، بل يزول حفظه التشريعي، لعدم أهميته في قبال الغرض الإلزامي المرجح، فلم يتصدَّ المولى لحفظه التشريعي بتوسعة دائرة محركته ظاهراً، وعليه: فلا منافاة بين هذه التوسعة في المحركة والإلزام الظاهري، وبين الإباحة الواقعية في المقام، لأنَّ الإلزام الظاهري كما عرفت، ليس إلاَّ توسعة لدائرة محركة الأغراض التحريمية الواقعية، وهذا عبارة عن تقديم الأغراض اللزومية على الإباحات الواقعية في مقام الحفظ، لا أنَّ التوسعة في المحركة توسعة في دائرة نفس الغرض، وقد عرفت، ان تقديم أحد الغرضين على الآخر لا يعني زوال الآخر رأساً، وإنَّما الذي يزول هو حفظه، وعليه: فلا تضاد بين الحكمين بوجه من الوجوه.

وأما في القسم الثاني: وهو ما إذا كان الحكم الظاهري ترخيصياً، كإصالة الإباحة، والحلية، وكان الحكم الواقعي تحريمياً، فهما إن كانت الحليَّة الواقعية من القسم الأول، أي إباحة لا اقتضائية، فهذا الحكم الظاهري غير معقول في المقام، وذلك لأنَّ الأغراض اللزومية التحريمية الواقعية هنا تقتضي التوسعة في مقام حفظها عند اختلاط الحرام بغير الحرام، وذلك بالحكم ظاهراً بوجوب الاحتياط.

وأما في مقابل ذلك، فلإباحات الواقعية، إن كانت لا اقتضائية، حينئذٍ، لا يُعقل أن تقتضي توسعة نفسها وتزاحم الاقتضائية، لأنَّ ما ليس فيه اقتضاء لا يزاحم ما فيه اقتضاء، وفي مثله، يتعين نفوذ اقتضاء الأغراض التحريمية وتكون هي المستحقة للحفظ التشريعي بتوسعة دائرة محركتها.

لكن إذا فرض أنَّ الإباحة الواقعية ناشئة من ملاك يقتضي إطلاق

العنان، حيثُ يقع التزاحم الحفظي بين الأغراض الترخيضية الواقعية، والأغراض الإلزامية الواقعية في موارد الاشتباه، لأنَّ الأغراض الإلزامية تقتضي توسعة دائرة محركيتها، وذلك بجعل خطاب الاحتياط على طبقها، لكن هذه التوسعة توجب سلب إطلاق العنان عن المكلف، وهذا خلاف حفظ الأغراض الترخيضية، إذ لعلَّ من جملة الشُّبهات مباحات واقعية، وقد فرض وجود مقتضي لإطلاق العنان في تلك المباحات، وهذه تقتضي حفظاً لنفسها، ان توسع دائرتها، وذلك بجعل خطاب يضم المشكوك إليها، بلسان «كل شيء حلال» كي يضمن كون كل مباح واقعي وجد فيه مقتضي إطلاق العنان، وهذا معنى التزاحم الحفظي، وفي مثل ذلك، فإنَّ المولى لا بدَّ له من إعمال الموازنة بين الغرضين، فيقدم الأهم منهما، فإذا كان المباح أهم فسوف يحكم بإباحة المشكوك تحفظاً على توسعة دائرة أهم الغرضين، ولا تضاد أصلاً بين هذه الإباحة الظاهرية، والحرمة الواقعية، وذلك لنفس ما بيَّناه، حيث أنَّ هذه الإباحة الظاهرية هي توسعة عملية لدائرة الأغراض الترخيضية من دون أن تتوسع نفس الأغراض الترخيضية حقيقة، حيث لم تيسر هذه التوسعة إلى نفس المشكوك ليلزم اجتماع الضدين في موضوع واحد، وتقديم أحدهما على الآخر في مقام الحفظ، لا يعني سقوط الآخر عن الفرضية رأساً.

وبعبارة أخرى: التوسعة العملية لدائرة الأغراض الترخيضية، ليس معناها توسعة في دائرة نفس الغرض، كي يجتمع غرضان متضادان على موضوع واحد، بل الغرض الترخيضي يبقى على موضوعه، والغرض الإلزامي على موضوعه، ولكنَّهما تزاحما في مقام الحفظ، فالمولى يتصرف عملياً بنحو يضمن وصوله إلى أهم الغرضين، وحيث أنَّ أهم الغرضين هو الترخيص، إذن سوف يتصرف بنحو يضمن وصوله إليه، فيقدم الغرض الترخيضي على الإلزامي في مقام الحفظ، وقد بيَّنا في

المقدمة الثالثة، أن تقديم أحدهما على الآخر في مقام الحفظ لا يعني سقوط المقدم عليه رأساً وذاتاً، بل يسقط التحفظ عنه، وعليه: فلا يبقى هناك تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري في كل من الصورتين.

وبهذا يتضح إبطال شبهة التضاد، ومنه يظهر جواب شبهة نقض الغرض، فإنَّ الحكم الظاهري وإن كان نقضاً للغرض في موارد المخالفة، لكنَّه نقض لأضعف الغرضين، تحفظاً على أقوى الغرضين، وهذا غير قبيح، لأننا أوضحنا أنَّه في جميع موارد جعل الحكم الظاهري سواء كان إلزاماً، أو ترخيصاً، يوجد تزاخم بين سنخين من الأغراض الواقعية الترخيضية والإلزامية، فالمولى إمَّا أن يوسع دائرة محركة هذا الغرض، فينتقض ذاك إجمالاً، وإمَّا العكس، فلا بدَّ له من نقض أحد الغرضين، وحينئذٍ، لا بأس بالمحافظة على أقوى الغرضين، ونقض أضعفهما.

ومن هنا ظهر معنى ما كنَّا نقوله: من أنَّ الغرض إذا كان بدرجة عالية من الأهمية فيستدعي من المولى حفظه عند الاشتباه، وذلك بتوسيع دائرة محركته، إذن فمعنى هذه العبارة قد ظهر، أي أنَّ الغرض الواقعي إذا كان بدرجة من الأهمية بحيث يكون حفظه أهم من حفظ الغرض الآخر الذي يضيع حفظه بحفظ الأهم، فحينئذٍ، المولى يوسع دائرة حفظ هذا الغرض ومحركته.

ومن هنا يمكن القول: بأنَّ هناك فعليَّتين للأحكام الواقعية، إحداها: فعلية بقطع النظر عن باب التزاخم الحفظي، وثانيهما: فعلية بلحاظ التزاخم الحفظي.

ومقصودنا من الفعلية الأولى، وجود حب فعلي بمبادئه من المصلحة، أو بغض فعلي بمبادئه من المفسدة والإرادة فضلاً عن الملاك محفوظ في متعلقه الواقعي، ومقصودنا من الفعلية الثانية، أي

بلحاظ التزامم الحفظي، مقصودنا حفظه في مقابل حفظ الآخر، أي توسعة دائرة محركته بحيث يشمل المشكوك.

وغاية ما دلَّ عليه الدليل القائل ببطلان التصويب إنما هو اشتراك العالم والجاهل في أحكام واقعية فعلية بالمعنى الأول، أي بمعنى أنَّ الحب فعلي، هذا فضلاً عن الجعل والاعتبار، والفعلية بهذا المعنى - أي بالمعنى الثاني - لا تنافي الحكم الظاهري بوجه، لأنَّ مصب التنافي إنما هو الفعلية الأولى، ولكن عندما يكون مصب الحكم الظاهري هو الفعلية الثانية، أي بلحاظ الحفظ التشريعي، فيصبح ما هو مصب الحكم الظاهري غير ما هو مصب الفعلية الأولى، وأمَّا الفعلية بمعنى ما يكون فعلياً حتى بلحاظ التزامم في مقام الحفظ فلم يدلَّ دليل على أنَّ الأحكام الواقعية فعلية بهذا المعنى في حق العالم والجاهل.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّه محتمل أن يكون مقصود صاحب الكفاية - عند طرحه لوجه الجمع بين^(١) الأحكام الظاهرية والواقعية - بقوله: إنَّ الحكم الواقعي فعلي، لكن لا على الإطلاق، بل بنحو لو علم به لصار فعلياً، فلعلَّ مقصوده، الإشارة إلى هذين النحوين من الفعلية، أي وجود فعليتين للحكم الواقعي.

فما يجب الالتزام به من الأحكام الواقعية هو الفعلية الذاتية، وهي لا تنافي مع جعل حكم ظاهري على خلافها.

قد تقدَّم كيفية حل شبهة التضاد، ونقض الغرض، فيما إذا كان الحكم الواقعي ترخيصياً، والحكم الظاهري إلزامياً.

كما بيَّنَّا أيضاً، حلَّ الشبهة إذا كان الحكم بالعكس.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٥٢.

ومنهما يظهر حكم الصورة الثالثة للمخالفة، وهي فيما إذا فرض أن الحكم الواقعي إلزامي، ولكنّه تحريم، والحكم الظاهري إلزامي، ولكنّه وجوب، فالتباين بينهما من قبيل التنافي بين الوجوب والحرمة، فإنّه أيضاً، في مثله - بنفس الروح المتقدمة - يرتفع محذور التضاد بين الوجوب الظاهري، والحرمة الواقعية، وذلك باعتبار أن مرجع جعل الوجوب ظاهراً - على هذا الفعل المردد بين الحرمة والوجوب - إلى وقوع التزاحم بين الأغراض الوجوبية الواقعية، والأغراض التحريمية الواقعية، في مرحلة الحفظ، فالأغراض الوجوبية الواقعية على واقعها، وكذلك الأغراض التحريمية، لكن باعتبار الاختلاط وتردد هذا الفعل بين دخوله في أيّهما، فهذا الاعتبار يقع التزاحم، فكل منهما يقتضي توسيع نطاق محركيته، فإذا فرض أن الأغراض الوجوبية الواقعية كانت أهم ملاكاً من التحريمية الواقعية، فحينئذٍ، المولى سوف يوسع دائرة محركة الأغراض الوجوبية، وذلك: بحفظها بخطاب تشريعي بالحكم بوجوب هذا الفعل المردد، وهذا معنى الوجوب الظاهري والحرمة الواقعية.

كما أنّه ظهر بما ذكرناه، اندفاع إشكال التماثل وتطابق الحكم الظاهري مع الواقعي، وذلك، لأنّ هذا الوجوب الظاهري ليس له مبادئ غير مبادئ نفس الوجوب الواقعي، فالوجوب الظاهري نشأ من التحفظ على مبادئ تلك الوجوبات الواقعية وليس له مبادئ في نفسه وراء تلك المبادئ، فلا يلزم اجتماع المثلين، لأنّ محذور اجتماع المثلين إنّما يُتصور بلحاظ مبادئهما من الإرادة والحب والمصلحة، حيث لا يجتمع إرادتان على موضوع واحد، وحينئذٍ لا يوجد ملاك آخر ليلزم من ثبوته اجتماع المثلين.

وهذا التصور الذي تصورناه حتى الآن، ينطبق على فرض انسداد باب العلم بنحو واضح.

فلو فرض أنَّ باب العلم كان منسداً، فهنا يكون التزاحم في مقام الحفظ واضحاً، إذ مع انسداد باب العلم وعدم تمكن المكلف من السعي في سبيل تمييز الواجب عن الحرام، حينئذٍ، المولى يدور أمره بين أن تُحفظ أغراضه الوجوبية، أو أغراضه الترخيصية أو غيرها، وذلك: بتوسيع نطاق دائرة المحركة كما عرفت.

وأما إذا فرض انفتاح باب العلم، بمعنى أنَّ المكلف كان يتمكن من تحصيل العلم بالمسألة، حينئذٍ، في مثله قد يُقال: بأنَّ التزاحم الحفظي الذي هو أساس حل الشبهة، غير متصور، إذ لا تزاحم حفظي بين أغراض المولى الترخيصية واللزومية، لأنَّه من الممكن أن يصل المولى إلى تمام أغراضه الإلزامية والترخيصية، وذلك: بأن يسعى المكلف في سبيل معرفة أحكام المولى، فلم يذُرَّ أمر المولى بين أن يحرم المباح ظاهراً، أو يبيح الحرام ظاهراً، بل المولى يكلف المكلف بالتعلم والفحص، وبذلك سوف يتعين المباح واقعاً، أو المحرم، وحينئذٍ، لا يفوت شيء من أغراض المولى، فلا تزاحم حفظي.

وأما إذا افترض انفتاح باب العلم وإمكان المكلف من تحصيل المسألة، فلا بدَّ لتصوير وقوع التزاحم الحفظي حينئذٍ من افتراض عناية زائدة على ما افترض في باب الانسداد، لتحقيق التزاحم الحفظي، وهذه العناية الزائدة هي، أنَّ نفس التعلم والسؤال الذي هو ليس بنفسه من الواجبات النفسية، بل هو من المباحات في نفسه، وإنَّما يجب وجوباً طريقياً، فهذا المباح الواقعي نقول: إنَّ إباحته إباحة اقتضائية، بحيث أنَّه يوجد مصلحة في أن يكون العبد مطلق العنان بالنسبة إليه، وحينئذٍ، إذا كانت إباحته اقتضائية فسوف يقع بنفسه طرفاً للتزاحم الحفظي مع الأغراض الأخرى، وسوف يتعذر على المولى حفظ تمام أغراضه حفظاً يقينياً في مورد الاشتباه، لأنَّه إن حكم بالاحتياط ضاع

غرضه الترخيصي المردد، وفي بعض الشبهات، إن حكم بالبراءة ضاعت بعض أغراضه الإلزامية، وإن حكم بوجوب التعلم ضاع الغرض الترخيصي في نفس التعلم، وعليه: فما ذكرنا من الجواب لا يفرق فيه بين حال الانسداد والانفتاح.

وهذا الجواب إلى الآن أمكن أن يجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، حينما نأخذ الحكم الواقعي بما هو خطاب وراء إرادة ومصلحة ومفسدة، لأنه ثبت أن الأحكام الظاهرية ليس لها مبادئ وراء تلك المبادئ كي تنافها.

لكن يمكن أن يُستشكل على هذا الوجه للجمع فيقال: بأنه تُدخل عنصراً جديداً في الحكم الواقعي، وبذلك يحصل التنافي بين الواقعي والظاهري، فإن الخطابات الواقعية التي هي مشتركة بين العالم والجاهل - بعد إبطال التصويب - ليس مفادها وجود المصلحة، أو حب الفعل، أو بغضه فحسب، بل لها مفاد آخر، وهو داعي الباعثية والمحركة خارجاً، والخطاب الواقعي بمعنى الباعثية والمحركة لا يجتمع في المقام مع جعل الأحكام الظاهرية المخالفة له، إذ من الواضح أن جعل الحكم الظاهري المخالف يكون حينئذ نقضاً لهذا الغرض من هذه الناحية، وإن لم يكن نقضاً للغرض من ناحية مبادئ الحكم.

وهذا الإشكال يمكن تقريره بأحد بيانين.

البيان الأول: هو أن يُقال: بأن الخطابات الواقعية بعد أن كانت صادرة بداعي الباعثية والمحركة، فمعنى هذا أن يفرض في الخطاب الواقعي هذا الانبعاث والتحريك، وهو العلة الغائية، ومن الواضح أنه مع جعل الحكم الظاهري على خلافه، كالحكم بالإباحة الذي بما هو خلاف الخطاب الواقعي الإلزامي، فلا يكون الخطاب الإلزامي الواقعي

حينئذٍ محرّكاً، لأنّ الحكم الظاهري مؤمّن عنه حينئذٍ، فلا يكون ذاك باعثاً، فيلزم حينئذٍ نقض الغرض من هذه الناحية، وبذلك يكون نقض الغرض قد حصل بهذه الإضافة الجديدة.

وجواب هذا البيان هو، أنّ داعي الباعثية والمحرّكية له أحد أربعة معاني.

أ - المعنى الأول: هو أن يكون داعي المحرّكية والباعثية باعثاً ومحرّكاً بالفعل.

وهذا لا يحتمل أن يكون دخيلاً في حقيقة الحكم الواقعي، وذلك لوضوح أنّه لا يناسب مع توجيه الخطاب إلى العاصي، حيث أنّ العاصي يعلم بأنّه لا ينبعث ولا يتحرك بالفعل خارجاً مع أنّ الخطاب موجه إليه، فالداعي هو إيجاد ما يكون باعثاً في نفسه، وصالحاً لذلك بنفسه، ليكون محفوظاً بالنسبة للعاصي، وإلّا لزم تخصيص الخطاب بالمطيع، وهو واضح الفساد.

ب - المعنى الثاني: هو أن يكون المقصود من داعي الباعثية هو الانبعاث في نفسه، أيّ الانبعاث الشأني بنحو تتم فيه الحجّة على العبد، يعني أن يكون المقصود تسجيل هذا الانبعاث على العبد كيفما اتفق.

وهذا أيضاً غير محتمل في مقام الخطاب الواقعي، وإلّا يلزم منافاته مع نفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنّه لو فرض جريان هذه القاعدة بلا جعل حكم ظاهري للزم أن يكون هذا على خلاف الغرض من الخطاب الواقعي الذي هو تسجيل الانبعاث على العبد كيفما اتفق، بينما لا إشكال في أنّ الخطاب الواقعي ليس مفاده سنخ معنى يضطر المولى معه لرفع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل هو سنخ معنى لا يأبى عن جريان هذه القاعدة لو قيل بها.

أو قل: أنَّ هذا المعنى غير محتمل أيضاً، لأنَّه يقتضي اختصاص الخطاب بغير موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان لو قيل بها، أو القطع بالخلاف، أو الغفلة والنسيان، إذ في هذه الموارد لا يعقل تسجيل الانبعاث على العبد، مع أنَّه لا إشكال في إطلاق الخطاب لجميع هذه الموارد عندنا، وإطلاقه لغير الأخيرين عند الجميع، وهذا يعني أنَّ الداعي العقلاني من الأحكام أوسع من المقدار المذكور.

ج - المعنى الثالث: لداعي الباعثية هو، أنَّ الداعي للخطاب الواقعي هو الانبعاث الشأني، بمعنى إيجاد تمام ما بيد المولى من وسائل الانبعاث وتمام ما يرجع للمولى في مقام التحريك، وبناءً على هذا المعنى لا يرد النقض بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنَّ المقصود هنا حينئذٍ، أنَّ المولى يجعل الخطابات والأدوات التي تكون محرّكة ومنجزة من قبله بحيث لا يكون هناك قصور في الحجّة من قبله، وهنا، القصور لم يكن من قبله، بل من قبل العقل، حيث حكم بقاعدة قبح العقاب، بلا بيان، وحينئذٍ، لا يكون هناك نقض للغرض.

ولكن بناءً على هذا المعنى، يكون جعل الحكم الظاهري على خلافه نقضاً للغرض، لأنَّ هذا معناه: قصور في المحركة من قبل المولى في موارد الحكم الظاهري، أي بعد أن حكم بالإباحة، وإن كان محفوظاً وغير قاصر في موارد قاعدة قبح العقاب من دون حكم ظاهري، وبناءً على هذا الاحتمال، يستحيل الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية.

ولكنّا ننكر الصغرى، لأنَّ كل خطاب، ليس له نظر إلى الأفراد التي لا تأثير لها سلباً أو إيجاباً في الانبعاث، بل نظره للانبعاث بقدر صلاحيات نفس ذلك الخطاب، وبقطع النظر عن العوامل الطارئة من التزاحمات وجعل التأمينات الشرعية، وهو الذي تقدم وعبرنا عنه بالفعلية الأولى.

د- المعنى الرابع: لداعي المحركة هو، أن يكون الداعي إلى الخطاب الواقعي هو الانبعاث الشأني بقدر صلاحية هذا الخطاب، بقطع النظر عن وجود خطاب ثانى يؤكد ذلك أو يسلبه وهو الذى عبّرنا عنه بالفعللة الأولى، فهذا الخطاب غير ناظر لمراتبه الثانية الناشئة من الخطابات الأخرى من تراحمات وجعل تأمينات شرعية أو عقلية سلباً أو إيجاباً، بل هو ناظر إلى التوصل لتسجيل الانبعاث بقدر صلاحية هذا الخطاب.

وهذا المقدار من الانبعاث محفوظ فى المقام حتى مع جعل الحكم الظاهرى على الخلاف، لأن كل خطاب واقعى ليس له صلاحية للانبعاث إلا بقدر ما يقتضيه، طبق قواعد باب التنجيز بالنسبة إليه.

ومن الواضح أن الخطاب الواقعى إذا وجد مؤمن عنه سواء كان عقلياً أو شرعياً لا يكون منجزاً.

إذن، فالفرض فى كل خطاب إنما هو الانبعاث عنه طبقاً لقواعد باب التنجيز، وما يقتضيه قواعد باب التنجيز هو المحركة لولا المؤمن.

وهذا الخطاب محرك لولا المؤمن، وحيث، لا تهافت بين داعى المحركة وبين جعل الحكم الظاهرى على خلافه.

البيان الثانى: للإشكال: هو أن يقال: إنه حينما نريد تصوير ثبوت الأحكام الواقعية فى مورد الحكم الظاهرى، لا بد وأن نصورها بنحو تكون صالحة للدخول فى العهدة، بحيث تكون متنجزة فى نفسها بحكم العقل، لا مجرد ملاك ومصلحة من دون صلاحية الدخول فى العهدة بحكم العقل فى نفسها، فإن مثل هذا لا يكون حكماً مولوياً، لأننا فرضنا تصوير أحكام واقعية تقع موضوعاً لحكم العقل بالتنجيز، وإلا فإن ما لا يحكم العقل بتنجيزه يكون من قبيل الأحكام، الإنشائية البحتة، وهذا ليس غرضاً إلزامياً وحكماً منجزاً.

وحينئذ نقول: إنَّ هذه الأحكام الواقعية التي نفرضها في حق الجاهل غير قابلة للمنجزية ولا يحكم العقل بمنجزيتها، لأنَّها مبتلاة بملاكات مزاحمة بحسب الفرض، فلو فرض أنَّ هذه الملاكات لم تكن أقوى من مزاحمتها، بل كانت مساوية لها، أو تلك أقوى، لم تكن قابلة للتنجيز، وإنَّما يحكم العقل بمنجزيتها لو كانت هي أقوى، وقد فرض أنَّ غيرها أقوى منها، لأنَّنا نتكلَّم عن الحكم الواقعي الذي كان الحكم الظاهري على خلافه.

وبتعبير آخر يقال: إنَّنا في مقام الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية لا بدَّ من تصوير ثبوت للأحكام الواقعية يكون مشتركاً بين العالم والجاهل بحكم بطلان التصويب، إلَّا أنَّ هذا الثبوت المشترك بين العالم والجاهل لا بدَّ أن يكون بنحو صالح بحدّه وبنفسه للتنجيز لو وصل إلى المكلف بوصول منجز.

وأما الثبوت المشترك الذي لا يصلح للتنجيز - حتى لو وصل - مثل هذا الثبوت ليس معياراً للأحكام الواقعية ولا محققاً لما هو المطلوب من انحفاظ الحكم الواقعي، وإلَّا لأمكن المصير إلى إنشائية صاحب الكفاية «قده» ببعض معانيها وذلك بأن يفرض وجود إنشائي بحت مشترك بين العالم والجاهل بلا حاجة لفرض عنايات. إذن، لا بدَّ من أن يكون هذا الثبوت المشترك للحكم الواقعي، نحو ثبوت صالح للتنجيز لو وصل بحدّه.

وهذا المطلوب، يُدعى في هذا الإشكال، أنَّه لم يتحقق في الفرضية المذكورة، لأنَّنا تصورنا الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية بإيقاع التزاحم بين المبادئ الواقعية، لكن التزاحم الحفظي أوجب أن تكون الملاكات الإلزامية مبتلاة بالتزاحم في مقام الحفظ، والتزاحم لها هو الملاكات الترخيصية، وإن كان كل منهما في موضوع غير موضوع الآخر، لكنَّه تزاحم حفظي.

إذن، فالأغراض الواقعية اللزومية، في موارد الشبهات وجريان الأحكام الظاهرية، وجريان اصالة البراءة، هذه الأغراض، ثابتة للحكم، لكن ثبوتاً مبتلى بالمزاحم، فمثل هذا الثبوت التوأم المقرون مع المزاحم لا أثر له عقلاً، ولا يتنجز لو وصل إلى المكلف، فإنَّ التنجيز بحكم العقل إنَّما يكون لغرض مولوي غير مبتلى بالمزاحم، أمَّا الغرض المولوي المبتلى بالمزاحم لا يتنجز على المكلف حتى لو وصل إليه.

وإن شئت قلت: إنَّنا عندما نصور ثبوت الأحكام الواقعية في مورد الحكم الظاهري، لا بدَّ وأن نصورها بنحو تكون صالحة للدخول في العهدة، بحيث تكون متنجزة في نفسها بحكم العقل، لا مجرد ملاك ومصلحة من دون صلاحية الدخول في العهدة عقلاً في نفسها، إذ أنَّ مثل هذا لا يكون حكماً مولوياً.

وفي المقام: وإن استطعنا تصوير انحفاظ ذات الأغراض الواقعية، إلَّا أنَّها باعتبار كونها مزاحمة بالأغراض الترخيصية الأهم أو المساوية لها بحسب الغرض، فيكون من موارد الكسر والانكسار بين الأغراض الواقعية المتزاحمة، وبعد ترجيح جانب الغرض الترخيصي لا يكون الغرض الإلزامي حكماً، بل مجرد ملاك ومصلحة غير قابلة للتنجيز والدخول في العهدة عقلاً، إذن فلم يثبت اشتراك العالم والجاهل في الحكم حقيقة، بل مجرد الغرض والمصلحة، وبذلك لا يكون محققاً لما هو المطلوب من انحفاظ الحكم الواقعي، وإلَّا لأمكن المصير إلى ما أفاده صاحب الكفاية من ثبوت إنشائي بحث للحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل بلا حاجة إلى فرض عنايات زائدة كما تقدَّم الإشكال عليه عندما استعرضنا الوجه الذي طرحه في الكفاية.

فإن قيل: أليس المكلف إذا علم بالأحكام الواقعية الإلزامية - أي وصلت إليه -، حينئذ فسوف تنجز عليه؟.

وحينئذ، يقول المستشكل في دفع هذا: إنَّ الأحكام الواقعية للأغراض اللزومية، إذا علم بها المكلف تنجزت في هذه الحالة لأنَّه بحسب الحقيقة بمجرد العلم بها تخرج عن باب التزاحم ويزول مزاحمها، وهذا العلم ليس علماً بها بحدِّها بما هي مزاحمة، لأنَّ التزاحم الحفظي على ما بيَّناه، مترتب على الخلط والاشتباه، فإذا فرضنا أنَّ الأغراض اللزومية الواقعية وصلت إلى المكلف فسوف تنجز، لكن هذا لا يفيد، لأنَّ هذا الوصول ليس وصولاً لذلك المحفوظ في ضمن الجاهل والعالم، لأنَّه بمجرد الوصول يزول الغرض الحفظي ويصير غرضاً غير مزاحم، وحينئذ، لا يتحقق المقصود الذي هو تصوير ثبوت للحكم الواقعي في موارد الحكم الظاهري على خلافه بحيث لو وصل هذا الثبوت بحدِّه وب نفسه لكان منجزاً، فإنَّ هذا الثبوت لا يتحقق بحسب الخارج، لأنَّ هذه الأغراض اللزومية ما لم تصل فهي مبتلاة بالمزاحم، والملاك المزاحم بمثله لا أثر له عقلاً، وإذا وصلت زالت المزاحمة، وحينئذ، يتبدل حدُّ الملاك، ويخرج عن كونه مزاحماً إلى كونه غير مزاحم، وهذا خلاف الغرض من حيث الثبوت المشترك.

إذن فهذه الفرضية لا تفي بتصوير ثبوت للأحكام الواقعية بنحو تكون صالحة للتنجيز لو وصلت إلى المكلف بحدِّها وب نفسها.

والجواب: هو أنَّ هذه الشبهة مبنية على الخلط بين التزاحم الحفظي والتزاحمي الملاكي.

وتوضيحه هو، أنَّ هذه الأغراض الواقعية اللزومية الثابتة في مورد الجهل والشك والعلم معاً، هذه الأغراض، وإن كانت في حالة الشك

مبتلاة بالمزاحم، حيث أنه يقع التزاحم الحفظي - على ما بيّناه - بين الأغراض اللزومية والأغراض الترخيضية فيما إذا كانت الإباحة اقتضائية.

ولكن نحن نقول: بأنّ هذا الغرض اللزومي المزاحم بما هو مزاحم قابل للتنجيز بحيث لو فرض أنّ المولى لم يتوصل في مقام جعل البراءة مثلاً، فلم يتصدّ لتقديم الترخيضية على اللزومية ولو من أجل تساوي الغرضين، فلو لم يتصدّ لا لحفظ أغراضه الترخيضية ولا اللزومية، وترك النظر للعقل، وقطعنا النظر عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّه حينئذٍ يُقال: بأنّ هذه الأغراض اللزومية المبتلاة بالمزاحم الحفظي منجزة على المكلف بالوصول الاحتمالي بما هي مزاحمة، ولا يُقاس هذا على موارد التزاحم الملاكي، من قبيل أن يفرض أنّه يصل إلى المكلف وجود مصلحة أكيدة في «السواك» لكن مبتلاة بمصلحة أخرى تقتضي إطلاق العنان، فلا يتنجز على المكلف شيء.

لكن هنا في محل الكلام يتنجز لتحصيل الأغراض اللزومية.

والنكته في ذلك هي، أنّه هنا: العقل يلاحظ أنّ المكلف إذا حفظ الغرض اللزومي فقد حصل المولى على أحد الغرضين، وفاته الغرض الآخر، وأمّا لو لم يحفظ المكلف الغرض اللزومي، إذن، سوف يفوت على المولى كلا الغرضين.

أمّا تفويته الغرض اللزومي، فلاّنه تركه، وأمّا تفويته الغرض الترخيضي، فلاّنه لا يمكن حفظه إلّا من قبل نفس المولى بجعل إطلاق العنان من قبله، لأنّ الغرض الترخيضي ليس قائماً بأن يفعل أو يترك، بل هو قائم بإطلاق العنان من قبل المولى، وهذا أمر بيد المولى، والمفروض أنّ المولى لم يعمل مولويته، وإنّما ترك الأمر لحكم العقل، وحينئذٍ يتعين حفظ الأغراض اللزومية، لأنّ ما يزاحمها فائت على كلّ حال.

وبعبارة أخرى: أنَّ الملاك المبتلى بالمزاحم، تارة يكون استيفاءه من قبل العبد، من قبيل أن يكون هناك مصلحة في صلاة الجمعة ومفسدة فيها، فباستيفاء مصلحة صلاة الجمعة من قبل العبد هي بأن يأتي بها، ومفسدتها، هي أيضاً تُستوفى من قبل العبد وذلك بأن يتركها، ففي مثله: إذا وصلا وهما متزاحمان، فلا يتنجز شيء على المكلف، لأنَّه: إن فعل حفظ أحد الملاكين وترك الآخر، وهكذا في حال الترك، فإنَّه يفوت كلا الملاكين، لكن إذا كان نفس الملاك المبتلى بالمزاحم، كان استيفاءه من قبل العبد، وكان استيفاء مزاحمه الذي هو الملاك الآخر من قبل المولى، والمولى لم يستوفه، إذن يتعين على العبد استيفاء الملاك الذي تحت يده.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنَّ الأغراض اللزومية الواقعية، وإن ابتليت بالمزاحم، لكن نفس هذه الأغراض، استيفاءها تحت قدرة العبد، فيفعل ما يحتمل وجوبه، ويترك ما يحتمل حرمة، وأمَّا مزاحمها وهو الغرض المتملق بإطلاق العنان فهو، تحت يد المولى، والمولى لم يستوفه حسب الغرض حيث أنَّه لم يتعرض له، فحينئذٍ يتنجز الغرض الأول في المقام، باعتبار أنَّه تحت قدرة المكلف وفي عهده ويمكنه استيفاءه.

إذن فلا ينبغي قياس الأغراض الواقعية المبتلاة بالمزاحم الحفظي - كما في المقام المذكور - ببقية الموارد، هذا كله في مقام دفع التقريب الثاني.

والحاصل في جواب هذه الشبهة هو أن يُقال: إنَّ هذا خلط بين التزاحم الملاكي، والتزاحم الحفظي، وافترض أنَّ الأغراض اللزومية مبتلاة بالمزاحمة مع الأغراض الترخيصية، بمعنى وجود غرض في إطلاق عنان المكلف في نفسه ولو بحكم العقل.

بينما المدعى مزاحمتها مع غرض ترخيصي - بمعنى إطلاق عنانه من قبل المولى - بحيث لا يتحقق لو فرض كونه مرخصاً بحكم عقله نتيجة جهله أو عذر عقلي آخر، لأنَّ مثل هذا الترخيص غير مستند إلى المولى، والغرض الترخيصي إنَّما هو في إطلاق عنانه من قبل مولاه، بحيث يُقال: إنَّ شريعته سمحاء مثلاً، ومثل هذا الغرض الترخيصي لا يمكن حفظه إلَّا من قبل المولى نفسه، بمعنى، أنَّه إذا لم يجعل الترخيص وإطلاق العنان ولو لتساوي الغرضين في نظره، فالعبد لا يمكنه أن يحقق هذا الغرض بعد ذلك مهما كان وضعه، ويكون الغرض اللزومي متنجزاً عليه لا محالة، إذ في تفويته حينئذٍ فوات الغرضين معاً.

إذن فلا يقاس بموارد مزاحمة الغرض اللزومي مع غرض آخر ترخيصي، أو تحريمي يتحقق بفعل العبد، لأنَّ هذا من موارد التزام الملاك.

وقد يتوهم أنَّ هذا الترخيص وإطلاق العنان - بناءً على هذا التقدير - يكون حينئذٍ من سنخ الحكم المجهول لمصلحة في نفس جعله، مع أنَّه تقدَّم الإشكال في معقوليته.

وجواب هذا التوهم واضح، حيث يُقال: ليس الغرض هو وجود مصلحة في نفس الجعل من قبل المولى، كما عرفت، وإنَّما الغرض هو في كون المكلف أحد مصاديق مطلق العنان ومرخصاً ترخيصاً مستنداً إلى جعل المولى وتشريعه، لا إلى حكم عقله، إذن، فالمصلحة هي في واقع إطلاق العنان، لا في مجرد جعله كما هو واضح.

ثمَّ إنَّه ينبغي أن يُعلم أنَّ نفس هذه الفكرة في تفسير الحكم الظاهري التي صَحَّحنا بها الجمع بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية، كما يمكن أن تطبق في باب اشتباه الأحكام والأغراض

الإلزامية للمولى - اللزوم مع الإباحة، أو الإباحة مع اللزوم، أو الوجوب مع الحرمة، أو الحرمة مع الوجوب - كذلك يُعقل أن تطبق في موارد اشتباه الأغراض والأحكام الواقعية غير الإلزامية كالاستحباب والكراهة، كما لو دار الأمر وتردد بين أن يكون الفعل مستحباً أو مباحاً بالمعنى الأخص، أو تردد بين كونه مكروهاً أو مباحاً بالمعنى الأخص، فإنه حينئذٍ، تُطبق نفس الفروض السابقة.

وذلك بأن يقال: إنه حينئذٍ يقع التزاحم الحفظي بين طائفة الأغراض الاستحبابية، وطائفة الأغراض الإباحية بالمعنى الأخص إذا كانت إباحة اقتضائية، وهذا التزاحم قد يعالجه المولى بتقديم جانب الاستحباب على جانب الإباحة، وذلك بأن يحكم ظاهراً بالاستحباب، يعني يحكم بالاحتياط على طبق الاستحباب بالنحو المناسب، وهو استحباب الاحتياط، وقد يرجح جانب الإباحة، فيحكم بنفي الاستحباب ظاهراً.

ومرجع ذلك، أي مرجع حفظ الأغراض الاستحبابية هو جعل خطاب على طبقها، أي بإدخال الغرض الاستحبابي في العهدة بالقدر الذي يمكن أن يشغله لو وصل إلى تلك المرتبة من الإشغال الناقص الذي قد يستتبع بعض مراتب العبودية، وعدمها يستتبع بعض مراتب البعد عن الله تعالى، فتلك المرتبة يراد تنجيزها أي جعل خطاب ظاهري على طبق الأغراض الاستحبابية.

ومرجع حفظ الأغراض الإباحية هو جعل خطاب ينفي الاستحباب، أي ينفي ذلك الإشغال الناقص، في مقابل ذلك الإشغال.

وحينئذٍ، وعلى أساس هذا، يتصور جريان الأصول في موارد الأحكام الاستحبابية والكراهية فيما إذا لم يكن لسانها نفي العقاب.

وتوضيحه هو، أن الأصول والحجج على قسمين.

القسم الأول: ومفاده نفي العقاب، من قبيل البراءة الشرعية المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾، وهذا لا يجري في باب المستحبات والمكروهات، إذ لا يُحتمل العقاب فيها كما هو واضح.

القسم الثاني: من الأصول والحجج، ليس مفاده نفي العقاب بالمعنى المخصوص في باب الحرام والواجب، بل مفاده ولسانه التعبد بثبوت حكم أو نفي حكم، أو بصفة عمل أو بطلانه، ونحو ذلك، وهذا لا بأس بإجرائه في موارد المستحبات والمكروهات، ومن هنا يُقال بجريان الاستصحاب في موارد الاستحباب والكراهة وجوداً وعدماً.

ومرجع استصحاب الاستحباب لخطاب ظاهري يكون حافظاً للأغراض الاستحبابية في مقام التزام الحفظي، مرجع استصحاب هذا الاستحباب، إلى إشغال ذمتنا بهذا الاستحباب المشكوك بالقدر الذي يمكن من إشغال الذمة.

وفي مقابله استصحاب عدم الاستحباب، أي التأمين من ناحية تلك المرتبة من الإشغال.

ومرجعه إلى تقديم الأغراض الإباحية في مقام التزام الحفظي. ومن هذا القبيل، جريان قاعدة الفراغ والتجاوز في المستحبات، فإنها كما تجري في الواجبات، تجري في المستحبات، لكن في المستحبات التي لها إعادة، لأنَّ جريان القاعدة فيما ليس له إعادة لغو صرف، من قبيل الوضوء التجديدي، حيث لا إعادة له، لأنَّ أيَّ إعادة هي وضوء بنفسه، ومن هنا لا معنى لجريان قاعدة الفراغ، وكذلك في الصلوات غير المرتبة، لأنَّ «الصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر»، لكن لا بأس بجريانها في المستحبات التي لها إعادة كما في صلاة الليل.

ومرجع قاعدة الفراغ بحسب هذا التحليل إلى أنَّ المولى هنا يقدم

جانب الإباحة بالمعنى الأخص على جانب الاستحباب في مقام التزاحم الحفظي، فتلك المرتبة من إشغال الذمة التي كان يقتضيها خطاب «صل صلاة الليل» تلك المرتبة من الإشغال، يؤمن من ناحيتها، وتُدفع عن العهدة بجريان قاعدة الفراغ.

وبذلك يبطل ما قد يُقال: بأنه ما فائدة جريان الأصول في باب المستحبات والمكروهات، لأنه إن أُريد بهذه الأصول نفي العقاب، فنفيه مقطوع به، وإن أُريد بها نفي رجحان الاحتياط كالإعادة مثلاً، فنفي مثل هذا الرجحان للاحتياط مقطوع به.

وجواب هذا قد ظهر ممّا عرفت، ولا أقل من كونها مؤمنة في مقابل تلك المرتبة من الإشغال التي يقتضيها الخطاب الاستحبابي، وإذا كانت القواعد مثبتة للتكليف، فهي إذن تكون مشغلة للذمة أيضاً بتلك المرتبة من الإشغال، إذن فجريان القواعد الظاهرية حينئذٍ في باب المستحبات والمكروهات صحيح، والجمع بينها وبين الحكم الواقعي يكون بنفس طريقة الجمع بين الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية في موارد الحرمة والوجوب.

والحاصل هو أن فكرة تفسير الحكم الظاهري التي صَحَّحنا بها الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، هذا التفسير الذي عرفته، كما يُعقل أن يطبق في باب اشتباه الأحكام والأغراض الإلزامية للمولى، فإنه أيضاً يُعقل أن يطبق في موارد اشتباه الأغراض الواقعية غير الإلزامية، كالاستحباب والكراهة، كما لو دار الأمر بين أن يكون شيء مستحباً أو مباحاً بالمعنى الأخص، أو مكروهاً أو مباحاً بالمعنى الأخص، فإنه يمكن هنا جعل حكم ظاهري يحفظ أحد الغرضين الواقعيين الأهم، فقد يرجح الغرض الإباحي بالمعنى الأخص فيحكم بالإباحة ظاهراً، وقد يرجح الغرض الاستحبابي أو الكراهي، فيحكم بالاستحباب أو الكراهة ظاهراً.

ومرجع الأولى إلى نفي اشتغال عهدة المكلف من قبل المولى
بالمقدار المناسب والمعقول للأغراض غير اللزومية من إشغال العهدة.
ومرجع الثاني، إلى إدخال ذلك الغرض غير اللزومي في العهدة
بالنحو المناسب له.

وبذلك يبطل ما قد يُقال: بأن جعل الحكم الظاهري في موارد
اشتباه الأغراض غير اللزومية غير معقول، لأنه إن أُريد به دفع
العقاب، فهو مقطوع بعدم، وإن أُريد به نفي حسن الاحتياط، فهو
مقطوع الثبوت على كل حال.

وجواب هذا قد ظهر ممّا عرفته سابقاً، حيث تقدّم أنّ هذا خلط
بين نفي الاحتياط العقلي، وبين نفي إشغال الذمّة من قبل المولى،
المقتضي لتوقع صدور الفعل من عبده بالمقدار المناسب مع مثل هذه
الأغراض المولوية الثابتة في موارد العلم بها.

ثمّ إنّ كل ما ذكرناه في هذا الوجه من تصوير الجمع بين
الأحكام الواقعية والظاهرية ودفع إشكالات العقل النظري، كل هذا
واضح بناءً على أنّه كان يستبطن الطريقة في حقيقة الأحكام الظاهرية،
بمعنى أنّ الأحكام الظاهرية، والحجج والأمارات، ليست أسباباً
لحدوث ملاكات ومبادئ واقعية في مواردّها، ومن هنا قلنا إنّ
الأحكام الظاهرية ليس لها مبادئ وراء مبادئ نفس الأحكام الواقعية.

وهذه هي نكتة حلّ الشبهة في الجمع بين الأحكام الواقعية
والظاهرية، باعتبار أنّ مبادئ الأحكام الظاهرية، هي نفس مبادئ الأحكام
الواقعية، لكن في طول وقوع التزاحم الحفظي، كما عرفته فيما مرّ معنا.

ولكن بناءً على القول بالسببية، وبأنّ الحجج والأمارات تكون
علّة في حدوث ملاكات ومبادئ لهذه الأحكام الظاهرية غير مبادئ

الأحكام الواقعية، فإنه بناءً عليه، يستعصي الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، كما يستعصي دفع شبهة اجتماع الضدين، أي وقوع التضاد بين مبادئ الحكم الظاهري ومبادئ الحكم الواقعي، لأنه بناءً على ذلك، لو قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة، وكانت صلاة الجمعة حراماً في الواقع، فهنا تجتمع الحرمة الواقعية مع الوجوب الظاهري، وهذا معناه: اجتماع الضدين، باعتبار أن كلاً من الخطابين له مبادئ حقيقية كما هو معنى السببية، وحينئذ لا يرد ما ذكرناه في مقام العلاج على نحو الطريقة، بل لا جواب حينئذ على شبهة وقوع التضاد بين الظاهرية والواقعية.

وهناك محاولة لتقريب الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي المتضادين، بناءً على السببية.

وهذه المحاولة لها تقريبان على ما سوف تعرفه، وكلا هذين التقريبين مبني على الاستفادة من بعض ملاكات القول بجواز اجتماع الأمر والنهي.

وتوضيح هذا المبنى الذي يكون كلا التقريبين ناظرًا إليه ومبنيًا عليه هو أن يُقال: أنه في بحث اجتماع الأمر والنهي، ذكرنا أن القائلين بالجواز لهم مسالك.

وكان من جملة هذه المسالك دعوى تقول: إن تعدد العنوان يوجب تعدد الوجود خارجاً، فعنوان الصلاة وعنوان الغضب يوجبان وجودين خارجاً، إذن، كلما كان عندنا عنوانان، فهناك وجودان خارجاً، وإن لم يتميز أحدهما عن الآخر، كما نسب هذا المسلك للميرزا^(١) «قده».

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٤١٢ - ٤١٧.

وكأنَّ القائل بالجواز لا يرى الجواز بمجرد تعدد العنوان ما لم يكن تعدد العنوان مساوياً لتعدد الوجود خارجاً، لأنَّ العنوان ليس معروضاً للحكم إلاَّ بما هو حاك عن الوجود الخارجي والمعنون، إذن، لا بدَّ من تعدد المعنون حينئذٍ، ولهذا انصرفت همّة الميرزا لإثبات أنَّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون.

ومن جملة مسالك القول بالجواز مسلك المحقق العراقي^(١) «قده»، القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي من أجل تعدد العنوان، حتى لو لم يكشف تعدده عن تعدد المعنون خارجاً، فالعنوانان إذا كانا في عالم العناوين متعددين حقيقة وليس بينهما جزء مشترك داخل في ذاك العنوان، أو ذاك العنوان، حينئذٍ، في مثله يُقال بالجواز.

وذلك بتقريب أنَّ الأحكام متعلقة بالعناوين بما هي فانية في معنوياتها، لكن ليس معنى هذا أنَّ الأحكام تسري من العناوين إلى معنوياتها، إذ يستحيل تعلق الأحكام بالأمور الخارجية مباشرة، بل هي ثابتة ابتداء وانتهاء على العناوين القائمة في أفق النَّفس، لكن بما هي حاكية عن الخارج، وبناءً عليه: فلا يلزم في المقام افتراض تعدد الوجود خارجاً.

وحينئذٍ بناءً على هذا، لا بأس بتعلق الأمر بالجنس، وتعلق النهي عن أحد فصوله، لأنَّهما عنوانان وإن كانا موجودين خارجاً بوجود واحد، ورغم كَوْن التركيب بينهما اتحادي، لكن مع هذا يكفي في رفع غائلة التضاد بينهما تعدد العنوان الفعلي والجنس في المقام. هذا، والمقصود في المقام بيان وجه الابتناء.

والتقريبان اللذان سوف نذكرهما لدفع شبهة التضاد، بناءً على

(١) مقالات الأصول: العراقي، ج ١، ص ١٢٦ - ١٢٧.

السببية مبنيان على المسلك الثاني للقول بالجواز، أي مسلك العراقي «قده».

التقريب الأول: هو أن يقال: بأن الامارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة، وإن كانت تحدث - على القول بالسببية - مصلحة ملزمة وملاكاً لزومياً، لكن هذا الملاك اللزومي ليس مصبه نفس عنوان صلاة الجمعة بعنوانه الأولي، حتى يقع التضاد بينه وبين مبادئ الحرمة الواقعية الموجودة في صلاة الجمعة، بل هذا الملاك اللزومي الذي تحدثه الامارة، قائم بعنوان آخر، من قبيل عنوان «اتباع الامارة» وسلوكها ونحو ذلك، ممّا يسميه الشيخ الأنصاري «قده» بالمصلحة السلوكية، إذن، فالملاك قائم بعنوان آخر مغاير للعنوان الذي هو مصب مبادئ الحرمة، وبناءً على هذا، لا يوجد تضاد بين الحرمة الواقعية، والوجوب الظاهري.

نعم العنوانان ليس بإزائهما وجودان متغايران خارجاً، بل بإزائهما وجود واحد بناءً على مسلك المحقق العراقي^(١) «قده».

نعم يبقى في المقام محذور التلازم والتزاحم، باعتبار أن هذين العنوانين اللذين أحدهما وجب، والآخر حرام، متلازمان خارجاً، فإذا صلّى فقد رفع كلا العنوانين، وإذا لم يصلّ، فيفقد كليهما، فالواجب والحرام متلازمان. وهذا معناه: التزاحم لا التعارض.

وقد عرفت أن التزاحم إنما يكون بين تكليفين واصلين، والمفروض في المقام، أن الحكم الواقعي غير واصل وغير منجز، إذن فلا منافاة بين الوجوب الظاهري والحرمة الواقعية، لا منافاة باب التعارض، أي التضاد، ولا منافاة باب التزاحم.

(١) المصدر السابق.

أما أنه لا منافاة باب التعارض، فلتعدد العنوان، وقد قلنا أنه يكفي لعدم التعارض والمنافاة.

وأما أنه لا منافاة باب التزاحم، فلا أنه لا يكون إلا بين تكليفين واصلين، والمفروض أن أحدهما واصل دون الآخر، وما لا امثال له لا يزاحم ما له امثال.

وهذا التقريب، لئن تم في مثل هذا التطبيق المذكور، أي فيما إذا كان الفعل حراماً في الواقع، وقامت الامارة على وجوبه، فإنه لا يمكن أن يتم فيما إذا فرض أن الفعل كان حراماً في الواقع، وقامت الامارة على إباحته، فإذا فرض مثلاً أن العصير العنبي المغلي حراماً واقعاً، وقامت الامارة على إباحته، فحينئذ، بمقتضى السببية، فإن الامارة تحدث ملاكاً ومصلحة حقيقية في الإباحة، وحينئذ، نسأل: بأن هذه الإباحة التي لها ملاك حقيقي، ما هو متعلقها؟

فإن كان متعلقها هو نفس عنوان العصير العنبي، إذن يلزم التنافي بين الإباحة والحرمة.

وإن كان متعلقها عنوان آخر ملازم مع هذا العنوان، كعنوان اتباع الامارة، فهذا وإن كان لا ينافي الحرمة الواقعية، إذ لا بأس بحرمة أحد العنوانين المتلازمين وإباحة الآخر، لكن هذا لا يفيد لحكم ظاهري، لأن المقصود من الحكم الظاهري هو التأمين من ناحية الحرمة المحتملة في الواقع، يعني تمكين المكلف من اقتحام الشبهة، وهذا لا يكون مؤمناً من الاقتحام للشبهة التي قد تكون حرمة في الواقع إذا فرض أن الإباحة اختصت بخصوص العنوان الملازم من دون سريانها إلى نفس ما يشك في حرمة، وهو العصير، لأن مجرد إباحة أحد العنوانين لا يؤمن من الإقدام على العنوان الآخر، إذن، فهذا التقريب لئن تم في مثال الوجوب والحرمة، فإنه في مثال الحرمة والإباحة لا يتم.

وإن شئت قلت: إنَّ هذا التقريب لثن تمَّ في موارد كون الحكم الظاهري إلزامياً، كما لو كان الفعل حراماً مع الواقع، وقامت الامارة على وجوبه، إلّا أنَّه لا يتم فيما إذا فرض أنَّ الفعل كان حراماً في الواقع، وقامت الامارة على إباحته، لأنَّ مصب هذه الإباحة الظاهرية وموضوعها، إن كان نفس العنوان المتعلق به الحكم الواقعي، فهو ممتنع، للزوم التنافي والتضاد بين الإباحة والحرمة بحسب الغرض، وإن كان مصبها وموضوعها عنواناً آخر، فجعل الإباحة فيه لا يمكن أن يزاحم الحكم الواقعي الإلزامي، لأنَّ الإلزام لا يمكن أن يزاحمه الترخيص لكي يؤمّن عنه عقلاً، إذن، فجعل هذه الإباحة ليس بأكثر من جعل الإباحة الواقعية على عنوان ملازم للواجب الواقعي، الذي لا يكون مزاحماً بوجه مع اللزوم، فجعل مثل هذه الإباحة لا يستلزم تأمينا عن الوجوب الواقعي، كما في جعل الحرمة الظاهرية من قبله المستلزم لذلك عقلاً، لكونه منعاً من قبل المولى، إذن، فهذا التقريب لثن تمَّ في مثال الوجوب والحرمة، فإنَّه في مثال الحرمة والإباحة لا يتم.

التقريب الثاني: وهو تقريب لا يخلو من غرابة، وقد نُسب إلى المحقق العراقي «قده» في تقارير^(١) بحثه، ولكن ليس له وجود في مقالاته.

وحاصله: هو أنَّنا نتصور أنَّ الحكم الظاهري والمبادئ الحقيقية له التي تنشأ من الامارة، كلها منصبة على نفس العنوان الأول - العصور العنبي أو الخمر - لا على عنوان آخر، أيَّ أنَّها منصبة على مصب الحكم الواقعي، أي أنَّ الخمر يكون مصباً لكلا العنوانين، ورغم ذلك لا يلزم منه اجتماع الضدين، وقد أفاد «قده» في تصوير ذلك ما يتوقف توضيحه على نكات.

(١) منهاج الأصول: الكرياسي، ج ٣، ص ١٢٧ - ١٢٨.

النكتة الأولى: هي أنَّ العرض بحسب الخارج، دائماً يكون متأخراً رتبة عن موضوعه، لكن بحسب عالم الذهن ليس الأمر كذلك، فإنَّه بحسب عالم الذهن، يمكن للذهن الذي ينتزع عنوان الخمر من الخارج، ثم ينتزع صفته، وهي مشكوكية الحرمة، أو حراريتها، يمكن لهذا الذهن أن يلحظ العنوان الأول، وهو عنوان الخمر، بأحد لحاظين.

فيلحظه أولاً: في المرتبة السابقة على عرضه، ثمَّ يقيده بعرضه، وهنا يكون الخمر ملحوظاً مطابقاً لنفس الأمر والواقع، أي كما هو في المرتبة السابقة على عَرْضِهِ.

ثمَّ أنَّ الذهن باعتبار قدرته على الرجوع لما لاحظته أولاً، يمكنه أن يفرض الخمر، ويفرض الفراغ عن صفته، ثمَّ يلحظ الخمر ثانية بعد اتصافه بهذه الصفة، وهذا شيء من شأن الذهن فقط، لا الخارج، لأنَّه بحسب الخارج على خلافه.

ومن الواضح أنَّ هذا الموصوف الذي يرجع إليه الذهن مرَّة ثانية ويلحظه بعد الفراغ عن اتصافه بصفته، فهذا الموصوف بهذا اللحاظ، يكون متأخراً رتبة عن صفته، لأنَّه لوحظ بعد الفراغ عن صفته، وهو بالتالي يكون متأخراً رتبة عن كيفية لحاظه باللحاظ الأول، فكأنَّه قد لوحظ هذا العنوان مرتين، مرَّة قبل الصفة، ومرَّة بعد الصفة، باعتبار قدرة الذهن على الرجوع لما لاحظته، فيلحظه مرَّة ثانية في طول الصفة.

ومن هنا يُنتزع ذاتان: ذات يراها الذهن بالنظر التصوري الأول قبل الصفة، وذات أخرى، يراها بعد الصفة، وإن كانت هاتان الذاتان خارجاً لهما مطابق واحد، ولكن بحسب التصور وقدرة الذهن على الرجوع، والكر والفر كما عرفت، تكون هاتان ذاتين.

والحاصل هو أنَّ العرض بحسب الخارج وإن كان دائماً متأخراً عن معروضه رتبة، إلاَّ أنَّه بحسب عالم الذهن يمكن أن يلحظ العنوان الأول وهو عنوان الخمر بأحد لحاظين، فيلاحظه أولاً في المرتبة السابقة على عَرْضِهِ ثُمَّ يقيِّده بعرضه، فيكون الخمر هنا ملحوظاً مطابقاً لنفس الأمر والواقع، ثُمَّ أنَّ الذهن باعتبار قدرته على الرجوع لما لاحظته أولاً، يمكنه أن يلحظ الخمر بعد اتصافه بهذه الصفة، أيَّ يلاحظه مرَّةً أخرى في طول تقيِّده بصفته، وهذا شيء من شأن الذهن فقط، لما عرفت من قدرته على الرجوع ثانية إلى ما لاحظته أولاً حيث تكون الذات ثانية متأخرة عن الذات الملحوظة باللحاظ الأول، وبهذا يكون هاك ذاتان ملحوظتان للذهن بحسب النظر التصوري.

النكتة الثانية: هي أنَّ الحكم إذا كان متعلقاً بالموصوف على وجه التقييد، يعني أنَّ الموصوف لوحظ مقيّداً بالصفة، ثُمَّ جُعِلَ عليه الحكم، فهنا لا يوجد إلاَّ لحاظ الذات في المرتبة الأولى، لأنَّ الذهن لم يرجع مرَّةً أخرى إلى الذات بعد الاتصاف، فإذا قيل: «الخمر المشكوك حرام» فهنا انصب اللحاظ على ذات الخمر بالمرتبة الأولى، لكن مقيّداً بصفته، وليس اللحاظ هنا شاملاً لما بعد الصفة، لأنَّ الذهن لم يرجع مرَّةً أخرى إلى الخمر ليلحظه بعد الصفة.

وأما إذا كانت القضية شرطية فقال: إذا كان الخمر مشكوكاً فالخمر حرام، ففي مثله: القضية الشرطية، معناها: أنَّه قد فرض الفراغ عن وجود الشرط، وهو الصفة، أيَّ مشكوكية الخمر، وبعد الفراغ عنه جاء الذهن ليحكم على الخمر بأنَّه حرام، إذن، فالذهن هنا سوف يلحظ الخمر في طول صفته، لا في المرتبة السابقة على الصفة، لأنَّه سوف يجعل الحكم على الخمر بعد الفراغ عن صفته، وهي الشرط، لأنَّ الشرطية يثبت جزاؤها بعد الفراغ عن افتراض شرطها.

والخلاصة هي أن الحكم إذا تعلق بالموصوف المقيّد بصفة، ثمّ جعل عليه الحكم، فهنا لا يكون ملحوظاً إلاّ باللحاظ الأول الذي هو المرتبة السابقة على وصفه، لأنّ الذهن لم يرجع إلى الذات الموصوفة مرّة أخرى، وأمّا إذا كان متعلقاً به على نحو القضية الشرطية كما لو قال: إذا كان الخمر مشكوك الحرمة، جاز شربه، فهنا قد أخذ في موضوع الحكم، الذات باللحاظ الثاني، أي أنّ الخمر لوحظ في طول صفته.

النكته الثالثة: والتي يستخلص منها هذا المطلب، هي أنّه في باب الأحكام الظاهرية، إذا افترض أنّ الحكم الظاهري كان مجعولاً على نحو القضية الوصفية، كما لو قال: «شرب التتن المشكوك الحرمة حرام»، فأخذت المشكوكية بنحو التقييد، فهنا يلزم محذور اجتماع الضدين، لأنّ هذه الذات الملحوظة هنا، هي الذات من المرتبة الأولى، وهي نفس الذات التي جعل عليها الحكم الواقعي، غايته: أنّه في الواقعي جعل مطلقاً، وهنا جعل مقيّداً بالمشكوكية، لكن إذا افترض أنّ القضية كانت شرطية، وكان مرجعها إلى أنّه «إذا وقع الشكّ في التتن فشربه حرام»، فهنا شق التتن لوحظ موضوعاً للحكم الظاهري في المرتبة المتأخّرة عن صفة المشكوكية، لأنّ التتن كان في طول الشرط، فلوحظ بعد الشرط، إذن، فالذات التي لوحظت موضوعاً للحكم الظاهري، هي الذات التي هي في طول الصفة، بينما الذات التي حكم عليها في الواقع هي التي من المرتبة السابقة على الصفة، إذن، فلا تضاد بين الحكمين.

فإن قيل: إنّ محصل الذاتين شيء واحد خارجاً.

قلت: نعم، هو كذلك، لكن نحن نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي لمجرد تعدد العنوان والمركز في عالم الذهن ولو لم يتعدد المعنون، وهنا العنوان متعدد، وهو كاف في دفع شبهة التضاد.

والحاصل: هو أنَّ الأحكام الظاهرية إذا افترض أنَّها مجعولة على نحو القضية الشرطية، كما هو قضية أدلتها، كان معروضها الذات الملحوظة في المرتبة الثانية المتأخرة عن الوصف والموصوف الملحوظين في موضوع الأحكام الواقعية، وأحد الحكمين لا يمكن أن يشمل الذات المعروضة للحكم الآخر، ومعه فلا تضاد بين الحكمين لتعدد مركز كل منهما في الذهن الذي هو عالم عروض الحكم، رغم كونه مصداقهما واحداً في الخارج.

وهذا التقريب غير تام، بل هو مغالطة في مقابل البديهة، ويرد عليه نقضاً وحلاً.

أمَّا نقضاً: فإنه لو تمَّ هذا الكلام، إذن يمكن أن يحكم بإمكان اجتماع الوجوب والحرمة الواقعيين المختلفين وذلك بأن نقول:

إنَّ صلاة الجمعة واجبة واقعاً، ولكن إذا وجبت فتحرم، ولا بأس باجتماع هذا الوجوب وهذه الحرمة، لأنَّ هذه الحرمة أخذت بنحو القضية الشرطية، وجعل الشرط للحرمة وجوب الصلاة، بمعنى أن أخذ اتصاف الموضوع بأحدهما بنحو الشرطية في موضوع الآخر، إذن، فالجمعة لوحظت في طول الحرمة، وهذه الذات التي كانت مصب الحكم الواقعي، غير هذه الذات المعروضة لتلك الصفة.

وهذا واضح البطلان، إذ أنَّ هذا لا يحتاج إلى توسط الشك، إذ يكفي أن يؤخذ أحد الضدين شرطاً في القضية الأخرى ويقال: بأنَّ الذات المعروضة للوجوب، هي غير الذات المعروضة للحرمة.

وأمَّا حلاً فيقال: إنَّنا إذا افترضنا اختيار المسلك الثاني للقول بجواز اجتماع الأمر والنهي الذي هو مبني هذين التقريبين والذي كان حاصله: أنَّ معروضات الأحكام هي، العناوين في عالم الذهن، ومعه، لا يلزم تعدد المعروض خارجاً، بل في عالم الذهن، وخيثئذ، إذا كان

هناك عنوانان متغايران بأنفسهما، حينئذٍ يمكن أن يتعلق الوجوب بأحدهما، والحرمة بالآخر، وحينئذٍ يجب الانتباه إلى نكتة، وهي أن تعدد العنوان يكون على نحوين.

النحو الأول: هو أن التعدد في ذات العنوان، أي فيما هو مصب اللحاظ في عالم الذهن، فيكون مصب اللحاظ هنا غير مصبه هناك.

ومثاله ما ذكرناه سابقاً من عنوان الجنس، وعنوان الفصل، فإنَّ الجنس والفصل وإن كانا بحسب الخارج لهما وجود واحد، لكن عنوان الجنس غير عنوان الفصل، وهذه الغيرية والاثنيية بين العنوانين في الذهن ليست اثنيية وغيرية ناشئة من اللحاظ نفسه، بل بقطع النظر عن اللحاظ، هناك عنوانان تعلق أحد اللحاظين بهذا، وتعلق الآخر بذلك، فتغاير عنوان الحيوان، وعنوان الناطق تغاير عنواني في مرتبة ذات الملحوظ، أي في مرتبة مصب اللحاظ، وليس هذا التغاير ناشئاً من نفس اللحاظ، بل هذا التغاير داخل تحت اللحاظ وداخل في مصبه.

وحاصل هذا النحو هو: أنَّ التغاير المذكور هو، مجرد تغاير في كيفية اللحاظ، دون تغاير في الملحوظ بذلك اللحاظ، وذلك نظير التغاير بين الإنسان، والحيوان الناطق، أي تغاير الحدِّ مع المحدود المتغايران بالإجمال والتفصيل في الصورة الذهنية اللحاظية عقلاً مع وحدة الملحوظ بهما ذاتاً، وذلك لأنَّ الطولية المذكورة في اللحاظ بالنحو المذكور، لو كانت قيداً في الملحوظ، لاستحال انطباقه على الخارج، لأنَّ الذات التي تكون في طول وصفه يستحيل أن تتحقق في الخارج.

إذن، فهذا القيد من شؤون اللحاظ فقط، ومعه لا إشكال في أنَّ هذا المقدار من التغاير لا يكفي لدفع محذور التضاد في شبهة ابن

قبة «قده»، بل لا بدّ من تغاير الملحوظين بالذّات أيضاً، ولعلّ المحقق العراقي نفسه لا يعقل أن يقبل أن يتعلق الوجوب بإكرام الإنسان، وتتعلق الحرمة بإكرام الحيوان الناطق.

النحو الثاني: من تعدد العنوان وتغايره هو، أن يكون العنوان متعدداً ومتغائراً في نحو اللحاظ وفي كلفيته، وطرز توجه النفس إمّا في مصب اللحاظ، ومصب هذا التوجه لا يوجد اثنيّية وتغاير، وإنّما حصل التغاير بطريزين من اللحاظ، فالتغاير ليس داخلاً في الملحوظ، بل هو شأن من شؤون اللحاظ.

ومثاله: التغاير بين الحدّ والمحدود، كما في مثل الإنسان والحيوان الناطق، فهذان متغايران ذهنياً، لكن فرق بين التغاير هنا، وبينه هناك، فالتغاير بين الحدّ والمحدود تغاير في الإجمال والتفصيل، والإجمالية والتفصيلية من شؤون اللحاظ، إذ النفس تارة تلحظ بلحاظ تفصيلي، فيكون حيواناً ناطقاً، وأخرى تلحظ بلحاظ اندماجي إجمالي، فيكون إنساناً، إذن، فالمغايرة بين الإنسان والحيوان في عالم الذهن هي مغايرة: في كلفة اللحاظ، وليس هذا تحت اللحاظ وداخلاً في الملحوظ.

وهذا بخلاف التغاير بين الجنس والفصل، فإنّه تغاير في مصب اللحاظ، فإنّ اللحاظ هنا ينصب على مفهوم أعم بذاته، بينما هناك ينصب على مفهوم أخص بذاته.

وحينئذٍ إذا التفتنا إلى هذين النحويين من التغاير نقول:

إنّ ذلك المسلك الذي يرى تصحيح اجتماع الأمر والنهي بسبب تغاير العنوانين في أفق الذهن، إنّما يريد القسم الأول من التغاير، أيّ التغاير الذي يكون في جانب ذات الملحوظ، لكي يكون هناك شيان، لا التغاير الذي يكون بحسب كلفة اللحاظ نفسه، ولهذا لا يُعقل أن

يكون الحدّ حراماً، والمحدود واجباً، فيكون إكرام الإنسان واجباً، وإكرام الحيوان الناطق حراماً، إذ أنّ هذا غير معقول، لأنّ التغاير بالإجمال والتفصيل مرجعه إلى التغاير في كيفية اللحاظ لا مصبه.

وبناءً على هذا نقول: بأنّه هنا لو سلّمنا طرز التفكير الذي أوضحنا به مرام المحقق العراقي «قده»، فغاية ما يقتضيه افتراض التعدد والتغاير بين خميرين - خمير ملحوظ في المرتبة السابقة على وصف المشكوكية، وخمير ملحوظ في طول الوصف - هو أنّ هذه الحيثية التي بها حصل التغاير إنّما هي من شؤون نفس اللحاظ ومن كيفيات توجه النّفس، وليست دخيلة في الملحوظ وقيداً فيه.

وبرهان ذلك أنّها لو كانت داخلة فيه، بمعنى أنّ موضوع الحكم هو الخمر المقيّد بأنّ يكون في طول الوصف، لاستحال انطباقه على الخارج، إذ ليس في الخارج خمير في طول وصفه، لأنّ الذات في الخارج لا يعقل أن تكون مصداقاً للذات المتأخرة عن وصفها بما هي متأخرة عن نفسها، وإنّما هي طولية في كيفية توجه النّفس وطرز اللحاظ، فيستحيل أن يكون التأخر الرتبي عن الوصف مأخوذاً قيداً في ذات الملحوظ، إذ لو أخذ قيداً فيه لكان معنى ذلك، أنّ موضوع الحكم هو الذات المقيّدة بهذه الرتبة، وهذا لا يعقل انطباقه على الخارج، لما تقدّم، لأنّ الذات في الخارج رتبها قبل الوصف لا بعده.

وبهذا يتبرهن أنّ هذا التغاير من قبيل التغاير بالإجمال والتفصيل، فكما أنّ هذا التغاير لا يسوّغ أن يتصف الحد بالوجوب، والمحدود بالحرمة، كذلك في المقام، لأنّ هذا التغاير من شؤون نفس اللحاظ.

وبهذا اتضح أنّ إشكالات العقل النظري على الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية تندفع بتمامها بما فيها شبهة نقض الغرض بناءً على

الطريقة فإنَّ الحكم الظاهري وإن كان نقضاً للغرض الواقعي في مورد الخطأ، إلاَّ أنَّه نقض لأضعف الغرضين حفاظاً على أقواهما في مورد التزاحم، وهو غير مستحيل بل هو المطابق لحكمة المولى.

وروح الطريقة هي، أنَّ مبادئ الأحكام الظاهرية هي نفس مبادئ الأحكام الواقعية.

كما اتضح أنَّه بناءً على السببية والموضوعية لا يمكن التخلص من هذه الإشكالات.

وهذا الكلام كله كان في مقام كيفية تصوير انحفاظ الأحكام الواقعية في حال الشك والجهل، كما هو مذهب القائلين ببطلان التصويب، وكيفية الجمع ما بينها وبين الأحكام الظاهرية.

وفي الحقيقة، أنَّ هذه الإشكالات - على انحفاظ الحكم الواقعي، واشتراكه بين العالم والجاهل - بعضها ينشأ بلحاظ كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وهذا هو الذي صار مداراً للبحث بين الأعلام، حيث قالوا: إذا كانت الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل وقلنا ببطلان التصويب، إذن كيف نوفق بين الواقعية والظاهرية؟.

من هنا طُرحت الإشكالات المتقدمة، حيث كانت إشكالات بلحاظ ضم الحكم الظاهري في مقام الجمع بينه وبين اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل.

لكن يوجد هناك طرز آخر من الإشكالات لم يتعرض له الأعلام، وهذا الطرز هو إشكالات في نفس تعميم الأحكام الواقعية للجاهل، بقطع النظر عن جعل الأحكام الظاهرية، حيث يُشكل ويُقال: كيف يمكن جعل حكم واقعي محفوظ على العالم والجاهل، إذ هذا بنفسه

محل إشكالات أخرى وهذه الإشكالات الأخرى نقتصر منها على صيغتين.

الصيغة الأولى: هي أن يُقال: بأن صلاة الجمعة إذا فرض وجوبها الواقعي، ولكن لم يصل وجوبها إلى المكلف بسبب شك المكلف في وجوبها، وحينئذٍ، في حالة الشك يُقال: أن الحكم الواقعي ثابت على حاله ولا بأس به، لأن الحكم الواقعي هنا واصل بالوصول الاحتمالي الذي هو الشك، والوصول الاحتمالي يستتبع محركة ولو ناقصة - إذا لم نقل بمنجزية الاحتمال - وهذا معنى حسن الاحتياط، لكن إذا فرض أن هذا الواجب الواقعي قطع بعدمه ظاهراً ووجداناً، فهنا قد يُقال: بأن ثبوت الحكم الواقعي غير معقول، لأنه غير قابل للمحركة أصلاً حتى بأقل مراتب المحركة، لأن أقل مراتبها هي الاحتياط، وهو فرع الشك والاحتمال، وهذا التكليف مقطوع بعدمه كما عرفت، إذن لا يعقل محركته، وبناءً على هذا يكون جعله لغواً ولا بد من سقوطه.

الصيغة الثانية: للإشكال هي تعميق للأولى حيث يُقال: أنه لو فرضنا في مثال صلاة الجمعة بأنه قطعنا بحرمة الجمعة، إمّا وجداناً، وإمّا باعتبار دليل من الأدلة، فيتجزأ علينا حرمة صلاة الجمعة مع أنها واجبة في الواقع.

وحينئذٍ يُقال: بأن الوجوب الواقعي يستحيل حفظه في حق هذا القاطع بالحرمة، وذلك باعتبار أن هذا التكليف يكون بغير المقدور، لا من باب أنه لغو فقط، كما في صيغة الإشكال الأول، بل لأن الخطاب الواقعي بوجوب صلاة الجمعة يستدعي الإتيان بالجمعة مع التحفظ على وظيفته المنجزة، أو بدلاً عنها، والأول مستحيل لاستحالة اجتماع النقيضين، وأمّا الثاني فهو غير مقدور مولوياً، وإن قدر عليه

تكوينياً، لأنه ملزم عقلاً بأن يتركها، إذن فهذا غير مقدور عقلاً، وبهذا يكون خطاب الجمعة، إمّا تكليف بغير المقدور تكويناً، وإمّا بغير المقدور عقلاً.

بل يمكن تعميم هذا الإشكال، وهو إشكال عدم القدرة في خصوص العبادات لما إذا قطع بعدم المطلوبة، ولو لم يقطع بالحرمة، ففي خصوص باب العبادات لا يكون مقدوراً، لأنّ الإتيان بالفعل بقصد القربة هو الواجب، وهو غير مقدور له، لأنّ قصد القربة على وجه التشريع محرم، لأنّه معجز عنه مونوياً، وقصد القربة الحقيقي غير مقدور له، لأنّه فرع أن يحتمل الأمر على الأقل، وهذا لم يحتمله.

وكلتا الصيغتين للإشكال المتقدم، كانت في فرض العلم بالخلاف خطأ، حيث كانت الصيغة الأولى فيما إذا فرض أنّ الجمعة كانت واجبة واقعاً، وقُطع خطأ بعدم وجوبها، والصيغة الثانية كانت فيما إذا فرض أنّ الجمعة كانت واجبة واقعاً، وقُطع خطأ بحرمتها.

فيلزم حينئذٍ بموجب الصيغة الأولى إشكال اللغوية، وعدم إمكان التحريك، ويلزم بموجب الصيغة الثانية، إشكال التكليف بغير المقدور.

ويمكن لزوم كلا المحذورين أنفسهما في بعض حالات الشك أيضاً، فيقال: أنّه يستحيل انحفاظ الحكم الواقعي في بعض حالات الشك لوجود محذور الصيغة الأولى أو الثانية، وذلك فيما إذا فرض أنّ الفعل كان واجباً في الواقع، وكان وجوبه مشكوكاً عند المكلف لا مقطوع العدم، لكن دار الأمر بين المحذورين، يعني أنّ المكلف كان يحتمل الوجوب والحرمة بدرجة متساوية، ففي مثله، احتمال الوجوب موجود لكن رغم هذا، فإنّ محذور الصيغة الأولى ثابت، إذ يُقال: بأنّ هذا الوجوب الواقعي يستحيل محركيته في هذه الحالة، وذلك لأنّ هذا الوجوب الواقعي مع تردد المكلف فيه بين الفعل والترك، تكون نسبة

محركية الإيجاب والتحرير للنقيضين على حد واحد، وفي مثله يستحيل محركته.

وهذا إشكال يطرد في تمام موارد دوران الأمر بين المحذورين حينما يكون احتمال أحدهما مساوياً لاحتمال الآخر، إذن، فمحركية الوجوب الواقعي في مثل هذا الاحتمال غير معقول كما عرفت.

وهذا هو معنى شمول محذور الصيغة الأولى، وكذلك محذور الصيغة الثانية، وهي التكليف بغير المقدور، ففي موارد هذه المسألة، فيما إذا فرض أن الفعل كان واجباً عبادياً في الواقع، وحيث أن هذا الوجوب يستحيل محركته، إذن، يستحيل قصد القرية من ناحيته، لأن قصد القرية عبارة عن محركية أمر المولى، فإذا استحال أن يكون الأمر محركاً، استحال التقرب من ناحيته، وإذا استحال ذلك، إذن فالعبادة غير مقدورة، إذن، فيلزم من انحفاظ الخطاب الواقعي بالعبادة، التكليف بغير المقدور.

وجواب الإشكال بصيغته الأولى، حيث كان المحذور فيها - من انحفاظ الحكم الواقعي - أنه عبارة عن استحالة محركته، فإن هذا المحذور حينئذ يُراد منه أحد أمور.

الأمر الأول: هو أن يُراد من هذا المحذور، أن الحكم الواقعي حيث أنه يستحيل محركته، إذن يستحيل ثبوت الحكم الواقعي، لأن الحكم عبارة أخرى عن التحريك من قبل المولى، إذن، يستحيل الحكم من قبله عند استحالة التحريك من قبله.

هذا هو الوجه الأول من تفسير المحذور، فإن أريد هذا الوجه من المحذور؟.

فجوابه: هو، أن التحريك من قبل المولى يتوقف على حيثيتين.

الحيثية الأولى: هي تحت سلطان المولى، وهي أن يُشغل ذمّة المكلف بالفعل، وذلك بجعل خطاب يبرز فيه مبادئ الحكم الحقيقية، بداعي إلقتها على عهده.

لكن هذه الحيثية وحدها لا تكفي لتحريك المكلف، بل لا بدّ من ضمّ الحيثية الثانية.

الحيثية الثانية: وهي حيثية وصول هذا الخطاب إلى المكلف بدرجة بحيث يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإذا تمّت هذه الحيثية الثانية أيضاً، وثمّ وصول هذا الخطاب بدرجة توجب حكم العقل بلزوم التحريك، فإنّه حينئذ يتم التحريك من قبل المولى.

إذن، فالتحريك من قبل المولى مربوط بهاتين الحيثيتين، والأولى تحت سلطان المولى، والثانية ليست تحت سلطنته بما هو مولى، بل هي مربوطة بوصول الحكم بدرجة توجب حكم العقل بالمحركية، وهذا غير مربوط بالمولى بما هو مولى.

ومن الواضح أنّ ما هو مفاد الخطابات الواقعية - التي ندّعي نحن أصحاب المخطئة، أنّ الحكم الواقعي محفوظ في حالتي «العلم والجهل» تمسكاً بإطلاقات الخطابات الواقعية -.

ومقصودنا إثبات، أنّ ما هو مدلول الخطاب الواقعي مشترك ما بين العالم والجاهل، ومن الواضح أنّ ما هو مدلول الخطاب، هو الحيثية الأولى لا الثانية، لأنّ الثانية أجنبية عن مدلول خطاب المولى، والنزاع بين المخطئة والمصوبة إنّما هو ذاك المقدار الذي هو مدلول خطاب المولى.

ونحن المخطئة نقول: إنّ مقتضى إطلاق خطابه هو، أنّ هذا المدلول يثبت في حق العالم والجاهل معاً، وهذا المدلول هو الحيثية

الأولى فقط، وهذه الحيثية الأولى مشتركة في المقام بينهما، حتى في حالة القطع بالعدم، لأنَّ التحريك من ناحيتها تام، وإنَّما هو غير تام من ناحية الحيثية الثانية.

إذن، فما هو المطلوب انحفاظه بين العالم والجاهل إنَّما هو مقدار مدلول الخطابات الواقعية، وهذا المقدار هو الحيثية الأولى دون الثانية، وهذا المقدار محفوظ حتى في حالة القطع بالعدم، فإنَّ التحريك من ناحية الحيثية الأولى تام كما عرفت.

فإن قيل: بأنَّ هذا لا يسمَّى حكماً إلاَّ عند اجتماع كلتا الحيثيتين.

قلنا: حينئذٍ يكون هذا نزاع لغوي وليس مربوطاً بمحل الكلام، لأنَّ روح النزاع بين المخطئة والمصوبة إنَّما هو في ثبوت إطلاق مفاد الخطابات الواقعية وعدمه، ومفادها ليس إلاَّ التحريك بمقدار الحيثية الأولى كما عرفت.

إذن، فهذا الوجه للمحذور غير تام.

الأمر الثاني: الذي يُراد من المحذور هو أن يقال: إنَّ هذه الخطابات الواقعية - التي نريد تعميم مدلولها وحفظه - من جملة مدلولها العرقي التصديقي هو أنَّها صادرة بداعي المحركة والباعثة ممَّن يعقل تحركه عن الخطاب، والقاطع بالعدم لا يعقل تحركه عن الخطاب، إذن، فلا يؤتى بالخطاب بداعي تحريكه، إذ مدلول الخطاب قاصر عن الشمول في المقام، لأنَّ مدلول الخطاب يشتمل على داعي المحركة، وهذا الداعي إنَّما يحرك غير القاطع بالعدم، إذن، القاطع بالعدم لا يمكن تحريكه، إذن، لا يمكن أن يجعل خطاب في حقه، إذن، فمدلول الخطاب لا يشمل.

والخلاصة هي: إنّ الخطابات الواقعية من جملة مدلولها العرفي التصديقي، أنّها صادرة بداعي المحركة والباعثية، فلا يُعقل إطلاق مفادها وشموله لمن لا يُعقل في حقه المحركة والباعثية، كما هو الحال بالنسبة للقاطع بالعدم.

وجوباً ذلك هو، إنّنا نسلم بأنّ الخطابات الشرعية الواقعية تدلّ بالدلالة العرفية التصديقية على داعي المحركة، لكن هذا المدلول، إنّما هو المحركة بمقدار ما يكون تحت سلطان المولى، وهو الحيثية الأولى فقط، فما هو استفاد من الخطاب لا يزيد عن الحيثية الأولى، وهي محفوظة في المقام حتى في موارد القطع بالعدم، فيكون إطلاق الخطابات الواقعية معقولة أيضاً، ومرجع ذلك، إلى أنّ كل خطاب مجعول بداعي أن يكون محركاً ومنجزاً لو تَمَّت الحيثية الثانية، أي لو وصل إلى المكلف.

الأمر الثالث: ممّا يُراد من المحذور، محذور اللغوية حيث يُقال:

لو سلّمنا أنّ مدلول الخطاب أمر يُعقل انحفاظه في حق العالم والجاهل، لأنّ مدلوله مربوط بالحيثية الأولى.

لكن في مورد يستحيل فيه الحيثية الثانية، حينئذٍ، يكون تسجيل الحيثية الأولى على المكلف لغوياً.

وهذا وجه ثالث من الإشكال، لأنّ الحيثية الأولى إنّما توصل إلى المطلوب والتنجز إذا انضمت إليها الحيثية الثانية، وفي موارد استحالة ضم الحيثية الثانية إلى الأولى، يكون تصدّي المولى لإيجاد الحيثية الأولى لغوياً، لأنّه لا يترتب على إيجاد الحيثية الأولى دون الثانية أثر التحرك والوصول إلى المرام.

وجواب ذلك يكون بأحد تقرّيبين.

التقريب الأول: هو أن يُقال: إنّ هذا التصدي من قبل المولى إنّما هو بإطلاق الخطاب، لا بخطاب برأسه، حيث لم يجعل خطاباً على خصوص القاطع بعدم الوجوب ليرد الإشكال، بل جعل خطاباً واحداً على كلّ المكلّف مطلقاً، إذن، فيكفي في مقام فائدة الخطاب بوصوله إلى مرحلة المحركة بلحاظ سائر المكلّفين الآخرين.

فالإشكال معقول لو فرض أنّ المولى قد جعل جعلاً برأسه لخصوص المكلّف القاطع بعدم الوجوب، والمفروض أنّه خطاب واحد يشمل الجميع بإطلاقه، ويكفي لإخراجه عن اللغو أن يكون له فائدة بلحاظ سائر المكلّفين.

فإن قيل: لماذا جعله مطلقاً ولم يقيده؟.

قلنا: إنّ الإطلاق ليس أشدّ مؤنة من التقييد، بل العكس هو اللازم، لأنّ الإطلاق هو مجرد عدم لحاظ القيد.

والخلاصة هي، أنّ اللغو إنّما تكون لو كان المولى قد تصدّى لجعل الخطاب الواقعي في خصوص هذا المورد، لا ما إذا كان بالإطلاق الذي هو أخفّ مؤنة من التقييد.

التقريب الثاني: هو أن نفرض مصلحة نفسية في نفس جعل هذا الخطاب، ولا يعود هذا إلى ما قاله بعضهم في تصوير الأحكام بمصالح في أنفسها، فإنّه هنا مبادئ الحكم قائمة بالمتعلق، لكن في مرحلته الخطابية والصياغية تفرض وجود مصلحة في توجيه الخطاب إلى القاطع بالعدم، فهذه المصلحة نكتة في الجانب الخطابي لا أنّها ممثلة لمبادئ الحكم، ولهذا قلنا بالاحتفاظ الحيثية الأولى الممثلة لمبادئ الحكم، وإذا اندفع هذا الإشكال وتبيّن أنّه يعقل جعل

الخطاب الواقعي حتى في القاطع بالعدم، مع أنه لا يُعقل محركته فعلاً بالنسبة لهذا القاطع بالعدم، حينئذٍ، يتضح ارتفاع الإشكال بالصيغة الثانية، لأنَّ الصيغة الثانية هو أنه يلزم التكليف بغير المقدور، ومن الواضح أنَّ التكليف بغير المقدور إنما لا يُعقل فيما إذا كان التكليف بصدد التحريك نحو غير المقدور، وأمَّا إذا كان لا يُعقل محركته، ولا يكون محركاً إلاً في ظرف القدرة، إذن، لا بأس بجعله، وهنا التكليف الواقعي للجمعة عند القاطع بحرمتها وإن كان بغير المقدور فعلاً، إلاً أنه لا بأس به، لأنَّ هذا التكليف حينما يكون محركاً يكون تكليفاً بالمقدور، لأنه إنما يُحرك إذا تَمَّت الحثية الثانية وانضمت إلى الحثية الأولى، إذن، فهذا التكليف ما دام غير محرك لا بأس بتعلقه بغير المقدور، وحينما يحرك فلا بدَّ من تعلقه بالمقدور.

والحاصل: هو أنه يمكن فرض مصلحة نفسية في نفس إطلاق الخطاب بعد فرض تمامية الملاك في المتعلق، بحيث يكون إطلاق الخطاب فيه مصلحة صياغية. ما كان يمكن توفرها وتنظيم تمام نتائجها وأثارها لو جعلت الخطابات الواقعية مقيدة.

وبهذا يتضح الجواب على الصيغة الثانية للإشكال، من لزوم التكليف بغير المقدور، فإنَّ التكليف حينما يكون محركاً، يكون تكليفاً بالمقدور، كما لو توفرت فيه الحثية الثانية، وهي وصول الخطاب إلى المكلف.

وكونه من دون الوصول غير مقدور، لا يضر بالتكليف، لأنه ليس محركاً بالفعل ليكون تحريكاً نحو غير المقدور، إذ أنَّ غير المعقول إنما هو التكليف بغير المقدور حينما يُراد به المحركة، ومنجزية التكليف حين وصوله، وأمَّا إذا كان لا يُعقل محركته ولا يكون محركاً إلاً في ظرف القدرة فلا بأس بتعلقه بغير المقدور، وحينما يحرك فلا بدَّ من تعلقه بالمقدور، وبهذا يرتفع الإشكال من هذه الناحية.

هذا كله حال إشكالات العقل النظري في الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، حيث كان يُدعى أنَّ العقل النظري يحكم باستحالة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، إمَّا لمحدور اجتماع الضدين، أو لمحدور اجتماع المثلين، أو لمحدور نقض الغرض.

وأمَّا الإشكال بلحاظ العقل العملي، أي أنَّ الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري يستلزم ارتكاب القبيح بحكم العقل العملي.

وهذا هو الإشكال القائل: بأنَّ التعبد بهذه الامارات والأصول المخالفة للواقع يلزم منه تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة.

فلو فرضنا أنَّ الدُّعاء كان واجباً في الواقع، وقد دلَّت الامارة على عدم وجوبه، فالتعبد بهذه الحجة يؤدِّي إلى تفويت تلك المصلحة على العبد، وكذلك الحال في جانب الحرام الواقعي، وتفويت هذه المصالح والإلقاء في المفساد ليس من المستحيل صدورها من فاعلها، لكنه قبيح بحكم العقل العملي، وفي طول هذا القبح يصبح مستحيلاً على من يمتنع صدور القبيح منه، كالشارع المقدَّس.

وقد كانت طريقتنا في كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري على نحو، بحيث لا ترد تلك المحاذير، كما أنَّها وافية لدفع إشكالات العقل العملي.

فإنَّنا إذا التفتنا إلى أنَّ الأحكام الظاهرية هي نتائج لوقوع نحو من التزاحم بين المبادئ والملاكات الواقعية، مع أنَّ المبادئ ليست واقعة في موضوع واحد، ولكن مع هذا يقع بينها التزاحم الحفظي، بمعنى أنَّه في مورد الاختلاط والاشتباه يتزاحمان حفظاً، وحينئذٍ، فكل حكم ظاهري بحسب الحقيقة هو عبارة عن تحفظ على أقوى المتزاحمين، وهذا التزاحم الحفظي، وهذا الخطاب، وإن كان قد يفوت على المكلف جملة من المصالح، ويوقعه في جملة من

المفاسد، إلا أن ذلك كله من أجل التحفظ على أقوى المتزاحمين، فهو تضييع للأضعف في مقام التحفظ على الأقوى ملاكاً، وهذا ممّا لا يأباه العقل العملي، ولا النظري، فإنّه بمقتضى حكمة الحكيم أن يقدم أقوى المتزاحمين على أضعفهما، وحينئذٍ لا قبح في إلقاء المكلف في المفسدة، وتقويت بعض المصالح تحفظاً على ما هو أقوى.

إذن، ففي مقام دفع هذا المحذور لا نحتاج إلى افتراض أي ملاك للحكم الظاهري وراء الملاكات الواقعية، وإنما نفس الملاكات الواقعية هي تجيب عن هذا وتقول: إنّ الإلقاء في المفسدة إنّما كان لأجل التحفظ على أقوى الملاكين، فلا نحتاج في تخريج ذلك لافتراض أي شيء غير الملاكات الواقعية.

إلا أنّ الأصحاب حيث يثسوا من إمكان تصوير هذا الحكم الظاهري ودفع الشبهة بلحاظ نفس الملاكات والمبادئ الواقعية، حينئذٍ صاروا في مقام الجواب على هذه الشبهة، ملتزمين بوجود مصلحة يُتدارك بها هذا التفويت الذي هو المحذور المتقدم كما عرفته.

وهذا الالتزام له في كلماتهم بيانان.

البيان الأول: هو الالتزام بوجود مصلحة في نفس التعبد بهذه الحجّة المخالفة للواقع والتي أوجبت فوات مصلحة الواقع.

فمثلاً: لو فرض أنّ الدّعاء عند رؤية الهلال كان واجباً في الواقع، وقامت الحجّة على عدم وجوبه، إذن فهذه الحجّة قد فوّتت تلك المصلحة الموجودة في الحكم الواقعي.

وحينئذٍ أجابوا على هذا المحذور فقالوا: إنّ التعبد بهذه الحجّة يكون واجداً لمصلحة يندفع بها محذور التفويت، وذلك ببيان: أنّ تفويت المصلحة وإن كان قبيحاً بحكم العقل العملي، إلا أن قبحه ليس

من قبيل قبح الظلم بحيث أنه ليس له علاج، بل هو قبيح بحسب طبيعه واقتضائه، ولكنّه قد ينطبق عليه عنوان من العناوين، بحيث يكون بهذا العنوان ذا مصلحة يُتدارك بها قبح ذلك التفويت، كما في ضرب اليتيم، فإنّه قبيح، لكن قد ينطبق عليه عنوان آخر ذا مصلحة، «كالتأديب» بحيث يرتفع قبح الضرب، وهنا أيضاً كذلك، فلو خُلّي التعبد بالامارة ونفسه، لكان قبيحاً، وبالتالي يكون هذا الفعل من المولى قبيح، إلاّ أنّه قبح في مقابل ما يقابله من مصلحة لا يعدّ قبحاً، وحينئذٍ، يرتفع قبح التعبد بالامارة.

ولا يلزم هنا أن نفترض أنّ المصلحة بتدارك ما فات إنّما تكون بذلك التعبد، فقد نفترض أنّ مصلحة الدّعاء التي فاتت المكلف لا تحصل عن طريق جعل التعبد، بل هذه المصلحة الفائتة ذهبت، وإلاّ لو كانت محصلة لها للزم ارتفاع الحكم الواقعي بمجرد صدور هذا التعبد، لأنّ مصلحته موجودة، وهذا تصويب.

إذن فهذه المصلحة التي نفرضها في نفس التعبد ليست هي نفس تلك المصلحة، ولا يستوفى بها تلك المصلحة الفائتة بترك الدّعاء، كما أنّها ليست ضدّاً لها بحيث يستحيل أن تجتمع معها، إذ لو كانت ضدها، فأيضاً يلزم ارتفاع الحكم الواقعي بمجرد تحقق التعبد، إذ بمجرد تحقق التعبد على الخلاف تكون هذه المصلحة المضادة قد استوفيت، ومعه يستحيل استيفاء مصلحة الحكم الواقعي، وذلك للمضادة، ومعه لا يبقى الخطاب الواقعي، «وهذا تصويب».

إذن هذه المصلحة التي نلتزم بثبوتها في نفس التعبد بالحجّة المخالفة للواقع، لا هي من سنخ مصلحة الواقع، بحيث تكون مستوفية لها، ولا هي مضادة لها، وإنّما هي مصلحة مغايرة، إلاّ أنّ هذه المصلحة المغايرة بدرجة من الأهمية بحيث تسوّغ للمولى أن يفوت

بعض المصالح الأخرى، ولا يلزم التصويب، لأن ملاك الواقع محفوظ ولا يُستوفى بغير متعلقه.

والخلاصة: هي أنه في هذا البيان يلتزم بوقوع التفويت كما هو الحال بناء على الطريقة، إلا أنه لا قبح فيه إذا كانت هناك مصلحة تقتضي التعبد بذلك الحكم الظاهري، بمعنى أن يكون هناك مصلحة في نفس الجعل وهذا نظير التفويت الحاصل في موارد التقية، وإن كان فعل المكلف فيها فارغاً من كل مصلحة سوى التعبد بذلك الحكم الظاهري^(١).

وهذا البيان ينبغي التمييز بينه وبين طريقتنا في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي والتي بها دفعنا هذا الإشكال أيضاً، إذ حينما دفعنا إشكال العقل النظري على طريقتنا لم نفترض وجود مصلحة في نفس جعل الحكم الظاهري، وإنما قلنا إن نفس الملاكات الاقتضائية للإباحة في موارد الواقعية، تراحمت تراحمًا حفظياً مع الملاكات الوجوبية والتحريمية، والمولى في مقام علاج هذا التراحم، قدّم الملاكات الاقتضائية للإباحة على غيرها.

فيما نقدّم الامارة والحجة على أن الدّعاء الذي هو واجب لم يعد واجباً مثلاً، فهنا لا يوجد أي مصلحة فعلية قائمة بالتعبد بالترخيص في ترك الدّعاء، لكن مع هذا، يتعبدنا المولى من باب التوسع وضمان الحفظ للمصلحة الإباحية القائمة في موردها.

ولكن في هذا الوجه يفترض مؤنة إضافية على الملاكات الواقعية، وهي وجود مصلحة في نفس التعبد بالحكم الظاهري بعدم وجوب الدّعاء، فالحكم الظاهري في هذا الوجه له مبادئ في نفسه.

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ٤١.

البيان الثاني: هو أن يُقال: بأنّ الامارات تُحدث ملاكاً على طبق مؤداها في موردها، وهذا ما يُسمّى بالسببية، فإذا كانت تؤدّي إلى الوجوب، فتُحدث ملاك الوجوب في موردها، وهكذا الإباحة.

وُتراد بهذا الملاك الذي تحدثه الامارة أن يُتدارك ما يفوت من المصالح على المكلف، ويُقال حينئذٍ: بأنّه لا تفويت من قبل المولى، وبهذا يرتفع المحذور.

والحاصل هو، أنّ التفويت المذكور متدارك، ومعه لا تفويت حقيقة، إذن فلا موضوع للقبح.

وحيث أنّ هذا البيان مبني على السببية، فكأنّه اعتراف بلزوم الإشكال، بناء على الطريقة في جعل الأحكام الظاهرية.

إذن ففي البيان الأول، كان يفترض تفويت المصلحة عندما يعبدنا بالحكم الظاهري، بينما هنا في البيان الثاني، يفترض عدم صدور تفويت أصلاً، لأنّ ما فوّته المولى بيده اليمنى، أعطاه بيده اليسرى، وذلك لأنّه فرض أنّ الامارة بنفسها تُحدث في فعل المكلف مصلحة يُتدارك بها ما فات، فهنا المصلحة قائمة في فعل المكلف، وهناك كانت المصلحة قائمة في فعل المولى.

ثمّ إنّ القوم قسّموا السببية إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: السببية الأشعرية.

القسم الثاني: السببية المعتزلية.

القسم الثالث: السببية الإمامية.

وفي مقام الجواب الأول من قبل الشيخ الأنصاري «قده» يظهر منه أنّه ربط هذه الإجابة بالسببية الثالثة، أي الإمامية.

أمّا السببية الأشعرية، فقد أرادوا بها أن يكون الحكم الواقعي تابعاً لقيام الامارة عليه نفيّاً وإثباتاً، فيكون قيام الامارة على الحكم موجباً لثبوت ذلك الحكم نفيّاً وإثباتاً.

وهذا الكلام في السببية الأشعرية له معنيان.

المعنى الأول: هو أن نفرض أنّ الله تعالى لم يجعل أحكاماً واقعية، بقطع النظر عن الامارات، وإنّما جعل أحكاماً على طبق الامارات، وقال: إنّ كلّ ما أدّت إليه الامارة فهو حكمي، فإذا أدّت الامارة إلى شيء فهي تستتبع حكماً، فيقطع بالحكم وجداناً، وإلّا فلا حكم، فيقطع بعدمه وجداناً.

وهذا المعنى مستحيل في نفسه، إذ لا يُعقل حينئذٍ فرض الاماريّة والكاشفية عن الحكم، لأنّه لا يبقى أيّ معنى لقيام الامارة، فإن فرض قيام الامارة هذه هو فرض وجود شيء في المرتبة السابقة تكشف عنه الامارة.

المعنى الثاني: لهذه السببية هو، أن يكون للمولى أحكام واقعية، إلّا أنّ هذه الأحكام أخذ قيام الامارة عليها قيداً في موضوعها، كما لو كان حكم المولى المحفوظ في صلاة الجمعة هو الوجوب، فإذا قامت الامارة على ذلك الحكم الواقعي، فحينئذٍ، يتحقق موضوعه ويصبح فعلياً، وإلّا إذا قامت على حكم آخر، إذن ذاك الحكم الواقعي ليس فعلياً، إلّا أنّ الحكم الذي قامت عليه الامارة فهو أيضاً ليس حكماً واقعياً.

وإن شئت قلت: إنّّه إذا لم تؤدّي الامارة إلى الحكم الواقعي المقيد بها، فلا حكم حينئذٍ، وذلك لأنّ الحكم الواقعي المجعول لم يحصل قيده الذي هو الامارة، وأمّا الحكم الآخر الذي قامت عليه الامارة فهو ليس حكماً، لأنّه غير مجعول، وحينئذٍ لا تكون الجمعة

واجبة، لأنه وإن كانت واجبة واقعاً، إلا أن وجوبها مقيد بقيام الامارة عليه، والمفروض أن الامارة لم تقم عليه، وكذلك صلاة الظهر، فإنها ليست واجبة واقعاً، لأنها لم يجعل المولى لها وجوباً.

وهذا المعنى يختلف عن المعنى الأول، حيث أنه لا يتضمن نكتة الاستحالة كما في المعنى الأول، وإن استلزم أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، لأن أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم معقول في نفسه، إلا أنه باطل بالضرورة، لاستلزامه خلو صفحة الواقع من الحكم بالنسبة لمن قامت الامارة عنده على خلاف الواقع، مع أن الضرورة قائمة على أن كل مكلف شرعاً، هو مكلف بحكم من الشارع، إذن فبطلان هذا الوجه إثباتي.

والحاصل: هو أن هذا المعنى لا استحالة فيه بعد فرض معقولة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، إلا أنه باطل لاستلزامه خلو صفحة الواقع من الحكم الواقعي رأساً، وهذا خلاف الضرورة القائمة على عدم خلو الواقع عن الحكم.

وأما السببية المعتزلية، فهي تفرض أن المولى له أحكام واقعية ثابتة على موضوعاتها وملاكاتها، إلا أن هذه الأحكام مقيدة بعدم وصول خلافها.

وفرق هذا عن السببية الأشعرية بكلا معنييها واضح.

أما فرقتها عن المعنى الأول، فلأن هذه السببية تفترض أحكاماً واقعية ثابتة في نفسها.

وأما فرقتها عن المعنى الثاني، فلأن الحكم الواقعي على المعنى الثاني للأشعرية مقيد بوصول نفسه، بينما بناء على المعنى المعتزلي، يكون الحكم مقيداً بعدم قيام الامارة ووصولها على الخلاف، لا بوصول نفسه.

فمن يرى أنَّ أخذ العمل بالحكم في موضوع نفسه مستحيل، لكن أخذ عدم العلم بالخلاف في موضوعه ليس مستحيلاً، يفرّق حينئذٍ بين هذين الوجهين.

وعلى أيّ حال، فهذه السببية باطلة أيضاً إثباتاً لاستلزامها التصويب، وإن كانت معقولة ثبوتاً.

والخلاصة: هي أنَّ فرق السببية المعتزلية عن السببية الأشعرية، أمّا بالنحو الأول فواضح، وأمّا بالنحو الثاني، فيظهر فما لو فرض إمكان أخذ عدم العلم بالخلاف في موضوع شخص ذلك الحكم، ولكنه باطل أيضاً، للزومه خلو الواقعة عن الحكم كما عرفت.

ولكن ينبغي أن يعرف، أنَّ دائرة خلو الواقع عن حكم بناءً على السببية المعتزلية هو، أضيق منها بناءً على السببية الأشعرية كما تلاحظ.

وأمّا السببية الإمامية، فهي أن يُفترض أنَّ قيام الامارة على شيء يكون سبباً في حدوث مصلحة في سلوك الامارة والجري على طبقها ما دامت امرأة وفاقة المفعول، لكن بمقدار كونها امارة وفي حدود الجري على طبقها، فالمصلحة لا تكون في صلاة الجمعة بما هي جمعة لتوازي صلاة الظهر الواقعية أي أنَّ مصب المصلحة ليس هو المؤدى بل هذه المصلحة كائنة في عنوان السلوك الذي هو عنوان ثانوي منطبق على فعل المكلف، وهو عنوان الجري على طبق الامارة، ولذا سميت بالمصلحة السلوكية، ومن هنا تقدر هذه المصلحة بقدر هذا السلوك فالعنوان، بحيث ان حجية الامارة وهذه المصلحة تكون بمقدار بحيث يُتدارك بها ما يفوت على المكلف بسبب اتباعها، فلا يمكن أن يتدارك بها المقدار الباقي من مصلحة الواقع بعد انكشاف الخلاف كالإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، لأنَّ الفائت بسلوكها هو

مصلحة الفضيلة، أو مصلحة أصل الوقت، وأمّا الزائد فيبقى على حاله فيجب تحصيله.

فمثلاً: لو فرض أنّ الامارة قامت على وجوب الجمعة فصلاًها، ثمّ بعدها وقبل خروج الوقت انكشف أنّ الامارة باطلة، وأنّ الواجب إنّما هو الظهر، إذن، بسلوك الامارة يكون قد فوّت فضيلة أول الوقت ولم يفوّت أصل الفريضة. إذن فالتفويت كان بمقدار الفضيلة، فيلتزم حينئذٍ بأنّ سلوك هذه الامارة بهذا المقدار من السلوك يكون واجداً لمصلحة تُستوفى بها مصلحة الفضيلة، لكن لا يُستوفى بها مصلحة أصل الوقت، ولهذا كان يجب على هذا المكلف الإتيان بالظهر، فلو فرض أنّه استمرّ اشتباهه إلى انتهاء وقت الصلاة، إذن فقد فات حينئذٍ أصل إيقاع الفريضة في الوقت.

وحينئذٍ، نلتزم أنّ هذا السلوك على طبق هذه الامارة إلى انتهاء الوقت يكون واجداً لمصلحة الصلاة في الوقت، فلم يفت على المكلف مصلحة في الوقت، لكن يجب قضاؤها، لأنّ الذي تتداركه المصلحة السلوكية هو ما يتعذر تداركه، وهو مصلحة الوقت، وأمّا مصلحة أصل الصلاة بلحاظ عمود الزّمان لم يفت بسبب سلوك الامارة، فيجب القضاء، فلو فرض ان استمر اشتباهه إلى موته، حينئذٍ، سوف تكون المصلحة السلوكية وافية بمصلحة أصل الصلاة أيضاً بحيث أنّ المكلف لم يخسر شيئاً.

هذا هو المعنى الثالث للسببية، كما ذكره الشيخ الأنصاري^(١)

«قده».

وقد ذكر الأنصاري «قده» أنّ هذا المعنى يجمع بين ميزتين.

(١) المصدر السابق.

الميزة الأولى: هي أنّ هذا المعنى للسببية يحل إشكال استلزام جعل الحكم الظاهري لقبح تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، لأنّ الحكم الظاهري هنا يضمن للمكلف، تدارك الفئات والخسارة من خلال تطبيقه لهذا السلوك.

الميزة الثانية: هي أنّه لم يلزم التصويب، لأنّنا لم نلتزم بحدوث ملاك واقعي في نفس صلاة الجمعة بما هي جمعة لكي تكون الجمعة عدلاً للظهور ليلزم التصويب وانقلاب الواجب الواقعي من الظهر إلى الجمعة، إذن، فقد وفق بهذا المعنى للسببية ما بين عدم التصويب، وما بين الجواب على الإشكال.

هذا خلاصة توضيح مطلب الشيخ الأعظم «قده» في المقام. وقد اعترض عليه السيّد الخوئي «قده» في الدراسات^(١)، بأنّ هذا البيان على طوله لا يفسّر كيفية عدم حصول التصويب، وذلك لأنّ التصويب على نحوين في هذا المثال.

النحو الأول: هو أن يكون التصويب بمعنى انتقال الواقع من الوجوب التعيني من الظهر إلى الجمعة.

النحو الثاني: من التصويب، هو أنّ انقلاب الواقع من التعيني إلى التخييري له فردان، الأول هو الظهر، والفرد الثاني هو الجمعة، وكلا هذين النحوين تصويب، إذ عدم انحفاظ الواقع بحده هو تصويب في كلّ حال، لأنّ التخطئة معناه: أنّ الحكم الواقعي بالوجوب التعيني للظهر محفوظ على كلّ حال، سواء قامت الامارة على الخلاف أو لا، وإذا لم يحفظ فهذا تصويب سواء تبدل الوجوب التعيني أو التخييري.

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ١١١ - ١١٢.

وحيثُ نقول: أنَّه هنا في هذه الفرضية للشيخ «قده»، وإن كان لا موجب لافتراض تبدل الوجوب التعيني للظهر إلى الوجوب التعيني للجمعة، لكن هناك موجب لافتراض تبدل الوجوب التعيني للظهر إلى الوجوب التخيري لذلك؛ لأنَّ صلاة الظهر وُجد عُدل لها في المصلحة يفي بتمام نكاتها وخصوصياتها من حين فرض استمرار حجية الامارة إلى انتهاء الوقت، وهذا العُدل هو «عنوان سلوك الامارة»، لا صلاة الجمعة بعنوانها، لأنَّ الشيخ «قده» لم يفرض المصلحة في الجمعة كذلك.

إذن، فحقيقة المطلب هي أنَّه بعد قيام الامارة مستمر على وجوب الجمعة، يوجد هناك عملان وافيان بغرض المولى الواقعي، أحدهما: صلاة الظهر، وهو الغرض الواقعي، والآخر هو سلوك الامارة الذي به التدارك، فهذان عملان كلاهما وافيان بالغرض الواقعي للمولى، إذن، فالإلزام التعيني بأحدهما دون الآخر بلا موجب، وهذا معنى انقلاب الوجوب التعيني إلى التخيري.

وإن شئت قلت: إنَّ التصويب لا فرُّق فيه بين انقلاب الواقع من الوجوب التعيني بالجمعة إلى الوجوب التعيني بالظهر، أو انقلابه من التعيني إلى التخيري، إذ عدم انحفاظ الواقع بحدّه تصويب على كلِّ حال، وفي المقام مع استمرار الحجَّة إلى آخر الوقت، يكون الحكم الواقعي الأدائي متعلقاً بالجامع بين الجمعة أو الظهر حيث صار سلوك الامارة عدلاً للواجب الواقعي، وقد عرفت أنَّ هذا نحو من التصويب.

إذن، فالسببية الإمامية أيضاً لها تصويب بناءً على ما ذكر.

وكأنَّ هذا الإشكال كان ملحوظاً للشيخ «قده» وغيره في نظرية المصلحة السلوكية.

وقد يُستفاد من كلمات كثير من الأصحاب الإجابة عليها،

بدعوى: أنَّ هذه النظرية مستلزمة لمرتبة من التصويب، وذلك، فيما إذا فرض أنَّ الواجب الواقعي كان صلاة الظهر، وقامت الامارة على وجوب الجمعة على نحو فاتت صلاة الظهر على المكلف، فهنا: وجوب صلاة الظهر لا يسقط رأساً، لكن يلزم من افتراض المصلحة السلوكية انقلاب من الوجوب التعيني إلى الوجوب التخييري، وهذا نحو من التصويب، وهذا الانقلاب لا يفرق فيه بين أن تكون المصلحة السلوكية استيفائية، أو تداركية.

وتوضيحه: هو أنَّ المصلحة السلوكية، تارة، يفرض أنَّها تستوفي نفس الملاك الواقعي، حيث أنَّ سلوك الامارة والجري على طبقها يحقق نفس الملاك الواقعي للمصلحة الواقعية القائمة في صلاة الظهر، ففي هذه الحالة يكون للمصلحة الواقعية محصلان ومصبيان، أحدهما: صلاة الظهر بعنوانها الأولي، والآخر، هو عنوان سلوك الامارة المنطبق على صلاة الجمعة، ونسبة المصلحة الواقعية إليهما على نحو واحد، ومعه، إذن لا بدَّ أن يكون الوجوب تخييرياً، وهذا معنى كَوْن المصلحة السلوكية استيفائية.

وتارة أخرى يُفرض كون المصلحة السلوكية تداركية، وذلك، بأن تكون المصلحة الواقعية القائمة بصلاة الظهر، سنخ مصلحة تُقوت على المكلف بسلوك الامارة، لكن يتدارك هذا الفوات، بمعنى أنَّه يعوِّض عنها بمصلحة لا تقل عنها في الأهمية، وإنَّما لم يؤمر بها مع الواقع لعدم إمكان الجمع بينهما، ففي مثله، تسمَّى بالمصلحة التداركية.

وبعد الكسر والانكسار، كأنَّه لم يخسر شيئاً، ففي مثله، ينبغي للمولى أن يجعل الوجوب تخييرياً، لأنَّ شخص المصلحة الأول وإن كان قائماً بصلاة الظهر ولا يحصل بسلوك الامارة، لكن المصلحة الثانية مثلها في تمام الخصوصيات، إذن، فواقع غرض المولى قائم

بالجامع بين المصلحتين، وهذا موجب لجعل الجامع بين العذلين، وهذا معنى انقلاب الوجوب من التعيين إلى التخييري.

والذين استشكلوا بذلك، من أن عدم انحفاظ الواقع بحده تصويب^(١) على كل حال، كان بإمكانهم أن يستشكلوا بمورد آخر يكون فيه التصويب أشد وأوضح، وذلك كما لو فرضنا قيام الامارة على إباحة ما هو حرام واقعاً، «كالعصير العنبي المغلي»، فشربه المكلف سلوكاً للامارة، فهنا، يُقال بوجود مصلحة سلوكية تدفع محذور الإلقاء في المفسدة.

وذلك إمّا بأن تكون المصلحة استيفائية، بمعنى أنها توجب عدم المفسدة رأساً، بحيث أن هذه الحصّة من شرب العصير لا يبقى فيها مفسدة، لأنّ المصلحة السلوكية تعدم المفسدة فيها، وهذا معنى الاستيفاء.

وإمّا بنحو تداركي: بمعنى أن المفسدة موجودة، لكن في مقابلها مصلحة مضادة مزاحمة مساوية لها بحيث أنه بعد الكسر والانكسار، يتبين أنه لا خسارة ولا خسران، وفي كلتا الحالتين، يلزم أن لا تبقى الحرمة على هذه الحصّة، لأنّ هذه الحصّة بلا ملاك للحرمة، إمّا لأنّه لا مفسدة أصلاً على تقدير كونها استيفائية، وإمّا لأنها مبتلاة بمزاحم من حيث المصلحة، إذن، فكذلك بالكسر والانكسار لا موجب لتحريمها، إذن، تسقط الحرمة رأساً، وهذا تصويب أشد ممّا ذكره.

والحاصل هو أنّهم يمكنهم الاعتراض على السلوكية بما يكون أوضح وأشدّ تصويماً، وذلك، كما لو قامت الامارة على إباحة محرم واقعاً، فهنا: فوات المفسدة الواقعية، لتداركها بمصلحة سلوك الامارة،

(١) الدراسات: المصدر السابق.

يوجب زوال الحرمة الواقعية وانقلابها إلى الإباحة، وهذا أشد وأوضح في التصويب.

وقد عرفت فيما تقدّم بأنّ هذا الإيراد لا فرق فيه بين افتراض كون المصلحة السلوكية استيفائية، أو تداركية، أي أنّها من منخ مصلحة الواقع أو غيرها، ولكنّها يتدارك بها مصلحة الواقع الفاتنة، وإنّما لم يؤمر بها مع الواقع لعدم إمكان الجمع بينهما، فإنّه على كلا التقديرين بعد الكسر والانكسار، تكون المصلحة المطلوبة للمولى القابلة للتحصيل هي الجامع بين الأمرين.

ولكن الذي يبدو من كلمات الشيخ^(١) «قده»، والميرزا^(٢) «قده» في المصلحة السلوكية، أنّهم التفتوا إلى محذور التصويب، وافترضوا في الجواب فرضية مشوّشة من خلال عباراتهم، ولكنّها مفهومة.

وحاصل هذه الفرضية هي، أنّ المصلحة السلوكية سواء كانت استيفائية أو تداركية، يفرض أن ترتبها على الفعل الخارجي مشروط بانحفاظ الحكم الواقعي الذي هو الوجوب التعيني في مورد نقضهم، بمعنى أنّ الجري على طبق الامارة الدالّة على وجوب الجمعة، ليس على إطلاقه مصبّاً للمصلحة، بل ترتب المصلحة عليه مقيّد بأن يكون الوجوب الواقعي التعيني المتعلق بصلاة الظهر محفوظاً في الواقع، فانهفاظ الحكم قيد من قبيل قيد الواجب لا الوجوب، بحيث لو فرض أنّ المولى رفع يده عن الحكم الواقعي التعيني والامارة، لم يكن في معرض أن تصيب أو تخطيء، حينئذٍ، سلوكها لا يترتب عليه المصلحة، إذ المصلحة تترتب على سلوك امارة قد تصيب وقد تخطيء، فإذا فرض أنّ الواقع بحده كان قيّداً من قيود ترتب المصلحة

(١) الرسائل: ج ١، ص ٤١.

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ٩٤ - ٩٥ - ٩٦.

الاستيفائية أو التداركية على سلوك الامارة، إذن، لا بدّ للمولى من حفظ هذا القيد، وهو الإلزام الواقعي التعيني.

ولا يمكن القول أنّه ما دام قد صار هناك عدل للواجب الواقعي، فلماذا لا ينقلب الإلزام التعيني إلى الإلزام التخيري؟

وذلك لأنّ عدلية هذا العدل في طول انحفاظ ذلك الإلزام التعيني، فالإلزام الواقعي التعيني دخیل في توصل المولى إلى مرامه، فيستحيل أن يكون موجّباً لسقوط الإلزام التعيني، بحيث أنّ المولى يرى أنّه إذا رفع يده عن الإلزام التعيني، وقبل به وجوباً تخييرياً، ففي مثله لن يحصل المكلف على شيء، لأنّ السلوك ليس فيه مصلحة حينئذٍ، والواقع يفوت أيضاً فيخسر الملاك.

بينما لو تحفظ على هذا الإلزام التعيني، فإنّه حينئذٍ، وإنّ أخطأت الامارة، لكن تحصل المصلحة السلوكية، وإن أصابت الواقع، إذن يجعل مصلحة الواقع في الإلزام الواقعي التعيني دخیل في توصل المولى إلى مرامه، وبهذا يكون إلزاماً جدياً صادراً بداعي التوصل إلى المرام، ويستحيل أن تكون التوسعة في دائرة حصول هذا الغرض المنوطة بذلك، موجبة لزوال الإلزام التعيني، ولذلك عبّروا، بأنّ هذه المصلحة السلوكية طويلة لا عرضية، وحيث أنّها طويلة، فيستحيل أن تكون مقتضية للتصويب حينئذٍ، بل إنّ الشيخ الأعظم «قده»، ذكر بأنّ هذا من وجوه الرد على المصوبة.

نعم: لا إشكال في أنّ مبادئ هذا الإلزام من الحب ونحوه سوف تنقلب قسراً من التعينية إلى التخيرية، فيكون نسبة حبه للأمرين على حدّ واحد، لأنّهما معاً حقّقاً شيئاً واحداً، كما لو أنّه أتى بالواقع، وبمؤدّي الامارة، فهنا: معاً حقّقاً شيئاً واحداً، إذن، سوف يكون حبه لهما على نحو واحد.

إلاَّ أنه، كأنَّ الشيخ الأعظم «قده» كأنَّه اكتفى بالتحفظ على الحكم الواقعي في عالم الإلزام والجعل، فإنَّ فرض أنَّ التصويب المجمع على بطلانه كان عبارة عن التصويب، بمعنى تغير الواقع ولو بلحاظ المبادئ، فهذا التغير قهري في المقام ولازم لا محالة، وإنَّ كان بمعنى عدم تغيير الواقع في مرحلة الجعل، فهذا قد تمَّ تصويره.

والحاصل هو، أنَّ محذور التصويب في نظرية المصلحة السلوكية كأنَّه كان ملحوظاً عند أصحابها، فإنَّه كما يُستفاد من كلماتهم، محاولة الإجابة عليه، وذلك، بافتراضهم الطولية بين المصلحة السلوكية، والحكم الواقعي، كما يبدو ذلك في تعابير الشيخ «قده»، حيث افترض أنَّ استيفاء المصلحة السلوكية مشروط ببقاء الواقع وانحفاظه بحدِّه، بحيث يكون انحفاظ الوجوب التعيني لصلاة الجمعة مثلاً، شرطاً في تحقيق المصلحة المطلوبة للمولى في الجامع بين الفعلين، فلو فرض أنَّ المولى رفع يده عن حكمه الواقعي بحدِّه، والامارة لم تكن في معرض أن تصيب وتخطيء فلا مصلحة في سلوكها أيضاً، وترتب المصلحة على السلوك بمقدار الواقع، استيفاء أو تداركاً لا يؤدِّي إلى صيرورته عدلاً للواجب الواقعي، لأنَّ عدلية هذا العدل في طول انحفاظ ذلك الواقع، فيستحيل أن يكون رافعاً له، لأنَّه يلزم من وجوده عدمه.

نعم هناك توسعة قهرية في دائرة الغرض ومبادئ الحكم، إلاَّ أنَّ هذه التوسعة لا تؤدِّي إلى توسعة الجعل الشرعي لما عرفت، ومن هنا أفاد الشيخ «قده» بأنَّ هذا من وجوه الرد على المصوبة.

وكأنَّ أصحاب نظرية المصلحة السلوكية اكتفوا في مقام الرد على محذور التصويب، بنفي التصويب بلحاظ الجعل، فإنَّ كان التصويب المتفق على بطلانه شاملاً للتصويب بلحاظ مبادئ الحكم، فهذا لازم له وواقع قهراً.

ثمَّ أنه لم تتضح النكته التي كانت ملحوظة لأصحاب المصلحة السلوكية، حينما فرضوا أنَّ المصلحة في العنوان الثانوي، وهو عنوان سلوك الامارة، لا العنوان الأولي الذي هو المؤدى والفعل، أي صلاة الجمعة، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة والأشاعرة.

كما أنَّه لم يتضح الفرق في جوهر الموقف بين القول: بأنَّ المصلحة التداركية قائمة بعنوان ثانوي، أو هي قائمة بصلاة الجمعة، أي بالفعل والمؤدى.

وهنا يمكن أن يُقال أولاً: بأنَّ منظور الشيخ «قده» وغيره في هذا التمييز هو تصوير مصلحة سلوكية مَظَاظَة بحيث لا تستدعي الإجزاء لو انكشف الخلاف أثناء الوقت، لأنَّ هذا بلا موجب، وحينئذٍ، فإذا كانت المصلحة قائمة بسلوك الامارة بمقدار ما يفوته سلوكها من الواقع، حينئذٍ، إذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت، فإنَّه حينئذٍ لا إجزاء، لأنَّ سلوكها لم يفوت الواقع، بينما لو فرضنا أنَّ المصلحة في عنوان صلاة الجمعة قد حدث بسبب الامارة، وقد أتى بالجمعة، فإذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت بعد الإتيان بالجمعة، فيجب أن نحكم بالإجزاء، مع أنَّ هذا غير متصور.

قد يُقال هذا في تفسير هذا التمييز بين العنوان الأولي والثانوي.

لكن هذا يمكن التوصل له مع فرض قيام المصلحة بعنوان الجمعة، لأنَّ هذا المصلحة القائمة بعنوان الجمعة منوطة بالشك بالحكم الواقعي، والشك في مطابقة الامارة للواقع، لأنَّه من الواضح، أنَّ قيام الامارة على وجوب الجمعة عند من يعلم بكذبها لا توجد مصلحة لا بالعنوان الأولي، ولا بالعنوان الثانوي، وعليه: فهذه المصلحة على أيِّ حال، مقيّدة بكون الامارة محتملة المطابقة للواقع، فلو فرضنا أنَّ المصلحة تحدث في نفس عنوان الجمعة، لكن بقيد أن

تبقى محتملة للمطابقة تمام الوقت فإنه يحصل نفس المنظور، لأنه إذا انكشف خطؤها أثناء الوقت، فإنه حينئذٍ، لا مصلحة، فلا ينحصر إثبات عدم الإجزاء بفرض قيام المصلحة بالعنوان الثانوي.

وقد يُقال ثانياً: بأنَّ منظورهم إلى مسألة دفع التضاد، فإنَّ المصلحة الحادثة بقيام الامارة، إن كانت في نفس الجمعة، فحينئذٍ، سوف يكون مركزها مع مركز مبادئ الأحكام الواقعية واحدة، فيحصل بذلك التضاد.

وأما إذا كان مركزها عنواناً ثانوياً آخر، كعنوان سلوك الامارة، إذن، فمركزها غير مركز مبادئ الأحكام الواقعية بناءً على أنَّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي، وهذا مطلب أشرنا إليه سابقاً، وأوضحنا أنَّه قد يتوصل لرفع محذور التضاد بدعوى قيام مبادئ الحكم الظاهري بعنوان آخر.

وقد يُقال ثالثاً: بأنَّ منظورهم إلى أنَّ الحكم الذي ينشأ من الامارة، إذا كان ناشئاً من ملاك في نفس الجمعة، إذن، فهو حكم واقعي، ولا يُسمَّى حكماً ظاهرياً، بل يخرج عن كونه ظاهرياً إلى كونه واقعياً، إذن، أي فرق بين هذا الوجوب المتعلق بالجمعة، وما بين الوجوبات الواقعية الأخرى؟

نعم هذا الوجوب مسبب عن اامارة، من قبيل صلاة الخسوف المسبَّب عن الخسوف، فيكون قيام الامارة موجباً لوجوب واقعي حينئذٍ.

وهذا خلاف المقصود، لأنَّ المقصود هو تصوير الحكم الظاهري، ومن هنا: فرض أنَّ المصلحة قائمة بسلوك الامارة.

وجوابه: هو أنَّ ظاهرية هذا الحكم الحاصل بالامارة ليست

منوطة بأن يكون العنوان المتعلق للحكم هو العنوان الأولي أو الثانوي، بل يكفي في ظاهرية الحكم أن يكون الشك في الواقع مأخوذاً قيداً فيه، لأنه على أي حال، حتى لو قيل إنَّ الامارة تُحدث حكماً متعلقاً بعنوان الجمعة، فلا شكَّ أنَّ هذا الوجوب لا يثبت على من يعلم بكذب الامارة، بل يثبت على من يحتمل صدق الامارة، إذن، فهذا وجوب مشروط بالشك في الواقع ودائراً مداره، سواء كان على عنوان أولي أو ثانوي، وهذا كاف في ظاهريَّة هذا الحكم.

وقد يُقال رابعاً: بأنَّ الشيخ^(١) «قده» كأنه أحسَّ أنَّ الوجوب والملاك إذا فرض في العنوان الأولي، وهو صلاة الجمعة، فسوف يلزم منه التصويب، لأنه يكون حال الجمعة حال الظهر، فلماذا يميز المولى بينهما؟ بينما إذا قام الملاك بعنوان ثانوي، وهو سلوكها، فلا تصويب، لأنَّ الجمعة بما هي جمعة ليست مثل الظهر.

وجوابه: هو أنه قد اتضح من أنَّ نكتة عدم التصويب كما شرحناه من كلماتهم على الطولية، فإنَّ هذه الطولية إن كفت في عدم التصويب، إذن، فهي كافية على كلا التقديرين، سواء كان الملاك قائماً بالجمعة أو بالعنوان الثانوي، بأنَّ يُقال: هذا الملاك قيامه بالجمعة لا يتحقق خارجاً إلّا مع انحفاظ الحكم الواقعي، وإن لم تكف، إذن فالتصويب ثابت على التقديرين.

والحاصل هو أنَّ النكتة الملحوظة في كون المصلحة قائمة في سلوك الامارة الذي هو عنوان ثانوي هو ما يُقال:

من أنَّ منظورهم إنّما هو تصوير مصلحة مطّاطة بحيث لا تستدعي الإجزاء ولو انكشف الخلاف.

(١) المصدر السابق.

ولكن قد عرفت أنَّ هذا كان يمكن تصويره حتى مع فرض كون المصلحة في المؤدى، لأنها على كلِّ حال منوطة ببقاء الحكم الظاهري المنوط بالشك، فمع ارتفاعه ترتفع المصلحة.

وقد يُقال: بأنَّ نظرهم إلى دفع مشكلة التضاد ضمناً، وذلك بفرض كَوْن مركز المصلحة ومبادئ الحكم الظاهري عنواناً ثانوياً، غير مركز مبادئ الحكم الواقعي، وقد تقدَّم الكلام في هذا حيث قلنا: إنَّه بناءً على أنَّ تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون، فإنَّه يمكن رفع محذور التضاد، بدعوى: قيام مبادئ الحكم الظاهري بعنوان آخر.

وقد يُقال: بأنَّ منظورهم في المصلحة السلوكية هو أنَّ المصلحة إذا كانت في العنوان الأولي كان حكمه واقعياً كأحكام الأفعال الأخرى.

ولكن قد عرفت أنَّ ظاهرية الحكم ليست منوطة بهذا التمييز، بل يكفي في ظاهرية الحكم كونه منوطاً بالشك في الواقع ودائراً مداره، سواء كان على عنوان أولي أو ثانوي.

وقد يُقال: إنَّ نظرهم إلى دفع التصويب، وذلك بافتراض اشتغال المؤدى على مصلحة الواقع، أو ما يُتدارك به مصلحة الواقع حتى لو انكشف خطأ الامارة.

وهذا أيضاً قد تقدَّم وعرفت عدم صحته، لأنَّه إن افترضنا الطولية بين مصلحة السلوك، وانحفاظ الحكم الواقعي، فإنَّه غاية ما ينتج عدم التصويب بلحاظ الجعل على كلِّ حال، وإلاَّ فالتصويب لازم كما عرفت.

وبهذا يتبين، أنَّه لا يوجد نكتة فنية يفرِّق بلحاظها بين فرض كَوْن المصلحة قائمة في المؤدى بعنوان الجمعة، وبين فرض كونها قائمة في سلوك الامارة.

هذا تمام الجواب الأول، على إشكال تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة.

وكانت خلاصته: هي أنه لا قبح، من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لأن المصلحة السلوكية إما أن تُستوفى، وإما أن تُتدارك.

وكان الجواب الثاني على إشكال تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة هو، أنه لا قبح من باب السالبة بانتفاء المحمول، بمعنى أن التفويت واقع، لكن ليس قبيحاً في المقام، وذلك لوجود ملاك ومصلحة في نفس هذا التفويت.

فالتعبد مثلاً بخير الواحد، هو بنفسه واجد لمصلحة تغطي على محذور التفويت، من دون أن يجبر ما يفوت، كما في مصلحة التقية، فإنها تغطي ما يفوت، مع أنها لا تجبر ما يفوت.

وتحقيق الحال في هذا الجواب الثاني هو، أن هذه المصلحة التي تفترض في التعبد بخير الواحد وأمثاله كجعل أي حكم ظاهري آخر، إن فرض أنها كانت مصلحة طريقية، بأن يفرض أن روحها هو نفس تلك الملاكات الواقعية التي نشأت عنها الأحكام الواقعية باعتبار الاشتباه فيما بينها، إذن، يقع التزاحم بينها في مقام الحفظ، وحينئذ، رعاية لتلك المصالح الواقعية تعبد المولى بخير الواحد، باعتبار أنه مع التعبد به يكون ما يُحفظ من الملاكات الواقعية أكثر مما يحفظ مع عدم التعبد به، فيكون المصلحة في التعبد بخير الواحد طريقية، مرجعها إلى نفس المصالح الواقعية، وحينئذ، فإن كان هذا هو المراد، فهذا عين ما ذكرناه في مقام تحقيق الجمع بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية، ودفع شبهة التضاد في مقام دفع إشكالات العقل النظري، ولذا ذكرنا هناك، بأن هذا الوجه الذي بيناه، كما يدفع إشكال اجتماع الضدين والمثلين، كذلك هو يدفع إشكال العقل العملي، من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة.

وأما إذا كان المقصود افتراض مصلحة نفسية في التعبد بالحكم الظاهري، فهذا له شكلان.

ومقصودنا من المصلحة النفسية، يعني أنه وراء تلك الملاكات الواقعية - التي نشأ عنها الوجوب الواقعي والحرمة الواقعية - هي أنه يوجد ملاك آخر قائم برأسه يقتضي التعبد بخبر الواحد أو بأصالة البراءة.

وهذه المصلحة النفسية بهذا المعنى لها شكلان.

الشكل الأول: هو أن يفترض أن المصلحة النفسية قائمة بنفس الجعل والإنشاء، كما هو الحال في مصلحة التقيّة فيما إذا كانت التقيّة تقية ناشئة من خوف الإمام على حياته لا خوفه على جماعة، فالمصلحة النفسية قائمة بنفس الخطاب والإنشاء، بحيث يكون الخطاب موافقاً للعامة، لكي لا يترتب محذور بالنسبة إليه، فتمام المصلحة النفسية قائمة بالخطاب.

الشكل الثاني: وهو فيما إذا فرض أن المولى تعبد بحكم ظاهري، كأصالة البراءة، فالمصلحة النفسية قائمة بإطلاق العنان للعبد، أي بنتيجة هذا الجعل، من قبيل ما إذا كانت التقيّة لأجل جماعة الإمام عليه السلام لا من أجل نفسه.

أما الشكل الأول: فمن الواضح أن هذا لا معنى لافتراضه، لأن الحكم إذا نشأ من مجرد مصلحة في نفس جعله وإنشائه، لا يكون مثل هذا الحكم مستحقاً للإطاعة والامتثال وموجباً للتنجيز والتعذير.

فالذين يفرضون وجود مصلحة نفسية في نفس الجعل، إن سلّموا أن هذا الجعل ينشأ من مصالح واقعية في المتعلقات، ولو من حيث إنهائه إلى حفظ الملاكات الواقعية، إذن، ذاك هو الجواب، ولا حاجة لفرض مصلحة نفسية، بل المصلحة الطريقية هي الجواب.

وإن لم يفترضوا المصلحة الطريقية بالنحو المتقدم، وإنما أصرّوا على المصلحة النفسية، إذن، هذا الحكم يكون لقلقة لسان، وليس موضوعاً لحكم العقل بالتنجيز والتعذير.

وأما إذا كانت المصلحة قائمة بالتنجيز، فإن أريد بالتنجيز فعل المكلف، فهذا معناه رجوع إلى المصلحة السلوكية، وأنّ هناك مصلحة في فعل المكلف نفسه، وإن كانت هذه المصلحة قائمة بإطلاق العنان الذي هو وسط بين فعل المولى والعبد، فيصير حال الإباحة الظاهرية المفوتة للمصلحة والملقية في المفسدة، حال الإباحات الواقعية الاقتضائية، ومن الواضح حينئذٍ، أنّه يقع محذور التضاد بينها وبين الحكم الواقعي الثابت في موردها، لأنّها حكم كالأحكام الواقعية.

ونحن قد دفعنا إشكال التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري، بنكته جعل الحكم الظاهري حكماً طريقياً لا ملاك فيه وراء ملاكات الواقع.

وأما بناءً على هذا، فيكون حال الأحكام الظاهرية، حال الإباحة الواقعية الناشئة من ملاك نفسي، وحينئذٍ، يقع التضاد بينها وبين الحكم الذي تفوته كما تقدّم الآن.

وخلاصة تحقيق الحال في الجواب الثاني، هي أنّ مصلحة التعبد بالحكم الظاهري، إن كانت مصلحة طريقية بحيث تكون روحها نفس الملاكات الواقعية المتزاحمة بنحو التزاحم الحفظي، وتلك المصلحة هي افتراض أنّ ما يحفظ بالحكم الظاهري من تلك الملاكات أكثر أو أهم ممّا تفوت منها، فهذا صحيح ورافع لقبح التفويت، إلاّ أنّه رجوع إلى نفس الجواب الذي به دفعنا إشكالات العقل النظري، وإن كانت مصلحة أخرى نفسية وراء الملاكات الإلزامية أو الترخيصية الواقعية، فهذه المصلحة النفسية بهذا المعنى لها شكلان.

الأول: هو أن تكون المصلحة النفسية في نفس الجعل والإنشاء، كما إذا كانت المصلحة راجعة إلى جعل المولى نفسه كما هو الحال في مصلحة التقيّة الناشئة من خوف الإمام على نفسه، فتكون تمام المصلحة النفسية قائمة بالخطاب.

الثاني: هو أن تكون المصلحة النفسية قائمة بإطلاق العنان للعبد، أي بنتيجة الجعل من قبيل ما إذا كانت التقيّة لأجل جماعة الإمام عليه السلام لا من أجل نفسه، كما لعلّه من قبيل التقيّة في قضية علي بن يقطين.

أمّا الشكل الأول: فقد تقدّم وعرفت، أنّ مثل هذا الجعل لو فرض تحقّقه، فهو لا يكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الطاعة والمنجزة والمعدرية.

وأما الشكل الثاني: فإن كانت هذه المصلحة في نفس فعل المكلف نتيجة قيام الامارة، كما هو الحال في وضوء علي بن يقطين، فهذا يرجع إلى المصلحة السلوكية ومبنى السببية، وإن كانت هذه المصلحة قائمة بإطلاق عنان العبد الذي هو نتيجة فعل المولى وداع من دواعي فعل المكلف، أي وسط بين فعل المولى والعبد، فيصير حالها حال الإباحات الواقعية الاقتضائية، وحينئذٍ، يقع التضاد بينها وبين الأحكام الواقعية الثابتة في مواردها بلحاظ المبادئ، لأنّها حكم كالأحكام الواقعية.

ونحن قد دفعنا إشكال التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري بنكتة جعل الحكم الظاهري حكماً طريقياً محضاً لا ملاك فيه وراء ملاكات الواقع.

بينما بناءً على الشكل المتقدم، فيكون حال الأحكام الظاهرية حال الإباحة الواقعية الناشئة من ملاك نفسي، وحينئذٍ، يقع التضاد بينها وبين الحكم الذي تفوته.

هذا حاصل الكلام شرحاً وتلخيصاً، في الجواب الأول والثاني.
ومن مجموع ما ذكرنا، نكون قد أبطلنا شبهة ابن قبة وحلّلناها،
ونكون قد خرجنا بحل لجميع الإشكالات المتقدمة.
كما أنّه بهذا البحث، نكون قد أسّسنا نظرية تحليلية عن هويّة
الأحكام الظاهرية.

وهذا المطلوب ليس مجرد دفع لشبهة ابن قبة، بل سوف تكون
هذه النظرية أساساً في تفكيرنا في علم الأصول، في كثير من المسائل
الآتية.

وأول الأمثلة لذلك، سوف تكون في البحث الذي يلي هذا
البحث مباشرة، وهو الأمر الثالث الذي ذكره صاحب الكفاية «قده» في
المقدمة، وهو في تأسيس الأصل عند الشكّ في حجية امارة من
الامارات، إذ سوف يظهر هناك أنّ ما ذكرناه عن هوية الأحكام
الظاهرية يشكل أساساً لما يُتخذ من مواقف في هذا البحث.

حكم الشك في الحجية

الأمر الثالث من المقدمة: في تأسيس الأصل الذي يرجع إليه عند الشك في حجية اماره من الامارات عند عدم قيام دليل على حجية تلك الامارة.

وفي مقام تأسيس هذا، فقد قُرب هذا الأصل بعدة وجوه.

الوجه الأول: هو أن يُقال: بأنَّ الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية، لأنَّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها.

وفي مقام تحليل معنى هذه العبارة، نلاحظ أنَّ الحجية لها مقامان ومرحلتان.

المرحلة الأولى: هي مرحلة الجعل والإنشاء من قبل المولى، وهذه مرحلة بيد المولى.

المرحلة الثانية: هي مرحلة التأثير والاستتباع للتعذير أو التنجيز، أي مرحلة الاستتباع لموقف عملي يفرضه العقل بسبب تلك الحجّة تنجيذاً أو تعذيراً.

وحينئذٍ تكون عبارة «أنَّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها»، تارة متجهة إلى المرحلة الأولى، فيكون معناها حينئذٍ، أنَّ كلَّ حجية تجعل من قبل الشارع تؤخذ مقيّدة بالعلم بها، إذن، فهي مجعولة في حقِّ العالم بالخصوص، وليست مجعولة على الإطلاق،

ولا يلزم من ذلك محذور، «أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم»، لأنه حللنا ذلك سابقاً، بإرجاعه إلى «أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول»، بحيث لا يلزم دور، ولا خلف، كما تقدّم في بحث القطع.

إذن يدعى في المقام - بناءً على تنزيل العبارة على المرحلة الأولى - أنّ الحجّة حين جعلها من قبل الشارع فإنّها تُجعل مقيدة بالعلم، إذن، بمجرد الشك يقطع بعدمها، لأنه لا علم حينئذٍ.

فكأنّ هناك فرق بين الأحكام الواقعية والحجيات، فالأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل، بينما الحجّة يفرض أنّها مخصصة بخصوص العالم، وحينئذٍ يسأل: أنّه ما هو ميزان هذا الفرق، وبأيّ برهان كان ذلك حتى ترتب على ذلك «أنّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها»؟

وهذا ما سوف يأتي إن شاء الله تعالى.

وتارة أخرى تكون عبارة «أنّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها» متجهة إلى المرحلة الثانية، فيكون مؤدى ذلك، أنّ الحجية في عالم الجعل والإنشاء، وإن جعلت على طبعي المكلف من حيث العلم بها والجهل، فهي لها واقع محفوظ على كلّ حال، لكن المرحلة الثانية من الحجية - وهي التأثير في الموقف والتنجيز والتعذير - منوطة بالعلم في المرحلة الأولى من الحجية، فإذا كانت المرحلة الثانية منوطة بالعلم بالأولى، إذن، فالشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، إذن، فمعنى المرحلة الثانية من هذه الحجية، يعني، أنّ الشك في المرحلة الأولى من الحجية يقطع بعدم المرحلة الثانية من الحجية.

وحاصل الوجه الأول في بيان كونه الأصل هو عدم الحجية لكون الشك فيها يساوق القطع بعدمها هو، أنّه لا بدّ في بيان الوجه من

التمييز بين مرحلتين، بين مرحلة جعل الحجية كحكم شرعي ظاهري، وهذه المرحلة بيد المولى، وبين مرحلة تأثير الحجية المجعولة، تنجيزاً أو تعذيراً في الموقف العملي للمكلف تجاه المولى.

وما ذكر في هذا الوجه، من «أنَّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها»، تارة يُفرض أنَّه كذلك بلحاظ المرحلة الثانية، أي أنَّ الشك هذا يكون مساوفاً مع القطع بعدم الحجية، بمعنى استتباع التنجيز والتعذير في الموقف العملي للمكلف.

وأخرى يفرض أنَّه أكثر من ذلك، بحيث يدعى مساوقة الشك في جعل الحجية للقطع بعدمها حتى بلحاظ المرحلة الأولى، والذي يرجع إلى أخذ العلم بالحجّة قيداً في موضوعها، بمعنى أنَّ الشك في المرحلة الأولى من الحجية، يقطع بعدم المرحلة الثانية من الحجية.

والآن يقع الكلام في المرحلة الأولى، وهي ما لو نُزِّل المطلب على المرحلة الأولى، فإنَّه يستبطن دعوى: أنَّ الحجية حينما تُجعل تكون مقيدة بالعلم بها، ولا إطلاق لها لغير حالة العلم.

وحينئذٍ نسأل: أنَّه ما هو البرهان على ذلك، ولماذا لا يكون حالها في عالم الجعل، حال الأحكام الواقعية الشاملة للجاهل والعالم؟

وهنا قد يُتخيَّل إقامة برهان على لزوم تقييد الحجّة بالعلم بالنحو المتقدم، بدعوى أنَّ إطلاق الحجية لغير العالم لغو، فيكون مستحيلاً، لأنَّ الحجية في حق من لا يعلم بها، لا يترتب عليها أثر، إذن، فبقريئة امتناع اللغوية عقلاً وعقلاً ثانياً على المولى الحكيم، يتعين تقييد جعل الحجية بخصوص العالم بها.

وفرق إطلاق الحجية عن إطلاق الأحكام الواقعية، هو، أنَّ

الحكم الواقعي إذا لم يعلم به المكلف يكون ثابتاً في الواقع، ولا يكون لغواً، وأثره هو حسن الاحتياط، لأن احتمال الوجوب يوجب المحركة الناقصة بملاك حسن الاحتياط.

أمّا بلحاظ الحكم الظاهري، وهو الحجية، فلا معنى للاحتياط، لأن الحكم الظاهري بما هو ليس له امثال وعصيان ليكون له احتياط، بل تمام وظيفة الحكم الظاهري التنجيز والتعذير، ومع عدم العلم لا يترتب عليه ذلك الأثر، ومن هنا اختلف حال الحجية عن حال الأحكام الواقعية.

والخلاصة هي أنه لو نزلنا المطلب على المرحلة الأولى، والتي ترجع إلى أخذ العلم بالحجية في موضوعها، فهو وإن صوّرنا ثبوتاً فيما سبق معقولة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، بمعنى أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول بدون أن يلزم دور، إلا أنه حينئذ لا بدّ من التماس برهان يقتضي مثل هذا التقييد في أدلة جعل الحجية.

وحينئذ قد يُذكر برهان على ذلك بدعوى أن إطلاق الحجية لغير العالم به غير معقول، إذ لا أثر له حينئذ، وبقرينة امتناع اللغوية على المولى الحكيم، يتعيّن تقييد الجعل بخصوص العالم بها.

والفرق بين إطلاق الحجية، وبين إطلاق الأحكام الواقعية الشاملة للجاهل، يكون من جهة معقولية الأثر، وهو المحركة في موارد الأحكام الواقعية، حتى مع الجهل بها، لأنه بلحاظها يمكن الاحتياط، وهو مرتبة من المحركة.

بينما لا يُعقل ذلك في موارد الشك في الحكم الظاهري، لأنه بما هو حكم ظاهري لا امثال له ولا تنجيز، فلا يكون بلحاظه معنى للاحتياط، لأن تمام وظيفة الحكم الظاهري هي التنجيز والتعذير مع

العلم، فمع عدم العلم لا يترتب عليه ذلك الأثر، ومن هنا اختلف حال الحجية عن حال الأحكام الواقعية.

وجواب هذا التقريب من وجهين.

الوجه الأول: هو أنه لو سلّم أنّ الإطلاق حينما يكون بلا أثر يكون لغواً، ولم نقل أنّ الإطلاق سهل المؤنة، فلا يكون لغواً.

أو فقل: أنه لو سلّمنا كون هذه اللغوية مانعة عن الإطلاق لغير العالم، وقطعنا النظر عن ذلك فإننا نقول: إنّ هذه اللغوية موجودة في الأحكام الواقعية في حقّ العالم بالعدم لا الشاك، فلا فائدة في ثبوت الأحكام الواقعية في حقّ الجاهل بالجهل المركّب، لأنّ الاحتياط غير معقول، فما يُجاب به هناك، يجاب به في محل الكلام، فأَيّ محذور لو فرض وجود مصلحة نفسية بجعل الحجية على نحو الإطلاق من هذه الناحية؟

وحاصل هذا الوجه هو، أنه لو سلّم أنّ الإطلاق حينما يكون بلا أثر، يكون لغواً، وأنّ هذه اللغوية تمنع عن تمامية الإطلاق لغير العالم، مع كونه أخف مؤنة عن التقييد.

لكن حيثُ يُردّ النقض بالانحفاظ الإطلاق في أدلّة الأحكام الواقعية في موارد القطع بعدمها، حيث أنه حيثُ لا يعقل المعركة الناقصة بلحاظها، بل مع الشك فيها في العبادات أيضاً كما عرفت.

وما يكون جواباً على هذا النقض هناك من المصلحة في إطلاق الجعل أو غيره، يكون جواباً هنا في محل الكلام، خصوصاً وأنّ المشهور يلتزمون بوجود المصالح في نفس جعل الأحكام الظاهرية.

الوجه الثاني: هو أنه لو سلّمنا اللغوية، وسلّمنا أنه لا بدّ من تقييد الحجية بفرض العلم، وأنه يستحيل الإطلاق لغير حال العلم، إلّا

أنَّ هذا الكلام كله متفرع عن اللغوية، فإذا قلنا باللغوية وأنها فرع كون الحجية المشكوكة لا يترتب عليها أثر، وحينئذ تكون لغوياً، حينئذ نقول: أنه يجب على الشارع أن يأخذ العلم بالحكم في موضوع الحجية.

إذن ففي المرتبة السابقة يجب أن نبحث في أنَّ الحجية المشكوكة هل لها تأثير أو لا؟ أيُّ أنه يجب أن نبحث المرحلة الثانية لا الأولى، فإنه لا يمكن صياغة تأسيس أصل، بلغة أنَّ المشكوك الحجية مساوق للقطع بعدمها في المرحلة الأولى، فإنَّ هذا الكلام لو صحَّ، فإنه من نتائج كون المرحلة الثانية من الحجية - وهي مرحلة التأثير - مسلوكة عن الحجية غير الواصلة، إذن، فلا بدَّ من بحث هذا المطلب بلحاظ المرحلة الثانية.

ومن هنا لا بدَّ من تنزيل هذا المطلب على أنه ناظر إلى المرحلة الثانية، فيقال: إنَّ المقصود من أنَّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها، يعني بعدمها عملياً، بلحاظ المرحلة الثانية، وهي عالم التأثير، وإنَّ كانت في عالم الجعل ثابتة، حينئذ، لا بدَّ من الفحص في أنَّ خبر الواحد مثلاً، إذا شكَّ في حجيته وقد قام على وجوب الدُّعاء، فإن كان شيء من القواعد والوظائف - التي ينبغي الرجوع إليها لولا هذا الخبر - لا يتغير عن مكانه، ويكون الرجوع إليها بنفس الوتيرة التي نرجع بها إليه لولا هذا الخبر، فهذا معناه، أنَّ الحجية المشكوكة لا أثر لها أصلاً وجوداً وعدماً.

وأما إذا فرض أنَّ الحجية المشكوكة أثَّرت في كيفية التعامل مع القواعد، فمعناه: أنَّ الحجية المشكوكة أصبحت ذات أثر عملي، حينئذ، يبحث في أنَّ الحجية المشكوكة هل تؤثر في التعامل مع القواعد أو لا؟.

والخلاصة: هي أنَّ هذه اللغوية فرع أن تكون الحجية المشكوكة لا يترتب عليها أثر عملي، وهذا فرع إثبات اللغوية بلحاظ المرحلة الثانية، أي بلحاظ الموقف العملي والأثر العقلي، فلا بدَّ من البحث بلحاظ تلك المرحلة.

وقبل الدخول في ذلك، نذكر مقدّمة لا بدَّ منها حاصلها: أنَّه في بحث شبهة «ابن قبة»، كنّا نريد أن نوفق بين الحكم الواقعي والظاهري، وقد تبين لنا هناك أنَّه لا تنافي بينهما.

ولكن بقي علينا أن نعرف، أنَّه هل هناك تنافي بين الأحكام الظاهرية نفسها أو لا؟.

وفي مقام الجواب نقول: أنَّ الحكمين الظاهريين على قسمين. القسم الأول: هو أن يكون هذان الحكمان الظاهريان طوليين، حيث تكون نسبة أحدهما للآخر نسبة الحكم الظاهري إلى الحكم الواقعي، أو قل: بأنَّه أخذ في موضوع أحدهما الشك في الآخر من قبيل ما لو استصحبنا حجية خبر الواحد لإثبات حجية خبر الثقة، فحجية خبر الواحد حكم ظاهري، والاستصحاب أيضاً كذلك، لكن هذين الحكمين الظاهريين طوليين، لأنَّه أخذ في موضوع أحدهما الشك في الآخر.

القسم الثاني: هو أن لا يكون أحدهما مترتباً على الآخر، بل كلاهما يعالج شكاً واحداً أو بمرتبة واحدة من الشك في الحكم الواقعي، فموضوعهما الشك في الحكم الواقعي، من قبيل جعل البراءة عن الوجوب المشكوك، وخبر الثقة الدال على وجوب الدُّعاء عند رؤية الهلال، فحجية خبر الثقة والبراءة لو فرض جعلهما بقول مطلق، وكذلك، حجية الشهرة الدالّة على وجوب السورة، وصحيحة زارة الدالّة على عدم وجوبها، إذن، فهذان حكمان ظاهريان عرضيان، لأنَّهما يعالجان شكاً واحداً.

وهذا القسم الثاني، يوجد ما بين الحكمين تنافياً - على مبنا -
كالتنافي بين حكمين واقعيين عرضيين، لأنَّ الخطابات الظاهرية عندنا
ليست مجرد إنشاءات لمصالح نفسية قائمة بها، بل مدلولها هو إبراز
شدة اهتمام المولى بالواقع المشكوك، أو عدم اهتمامه، كأدلة البراءة
والاحتياط، فإذا كان لسان الخطاب «أخوك دينك، فاحتط لدينك»،
فهو لسان اهتمام، وإذا كان لسان ترخيص، كأدلة البراءة، فمفاده عدم
اهتمام المولى بالواقع المشكوك.

والاهتمام وعدمه، تقدّم أنَّ معناه هو علاج التزاحم بين
الملاكات الواقعية في مقام الحفظ.

إذا كان هذا معنى الخطاب، فخطابان ظاهريان عرضيان، أحدهما
يقول: «الناس في سعة ما لا يعلمون»، والآخر يقول: بالعكس،
حينئذٍ، يكونان متضادين، لأنَّ معناه، اجتماع اهتمام المولى وعدمه في
مورد واحد، فهما متنافيان بوجوديهما الواقعي، وهذا غير جائز، سواء
وصلا إلى المكلف معاً، أو أحدهما دون الآخر، أو لم يصلأ أصلاً،
لا من ناحية أنَّ المكلف سوف يعلم بهما، بل لأنَّهما يحكيان عن
أمرين متنافيين في نفس المولى، فيستحيل اجتماعهما في أنفسهما.

وهذا معنى ما نقوله: من أنَّ الخطابات الظاهرية العرضية
بوجوداتها الواقعية متنافية.

وأما إذا سلطنا مسلك المشهور القائل: بأنَّ الأحكام الظاهرية
تنشأ من مصالح نفسية في نفس جعلها، فإنَّه حينئذٍ يُقال: إنَّ الحكمين
الظاهريين العرضيين بوجوديهما الواقعيين لا تنافي بينهما، وإنَّما يصير
اجتماعهما سبباً لمشكلة التزاحم فيما إذا وصلا معاً، وذلك، لأنَّ
التنافي إن كان بلحاظ عالم المبادئ والملاكات، فالمبادئ
والملاكات هنا ليست في المتعلق، بل في نفس الجعل، ولا محذور

في ذلك، وإن كان بلحاظ عالم الإنشاء، ففي عالم الإنشاء لا تنافي،
لأنه سهل المؤونة، وإنما التنافي في عالم الوصول، وفيه فإن أحدهما
يؤمن من قبل البراءة، والآخر يشغل الذمة، والتأمين، والانشغال لا
يجتمعان، إذن، فينحصر التنافي في هذه المرحلة، وبناءً على هذا،
فالخطابات الظاهرية بوجودها الواصل بمرتبة واحدة متنافية.

وهذا من الثمرات بين اختلاف مسلكنا عن مسلك المشهور في
تحقيق حال الأحكام الظاهرية.

وأما الحكمان الظاهريان الطوليّان، فلا تنافي بينهما على كل
حال، إذ بنفس الطريقة التي يُحل بها التنافي بين الأحكام الواقعية
والظاهرية، يحل بها التنافي بين نفس الأحكام الظاهرية الطولية.

وحاصل هذه المقدمة هو، أن تحقيق حال المرحلة من الوجه
الثاني، مرتبط بتحديد نوع العلاقة فيما بين الأحكام الظاهرية، بعد أن
تعرفنا على نوع العلاقة بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية وأنها
لا تنافي ولا تضاد بينهما.

إذن لا بدّ من التعرف على العلاقة بين الحكمين الظاهريين إذا
اجتمعا في مورد واحد، ومقدار التضاد - لو وجد بينهما - على
مسلكنا، ومسلك المشهور في حقيقة الأحكام الظاهرية.

فنقول: أنه تارة يفرض أن الحكمين الظاهريين طوليان، بأن أخذ
في موضوع أحدهما الشك في الآخر، كما لو أريد إثبات حجية خبر
الثقة بالاستصحاب.

وقد يفرض أن موضوعهما في عرض واحد، كما لو جعل البراءة
عن الوجوب المشكوك، والاستصحاب الملزم بهذا التكليف المشكوك،
في مورد واحد، كما في قضية الدُّعاء عند رؤية الهلال، فإن موضوع
كل من الحكمين الظاهريين الشك في الحكم الواقعي.

فإذا فرض عرضية الحكمين الظاهريين، فبناء على مسلك المشهور من افتراض المصلحة في نفس جعل الأحكام الظاهرية، إذن، لا تنافي بينهما بوجوديهما الواقعيين، وإنما التنافي يكون بمقدار وجوديهما الواصلين إلى المكلف، حيث يتنافيان من حيث التنجيز والتعذير، وأما بلحاظ المبادئ فلا تنافي بينهما، لتعدد الجعلين واقعاً، وتعدد موضوع المصلحة.

إذن، فمن يسلك أحد مسالك المشهور لا بدَّ له من الالتزام بعدم التنافي بين جعل الأحكام الظاهرية العرضية بوجوداتها الواقعية، لعدم التضاد فيما بينها إلا في مرحلة الوصول، حيث يصير اجتماعهما سبباً لمشكلة التزاحم، حيث أنَّ أحدهما يؤمن، من قبيل البراءة، والآخر يشغل الذمَّة، وهما لا يجتمعان، فالمحذور إذن، بهذا المقدار فقط.

وأما بناء على مسلكنا، من أنَّ الأحكام الظاهرية ناشئة عن مبادئ حقيقية هي نفس المبادئ الواقعية ومقدار اهتمام المولى بها في مقام التزاحم الحفظي، فإنَّه حينئذٍ، لا يعقل جعل حكمين ظاهريين متنافيين حتى واقعاً، ولو لم يصل إلى المكلف، لأنَّ جعل الحكم الإلزامي منهما معناه: اهتمام المولى بملاكانته الإلزامية الواقعية، وجعل الحكم الترخيصي منهما معناه: عدم اهتمامه بها: والاهتمام مع عدم الاهتمام بأمر واحد متنافيان لا محالة.

إذن، فبناء على مسلكنا في حقيقة الحكم الظاهري، يكون التنافي بين الحكمين الظاهريين العرضيين ثابتاً واقعاً، كالتنافي بين الحكمين الواقعيين كذلك.

وهذا أحد ثمرات الفرق بين مسلكنا ومسلك المشهور في تحقيق حال الأحكام الظاهرية.

وأما إذا فرض طولية الحكمين الظاهريين، فإنَّه حينئذٍ، لا تنافي

بينهما بوجوديهما الواقعيين على كلِّ حال، إذ بنفس الطريقة التي يُحل بها التنافي بين الأحكام الواقعية والظاهرية، يُحل بها التنافي بين نفس الأحكام الظاهرية الطولية، إذ يعقل أن يكون اهتمام المولى بملاكاته الواقعية مختلفاً في مرتبة الشك في نفس الحكم الظاهري الذي يراد تنجيز الواقع أو التعذير عنه عمّا إذا لم يكن للمكلف إلّا الشك في الحكم الواقعي الأولي فقط.

أو قل: بما أن موضوع الحكم الظاهري الأول هو الشك في الواقع، وموضوع الثاني هو الشك في ذلك الحكم الظاهري، فقد يكون مقتضى التزام الحفظي بين الملاكات الواقعية يختلف بلحاظ كل من مرتبتي الشك، إذ قد يكون الترخيص باللحاظ الأول هو الحافظ لما هو الأهم، وباللحاظ الثاني يكون الإلزام هو الحافظ لما هو الأهم في نظر المولى.

وبعد هذه المقدمة: ندخل في أصل البحث، وقد قلنا: إن تطبيق هذه العبارة - وهي أن الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها - على المرحلة الثانية يرجع معناها إلى أن الشك في الحجية يوجب انسلاخها عن التأثير في المرحلة الثانية، وهذا المعنى إنمّا يصدق فيما لو فرض أن قيام مشكوك الحجية لم يكن مؤثراً في تغيير موقفنا اتجاه سائر القواعد التي يرجع إليها لولا هذه الحجية المشكوكة، فإذا تم ذلك، فيثبت أن الحجية المشكوكة لا أثر لها جزماً، ولا وجود لها في المرحلة الثانية.

ومن هنا: يمكن أن نبدأ بهذا البيان الساذج والصحيح في نفس الوقت.

وحاصله: هو أنه إذا قام خبر الواحد المشكوك الحجية على وجوب الدُّعاء عند رؤية الهلال، حينئذٍ، ننظر إلى أنه هل يتغير شيء،

ممّا كان بأيدينا من القواعد التي كانت هي المرجع لولا هذا الخبر المشكوك الحجية؟

وهذه القواعد، أولها: قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بناءً على مسلك المشهور القائلين بها، فلولاً هذا الخبر لرجعنا إلى هذه القاعدة، أي إلى البراءة العقلية، وحينئذٍ، هنا نقول: بعد قيام هذا الخبر المشكوك، أيضاً نرجع إلى هذه القاعدة، لأنّ قيام ما لم يتم البيان على حجته لا يكون بياناً، وضم احتمال الحجّة إلى احتمال الواقع، هو ضم احتمال إلى احتمال، وهذا لا يشكل بياناً، إذن، فموضوع القاعدة موجود، فنرجع إلى البراءة العقلية حينئذٍ.

وثاني هذه القواعد هي البراءة الشرعية، وهنا أيضاً نقول: أنّه مع قيام هذا الخبر المشكوك نتمسك بإطلاق دليل البراءة الشرعية، أي بإطلاق «رفع ما لا يعملون»، وذلك لأنّ حجية خبر الواحد على فرض ثبوتها، تكون مخصصة لدليل البراءة، أو حاکمة بحاكمية، مرجعها إلى التخصيص فهي بحسب الروح، لسانها نفي الموضوع.

حينئذٍ، من الواضح أنّ هذا يكون من موارد الشك في التخصيص الزائد، ودليل البراءة تام، والمفروض أنّه لم يقدّم دليل على حجية خبر الواحد، أي لم يقدّم دليل على التخصيص، إذن فهذا شك في التخصيص الزائد، أو في حكومة روحها التخصيص الزائد، فنتمسك بعموم الدليل.

نعم لو كان حجية خبر الواحد لا بالتخصيص، ولا بحكومة ترجع إلى ذلك، بل بالورود، بمعنى أنّها ترفع الموضوع حقيقة، حينئذٍ فالشك فيها شك في الموضوع حقيقة، فيكون شبهة مصداقية لدليل البراءة، ولا يمكن التمسك بدليل البراءة في الشبهة المصداقية، لكن هذا مجرد فرض.

والصحيح، أنَّ حجية الخبر على فرض تماميتها تكون مخصصة أو حاكمة بالنحو المتقدم، وعليه فترجع إلى البراءة الشرعية.

ثالثها: أي ثالث هذه المراجع هو الاستصحاب، أي استصحاب عدم وجوب الدُّعاء حتى بعد قيام الخبر المشكوك، لأنَّ حجية خبر الواحد، إمَّا مخصصة للدليل الاستصحاب، أو حاكمة، وعلى كلِّ حال، فمع الشك فيها يرجع إلى الشك في التخصيص الزائد، فيُتمسك بعموم دليل الاستصحاب.

ونقول هنا: كما قلنا هناك، أي لو كان دليل حجية خبر الواحد وارداً على دليل الاستصحاب، فيجري نفس الكلام، أي حينئذٍ، يكون الشك فيها شك في الموضوع، فيكون شبهة مصداقية.

رابعها: أي رابع المراجع هو الدليل الاجتهادي من آية، أو رواية، لسانهما عدم وجوب الدُّعاء، مثلاً لو فرض وجوده.

وحينئذٍ، من الواضح أنَّه مع قيام خبر الواحد المشكوك الحجية، نتمسك بعموم ذلك العام، أو بإطلاق ذلك المطلق في الرواية أو الآية، لأنَّ هذا العموم حجة في نفسه، إلّا إذا قامت حجة أحرز منه، والمفروض أنَّه لم يُحرز ما هو أقوى منه.

وهذا معناه: أنَّ هذا الخبر لم يغير من واقع ما ينبغي إجراؤه واتخاذَه، فوجوده وعدمه سيَّان من هذه الناحية، وهذا هو معنى أنَّ هذه الحجية المشكوكة لا أثر عملي لها، هذا هو البيان الأول، وهو صحيح.

ولو أردنا تعميق هذا البيان على ضوء المقدِّمة المزبورة لقلنا: إنَّ الشك في حجية امارة من الامارات، مرجعه إلى الشك في حكم ظاهري، لأنَّ الحجية حكم ظاهري.

وحينئذٍ، تارة يفرض أنه في مثل هذا المورد نحصل على دليل على حكم ظاهري مخالف، كما لو كنّا نشكّ في حجّية خبر الواحد، ثمّ حصلنا على دليل على البراءة التي هي حكم ظاهري مخالف مع حجّية خبر الواحد.

وأخرى نفرض أنّنا حصلنا على دليل على حكم واقعي على خلاف خبر الواحد، من قبيل أن يدلّ دليل من آية على عدم وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال مع أنّ خبر المشكوك الحجّية يدلّ على وجوب الدّعاء، فهنا: نكون قد حصلنا على دليل على الحكم الواقعي في عدم وجوب الدّعاء، لأنّ مفاد الآية حكم واقعي.

إذن، في مورد الشكّ في حجّية الخبر الواحد الدال على وجوب الدّعاء حالتان:

الحالة الأولى: هي أن نحصل على دليل على حكم ظاهري مخالف لحجّية خبر الواحد المشكوك.

الحالة الثانية: هي أن نحصل على دليل على حكم واقعي مخالف لما تخبر به تلك الامارة المشكوك.

أمّا الحالة الأولى: كما لو حصلنا على البراءة، فهنا، إن كان الدليل على البراءة قطعياً، كما لو سمعناه من المعصوم، حينئذٍ هذا الدليل القطعي يكون دليلاً قطعياً على عدم حجّية خبر الواحد، لما ذكرناه في المقدّمة، من أنّ كلّ حكمين ظاهريين في مرتبة واحدة إذا كان أحدهما مؤمّناً والآخر منجزاً، فهذان الحكمان يستحيل ثبوتهما معاً، لأنّهما متنافيان بوجودهما الواقعي، فقيام الدليل القطعي على أحدهما يكون بنفسه دليلاً قطعياً على عدم حجّية الآخر.

نعم، على مسلك المشهور، لا يكون الدليل القطعي على البراءة

دليلاً قطعياً على نفي حجية خبر الواحد، إلا إذا كان دليلاً قطعياً على البراءة المطلقة المقيدة بعدم وصول المنافي، لأن التنافي بين الخطابات الظاهرية - بناءً على هذا المبنى - شيئاً من حيثية الوصول.

وأما إذا كان دليلاً تعبدياً على البراءة، من قبيل أخبار الثقة، حينئذٍ، هنا لا قطع لنا بالبراءة وجداناً، إذن لا قطع لنا وجداناً بعدم الحجية، لكن الدليل الاجتهادي دلٌّ على البراءة وهو، «رفع ما لا يعلمون»، فيدلُّ بالالتزام على عدم حجية خبر الواحد، وهذا ليس من لوازم البراءة ليكون مثبتاً، بل هو من لوازم دليل البراءة، إمّا بلحاظ نفس مفاده على مسلكنا، وإمّا بإطلاقه على مسلك المشهور، وبهذا نحصل على دليل اجتهادي على عدم الحجية.

ولا يُقال هنا: أنه يلزم - على فرض أن يكون خبر الواحد حجة في الواقع - اجتماع حكيمين ظاهريين متنافيين، فلو فُرض في الواقع أنَّ خبر الواحد كان حجة، وأنَّ البراءة لا تجري في مرده، وأنَّ ظهور الإطلاق في دليل البراءة كافٍ، حينئذٍ، قد يُقال: بلزوم اجتماع حكيمين ظاهريين، أحدهما حجية خبر الواحد، والآخر التعبد بإطلاق دليل البراءة.

فإنَّه يُجاب: بأنَّ هذين التعبدتين طوليان لا عرضيين، لأنَّه إنَّما نتعبد بإطلاق دليل البراءة عند الشك في المخصص، أي عند الشك في حجية خبر الواحد، لأنَّ حجية إطلاق دليل البراءة حكم ظاهري أُخذ في موضوعه عدم إحراز المخصص، فحجية دليل البراءة مع حجية خبر الواحد حكمان ظاهريان طوليان، لأنَّه أُخذ أحدهما في طول الآخر، ولا منافاة بينهما، للطولية بينهما.

وأما الحالية الثانية: فهي أن نفرض أنَّنا نحصل دليلاً على الحكم الواقعي بعدم وجوب الدُّعاء، حينئذٍ، هذا الدليل، إن كان وجدانياً،

فلا معنى للبحث عن الحجية المشكوكة، لأننا قطعنا بالواقع، بل حتى لو كانت هناك حجية معلومة، فلا معنى للبحث عنه أيضاً.

وأما إذا كان هذا الدليل على الحكم الواقعي تعبيراً، كالإطلاق، حينئذٍ، نتمسك بالإطلاق، لأن كل إطلاق حجة ما لم يحرز حجة أقوى منه، والمفروض أنه لم يحرز حجة أقوى منه، للشك في حجية المقيد، لكن هنا لا يوجد ناف للحجية المشكوكة، لا وجداناً، ولا تعبيراً، وذلك لأن مفاد الدليل هو الحكم الواقعي، ومن الواضح أن هذا المفاد لا يتنافي مع الحجية.

والفرق بين الحالة الأولى، وهذه الحالة الثانية، هي أنه في الأولى مفاد دليل «رُفِعَ ما لا يعلمون» هو البراءة، وهي تنافي الحجية بالالتزام، لكن هنا في الحالة الثانية، دليلنا مفاده حكم واقعي، والحكم الواقعي لا يتنافي الحجية، لأنه ليس حكماً ظاهرياً في عرض الحجية.

إذن فهذا الدليل لا يدل على ما يتنافي الحجية، ليدل بالالتزام على نفي الحجية المشكوكة.

وأما حجية هذا الدليل، فإنها حكم ظاهري، أي حجية إطلاق قوله: «الدعاء ليس واجباً»، فهذه الحجية في طول الحجية المشكوكة، لأن حجية إطلاق هذا الدليل فرع عدم وصول هذا المقيد، إذن، فهي غير متنافية لأنها في طولها.

وعليه: فلم يثبت لا وجداناً ولا تعبيراً ما يتنافي هذه الحجية، لا بلحاظ مفاد الدليل، ولا بلحاظ حجته، لأن مفاد الدليل حكم واقعي، وحجية الدليل حكم ظاهري في طولها.

والحاصل هو، أنه على ضوء المقدمة المزبورة نقول: إن الصيغة

السادجة، لإثبات أن الشك في الحجية يساوق عدم الحجية بلحاظ مرحلة التأثير والمنجزية والمعدنية عقلاً، هو أن تمام ما كان يجري من أصول وقواعد عقلية أو شرعية على تقدير عدم الحجية، تبقى جارية مع الشك فيها أيضاً، فالبراءة العقلية مثلاً جارية - على القول بها - حتى مع الشك في الحجية، لأن ضم احتمال الحجية إلى احتمال الواقع لا يحقق علماً وبيانا، وهكذا البراءة الشرعية فإنه يصح التمسك بإطلاق دليلها، لأنه من الشك في التخصيص الزائد بالنسبة إليه حتى لو قيل بحكومة دليل حجية الامارة على الأصل، لأن الحكومة نوع من التخصيص، ولكن برفع الموضوع.

نعم لو كان التقديم بملاك الورد، لكان من الشبهة المصداقية له، إلا أنه مجرد فرض.

وكذلك الحال بالنسبة إلى دليل الاستصحاب في مورد احتمال حجية امارة على خلافه.

وكذلك الحال أيضاً بالنسبة إلى التمسك بإطلاق دليل الحكم الواقعي فيما إذا شك في حجية ما يدل على تخصيصه، فإنه حجة حتى يثبت المخصص ويحرز، ومجرد احتمال حجية المخصص لا يكون إحرازاً له.

وإذا أردنا تعميق هذا البيان والنتيجة على ضوء المقدمة المزبورة نقول: إن الشك في حجية امارة، مرجعه إلى احتمال حكم ظاهري، إذ تارة يفرض الحصول على دليل يدل على حكم ظاهري مخالف، كما في دليل البراءة، في مورد قيام ما يشك في حجيته على حكم إلزامي.

وأخرى يفرض الحصول على دليل يدل على حكم واقعي على خلاف مؤدى الامارة المشكوكة.

أمّا في الحالة الأولى، فإن كان الدليل على البراءة قطعياً، فهو دليل قطعي على عدم حجية تلك الامارة، وإن كان ظنياً معتبراً، كما لو تمسكنا بإطلاق دليل البراءة، فهو حجة على البراءة، وبالتالي فهو دليل على عدم جعل الحجية لتلك الامارة في عرض البراءة، حيث أنّهما متنافيان بناءً على مسلكنا مطلقاً، وطبعاً هذا في الشبهة الحكمية - وهذا غيره في الشبهة الموضوعية للحجية، فإنّه فيها يتمسك باستصحاب موضوعي، كاستصحاب عدم وجود الخبر، وقد يتمسك بالبراءة عن الحكم، لكن في مرتبة الشك في وجود المنجز -.

وأما بناءً على مسلك المشهور في خصوص حال الوصول، فيدلّ على عدم إطلاق حجية تلك الامارة المشكوكة لمن وصلت إليه البراءة.

ولا يتوهم أنّه يلزم على فرض حجية المنجز في الواقع اجتماع حكّمين ظاهريين متنافيين، أحدهما: الخبر الملزم، والثاني: حجية الإطلاق في دليل البراءة على التعبد بالبراءة، لأنّ هذين الحكمين الظاهريين طوليان.

وقد عرفت سابقاً، عدم المنافاة بينهما حتى على القول بين الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية.

وأما الحالة الثانية: فإنّ كان الدليل على الحكم الواقعي قطعياً، فلا موضوع للحجية، وإنّ كان تعبدياً كإطلاق أو عموم، تمسكنا به لإثبات مؤدّاه، حيث إنّ الإطلاق حجة ما لم تثبت حجة أقوى على خلافه.

إلا أنّ هذا الإطلاق لا ينفي لنا جعل الحجية كما كان في الحالة الأولى، لأنّ مفاده الحكم الواقعي، وهو لا ينفي جعل حكم ظاهري عند الشك فيه، وأمّا حجية الإطلاق، فهي حكم ظاهري في طول ذلك الحكم الظاهري وفرع عدم وصوله.

الوجه الثاني: من تأسيس الأصل هو ما ذكره الشيخ الأعظم^(١) في الرسائل، من التمسك بإطلاق ما دلَّ على عدم جواز التعبد بغير العلم، والنهي عن اتباع الظن.

وذلك بتقريب: أنَّ حجية خبر الواحد المشكوك لو تَمَّت، لكان ذلك الثبوت مخصصاً لهذا العموم أو الإطلاق الدال على النهي عن العمل بالظن، وحيث أنَّ المفروض عدم ثبوت الحجية وعدم قيام دليل عليها، فمرجع ذلك إلى الشك في تخصيص عمومات النهي عن العمل بالظن، ومع الشك في التخصيص يُرجع إلى العام أو المطلق.

وقد اعترض المحقق النائيني^(٢) «قده» على هذا البيان، بأنَّ الشك في الحجية يوجب تعذر التمسك بإطلاق هذه الأدلة الناهية عن العمل بالظن، لأنَّ هذه الأدلة موضوعها هو الظن، وما ليس بعلم، والحجة المشكوك على فرض ثبوتها تكون بمفاد ولسان جعل الظن علماً وطريقاً بإلغاء احتمال الخلاف.

ومن هنا قلنا: بأنَّ الامارة حاکمة على أدلة الأصول، لأنَّها تجعل الامارة علماً وتبدل اللأعلم بالعلم، إذن، فمع الشك في حجية الامارة، يشك في أنَّه هل جعلت هذه الامارة علماً أو لا؟ فإذا كانت قد جُعِلت علماً، فقد ارتفع بذلك موضوع أدلة النهي عن العمل بغير العلم، لأنَّ موضوعها غير العلم، وهذه الامارة على تقدير حجيتها شرعاً هي علم، وعلى فرض عدم جعل الحجية لها، إذن هي ليست علماً، فتكون مشمولة لأدلة النهي عن اتباع غير العلم.

وهذا معناه: أنَّ الشك في حجية الخبر، يوجب عدم إمكان

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ٥٠ - ٥٢.

(٢) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٨٧.

التمسك بعموم النهي عن العمل بغير العلم، لأنَّ الشبهة مصداقية حيثنْذ، إذ يشك في أنَّ الخبر الواحد هل هو علم أو ليس بعلم، فيشك في تحقق موضوع الدليل بالنسبة إليه، وهذا معنى كُؤن الشبهة مصداقية، ومعه: لا يرجع إلى العموم والإطلاق في موارد الشك في الحجية.

وقد أشكل في الدراسات^(١) على المحقق النائيني «قده» بثلاث وجوه.

الإشكال الأول: هو أنَّ الحجية المشكوكة بوجودها الواقعي لا يترتب عليها أثر - كما تقدَّم - ومن هنا قيل: أنَّ الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها، أي بلحاظ مرحلة التأثير التي هي المرحلة الثانية، فإذا كان لا يترتب عليها أثر بوجودها الواقعي ما لم تصل، إذن، كيف يعقل أن تكون حاكمة ورافعة لموضوع أدلَّة النهي عن العمل بالظن، مع أنَّها غير واصله؟

إذن: فالصحيح، أنَّ حكومتها على أدلَّة النهي عن العمل بالظن، إنَّما هو متفرع على وصولها.

وأما مع الشك فيها، فلا حاكمية لها، لأنَّه لا أثر لها بوجودها الواقعي، وحيثنْذ، لا بأس بالتمسك بعموم أدلَّة النهي عن اتباع الظن.

وجوابه: هو أن يُقال: بأنَّ كُؤن الحجية بوجودها الواقعي لا يترتب عليها أثر، وإنَّما يترتب عليها الأثر بوجودها الواصل، فهذا الكلام وإنَّ كان صحيحاً - كما عرفت - لكنَّ إنَّما يصحَّ بمقدار ما يساعد عليه البرهان، والبرهان إنَّما اقتضى انسلاخ الحجية بوجودها الواقعي عن التأثير في عالم ومرحلة التنجيز والتعذير، بمعنى أنَّ

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشامرودي، ج ٣، ص ١٢٤.

الحجية ما لم تصل، حالها حال الحكم الواقعي ما لم يصل، فكما أنَّ الحكم الواقعي ما لم يصل لا يترتب عليه تنجيز ولا تعذير بحكم العقل، فكذلك الحجَّة، فإنَّها ليست بأحسن حالاً من الحكم الواقعي، إذن، فهي بوجودها الواقعي ما لم تصل تكون منسلخة عن التأثير من التنجيز والتعذير، فهذا المقدار تمَّ عليه البرهان.

لكن حاكمية الحجية على دليل النهي عن اتباع الظن وغير العلم، وعلى كل دليل آخر أخذ في موضوعه عدم العلم، فحاكميتها على تلك الأدلَّة عند الميرزا «قده»، ليست بلحاظ المنجزية والمعدنية العقلية المترتبة على هذه الحجية، حيث يُقال: حيث لا تنجيز ولا تعذير فلا حكومة.

بل حاكمية الحجَّة على الأدلَّة التي أخذ في موضوعها عدم العلم، إنَّما هي باعتبار المجعول الاعتباري التشريعي في الحجَّة، بقطع النظر عن التنجيز والتعذير، حيث أنَّ الميرزا «قده» يبني على أنَّ المجعول في الحجَّة هو الطريقية، يعني اعتبار الظن علماً، كما يوافقه على ذلك الدراسات^(١) أيضاً.

وحينئذٍ، فالحاكمية تنشأ من هذه المرحلة، وهي مرحلة المجعول التشريعي للحجَّة التي هي المرحلة الأولى من المرحلتين اللتين مرَّ ذكرهما، وليست الحاكمية منتزعة عن المرحلة الثانية للحجَّة التي هي مرحلة التنجيز والتعذير، وقد تقدَّم أنَّ المرحلة الأولى - أي مرحلة المجعول التشريعي - مرحلة مطلقة، ومحفوظة حتى مع الجهل وعدم الوصول، وحيث أنَّ نكتة الحكومة قائمة بهذه المرحلة، حينئذٍ، فلا موجب لهذا الإشكال على الميرزا «قده»، وحينئذٍ يمكن أن يُقال بحكومة الحجية المشكوكة، ومع الشك بها تكون شبهة مصداقية.

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ١٢٤.

الإشكال الثاني: في الدراسات^(١) على الميرزا «قده»، وهو نقضي.

حيث يُقال: إنَّه لو تعذر في محل الكلام التمسك بإطلاق دليل النهي عن العمل بغير العلم باعتبار أنَّ الشبهة مصداقية لأنَّ الحجية المشكوكة لعلَّها رافعة للموضوع، إذن، لازمه، أنَّه مع وجود ما يُحتمل حجيته أو احتمال وجود الحجية لا يمكن التمسك بإطلاق أدلَّة الأصول أيضاً، فمثلاً: لا يمكن التمسك بإطلاق دليل البراءة إذا احتملنا وجود خبر ثقة، فمن الواضح حينئذٍ، أنَّه يأتي كلام الميرزا «قده»، وهو أنَّه لا يجوز التمسك بإطلاق دليل البراءة، لأنَّ موضوع «رفع ما لا يعملون» مشكوك في المقام، إذ على تقدير وجود امارة شرعية، إذن فهي علم، ومعه لا يُتمسك بدليل البراءة.

والحاصل هو، أنَّه نقض عليه بأدلَّة الأصول العملية التي قد أخذ في موضوعها عدم العلم، وحينئذٍ، بناءً على هذا لا يصحَّ التمسك بإطلاق أدلَّتْها عند الشك في حجيتها، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وجوابه: هو أنَّ الميرزا «قده» يمكنه التخلص من هذا النقض، وذلك بإجراء استصحاب موضوعي ينفع موضوع البراءة، بمعنى: أنَّه حينما يشك في وجود خبر وعلمه، يستصحب حينئذٍ عدم وجود الخبر، وبهذا يتنفع موضوع دليل البراءة، لكن بعد إحراز موضوعها بالاستصحاب الموضوعي.

وهذا العلاج وإن كان مقترحاً بأن تجري استصحاب عدم الحجية كي تنفع موضوع دليل النهي عن العمل بغير العلم، لكن من الواضح، أنَّنا إذا أجرينا استصحاب عدم الحجية - والتي هي صيغة أخرى

(١) المصدر السابق.

مستقلة - فإنها لو صحّت لكانت كافية في المقام بلا حاجة إلى ضم هذه الضميمة، حتى لو فرض عدم وجود آيات تنهى عن العمل بالظن، إذن، فهذا الاستصحاب لو جرى لكان كافياً لتأسيس الأصل بل يمكن التمسك بدليل البراءة أيضاً بلحاظ الشك الطولي في الحجية بناءً على مسلكتنا، وحينئذٍ، يكون النقض على الميرزا «قده» غير تام.

الإشكال الثالث: من الدراسات^(١) على الميرزا «قده» هو، أنّه بناءً على طرز تفكير الميرزا «قده»، فهذه الأدلّة التي تنهى عن العمل بالظن، تكون لغواً، لأنّه لمن سوف تُفيد؟ أمّا من يقطع بدم الحجية، فهذه الأدلّة لن تفيده كما هو واضح، وأمّا من يشك في الحجية، فلا يمكن له التمسك بهذه الأدلّة بناءً على ما يراه الميرزا «قده» من أنّ التمسك بها عند الشك في الحجية يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، وهذا معنى كون هذه الأدلّة لغواً.

وجوابه: هو أنّ هذه الأدلّة ليست لغواً، وذلك: لأنّها هي بنفسها أحد مناشيء القطع بعدم الحجية في جملة من الموارد، وأيّ فائدة أكبر من أن تكون هذه الأدلّة بنفسها من موجبات القطع بعدم الحجية ولو نحو الموجبة الجزئية، أيّ في بعض الموارد.

لكن رغم كون الإشكالات الثلاثة هذه غير واردة، فإنّ كلام الميرزا «قده» هو أيضاً غير تام، وذلك لأحد بيانين.

البيان الأول: هو أنّ الحكومة بالمعنى المقابل للورود ليس رفعاً للموضوع حقيقة، وإنّما لسانه لسان رفع الموضوع، وواقعه التخصيص، فلو شكّ في الوارد والذي يرفع الموضوع حقيقة، لكان هذا شبهة مصداقية، ولكن لو شكّ في الحاكم الذي لا يرفع الموضوع حقيقة،

(١) المصدر السابق.

ولكنّه يوجب القرينة بملاك النظر لذلك الدليل الآخر، ففي مثله: يكون موضوع الدليل المحكوم محرز وجداناً، وإنّما الشك في وجود قرينة إثباتية على تقييده، فالحاكم بالمعنى الذي نحن نقبله - وهو أنّه مخصص - لكن فرقه عن المخصص أنّه بلسان نفي الموضوع، لا أنّه رافع له وإلاّ لرجع إلى الورود، ولمّا كان حاكماً.

ففي المقام لو سلّم أنّ حجية خبر الواحد حاکمة على دليل النهي عن اتباع الظن، فهذه الحاکمية إنّما هي بلسان نفي الموضوع لا واقعه، ومعه فالموضوع محرز وجداناً، فلا يكون التمسك بإطلاق الدليل تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، وإنّما يكون كذلك إذا شكّ في الورود، لأنّ الوارد يرفع الموضوع حقيقة.

وهذا من فوارق الورود والحاکمية، وقد بين في تعارض الأدلّة.

والحاصل: هو أنّ الحكومة هنا على القول بها، فهي رفع للموضوع تعبداً لا حقيقة - كما ذهب إليه الميرزا «قده» في محله - وإنّما حقيقة الحكومة هي التخصيص، ولكن بلسان رفع الموضوع، ولذا فإنّه عند الشك في الحاكم نتمسك بإطلاق المحكوم، لأنّه من الشك في التخصيص بحسب روحه، ومعه: لا يكون التمسك بإطلاق الدليل تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، وإنّما يكون كذلك إذا قلنا بالورود في وجه تقديم الامارات عندما نشك في الوارد، لأنّ الوارد يرفع الموضوع حقيقة، وقد ذكرنا هذا في تعارض الأدلّة، وسَمّيناه بالحكومة الميرزائية.

إذن فالبيان المذكور غير تام، كما أنّ أصل ذلك الوجه لم يكن صحيحاً.

البيان الثاني: هو أنّنا إذا سلّمنا أنّ مفاد الحجية هو جعل العلمية والطريقة، حيثنّ نقول: بأنّ النهي عن اتباع الظن وغير العلم ليس نهياً

تحريمياً نفسياً من قبيل النهي عن شرب الخمر، وإنّما هو إرشاد لإسقاطه عن الحجية، ومعناه: أنّه ليس بحجّة، أيّ ليس بعلم عند الميرزا «قده»، لأنّ الحجية معناه العلمية وجعل الطريقة، إذن، مفاد النهي الإرشادي هو نفي الحجية، أيّ نفي جعله علماً، وهذا معناه: أنّ هذا الدليل مع ذاك الدليل في عرض واحد، ولا حكومة لأحدهما على الآخر، لأنّ دليل حجية الخبر يقول: هذا حجّة، أيّ أنّ هذا علم، والنهي عن اتباع الظن بعد حمله على أنّه إرشاد، يقول: هذا ليس بحجّة، أو ليس بعلم، إذن، فهذان خطابان عرضيان موضوعهما واحد، وهو هذا الظن، إذن فلا حكومة لأحدهما على الآخر، ولو قام الدليل عليهما معاً لالتزمنا بالتخصيص، ومع عدم قيام الدليل نتمسك بالعام.

إذن فالظاهر صحّة كلام الشيخ الأعظم «قده»، بمعنى أنّ ما دلّ على عدم جواز التعويل على غير العلم، يكون دليلاً اجتهادياً دالاً على عدم حجية كل ظن ما لم يقم دليل على حجّيته.

وبهذا العموم، يمكن أن نردّ على الظنون التي ذهب غير الإمامية إلى حجّيتها مع عدم قيام الدليل عليها، كالظنون القياسية والاستحسانية وغيرها، ويكون هذا العموم هو الأصل.

ودعوى أنّ النهي عن اتباع الظن مخصوص بخصوص أصول الدّين ولا يشمل فروعه، إمّا بدعوى: أنّ هذا هو الظاهر منه، وإمّا بدعوى أنّ هذا المتيقن منه، على ما ذكر في الكفاية، وبذلك أبطل الاستدلال بهذه الآيات، فمثل هذه الدعوى غير مقبولة.

أمّا دعوى أنّ هذا هو الظاهر من الآيات، بحيث أنّ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ - ليس لها إطلاق يشمل محل الكلام، فهذا غير تام، بل ظاهرها تأسيس قانون كلي، وهو عدم جواز التعويل إلّا على العلم في الدّين، سواء في أصوله أو فروعه.

وأما أنَّ هذا هو المتيقن منها، فهذا صحيح، لكن وجود القدر المتيقن لا يمنع عن التمسك بالإطلاق وإجراء مقدمات الحكمة، خصوصاً وأنَّ هذا المتيقن هو، متيقن من الخارج.

إذن فالإطلاق محكَّم، وهو دليل اجتهادي على عدم الحجية.

الوجه الثالث: لتأسيس الأصل: هو ما يظهر من كلمات الشيخ «قده»، من التمسك بما دلَّ على حرمة الإسناد إلى المولى تعالى والافتاء بلا علم، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ أَذَنَ لَكُمْ أَوْ عَلَى اللَّهِ تَقَاتِلُونَ﴾^(١)، فنسبة شيء إلى المولى بلا علم حرام، فهذه الأدلة تمسك الشيخ «قده» بإطلاقها لإثبات عدم حجية مشكوك الحجية.

وهذه الأدلة غير الأدلة السابقة، فتلك تنهى عن العمل على وفق الظن والجري على طبقه، ولذا كان ذلك النهي إرشاداً إلى عدم الحجية، فمدلوله المطابقي هو عدم الحجية.

وأما دليل حرمة الإسناد بلا علم، فهذا الدليل مفاده حرمة تكليفية نفسية، لأنَّه تشريع، ومن هنا لا بدَّ للتمسك بمثل هذه الأدلة أن يدَّعي أنَّ جواز الإسناد ملازم مع الحجية، وهذا الدليل يدلُّ بالمطابقة على عدم جواز الإسناد، فيدلُّ بالالتزام على نفي الحجية، لأنَّ الدليل على نفي أحد المتلازمين دليل على نفي ملازمه.

وعلى هذا الأساس يقع الكلام حول هذه الصيغة، في عدَّة نقاط.

النقطة الأولى: هي أنَّ جواز الإسناد هل هو ملازم مساوٍ للحجية لكي يتم الاستدلال أو لا؟ إذ من الواضح أنَّه إذا لم يكن ملازماً

(١) سورة يونس، آية: ٥٩.

أصلاً، أو لازماً أخص، فحينئذٍ، نفيه لا يدلُّ على نفي الحجية، وإنَّما يكون دالاً على نفيها فيما إذا كان لازماً مساوياً.

والتحقيق في ذلك هو، أنَّ كَوْنَ جواز الإسناد من لوازم الحجية وآثارها، فرع مسألة، تقدَّم الكلام فيها، وهي أنَّ الامارة المعتبرة ببركة دليل حجيتها، هل تقوم مقام القطع الموضوعي كما تقوم مقام القطع الطريقي أو لا؟ فإنَّ جواز الإسناد موضوعه هو «ما علم أنه من المولى»، وحرمة الاسناد موضوعه «ما لم يعلم أنَّه من المولى»، فالعلم بأنَّ هذا من المولى، أخذ بوجوده موضوعاً لجواز الإسناد، وأخذ بعدمه موضوعاً لحرمة الإسناد، فهو من القلع الموضوعي.

فإن قلنا إنَّ الامارة التي يجعل الشارع لها الحجية تقوم مقام القطع الموضوعي، إذن، جواز الإسناد الذي هو حكم للقطع سوف يترتب على الامارة التي جعلها الشارع حجةً، لأنَّها تقوم مقام القطع الموضوعي.

وأذا قلنا أنَّ الامارة تقوم مقام القطع الطريقي فقط، فإنَّ جواز الإسناد حينئذٍ لا يترتب على جعل الحجية للامارة، فإن جعلها حجةً إنَّما يجعلها كالقطع الطريقي، أمَّا الأحكام الشرعية المجعولة على عنوان القطع التي منها جواز الإسناد فلا تترتب على الامارة، وقد تقدَّم الكلام في هذه المسألة.

فإن بنينا على أنَّ الامارة لا تقوم مقام القطع الموضوعي، إذن، من الواضح: أنَّ جواز الإسناد حينئذٍ ليس من شؤون الحجية ولوازمها، بل هو أمر مستقل عنها، إذ قد ثبت حجية اامارة، لكن لا يجوز إسناد مؤدَّاها إلى المولى ويُقال: بأنَّ هذا المؤدَّى هو حكم المولى الواقعي، بل يكون ذلك منجزاً ومعدراً ظاهراً، وبناءً عليه، فالدليل الدال على عدم جواز الإسناد لا يدلُّ على نفي الحجية.

وأما إذا بنينا على أنَّ الامارة تقوم مقام القطع الموضوعي، فغاية الأمر وما يُعترف به هو، أنَّ هذا هو مقتضى إطلاق دليل الحجية، يعني أنَّ دليل حجيتها لو كان له إطلاق، إذن، لقام بعملين، أحدهما: إقامة الامارة مقام القطع الطريقي، والثاني: هو إقامتها مقام القطع الموضوعي، بحيث أنَّ هذين العملين يثبتان معاً بالإطلاق، لكن هذا لا يثبت التلازم بين هذين العملين، بحيث أنَّ إقامتها مقام القطع الطريقي يستلزم حتماً إقامتها مقام القطع الموضوعي، وحينئذٍ، فغاية ما يدلُّ عليه دليل حرمة الإسناد إلى المولى، هو أنَّ هذه الامارة المشكوكة الحجية لم تقم مقام القطع الموضوعي، لكن هذا لا يثبت أنَّها لا تقوم مقام القطع الطريقي، لأنَّه لا تلازم ما بين العملين.

نعم لو كان هناك دليل يمكن أن يُستفاد منه هذا، فلا بأس، لكن أيضاً هذا ليس معناه: أنَّ نفي أحدهما يستلزم نفي الآخر.

إذن، سواء قلنا أنَّ دليل الحجية يفي بإقامتها مقام القطع الطريقي والموضوعي، أو قلنا أنَّه لا يفي إلاً بإقامتها مقام القطع الطريقي، فهذا الكلام غير تام، لأنَّ الدليل يدلُّ على عدم قيامها مقام القطع الموضوعي، فلا يترتب عليها جواز الإسناد، وهذا لا يستلزم أن لا يكون قائماً مقام القطع الطريقي من التنجيز والتعذير.

وهذا الإشكال وارد على هذا الوجه ما لم يضم لهذا الوجه دعوى استظهار عرفي من الخارج، وذلك: بأن يُستظهر، أنَّ حرمة الإسناد في الآية إنما هو باعتبار عدم الحجية.

والخلاصة هي أنَّ كَوْن جواز الإسناد من شؤون الحجية إنما هو فرع مسألة قيام الامارات مقام القطع الموضوعي وعدمه، فإنَّه لو قيل بقيامها مقام القطع الموضوعي، فنفي جواز الإسناد يكون نفياً للحجية حينئذٍ، وإلاً، فيكون جواز الإسناد لازماً أخص، فلا يدلُّ نفيه على

نفي ملزومه، بل حتى على القول بقيامها مقام القطع الموضوعي، فليس ذلك إلا باعتبار الملازمة، بحيث يكون نفي هذا الأثر وثبوت حرمة الإسناد ملازماً لنفي قيامها مقام القطع الطريقي الذي هو الحجية المبحوث عنها في المقام.

فالصحيح أن مجرد حرمة الإسناد في مورد الامارة المشكوكة لا تكفي لإثبات عدم الحجية، ما لم تضم عناية استظهار عرفي زائدة من الخارج، وهي أن حرمة الإسناد في الآية إنما هو بلحاظ عدم الحجية.

النقطة الثانية: هي أنه لو سلّمنا أن جواز الإسناد من لوازم الحجية، نسأل: بأن جواز الإسناد هل هو من لوازم الحجّة والحجية بوجودها الواقعي، أو من لوازم وصول الحجية؟

فقد يُقال: بأن جواز الإسناد، إن كان من لوازم الحجية بوجودها الواقعي، يتم حينئذ الاستدلال عند الشيخ «قده»، لأنّ الدليل الدال على عدم جواز الإسناد، يدلّ على نفي ملزوم هذا الجواز الذي هو الحجية بوجودها الواقعي.

وأما إذا كان جواز الإسناد من شؤون الحجّة بوجودها الواصل لا الواقعي، فحينئذ، لا معنى في المقام للتمسك بدليل حرمة الإسناد لنفي حجية هذه الامارة، لأننا عالمون بحرمة الإسناد، سواء كانت هذه الامارة حجّة في الواقع أو لا، لأننا غير عالمين بحجيتها وجداناً، والمفروض أن جواز الإسناد شرطه العلم بالحجية.

فالدليل الدال على نفي جواز الإسناد يدلّ على نفي ملزومه، وملزومه هو العلم بالحجية، وهو معلوم الانتفاء وجداناً، ولا يدل على نفي الحجية بوجودها الواقعي.

والحاصل هو، ان جواز الإسناد إن كان من لوازم الحجية

بوجودها الواقعي تم الاستدلال عند الشيخ «قده»، وإن كان من لوازم الحجية بوجودها الواصل، إذن لم يتم الاستدلال عند الشيخ، لأننا عالمون حينئذ بحرمة الإسناد على كل حال، سواء كانت الامارة المشكوكة حجة أم لا، لأننا غير عالمين بحجيتها وجداناً.

وتحقيق الحال في هذه النقطة الثانية هو أنه بعد الفراغ عن الملازمة في النقطة الأولى، أي بعد الفراغ عن أن الحجية تنتج جواز الإسناد، وفي مقام بيان استتباع الحجية لجواز الإسناد، يوجد مسلكان، كلاهما تقدم في بحث قيام الامارات مقام القطع الموضوعي.

المسلك الأول: كما أفاده الميرزا «قده» هو مسلك جعل الطريقة والعلمية^(١)، وبأن الامارة تقوم مقام القطع الموضوعي إذا جعلت لها الحجية، لأن جعلها عبارة عن جعل العلم، وكما يجوز إسناد العلم يجوز إسناد الامارة حينئذ.

وبناء عليه: يظهر أن جواز الإسناد من آثار الحجية بوجودها الواقعي، لا من آثار وجودها الواصل، لأن الحجية عبارة عن جعله علماً، وبجعله علماً يتوسع موضوع جواز الإسناد واقعاً، فتترتب عليه تمام آثار العلم، وحينئذ يتم الدليل، لأن الدليل الدال بالمطابقة على نفي جواز الإسناد، يدل بالالتزام على نفي ملازمه، وهو الحجية بوجودها الواقعي.

والخلاصة هي: أن أول المسلكين - في باب قيام الامارة مقام القطع الموضوعي - هو مسلك جعل الطريقة والعلمية، كما أفاده الميرزا «قده»^(٢)، وبناء عليه: يكون جواز الإسناد من لوازم واقع

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ٤٢ - ٤٣ - ٤٤.

(٢) المصدر السابق.

الحجية وجعل العلمية، لأنه من التوسعة في موضوع جواز الإسناد واقعاً.

المسلك الثاني: هو مسلك الملازمة بين تنزيل المؤدى - أي الحكم الظاهري - منزلة الواقع، كما يفيد دليلاً الحجّة، وهذا يستلزم تنزيل العلم بالمؤدى منزلة القطع بالواقع، كما ذكره صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل^(١).

وهذا تخريج آخر لقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي، وبناء عليه: حينئذٍ، ما يكون قائماً مقام القطع بالواقع إنما هو العلم بالمؤدى، أي العلم بالحكم الظاهري، وهذا لا يكون إلاّ مع وصول الحجية، فالمولى ينزل المؤدى منزلة الواقع، وينزل القطع بهذا الحكم المماثل منزلة القطع بالواقع، إذن، لا بدّ من انتطع بالحكم المماثل، وهذا لا يكون إلاّ مع العلم بالحجية، وحينئذٍ، فمع عدم الوصول، يقطع بعدم جواز الإسناد،

فلو أردنا أن نتمسك بدليل حرمة الإسناد بالنسبة إلينا نحن الشاكرون في الحجية، فيأتي الإشكال حينئذٍ، وهو أن حرمة الإسناد بالنسبة إلينا أمر قطعي، لعدم وصول الحجية، حتى لو كانت ثابتة في الواقع، فما دامت لم تصل فنحن لم نعلم بالمؤدى، إذن، فلا يجوز الإسناد.

إذن، فعدم جواز الإسناد لعلّه ليس من جهة الحجية، بل لعلّه من جهة عدم وصول الحجية، إذن، فجواز الإسناد يكون موضوعه مرغباً من جزأين، أحدهما: تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وثانيهما: القطع بالمؤدى، الذي معناه القطع بالحجية، فإذا تمّ هذان الجزآن يترتب عليه جواز الإسناد وإلاّ فلا.

(١) درر الفوائد: الخراساني، ص ٤٠ - ٤١.

وجوابه هو: إننا نتمسك في المقام بدليل حرمة إسناد مؤدى الامارة إلى الواقع، حتى بالنسبة لمن يعلم بالحجية، وبذلك ينكشف فقدان الجزء الأول من الموضوع، لأن جواز الإسناد في باب الامارات، موضوعه مرگب من جزأين من ثبوت الحجية، ومن وصولها، فمن إطلاق دليل حرمة الإسناد حتى لمن قطع بحجية هذا الخبر المشكوك، يُستكشف أن الجزء الأول غير موجود، فيمكن إذن على كلا المشربين، أن يُتمسك بإطلاق دليل حرمة الإسناد لنفي الحجية.

وخلاصة الجواب هو، أنه بناءً على هذا المسلك يُقال: بأن جواز الإسناد من آثار العلم بالمؤدى والواقع التنزيلي الذي هو الحكم الظاهري، فيكون فرع وصول الحجية، وأما مع عدمه فيُعلم بحرمة الإسناد، للعلم بارتفاع أحد جزئي موضوع جوازه، وهو العلم بالواقع التنزيلي، سواء كانت الحجّة ثابتة أم لا، إذن، فثبوت حرمة الإسناد في مورد الشك في الحجية، لا يدل على عدم حجيته واقعاً.

ولكن الصحيح هو، أنه بناءً على هذا المسلك، أيضاً يمكن نفي الحجية للامارة المشكوكة، وذلك بالتمسك بإطلاق هذه الأدلة بالنسبة لمن يعلم بحجية تلك الامارة، وإثبات أنه يحرم عليه الإسناد واقعاً - وإن كان قد يكون معذوراً بمقتضى علمه - وهذه الحرمة الثابتة في حقه بمقتضى هذا الإطلاق، وعدم تخصيص دليل حرمة الإسناد بغير مورد الامارة المشكوكة، لا تتم إلا إذا كانت تلك الامارة غير حجّة واقعاً، وإلا لكان كلا جزئي الموضوع لجواز الإسناد محققاً في حقه.

النقطة الثالثة: هي أنه لو تجاوزنا عمّا أُثير من مشاكل في النقطة الأولى والثانية، سوف نواجه هنا شبهة الميرزا «قده» التي أورها على الصيغة السابقة في الوجه الثاني من أن التمسك بالعام هنا تمسك به في الشبهة المصادقية، لأن العام يدل على حرمة إسناد ما لا يُعلم إلى

المولى، والحجبة المشكوكة على فرض ثبوتها، تُعبدنا بأننا عالمون، إذن، فعلى تقدير ثبوت الحجبة، فنحن لسنا داخلين تحت موضوع هذا العام، لأننا نُسند إلى المولى ما نعلم، لا ما لا نعلم، وحينئذٍ، يكون التمسك بدليل الحجبة تمسكاً به في الشبهة المصداقية.

وقد أجبنا عن هذا الكلام بجوابين: الأول منهما هناك يرد هنا ويدفعها، دون الجواب الثاني، إذ في الثاني كنّا نقول: إنَّ دليل ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ مفاده، النهي الإرشادي إلى عدم الحجبة، ومعنى الحجبة هو، العلمية والطريقة، إذن، فهذا الدليل يقول: إنَّ هذا ليس بحجَّة، أي ليس بعلم، فلو فرض أنَّه كان هناك خطاب للحجَّة لكان يقول: إنَّ هذا الظن حجَّة وعلم، إذن، هما خطابان في عرض واحد، وليس أحدهما رافعاً لموضوع الآخر، بل كل منهما نقيض الآخر، حيث أنَّ أحدهما يقول: الظن علم، والآخر يقول: الظن ليس بعلم، لأنَّه اخبار وإرشاد إلى عدم الحجبة، أي عدم العلمية بناءً على مبنى الميرزا «قده» من جعل الطريقة.

وهذا الجواب لا يأتي في المقام، لأنَّنا في المقام نعالج دليل حرمة الإسناد بلا علم، وهذا الدليل مفاده ليس عدم الحجبة، بل حكم مترتب على عدم الحجبة، فليس هو في مرتبة دليل الحجبة، لأنَّ مفاده ليس عدم الحجبة ليكونا نقيضين في مرتبة واحدة، بل مفاده حكم شرعي نفسي، وهو الحرمة النفسية التي هي حكم مترتب على عدم الحجبة.

ومن الواضح أنَّ دليل الحجبة لو كان، لكان رافعاً لموضوع هذا الدليل، إذن شبهة الميرزا «قده» هنا لا يرد عليها هذا الجواب الثاني.

والخلاصة: هي أنَّ شبهة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية التي أثارها المحقق النائيني «قده» بوجه الوجه الثاني، تجري هنا في المقام، لكن يدفعها جوابنا الأول عليها هناك دون جوابنا الثاني، لأنَّ

الدليل هنا لا يتكفل نفي الحجية العلمية ابتداء ليكون في عرض دليل العلمية والحجية، وإنما يدل على حرمة الإسناد للمولى من دون علم، فلو فرض أن دليل الحجية يجعل غير العلم علماً بنحو الورود، حينئذ، يكون التمسك به تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

الوجه الرابع: تأسيس الأصل العملي: هو التمسك باستصحاب عدم الحجية.

إمّا بأن يجري استصحاب عدم جعل الحجية رأساً، بدعوى، أنّ الجعل أمر حادث، يُشك في وقوعه في الشريعة، فيُستصحب عدم جعل الحجية.

وإمّا أن يُستصحب عدم الحجية المَجْعولة الثابت ولو قبل تحقق ذات الموضوع، أي قبل قيام الامارة، فإنّ حجية الامارة، فعليتها فرع فعلية الخبر، فقبل الاخبار لا فعلية للحجية، فيمكن أن يُستصحب عدم فعلية المَجْعول.

وكل من الاستصحابين، ينتج نفس المطلب، سواء استصحب عدم الجعل، أو عدم المَجْعول الثابت قبل الشريعة.

وقد استشكل في جريان هذا الاستصحاب بتقريبين.

التقريب الأول: هو الاستشكال الذي فهمه الأخوند^(١) «قده» من كلمات الشيخ «قده» وأجاب عليه، وكأنّ الأخوند «قده» قد فهم من كلمات^(٢) الشيخ «قده»، أنّه يريد أن يُجري استصحاب عدم الحجية لكي يترتب عليه حرمة الإسناد وعدم جواز الافتاء.

وحينئذ، ومبنيّاً على هذا، فكأنّ الشيخ «قده» استشكل في جريان

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٥٨.

(٢) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ٥٠.

هذا الاستصحاب، بدعوى أنَّ حرمة الإسناد ليست مترتبة على المستصحب هنا، الذي هو عدم الحجية، بل مترتبة على نفس الشك في الحجية الذي هو موضوع الاستصحاب، إذ من الواضح أنَّه بمجرد الشك في الحجية يحرم على الفقيه إسناد هذا المؤدى إلى المولى، سواء كان حجة في الواقع أو لم يكن حجة، إذن، فالأثر الشرعي المراد إثباته باستصحاب عدم الحجية - وهو حرمة الإسناد - ليس أثراً للمستصحب، بل هو أثر لنفس الشك، هكذا فهم الأخوند «قده» من كلام الشيخ «قده»، وحينئذٍ، أشكل عليه بإشكالين.

الإشكال الأول: هو أنه سلّمنا أنَّ هذا الأثر الشرعي إنَّما هو أثر شرعي للشك لا للمستصحب، وسلّمنا أنَّ المستصحب الذي هو عدم الحجية، ليس له أثر شرعي، لكن هذا لا يمنع من جريان الاستصحاب، لأنَّ المستصحب بنفسه حكم شرعي ولو عدماً، لأنَّه عدم الحجية التي هي حكم شرعي، ونحن إنَّما نحتاج إلى افتراض أثر شرعي للمستصحب فيما إذا كان المستصحب موضوعاً خارجاً، كاستصحاب حياة «زيد» ونحوه، فلا بدَّ وأن يكون لها أثر شرعي ليجري فيها الاستصحاب، وأمّا إذا كان المستصحب بنفسه حكماً شرعياً، إمّا وجوداً، أو عدماً، فلا نحتاج إلى حكم آخر له حتى يُستشكل بهذا الإشكال.

وحاصل هذا الإشكال: هو أنَّ الأصل إنَّما يُلتمس له أثر شرعي إذا كان جارياً في موضوع خارجي، كحياة «زيد» ونحوه، لا في الحكم الشرعي، فإنَّ الحكم الشرعي بنفسه أثر مجعول من قبل الشارع، إذن فيُعقل التعبد به.

وقد أجاب الميرزا «قده» كما يستفاد من كلماته^(١): بأنَّ الاستصحاب

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١٢٨ - ١٢٩. أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٨٧.

هنا، وإن كان المستصحب فيه حكماً شرعياً، لكن الاستصحاب بوصفه أصلاً عملياً إنما يجري فيما إذا كان هناك أثر عملي لجريانه.

وحينئذٍ، نسأل: أنه ماذا يُراد باستصحاب عدم الحجية؟ إذ لا بدَّ وأن يُراد تنجيز حكم، وهو حرمة الإسناد، وهذه ثابتة بلا حاجة إلى الاستصحاب، لأنَّ حرمة الإسناد ليست أثراً للمستصحب لكي يتنجز بالاستصحاب، إذن، فالمستصحب هنا حكم شرعي، إلاَّ أنه لا أثر عملي له، إذن، فلا يجري.

والحاصل هو أنه لا بدَّ في جريان الاستصحاب من أن يكون للمستصحب، - أي المتيقن السابق - أثر عملي، يبقى الشاك متحيراً فيه، ليكون البناء على بقاءه عملاً، هو الغاية من الاستصحاب، من غير فرق في ذلك، بين الشُّبهات الحكمية والموضوعية.

الإشكال الثاني: من الأخوند «قده» على إشكال الشيخ «قده» هو أن يُقال: بأننا لا نسلم بأنَّ حرمة الإسناد ليست أثراً شرعياً للمستصحب، بل هي أثر شرعي للمستصحب وللشك معاً، يعني عدم الحجية يترتب عليه حرمة الإسناد، والشك في الحجية أيضاً يترتب عليه حرمة الإسناد.

إذن فيكون لحرمة الإسناد موضوعان تترتب عليهما، أحدهما: عدم الحجية، وثانيهما: الشك في الحجية، وحينئذٍ يحصل المطلوب من كون المستصحب ذي أثر شرعي، وقد صار المستصحب هنا ذا أثر شرعي.

وأجاب الميرزا «قده» عن هذا الإشكال^(١)، بأنه لو سُلم أنَّ الحرمة مترتبة على الجامع بين الأمرين، «المستصحب، والشك».

(١) المصدر السابق.

فيمتنع جريان الاستصحاب، لأنَّ هذا الجامع موجود وجداناً في ضمن أحد الفردين، وهو الشك، لأنَّ الشك موجود وجداناً.

إذن، فإنتم باستصحاب عدم الحجية الذي هو الفرد الثاني، تريدون أن تُثبتوا تعبداً بالحكم الذي موضوعه ثابت وجداناً، وهذا من أردى أنواع تحصيل الحاصل، لأنَّ تحصيل تعبدي لما هو حاصل وجداناً.

والحاصل هو أنَّ الحكم بحرمة الإسناد، موضوعه ثابت وجداناً بأحد الفردين، وأنتم تريدون أن تحرزوها تعبداً.

وتوضيح الحال في هذا، ينبغي بسطاً في الكلام، وحاصل ذلك هو:

إنَّ افتراض كُون حرمة الإسناد تترتب على شيئين، وهما: عدم الحجية، والشك في الحجية، كما افترضه الأخوند «قده»، هذا الافتراض له ثلاث صور.

الصورة الأولى: هي أن يفرض أنَّ هناك حريمتين مجعولتين بجعلين، وثابتين بخطابين.

إحدهما: حرمة الإسناد، وموضوعها عدم الحجية واقعاً، بلسان «يحرم عليك أن تسند مؤدّى ما ليس بحجّة واقعاً إلى الشارع».

وثانيتها: حرمة أخرى مجعولة في خطاب آخر، وموضوعها، الشك في الحجية، بلسان، «إنَّ ما تشك أو ما لا تعلم بحجّيته، فلا يجوز أن تسند مؤدّاه إلى المولى، سواء كان حجّة في الواقع أو لا».

وبناءً على هذا الصورة، فإنَّه من الواضح أنَّ محذور تحصيل الحاصل الذي أشكل به الميرزا «قده» غير وارد، لأنَّ ما هو حاصل وجداناً إنّما هو الحرمة الثانية المجعولة على عنوان الشك، وهذه الحرمة

الثانية لو فرضنا أنها محرزة وجداناً، لكن نحن لا نريد باستصحاب عدم الحجية أن نُحصّل هذه الحرمة حتى يلزم تحصيل الحاصل، بل نريد باستصحاب عدم الحجية، تحصيل الحرمة الأولى المجعولة بالجعل الأولي، والمنوطة بعدم واقع الحجية، فما يحصل تبعداً غير ما هو حاصل وجداناً، وحينئذٍ، فلا إشكال، لأنَّ الأصل هنا ينقح حرمة أخرى غير المحرزة بالوجدان، ومعه يتعدّد التكليف والعقاب بتعدد موضوعه.

الصورة الثانية: هي أن يُفترض أنَّ هناك جعلاً واحداً، وحرمة واحدة، وهذه الحرمة الواحدة مجعولة في هذا الجعل الواحد على الجامع بين واقع عدم الحجية، وبين عدم العلم بها، أي أنَّ الجامع بين هذين الجدلين يكون موضوعاً لهذه الحرمة المجعولة بهذا الجعل الواحد، ونريد بعدم العلم، عدم العلم بالحجية الملازم حتى مع العلم بعدم الحجية، فيشمل الشك والتردد والقطع بالعدم.

وبناءً على هذا فالمطلب على عكس ما سبق، إذ يلزم حينئذٍ، تحصيل الحاصل.

كما أنَّه على الصورة الأولى كان إشكال الميرزا «قده» غير وارد على الأخوند «قده»، لكنَّه هنا في هذه الصورة يرد، لأنَّه ليس عندنا إلاَّ حرمة واحدة، وهذه الحرمة موضوعها وهو الجامع، محقق وجداناً بلحاظ أحد فرديه، وهو عدم العلم بالحجية، وحينئذٍ فلماذا يُتَّعَد بالفرد الآخر من الجامع، إذ إنَّ أريد به إثبات حرمة أخرى، فهذا خلاف الغرض، وإنَّ أريد به إثبات نفس الحرمة الأولى، فيلزم تحصيل الحاصل كما ذكر الميرزا «قده»، فيكون إشكاله وارد.

والخلاصة: هي أن يفترض حرمة واحدة موضوعها الجامع بين عدم الحجية واقعاً، وعدم العلم بالحجية الذي هو أعتم من الشك والعدم بالعدم.

وبناءً على هذا يصبح من الواضح لزوم تحصيل الحاصل، لأنَّه ليس هناك إلاَّ حرمة واحدة موضوعها محفوظ وجداناً على كلِّ حال.

الصورة الثالثة: هي أن يفرض أنَّ هناك حرمة واحدة مجعولة بجعل واحد، وهذه الحرمة الواحدة موضوعها الجامع بين عدم الحجية، وعدم العلم بالحجية كما في الصورة السابقة، لكن هنا نريد بعدم العلم، الشك والتردد على نحو بحيث لا يشمل القطع بالعدم، ولو بنكتة أنَّ من يقطع بعدم الحجية تكفيه موضوعية عدم الحجية للحرمة لكي يرتدع، بخلاف من يشك فيجعل موضوع الحرمة هو الجامع بين عدم الحجية والشك، بمعنى التردد في الحجية.

وهنا قد يُقال: بأنَّه يلزم إشكال الميرزا «قده» باعتبار أنَّه ليس عندنا إلاَّ حرمة واحدة كما في الصورة الثانية، وهذه الحرمة الواحدة موضوعها الجامع، وأحد فردي الجامع وهو الشك، ثابت وجداناً، إذن فالحرمة ثابتة وجداناً، إذن فلماذا نستصحب حينئذٍ عدم الحجية لتتعد بالفرد الثاني لعدم الحجية.

وقد يُقال في مقابله في دفع محذور تحصيل الحاصل، أنَّه بناءً على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، وحكومة أدلَّة الاستصحاب على أدلَّة القطع الموضوعي، قد يُقال: بأنَّه لا يرد إشكال الميرزا «قده» حينئذٍ على الأخوند «قده»، وذلك لأنَّ هذا الشك الثابت وجداناً بجريان الاستصحاب يُلغى، لأنَّ الاستصحاب يلغي الشك باعتبار أنَّه يقوم مقام القطع الموضوعي ويكون مفاده الطريقية، إذن بعد جريان الاستصحاب لا شك، باعتبار حاكمية دليل الاستصحاب على أدلَّة الشك، ومقتضى نتائج هذه الحكومة الواقعية، لدليل الاستصحاب على دليل حكم الشك، أنَّ حرمة الإسناد من ناحية الشك لا يبقى لها وجود، لأنَّه لا شك بعد الاستصحاب، إذن، فينحصر إثبات حرمة

الإسناد بلحاظ الفرد الثاني من الجامع، وهو عدم واقع الحجية، وهذا يثبت بالاستصحاب.

نعم: لولا جريان الاستصحاب لكان المثبت للحرمة وجداناً موجود، لكن في عرض جريان الاستصحاب وحاكمية أدلته على أدلة الشك لا يبقى منشأ للحرمة إلا إثبات المُستصحب.

لكن هذه الصورة في نفسها لا تخلو من غرابة، ليس فقط من أجل ما أشرنا إليه، من أنه أخذ عدم العلم، بمعنى الشك، لا بمعنى يشمل القطع بالعدم، فإن هذا بنفسه غريب، إذ يعني: أن حالة الشك أسوأ من حالة القطع بالعدم.

لكن مضافاً إلى هذا، فهناك غرابة أخرى في هذه الصورة.

وحاصلها: هو أنه يلزم، أنه لا حرمة في الواقع لو فرض أن الأمانة كانت حجة في الواقع، والمكلف يشك في حجيتها، فهنا لا إشكال في ثبوت الحرمة، إذ لا أقل من الشك، حينئذ، يلزم أنه لو جرى الاستصحاب لا يكون حراماً هذا في الواقع، لأن كلا فردي الموضوع للحرمة غير موجود، فالشك غير موجود، لحكومة دليل الاستصحاب على أدلة الشك الموضوعي، وهي حكومة واقعية، والفرد الآخر غير موجود، وهو عدم الحجية، لأن هذا حجة، بينما لو لم تكن الحالة السابقة عدم الحجية ولم يجر الاستصحاب لكان هذا حرام ولو من أجل الشك.

وهذه الغرابة، كاشف عن بطلان هذه الصورة.

وخلاصة هذه الغرابة، هي أن هذه الفرضية - مضافاً إلى ما تستلزمه من فرضة أسوية حال الشاك في الحجية، من العالم بعدمها، وهو فرض غير عرفي، - يلزم منها أن يكون جريان الاستصحاب ملغياً

للسك الذي كان يقتضي ثبوت الحرمة الواقعية، وبإلغائه تكون الحرمة ثابتة تعبداً لا واقعاً، بحيث أنه لو كان الاستصحاب مخالفاً للواقع فلا حرمة واقعية أصلاً، لأنّ كلا فردي الموضوع للحرمة غير موجود، لما عرفت، بينما لو لم تكن الحالة السابقة عدم الحجية، ولم يجز الاستصحاب، لكان هذا حرام، ولو من أجل الشك، وهذه الغرابة كاشفة عن بطلان هذه الصورة.

هذا تمام التقريب الأول للإشكال على استصحاب عدم الحجية. التقريب الثاني للإشكال: وهو مبني على الالتفات إلى أنّ استصحاب عدم الحجية لا يُراد من أجل إثبات حرمة الإسناد الراجعة إلى حرمة التشريع، بل يُراد من أجل التنجيز والتعذير من ناحية الأثر العملي الذي هو نفي تنجيز المؤدى، وذلك باستصحاب عدم حجية الامارة لأجل عدم تنجيز مؤدّاه.

وهنا يلتفت إلى أنّ استصحاب عدم الحجية إنّما هو بلحاظ التأمين، حينئذٍ يؤتى بإشكال الميرزا «قده» ويُقال: بأنّ هذا تحصيل للحاصل، لأنّ التأمين حاصل وجداناً بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما يراها الميرزا «قده»، ومعه: فلا معنى لتحصيله مرّةً أخرى عن طريق استصحاب عدم الحجية.

وجوابه هو: أنّ البراءة العقلية على فرض القول بها - وإن كنّا نقول بأصالة الاحتياط عقلاً - إذ أنّ هناك براءتان عقليتان.

الأولى: هي البراءة الجارية بلحاظ الشك في الواقع، كما لو شككنا في وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال، فنقول: إنّ احتمال الوجوب الواقعي ليس بياناً، وبتطبيق قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المورد، ثبت البراءة.

والثانية: هي أنّه بعد هذا إذا قامت امارّة نحتمل حجيتها على

وجوب الدُّعاء، عند الرؤية، حينئذٍ، سوف ينشأ شك واحتمال جديد، وهو احتمال أن يكون وجوب الدُّعاء، قد قامت عليه حجة معتبرة، ومعنى الحجة المعتبرة كما تقدّم في شرح حقيقة الحكم الظاهري، يعني أن المولى أبرز شدة اهتمامه بالواقع المشكوك على نحو بحيث لا يرضى بفواته، وهذا الاحتمال يحتاج إلى قاعدة براءة ثانية.

فنقول: إن هذا الاحتمال كالأول، فكما أن الاحتمال الأول ليس بياناً، فأيضاً هذا الاحتمال ليس بياناً، إذن فيقبح العقاب عليه أيضاً، فتجري براءة ثانية، إذن، فهاتان براءتان.

وحينئذٍ، عندما نستشكل في إجراء استصحاب عدم الحجية لتحصيل التأمين، فهذا التأمين الذي يُقال أنه حاصل بالوجدان، هل هو التأمين بالقاعدة الأولى، أو هو التأمين بالقاعدة الثانية؟.

أما التأمين بالقاعدة الأولى، فمن الواضح أن هذا التأمين، غير هذا الذي نريده باستصحاب عدم الحجية، لأنّ ذلك تأمين بلحاظ الاحتمال الساذج للواقع، ونحن باستصحاب عدم الحجية نريد التأمين من ناحية الحجية المشكوك، إذن، فهذا التأمين غير ذلك التأمين الحاصل بالقاعدة.

وإن أردت بالتأمين الحاصل وجداناً أنه التأمين الحاصل بالبراءة الثانية الجارية عند احتمال الحجية المعتبرة، فمن الواضح أن هذا التأمين وإن كان بمرتبة ذاك التأمين، لكنّه أشدّ منه ملاكاً، وذلك لأنّ التأمين الحاصل بالبراءة الثانية تأمين بملاك عدم البيان، بينما التأمين الحاصل باستصحاب عدم الحجية هو تأمين بملاك بيان العدم.

وبتعبير آخر: هو أنه عندنا احتمال الحجية المعتبرة، ومعنى الحجية المعتبرة، أي احتمال شدة اهتمام المولى بالواقع المشكوك.

وحينئذٍ: تارة يقول العقل: ما دمت تحتل شدة الاهتمام، فلا

شيء عليك، وأخرى يقول العقل: بأنَّ الشارع قد نفى شدة الاهتمام بخطاب الاستصحاب، فإنَّ خطاب استصحاب عدم الحجية تعبد بعدم شدة الاهتمام.

ومن الواضح: أنَّ التأمين في حالة تعبد الشارع بعدم شدة الاهتمام، معناه: أنَّ العقاب هنا حينئذٍ أقبح منه في الصورة الأخرى. وعليه: فلا تحصيل للحاصل، إذن، فاستصحاب عدم الحجية لا بدَّ منه، ولا يرد عليه ما أورده الميرزا «قده».

غاية الأمر أنَّ استصحاب عدم الحجية أصل عملي، ونحن من خلال تحقيقاتنا السابقة تمَّت عندنا أدلة اجتهدية على عدم الحجية في مورد الشك.

منها: عمومات النهي عن العمل بالظن.

ومنها الأدلة الاجتهادية الدالة على وظائف ظاهرية في عرض الوظائف الظاهرية المشكوك، فهذه تدلُّ بالالتزام على نفي الحجية المشكوك.

والخلاصة هي: أنَّ الصحيح: أنَّ حال استصحاب عدم الحجية هو كحال الاستصحاب الجارية في الأحكام الفرعية لا ينبغي الاستشكال فيه، وإنَّ كُنَّا في غنى عنه حيث تمَّت عندنا أدلة اجتهدية تدلُّ على عدم حجية مشكوك الحجية.

منها عمومات النهي عن العمل بالظن.

ومنها: السدولون الالتزامي لإطلاق أدلة الأصول والأحكام الظاهرية الجارية في مورد الشك في حجية الامارة المخالفة لها، كما عرفت ذلك في الوجه الأول من وجوه وصياغة هذا الأصل.

هذا تمام الكلام في صيغ تأسيس الأصل، وبهذا تمَّت الأمور الثلاثة التي قدمها صاحب الكفاية «قده» على بحث حجية الامارات.

الامارات المعتمدة لاستكشاف الحكم الشرعي

وقد كان يُبدأ عادة بالظواهر، ثم بالامارات الأخرى، كالشهرة والإجماع المنقول وغيره.

ولكن الملحوظ، أنه في جملة من هذه الأبحاث التي سوف نتكلم عنها إن شاء الله تعالى، بل في مهمتها يجري الاستدلال بالسيرة، فيُستدل مثلاً، على حجية الظواهر بالسيرة، كما يُستدل على حجية خبر الواحد بالسيرة أيضاً، وهما أهم امارتين، كما يستدل على امارات أخرى بها.

ومن هنا كنّا بحاجة إلى بحث وافي في نفس دليّة السيرة قبل استعمالها كدليل لإثبات غيرها بها وشروط هذه الدليّة، حتى نكون على بصيرة منها، من حيث كيفية الاستدلال بها، وأنه متى يكون الاستدلال بها صحيحاً، ومتى لا يكون، بل أنّ الاستدلال بها لم يقتصر أمره على خصوص المسائل الأصولية في باب الحجج والامارات، بل شاع في الفقه أيضاً، خصوصاً في مثل أبواب المعاملات، فيتمسك بالسيرة لإثبات كثير من النكات، بل الملحوظ أنّ الاستدلال بالسيرة بدأ يتسع بالتدرّج كلّما تقلّصت دائرة الأدلة السابقة التي كان يعوّل عليها في مقام إثبات المسلمات والمرتكزات الفقهية، فمثلاً: كان يعوّل على قواعد من قبيل حجية الإجماع المنقول، والشهرة، وإعراض المشهور عن العمل بخبر صحيح، أو عملهم بخبر ضعيف، فكانت هذه القواعد

تكفي وتفي بإثبات ما يُراد إثباته عادة بالسيرة في الأمور التي يرى الفقيه التحرج في الخروج عنها ومخالفة الأقدمين من الأصحاب فيها، وبعد أن هُذمت تلك المباني، شككنا فيها، حينئذٍ، بدأ يتسع في الفقه الاعتماد على السيرة، ومن هنا كان من الضروري عقد بحث مستقل في علم الأصول للبحث في السيرة.

ونقصد بالسيرة، ما هو أعم من السلوك والفعل الخارجي، بحيث يشمل المرتكزات العقلانية، ولا يختص بخصوص التصرف العملي الخارجي.

والجامع هو المواقف العقلانية إذا كان للعقلاء موقف، سواء كان على مستوى السلوك الخارجي، أو على مستوى البناءات والمرتكزات كما أنَّ المراد بالسيرة العقلانية، هو الأعم من سيرتهم بما هم عقلاء، أو بما هم متشرعة، وقد يُطلق على الأول، السيرة العقلانية بالمعنى الأخص، ويقابله السيرة الثانية.

وموضوع البحث في المقام الأعم: أي جامع السيرة.
والكلام يقع في عدّة جهات.

الجهة الأولى: هي أنَّ السيرة العقلانية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأول: هو سيرة منقحة لموضوع الحكم الشرعي، وليست مشرعة، وذلك بأن نفترض أنَّ الدليل دلٌّ على حكم شرعي مترتب على موضوع كلي، والسيرة العقلانية توجب إثبات ذلك الموضوع، وحينئذٍ، يلحقه حكمه لا محالة.

فالحكم هنا لم يثبت بدليلية السيرة، بل ثبت بإطلاق دليله الذي هو آية، أو رواية، وإنَّما السيرة منقحة لموضوع ذلك الحكم، وهذا له نحوان.

النحو الأول: هو أن تكون السيرة منقحة لموضوع الحكم، بمعنى أنها متصرفة في المفهوم المأخوذ في موضوع الدليل، من قبيل، دليل وجوب النفقة على الزوجة، فهذا الدليل دلٌّ على وجوب النفقة على الزوجة، أمّا أنه ما هو مقدار هذه النفقة وما هو نوعها وحدّها، فهذا قد بُيِّن في القرآن الكريم بعنوان الإمساك بمعروف، وإلّا فالتسريح بإحسان، إذن، فموضوع الوجوب هو، الإمساك بمعروف، أمّا أنه ما هو هذا المعروف، فهنا تتدخل السيرة العقلانية لتشخيص هذا المعروف، وأتت عبارة عن العرف والأمر الشائع ونحوه، فإذا فرض أنّ السيرة العقلانية تعارفت - نتيجة ظروف اجتماعية أو اقتصادية - على أن تكون النفقة للزوجة بنحو أتم وأكمل ممّا كانت عليه وكان لها في غابر السنين، حينئذٍ، هذه السيرة العقلانية تنقح موضوع الوجوب في المقام، فيكون الإمساك بمعروف عبارة عن تخصيص هذا المقدار من وسائل الراحة للمرأة، وما هو أقل منه لا يكون إمساكاً بمعروف، إذن، فلا يكون امتثالاً للموجب.

فالسيرة هنا نقحت موضوع الوجوب الشرعي، فتبعه الوجوب، وليس ذلك إعمالاً لتشريع من قبل العقلاء، ولا استدلالاً ببناء العقلاء على حكم شرعي، بل الحكم الشرعي ثابت بدليله، وإنّما بناء العقلاء وسيرتهم تصرفت في مفهوم موضوع الوجوب حسب تغير الأوضاع الاجتماعية للناس.

ومثل هذه السيرة تدخل في القسم الأول، أي أنها سيرة منقحة للموضوع، غير أنّها منقحة للموضوع ثبوتاً، يعني بها يتنقح الموضوع ويوجد، لا أنه بها يُكشف الموضوع، إذن، فتتنقح الإمساك بمعروف يوجد بالسيرة ثبوتاً.

النحو الثاني: من القسم الأول هو، أن تكون السيرة العقلانية

منقحة للموضوع إثباتاً لا ثبوتاً، أي كاشفة عن تنقيح الموضوع وثبوته، من قبيل أن يفترض أنه عندنا دليل على أن «المؤمنين عند شروطهم»، فإذا شرط إنسان في العقد على الطرف الآخر أن يكون له خيار الفسخ، فيثبت له هذا الخيار بمقتضى الشرط، لأن المؤمنين عند شروطهم، فهذا دليل، محموله الخيار، وموضوعه شرط العاقد.

فهنا نقول: بأن السيرة العقلانية انعقدت على خيار الغبن، فنشبهه بالسيرة، لأن بناء العقلاء في مقام المعاوضة أن لا يرفعون يدهم عن مالية المال، بل يرفعون يدهم عن شخص المال، فهم يريدون الحفاظ على مالية ما لهم مع تسامح قليل فيه أحياناً.

حيث نقول: بأن هذا البناء من العقلاء يوجب حالياً ظهوراً نوعياً للمتعاقدين في وضعهم، على أنهم اشترطوا ضمناً أن لا تختل المساواة بين الماليتين إلا بمقدار مغتفر عادة، وإلا فلو حصل التفاوت بأكثر من المتعارف، لكان لأحدهم خيار الغبن.

وهنا: في هذا النحو، السيرة العقلانية ليست هي المشرعة، وليست هي الدليل على الكبرى المشرعة شرعاً، بل الكبرى المشرعة شرعاً هي قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أو، «المؤمنون عند شروطهم»، وإنما هذه السيرة منقحة لموضوع الحكم، وإن الخيار ثابت عند التفاوت غير العادي، فهذا قد كشفت عنه سيرة العقلاء، إذ ظهور حال كل فرد يجري حسب المقاصد العقلانية أن يجري بحسب هذا الشرط الضمني.

والفرق بين هذا النحو، والنحو الأول، هو أنه هنا في هذا النحو، السيرة العقلانية كاشفة عن الموضوع، لا موجدة له، بينما في النحو الأول، كانت السيرة موجدة للموضوع كما تقدم.

وهذا الفرق بين النحوين يترتب عليه أثر، وهو أنه لو شذَّ إنسان

عن السيرة العقلانية، ففي النحو الأول، لا يقبل منه هذا الشذوذ، بل الحكم يشمل كما يشمل غيره، لأنَّ الحكم تابع لموضوعه، وما نقحته السيرة في موضوع الإمساك بمعروف، وهو المعروف الثبوتي، إذن، فلا يلتفت إلى شذوذه.

بينما في النحو الثاني، لو فرض أنَّ هذا الإنسان خالف ولم يشترط خيار الغبن مع التفاته لذلك، وكان المهم عنده الحصول على السلعة كيفما اتفق، حينئذٍ، مثل هذا لا يثبت له الخيار، لأنَّ السيرة لا تحمله الخيار، بل هي تنتزعه منه.

ومن هنا يعرف أنَّ فارقاً جوهرياً بين الأحكام التي يستنبطها الفقيه مبنياً على هذا النحو من السيرة، وبين الأحكام التي يستنبطها بقطع النظر عن هذه السيرة، فإنَّ هذا الحكم يتبع الأعراف الخارجية.

وهذه السيرة بكلها نحويها في هذا القسم تكون حجة بلا حاجة إلى بحث عن دليل على حجيتها، فإنَّ حجيتها على القاعدة، لأننا لم نثبت بهذه السيرة حكماً كلياً ليُقال: أنَّه كيف نثبت حكم الشارع بمواقف العقلاء، وإنما أثبتنا الحكم الكلي بإطلاق دليله، وهذه السيرة نقحت موضوع هذا الدليل.

وعلى هذا الأساس، يثبت أنَّ السيرة العقلانية في هذا القسم حجة، سواء كانت معاصرة لعهد المعصوم عليه السلام، أو حادثة بعد عهده، فكونها معاصرة للمعصوم عليه السلام ليس لها دخل في حجيتها، لأنَّ وظيفة هذه السيرة ليست هي الكشف عن الكبرى الشرعية، ليُقال: بأنَّ هؤلاء عقلاء متأخرون عن عهد المعصوم عليه السلام فكيف يستكشف من عملهم كبرى شرعية، فإننا نحن لا نريد استكشاف ذلك، وإنما نريد تنقيح موضوع هذه الكبرى الشرعية الموجودة، حتى إذا ما وجدت هذه السيرة، أثرت أثرها، بل لو كانت السيرة موجودة في عصر

المعصوم عليه السلام ثم تبدلت، حينئذ يسقط أثرها، لأنها لم تعد منقحة للموضوع في هذا الزمان، وإنما تكون الحجّة هي السيرة الفعلية، باعتبار ان الموضوع قد تبدّل.

القسم الثاني: من السيرة، هي السيرة التي تنقح الدليل، لا موضوع الحكم، أي أنها تنقح ظهور الدليل، وهذا يدخل تحته إعمال المناسبات العرفية والعقلانية في فهم الأدلة الشرعية، فإننا سوف نبين «إن شاء الله» في بحث الظواهر، أنّ الظهور كثيراً ما يتدخل في تكوينه واقتناصه من الدليل، المرتكزات العرفية، والبناءات العقلانية، وهي تشكل قرائن لبية متصلة، فكما أنّ القرائن اللفظية المتصلة تتدخل في ظهور الدليل، فكذلك اللبية المتصلة.

وهذه القرينة، قد توسع من الدليل، وقد تضيقه، وقد تغيّره من معنى إلى معنى آخر.

وهذا الإعمال بحسب الحقيقة في السيرة العقلانية بهذا المعنى، إعمال على القاعدة، فلا يحتاج إلى بحث عن دليل حجّيته وراء البحث عن دليل حجّية الظهور الذي يأتي، وذلك لأنّ هذه السيرة دخيلة في تكوين ظهور في الدليل، فإذا تكوّن ذلك الظهور، حينئذ يكون حجّة لدليله، فمثلاً: إذا فرضنا أنّه صحّ ما ذهب إليه مشهور الفقهاء، من أنّه إذا جاء بالثمن خلال الثلاثة أيّام، فالبيع لازم، وإلّا فلا بيع بينهما، ومعنى هذا أنّ الانفساخ بعد الثلاثة أيّام، لكن إذا أعملنا المرتكزات العرفية والعقلانية قلنا: إنّ ما ذهب إليه الفقهاء منزل على حسب المرتكزات العرفية، حينئذ، يكون قولهم: «إنّه لا بيع بينهما»، يكون بحسب مرتبة اللزوم، لا الصّحة والاقتضاء، فالارتكاز يُجعل قرينة على أنّ البيع المنفي إنّما هو البيع اللازم، لا صحته وجوازه، فتكون هذه السيرة قرينة على تنقيح كيفية دلالة الدليل.

وهذا القسم يختلف عن القسم الأول، بأنه بحاجة إلى إثبات معاصرته لعصر صدور النص من الشارع، أمّا إذا فرض أنّه لم يكن معاصراً، فإنّه حينئذٍ لا يكون قرينة متصلة مع فرض عدم معاصرته لعصر صدور النص.

إلاّ أنّنا إذا أحرزنا ثبوت هذا الارتكاز في عصرنا، واحتملنا ثبوته في عصر صدور النص، فيكون هذا كافياً لنا في قرينة الارتكاز على الدليل، وذلك، لا لأنّ مجرد ثبوته في هذا العصر يوجب احتمال ثبوته في عصر الصدور فيكون من باب احتمال القرينة المتصلة، وهذا الإعمال يمنع عن العمل بالظهور، بل من أجل أنّ المقام يدخل تحت كبرى أصالة عدم النقل، لأنّ هذا الارتكاز دخيل في ظهور هذا الكلام، إذن، فمرجع هذا، هو أنّ هذا الكلام لو صدر الآن لكان معناه: كذا، وأمّا لو صدر قبل الآن فلا ندري ما معناه، فتجري أصالة عدم النقل حينئذٍ، فيثبت أنّ ما هو للمركز ليوم هو المراد من الدليل.

والحاصل هو، أنّ السيرة في هذا القسم هي التي تنقح ظهور الدليل لا موضوع الحكم، وهذا يدخل تحته إعمال المناسبات العرفية والمرتكزات العقلانية في فهم الأدلّة الشرعية، إذ أنّنا سوف نذكر في بحث الظواهر، أنّ هذه المرتكزات العرفية والعقلانية تتدخل في تكوين الظهور واقتناصه من الدليل، كما أنّها تشكل قرائن لبيئة متصلة بالكلام بحيث تتصرف وتتدخل في ظهور الدليل والمراد منه توسعة أو تضيقاً، أو تغييراً من معنى إلى آخر.

وحجية هذا القسم من السيرة هو، أيضاً على القاعدة بعد الفراغ عن كبرى حجية الظهور بلا حاجة إلى دليل زائد.

ويفترق هذا القسم عن القسم السابق، في حاجته إلى إثبات معاصرة السيرة لزمن صدور النص، - فيما إذا كان النقل عن المعصوم

باللفظ، بينما إذا كان النقل بالمعنى فيكفي زمن النقل - وذلك لأنَّ الحجة إنَّما هي ظهور النص فيما إذا كان النقل باللفظ، ولكن إذا أحرزنا ثبوته في عصرنا، واحتملنا عدمه في زمن النص، كفى ذلك في عدم إمكان التمسك بالمدلول اللغوي للفظ، لا لمجرد احتمال القرينة المتصلة التي لا نافي له عندنا فحسب، بل لأنَّه يمكن إدراجه تحت كبرى أصالة عدم النقل في اللغة، بأن يُراد بها أصالة عدم نقل مطلق الظهور النوعي العام للكلام، سواء كان على أساس العلة اللغوية، أو القرينة النوعية الالية المتصلة كالسيرة.

القسم الثالث: السيرة المتشرعية، وهي السيرة التي يُراد الاستدلال بها على كبرى الحكم الشرعي، أي على التشريع الإلهي الكلي الواقعي بحيث تكون هي مبدأ الدليل، وهذا كما في الاستدلال بالسيرة العقلانية على التملك بالحيازة، بدعوى أنَّ السيرة العقلانية انعقدت على أنَّ من يحوز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة، كنقل الماء من النهر، والاحتطاب من الغابات ونحوه، فإنَّ السيرة العقلانية انعقدت على أنَّ هذه الحيازة سبب للتملك، فيُستدل بها على أنَّ «من حاز ملك».

وكذلك الاستدلال بالسيرة العقلانية على انفساخ البيع لو تلف المبيع قبل القبض، فإنَّ السيرة العقلانية انعقدت على أنَّ «العوضين إذا تلفا قبل القبض بطلت المعاملة».

ومن هنا يراد تشريع كبرى كلية يراد إثباتها بالسيرة، أي بدليَّة نفس السيرة، فإنَّ الحكم بأنَّ «من حاز ملك»، كبرى تشريعية كليَّة، يراد إثباتها بالسيرة، وكبرى أنَّ «التلف قبل القبض يوجب الانفساخ» حكم كلي يراد إثباته بالسيرة العقلانية، وكذلك لو استُدل على خيار الغبن بالسيرة بالمعنى التشريعي للسيرة، لا بالمعنى المتقدم، فإنَّه حينئذٍ

ينبغي الالتفات إلى أنَّ خيار الغبن ونحوه يُستدل عليهما بطرزين من الاستدلال بالسيرة العقلائية.

فتارة: يُستدل على خيار الغبن بالسيرة، ونريد بها القسم الأول من السيرة، بأن يُقال: أنَّ السيرة العقلائية قائمة على أنَّ «كل عاقل لا يرفع يده عن مالية ماله»، وهذا معناه، أنَّ كلَّ عاقل يشترط ضمناً في المعاملة أن لا يكون مغبوناً من حيث المالية، وحيث أنَّ الظاهر الحالي لكل عاقل أن يكون متابعاً للعقلاء في مقاصدهم النوعية، إذن، ينعقد «الزيد» ظهور عرفي حالي في أنَّه اشترط هذا الخيار.

وهذا البيان مرجعه إلى القسم الأول من السيرة، فإنَّ السيرة هنا ليست مشرعة، بل هي منقحة للموضوع.

وتارة أخرى يُستدل بالسيرة ابتداءً على خيار الغبن، بدعوى أنَّ العقلاء يبنون على جعل الخيار للمتعاقدین فيما إذا كانا مغبونين حتى لو لم يكن قد اشترط ذلك ضمناً، فهو خيار مشرّع من قبل العقلاء ابتداءً، فلا يرجع إلى خيار الشرط، بينما على الأول يرجع إلى خيار الشرط، غايته أنَّه شرط ضمني، وهذا الاستدلال معناه: أنَّه استدلال بالقسم الثالث من السيرة، فهي سيرة عقلائية مشرعة.

ومن هنا كان لا بدَّ في مثل هذه الموارد من التمييز بين طرز الاستدلال بالسيرة، وأنَّه أيُّ السير الثلاث يُستدل بها.

وممَّا تقدّم اتضح أنَّ الاستدلال بالسيرة بالنحو الأول من القسم الأول هو على القاعدة، ويصدق بمجرد وجود السيرة فعلاً، سواء كانت السيرة موجودة أيام المعصوم أو لا، وبدون حاجة إلى أيِّ شرط، بينما الاستدلال بالسيرة المتشرعية، أيُّ بالقسم الثالث، إنّما يصح ضمن قيود وحدود.

وهذه الأمثلة التي ذكرناها، كلّها أمثلة للاستدلال بالسيرة العقلانية
المشرعة على حكم واقعي، فإنّ التملك بالحيازة حكم واقعي، وكذلك
انفساخ المبيع قبل القبض إذا فسد المبيع.

وهناك استدلال بالسيرة المشرعة على حكم ظاهري، وهذا ما يقع
في علم الأصول عادة حينما يستدل بالسيرة على حجية الظواهر، أو
خبر الواحد، أو قول المفتي.

وسوف يظهر من خلال كلامنا بعض الفوارق الفنية بين طريقة
إعمال السيرة المشرعة في مقام إثبات الأحكام الظاهرية، وبين طريقة
إعمالها في مقام إثبات الأحكام الواقعية.

وفي هذا القسم الثالث، من الواضح أنّ دليليته على ثبوت الحكم
بحاجة إلى عناية إضافية، وليست على القاعدة، خلافاً للقسم الأول
والثاني، فإنّ الأول كان يحقق موضوع كبرى ثابتة بدليلها، والثاني
أيضاً، كان يساعد على تحديد ظهور الدليل.

لكن في هذا القسم يحتاج إلى عناية، إذ يتبادر إلى الذهن في
أول الأمر، أنّه ما معنى الاستدلال بعمل العقلاء على حكم شرعي؟
فإنّ عملهم إنّما يكشف على أحسن التقديرات عن حكم مجعول
للعقلاء، وهذا غير مهم لنا، بل المهم لنا هو الحكم المجعول
للشارع، إذن فكيف نستدل بالسيرة العقلانية على حكم شرعي، ومن
هنا كان يحتاج هذا الاستدلال إلى عناية بيان.

ومجمل صيغة هذه العناية التي سوف نذكرها مفصلة خلال البحث
هي، أنّ هذه السيرة إذا أثبتنا قيام سيرة عقلانية على كبرى من
الكبريات حينئذ نقول: أنّ هذه السيرة نستكشف إمضاء الشارع لها،
وذلك فيما إذا اتخذ موقفاً مناسباً ومتلائماً معها، ولو مجملاً، ولا أقل
من السكوت على هذه السيرة، وحينئذ، نستكشف من موقف الشارع
هذا، إمضاء هذه السيرة، وحينئذ يثبت مضمونها في الشريعة.

وهذه الصيغة من الواضح أنَّها تفترض على تقدير تماميتها، أن تكون سيرة موجودة في عصر المعصوم، وذلك لأنَّ هذه الصيغة تتمسك بالموقف الملائم والمناسب من المعصوم اتجاه السيرة، وهذا فرع أن يكون المعصوم موجوداً ظاهراً يتخذ المواقف باتجاه السيرة، إذن، فأول شرط في هذه الصيغة هو أن تكون السيرة معاصرة لعهد المعصوم ووجوده، وبعد أن يتم هذا الشرط، حينئذٍ، لا بدَّ من توفر شرط ثاني، وهو أن نفحص بعد الشرط الأول عن ذلك الموقف الملائم الذي يُراد استكشاف الإمضاء منه، وأنَّه ما هو هذا الموقف، وما هي حدوده، وكيف يمكن إثباته؟ فهذان ركنان.

الأول: إثبات معاصرة السيرة لعهد الحضور.

والثاني: فحص ذلك الموقف الملائم، الذي أقله السكوت.

ومن مجموع ما تقدَّم، اتضح أنَّ السيرة في القسم الثالث تختلف عن السيرة في القسم الأول والثاني، فإنَّ السيرة إذا كانت مستجدة، فهي لا أثر لها بلحاظ القسم الثالث، بينما لها أثر بلحاظ القسم الأول.

ولعلَّه بما ذكرنا يمكن أن يُرد على ما قد يُقال: بأنَّه لماذا يحرص الفقهاء على التمسك بالسيرة العقلائية القديمة، ويتركون السيرة المستجدة؟ بينما الفقهاء ليسوا في تأخر من حيث معارفهم بل هم في تقدم دائم وانفتاح على النكات، فما الذي ميَّز سيرة الفقهاء القدماء عن سيرة فقهاء اليوم، فكما بنى عقلاء الأمس على سيرة تثبت حقوقاً، كحق الخيار، والحيازة، كذلك عقلاء اليوم، بنوا على سيرة تثبت كثيراً من الحقوق، كحق التأليف والنشر وغيره.

وهذا الكلام قد ظهر جوابه، وذلك لأنَّنا بحسب الحقيقة حينما نستدل بالسيرة، فإنَّنا لا نستدل بها بقصد متابعة العقلاء بما هم عقلاء،

بل نريد أن نجعل ذلك وسيلة لإثبات حكم الله تعالى ورضاه، فإنَّ القدماء إذا انعقدت سيرتهم على شيء، وكانوا على مرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام، حينئذٍ، غالباً تكون مواقفهم ممضية من قبل المعصوم عليه السلام أو غير ممضية، فإذا ثبت لنا إمضاء المعصوم لها، فإنه يثبت بذلك حكم الله تعالى، وإن كان المتأخرون قد يكون لهم من المواقف السديدة ما يفوق تلك المواقف، لكن من يُثبت لنا إمضاء المعصوم عليه السلام لها، ومن هنا كان لا يُعتمد على السيرة العقلائية المتأخرة.

وقد يُقال: إنَّ الشارع الذي أمضى السيرة العقلائية المعاصرة له، لم يمضها بوصفها الشخصي، بل أمضاها بوصفها النوعي، بمعنى أننا نفهم من عدم تصدي الشارع لبيان أحكام، وتأسيس تشريعات في أبواب متعددة، نفهم من ذلك أنَّه ترك هذه الأمور للعقلاء، وإن تدخل تدخلًا جزئياً في باب المعاملات، لكن لم يتدخل تدخلًا تفصيلياً كما تدخل في باب النكاح، والعبادات والطهارة، والطلاق وغيره، فنستكشف من سكوت الشارع وعدم التصدي لبيان تلك الأحكام، أنَّه عوّل على ما عليه السيرة العقلائية بطبيعتها ونوعها وبمختلف أشكال تغيرها وتبدلها، وهذا إمضاء إجمالي لما تستقر عليه السيرة في مختلف الأزمنة.

وهذا الكلام غير صحيح لأمرين.

الأمر الأول: هو أنَّه لم يثبت سكوت الشارع عن حكم شرعي في سائر المجالات المذكورة لتركها للسيرة العقلائية، بل المجالات المتوهم تركها للسيرة قد بُينت أحكامها، وورد ما يُحتمل صدوره من الشارع في مقام بيان أحكامها ولو بنحو العموم، بل يبعد أن يوجد أمر يحتاج إلى إثباته إلى السيرة إلاّ وفيه خبر من قبل المعصوم - بقطع

النظر عن صحّة سنده - ويكون مفاده علاجاً لمورد السيرة، فانتصدي من قبل الشارع موجود، وعدم كثرة الأدلة ناشئة من عدم وجود استثناءات وتفصيلات كثيرة، كما هو الحال في أبواب العبادات ونحوها.

الأمر الثاني: هو أنّ سكوت الشارع إنّما يدلّ على إمضاء السيرة العقلائية على نحو القضية الخارجية، وأمّا إمضاؤها على نحو القضية الحقيقية باختلاف صيغها وتعبيراتها، فهذا ممّا لا أثر ولا موجب له بوجه.

إذن فالصحيح، أنّ القسم الثالث من السيرة تختص حجّيته بخصوص السيرة المعاصرة لعهد المعصوم عليه السلام، وقد عرفت أنّ ركنيه هما، إثبات المعاصرة للمعصوم، وإثبات موقف للمعصوم بنحو مناسب مع السيرة بحيث ينتزع من الإمضاء.

والحاصل هو أنّ السيرة التشريعية التي يستدل بها على كبرى الحكم الشرعي كالسيرة العقلائية القائمة على أنّ من حاز شيئاً مباحاً منقولاً ملكه، وكذلك السيرة القائمة على خيار الغبن في المعاملة إذا أريد الاستدلال بها على إثبات الخيار ابتداءً، وينبغي التمييز بين الطرزين من الاستدلال بالسيرة يبنى على المقتضي مقتضاه.

والاستدلال بهذا القسم من السيرة قد يكون لإثبات حكم شرعي كلي واقعي، فيُستدل به في الفقه، وقد يكون الاستدلال به لإثبات حكم شرعي ظاهري، فيُستدل به في كتب الأصول، كما في السيرة القائمة على حجية الظواهر أو خبر الثقة، وسوف تظهر بعض الفوارق الفنية في طريقة استعمال هذه السيرة في كل من المجالين.

وهذا القسم من السيرة، تتوقف دليّته على إبراز عناية إضافية، وليست على القاعدة كما كان في القسمين السابقين، لأنّه لا معنى للاستدلال ابتداءً بعمل العقلاء على حكم الشارع المقدّس.

وصيغة هذه العناية بشكل مجمل هي أنه لا بدّ من استكشاف إمضاء الشارع من اتخاذه موقفاً ملائماً معها يكشف عن إمضائه لمضمونها، ولا أقل من سكوته تقريراً لها، فتكون الحجّة بحسب الحقيقة هي الإمضاء والتقرير الصادر من المعصوم لا نفس السيرة.

ومن الواضح أنّ هذه العناية بحاجة إلى أن تكون السيرة معاصرة للمعصوم عليه السلام، إذن فلا تنطبق على السير المستجدة فيما بعد زمانه.

والخلاصة: أنّ هناك ركنان لا بدّ من توفرهما لتتم دليلية هذه السيرة، وهما: إثبات معاصرتها للمعصوم أولاً، وثانيهما: الموقف الملائم من المعصوم، والذي أقلّه السكوت.

وبما ذكرنا يتضح الجواب على ما قد يقال: من أنّه لماذا يحرص الفقهاء في الاستدلال بمثل هذه الأدلّة اللبية على التمسك بالسيرة العقلائية القديمة دون السيرة العقلائية المستجدة، رغم كونه عقلاء بعد عصر المعصوم في تقدّم ونضج فكري، وتزايد في خبراتهم الفكرية والاجتماعية والقانونية، بحيث أنّ سيرتهم قامت على إثبات كثير من الحقوق، كحق التأليف والنشر وغيره، كما قامت سيرة عقلاء عصر المعصوم على حق الخيار والحيازة وغيرها؟.

فإنّ هذا الكلام إنّما يصح لو كان الاستدلال بالسيرة العقلائية بما هي سيرة للعقلاء، لا بما هي كاشفة عن موقف الشارع، وقد عرفت أنّ السيرة التي تفيد في مجال استنباط الحكم الشرعي إنّما هي السيرة المعاصرة للمعصوم نفيّاً وإثباتاً.

وقد يقال: أنّ الشارع قد أمضى السيرة العقلائية المعاصرة للمعصوم لا بوصفها الشخصي، بل بوصفها النوعي العقلاني، بمعنى أنّه يفهم من عدم تصدّي الشارع لبيان أحكام وتأسيس في أبواب متعددة من الحياة ممّا للعقلاء شأن فيه، أنّه قد تركها إليهم وإلى

ارتكازاتهم، فيكون هذا إمضاء إجمالياً لما ينعقد عليه بناؤهم، إلا ما ثبت عدم متابعة الشارع لهم فيه وردعهم عنه.

وهذا الكلام غير صحيح لأمرين:

الأمر الأول: هو أنه لم يثبت سكوت الشارع في أعصار الأحكام والتشريعات عن سائر الموارد التي تركها لسيرتهم وارتكازاتهم العقلانية، بل قد بُيِّنَتْ أحكامها، أو ورد ما يُحتمل صدوره عن الشارع في مقام بيانها ولو بنحو العموم والإطلاق، أو القواعد الكلية، وعدم كثرة ذلك، لعلّ منشؤه عدم كثرة الاستثناءات لتلك القواعد العامة الكلية.

وما قد يُقال من عدم كفاية مجرد الإطلاق للردع عن سيرة مرتكزة إنما يصح في سيرة معاشة حيّة، لا ما سوف يحدث بعد عصر المعصوم مع عدم ابتلاء المكلفين بها في زمانه.

الأمر الثاني: هو أنّ سكوت الشارع إنّما يدلّ على إمضاء السيرة بنحو القضية الخارجية، وليس فيه تقرير لأكثر من ذلك، فلا يمكن استكشاف إمضاء عام منه لمطلق السير العقلانية بنحو القضية الحقيقية، إذ ليس الاستدلال في المقام بكلام ودلالة لفظية ليكون ظاهراً في القضية الحقيقية، وإنّما بسكوت وتقرير، وهو لا يقتضي أكثر من إمضاء القضية الخارجية كما عرفت.

الجهة الثانية: السيرة التشريعية، وكيفية الاستدلال بها.

وقد تبين ممّا سبق أنّ السيرة التشريعية ينبغي أن يتوفر فيها ركنان كي يمكن الاستدلال بها أحدهما: إثبات معاصرتها لزمن المعصوم، والثاني: ثبوت الموقف الملائم منه اتجاهها، الكاشف عن إمضاءها لمضمونها.

وفي هذه الجهة نتكلم عن الركن الأول وكيفية إحرازه، إذ قد يُقال: بأن غاية ما يمكن للفقهاء إدراكه هو إحراز السيرة المعاصرة له، حيث أنه بالتفاتة إلى الخصوصيات وحيثياتها يعرف أن السيرة العقلانية المعاصرة منعقدة على هذا المطلب، وهو العمل بخبر الثقة في الموضوعات مثلاً، لكن كيف يثبت أن هذه السيرة مستمرة إلى عهد المعصوم؟.

وفي مقام إثبات ذلك يوجد عدة وجوه.

الوجه الأول: هو أن يجعل نفس انعقاد السيرة، وتطابقها مع المطلب في الوقت الحاضر، دليلاً على أن هذه السيرة ذات جذور قديمة، وأنها مستمرة إلى عهد المعصوم، فمثلاً: حينما يرى الفقيه أن المتشريعة منذ زمن بعيد يلتزمون بالإخفات في صلاة الظهر من يوم الجمعة، حينئذ يقول: أن هذه السيرة دليلاً على انعقادها هكذا في عصر المعصوم عليه السلام إذ كيف يُعقل أن يكون المتشريعة في عهد المعصوم ملتزمين بعكس ذلك، وهو الجهر، ومتطابقين على هذا جيلاً بعد جيل ثم فجأة ينقلبون من هذا إلى نقيضه، إذ أن هذا التحول لو حدث لكان مربوطاً بظروف استثنائية، وكان لا بد من ضبطها والإشارة إليها والتنبيه عليها، بينما لم يُلحظ شيء من هذا في سلوك المتشريعة، إذن، فبضم هذه المقدمة، وهي «صعوبة تحول السيرة من النقيض إلى النقيض»، يثبت أن هذه السيرة كانت موجودة في عهد المعصوم عليه السلام.

وهذا الوجه غير تام: وذلك لأن صعوبة التحول التي هي نكتة هذا الوجه مسلمة، بمعنى أن افتراض التحول الفجائي في سيرة المتشريعة - «من الجهر إلى الإخفات» - فهذا مطلب يقطع بعدمه عادة، إذ لا يُحتمل بحساب الاحتمالات أن المتشريعة الكثيرين كانوا يجهرون بهذا الشكل المستمر إلى يوم يتحولون بأجمعهم من الجهر إلى الإخفات، فإن هذا التحول الفجائي بهذا النحو بعيد.

إلا أنَّ هذا الافتراض ليس هو الافتراض الوحيد المحتمل، بل هناك افتراضات أخرى محتملة، فإنَّه من المحتمل أن تكون السيرة منعقدة على الجهر في أيام المعصوم عليه السلام إلاَّ أنَّها تحولت بالتدريج خلال قرون إلى الإخفات، أيُّ أن التحول كان تدريجياً، فمثلاً: لو فرضنا أنَّ فقيهاً التفّت إلى أنَّه لا دليل على وجوب الجهر، وحمل روايات الجهر على نفس صلاة الجمعة في يوم الجمعة، وأمّا الجهر في صلاة الظهر لا دليل عليه، وعملُ الطائفة لا يثبت وجوب الجهر، ومن هنا بدأوا يفتنون بعدم وجوب الجهر، وهكذا حتى تراكمت عملياً وكثر من يختار الإخفات حتى أصبحت المسألة بحسب السلوك الخارجي سلوكاً غير متفق عليه، وغير ملتزم به من قبل الطائفة، حينئذٍ صار بعض الفقهاء يشككون في أصل جواز الجهر، وبالتدريج حتى صار جماعة من الفقهاء يجزمون بعدم جواز الجهر، وهكذا بالتدريج حتى انقلبت المسألة خلال مراحل من سلوك إجماعي على الجهر، إلى سلوك إجماعي على الإخفات.

إذن ففرضية من هذا القبيل ليست غريبة، وتجعل الفقيه غير قادر على الاستدلال بالواقع العملي الفعلي للسيرة على ثبوتها من قديم الزَّمان، وإنَّها كانت معاصرة للمعصوم عليه السلام.

الوجه الثاني: هو إثبات معاصرة السيرة لزمن المعصوم عليه السلام بالنقل وبالشهادات، من قبيل السيرة التي ينقلها الشيخ الطوسي «قده» في العدة، من استقرار بناء الأصحاب والمتشركة من أصحاب الأئمة عليهم السلام جيلاً بعد جيل، على العمل بأخبار الثقات في مقام أخذ معالم دينهم، وحينئذٍ، تثبت معاصرة هذه السيرة لعهد الأئمة بنقل الثقة.

وهذا النقل، تارة يفرض كونه مستفيضاً قطعياً، بأن يكون هناك

شهادات عديدة توجب القطع بكون هذه السيرة معاصرة للمعصوم،
وحينئذٍ، لا إشكال في أخذ هذه الشهادات.

وتارة يفرض كونه غير ذلك، وإنَّما يكون الشاهد واحد ثقة،
حينئذٍ، إن فرض وجود دليل في المرتبة السابقة على حجية خبر الثقة
من غير ناحية هذه السيرة التي يُراد إثباتها بشهادة الثقة، فلا بأس،
فمثلاً: لو ادَّعى الشيخ الطوسي «قده» أنَّ سيرة الأصحاب على ترك
صلاة الجمعة، فهذا نقل للسيرة بخبر الثقة الذي هو حجة، وبه ثبت
تعبداً سيرة أصحاب المعصوم عليه السلام على ترك الجمعة، فإذا فرض أنَّ
هذا كان مشمولاً للدليل الحجية، فإنَّه حينئذٍ ثبت السيرة، ويثبت بذلك
لوازم هذه السيرة التي منها إمضاء المعصوم على ما سيأتي في الجهة
الثالثة، إن شاء الله تعالى، فيكون لكلام الشيخ «قده» مدلول مطابق،
وهو السيرة، ومدلول التزامي، وهو إمضاء الشارع لها.

والتسامحات التي ثبت وجودها كثيراً في كلام أصحابنا في مقام
نقل الإجماع، إنَّما يلحظ وجودها في مقام نقل أصحاب الفتوى
والرأي، أي فقهاء عصر الغيبة، أمَّا بالنسبة لنقل سيرة أصحاب
الأئمة عليهم السلام فلم يثبت بناؤهم على التسامح في مقام النقل، فيُحمل
اللفظ على ظاهره حينما يقول الشيخ «قده»: «استقر رأي أصحابنا جيلاً
بعد جيل»، فيؤخذ به.

ولكن إذا فرض أنَّ هذا الخبر كان يُراد إثبات حجيته بمثل
السيرة، فهنا لا يمكن إثبات السيرة بالخبر، للزوم الدور.

والحاصل هو، أنَّ إثبات معاصرة السيرة لزمن المعصوم بالنقل
والشهادة، من قبيل ما ينقله الشيخ الطوسي «قده» من استقرار بناء أصحاب
الأئمة عليهم السلام والمتسرعة في زمانهم، من الاعتماد على أخبار الثقات في
مقام أخذ معالم دينهم جيلاً بعد جيل، هذا النقل إن فرض فيه كونه

مستفيضاً قطعياً، أو توفرت فيه شهادات كثيرة توجب القطع بكونها معاصرة للمعصوم، فحينئذٍ، لا إشكال في اعتبار هذه الشهادات.

وإن فرض فيه النقل بخبر الثقة، فهو إنَّما يجدي فيما لو ثبتت حجية خبر الثقة في المرتبة السابقة بدليل آخر.

وأما إذا كانت السيرة يراد الاستناد إليها في إثبات حجية نفس الخبر، فلا يصح للزوم الدور.

والتسامحات التي تثبت من قبل الناقلين للإجماعات المنقولة لا تقدح في المقام، لأنَّها كانت في مقام نقل فتاوى الأصحاب حيث كان يتسامح فيه، لا في مقام نقل التزام المشرعة وسيرة أصحاب الأئمة، حيث لم يثبت بناؤهم على التسامح في مقام نقل هذه السيرة، إذن فيُحمل اللفظ على ظاهره حينما يقول: «استقر رأي أصحابنا جيلاً بعد جيل»، فيؤخذ به.

الوجه الثالث: هو أن نستقرئ أحوال مجتمعات كثيرة، فنرى أن ما استقرت عليه هذه المجتمعات هو موجود الآن كما هو الحال في سائر موارد الاستقراء، فحينما نستقرئ حال قطعة من الحديد، ونرى أنَّها تتمدد بالحرارة، وهكذا نستقرئ حال القطعة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة، ونرى أنَّ نتيجة استقراء الكل واحدة، حينئذٍ نعمم الحكم على جميع الحديد، بأنَّه يتمدد بالحرارة، إذن فمن استقراء الجزئيات نصل إلى نتيجة حاصلها: أنَّ هذه الوضعية ممَّا استقر عليها التعايش في تمام المجتمعات العقلانية.

والحاصل هو، ان استقراء حالات اجتماعية متعددة في مجتمعات مختلفة، عندما تكون متطابقة على شيء واحد، فإنَّ هذا موجباً لتعميم الحكم على جميع هذه المجتمعات العقلانية، بل حتى المعاصرة لزمان المعصوم.

وهذا الوجه غير تام في جملة من الأحيان، وذلك لأننا حينما نستقرئ، إنَّما نستقرئ غالباً المجتمعات التي نعاصرها، بينما نريد بالاستقراء أن نعمم على مجتمع لم نعاصره، لأنَّ الفاصل الزمني بعيد بيننا وبينه، إذن فمثل هذا التعميم متعذر بحسب قوانين الاستقراء في كثير من الأحيان، لأنَّ التعميم إنَّما يصح إذا لم نحتمل وجود نقطة وخصوصية في ظروف هذه الحالة تميزها عن بقية الحالات.

وفي المقام، هذه النكتة مجملة، لأننا نعلم إجمالاً أن المجتمعات العقلانية اختلفت كثيراً بمرور الزمان في كثير من خصوصياتها ومرتكزاتها وسلوكها، وباختلافها هذا تبدل كثير من سلوكها ومرتكزاتها، إذن فلا يمكن أن نخرج من استقراء المعاصرين إلى تعميم يشمل بروحه ما تقدّم من السيرة العقلانية.

والخلاصة هي، أن هذا الوجه غير تام في كثير من الأحيان، لأننا بهذا الاستقراء إنَّما نستقرئ مجتمعات معاصرة لنا، بينما نريد التعميم إلى مجتمع يفصلنا عنه زمان بعيد، ومثل هذا التعميم متعذر بحسب قانون الاستقراء غالباً، لأنَّ التعميم إنَّما يصح إذا لم نحتمل وجود نكتة وخصوصية في حالة معينة تميزها عن غيرها من الحالات، وهذا الاحتمال ثابت هنا، لاسيما بعد العلم إجمالاً بتغير الأوضاع الاجتماعية في الجملة عمّا كانت عليه في الأزمنة السابقة نتيجة طرو عوامل كثيرة ومختلفة يحتمل تحقق بعضها بالنسبة إلى تلك السيرة.

الوجه الرابع: هو أن يُقال: بأنَّ المسألة التي يُراد إثبات السيرة العقلانية بها، إذا فُرض كونها من المسائل الواقعة في محل الابتلاء للأفراد المتدينين كثير عادة، وكان السلوك الذي يُراد إثباته في المقام وانعقاد السيرة العقلانية عليه، كان هذا السلوك نحو سلوك لا يوجد هناك مبررات أخرى للالتزام به، حينئذ نقول: بأننا نستكشف انعقاد

السيرة العقلانية على ذلك، فمثلاً، لو فرض أنَّ نريد الاستدلال على استقرار سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بخبر الثقة، واليوم العقلاء يعملون بخبر الثقة، لكن في أيام الأئمة لا يعلم بأنَّ أصحاب الأئمة هل كانوا يعملون بخبر الثقة أم لا؟.

ولا شك أنَّ هذه المسألة كانت داخلة في محل ابتلاء أصحاب الأئمة كثيراً، كما أنَّه لا شك في أنَّه لا يوجد مبرر لانصراف الناس عن العمل بخبر الثقة - بقطع النظر عن الشرع - باعتبار ان عدم حجية خبر الثقة ليس من الأمور الواضحة بحسب الطباع العقلانية بحيث لا تحتاج إلى سؤال عن حجتيه.

حينئذٍ، إذا اجتمع هذان المطلبان يقال: بأنَّ المسألة داخلة في محل الابتلاء كثيراً، وعدم الحجية ليس من الواضحات.

وحينئذٍ، لا يخلو الأمر، إمَّا أنَّه كانت الحجية من الواضحات عقلاً.

وإمَّا أنَّه لم يكن لهم مثل هذا البناء.

فعلى الأول، يثبت المطلوب، وعلى الثاني، إذن كان ينبغي أن يكثر السؤال والجواب في هذه المسألة، لأنَّها محل الابتلاء كثيراً وليس عدمها واضحاً، فلو فرض في مورد أنَّه لم يصلنا أسئلة وأجوبة في هذا المقام، أو أنَّه ورد أسئلة وأجوبة ولكنَّها كانت تدلُّ على الحجية، حينئذٍ نستكشف صحَّة الشق الأول، وبطلان الثاني، لأنَّ المسألة لا تخلو من أمرين.

إمَّا أن أصحاب الأئمة يعملون بأخبار الثقات، أو لا، والثاني يلزم منه لازم، وهو كثرة السؤال والجواب، فإذا فرض أنَّ اللازم غير واقع، فالملزوم غير صحيح، فيتعيَّن الأول، وهو عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بأخبار الثقات.

والحاصل: هو أنه في كل مسألة يكون الابتلاء الشرعي كثيراً فيها، ولا يكون نقيض ما يُراد إثباته من الواضحات عندهم، حينئذٍ، كلُّما اجتمع هذان الضدان نقول: أنَّ القضية لا تخلو من أحد تقديرين، والأول هو المطلوب، والثاني يلزم منه لازم، وهو أنه لم يكن موجوداً، فنستكشف منه بطلان الثاني.

وهذا وجه صحيح في مقام إثبات السيرة، في جملة من الموارد. والخلاصة هي، ان المسألة التي يُراد إثبات السيرة بها، إذا كانت من المسائل الداخلة في ابتلاء الناس كثيراً، وكان السلوك الذي يُراد إثباته وانعقاد السيرة عليه نحو سديك لا يكون خلافه من الواضحات لدى الناس والمتشعبة من أصحاب الأئمة، مع عدم تكثر السؤال والجواب عنها، فإنه في مثل ذلك، يُستكشف أنَّ ذلك السلوك كان ثابتاً في زمن المعصوم، وإلاَّ لزم إمَّا أن يكثر السؤال والجواب عنه، وإمَّا يكون خلافه من الواضحات عند الناس عادة، وكلا الأمرين خلف.

فمثلاً: إذا فرض انعقاد السيرة على العمل بخبر الثقة، ولم يكن عدم العمل به من الواضحات عند العقلاء، مع كون المسألة محلاً للابتلاء كثيراً، ولم يمنع عن العمل به نص، صريح وصحيح، ناهيك عمَّا ورد عنهم عليه السلام ممَّا يؤكد العمل به، حينئذٍ، يكون ذلك دليلاً على كون هذا السلوك متبعاً في تلك الأزمنة.

الوجه الخامس: من الوجوه التي يمكن أن يُستفاد منها معاصرة السيرة للمعصوم عليه السلام.

وهذا الوجه، يتم في مورد يتوفر فيه هذه الخاصية، وهي أنه لو لم تكن السيرة منعقدة على ما يُراد إثبات انعقاد السيرة عليه لكان له بديل، وكان هذا البديل ظاهرة اجتماعية غريبة ومهمة على نحو لا

تقتضي العادة أن تمرّ هذه الظاهرة وهذا البديل من دون التفات إليه وتسجيل له.

ولعلّ من أحسن الأمثلة على ذلك، مثال الاستدلال على انعقاد السيرة على العمل بالظواهر، فإنّ السيرة في عهد المعصوم عليه السلام كانت منعقدة على الأخذ بظاهر الكلام، وذلك لأنّه لو لم يكن بناء أصحاب المعصوم والصحابة على جعل الظهور مقياساً لاقتناص المعنى، وكانوا يرون أن اقتناص المعنى يتوقف على القطع بالمراد وقيام قرائن قطعية، أو أنّه كان هناك نظام آخر لاقتناص المعنى من اللفظ غير باب الظهور.

نقول: لو لم تكن السيرة منعقدة على اقتناص المعاني من الظهور، إذن لكان هناك بديل آخر عن السيرة، وهذا البديل الذي يُفترض، كان يشكل ظاهرة اجتماعية غريبة على الطباع العقلانية النوعية، لأنّ الطباع العقلانية النوعية لا تعهد قاعدة بديلة، فإن تباينهم على قواعد أخرى في هذا المقام، وجريهم على ذلك فترة طويلة، يشكل ظاهرة اجتماعية غريبة خارجة عن المألوف لا يمكن عادة أن تمرّ هذه الظاهرة بدون أن تصل إلينا آثارها، فإنّ ما هو أقل من هذا من الظواهر الاجتماعية تصل إلينا آثاره، وحيث أنّ هذا البديل لم يصل إلينا رائحة منه، إذن، نستكشف أنّه لم يكن هناك بديل، بل كان المبدل، وهذا هو المطلوب.

إذن، فهذا الوجه يتم في مورد بحيث لو لم تكن السيرة منعقدة على ما يُدعى بناء العقلاء عليها، لكان هناك بديل، وهذا البديل بما أنّه كان لا بدّ أن يشكل ظاهرة اجتماعية لغرابته وأهميته بدرجة لا يمكن أن يمر من دون التفات وتسجيل، والتالي باطل، إذن، ثبت المبدل.

وهذه وجوه خمسة، وهناك وجوه كثيرة جزئية متناثرة هنا وهناك لا يمكن استيعابها جميعاً، وإنما يواجهها الفقيه في الفقه عادة، وليس لها ضوابط.

فمثلاً: السنة الروايات، وطرز الأسئلة والجواب عليها، هذا كله من الكواشف عنها في كثير من الأحيان، نفيًا، وإثباتًا، فمثلاً: بالنسبة لطهارة أهل الكتاب، نحن جعلنا نفس الروايات التي استدلل بها المشهور على نجاستهم، نفسها جعلناها دليلاً على أنه لم تكن نجاستهم ممّا انعقدت عليه السيرة عند أصحاب المعصوم عليه السلام لأن هذه الأسئلة كان يبين فيها السائل وجه الاستشكال في لبس ثوب اليهودي بضميمة أنه يشرب الخمر، وأنه يأكل لحم الميتة، فلو كان السؤال ناظر إلى النجاسة الذاتية - وهي مصب السؤال - وكانت هذه النجاسة أمراً مشهوراً ومفروغاً عنه، إذن، لماذا يُضال إلى السؤال، أنه كان يشرب الخمر ويأكل لحم الميتة ونحو ذلك من الخصوصيات، وكذلك فقه العامة، خصوصاً في باب المعاملات، يمكن أن يُستفاد منه بعض القرائن على استقرار التعامل الخارجي، باعتبار أن جملة من فقهم متفرع عن الوضع الخارجي المعاصر لزمن المعصوم، إلى كثير من هذه الخصوصيات التي لا يمكن ضبط قواعد كلية لها، وإنما يُترك أمر تفصيلها إلى الفقه.

الجهة الثالثة: وهي في إثبات الركن الثاني في تنميم دلالة السيرة.

وخلاصته: هي أن هذه السيرة المعاصرة، هل هي مطابقة للموقف الشرعي وكاشفة عنه؟.

وإن شئت قلت: كيف نستكشف الموقف الملائم للكاشف عن الإمضاء.

وهذه الكاشفية، برهانها يختلف في سيرة المشرعة عنه في سيرة العقلاء.

وتوضيحه: هو أنَّ أصحاب الأئمة عليهم السلام والمشرعة المعاصرين لهم، لهم حيثتان.

الحيثية الأولى: حيثية كونهم مشرعة، يأخذون الشرع والأحكام من الشارع، ويطبقون أحكام الشريعة فيما لا ربط له بالعقلاء، وموافقهم.

الحيثية الثانية: هي حيثية كونهم عرف وعقلاء، وتتحكم فيهم أذواق وارتكازات كسائر العقلاء، حينئذٍ، إذا صدر منهم سلوك لا ربط له بالأذواق العقلائية، بل هو مربوط بالجانب التعبدى الشرعى، فهذا معناه: إنَّ هذا السلوك صادر منهم بما هم مشرعة، كما هو الحال في الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة الذي هو أمر تعبدى، فإنَّ العقلاء لا بشرط، يستندون في انعقاد سيرتهم عليه إلى الشارع.

ولكن تارة أخرى يُفرض استقرار بنائهم، وانعقاد سيرتهم على «أنَّ من يستخرج معدناً يملكه»، فهذا مطلب له جذور ونكات عقلائية، ويحتمل أن يكون هذا السلوك متأثراً بتلك النكات. ومن هنا كان عندنا سيرة مشرعية، وأخرى عقلائية.

فإن ثبتت سيرة مشرعية معاصرة لعهد وزمن المعصوم عليه السلام فهذا يكشف عن الحكم الشرعى، وعن موقف شرعى من باب يشبه كشف المعلول عن علته.

وتوضيحه: هو أننا نتكلَّم عن المشرعة الذين كانت ظروفهم تجعلهم مؤهلين لتلقى الأحكام بطريق الحس، أو بطريق قريب منه، وهم جلَّ المتفقهة والفقهاء المعاصرين للأئمة عليهم السلام في مقابل فقهاء عصر الغيبة الذين كان تلقيهم مبني على تخمينات وإعمال آراء ثبتت

حجبتها شرعاً عندهم، وسيرة هؤلاء نسميها إجماعاً، كما سنبحثه مستقلاً، وإنما كلامنا في سيرة الطبقات الذين قبلهم، وهم الذين كان يتيسر لهم معرفة الحكم، إمّا بالرجوع إلى المعصوم عليه السلام مباشرة، وإمّا بواسطة قريبة بحيث تصل إلى درجة يكون الاطلاع فيها على الحكم حسياً، أو قريباً من الحس، فهؤلاء إذا ثبت أنهم كانوا يجهرون في صلاة الظهر من يوم الجمعة، فهذا يكشف - من باب كشف المعلول عن العلة، أو ما يشبهه -، عن تلقيهم هذا الحكم من الشارع، لأنَّ احتمال تلقيهم هذه السيرة من الأذواق العقلائية والنكات الاجتماعية بعيد جداً، لأنَّ المسألة مسألة شرعية بحته.

وحينئذٍ، لو فرض أنَّ هؤلاء كانوا يسلكون سلوكاً غير موافق للشرع، كما لو كان الجهر غير مشروع في صلاة الظهر من يوم الجمعة، إلّا أنَّ هؤلاء كانوا يجهرون، فهذا معناه: افتراض الغفلة في قضية حسية، أو قولية منها في عدد كبير من النَّاس، لأنَّ هذا المشرع، إمّا أن يكون قد غفل عن السؤال والفحص فأقدم على الجهر، وإمّا أنَّه فحص، لكنَّه غفل عن أنَّه لم يستوفِ الفحص المطَّرب، فتسرع وأقدم على الجهر، وإمّا أنَّه فحص واستوفى، ولكنَّه لم يفهم كلام المعصوم عليه السلام.

وكل هذه غفلات، وهي وإن كانت محتمة في كل شخص شخص، لكن احتمال وقوع اثنين في الغفلة أبعد من احتمال وقوع واحد بحسب حساب الاحتمال، فكيف بوقوع أكثر من اثنين، إذ وقوع جمع غفير في الغفلة بعيد جداً، بحيث يصل بحسب حساب الاحتمال إلى درجة الانعدام.

وحينئذٍ، إذا ثبت أنَّ جمعاً غفيراً كانوا يسلكون هذا السلوك - وهو الجهر -، نجزم حينئذٍ بأنَّ هذا السلوك ناشئ من تلقي هذا

الحكم من المعصوم، فإنَّ اجتماع هذه الغفلات العديدة في قضية قريبة من الحس بعيد جداً، ومن هنا كانت هذه السيرة أقوى من الإجماع بمراتب، باعتبار أنَّ إجماع أهل النظر والرأي والاجتهاد، أيَّ فقهاء عصر الغيبة، إنَّما كان إجماعاً في قضية حدسية، وهو غير الخطأ في الحس، إذْ كلُّما كانت القضية أقرب إلى الحس يكون احتمال الخطأ فيها أبعد، وكلُّما كانت أقرب إلى الحدس يكون احتمال الخطأ فيها أقرب، وكلُّما كان احتمال الخطأ في قضية بعيد في عالم الحس، حينئذٍ يكون انعقاد السيرة من المتسرعة على هذه القضية في ذلك العصر، كاشفاً قطعياً عن تلقي هذا الحكم من المعصوم عليه السلام.

وهذا البيان يختص بسيرة المتسرعة، ولكن بهذه الصيغة لا يأتي في السيرة العقلانية، لأنَّه في السيرة العقلانية يمكن أن يفرض أنَّ النكات والمرتكزات العقلانية، باعتبار شدَّة سيطرتها على الأفراد وتحولها إلى عادة سلوكية في الخارج، تكون هي المنشأ في كثير من السلوك وفي أكثر ما ثبت منه، ولا ينحصر سبب بعض السلوك في التلقي من الشارع، بل لعلَّه ناشئ من الجري اللاشعوري على طبق تلك المرتكزات عندهم، ومن هنا كان إثبات حجية السيرة العقلانية يحتاج إلى الاستعانة بقضيتين شرطيتين.

الشرطية الأولى: هي أنَّه لو لم يكن الشارع قد أمضى هذه السيرة، لردع عنها.

الشرطية الثانية: هي أنَّه لو ردع عنها، لوصل إلينا.

والثاني في الشرطية الثانية باطل، إذ لم يصل إلينا حسب الفرض، فالمقدم مثله، إذن لم يردع عنها، إذن فقد أمضاها.

إذن، فهنا ثلاث نقاط، الأولى، هي بيان الشرطية الأولى، الثانية، هي بيان الشرطية الثانية، والثالثة، هي بيان بطلان التالي.

والحاصل هو، أنَّ الجهة الثالثة هذه، كانت في إثبات الرُّكن الثاني للاستدلال بالسيرة، وكان هذا الرُّكن صيغة إثباتية من صيغ المتشعبة، ثمَّ انتهى الكلام إلى صيغة الإثبات من الصيغة العقلانية، وقد ألمحنا سابقاً إلى أنَّ صيغة الإثبات هذه تكون بافتراض شرطيتين.

إذن، فالسيرة العقلانية بحاجة إلى ثلاث نقاط حتى تتم دلالتها على الموقف الشرعي.

النقطة الأولى: في بيان الشرطية الأولى، وهي أنَّه لو لم يَمْضِ لَرَدَع.

ومحصول هذه الشرطية هو، أنَّ عدم الردع يدلُّ على الإمضاء، وهذه الدلالة لها تقريران.

التقريب الأول: هو أن تكون هذه الدلالة دلالة عقلية، بملاك استحالة نقض الغرض، وتخلّف المعصوم عليه السلام عن أداء رسالته ووظيفته من تبليغ الشريعة، ببيان أنَّ السيرة العقلانية إذا انعقدت على قضية من القضايا، وافترض أنَّ هذه القضية كانت على خلاف الشرع، فإنَّه حينئذٍ، لا بدَّ للمعصوم من بيان ذلك بحكم كونه حجَّة على العباد، إذ لو سكت عن هذه المخالفة لكان ذلك نقضاً لغرضه، بوصفه مكلفاً، وكان ذلك تهرباً من مسؤوليته بوصفه مكلفاً، وكلاهما مستحيل بالنسبة للمعصوم، وعليه: فيكشف سكوته مع عدم وجود محذور من البيان، يكشف عن الإمضاء بدلالة عقلية وبالملاك الذي عرفته.

وهذا البيان نطبقه إذا كانت السيرة تشكل خطراً على أغراض الشارع.

فمثلاً: قد جرت عادة الناس في حياتهم الاعتيادية أن يرجعوا إلى الخبراء والأخصائيين، فإذا فرض أنَّ هذه السيرة صار لها نحو من

التحكم والتركز في السلوك العقلاني بدرجة قد تمتد، أو هي في معرض الامتداد والسراية إلى الشرعيات بحيث يتربص من مثل هؤلاء العقلاء حين ابتلائهم بمثل هذه القضايا أن يرجعوا إلى الخبراء بالدين، إما جرياً وراء العادة، أو لالتفاتهم إلى عموم النكتة، فتكون هذه السيرة ممتدة، أو في معرض امتدادها إلى التطبيق في باب الشرعيات، حينئذٍ، تشكل ما يكون مفوتاً وناقضاً لغرض الشارع لو لم يكن الشارع راضياً بذلك وممضياً له، وحينئذٍ، يجب على المعصوم بالبيانات السابقة أن يردع والحال هذه، فإن سكت ولم يردع، فهذا بنفسه دليل على الإمضاء.

إذن، فمورد هذا البيان، لو كانت السيرة تشكل خطراً على أغراض الشارع.

وخلاصة تقريب دلالة عدم الردع على الإمضاء، في تقريبها الأول هي، أن تكون دلالة عقلية، بملاك استحالة نقض الغرض، وتخلف المعصوم عن إداء رسالته من تبليغ الشريعة وبيان أحكامها، فإنه بحكم كونه حجة الله على العباد في تبليغ الشريعة، فهو مسؤول عن بيان ما يخالفها من سلوك الناس، وإلا كان مخالفاً لمسؤوليته بلحاظ كونه مكلفاً، وناقضاً لغرضه بلحاظ كونه مشرعاً، إذ كلاهما مستحيل.

وهذا التقريب، نطبقه فيما إذا كانت السيرة العقلانية تشكل خطراً على أغراض الشارع فيما إذا كان مفعولها سارياً إلى باب الشرعيات، كما في سيرتهم من الرجوع إلى أهل الخبرة، المقتضي للرجوع إلى العلماء في أخذ معالم الدين، فإن سكت والحال هذه ولم يردع، فهذا بنفسه دليل على الإمضاء.

التقريب الثاني: هو أن يقال: بأن السكوت يدل على الإمضاء بالظهور الحالي - بقطع النظر عن الدلالة العقلية - فإن الظهورات كما

قد تكون بالكلام أحياناً، تكون بالسكوت أحياناً أخرى، وقد قيل: بأنَّ السكوت أحياناً يكون أبلغ من الكلام في التعبير عن المطالب.

والظهور الحالي يختلف من شخص لشخص، فقد يكون سكوت شخص بلحاظ حاله يدلُّ على معنى، ولكن السكوت نفسه بلحاظ شخص آخر لا يدلُّ، فسكوت الأب عن تصرف الولد، يختلف في دلالته عن سكوت الأجنبي عن نفس ذلك التصرف.

حينئذٍ، الإمام عليه السلام باعتباره مكلفاً بتبليغ الشريعة، وتوضيح الأحكام للمكلفين، له هذا المقام التبليغي والإدائي، فيكون له بلحاظ هذا المقام ظهور حالي، فإذا بلغ هذا الظهور درجة من الوضوح بحيث يحصل القطع بمطابقته للواقع، حينئذٍ، يكون حجةً بلا إشكال، وإلاً فيكون حاله حال سائر الظواهر.

إذن فنحتاج أولاً: إلى إثبات حجية كبرى الظهور بما فيها هذا الظهور، لكي نستدلَّ بهذا الظهور الحالي على الإمضاء في السيرة العقلانية، محل البحث.

ومن هنا يظهر أنَّه لا يمكن أن يدخل هذا الظهور الحالي - إذا لم يكن قطعياً - في تتميم الاستدلال بالسيرة على حجية الظهور.

وبتعبير آخر يُقال: إنَّه في أصل كبرى حجية الظهور، إذا اردنا أن نستدل على هذه الكبرى بالسيرة هنا، فإنَّه لا يمكن أن نتمم دلالة السكوت على الإمضاء بهذا الظهور الحالي، لأنَّه يلزم منه الدور، باعتبار أنَّ هذا الظهور لم نفرغ عن حجته قبلاً.

وهذا يعني: أنَّ هذا التقريب الثاني لدلالة السكوت على الإمضاء، يدخل في تتميم الاستدلال بكلِّ سيرة، إلاَّ السيرة التي يُراد أن يُستدل بها على حجية الظهور نفسه.

إذن، بهذا نكون قد أثبتنا الشرطية الأولى.

وحاصل هذا التقريب الثاني هو أن يقال: بأن دلالة السكوت على الإمضاء، تكون بدلالة ظهور حالي، بدعوى، أن لسكوت الإمام عليه السلام عن موقف عقلائي عام ظهوراً حالياً بالموافقة عليه وقبوله به، نظير دلالة سكوته عن عمل، مّا، يقع أمامه، أو سكوت الأب عن تصرف، مّا، لولده، بحيث يكشف عن قبوله به، وقد قيل: بأن السكوت قد يكون أبلغ من الكلام في الدلالة على المطلب.

وهذا يختلف من شخص لشخص، باختلاف الظروف والملابسات.

والإمام عليه السلام بوصفه له مقام التبليغ، والمسؤولية في أداء الأحكام، حينئذٍ، يكون لسكوته ظهور حالي شبيه بظهور سكوت الأب عن تصرف ولده الكاشف عن قبوله به، وموافقة عليه.

وهذا الظهور الحالي، إن بلغ مرتبة القطع، كان حجة بلا كلام، وإلا، احتجنا في إثبات حجيته إلى ضم كبرى حجية الظهور حتى إذا كان ظهوراً حالياً.

ومنه يظهر، أنه لا يمكن بهذا الظهور - إذا لم يكن قطعياً - تميم الاستدلال بالسيرة على حجية الظهور نفسه لئلا يدور.

النقطة الثانية: في بيان الشرطية الثانية، فنقول: إنه بعد أن ثبت أن السكوت يدل على الإمضاء، حينئذٍ نقول: إن الشرطية الثانية، وهي، «أنه لو كان قد ردّع لوصل إلينا»، وحيث لم نكن في عصر المعصوم عليه السلام لكي نجزم بأنه لم يردع، إذن، حينئذٍ، لا بدّ من الاستعانة بنكتة لإثبات ذلك، وغاية ما بأيدينا أنه لم يصل إلينا، «أنه لم يردع»، ولهذا يجب أن نتيقن من عدم الوصول، لنجزم بعدم وجود الردع، إذ قد يكون عدم الوجدان أحياناً، دليلاً على عدم الوجود، كما في موردنا هذا، فإنه لو ردع لوصل ولو بنحو القضية الجزئية المهملة، والمفروض أنه لم يصل.

ونكتة هذه الملازمة، هي أنَّ الردع عن كل سيرة، المقابل للسكوت عنها، هذا الردع يتحدّد حجمه ومقداره بمقدار أهمية هذه السيرة المردوع عنها وترسخها، فمثلاً: لو تصرف شخص واحد بتصرف شخصي أمام المعصوم على خلاف الموازين، فردعه عن ذلك، فهذا تصرف واحد في مقابله ردع واحد، حينئذٍ، مثل هذا الردع قد لا يصل إلينا، لكن إذا فرض أنَّ هذا التصرف كان يمارسه أكثر الناس، وكان يتكرر كثيراً بحكم العادة، حينئذٍ، في مقابل هذه السيرة، لا بدّ أن يتكرر الردع من المعصوم كثيراً لكي تتناسب قوّة الردع مع قوّة وحجم المردوع عنه، وحينما يتكرر هذا الردع، فإنّه يولّد بنفسه انتباهاً من المتشرعة للسؤال، لأنّ هؤلاء العقلاء متشرعة وشأنهم أن تكون أسئلتهم كثيرة بحكم كون القضية عامّة وفي معرض ابتلاء أكثر الناس، وكثرة الأسئلة توجب قطعاً كثرة الأجوبة، وهكذا تتصاعد البيانات والتوضيحات، وهذا أمر شواهد كثيرة خارجاً في الردوع من المعصوم عليه السلام عن السير التي تصدّي المعصومون للردع عنها.

وحينئذٍ، رغم أنَّ القضية استوجبت هذا المقدار من الردع، فمن البعيد جداً بحسب حساب الاحتمالات، أن تختفي جميع هذه الردوع عنّا ولا يصلنا شيء منها، رغم توفر الدواعي لنقلها إلينا، ورغم كونها بيانات تأسيسية، إذ قد يحصل تسامح بما هو على وفق الطبع، لكن إذا كانت السيرة على نجاسة التفاح مثلاً، فمثل هذا أمر قد لا يتسامح فيه، بل لا بدّ أن يصل إلينا شيء من تلك السيرة، ولو بنحو الموجبة الجزئية.

وخلاصة إثبات الشرطية الثانية هي، أنَّ عدم وصول الردع يكشف عن عدمه ثبوتاً، فإنّ الردع عن كل سيرة، المقابل للسكوت عنها، يتحدّد حجمه ومقداره بما يتناسب مع حجم وأهمية السيرة المردوع عنها، فردّع المعصوم عن عمل شخصي قد لا يصل إلينا، إذ قد لا تصل إلينا كلّ واقعة شخصية، لكن الردع عن تصرف يمارسه كثير من

الناس، لا بدّ فيه من تكرّر الردع، لكي يتناسب مع تفشي المردوع عنه، ومثل هذا التكرار في الردع يولّد انتباهاً عند المتشرعة، وموجباً لكثرة السؤال من المعصوم وكثرة الجواب، وهذا ممّا تتوفر فيه الدواعي لنقله في الروايات عن المعصوم التي تنقل إلينا بطلان تلك السيرة المردوع عنها، لأنّه من البعيد جداً بحساب الاحتمال أن يختفي كل ذلك عنّا رغم توفر الدواعي على نقله لكونه قضية تأسيسية.

النقطة الثالثة: وهي في بيان بطلان التالي، وهو، «أنّه لم يصل إلينا».

وهنا في بطلان التالي، نقصد من عدم الوصول، ليس عدم الوصول بطريق صحيح معتبر، بل نقصد بعدم الوصول، ولو بالطرق الضعيفة، فهنا حالات.

الحالة الأولى: هي أن يصل إلينا ردع بطريق معتبر السند، وحينئذٍ لا إشكال.

الحالة الثانية: هي أن تصل إلينا ردوع، لكن في أخبار ضعيفة السند، وفي هذه الحالة، هذه الردوع وإن لم تثبت لعدم صحّة هذه الأخبار، لكن الدليل على الإمضاء لا يثبت، لأنّ حساب الاحتمال والعادة تقضي بأنّ الردوع الصادرة من المعصوم عليه السلام ينبغي أن تكون بحجم كبير بحيث أنّه يصل إلينا عشرها، بل لا أقل من وصول نصف عرها، أمّا أنّه يجب أن يصل بأسانيد صحيحة، فهذا غير لازم، فإنّه يلحظ حساب الاحتمال، ويلحظ عوامل إخفاء الروايات، حينئذٍ، حال الرواية الضعيفة، حال الرواية الصحيحة، فإخفاء الصحيح وحده، أو الضعيف وحده ليس خلافاً للطبع، لكن إخفاء كليهما وعدم وصول شيء، لا بالطريق الصحيح، ولا بالطريق الضعيف فهو خلاف الطبع، فمع ورود ردع بالطريق الضعيف لا يمكن معه أن نجزم بعدم ورود

ردع، وإن لم نجزم أيضاً بالردع، وحينئذٍ، لا بدّ من الرجوع إلى دليل ثالث.

الحالة الثالثة: هي أن لا يصل إلينا ردع أصلاً، لا بطريق ضعيف ولا بطريق معتبر، ففي مثله حينئذٍ، يتم بطلان التالي، ويثبت المطلوب، وهو الإمضاء.

وخلاصة النقطة الثالثة هي في بيان بطلان التالي، وهو «أنه لم يصل إلينا» هو أن يُقال: إنّ المقصود بعدم الوصول هو، عدم مطلق الوصول، وليس خصوص الوصول بخبر صحيح أو موثق، فإنّ الوصول ولو بأخبار ضعيفة كاف في عدم تمامية الاستدلال بالسيرة، إلاّ إذا انضمّ إليها عناية زائدة، إذ أنّ ملاك الدلالة والملازمة في هذه الشرطية الثانية بين المقدم والتالي، إنّما هو حساب الاحتمالات العقلية، وليس الحجية الشرعية، إذ أنّ الحجية الشرعية لا تقتضي أكثر من أنّه لو لم يصل ردع أصلاً كان كاشفاً عن عدم وجوده، لا أنّه لو لم يصل الردع بأخبار الثقات فقط، بل عدم مطلق الوصول، لا خصوص الوصول بخبر صحيح.

وبما ذكرناه في الجهتين الثانية والثالثة يتم الركنان السابقان للاستدلال بالسيرة على الحكم الشرعي.

وهذا خلاف ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده» في حاشيته على الكفاية^(١)، حيث أنّ ظاهر كلامه هو، أنّ حجية السيرة لا تحتاج إلى إحراز عدم الردع، بل يكفي في حجيتها، عدم إحراز الردع.

وهذه نقطة مهمة، يختلف فيها مسلكنا عن مسلكه.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢٤٨ - ٢٥٠ - ٢٥١.

ففي مسلكنا المتقدم كُتِبَ نقول: بأنَّ السيرة إنَّما تكون حُجَّةً، إذا أُحرز إمضاء الشارع لها، وطريقة إحرازه هو، إحراز عدم الردع، فلا بدُّ من إحراز عدم الردع، لكي يحصل اليقين بالإمضاء، وحينئذٍ، تكتسب السيرة العقلانية الحجية.

وهذا معناه: أنَّ الحجية منوطة بإحراز عدم الردع.

ومن هنا كُتِبَ نفتش عن طريق إحراز عدم الردع، فشكَّلنا الشرطية الثانية لأجل ذلك، وقلنا: «إنَّه لو ردع لوصل» والتالي باطل، فالمقدم مثله.

أمَّا على مسلكه، فالحجية لا تتوقف على إحراز عدم الردع لكي تحتاج إلى إقامة الدليل على ذلك، بل يكفي عنده عدم الدليل.

وقد ذكر الأصفهاني «قده» في بيان ذلك، أنَّ السيرة العقلانية إذا جرت على مطلب من المطالب، فالشارع له حيثيتان: الأولى: حيثية أنَّه عاقل من العقلاء، بل هو سيّد العقلاء، والثانية: هي الحيثية الشارعية للشارع، وبهذه الحيثية يمتاز عن بقية العقلاء، وحينئذٍ، إذا فرض انعقاد السيرة على مطلب، فالشارع بلحاظ الحيثية الأولى، حاله حال سائر العقلاء، ومسلكه ومسلكهم واحد، وإلَّا كان خُلِفَ عقلانيته أو عقلانية السيرة، ولكن يبقى أنَّه لا ندري أنَّه بلحاظ الحيثية الثانية، هل هو متطابق مع حاله بلحاظ الحيثية الأولى، أو غير متطابق؟ فنحتمل أنَّ له حالة أخرى بلحاظ حيثية أخرى تنافي الحالة التي أحرزناها منه بلحاظ الحيثية الأولى، ولا يمكن أن نرفع يدنا عمَّا أحرزناه في الحالة الأولى لمجرد احتمال وجود حالة أخرى، نعم، لو دلَّ الدليل على تلك الحالة الأخرى، وهذا الدليل عبارة عن الدليل على الردع، فحينئذٍ، يبطل معقول الحالة الأولى، وإلَّا إذا لم يقم دليل على ذلك، إذن، فنحن أحرزنا اتحاد مسلك الشارع مع العقلاء بلحاظ

الحيثية الأولى، ولم نحرز حالة جديدة، حينئذٍ، نعمل على طبق السيرة ما لم يقدّم دليل على الردع.

والحاصل هو أنّ المحقق الأصفهاني «قده» في حاشيته على الكفاية^(١)، اكتفى في حجية السيرة، «بعدم إحراز الردع»، بخلاف ما سلكناه، من أنّ حجية السيرة تحتاج إلى «إحراز عدم الردع»، وقد ذكر الأصفهاني في تخريج ما سلكه، أن للشارع حيثيتين، هما، حيثية كونه عاقلاً من العقلاء، بل هو سيدهم، وحيثية كونه شارعاً، وفي موارد السيرة العقلانية ينبغي أن يكون للشارع بما هو عاقل، نفس الموقف المنعقد عليه سيرة العقلاء، وإلاّ كان موقفه خلف عقلانيته أو عقلانية السيرة، وحينئذٍ، يشك في أنّه بما هو شارع هل يخالف ذلك أم لا؟ وهذا مجرد احتمال بعد إحراز أصل موافقته، ومعه لا يعتنى به ما لم يثبت خلافه.

وهذا البيان غير تام، وذلك أولاً: أنّه من أحرز لنا أنّ الشارع بلحاظ حيثيته الأولى العقلانية يكون متحد المسلك مع العقلاء، فإنّه نحتمل أنّ الشارع بلحاظ حيثيته الأولى يكون مختلف المسلك معهم، وذلك لأحد سببين.

السبب الأول: هو أنّ السيرة العقلانية وإن كان معناها أنّها سيرة العقلاء، لكن لا يلزم أن تكون سيرة العقلاء دائماً نابعة من حاق العقل، فإنّ العقلاء ليسوا عقولاً رياضية بحتة ليُقال: إنّ سيرهم دائماً ينبع من حاق عقولهم، بل هم مجموع خليط من عقل وعواطف وانفعالات وارتكازات ونحو ذلك، وعليه: فإنّ انعقاد السيرة على مطلب لا يوجب أن يكون هذا السلوك المتفق عليه بينهم نابعاً من حاق

(١) نفس المصدر السابق.

العقل المشترك بينهم ليُقال: أنَّ هذا العقل موجود عند الشارع أيضاً، وذلك لأنَّ العقلاء كما يشتركون في حاق عقل، فهم يشتركون في كثير من المشاعر التي لا ترجع إلى حاق العقل.

إذن لعلَّ تطابقهم على هذا السلوك إنَّما هو بلحاظ حيثية أخرى تتناسب معهم غير العقل.

نعم، هذه الحيثية لا تتنافى مع العقل، وحينئذٍ، مع هذا الاحتمال، نحتمل أن يكون الشارع غير متفق معهم، وحيث نقصد بالشارع هنا «الله تعالى»، فإنَّ «الله تعالى» فوق هذه المشاعر والانفعالات التي قد تؤدِّي إلى هذه السيرة، ومن هنا نحتمل أنَّ الشارع بما هو عاقل لا يتحد مع العقلاء في هذه السيرة.

والحاصل: هو أنَّ السيرة العقلانية ليست عقلية بحتة، بل هي متأثرة بعوامل كثيرة غير عقلية، من عواطف ومشاعر ومركزات موجودة عند العقلاء ومؤثرة في قراراتهم وسلوكهم وسيرتهم.

السبب الثاني: لاحتمال عدم الاتحاد معهم هو أن يقال: أنَّه لو سلَّمنا أنَّ هذه السيرة الصادرة من العقلاء - بعد تأمل وإعمال عنايات زائدة - هي ناشئة عنهم بلحاظ عقلهم لا بلحاظ حيثية أخرى من الحيثيات المشتركة بين العقلاء، لكن مع هذا، لا يمكن أن نحرز أنَّ الشارع متحد معهم في المسلك رغم كونه سيد العقلاء، فإنَّه كونه سيدهم، هو الموجب لاحتمال الفرق، لأنَّ معنى كونه سيد العقلاء يعني أنَّه بحسب مرتبة عقله التي يتعامل على أساسها، هو أعلى كثيراً من المرتبة التي يعيشها العقلاء ويصدرون عنها، فإنَّ كل مرتبة من العقل تناسب مرتبة من الاستنتاج، إذ كلما كان أعقل كان أكثر وصولاً وأدق صواباً وحصولاً لما هو أحسن، إذن، فالإتحاد في المسلك بلحاظ الحيثية الأولى غير محرز.

والحاصل: هو أنه لا يمكن أن نحرز اتحاد الشارع مع العقلاء في المسلك وإن كان سيدهم، إذ كونه سيدهم، هو الموجب لاحتمال الفرق معهم، لكون مرتبة عقله أتم وأكمل من مراتب عقولهم، فإنه كلما كان أعقل كان أدق وصولاً وأحسن حصولاً، فالاتحاد بين الشارع والعقلاء غير محرز إذن.

وثانياً: هو أنه لو سلمنا أن الاتحاد في المسلك بلحاظ الحيثية الأولى يكون محرزاً، وفرضنا أن الشارع بما هو عاقل متحد في المسلك مع سائر العقلاء، لكن تارة نفرض أن هذا الاتحاد في المسلك يوجب القطع بأن حاله بما هو شارع أيضاً لا يخالفهم، أي أن حاله بما هو شارع كحالهم بما هم عقلاء، وهذا معناه: القطع بامضائه بما هو شارع، وعدم إمكان صدور الردع منه وهو خلف كونه شارعاً، إذن، فلا بد من فرض أنه ردع عن ذلك، لكونه شارعاً، إذن، فلا بد من فرض إحراز كون الشارع متحداً مع العقلاء في المسلك بما هو عاقل، لكن على نحو متحد في أنه بما هو شارع يردع عن ذلك.

وحينئذ نقول: بأنه كيف يكتفى بمجرد هذا الاتحاد في المسلك بما هو عاقل في مقام ترتيب الأثر، ما لم يثبت اتحاده في المسلك معهم بما هو شارع؟.

فإن ادّعي الاكتفاء بذلك على وجه الموضوعية، يعني أن اتحاده في المسلك مع العقلاء بما هو عاقل، أي بما هو يقيم الحجة علينا، لا بما هو كاشف عن اتحاده معهم بما هو شارع - وهذا معنى الموضوعية - فهذا غير صحيح، لأنه لا يقيم الحجة علينا بذلك، لأن الحجة والتنجز فرع صدور حكم من المولى بما هو مولى، وأما إذا لم يعمل مولويته في ذلك، ولم يحكم بما هو شارع، فبمجرد تطابق ذوقه مع أذواق العقلاء بما هو عاقل لا بما هو شارع، فهذا ليس موضوعاً

لحكم العقل بالتنجيز غايته أنه يكون أمراً إرشادياً حتى وإن تَقَمَّص قميص المولوية.

وإن ادَّعي الاكتفاء بذلك، باعتبار كاشفيته الطبيعية النوعية الظنية عن الجهة الأخرى، فنقول: أنه ما دام هذا الشارع بما هو عاقل متحد الطريقة مع العقلاء، فهذا اِمارَة ويكشف عن أنه بما هو شارع، هو أيضاً كذلك.

لكن هذا وإن كان كشفاً، إلا أنه ليس كشفاً قطعياً، وإلا لما احتملنا الردع، مع أنه فُرض احتمال الردع، بل هو كشف ظني، ولا دليل على حجيته في المقام إلا إذا رجع إلى ظهور حالي من قبيل الظهور الحالي الذي أشرنا إليه، من أن ظهور حاله وهو يشرع عندما يشرع مع لحاظ حاله شارعاً، يشرع ما عليه العقلاء، وإلا فلا.

والحاصل هو: أنه لو سلَّمنا إحراز الاتحاد بينه وبين العقلاء في المسلك العقلاني، فتارة يُفرض أن هذا الاتحاد يوجب القطع بأنه بما هو شارع هو أيضاً لا يخالف العقلاء، فهذا معناه، عدم إمكان صدور الردع منه بل عدم احتماله، وهو خلف المفروض.

وتارة أخرى يفرض أن احتمال اختلاف موقفه بما هو شارع، عن موقفه بما هو عاقل موجود، حينئذٍ، من الواضح أن مجرد إحراز موقفه بما هو عاقل لا أثر له في التنجيز والتعذيب عقلاً، إذ لا موضوعية لمواقفه غير المولوية في هذا المقام.

وإن أريد جعل ذلك كاشفاً ظنياً عن موقفه بما هو شارع، فهذا الظن لا دليل على حجيته، ما لم يرجع إلى باب الظهور الحالي في الإمضاء والقبول، على أساس النكات التي تقدَّمت.

الجهة الرابعة: هي في مقدار ما يُستفاد من السيرة من حدود الحكم الشرعي.

فنقول: إنَّ السيرة إذا كانت سيرة المتشركة، فتارة يُفرض انعقادها على عدم التقيد بفعل، كما في عدم التقيد بمسح القدمين في الوضوء بتمام الكف مثلاً، فإذا أثبتنا ذلك، فهذه السيرة تدلُّ على عدم وجوب ما لا يتقيدون به، إذ مع وجوب المسح بتمام الكف، تكون هذه السيرة ناشئة من اجتماع غفلات كثيرة، وهو منفي بحساب الاحتمال.

وأما إذا فرض أنَّ السيرة انعقدت على الإتيان بالفعل، فلا إشكال في أنَّه يثبت جوازه بالمعنى الأعم في مقابل الحرمة، لأنَّه لو كان حراماً للزم المخذور السابق، لكن هل يثبت الوجوب، أو الاستحباب، أو جامع الطلب، أو لا؟.

وحينئذٍ، ينبغي أن يُقال: أنَّه إن أحرزت نكته ارتكازية للسيرة، وإنَّ السيرة لها عنوان ناشئ من النكته المذكورة، بمعنى أنَّ المتشركة كانوا يعملون هذا العمل بنكته أنَّه مستحب، أو واجب، أو مباح، حينئذٍ، نفس الدليل يدلُّ على إمضاء النكته، لأنَّ هذه النكته لو لم تكن شرعية، إذن فهي ارتكازية في داخل المتشركة القريبين من التلقي الحسِّي عن المعصوم عليه السلام وحينئذٍ يكون معنى هذا، افتراض اجتماع غفلات. متعددة، وهو منفي، فيثبت حينئذٍ العنوان.

وأما إذا لم يثبت لدينا النكته، بل ثبت التزامهم في الخارج بهذا الفعل، حينئذٍ، تارة يفرض وجود دوافع خارجية طبيعية للالتزام بالفعل، من قبيل أنَّ العرف العام كان يناسب الإتيان به، ففي مثله لا يكشف التزامهم حينئذٍ إلا عن عدم الحرمة، والكراهة، أمَّا الاستحباب، أو الوجوب، فلا يكشف عنه، إذ لعلَّ تطابقهم كان باعتبار عرفية المطلب في نفسه، من قبيل إبقاء اللحية، فإنَّه كان عرفاً عالمياً في عصر المعصوم عليه السلام فلعلَّ كونه عرفاً عالمياً اقتضى السير عليه من دون أن يكون مطلوباً شرعاً.

وتارة أخرى، يفرض أنَّ هذا المطلب الذي تطابق عليه الناس لم يكن هناك دواعٍ طبيعية للقيام به، حينئذٍ، يكشف ذلك لا محالة عن مطلوبة هذا الفعل، وعن كون هذا الالتزام ناشئاً عن نكتة شرعية والالتزام شرعي، وكذلك لو كان الالتزام بفعل له عنوان عبادي بحيث لا يصح إلاً على وجه عبادي، حينئذٍ، حيث أنَّ عباديته تتوقف على الأمر، حينئذٍ يستكشف منه وجود الطلب، غايته أنَّ هذا الطلب يكون أعم من الوجوب والاستحباب.

وخلاصة مقدار ما يثبت بالسيرة التشريعية من حدود الحكم الشرعي هو، أنَّه تارةً تنعقد السيرة التشريعية على عدم التقيد بفعل، كما في عدم التقيد بمسح القدمين في الوضوء بتمام الكف، فتدُلُّ حينئذٍ على عدم وجوبه بحساب الاحتمالات، وتارةً أخرى تنعقد على الإتيان بفعل أو ترك، حينئذٍ لا إشكال في ثبوت الجواز بالمعنى الأعم المقابل للحرمة، بل الكراهة أيضاً، وبنفس الملاك، وأمَّا ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو جامع المطلوبة بها، فهو بحاجة إلى تفصيل، لأنَّ السيرة العملية التشريعية، إنَّ أُحرزت نكتتها الارتكازية وعنوان عمل التشريعية فيها، كما لو علم أنَّهم يعملون ذلك على وجه الاستحباب، فحينئذٍ يأتي نفس ملاك حجية السيرة الذي هو النكتة المتفق عليها في السيرة، وإلاً، فإنَّ كان وجه العمل التشريعي مجملاً غير واضح، فحينئذٍ، تارةً يفرض وجود دواعٍ خارجية طبيعية للالتزام بذلك الفعل، كالعرف العام، كما في إعفاء اللحية، فإنَّه حينئذٍ لا يمكن أن يستكشف من انعقاد العمل به المطلوبة، إذ لعلَّه على أساس ذلك الداعي الخارجي، وتارةً أخرى يفرض عدم وجود داعٍ كذلك، فيكشف ذلك عن أصل المطلوبة، غايته أنَّ هذا الطلب يكون أعم من الوجوب والاستحباب.

حدود الإمضاء الشرعي ومفاده للسيرة العقلانية

وأما السيرة العقلانية، إذا ثبت إمضاء الشارع لها، فهذا يعني أنَّ الحكم أو التشريع الذي جرى على طبقه العقلاء، يكون شرعاً من قبل الشارع.

لكن يبقى الكلام في أنَّ هذا الإمضاء، ما هي حدوده؟ فهل يكون الإمضاء هذا في حدود ما هو المعمول به فعلاً في عهد المعصوم عليه السلام وفي حدود ما خرج من عالم القوة إلى عالم الفعل وتعارف العمل به في عهد المعصوم، أو أنَّ هذا الإمضاء يكون أوسع من ذلك ضمن دائرة النكته المذكورة عقلاً التي قد تكون أوسع من مقدار الجري خارجاً؟ فمثلاً: بحسب الجري الخارجي كان الناس المعاصرون للمعصوم عليه السلام يبنون على أنَّ «من حاز ملك»، لكن لم يكن هذا العمل خارجاً يتمثل إلاً بمقادير محدودة، باعتبار ضيق قدرات الناس، بل من حيث النوع كانت هناك أموال لا يمكن حيازتها، كالطاقة الكهربائية والبترول ونحوه، فكانت إذن حدود هذا المبدأ ضيقة، لكن النكته أوسع من ذلك بحيث لو تبينَّت لهم هذه النكته لبنوا على عمومها.

وحينئذٍ، يقع الكلام في أنَّ الإمضاء، هل يكون بمقدار العمل خارجاً، أو بمقدار النكته؟ وهذا له آثار كثيرة في السيرة العقلانية.

وحينئذٍ يمكن أن يُقال: بأنَّ الإمضاء يكون كاشفاً عن القبول

بمقدار ما يجري خارجاً، لا أوسع من ذلك، لأنَّ الإمضاء إنّما هو بملاك أنَّ هذا لو كان غير شائع لنهى عنه المعصوم عليه السلام ومن الواضح أن نهى المعصوم إنّما يكون بمقدار ما يقع خارجاً، فإذا كان ما يقع خارجاً جائزاً، لكن عمومات النكته غير جائزة، غاية أن تلك العمومات لم تقع خارجاً لكي يتنجز الردع عنها، وإنّما هي مجرد تصورات في أذهان العقلاء دون أن يجروا عليها، إذن، فالردع إنّما يكون في مقابل عمل غير مرغوب فيه، وعدم الردع إنّما يدلُّ على إمضاء ما وقع من العمل، لا إمضاء تمام النكته، فإنَّ الناس لم يتفق لهم أن حاز أحدهم بئر نبط كبيرة ثمَّ ردها الشارع، إذن، فالردع يدلُّ على مقدار ما وقع، وكذلك الإمضاء.

ولكن هذا البيان غير تام، فإنَّ الظاهر أنَّ عدم الردع يدلُّ على إمضاء النكته، وذلك باعتبار الظهور الحالي المتقدم الذكر، فإنَّ الظهور الحالي المقتنص عن كونه الإمام هو حجة الله تعالى، وهو مبلغ الأحكام، فحينئذٍ، ينتزع من الظهور الحالي لسكوته عن مرتكز نوعي، إمضاء هذا المرتكز، وإمضاء القاعدة التي على أساسها قام العمل الخارجي.

نعم لو كان مستندنا في استكشاف الإمضاء من عدم الردع، مجرد كونه الإمام عليه السلام مسؤولاً عن النهي عن المنكر، وهذا إنّما يكون منكراً في حدود ما يقع خارجاً، لا في حدود ما يكون متصوراً، حيث لا حساب على النيات، فإذا كان هذا هو المدرك فقط، فلعلَّه حينئذٍ لا يمكن إثبات الإمضاء إلّا بمقدار ما وقع من العمل خارجاً.

لكن بناءً على الطرق الأخرى، كعموم النكته مثلاً، يمكن القول بأنَّ الإمضاء يمكن أن يكون أوسع من ذلك.

وخلاصة مقدار مدلول الإمضاء للسيرة العقلانية، وهل أنّه في

حدود المعمول به خارجاً، المتعارف عليه في عهد المعصوم عليه السلام أو أن هذا الإمضاء يكون أوسع من ذلك، وإنما هو بسعة دائرة النكتة العقلانية لها، والتي قد تكون أوسع من مقدار الجري الخارجي؟.

فمثلاً: كان المقدار المعمول به خارجاً في زمن المعصوم من قاعدة «من حاز ملك»، أو سببية الحيازة للتملك كان الحيازة بالرسائل البدائية، كالاغتراف والاحتطاب ونحوه، وأمّا مثل حيازة الطاقة والبترول فلمّنه لم يكن معمولاً به آنذاك، فالمقدار المستفاد من الإمضاء، هل يكون في دائرة الموارد المعمول بها آنذاك، أو أنّه أوسع من ذلك؟ وهذا له آثار مهمة في الفقه.

فقد يُقال: بأنّ السكوت وعدم الردع لا يدلّ على أكثر من إمضاء ما وقع خارجاً من عمل العقلاء آنذاك، وأمّا سعة نظر العقلاء لما هو أوسع ممّا كان يقع خارجاً، فلا يمكن استكشاف إمضاء الشارع له من مجرد سكوته.

ولكن هذا البيان غير تام، إذ الإنصاف أنّ دلالة عدم الردع إنّما هو على إمضاء تمام النكتة العقلانية التي هي أساس العمل الخارجي للعقلاء وملاكه في نظرهم، وذلك لأنّ المعصوم له مقام التشريع وإبلاغ أحكام الله تعالى، وتصحيح وتغيير ما ارتكز من سلوكات غير صحيحة عند الناس، ومثل هذا أوسع مدلولاً من مجرد كونه الإمام عليه السلام ناهياً عن منكر خارجي، أو أمراً بمعروف، بل ظهور مقام المعصوم الحالي يدلّ على أنّه ناظر إلى النكات التشريعية الكبرى نفيّاً أو إثباتاً، وحيثيّ، يكون لسكوته وعدم ردعه ظهور حالي في إمضاء تمام النكتة العقلانية للسيرة.

الجهة الخامسة: الفوارق بين السيرة التشريعية والعقلانية.

ومن مجموع ما ذكرنا سابقاً، ظهر أنّ هناك عدّة فوارق بين سيرة التشريعية وسيرة العقلاء، نذكر شيئاً منها.

الفارق الأول: هو أنه حينما نريد أن نستدل بسيرة المتشعبة، يجب أن نثبت استقرار بناء المتشعبة من أصحاب المعصوم عليه السلام والأجيال الملاصقة لهم على عمل «مأ»، فنقول: إنهم كانوا يُخفون في صلاتهم مثلاً، لكي نستكشف من ذلك، الحكم الشرعي، وإلا فإذا لم نثبت استقرارهم على شيء بنحو القضية الخارجية فلا يتم الدليل.

وأما السيرة العقلانية، فيكفي أن نثبت أن الطباع العقلانية لو خُلّيت ونفسها ولم تردع لكان هذا هو مسلكها وطريقتها، وإن كنا لا نجزم بالفعل بأن أصحاب المعصوم عليه السلام هل كانوا ممن يسرون على هذه الطريقة أو لا يسرون، لاحتمال ردع في المقام، لكن نحن نجزم بأن الطباع العقلانية لو خُلّيت ونفسها ولم تردع لكان هذا مسلكها في العمل، وحينئذٍ، هذا يكفي لتسيم السيرة العقلانية.

إذن، نحن سوف نثبت عدم الردع ببرهان الشرطية الثانية، وهي، أنه «لو ردع لوصل»، والمفروض أنه لم يصل، إذن، فلم يردع، وإذا نحن أثبتنا الشرطية الثانية، فحينئذٍ، يثبت الإمضاء وقبول هذا الحكم.

وبعبارة أخرى: هي أنه بمجرد أن نثبت أن الطباع العقلانية لو خُلّيت ونفسها لكانت تسير على هذه الطريقة، فمجرد إحراز هذه القضية الطبيعية يكفي أن يُترقب من الشارع الردع على تقدير عدم رضاه بسلوكها، لأنه لو لم يردع، إذن، فالطباع تقتضي هذا، فالمقتضي موجود، والمانع مفقود، فيثبت المطلوب بهذا، فبرهان عدم وصول الردع من الشارع، نثبت حينئذٍ موافقة الشارع على مضمون هذه السيرة العقلانية.

وللتوضيح نمثل بمثال: وهو أنه حينما نستدل على حجية الظواهر بسيرة المتشعبة، يجب أن نثبت أن المتشعبة في عصر المعصوم عليه السلام كانوا يعملون بالظواهر، وإذا لم نستدل بسيرة المتشعبة، فيكفي أن

نُثبت، أنَّ الطباع العقلائية كانت تعمل بمقتضى الظهور ما لم يردع الشارع، فالقضية الطبيعية هنا تكفي، بينما هناك لا تكفي، بل لا بدَّ من إحراز عدم الردع والجزم به.

والحاصل: هو، أنَّه حينما نريد أن نستدل بسيرة المشرعة، لا بدَّ وأن نثبت استقرار بناء المشرعة وعمل أصحاب الأئمة عليه السلام والأجيال المعاصرة لهم على ذلك العمل.

وأما السيرة العقلائية فيكفي فيها، أن نثبت أنَّ الطباع العقلائية لو خُلِيت ونفسها ولم تُردع لكان مقتضاها، أنَّ هذا هو مسلكها وطريقتها، وإنَّ كان بالفعل لم يجرِ أصحاب الأئمة والمشرعة في زمانهم على ذلك.

وعدم الردع هذا، نُثبت بهرمان الشرطية الثانية، وهو أنَّه «لو ردع لوصل»، والمفروض أنَّه لم يصل، إذن، فلم يردع، وإذا أثبتنا الشرطية الثانية، يثبت الإمضاء والحكم.

والخلاصة: هي أنَّه يكفي في الاستدلال بالسيرة العقلائية أن نثبت، أنَّ الطباع العقلائية لو خُلِيت ونفسها ومن دون ردع لكانت تقتضي جري العقلاء عليها دون أن نحتاج - في الرُّكن الأول - إلى أكثر من ذلك، وإثبات أنَّ العقلاء في زمن الأئمة عليه السلام بالفعل كانوا يعملون طبقاً لتلك الطبيعة كما نحتاجه في سيرة المشرعة، ذلك لأنَّ نفس ثبوت القضية الطبيعية العقلائية مع عدم وصول ردع عنها، كاف في الكشف عن إمضاء الشارع لمقتضاها.

الفارق الثاني: هو، أنَّ سيرة المشرعة إذا استكملت شرائطها، فلا معنى لاحتمال الردع، وذلك لأنَّ سيرة المشرعة تكشف عن الحكم، وعن البيان الشرعي كشف المعلول عن العلة، فهي نتيجة للإمضاء، وحيث أنَّه لا معنى لاحتمال الردع فيه.

فمثلاً: لو انعقدت سيرة المتشركة على الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة، فلا معنى للبحث في ردع الشارع عنها، لأنَّ هذه السيرة فرع إمضاء الشارع لها، فاحتمال الردع هنا غير وارد، وهذا بخلافه في السيرة العقلانية، لأنَّ السيرة العقلانية، بمعنى انعقاد الطباع العقلانية على تصرف ليس هو من معلولات الشارع ومدلولاته حتى يستحيل احتمال الردع عنه، إذن، فلا بدَّ هنا من نفي احتمال الردع كما تقدَّم في البرهان.

وخلاصته هو: أنَّ سيرة المتشركة إذا استكملت شرائطها فلا معنى حينئذٍ لاحتمال الردع فيها، لأنَّها تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن علته، حيث أنَّها معلولته وهو على طبقها، إذن، فلا يُحتمل الردع عنها، وهذا بخلاف سيرة العقلاء، حيث أنَّ انعقادها ليس معلولاً للشارع، وإنَّما لقضية عقلانية يحتمل الردع عنها.

وينبغي أن يُعلم، أنَّ ما نجعله سيرة المتشركة، في مقابل سيرة العقلاء، له أحد معنيين.

المعنى الأول: هو أن نريد بسيرة المتشركة، أن يكون التشريع والمتشركة حيثية تعليلية للسيرة، بحيث أنَّ المتشركة بسبب كونهم متشركة سلكوا هذا المسلك، وهذا معنى السيرة المتشركة بالمعنى الأخص، من قبيل أن يفرض، أنَّ سيرة المتشركة انعقدت على الجهر في صلاة ظهر يوم الجمعة، فلو صحَّ هذا، فمن الواضح أنَّ هذه السيرة صدرت عنهم بسبب التشريع، وبسبب كونهم متشركة، فالتشريع حيثية تعليلية.

والحاصل هو أنَّ سيرة المتشركة بالمعنى الأول، هي أن يكون تشريعهم حيثية تعليلية لسيرتهم، من قبيل سيرتهم على الجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة لو فرضت كذلك، وهذه سيرة متشركة بالمعنى الأخص.

المعنى الثاني: هو أن يُراد بسيرة المشرعة، السيرة التي مارسها بالفعل المشرعون المتدينون وجروا عليها، سواء كنّا قد جزمنا أنّهم جروا عليها بما هم مشرعة، أو أنّهم جروا عليها بمقتضى طبعهم، أي بقطع النظر عن الحيثية التعليلية، فيشمل ما إذا جزمنا أنّ أصحاب المعصوم عليه السلام كانوا فعلاً يجرون على العمل بأخبار الثقات، لكن لا جزم لنا في بادئ الأمر أنّ عملهم هذا هل هو بلحاظ تشريعهم، أو أنّه من باب عقلائية هذا المطلب في نفسه ومن حيث أنّه عقلائي، وهذه السيرة التشريعية بالمعنى الأعم.

ويقابل هذه السيرة بالمعنى الأعم، ما إذا أحرزنا أنّ الطباع العقلائية لو خُلّيت ونفسها لكانت تجري على طبق هذا المطلب، من دون أنّ نحرز فعلاً أنّها هل جرت عند المشرعة أو لم تجر.

ومن الواضح أنّ سيرة المشرعة بالمعنى الأخص أقوى دلالة منها بالمعنى الأعم، لأنّها بالمعنى الأول، لا يحتمل أن تكون ناشئة من الطباع العقلائية، بل لا بدّ من أن تكون ناشئة من البيان الشرعي، نعم، يبقى احتمال الخطأ والقصور من جهة حاق هذا البناء، وأنّه قد يكون قصور في تلقي هذا المطلب، وهذا منفي بحساب الاحتمال كما تقدّم.

وأما السيرة التشريعية بالمعنى الأعم، فاحتمال نشوئها من الطبع العقلائي موجود، ومن هنا كانت دلالة عمل العصابة من الأصحاب بالجهر في صلاة الظهر من يوم الجمعة مثلاً: أقوى دلالة على الحكم من عمل العصابة بأخبار الثقات، لاحتمال أن يكون العمل بأخبار الثقات متأثراً بالنزعة العقلائية دون الأول، لكن مع هذا، فالثاني أيضاً هو حجة، لأنّ النزعة العقلائية عند المشرعة وإن اقتضت بحسب طبعها الجري على طبق طبعها، لكن لكونهم مشرعة ومتدينون، لا

يُحتمل أن يكون عملهم هذا على طبق ما ارتكز واستقر في أذهانهم من دون رجوع أو سماع من المعصوم ولو بطريق غير مباشر، إذن فاحتمال كون منشأ سلوكهم هو ما ارتكز في أذهانهم فقط من دون موافقة الشارع لهم على ذلك، مثل هذا بعيد جداً في حقهم، لما عرفت أنه بحسب حساب الاحتمال منفي في حقهم أن يكونوا جميعاً قد غفلوا عن السؤال عن حكم المسألة، أو قد غفلوا عن كونهم متشرعة، ولا يصحّ لهم إلا ما أمضاه المعصوم عليه السلام إذن، فأيضاً يرجع هذا إلى الأول، فسيرة المتشرعة بالمعنى الأخص، وبالمعنى الأعم، حجة بملاك واحد، وإن كانت حجيتها بالمعنى الأخص أقوى منها بالمعنى الأعم.

وحاصل المعنى الثاني لسيرة المتشرعة هو، أن يُراد منها السيرة التي مارسها المتشرعة بالفعل، وجروا عليها، سواء كان ذلك لتشريعهم، أو بمقتضى طبيعتهم، ومثال ذلك: سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام على العمل بأخبار الثقات خارجاً، من دون أن يحصل لنا جزم بأن هذا العمل هل هو من باب كونهم عقلاء، أو أنه لأجل تشريعهم وتلقيهم ذلك من المعصوم عليه السلام وهذه سيرة متشرعية بالمعنى الأعم.

ويقابل هذه السيرة، السيرة العقلائية، بمعنى إحراز أن الطباع العقلائية لو خُلّيت ونفسها لاقتضت الجري على طبق هذا المطلب، من دون أن نحرز فعلاً جريان المتشرعة على طبقه أم لا.

ومن الواضح، أن كلا هذين المعنيين لسيرة المتشرعة حجة بملاك كشف المعلول عن علته، إلا أن السيرة بالمعنى الأول أقوى دلالة منها بالمعنى الثاني، إذ لا يحتمل فيه أن تكون ناشئة من الطبع العقلائي، بل يحتمل أن يكون منشأ الخطأ فيها هو أن يكون المتشرعة

قد أخطأ في تلقي البيان من المعصوم عليه السلام وهو منفي بحساب الاحتمال كما عرفت.

وأما السيرة التشريعية بالمعنى الثاني الأعم، فيُحتمل نشؤها من الطبع العقلاني ومن هنا كانت مثل السيرة التشريعية على الجهر في الصلاة أقوى من سيرتهم على العمل بأخبار الثقات في الكشف عن الحكم الشرعي، إلا أنَّ كلتا السيرتين حجة بملاك واحد كما عرفت، لأنَّ النزعة العقلانية وإن كانت تقتضي الجري على طبقها، إلا أنَّ المتشركة حيث أنَّهم متشرعون ومتدينون، فاحتمال أنَّهم جميعاً قد غفلوا عن حكم المسألة شرعاً وانساقوا وراء طباعهم العقلانية من دون سؤال واستفسار عن مسألة داخلية في محل ابتلائهم كثيراً، هو احتمال أيضاً منفي بحساب الاحتمال.

وبهذا نختتم الكلام في أبحاث السيرة.

حجية الظواهر

والكلام فيها يقع في جهات.

الجهة الأولى: في إثبات أصل حجية الظهور.

والعمدة في الاستدلال على حجيته هو، الاستدلال بالسيرة، وذلك بأن يُقال: بأن السيرة منعقدة على العمل بالظهور، فتكون كاشفة شرعاً ببعض البيانات السابقة على حجية الظهور.

والاستدلال بالسيرة بكلأ جناحيها، سيرة المشرعة، والسيرة العقلائية، يكون بتقريبين، نستعرض كلاّ منهما مع المقارنة بينهما من حيث طرز الاستدلال ونتائجه.

التقريب الأول: هو الاستدلال بسيرة المشرعة، وقد قلنا فيما سبق، أنّ الاستدلال بسيرة المشرعة يتوقف على إثبات سيرة فعلية في مشرعة أصحاب المعصوم عليه السلام وهذا ما نقوم به.

وهنا نطبق الوجه الخامس من الوجوه المتقدمة في إثبات معاصرة السيرة للمعصوم، حتى يكون نافعاً في المقام.

وحاصل ذلك الوجه هو، أنّ أصحاب المعصوم عليه السلام لو لم يكن قد انعقد بناؤهم على العمل بقاعدة حجية الظهور، واقتناص المعاني من الأدلة اللفظية على أساس الظهور، بل كان بناؤهم على قاعدة أخرى بدلاً عن الظهور، من قبيل قاعدة اليقين، بمعنى أنّهم كانوا لا

يعملون إلا إذا قطعوا أن هذا هو مراد المتكلم ونحو ذلك، فلو كان بناؤهم على مسلك من هذه المسالك، إذن لكان ذلك حدثاً غريباً في الفهم الفقهي، ولا نحتمل أن يقع مثل ذلك الحادث ويكون مبنى فقهاء الطائفة عليه ثم لا يُشار إليه، ولا يصل إلينا عنه عين ولا أثر.

فإذا لم يصل إلينا شيء من هذه البناءات، ولم يُشر أحد من الأصوليين قديماً وحديثاً - ولو في المصادر الأولى ذلك الفن - لم يُشر أحد منهم إلى خلاف هذا مثلاً، ومع هذا لم يصل إلينا شيء منه، حينئذ يكون هذا منفياً بحساب الاحتمالات، ولا يتوهم أن الأصحاب كانوا يعملون دائماً لحصول القطع غالباً أو دائماً مع الظهور، فيكون الحجّة هو القطع وكان هذا بشكل لا يُشكل ظاهرة غريبة.

وهذا التقريب غير تام: لوضوح أن الظهور له مراتب، وجملة من مراتبه لا يقطع فيها غالباً.

نعم قد يحصل القطع لإنسان في بعض مراتب الظهور، ويعرف بأن هذا هو المراد، ولكن في مراتب كثيرة لا يحصل القطع، لأن احتمال التجوز والكناية والاستعارة مفتوح بابه، بل إذا لاحظنا نكتة شيوع حالة التقية في كلمات المعصومين عليه السلام من جانب، وشيوع اعتمادهم على القرائن المنفصلة من جانب آخر، حينئذ، مع هذا، كيف يمكن دعوى حصول القطع من عموم عام، أو من إطلاق مطلق؟ مع أن مسألة التقية ليست حالة غير متعارفة في أحوالهم، ومسألة التخصيص المنفصل أيضاً ليست مسألة غير متعارفة في أسلوبهم كما هو الحال عند غيرهم من المتعارفين.

إذن فدعوى أن الأصحاب كان يحصل لهم القطع على طبق الظهور، دعوى غير تامة، بل كانوا يتعبدون بالظهور مع عدم حصول القطع لهم، وهذا معنى العمل على حجية الظهور.

وبذلك نثبت انعقاد سيرة المتشركة على العمل بظواهر الكتاب والأدلة، وإذا ثبت ذلك بهذا البيان، حينئذ يثبت الحكم الشرعي، ولكن غايته أننا نثبت سيرة متشرعية بالمعنى الأعم، باعتبار أن السيرة المتشرعية هنا، وإن كانت سيرة المتشركة بالمعنى الأعم، أي أنه سلوك صدر من المتشركة لا بما هم متشركة، بل سلوك يناسب كونهم متشركة وكونهم عقلاء، وهذا يكشف عن وجود موقف للشارع مطابق مع هذه السيرة، ويكون انعقاد السيرة مسبباً عن ذلك الموقف وكاشفاً عنه.

وبناءً على هذا، لا تصل النوبة إلى البحث، في أنه هل ردع الشارع عن ذلك، أو لم يردع؟.

كما أنه لا يُقال: بأن إطلاق الآيات الناهية عن العمل بالظن تصلح للردع أو لا.

وهذا التقريب يناسب سيرة المتشركة، لأن سيرتهم بنفسها برهان على عدم الردع، لأنها معلول لموقف شرعي، فلا معنى للبحث عن الردع، لأنه يكون بحثاً بلا موضوع.

وهذا التقريب صحيح في مقام إثبات حجية الظهور، وسوف نعرض لبعض مزايا هذا التقريب سلباً وإيجاباً في مقام اقتناص النتيجة منه.

والحاصل هو، أنه تارة يُستدل على أصل حجية الظهور بالسيرة المتشرعية، وأخرى، يُستدل عليها بالسيرة العقلانية.

أما السيرة المتشرعية، فقد قلنا سابقاً، أن الاستدلال بها يتوقف على إثبات وقوع العمل بها فعلاً من قبل المتشركة من أصحاب الأئمة عليهم السلام كما في مورد العمل بأخبار الثقات، بأحد وجوه خمسة تقدمت.

ونحن نطبق في المقام منها الوجه الخامس الذي حاصله: أنَّ فقهاء ذلك العصر كانوا يعملون بالظواهر قطعاً، فلو لم يكن قد انعقد بناؤهم على العمل بالظهور عند اقتناص الحكم من الأدلة الشرعية، بل كانوا يعتمدون على قاعدة أخرى كقاعدة اليقين، أو الاطمئنان، أو الاحتياط ونحوه، لكان ذلك حدثاً فريداً غريباً في الفقه، وحينئذٍ، لا نحتمل أن يقع مثل هذا الحدث الغريب ويني عليه الفقهاء ثم لا يُشار إليه من أحد، ولا يصل إلينا منه عين ولا أثر، بينما نجد أنَّ الأصوليين من المتقدمين والمتأخرين أجمعين أكتعين بينون على حجة الظهور دون تشكيك من أحد منهم في ذلك.

ولا يتوهم احتمال أنَّهم كان يحصل لهم الاطمئنان غالباً من الظهورات، ومن ثمَّ لم يشكل ظاهرة غريبة ملفنة للنظر، إذ من الواضح أنَّ أكثر مراتب الظهور لا يحصل منها اطمئنان، إذ مضافاً إلى كون باب المجاز والاستعارة والكناية مفتوح، فإنَّ وضع حال الأئمة عليهم السلام الدقيق واعتمادهم على التقية، أو القرائن المنفصلة، لم يكن ليساعد على حصول الاطمئنان من ظاهر كلماتهم جزماً.

وبذلك ثبت انعقاد السيرة التشريعية بالمعنى الأعم على العمل بالظهورات.

وقد عرفت سابقاً، أنَّه حجة كالسيرة التشريعية بالمعنى الأخص، وبناءً عليه: لا تصل النوبة إلى البحث عن احتمال الردع بالإطلاقات الناهية عن العمل بالظن، والبحث فيها فيما إذا كانت تصلح للردع أم لا، فإنَّ هذا استدلال بالسيرة التشريعية الكاشفة كشفاً إنثياً عن موقف الشارع مباشرة، فلا معنى للبحث عن الردع، لأنَّه يكون بحثاً بلا موضوع.

التقريب الثاني: هو أن يُستدل بالسيرة العقلائية، وقد أشرنا سابقاً

في بحث السيرة، إلى أننا حينما نريد الاستدلال بالسيرة العقلانية يكفي أن نثبت أن الطباع العقلانية لو نُحِلَّت ونفسها، فهي مقتضية للعمل بالظهور، وهذا المقدار كاف لإثبات إمضاء الشارع من ناحية عدم الردع كما تقدّم.

وحينئذ يُقال: بأنّ هذه القضية الاقتضائية العقلانية بديهية بحسب الخارج، لأنّ استقرار سيرة العقلاء على العمل بالظهور من أبرز مظاهر حياتهم بحسب الخارج، فإنّ تمام المجتمعات التي تتعايش وتتخاطب بلغة، متفقة على الأخذ بظواهر هذه اللغة، فالقضية الاقتضائية محرزة وجداناً.

وهذا الكلام يحتاج إلى تحقيق وتحليل، إذ ماذا يُراد من هذه العبارة وهي، «أنّ العقلاء استقر بناؤهم على العمل بالظهور»، فإنّها يمكن أن تُبين بأحد وجهين.

الوجه الأول: هو أن يُقصد منها، أنّ العقلاء في معاملاتهم العرضية فيما بينهم يبنون على الأخذ بالظهور، فمثلاً: المريض يأخذ بظواهر كلام الطبيب عندما يصف له العلاج، ويعرف من ظواهر كلام الطبيب، أنّ هذا العلاج يجري في تمام الأيام، وهكذا بقية المعاملات الاجتماعية.

فإذا أُريد هذا الوجه من هذه العبارة، حينئذ، من المعلوم أنّ هذه التطبيقات العقلانية للعمل بالظهور، تكون كلها تطبيقات في موارد الأغراض التكوينية للأشخاص أنفسهم، دون الأغراض التشريعية، لأنّ هناك فرق بين الغرض التكويني للأشخاص وبين الغرض التشريعي، فإنّ المراد من الأغراض التكوينية هو، أنّ الإنسان هذا بما هو، له غرض في كتابة كتاب مثلاً، بينما الغرض التشريعي هو، عبارة عن كون الغرض، غرضاً للأمر في فعل المأمور، وفي الأغراض التكوينية لا

يوجد حيثية العبودية والامرية والمأمورية، أي أنه هنا لا حجية بمعنى المولوية وحق الطاعة، ولا ثواب ولا عقاب، ولا منجزية ولا معذرية، لأنه لا موضوع لها، فهذه التعاملات تعاملات عرضية خالية من المولوية، وحيثيذ، فهي خالية من الحجية، لأن الحجية معناها التنجيز والتعذير، وهذا فرع كؤن الغرض للمولى في فعل المأمور به، وسوف يأتي كؤن هذا الوجه صحيح أم لا.

الوجه الثاني: هو أن يدعى تطبيق السيرة العقلائية على العمل بالظهور بمعنى الإدانة بالظهور في مورد يوجد فيه مسؤولية، من قبيل أن يوجد أمر، ومأمور، ويوجد ظهور كلام للأمر، فإنه حيثيذ يُقال: بأنَّ العقلاء يرون أنَّ المأمور مُدان بهذا الظهور، وكذلك الأمر هو مدان، بمعنى أنَّ هذا الظهور إذا كان يقتضي حكماً إلزامياً وتخلف المأمور عنه، فليس له الاعتذار، كما أنه لو دلَّ الظهور على حكم ترخيصي، فلا يمكن للأمر أن يدين المأمور فيما إذا لم يعمل به. وهذا مجال ثاني لتطبيق السيرة العقلائية.

والحاصل هو أنه يمكن تقريب الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بالظواهر بوجهين.

الوجه الأول: مبني على الالتفات إلى العمل بالظهور عند العقلاء، في معاشهم وأوضاعهم الخارجية اليومية، حيث أنَّ سيرتهم انعقدت على الأخذ بالظهورات في مجال أغراضهم التكوينية.

الوجه الثاني: مبني على الالتفات إلى تعامل العقلاء بالظهور في مجال أغراضهم التشريعية، حيث أنَّ بناء العقلاء فيها، على إلزام كل من الأمر والمأمور بالظهور، لأنهم يرون أنه حجة.

وفي مقام الاعتراض على هذين الوجهين، فقد يُعترض على الوجه الأول فيقال.

بأن السيرة العقلائية على العمل بالظهور، غير نامة صغرياً، وغير معتبرة كبرياً، فهنا اعتراضان.

الاعتراض الأول: وهو يرجع إلى منع الصغرى، فيقال: إنَّ السيرة العقلائية وإن كانت منعقدة على العمل بالظهور، لكن ليس ذلك من باب التعبد بمطابقة هذا الظهور للواقع مع الشك في ذلك، إذ لا معنى للتعبد في مجال الأغراض التكوينية، لأنَّ الغرض غرضه ولا يوجد من يحاسبه على ذلك، وإنَّما هو عمل بلحاظ إحدى نكات ثلاث.

النكته الأولى: هي أن يكون مطمئناً بأنَّ هذا الإنسان، - وهو الطرف المقابل - ليس مبناه على الإجمال والألغاز، وأنَّ كلامه له باطن وله ظاهر، إذ كثيراً ما يحصل هذا الاطمئنان بالنسبة للإنسان العرفي.

النكته الثانية: هي أن يعمل، لغفلة عن الاحتمالات الأخرى، فمثلاً: عندما يسأل عن «قدوم عالم البلد» من إنسان، ويجيبه «بنعم» لم يخطر على باله أنَّ الجاني إنَّما هو الأثر لا العين، فيعمل بالظهور، لأنَّه لم يخطر بباله وجود احتمال بالخلاف.

النكته الثالثة: هي أن يُفرض في المقام، أنَّه لم يحصل له اطمئنان من هذه الناحية، لكن مع هذا، فهو يعمل بالظهور، إمَّا من باب الاحتياط، وإمَّا من باب قوَّة الغرض التكويني الموجود في نفسه، أي أنَّه يمكن الاحتياط، لأنَّ الظهور إن كان على طبق الغرض التكويني كما هو الحال فيما لو كان حريصاً على زيارة العالم مثلاً، فإنَّ كان غرضه هذا بمرتبة عالية، فيكفيه مجرد توقع قدومه، وإنَّ يكون هذا الظهور مطابقاً للواقع، وهذا معنى الاحتياط، أو إذا فرض أنَّ غرضه لم يكن بهذه المرتبة، بل كان غرضاً عادياً، حينئذٍ، لعلَّه يتركه

ولا يترتب عليه الأثر، من باب احتمال أن المتكلم أراد خلاف ظاهر كلامه.

إذن، فالعقل في مقام ترتيب الأثر، يدور في فلك هذه النكات.

وأما إذا فرض أنه لم يكن هناك اطمئنان مبني على التروي ولا مع الغفلة، ولم يكن داع للاحتياط، حيثُذ، في مثله، العقل لا يترتب الأثر على هذا الظهور في حالة الشك، وعليه: فتنكر الصغرى، بمعنى أنه لم تتعقد السيرة على العمل بالظهور في حالة الشك.

نعم هناك عمل بالظهور مع توفر أحد الدواعي المتقدمة، من الغفلة، وشدة الحرص - على الفرض - والاحتياط، ولكن هذا في الأغراض التكوينية، أما في باب التعبد، فلا.

الاعتراض الثاني: هو أن يقال: أنه لو سلّمنا الصغرى في المقام، وأنّ العقلاء يبنون على الظهور دون أن يحصل لهم اطمئنان مبني على أحد الدواعي المتقدمة، لو سلّمنا هذا، فمع هذا، هذه السيرة غير معتبرة، لأنها إنّما هي كذلك في مورد الأغراض التكوينية، لا في مورد الأغراض التشريعية، والمفروض أنّ المطلوب هو جعل الظهور حجة بين المولى وعبد، وأين هذا من هذه السيرة؟

نعم، غاية ما يستكشف من عدم ردع الشارع للعقلاء في المقام هو، أنّ الشارع لا ينزعج من هذا المسلك، ومن إعمالهم الظهور لاقتناص أغراضهم التكوينية العقلانية.

ولكن ليس هذا هو المطلوب، وإنّما المطلوب هو، جعل الظهور محطاً للإدانة بين المولى وعبيده.

أما الاعتراض الأول: وهو منع الصغرى، أي منع هذه السيرة صغرياً، وذلك بتحليل مصادرها، وإرجاعها إلى ما ذكر من الأمور

المتقدّمة، بحيث يظهر أنّ هذه السيرة لم تنعقد على العمل بالظهور في مورد الشك إلّا من باب الاحتياط، أو الاطمئنان والغفلة كما تقدّم.

ومثل هذا التحليل، وإن كان صحيحاً في الجملة، لكنّه لا يضر بما هو المطلوب في المقام من تحقق السيرة على النحو الذي يُراد الاستدلال به، وذلك، لأنّ هذه السيرة بقطع النظر عن مناشئها، فهي باعتبار أنّها سلوك عام عادي يومي لكل عاقل في حياته الاعتيادية، حينئذ هي، تُشكل عادة، وباب العادة غير باب التبصر والتفلسف في دواعي انعقاد السيرة على العمل بالظهور، أيّ يصبح العمل بالظهور كأنّه فطرة وجبلة، لتراكم هذا العمل في المجتمعات البشرية والحياة الاجتماعية، ويخرج عن كونه عملاً مدروساً، إلى كونه عملاً يصدر بلا روية، وهذا معنى العادة.

وإذا وصل الأمر إلى هذا المستوى حينئذ، بحسب الخارج فإنّه لا يؤمن أن يكون أوسع من مصادره المدروسة والمبحوثة بالنظر التفصيلي المزبور، فإنّه بعد أن أصبح عادة، يخرج عن سلطان التحليل والتبصر العقلي، بل قد يصبح سلوكاً عفويّاً وفهماً أدبياً ومنهجاً عقلانياً، بحيث يُعاب على الإنسان إذا لم يُجرّ على طبقه، فحينما يُتحوّل هذا السلوك من كونه سلوكاً تحليلياً مدروساً إلى كونه سلوكاً جبليّاً عفويّاً دائرته أوسع من دائرته، لو كان سلوكاً مبحوثاً ومدروساً، حينئذ، يصبح في هذه السيرة ما يشكل إخراجاً للشارع، فلو فرض أنّه لم يكن الشارع يرضى بإعمال هذه السيرة في ظواهر كلامه، لكان عليه أن يردع، لأنّ العادة لا تعرف تمييزاً بين كلام وكلام، فمع كونها تشكل خطر على أغراضه وسيرة المتشرعة، حينئذ، إذا لم يردع، فمن عدم الردع نستكشف الإمضاء والقبول.

ومن هنا يظهر جواب الاعتراض الثاني القائل: إنّ هذه السيرة

غاية ما يثبت بها، أنَّ الشارع لا ينزعج من الناس في العمل بالظهور في أغراضهم التكوينية، وأنَّ هذا غير المطلوب، فيظهر الجواب حينئذٍ على هذا، في أنَّ سكوت الشارع لا يثبت فقط مجرد عدم الانزعاج من هذه السيرة، بل يثبت سكوته أيضاً، أنَّه راض بما يترتب من امتداد لهذه السيرة في مجال الأغراض التشريعية، بحيث تصبح هذه السيرة من الأدلة على أغراض الشارع.

نعم لو فرض أننا كنّا نقول: بأنَّ استكشاف عدم الردع والإمضاء من قبل الشارع لم يكن بهذه النكتة، بل كان بنكتة «أنَّه سيد العقلاء»، فحينئذٍ، بناءً عليه، يكون الاعتراض الثاني وارداً، لأنَّ غاية ما يثبت من العقلاء، أنَّهم في أغراضهم التكوينية يعولون على الظهور، وهذا إنَّما يثبت من قبل الشارع إذا كان له غرض تكويني ويكتفي بذلك، أمَّا أنَّه يكتفي بهذا في مجال أغراضه التشريعية وإدانته لعبيده أو عدمها؟ فهذا غير ما تطابق عليه العقلاء.

فلو كنّا نستكشف الإمضاء على طريقة المحقق الأصفهاني «قده» من «أنَّ الشارع سيد العقلاء»، لكان غاية ما يُستكشف من سكوته عن عملهم بالظهور، إنَّما هو عملهم به في مجال أغراضهم التكوينية، لكن على طريقتنا وكما عرفت، من تحول السيرة إلى عادة وجبلت بحيث يخشى من امتدادها إلى أغراض الشارع، وأنَّه حينما لم يردع، نكتشف إمضائه لها ويتم المطلوب.

وهناك بحث، في أنَّ الشارع هل أمضى أو لا؟ وهو بحث مشترك بين الوجهين، ولهذا نؤخره إلى ما بعد تحليل الوجه الثاني.

وأما الاعتراض الثاني، المتمثل بتحليل الوجه الثاني.

فحاصله: هو أن يُقال: بأنَّ العقلاء انعقدت سيرتهم على العمل بالظهور بعنوان «الإدانة»، وهذا هو معنى الحجية، بمعنى أنَّ أيَّ إنسان

من العقلاء لو سُئِلَ: بأنَّ هناك أمر له حق الأمر، ومأمور عليه حق الطاعة، وأنَّ هذا المأمور قام بتطبيق تمام ما يدلُّ عليه كلام الأمر عليه، فهل مثل هذا المأمور يعدّ عاصياً إذا تبين أنَّ ظاهر كلام مولاه غير مراد، أو لا يعدّ كذلك؟

وهنا: حينئذٍ، كل عاقل يقول: بأنَّ المأمور صدر منه ما ينبغي أن يصدر منه، وحينئذٍ، يكون معذوراً، وليس للأمر إدانته، كما أنَّ الأمر كان يمكنه إدانة المأمور لو كان مقصراً ولم يعمل بالظهور، إذ أنَّ هذه القضية لا إشكال فيها.

وهذا الجواب من أي عاقل - عندما نسأله عن الإدانة وعدمها - بحسب تحليله، ليس المراد من هذه الأجوبة، أنَّه يجيب بكاشفية عقله العملي، لأنَّه لو كان يجيب بذلك، لكان معنى هذا، أنَّ حجية الظهور ذاتية كالقطع، أي أنَّ العقل العملي بما هو عقل بقطع النظر عن جعل جاعل الظهور بما هو هو، يكون منجزاً ومعذوراً، وهذا معناه الحجية الذاتية للظهور، بينما الإشكال في عدم ذلك.

فهذا الجواب، ليس بملاك العقل البحت، كما أنَّه ليس هذا بمعنى: أنَّ هذا المجيب هو يجعل الحجية، لأنَّه لا معنى لجعل الحجية من غير المولى لمأمور المولى، فإنَّ الحجية حكم ظاهري، والأحكام الظاهرية نتيجة التزام في مقام الحفظ، وأعمال التزام بيد صاحب الأحكام الواقعية لا بيد شخص آخر.

إذن لا يُعقل تخريج هذا الموقف العقلاني على أساس أنَّه إدراك عقلي بحت لما عرفت، ولا على أساس جعل الحجية من قبل غير المولى.

إذن، ما معنى هذا الموقف والجواب من قبل هذا العاقل؟.

ومعنى هذا الموقف والجواب هو، أنه كأنَّ العقل يقول: بأنِّي لو تَقَمَّصت قميص هذا الأمر وجلست محلّه، لجعلت الظهور حَجَّةً ومُدينًا، وهذه قضية شرطية صحيحة يبني عليها كل عاقل، وهذا هو معنى انعقاد السيرة العقلائية على الحجية الظهور، وليس معنى هذا أنَّ العاقل هو حَجَّة على الناس منجزاً ومعدراً، إذن، فالتباني على هذه القضية الشرطية هو روح الوجه الثاني للسيرة العقلائية.

وبهذا التحليل نصل إلى صيغة معقولة للوجه الثاني هي أبعد عن الإشكال من الصيغة الأولى، فإنَّ ما سبق من الاعتراض على الأولى لا يرد هنا، إذ من الواضح هنا، أنَّ الظهور إنَّما يُجعل حَجَّة من قبل المولى على مأموره من باب الإدانة والتعبد، لا من باب حصول الاطمئنان أو الغفلة وغيرهما كما عرفت، بل هو تعبد بالحكم الظاهري الناتج عن التزاحم في مقام الحفظ.

كما أنه لا يرد على هذه الصيغة الشرطية، إشكال أنَّ إمضاء الشارع لذلك غير مفيد، بل حتى على مسلك الأصفهاني «قده» يكون الإمضاء مفيداً، لأنَّ الشارع إذا كان أحد العقلاء بل سيدهم، وطلبنا منه أن يجيب لو كان آمراً، فلا بدَّ أن يجيب فيقول: إنَّ الظهور حَجَّة عندي، فالشرط موجود، فالجزاء موجود أيضاً.

إذن فكلا الاعتراضين السابقين على الوجه الأول للسيرة غير واردين.

ولا نحتاج هنا إلى ضم ضميمة، أنَّ السيرة العقلائية تحولت إلى عادة وجُبْلَة، فإنَّنا إذا احتجنا لتلك الضميمة هناك، فلا نحتاج إليها هنا.

نعم: السيرة هناك ذاتاً، وخارجاً، أوضح منها هنا، لأنَّ جلَّ التطبيقات العملية للظهور إنَّما هو في مجال السيرة التكوينية.

والخلاصة هي، أنَّ الوجه الثاني من الاستدلال بالسيرة العقلانية، بدعوى، «إدانة العقلاء لكل من الأمر والمأمور»، بالظهور، في أغراضهم التشريعية، هذا الاستدلال، سليم من الاعتراضين السابقين حتى على مسلك الأصفهاني «قده»، لأنَّ الحجية والتعبد معقول في هذا المقام، فلا يحتاج في الاستناد إلى هذه السيرة لإبراز نكتة تحوّلها إلى سلوك عادي جُبِّلِي، إذ يكفي ثبوت نفس الإدانة العقلانية المولوية.

نعم، إنَّ تطبيقات هذه السيرة خارجاً أقل من تطبيقات السيرة العقلانية في الأغراض التكوينية ولذلك كانت السيرة هناك ذاتاً وخارجاً أوضح منها هنا.

وكذلك، فإنَّه ليس المراد بهذه السيرة، دعوى: «إدانة العقلاء»، على أساس كاشفية عقلية عملية، وإلاَّ كانت حجية الظهور ذاتية كحجية القطع، مع أنَّه قد فرغنا عن عدم كونها كذلك.

وكذلك، فإنَّه ليس المراد أنَّ العاقل يعاقب الأمر أو المأمور إذا خالف الظهور، فإنَّ الحجية حكم يجعله نفس الأمر بلحاظ مأموره بالخصوص، لا شخص آخر، لما عرفت من أنَّها حكم ظاهري، وجعلها بيد صاحب الأغراض التشريعية الذي هو المولى في مقام علاج التزاحم الواقع فيما بينها، حيث يرجح بعضها على بعض على أساس قوَّة الاحتمال أو على أساس أهمية المحتمل، ومثل هذا لا يكون إلاَّ من قبل المولى بلحاظ مواليه لا غير.

ولأنَّ المقصود هو، أنَّ كل عاقل يرى أنَّه لو كان جالساً محل المولى الأمر لجعل الظهور حجة فيما بينه وبين مأموريه، وهذه قضية شرطية يبني عليها كل عاقل، وهذا هو معنى السيرة العقلانية.

هذا ما كان في كيفية تقرير نفس السيرة العقلانية.

وبعد تصحيح كلا الوجهين السابقين لتقريب السيرة العقلانية، حيثئذٍ، نمشي وفقاً للمنهج المتقدم في كيفية الاستدلال بالسيرة العقلانية على الحكم الشرعي، حيث قلنا: إنَّ الاستدلال بها يكون بلحاظ الإمضاء، والإمضاء يُستكشف من عدم الردع، وعدم الردع يُستكشف من عدم وصول الردع.

وهنا أيضاً نقول: إنَّ السيرة العقلانية بكلا وجهي تقريبها ممضاة شرعاً، لأنَّ عدم الردع عنها يدلُّ على الإمضاء.

وقد بيَّنا في بحث السيرة ملاكين لدلالة عدم الردع على الإمضاء.

الملاك الأول: هو لزوم نقض الغرض، وهذا الملاك موجود، لأنَّ سكوت الشارع على تقدير عدم رضاه بهذه السيرة، يُعرِّض أغراضه للفتوات، فإذا لم يردع، يكشف بملاك حفظ أغراضه، وعدم نقضه لها، يكشف عن إمضائه لمدلول السيرة.

الملاك الثاني: هو ظهور حال الشارع، فإنَّ الشارع باعتبار منصبه ومقامه، له ظهور حالي لسكوته، وهو ظهور حالي في الإمضاء، وهذا الظهور الحالي موجود في المقام بلا إشكال، فإنَّ ظاهر حاله في المقام هو، إمضاء مدلول السيرة.

بل لعلَّه يمكن تقريبه: بأنَّ إمضاه من الظهورات اللفظية المكتنفة للكلام، بل قد يُحسب بأنَّه من أقوى الظهورات اللفظية.

وذلك بتقريب، أنَّ نفس تصدِّي الشارع لتفهيم أحكامه بكلام يدلُّ بالظهور على المعنى من دون تقييده بإبراز نصوص وعبارات صريحة، فنفس هذا استقرار لبناء الشارع على التكلم بكلام له ظهور، فظاهر حال مثل هذا المتكلم أنَّه يبني على مرجعية الظهور في مقام التعامل مع الآخرين، لأنَّ هذا هو شأن من يُلقَى هذه الكلمات الفارقة

للصراحة على المعنى، إلا ما كان لها من ظهور، إذ نادراً ما يبين الوجوب بلفظة «يجب» ويلزم أو يحرم كذلك، وإنما كان بيان هذه الأحكام بصيغها.

حينئذ، استقرار سيرة المتكلم على التعامل بمثل هذا الظهور، معناه: إنه يبني على مرجعية الظواهر اللفظية بينه وبين الطرف الآخر، وهذا ظهور حالي له بما هو متكلم، لا بما هو حجة الله تعالى، بحيث يعتبر من أقوى الظهورات اللفظية.

لكن مع كل هذا، لا يمكن جعل هذا الظهور - سواء كان حالياً، أو مقتنصاً من حال المتكلم بما هو متكلم - دليلاً على الإمضاء، لأن جعله كذلك هو، فرع حجية الظهور، ونحن نتكلم في أصل كبرى حجية الظهور.

وعليه: فلا يمكن إعمال هذا الظهور كدليل على الإمضاء.

نعم يمكن هنا أن نُلحق بين السيرتين، ونستعين بسيرة المشرعة، وذلك بأن نثبت في المرتبة السابقة حجية هذا الظهور بسيرة المشرعة، ثم بعد أن يصبح هذا الظهور حجة بسيرة المشرعة الذي هو التقريب الأول للسيرة، حينئذ، نجعله دليلاً على إمضاء السيرة العقلانية.

وهذا التلفيق قد يبدو في بادئ الأمر أنه عبث، وذلك لأننا إذا استعنا بسيرة المشرعة في ذلك، إذن، فهي سوف تكون دليلنا على حجية الظهور كبروياً، وبهذا، يكون الرجوع إلى السيرة العقلانية في إثبات الكبرى مستدركاً وتكراراً محضاً، أي أننا لا نكسب شيئاً جديداً بالرجوع إلى السيرة العقلانية، لأنه من دون إعمال السيرة التشريعية لا يتم هذا الاستدلال بالسيرة العقلانية بلحاظ الظهور الحالي، وإذا أعملنا السيرة التشريعية في إثبات حجية هذا الظهور الحالي الدال على إمضاء السيرة العقلانية، إذن، يكون حال هذا الظهور حال غيره من

الظواهر، فقد أثبتنا كبرى حجية الظهور بسيرة المتشريعة، إذن، فلا يحصل كسب جديد بالاستدلال بالسيرة العقلائية.

إلاَّ أنَّ هذا الكسب الجديد يمكن افتراضه في «حالة»، وهي حالة أن يكون لسيرة المتشريعة قدر متيقن، وكان هذا الظهور داخلاً في هذا المتيقن لسيرة المتشريعة، وكانت السيرة العقلائية أوسع من ذلك القدر المتيقن، حينئذٍ، ففي مثله نحصل على كسب جديد بهذا التلقيق، وذلك لأنَّ السيرة التشريعية باعتبارها دليلاً لياً غيبياً بالنسبة إلينا، فيكون لها قدر متيقن، وإذا كان هذا المتيقن حجةً، حينئذٍ، نُثبت به إمضاء الشارع لمدلول السيرة العقلائية، ولأنَّ مدلول السيرة العقلائية أوسع من المتيقن، لأنَّه قضية طبيعية عقلائية مُدركة لنا، ونحن نشعر بأنها أوسع، حينئذٍ، نحصل على حجية هذا الأوسع، وهذا كسب جديد.

وإلى هذا: نُثبت أنَّ عدم الردع يدلُّ على الإمضاء بأحد الملاكين السابقين.

لكن عدم الردع نُثبت به عدم وصوله، فنقول: لو كان قد ردع لوصل إلينا، والمفروض أنَّه لم يصل، إذن، فهو لم يردع.

وفي هذه المرحلة، يمكن أن يؤتى بهذه الشبهة ويُقال: إنَّه قد وصلت إلينا عمومات ومطلقات تدلُّ بإطلاقها وعمومها على الردع، من قبيل الآيات التي تدلُّ على النهي عن اتباع الظن، والظهور ظن من الظنون، فإطلاق النهي عن اتباع الظن يكون ردعاً عن العمل بالظهور.

وكذلك إطلاق دليل الأصل العملي، كإطلاق دليل البراءة حينما يقول: «رُفع ما لا تعملون»، وهذا ممَّا لا يُعلم، فيكون إطلاق دليل البراءة رادعاً أيضاً عن العمل بالظهور.

وهذه الشبهة، كما تورد هنا، كذلك هي تورد على الاستدلال بالسيرة على حجية خبر الواحد.

وهناك بحوث مشتركة بين المسألتين، نؤجلها إلى بحث خبر الواحد، إلا أن هنا نكاتاً نتعرض لنكتتين منها.

النكتة الأولى: هي أن هذه المطلقات والعمومات لا تصلح للردع عن السيرة العقلانية، باعتبار أن مثل هذه السيرة باستحكامها وشدة ترسخها وقوة فاعليتها الذي يكشف عنها، لا تتأثر حتى بعد مجيء هذه الإطلاقات والعمومات، بمعنى أن هذه الإطلاقات والعمومات لا تكون كافية لردع العقلاء عنها، لأن كل ردع يجب أن يتناسب قوة مع قوة المردوع عنه، وهذا يبرهن على عدم كفاية هذه المطلقات والعمومات للردع عن السيرة.

فمثلاً: قد ورد كثير من النصوص التي تدل على الردع عن العمل بالقياس، مع أن اقتضاء ذوق العقلاء للعمل بالظهور، أشد من اقتضاء ذوقهم للعمل بالقياس.

كما أن التعامل الفقهي مع الظهورات، أوسع بمراتب من التعامل بالقياس، إذن، فلا يُكتفى في مثل هذه المسألة للردع عنها بإطلاق آية أو رواية، أو تنبيههم كذلك بإطلاق أو عموم، إذن، فعدم الردع المناسب ثابت على كل حال.

النكتة الثانية: وهي ما قد يقال: من أن الردع بهذه الإطلاقات عن العمل بالظهور مستحيل، لأنها لا تدل على الردع إلا بالظهور، أي، ظهور الإطلاق والعموم، فلر دعت عن حجية الظهور، إذن، لأسقطت نفسها، ومعنى هذا، أنه يلزم من حجيتها عدم حجيتها، وما يلزم من وجوده عدمه، فهو باطل ومحال، إذن حجية هذه المطلقات في الردع عن العمل بالظهور محال.

وهذا البيان يحتاج تكميمه إلى ضم مصادرة وجدانية.

حاصلها: هو أن يُدعى القطع بعدم الفرق بين ظهور هذه الآية الرادعة، وبين بقية الظواهر، بمعنى أن يُقال: «إمّا كلّها حجّة، وإمّا كلّها ليست بحجّة»، ولا يُحتمل أن يكون بعضها حجّة دون الآخر، أيّ أنّه لا يُحتمل أن يكون ظهور خصوص هذه الآية حجّة دون غيرها.

وبعد ادّعاء هذه المصادرة، يثبت هذا المطلب بالبيان المتقدم، وهو أنّه لو كان ظهور هذه الآية رادع عن العمل بالظواهر لكونها ظناً، إذن ظهورها يكون رادعاً عن نفسه، ومسقطاً لحجية ظهور هذه الآية.

وأما إذا لم يُدع ذلك، واحتملنا الفرق في الحجية بين ظهور وآخر، فحينئذ نقول: بأنّ غاية ما يلزم من البرهان هو، أنّ الردع المستفاد من هذه الآية لا يشمل ظهور نفس الآية هذه، لكن لا مانع من شمول ظهور غيرها، وحينئذ، لا يلزم منه سقوط نفسها، وحينئذ، تُثبت حجية ظهور الآية بالذات بالسيرة العقلانية، لأنّها قائمة على العمل بالظهور، ولا رُدع عن ظهور شخص هذه الآية، لأنّ الردع عنها يكون بها، ويستحيل شمول الردع المجعول بها لها، وحينئذ، إذا صار ظهورها حجّة، فيردع به عن بقية الظواهر جميعاً بلا محذور.

والحاصل هو، أنّه قد يُشكل على «إثبات عدم الردع بعدم الوصول»، فيُقال: بأنّه يكفي في الردع، عمومات النهي عن العمل بالظن، أو إطلاق أدلّة الأصول والقواعد الشرعية المنقحة لموارد عدم العلم الشامل للظن، كحديث الرفع وغيره.

وهذه الشبهة كما تورد هنا، فهي كذلك تورد على الاستدلال بالسيرة على حجية خبر الواحد.

وهناك نكات وبحوث مشتركة بين المسألتين نؤجلها إلى بحث خبر الواحد، ولكن نتعرض في المقام إلى نكتتين منها.

الأولى: هي أنّ هذه العمومات لا تصلح للردع عن السيرة، باعتبار أنّ هذه السيرة باستحكامها وشدة ترسخها وقوة فاعليتها في أذهان العقلاء، لم تتأثر أو يتزعزع شيء منها حتى بعد مجيء هذه المطلقات، فإنّ الردع لا بدّ وأن يتناسب قوة مع قوة المردوع عنه، فمثلاً: نرى ورود كثير من النصوص الرادعة عن العمل بالقياس، مع أنّه لا ترسخ له في أذهان العقلاء، بل إنّ الحاجة الفقهية إلى القياس أقل بمراتب من الحاجة إلى التعامل بالظهورات في أبواب الفقه فضلاً عن المجالات الأخرى، إذن فلا يُكتفى في المقام، «الردع»، إطلاق آية أو رواية، إذن فعدم الردع ثابت لا محالة.

الثانية: هي ما يُقال: من أنّ الردع بهذه العمومات مستحيل، لأنّ ما يُراد جعله رادعاً هو بنفسه ظهور وظن، إذن، فيلزم من كونه رادعاً، عدم كونه رادعاً، ومعنى هذا، أنّه يلزم من حجّيته كي يكون رادعاً، عدم حجّيته، وما يلزم من وجوده عدمه باطل ومحال، فالنتيجة هي، أنّ حجّية هذه العمومات في الردع عن العمل بالظهور محال أيضاً.

وهذا البيان يحتاج تتميمه إلى ضم دعوى مصادرة وجدانية حاصلها: هو أن يدعى القطع بعدم الفرق بين شخص هذا الظهور الرادع، وسائر الظهورات في فرض عدم الحجّية، حيث يُقال:

إمّا أنّها كلّها حجّة، أو أنّها كلّها ليست بحجّة، وإلّا، فنثبت حجّية شخص هذا الظهور بالسيرة العقلائية، إذ لا رادع عنه غيره بحسب الفرض، وهو يستحيل أن يكون رادعاً عن نفسه.

ولكن إذا لم يدع ذلك، فلا مانع من شموله ظهور غيره إذن لا يلزم منه سقوط نفسه، وحينئذ يصح أن يُردع به عن حجّية سائر الظهورات بلا محذور.

هذا تتميم كيفية الاستدلال بالسيرة العقلائية في المقام.

وإلى هنا تمَّ تقريب الاستدلال بوجهين على حجية الظهور،
أحدهما: سيرة المتشوعة، والآخر: السيرة العقلانية.

ثمَّ أنه لا بدَّ من المقارنة بين هذين الوجهين في مقام الاستدلال،
لنرى مقدار حاجة كل منهما للآخر، ومقدار امتياز كل منهما عن الآخر
في مقام اقتناص النتيجة.

المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين على حجية الظهور

وفي مقام المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين نقول: إنَّه قد اتضح ممَّا ذكرنا، أنَّ سيرة المتشرعة لا تحتاج إلى إثبات عدم الردع في حجيتها، باعتبار أنَّها هي بنفسها نتيجة موقف الشارع، فتكون كاشفة عنه كشف المعلول عن العلَّة، إذن، فهي من هذه الناحية تعتبر أقوى من السيرة العقلائية التي تحتاج إلى ضم إثبات عدم الردع، على نحو أحوجها في بعض الأحيان إلى أخذ السيرة المتشرعية مصادرة في دليلها، لإثبات حجيتها كما عرفت سابقاً.

لكن مع هذا، قد يُقال: بأنَّ سيرة المتشرعة فيها بعض جهات النقص في مقام الاستدلال، وهذه الجهات ينبغي تكميلها بلحاظ دليلية السيرة العقلائية.

فمثلاً: قد يُقال: بأنَّ سيرة المتشرعة، إنَّما أحرزنا انعقادها على العمل بالظواهر اللفظية المقتنضة من الكتاب والسُّنة، ولم نحرز انعقادها على العمل بالظواهر الحالية البحتة التي لا تكون ظواهر للكلام بمعنى من المعاني، لأنَّ الظهور الحالي البحت الذي لا يكون ظهوراً للكلام بوجه، ليس له شيوع في مقام الاستنباط، واستخراج الأحكام الشرعية ليُقال: إنَّ المتشرعة لو كان لهم مبنى آخر من الظواهر الحالية البحتة غير ما تقتضيه القريحة العقلائية، إذن، لكان معروفاً هذا البديل، وَلَوْصَلَ إلينا خبره، لخطورته وأهميته.

وهذا الكلام إنما يصح بالنسبة إلى الظواهر اللفظية، باعتبار شيوعها، وتقوم حركة الاستنباط بها في جلّ الفقه.

ومن هنا، فلو لم يكن عمل الصحابة على ظواهر الألفاظ، لتغيّرت رحي الاستنباط، واتجهت اتجاهاً آخر غير متعارف، ومثل هذا لا يمكن إخفاؤه.

إلاّ أنّه ليس الأمر كذلك في الظواهر الحالية، لضيق دائرتها في مقام استنباط الحكم الشرعي.

إذن، فلا جزم بأنّ سيرة المشرعة من فقهاء الأصحاب كان على العمل بالظواهر الحالية البحتة.

وهذا بخلاف السيرة العقلائية فإنّ هذه السيرة بمعنى القضية الطبيعية بالنحو المتقدم، لا نشك في عمومها وشمولها للظواهر الحالية واللفظية معاً، ولهذا يعتمد العقلاء على الإذن بالتمليك، كما يعتمدون على الإذن بالكلام، إلى غير ذلك من التطبيقات العقلائية في السيرة على طبق الظهور الحالي، إذن، فنثبت حينئذٍ، - بين الظهور الحالي بالسيرة العقلائية، بينما تعجز السيرة المشرعية عن إثبات ذلك.

بل قد يُصعد ضعفها أكثر من ذلك، فيقال: بأنّ سيرة المشرعة دليل لبي غيبي، لأنّه منوط بعمل أناس لم نعاصرهم، ولم تُنقل إلينا سيرتهم بالتفصيل، وإنّما نستنتج سيرتهم استنتاجاً بالحدس والقرائن، حينئذٍ، إذن، فسيرة المشرعة دليل لبي غيبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، فإذا شكّ حينئذٍ في أنّهم هل كانوا يعملون بالظواهر مطلقاً، أو في حالة إفادة الظن، وكذلك إذا شكّ بأنّهم هل كانوا يعملون بمطلق مراتب الظهور أو ببعضها، حينئذٍ، كذلك يؤخذ بالقدر المتيقن، وهو العمل بها في حالة إفادة الظن مثلاً.

وهذا بخلاف دليل السيرة العقلائية، فإنه باعتبار كونه منصباً على قضية اقتضائية عقلائية معاشة في المرتكزات العقلائية، حتى أنه يمكننا تلمسها مباشرة، فلذلك لا فرق بلحاظها بين ظهور وآخر، ولذلك نعم نتيجتها إلى كثير من القضايا العقلائية.

إلا أن الصحيح، أنه لا ينبغي أن نفهم أن سيرة المشرعة سنخ قضية ودليل في قوة القضية المهمة، بحيث متى ما شككنا يمكن أن نقول: إن المهمة في قوة الجزئية، فيقتصر على القدر المتيقن، وحيث لا يصح الاستدلال في الباقي، فإن هذا ليس صحيحاً.

بل الصحيح إمكان استفادة التعميمات في سيرة المشرعة، وإن كانت دليلاً لياً غيبياً، لكن بعد ضم افتراض السيرة العقلائية، بمعنى: أننا نأخذ بعين الاعتبار السيرة العقلائية أولاً، وبلحاظها نستنتج القضية المعممة من سيرة المشرعة.

بل الحقيقة هي، أن أخذ السيرة العقلائية بعين الاعتبار في مقام الاستدلال بسيرة المشرعة وإثباتها، أمر لازم على كل حال، لاقتناص النتيجة ولو في الجملة على ما سوف تعرفه إن شاء الله تعالى.

ولا ينتج هذا جزافاً من الاستدلال، وأنه بناء دليل على دليل، فإن سيرة المشرعة ليست بحاجة إلى دليل السيرة العقلائية بكلا ركنيها، بل إلى الركن الأول منها فقط، إذ فقد أشرنا فيما سبق إلى أن دليلاً السيرة العقلائية متقوم بركنين.

الركن الأول: هو إثبات نفس السيرة العقلائية بوصفها قضية عقلائية اقتضائية.

الركن الثاني: هو إثبات إمضاء الشارع لها.

ومجموع الركنين يتم السيرة العقلائية، أمّا الأول وحده فلا يتم دليل السيرة العقلائية.

وكون إثبات سيرة المشرعة بحاجة إلى الركن الأول فقط من دليل السيرة العقلائية ليس معناه، أنه يكون من باب بناء دليل على تمامية دليل آخر، ليكون جزافاً وتكراراً.

وتوضيح ذلك هو، أننا لو فرضنا أن الطباع العقلائية لم تكن تقتضي العمل بالظهور رأساً، وأنها لا بشرط من ناحية الظهور، وأي شيء آخر، بل نسبة عملها بالظهور إليها كنسبة الاستخارة إليها، حينئذٍ، لا يمكننا أن نثبت أن سيرة المشرعة كانت قائمة على العمل بالظهور، لأننا أثبتنا ذلك عندما قلنا: أنه لو لم يكونوا يعملون بالظهور لكان البديل ظاهرة غريبة محفولة إلى يومنا هذا، ولوصلت إلينا، مع أنه لم يصلنا شيء.

وهذا الكلام إنما يصدق فيما إذا كان العقلاء بحسب طبعهم يبنون على الظهور.

إذن فهذا المنهج من الاستنتاج كان يفترض ضمناً، أن البديل - كالأستخارة مثلاً - طريق غير عقلائي، وأن الظهور طريق عقلائي، حينئذٍ يُقال: بأن الفقهاء من الصحابة لو كانوا قد عدلوا عن الطريق العقلائي إلى غيره، لُنقل ووصل إلينا بوجه من الوجوه.

إذن افتراض عقلائية الظهور، وأنه هو الطريق العقلائية المتبعة بحسب الطباع العقلائية، افتراض ذلك مقوم لطريقتنا في استنتاج إثبات سيرة المشرعة، وبعد الالتفات إلى ذلك، حينئذٍ يمكننا أن نثبت هذه الطريقة، أي نستنتج التعميم من سيرة المشرعة، وذلك بأن نقول:

بأن الفقهاء من الصحابة لا يخلو أمرهم من واحدة من حالتين.

فهم، إما أنهم كانوا يعملون بالظواهر بحسب سجيتهم العقلائية.

وإما أنهم كانوا يعملون بالظواهر ضمن قاعدة أخص من مقتضى السجية العقلائية.

فعلى الفرض الأول، يثبت المطلوب، وهو أن سيرة المشرعة منعقدة على الموجبة الكلية بقدر ما يقتضيه السيرة العقلانية من إيجاب كلي، إذن، فقد تطابقت السجيتان.

وعلى الفرض الثاني: وهو أن تكون السيرة التشريعية قد انعقدت على العمل بالظهور، لكن ضمن قاعدة أخص من مقتضى السجية العقلانية.

مثلاً: إذا بلغ الظهور إلى درجة خمسين فصاعداً، فهم يعملون به دون الأقل من ذلك، حينئذ نسأل: أنه من أين أخذت هذه القاعدة، هل أخذت من العقلاء؟ طبعاً، لا، لأن المفروض أنها أخص من السجية العقلانية، إذن، ينحصر أخذها من سيرة المشرعة، إذن، لا بد أن يفرض أن هؤلاء المشرعة تلقوا من الشارع بياناً لقاعدة أخص، وتحديداً للحجية ضمن هذه القاعدة، ولهذا امتنعوا عن العمل بالظواهر في غير دائرة هذه القاعدة الأخص.

ومن الواضح أنهم لو كانوا تلقوا قاعدة من هذا القبيل، مع أهمية ذلك لوصل إلينا شيء منه يشير إلى هذه القاعدة، لأن روح هذه القاعدة معناه: إرجاعها إلى الردع عن جزء من السيرة العقلانية، أي إلى تخصيص السيرة العقلانية بوجه من وجوه الردع أثر فعلاً في تفسير مجرى عمل المشرعة، ومثل هذا الردع لو كان، لوصل إلينا شيء منه بنفس البيانات السابقة، وحيث لم يصل، فهو غير موجود، إذن، فنثبت الموجبة الكلية.

هذا ما يرجع إلى جهة النقص في سيرة المشرعة، حتى احتاجت إلى تميم نقصها بالسيرة العقلانية.

وأما جهة النقص في السيرة العقلانية، فقد أشرنا فيما سبق إلى أنها قد تحتاج إلى سيرة المشرعة، لإثبات حجية ذلك الظهور الحالي الذي لم يكن إثبات حجية بنفس السيرة العقلانية.

إذن فالسيرة العقلائية بحاجة ماسة إلى ضمّ السيرة التشريعية إليها
ليثبت المطلوب بها، وذلك باعتبار أنّ السيرة العقلائية قد ثبتت عندنا
بملاحظة تصرفات العقلاء ومرتكزاتهم.

ومن الواضح أنّ تصرفاتهم وإن كانت مبنية على العمل بالظهور
الصادر من المتكلم العرفي، أي من المتكلم الذي يجري في كلامه
وفق قانون المحاورة العرفية، فمثل هذا المتكلم يبني العقلاء على ظاهر
كلامه ويعملون به.

وهذه الكبرى ثابتة وصحيحة، لكن قد يُقال: بأنّ هذه الكبرى لا
تنطبق على الأئمة المعصومين عليهم السلام، لأنّهم خالفوا هذه الطريقة العرفية
في مقام التفهيم والتفهم، لكثرة اعتمادهم على القرائن المنفصلة
والمخصصات، نتيجة ظروف اجتماعية معينة عاشوها، أعاقتهم عن
تبليغ الشريعة بالطريقة العرفية، ومثل هذا الإكثار من الاعتماد على
القرائن المنفصلة هو الذي ميّز كلام الإمام المعصوم عن كلام غيره من
المتكلمين العرفيين، بحيث جعل ظهور كلامه مختلفاً عن ظهور كلمات
الآخرين.

وهنا لا بدّ أن نرجع إلى الحالات الخارجية لنتحقق حالات
العقلاء، من أنّهم هل يعملون بظهور مثل هذا، أو لا.

ولكن ليس هناك في حياتنا العقلائية شخصاً من هذا القبيل، فلا
ندري أنّ أبنائه هل عملوا بظواهر كلامه، أو لا، وإن لم يعملوا بظاهر
كلامه، فهل يعاتبهم العقلاء أو لا؟ لا ندري، نحن في شك من هذا
كله.

حينئذٍ: إذن يمكن القول: بأنّ السيرة العقلائية وحدها لا تكون
كافية لإثبات حجية الظهور في كلام الشارع لولا السيرة التشريعية،
إذن، فسيرة المتشريعة هي التي تتمّ وليلية السيرة العقلائية.

وهذا الكلام، تارة يبين بلسان أن السيرة العقلانية لا يمكن الاستدلال بها، لأنها مقتصرة على إثبات حجية ظهور المتكلم العرفي، والمفروض أننا نتكلم عن متكلم غير عرفي ممّن اعتمد أسلوب القرائن والمخصصات، فمثل هذا يكون خارجاً موضوعاً عن كبرى حجية السيرة العقلانية.

وتارة أخرى، يبين بلسان أن السيرة العقلانية تحتاج إلى تتميم بسيرة المتشركة، وذلك بدعوى أن المتشركة خارجاً كانوا يعملون بظواهر كلمات المعصوم عليه السلام وفق مرتكزاتهم العقلانية، أي يعملون بما هم عقلاء، بلا ضم أي شيء إضافي.

وبعبارة أخرى، أنهم كانوا يعملون بكلام المعصوم عليه السلام وهم ملتفتين إلى أنه سوف يأتي بالمخصص المنفصل، إذن لا شك بأن عملهم كان وفق سجيّتهم العقلانية.

وهذا بنفسه يكون شاهداً على أن كبرى السيرة العقلانية منطبقة على كلام المعصوم عليه السلام أي على كلام متكلم غير عرفي، إذ لو لم تكن السيرة العقلانية منعقدة على العمل بظواهر كلامه، إذن، لوقع المتشركة أصحاب المعصوم عليه السلام في حيض وبنص وسؤال واستفهام منه عليه السلام حول أنهم كيف يعملون، وهل أنهم يعملون بظواهر كلامه عليه السلام أو لا؟.

بينما لا نجد مثل هذا الارتباك في سيرتهم، ممّا يكشف عن أنهم تلقوا ظواهر كلام المعصوم عليه السلام تلقياً عقلائياً كما يتلقون أي كلام آخر، لا أن السيرة لا تشمل ظواهر كلام المعصوم، ومع ذلك عمل أصحابه عليه السلام به، فإن معنى هذا أن عملهم كان من باب التبعد، وهذا فرع السؤال والجواب، مع أن هذا لم يصل إلينا.

وقد تبين الشبهة الثالثة: بلحاظ آخر. فيقال: بأن هذه الشبهة تبطل كلتا السيرتين.

أمّا السيرة العقلائية، فلأنّها لا تنطبق على كلام غير متعارف الطريقة.

وأمّا سيرة المتشرعة فأيضاً لا تجري، فإنّنا قد ذكرنا أنّ إثبات سيرة المتشرعة فرع إثبات سيرة العقلاء، إذ لو فرض أنّ العمل بالظواهر ليس عقلائياً إذن، ترك المتشرعة العمل به لا بدّ أن يكون تركاً إلى بدل، وهذا البديل يشكل ظاهرة غريبة، إذن، لا بدّ أن يصل إلينا، والمفروض أنّه لم يصلنا شيء من هذا، إذن، فتبطل سيرة المتشرعة أيضاً.

لكن الصحيح، أنّ سيرة المتشرعة لا تبطل حتى لو تمّ بطلان السيرة العقلائية.

بل الصحيح أنّه لا تبطل السيرة العقلائية أيضاً، إذن، فلنا دعويان.

الدعوى الأولى: وهي أنّه لا تبطل سيرة المتشرعة حتى لو استحكمت الشبهة في إبطال السيرة العقلائية.

وذلك لأنّ ما قلناه سابقاً، من كون سيرة المتشرعة أنّها مبنية على كبرى السيرة العقلائية، مقصودنا من كونها مبنية على كبرى السيرة العقلائية، أيّ بما هي قضية طبيعية اقتضائية عامة، لا على تطبيقها في خصوص كلام المعصوم عليه السلام.

وتوضيح ذلك: هو أنّه لو أنكر شخص أصل عقلائية العمل بالظهور كلية، أيّ أنّه أنكر أصل كبرى العمل بالظهور، وقال: إنّ العمل بالظهور شأنه عند العقلاء شأن الاستخارة، حينئذٍ، ينسّد عند هذا الشخص باب إثبات سيرة المتشرعة، إذ كيف يمكن أن نثبت أنّ المتشرعة كانوا يعملون بالظهور، فلعلّهم كانوا يعملون بغير الظهور،

من القرعة والاستخارة وشبهها، ولا يكون عملهم واستقرارهم على ذلك الغير ملفتاً للنظر، كي يوجب وصوله لو كان، ومن هنا ربطنا إثبات سيرة المتشرعة بإثبات كبرى السيرة العقلائية.

لكن بعد أن ثبت كبرى السيرة العقلائية بنفسها، ووقع شك في انطباقها على كلام المعصوم عليه السلام بالخصوص، بدعوى أن موضوع سيرة العقلاء كلام المتكلم المتعارف، والمفروض أن المعصوم عليه السلام امتاز بخصوصية أخرجته عن المتعارف، حينئذ، نقول:

إن أصحاب المعصوم عليه السلام إما أنهم كانوا يعملون بظواهر كلامه عليه السلام أو لا، فإن كانوا يعملون بكلامه عليه السلام فهذا هو المطلوب، وهذا معناه: ثبوت سيرة المتشرعة.

وإن كانوا لا يعملون بكلامه عليه السلام مع أن السجية العقلائية تقتضي العمل بظاهر كل كلام متعارف، حينئذ، لا بد وأن يكون مستنداً إلى التفاتهم إلى أن المعصوم عليه السلام له طريقة خاصة في مقام التفهيم والتفهم، وأنه عليه السلام بهذه الطريقة الخاصة خرج عن كبرى السيرة العقلائية.

ومن الواضح، أن هذه قضية ملفتة للنظر من أحوال المعصوم عليه السلام وكان ينبغي وصولها إلينا، وحيث أنها لم تصل، إذن، يتعين الشق الأول.

وبهذه الطريقة الخاصة، تُثبت تميم سيرة المتشرعة، حتى لو استعصى حل الشبهة بلحاظ السيرة العقلائية.

الدعوى الثانية: وهي أن السيرة العقلائية تامة في المقام.

وحاصل هذه الدعوى، هو أن السيرة العقلائية، كما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً، لها مجالان.

المجال الأول: مجال باب الأغراض التكوينية، والعلاقات الشخصية، كعمل المريض بظهور كلام الطبيب والعمل به باعتبار كشفه له.

المجال الثاني: مجال الإدانة والمسؤولية، فإن كثرة الاعتماد على القرائن المنفصلة، إن كان يوجب تزلزلاً في السيرة العقلانية بحيث يُسقط الظهور عن العمل رأساً، فإنما يكون كذلك في المجال الأول الذي يكون تمام نظر العاقل فيه إلى كاشفية الظهور، ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة للمجال الثاني، وهو مجال الإدانة، لأنه في هذا المجال بحسب المرتكز العقلاني، إن لظهور كلام المولى وبيانه نحو من الموضوعية في مقام الإدانة، وليست القضية مجرد قضية كشف كما في الأغراض التكوينية، بل يُقال للمأمور في الآخرة، «إن مولاك هكذا بين القضية»، وأما احتمال أنه سيُبين بعد مدة، فهذا لا يكفي ما لم يصدر البيان.

نعم لا بأس بالقول: إن هذا العمل يجب أن يكون بعض الفحص عن القرائن المنفصلة، وهذا أيضاً من شأنه العبودية، فالظاهر أن كبرى السيرة العقلانية بمرتكزاتها منطبقة هنا جزماً، وما يُتراءى من عدم الانطباق، إنما هو خلط بين المجال الأول والثاني، هذا إذا سلم بوجود طريقة غير متعارفة للمعصوم عليه السلام في مقام الاعتماد على القرائن المنفصلة، ولم نقل بأن هذا المطلب مبالغ فيه على نحو من التفصيل الذي تقدّمت الإشارة إلى بعض نكاته في وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام. إذن، فالسيرة العقلانية تامة، لكون الأئمة عليهم السلام بحكم مشرع واحد، لا يختلف أحدهم عن الآخر، لكونهم معصومين، ولإطلاع كل واحد منهم على ما صدر عن الإمام الآخر.

وهناك شبهة أخرى، تقول: إنَّ السيرة العقلائية فيها جهة نقص، تحتاج في تكميلها إلى السيرة المتشعبة.

وبيانه: هو أنَّ السيرة العقلائية، لا إشكال في انعقادها على العمل بكبرى حجية الظهور بتمام مراتبه، بلا فرق بين الظهور الضعيف والقوي، وبين الظهور اللفظي الناشئ من المرتكزات العرفية، وكذلك من دون فرق بين ظهور الكتاب الكريم والسُّنة الشريفة، باعتبار اندراجهما تحت كبرى الحجية للسيرة العقلائية، لكن نحن إنَّما نثبت كبرى الحجية للسيرة العقلائية بتوسط إمضاء الشارع لها، وإنَّما نثبت إمضاء الشارع للسيرة العقلائية بعدم رده، وإحراز عدم الردع إنَّما يكون بعدم وصوله، حيثنَّ نقول؛ إنَّه لا إشكال في أنَّه لم يصل إلينا ما يكون رادعاً عن كبرى حجية الظهور سوى إطلاقات أدلَّة النهي عن العمل بالظن ونحوه كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، إذن، فلا يوجد ما يدلُّ على الردع عن الكبرى على إطلاقها، لكن قد يوجد ما يُحتمل كونه رادعاً عن بعض مراتب هذا الظهور، وذلك لأنَّه وجدت عندنا طائفتان من الروايات.

الطائفة الأولى: تنهى عن التفسير بالرأي مطلقاً، أو في خصوص ظواهر القرآن الكريم، وهي التي تمسك البعض بها على عدم جواز التمسك بظواهر القرآن.

الطائفة الثانية: هي ما دلَّ على عدم جواز إعمال القياس في الأحكام الشرعية.

وهاتان الطائفتان بمجموعهما تشكلان عدداً كبيراً من الروايات.

وحيثنَّ نقول: بأنَّ بعض مراتب الظهور نحتمل أن تكون مشمولة لعنوان التفسير بالرأي، أو مشمولة لعنوان القياس، باعتبار ما فيه من إعمال رأي ونظر واستيعاب للنكات، فإنَّ بعض الظواهر يقتنصها الفقيه

الألمعي مع ما فيها من الدقة التي تميّز فقيهاً عن آخر، وحينئذٍ، قد يُتوهم أنّ عناوين التفسير بالرأي لعلّها أُريد بها معنى ينطبق على ذلك، وكذلك أيضاً الظهورات الناشئة من مناسبات الحكم والموضوع والتي على أساسها نعمّم الحكم: فمثلاً: لو سُئل المعصوم عن «ماء جب وقع فيه فارة»، فأجاب وقال: «لا تتوضأ به»، فهنا لا يمكن أن يُقال: إنّهُ حكم خاص، وإسراؤه إلى ماء وعاء آخر، يحتاج إلى دليل آخر، لأنّ هذا ليس من باب العمل بالقياس، بل تعميم الحكم من باب العمل بظاهر الدليل، لأنّنا فهمنا من هذا الدليل أنّه يشمل هذا الوعاء وكل ماء قليل، فكأنّ الدليل أعطى الكبرى، حينئذٍ هذا الظهور، وهو ظهور يشبه القياس، باعتبار أنّه قد يُقال: إنّ هذا الدليل مختص بهذا الموضوع، فالتعدي منه إلى موضوع آخر قياس، إذن، فهذا النحو من التعميم المبني على مناسبات الحكم والموضوع هو، من زاوية، ظهور، لأنّه مبني على الظهور، وهو من زاوية أخرى، يمكن توهم كونه قياساً، وحينئذٍ إذا افترضنا ذلك، فهذا معناه: احتمال أن تكون هذه الروايات رادعة عن هذا النحو من العمل بالظهور، إذن، لا يمكن تميم البرهان، لأنّ السيرة العقلائية في هذه المرتبة من مراتبها لم نجزم بعدم الردع عنها.

وقد قلنا سابقاً، إنّ احتمال رادعية الموجد يكفي لبطلان الدليل، ولا يتوقف بطلانه على الجزم بالرادعية، إذن ما لم نرجع إلى سيرة المتشعبة ونثبت بها أنّ المتشعبة كانوا يعملون بهذه الظواهر، لا يمكن في المقام إثبات المطلب بالسيرة العقلائية وحدها، ولكن إذا رجعنا إلى سيرة المتشعبة، واستطعنا إثبات أنّ المتشعبة كانوا يعملون بهذه الظواهر، حينئذٍ فباعتبار أنّ السيرة المتشعبة لا تتوقف على مسألة إحراز عدم الردع كما عرفت، إذن، نُثبت بنفس سيرة المتشعبة بطلان احتمال رادعية هذه الطوائف.

إذن فنحن وإن كنّا لا نحتمل الردع عن العمل بكبرى الظهور
كلية، لما عرفت سابقاً، من أنّه لو كان قد ردع عن هذه الكبرى كلية
لوصل إلينا شيء من ذلك، أو احتمال ذلك على الأقل.

لكن لا بأس بدعوى احتمال أن يكون هناك ردع عن بعض
مراتب الظهور، وهي تلك المراتب التي قلنا سابقاً أنّ الفقيه الألمعي
يطبقها في الفقه في مقام التعدي من مورد إلى آخر، لا قياساً، ولكن
استظهاراً وحماً للمورد على المثال بمناسبات الحكم والموضوع.

وهذا الظواهر حيث أنّها تشبه في بعض الوجوه الرأي والقياس، فقد
يصح لإنسان أن يبدي هذا الاحتمال، وهو احتمال أن تكون هذه الروايع
- التي ردعت عن العمل بالقياس وبالرأي - شاملة لمثل هذه الظواهر،
وإن لم يكن المراد من هذه الشبهة دعوى شمولها حقيقة، لأنّه تحقيقاً، لا
يوجد دليل يتم إطلاقه لمثل هذه الظواهر، لأنّ القياس، إنّما هو قياس غير
مدلول الدليل، على مدلول الدليل، وهذه الأدلة التي ألغي فيها المورد
باستظهار المثالية، يكون مدلول الدليل فيها واسعاً وشاملاً للمورد وغيره،
فإجراء الحكم على غير المورد ليس من باب القياس المذكور، بل هو من
باب إعمال الدليل في تمام مدلوله.

لكن مع هذا، يبقى احتمال أن تكون الكبرى المردوع عنها،
باعتبار تشابه كثير من الألفاظ، ووجود روح عامة في هذه الروايات
الناحية عن القياس، وهي قابلة للزيادة والنقصان.

فبهذا نُثبت احتمال أن يكون هذا الردع عن العمل بالقياس
والرأي شاملاً لمثل هذا النحو من الظهور، واحتمال الردع يكفي في
السقوط عن الحجية، لأنّ هذا الظهور إنّما يكون حجّة بالسيرة
العقلانية، إذا جزمنا بعدم الردع عنها، وحينئذٍ، نجزم بالإمضاء، وأمّا
مع احتمال الردع عنها فلا جزم بالإمضاء.

وعليه: فالسيرة العقلائية لا تكون حجة مع هذا الاحتمال، إذن، فكيف يمكن نفي هذا الاحتمال؟.

والى الآن يكون قد تحصل لدينا - في المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين على حجية الظهور - أنَّ السيرة المتشرعة تمتاز على السيرة لعقلائية، في أنَّها لا تحتاج إلى إثبات عدم ردع الشارع عنها، ولهذا تكون أقوى دلالة على الموقف الشرعي منها، هذا بشكل عام.

إلاَّ أنَّه في خصوص المقام، قد يذكر بعض جهات النقص والضعف في الاستدلال بالسيرة المتشرعية، فيقال مثلاً: إنَّ هذه السيرة باعتبار دليلاً لبيّاً، فلا بدَّ وأن يُقتصر فيه على القدر المتيقن من مدلوله، إذن، فلا يمكن أن نُثبت بها إلاَّ ما أُحرز يقيناً من عمل المتشرعة به من الظهورات، إذن، فلا يمكن أن نُثبت بها حجية الظواهر الحالية البحتة غير المكتنفة بالكلام، لأنَّه لا يمكن القطع بأنَّ عمل أصحاب المعصومين عليهم السلام كان على الأخذ بها، وذلك، لعدم شيوع الاستدلال بمثلها في مجال الاستنباط، بخلاف الظواهر اللفظية المتمثلة في الكتاب والسنة، بل قد لا يُحرز العمل من قبلهم ببعض مراتب الظهورات اللفظية، وعليه: يكون مضمون السيرة المتشرعية كالقضية المهملة، وهي في قوَّة الجزئية، وحينئذٍ لا يمكن الرجوع إليها عندما يُشكَّ في حجية ظهور لنكتة تستوجب ذلك التشكيك، من قبيل كونه يظن بخلافه أو نحو ذلك، وهذا بخلاف السيرة العقلائية المنعقدة، بمعنى القضية الطبيعية العقلائية، فإنَّه لا يُشكَّ في عمومها لمطلق الظواهر الحالية واللفظية بمراتبها العقلائية المتعارفة.

إلاَّ أنَّ الصحيح، إمكان تعميم نتيجة السيرة المتشرعية وذلك بعد ضمَّ افتراض وجود السيرة العقلائية، بل افتراض أخذ أصل ثبوت السيرة العقلائية بعين الاعتبار أمر لا بدَّ منه في إثبات أصل السيرة

المتشعرية، وهذا ليس استدراكاً لما قلناه سابقاً من أن الاستدلال بالسيرة التشريعية لا يحتاج إلى عدم الردع، بخلاف السيرة العقلائية، فإنه لا يكفي في الاستدلال بها أصل ثبوتها بل لا بد من إحراز عدم الردع.

وجه هذا الاحتياج إلى السيرة العقلائية هو، أن العقلاء لو لم يكونوا يبنون على الظهورات، لكان حال الظهور عندهم كحال غيره من القواعد غير المقبولة، «كالاستخارة» ونحوها، فإنه حينئذ لا يمكن استكشاف ثبوت سيرة متشعرية في زمان المعصومين عليه السلام، لأن ذلك إنما كان بيان أنه لو كانت لهم طريقة أخرى في مقام اقتناص مرامهم، إذن، لكانت حادثة غريبة على خلاف الوضع العقلائي العام، وحينئذ، مثل هذا لا يمر من دون أن يُذكر أو يصل إلينا منه شيء، مع أنه لم يصلنا منه شيء.

ومن الواضح: أن هذا البيان إنما يتم فيما لو فرض أن الوضع العقلائي العام كان يعتبر أن أي طريقة أخرى غير الظهور هي أمر غريب عن طباعهم العقلائية، وإلا كان حال الظهور كحال تلك القضايا، إذن، فكيف يفترض أن العمل كان به ولم يكن بها، إذن لا بد من افتراض أن العمل بالظهور هو الطريقة العقلائية الطبيعية، وهو المقوم لطريقتنا في استنتاج السيرة التشريعية، وحينئذ، بالطريقة نفسها تُثبت التعميم في مضمون السيرة التشريعية، إذ لو كان مؤداها أقل من مؤدى القضية الطبيعية لما كان له منشأ عقلائي طبعي، وإنما ينحصر منشؤه في البيان الشرعي الذي يُعتبر تحديداً للقضية العقلائية وردعاً عنها، ومثل هذا لو كان لوصل إلينا عادة، مع أنه لم يصل إلينا شيء منه، إذن فليست السيرة التشريعية مهمة بنحو يجعل مؤداها في قوة الجزئية دائماً.

وأما ما يُلاحظ:

من نقاط ضعف في السيرة العقلانية، فقد أشرنا سابقاً إلى بعضها، من أن مجرد ثبوت هذه السيرة لا يكفي للاستدلال بها على الحكم الشرعي ما لم يثبت عدم الردع عنها، حيث يكشف عن الموافقة على مضمونها، وهذا يتوقف أحياناً على إثبات حجية ظهور حالي أو لفظي للشارع في الإمضاء، وهو لا يكون إلا بالتمسك بدليل آخر على حجيته، لا بنفس هذه السيرة، ومن هنا كان بحاجة إلى ضم السيرة التشريعية إليها لإثبات حجية شخص هذا الظهور كما عرفت سابقاً.

وقد يُقال بلزوم ضم السيرة التشريعية في إثبات أصل ثبوت السيرة العقلانية في الظهورات الموجودة في مطاوي الأدلة الشرعية، لأن هذه الظهورات تختلف عن الظهورات العرفية في مقام المحاورة، والتي هي القدر المتيقن من شمول السيرة العقلانية لها في أنها ظهورات صادرة في مجالس متعددة غير متعاصرة زماناً ومكاناً وحتى من حيث المتكلم نفسه، فإن المعصومين عليهم السلام قد خالفوا الأساليب العرفية في المحاورة، واعتمدوا القرائن المنفصلة التي كانت تصدر في مجالس مختلفة وأزمنة متباعدة ومن معصومين في عصور غير متعاصرة، وهذه الطريقة ليست بعرفية، ولا أقل من كونها غير متداولة كثيراً بين العقلاء لكي يعرف ما هو نظرهم ورأيهم فيها، إذن، فالسيرة العقلانية على العمل بالظهورات العرفية المتعارفة لا تكفي وحدها لإثبات حجية هذه الظهورات.

وهذه الشبهة تارة تُبين بلسان كونها اعتراضاً على دلالية السيرة العقلانية، وحينئذٍ، قد يُجعل نفس عمل أصحاب المعصومين عليهم السلام بهذه الظهورات - مع إطلاعهم على أنهم يعتمدون القرائن المنفصلة ولو متباعدة - شاهداً على عموم السيرة العقلانية، لأنهم إنما كانوا يعملون ذلك بملاك عقلايتهم وليس بملاك تلقي نصوص منهم عليهم السلام.

وقد تُبيّن هذه الشبهة تارة أخرى بلسان كونها تشكيكاً بكلتا السيرتين، أمّا كونها تشكيكاً في السيرة العقلائية، فلما تقدّم وعرفته.

وأما كونها تشكيكاً في السيرة التشريعية، فلما تقدّم وعرفته أيضاً من توقف تماميتها على افتراض العموم في السيرة العقلائية في المرتبة السابقة على التشريعية، وإلاّ لم يكن هناك طريق لإثبات عمومها.

والصحيح هو، أنّه لا يمكن إبطال عموم السيرة التشريعية ولا العقلائية بهذه الشبهة، إذن فلنا في المقام دعويان.

أما الدعوى الأولى:

فلأنّ ثبوت السيرة التشريعية إنّما يتوقف على ثبوت أصل كبرى حجية الظهور عند العقلاء بحسب طباعهم، وليس لانطباقها في خصوص كلمات الشارع، إذن، فثبوت الكبرى ولو بنحو القضية المهملة الأولية يكفي في ثبوت سيرة التشريعية، فإنّ هذا المقدار يكفي في أن تكون أيّ طريقة أخرى لدى التشريع والشارع في مقام اقتناص المرام من ظواهر كلماتهم، طريقة فريدة وغريبة، لو كانت لنُقلت إلينا لا محالة لخطورتها.

وبعبارة أخرى: إنّ تطبيق تلك الكبرى الطبيعية على كلمات الشارع وظهوراتها، وإن كان خارجاً، عن المتيقن من مضمون السيرة العقلائية، أو يُشك في دخولها في مضمونها، إلّا أنّه باعتبار مجانسته معها فإنّه لا يشكل حادثة أو ظاهرة غريبة، وهذا بخلاف ما لو اتبعت طريقة أخرى كالاستخارة والقرعة ونحوهما.

وأما الدعوى الثانية:

فلأنّ السيرة العقلائية في باب الأغراض التشريعية قد انعقدت على أنّ لنفس صدور الكلام والظهور واستناده إلى المولى موضوعية

في باب الحجية والإدانة، وليس حال الظواهر في هذا المجال حال الظواهر في مجال الأغراض التكوينية، فإنَّ التعامل معها لمجرد كاشفيتها التكوينية، فلا يُقال بأنَّ مجالها الظهورات المتعارفة.

نعم لا بأس بدعوى أنَّ الإدانة والحجية إنَّما تكون بعد الفحص عن المخصص والمقيد والقرينة المنفصلة، خصوصاً فيما إذا كان من دأب المولى الاعتماد على القرائن المنفصلة.

هذا كله لو سلَّم وجود طريقة غير متعارفة للشارع في مقام اعتماده على القرائن المنفصلة، فإنَّ أصل هذا المطلب وإن كان صحيحاً في الجملة، إلَّا أنَّه ليس بالمرتبة التي تخرجه عن الطرق المتعارفة في نظائرها، على نحو من التفصيل الذي تقدَّمت الإشارة إلى بعض نكاته في وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام، فإنَّ الأئمة المعصومين عليهم السلام بحكم معصوم واحد، لعصمتهم واطلاعهم على كل ما صدر من المعصوم الآخر.

وهناك شبهة أخرى تُثار بوجه الاستدلال بالسيرة العقلائية على القضية المطلقة، حيث يبدو نقصٌ في السيرة هذه تحتاج في تكميلها إلى السيرة التشريعية.

وحاصل هذه الشبهة هو، أنَّ الاستدلال بالسيرة العقلائية مبني على استكشاف عدم الردع ولو بملاك عدم وصوله، وهذا بالنسبة إلى المراتب القوية من الظهور، لاسيَّما في الروايات والقرآن، ثابت بلا إشكال باعتبار اندراجهما تحت كبرى الحجية للسيرة العقلائية.

إلَّا أنَّه قد يوجد ما يحتمل كونه ردعاً عن بعض مراتب هذا الظهور، وذلك لوجود طائفتين من الروايات المستفيضة التي يحتمل كونها رادعة.

الطائفة الأولى: تنهى عن التفسير بالرأي مطلقاً، أو في خصوص ظواهر القرآن، وقد تمسك بذلك بعض المحدثين، لإسقاط حجية الظهورات لاسيما الظهورات القرآنية، حيث ادعى بأن ما لا يكون القرآن صريحاً فيه، حيثنذ يصدق عليه أنه تفسير بالرأي.

الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم جواز إعمال القياس في الأحكام الشرعية.

وحيثنذ نقول: إنّ بعض مراتب الاستظهار المبتنية على تحليلات عرفية وإبراز نكات للظهور، أو إلغاء خصوصيات مأخوذة في الدليل بحسب ظاهره ونحو ذلك، قد يصدق عليها عنوان القياس، لأنّها تعميمات مبتنية على مناسبات، قد تشكل ظهوراً في الدليل، إلّا أنّه قد يشكل بأنّ هذا لشباهته بأعمال الرأي والقياس، قد يحتمل شمول الروايات الرادعة لها، ومعه لا يبقى جزم بعدم الردع عن بعض مراتب الظهور، وإن كنّا لا نحتمل الردع عن العمل بكبرى الظهور لما عرفت ذلك سابقاً، وإن كنّا نحتمله في بعض مراتب الظهور، ومع هذا الاحتمال لا تبقى السيرة العقلائية حجّة، إذن فكيف يمكن نفي هذا الاحتمال؟

ويمكن الجواب عن هذه الشبهة عبر أحد وجوه.

الوجه الأول: هو أنّ هذه الشبهة، إنّما تكون في مقابل الدليل اللبي على الإمضاء، وهو الدليل المتقدم الذي كان حاصله، قولنا: «لو لم يمضٍ لردع، ولو ردع لوصل»، والمفروض أنّه لم يصل، إذن لم يردع، إذن فقد أمضى.

وهذه الشبهة لو تمّت، فإنّما تتم في مقابل ذلك الدليل اللبي.

لكن نحن يمكننا أن نثبت الإمضاء بنحو آخر، وذلك بأن نقول:

إنَّ ذلك الدليل اللبي المتقدم، لو فرض أنَّه تعطلَّ عن الإثبات بالنسبة للظواهر التي يحتمل فيها الردع من قبل بعض الأدلَّة، وتعطلَّ فيها الإمضاء، لكن مع هذا، فالخطابات الرادعة عن العمل بالقياس وبالرأي، والتي يُحتمل أن يكون لها شمول لمثل هذه الظواهر، هذه الخطابات، لها قدر متيقن، وهو غير هذا من الظواهر، من قبيل العمومات والإطلاقات اللفظية، والمقامية، والظهورات الوضعية والسياقية ونحوها، حينئذٍ، نحن بهذا الدليل نثبت حجية القدر المتيقن، فيثبت بذلك حجية كل ظهور من الشارع، يكون داخلاً في القدر المتيقن، ثمَّ نستدل ببعض هذه الظواهر الداخلة في القدر المتيقن على إمضاء الشارع لحجية كل ظهور، بما في ذلك الظواهر التي هي محل الكلام، وهنا نذكر طائفتين من الروايات.

الطائفة الأولى: هي ما دلَّ من الروايات على التمسك والعمل والرجوع إلى الكتاب والسنة.

إذن، فهذه الروايات التي دلَّت على ذلك، موضوعها هو الكتاب والسنة. إذن، فهنا يوجد افتراضان.

الافتراض الأول: هو أن يكون الكتاب والسنة قد أخذوا موضوعاً بلحاظ كونهما لفظين دالين على المعنى، أي لوحظا من مقولة اللفظ.

الافتراض الثاني: هو أن يكون الكتاب والسنة قد أخذوا بلحاظ كونهما من مقولة المعنى.

فعلى الافتراض الأول، فالأمر بالتمسك بهما، عبارة أخرى عن الأخذ بدلالته، ومقتضى إطلاق هذا الأمر أنَّ كل ما يكون دلالة للكتاب والسنة بحسب نظر العقلاء والعرف، يكون مشمولاً لإطلاق هذا الدليل، وهذا إطلاق لفظي نتمسك به لإثبات إمضاء الشارع لعموم دلالات الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

وعلى الافتراض الثاني: وهو ما إذا حملنا الكتاب والسُّنة على مقولة المعنى، فالإطلاق المقامي يقتضي إمضاء فهم المعنى بالطريقة العقلانية، سنخ ما يُقال في أدلة إمضاء المعاملات، من أنه إذا كانت المعاملة بمعنى السبب، تمسكنا بالإطلاق اللفظي للدليل «أحلَّ الله البيع».

وإن كانت المعاملة بمعنى المسبب، وكان للمسبب واقع، وللعقلاء طرق إليه، فالإطلاق المقامي يقتضي إمضاء نظر العقلاء وطريقتهم في مقام اقتناص ذلك المسبب، ونفس الشيء نقوله في المقام.

إذن فعلى كلا الفرضين يثبت لهذه الطائفة دلالة، إمَّا بالإطلاق اللفظي، وإمَّا بالإطلاق المقامي على إمضاء كل دلالة عرفية أو لفظية للكتاب والسُّنة.

وهذا الإطلاق اللفظي أو المقامي، هو داخل في القدر المتيقن لمدلول الدليل اللبي، إذن، فنحن أولاً نثبت حجية الإطلاق بالدليل اللبي، لأنَّ الإطلاق من الظواهر التي لا يُحتمل الردع عنها في باب الظواهر، إذن، فنثبت أولاً حجية هذا الإطلاق بالدليل اللبي المتقدم لدخوله في متيقنه، ثمَّ بعد أن يكون حجة، نُثبت به حجية كل ما يصدق عليه أنه عمل عقلائي بالكتاب أو تمسك بالسُّنة عرفاً.

ومن الواضح أنَّ إعمال أيَّ ظهور عرفي هو، مصداق عرفاً للعمل بالكتاب والمسك بالسُّنة، فيثبت بذلك إمضاء كبرى حجية الظهور بقدر ما يكون نظر العقلاء مقتضياً له، وبهذا تنحل الشبهة حلاً فنياً.

الطائفة الثانية: وهي التي تدلُّ على تحكيم دلالات الكتاب الكريم ابتداءً، من قبيل معتبرة عبد الأعلى مولى آل سام، والتي يقول فيها المعصوم عليه السلام «هذا وأمثاله يُعرف من كتاب الله تعالى».

وكذلك روايات الطرح والعرض على الكتاب، فإنَّ هذه الروايات أرجعت إلى دلالة الكتاب ابتداءً.

وتمتاز هذه الطائفة عن الأولى، أنَّ الافتراض الأول في الأولى متعين هنا، وهو كَوْن ملاحظة الكتاب من مقولة اللفظ وبما هو دال، ولذا قال المعصوم عليه السلام «إنَّ هذا وأمثاله يعرف من كتاب الله تعالى»^(١)، فهذه الطائفة أوضح دلالة من الأولى على لزوم العمل بكل ما يكون القرآن دالاً عليه.

ومن الواضح، أنَّ كل معنى يمكن استفادته بظهور عرفي عقلائي، يكون مصداقاً لهذه الكبرى المستفادة من هذه الروايات.

الوجه الثاني: للجواب هو، أنَّه لو تنزلنا عمّا قلناه في الجواب الأول، وفرضنا أنَّه لم يحصل دليل لفظي معتبر على إمضاء كبرى حجية الظهور، حينئذٍ، نقول: إنَّ احتمال الردع الذي أوقعنا في الشبهة، هو متأخر زماناً عن صدر الإسلام على تقدير وقوعه، إذ لم يكن هناك من يقيس في ذلك الزمان، وإنَّما طرحت بعدما وجد أناس جعلوا القياس بعض مصادر الفقه، ولذا: وجدت هذه الشبهات، إذن، في صدر الإسلام، هذه النواحي لم تكن موجودة، ولم يؤثر عن النبي صلى الله عليه وآله أنَّه استعمل شيئاً من هذه العناوين والنهي عنها.

حينئذٍ يُقال: أنَّه في صدر الإسلام، السيرة العقلائية موجودة، والردع متنفذ، فالإمضاء ثابت ولو في صدر الإسلام.

وهذا معناه: أنَّهم كانوا يعملون بكبرى حجية الظهور بتمام مراتبها، والمولى ساكت عنهم، وهذا معناه الإمضاء.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٩، من أبواب الوضوء.

واحتمال الردع مرجعه إلى احتمال النسخ، أي احتمال أن تكون هذه الحجية التي ثبت إمضاؤها في صدر الشريعة، حالها حال جملة من الإماءات التي نُسخَت فيما بعد، من باب التدرج.

إذن فاحتمال الردع يرجع إلى احتمال نسخ الإماء الثابت في صدر الإسلام، وحينئذٍ، يجري استصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه، وهذا عمل بإطلاق دليل الاستصحاب الذي هو داخل في القدر المتيقن من الدليل اللبي، إذن، بهذا نُثبت بقاء الحجية على كبرى حجية الظهور.

الوجه الثالث: للجواب والذي قد يُجعل جواباً مستقلاً، وقد يُجعل مؤيداً، هو أَنَّ الأئمة عليهم السلام رويت عنهم روايات تدلُّ على أَنَّهُم كانوا يستدلون بظواهر القرآن الكريم من هذا القبيل الذي هو محل الكلام، وبالتتبع يمكن تحصيل عدد لا بأس به من الروايات التي هي من هذا القبيل، وهناك روايات كان الإمام المعصوم عليه السلام يستدل بظهوراتها الداخلة في القدر المتيقن.

وهناك استدلالات بآيات كثيرة على أحكام كثيرة، وإن كنا اليوم لا نعرف وجهاً لدلالاتها على ذلك، وهذا أيضاً خارج عن محل الكلام، وإن كان يمكن جعله مؤيداً وإن لم يكن خالياً عن المناقشة سنداً أو دلالة، إلاَّ أَنَّ الإنصاف، إمكان استفادة المدعى منها في الجملة، حيث أنَّ ظهورها المنظور للإمام عليه السلام نسخ ظهور داخل في القدر المتيقن، ومع هذا خفي علينا ذلك.

وقد نفترض أيضاً أَنَّ الظهور الذي استند إليه المعصوم عليه السلام يحتاج إلى دقة في مقام استنتاجه، وحيث أنَّ دقة المعصوم عليه السلام أكبر، استدل بظهور من هذا القبيل بظهور لا ندركه، إذن، فهذا يمكن أن يُجعل مؤيداً.

وهناك روايات، يفسر الإمام بها القرآن ابتداءً، وهذه أجنبية، لأنها في مقام تفسير المعصوم للكتاب الكريم، وقد يفسر بخلاف الظاهر، وعليه: فنحن نريد تلك الروايات التي يبين المعصوم عليه السلام فيها حكماً ثم يعود في مقام الاستدلال على ذلك الحكم، فيستدل بالقرآن بآية تكون دلالتها على هذا الحكم مبنية على هذه المناسبات التي هي محل الشك في هذه الشبهة، وهذا له مصاديق في الحديث كثيرة.

وحاصل هذا المؤيد للجوابين السابقين. هو الاستدلال بطائفة من الروايات التي تحكي رجوع المعصومين إلى القرآن في مقام الاستدلال على حكم، وهذه الطائفة لا تشمل الروايات التي وردت بلسان تفسير آية، سواء فسرت بالمعنى الظاهر الأعلاني، أو بالمعنى الظاهر الذي هو محل الكلام، أو بمعنى غير ظاهر، لأن ذلك بابه باب التفسير.

وعلى كل حال فالأئمة عليهم السلام هم المفسرون للقرآن الكريم، كذلك لا تشمل هذه الطائفة الروايات التي يستدل فيها الإمام عليه السلام بآية لها ظهور واضح، لأن كلامنا في الظهورات الضعيفة التي تحتاج عند التعدي بها عن مورد، إلى ما عرفته سابقاً، حينئذ، هذه الطائفة تشتمل على جملة من الروايات، وهذه الروايات وإن وردت مناقشة في بعضها سنداً أو دلالة، لكن لا مناقشة في جميعها.

وخلاصة هذا المؤيد، هو التمسك بروايات صادرة عن المعصوم عليه السلام تدل على أن الإمام عليه السلام كان يستدل بظواهر قرآنية من نفس النمط، أي حيث يكون الاستدلال بها مبنياً على أعمال عنايات، وإلغاء خصوصيات، فيثبت أن هذا صحيح لا ردع عنه، ولا نقصد بذلك ما يكون ظاهراً في تفسير القرآن الكريم وبيان واقع المرام منه، فإن هذا باب آخر أجنبي عن حجية الدلالة، وإنما المراد ما يكون

ظاهراً في الاستدلال بالآية على الحكم الذي بيّنه الإمام عليه السلام وهذا له مصاديق كثيرة، وجملة منها، وإن لم يكن خالياً عن المناقشة سنداً أو دلالة، إلا أنه يمكن استفادة المدعى من مجموعها.

ومن جملة هذه الروايات، ما رواه الشيخ «قده» بإسناده إلى عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال^(١): قال الله تعالى: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾، فمن عرض له أذى، أو وجع، فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم إذا كان صحيحاً، فصيام ثلاثة أيام، أو الصدقة على عشرة مساكين، والنُسك شاة يذبحها، فيأكل ويُطعم، وإنما عليه واحد من ذلك.

وظاهر كلام الإمام عليه السلام حينما ذكر الحكم بلسان التفريع بقوله عليه السلام «فمن عرض له ألم، أو وجع فتعاطى... الخ»، ظاهر هذا هو، التفريع واستخراج هذا الحكم من الآية، لكي يصح التفريع.

ومن الواضح أنه في هذا الحكم الذي فرع على الآية، قد أعملت بعض العناية في إلغاء بعض الخصوصيات وحملها على المثالية بمناسبة الحكم والموضوع، فالأذى من الرأس، عبّر عنه بقوله: فمن عرض له أذى ولم يقيد بكونه من الرأس، وإن كان الغالب أن أذى الرأس هو الذي يكون محذوفاً في إبقاء الشعر، لكن يُستفاد من تفريع هذا الحكم على الآية، أنّ القيد ألغي في مقام اقتناص الحكم من موضوعه، وحمل على الموردية لا القيدية.

والمرض هنا، عبّر عنه بالوجع أيضاً، فلم يحمل المرض على المرض بما هو مرض، وإنما لوحظ جنبه الوضع فيه، وهذا أيضاً يضم مناسبات الحلم والموضوع، فإنّ إعفاء المريض لا من باب التعب، أنّه

(١) وسائل الشيعة: ج ١١، باب ١٤، أبواب بقية الكفارات.

إذا صدق عليه أنه مريض فيعفى من ذلك، وإنما يُعفى إذا كان يسبب له هذا المطلب، باعتبار مرضه وجعاً، فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم، فمورد الآية أيضاً خصوص حلق الشعر، بينما هنا ألغيت الخصوصية، وبيّن العنوان الكلي، وهو أن يرتكب ما لا ينبغي للمحرم، حيث لا فرق بين هذه الجهة وسائر الجهات التي لا ينبغي للمحرم، إذن، فهنا قد أعملت عناية في مقام إلغاء بعض القيود المذكورة في متن الآية في مقام إبراز الحكم على موضوعه الكلي.

وظاهر مرجعية الآية للحكم في مقام البيان هو، أنّ هذه الاستفادة، استفادة عامة من الآية، لا أنّها مخصوصة بمن يعلم باطن القرآن وظاهره، فإنّ هذا خلاف كون الآية كمرجع، وتفريع الحكم عليه، فيستفاد من ذلك، أنّ إعمال المناسبات المذكورة للحكم والموضوع في مقام إلغاء الخصوصية وحمل القيد على الموردية صحيح.

ومنها معتبرة صفوان بن يحيى، التي رواها الصدوق «قده» بسنده عن صفوان بن يحيى، قال: سئل عن طير أقبل فدخل الحرم^(١)، قال عليه السلام: لا يُمس، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ دَخَلَ كَانَ آمِنًا﴾، فلو جمدنا على حاق لفظ الآية، فهي تدلّ على تأمين العاقل، لأنّ «من» الموصولة تُطلق على العاقل، فالاستدلال بها على عدم مسّ هذا الطير مع أنّ المورد هو العاقل، لا بدّ وأن يكون لاستظهار توسعة دائرة موضوع الحكم، فبضم مناسبات الحكم والموضوع، باعتبار أنّ هذا التأمين ليس كرامة للمؤمنين كي يُقال: «الإنسان أكرم من الحيوان»، بل هو لحرمة البيت الحرام، ومن هذه الناحية، لا يفرق بين

(١) وسائل الشيعة: ج ١١، باب ١٢، من كفارات الصيد.

الإنسان والحيوان، فالاستدلال لا بد وأن يكون بإطلاق متمم بعنايات من هذا القبيل، وإلاً فالإطلاق اللفظي لا يشمل الحيوان لأن «من» للعاقل.

ومنها معتبرة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل كانت له جارية، فأعتقت، وتزوجت، فولدت، أ يصلح لمولاهما الأول أن يتزوج ابنتها، قال عليه السلام لا، هي حرام^(١)، وهي ابنته، والحرّة والمملوكّة في ذلك سواء، ثم قرأ هذه الآية، ﴿رَبِّبْتُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ... الخ﴾، والاستدلال هنا مبني على ضم استظهار عنائي ادّعاء الفقهاء بعد ذلك، وهو أن قيد - ﴿رَبِّبْتُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ - قيد غالبي، بحيث أن الفقهاء ألغوا هذا القيد بمناسبات الحكم والموضوع، وقالوا: إن موضوع الحكم هو مطلق الربيبة، سواء كانت هذه البنت في رعاية الزوج وحجره أم لم تكن، فبعد هذه العناية، ينطبق على مورد السؤال، فالتمسك بالآية مبني على ما هو المركوز، من أن هذا القيد ليس دخيلاً، وإلاً فلا يمكن التمسك بها لما عرفت.

والحاصل هو، أن الاستدلال بالآية، إنّما يتم بعد إلغاء خصوصية الربيبة وكونها في حجر الإنسان، إلى مطلق بنت المرأة المنكوحة بِنكاح صحيح، كما فهمه الفقهاء فيما بعد في مقام الاستدلال بها.

ومنها رواية الحسن بن علي الصيرفي عن بعض أصحابنا قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن السعي بين الصفا والمروة، «أفريضة هو أم سنة»، فقال^(٢): فريضة، قلت: أوليس قد قال الله عز وجل: ﴿فَلَا

(١) وسائل الشيعة: باب ١٨، من أبواب ما يحرم بالمصاهرة.

(٢) وسائل الشيعة: باب ١، من أبواب السعي.

جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا» ، قال ﷺ كان ذلك في عمرة القضاء إنَّ رسول الله ﷺ شرط عليهم أن يرفعوا الأصنام من الصفا والمروة، فتشاغل رجل السعي حتى انقضت الأيام وأعيدت الأصنام، فجاؤوا إليه فقالوا: يا رسول الله ﷺ إنَّ فلاناً لم يسع بين الصفا والمروة وقد أعيدت الأصنام، فأنزل الله تعالى، ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، وعليهما الأصنام. فهنا ترى إمضاء من قبل الإمام لما استظهره الراوي، فإنَّ الراوي استظهر من كلمة لا جناح عليه، عدم الوجوب، حيث تراه قد استشكل في أنَّه كيف تقول إنَّ السعي واجب، مع أنَّه قال الله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾.

ومن الواضح أنَّ استفادة عدم الوجوب من نفي الجناح هو أيضاً استفادة من الظهورات المبنية على العناية، حيث يُقال بمر الحق، الواجب أيضاً لا جناح منه كالمستحب، فحاق اللفظ لا دلالة له في هذا الكلام على نفي الوجوب، وإنَّما يكون الكلام دالاً على نفي الوجوب بعد ضم مناسبات البيان والمبين، وإنَّ المبين إذا كان واجباً فلا يناسب أن يبين بلسان «لا جناح»، ومن هنا فنحن نستفيد من لسان «لا أحب ذلك»، أنَّه ليس بحرام، ولا يناسب الحرمة إلاَّ بإعمال مناسبات البيان والمبين.

والحاصل هو، أنَّ السائل قد استظهر من نفي الجناح في الآية، استظهر الترخيص ونفي الوجوب، فإنَّ الواجب لا يناسب عرفاً أن يعبر عنه بكلمة «لا جناح»، وإن كان بحسب حاق اللغة لا بأس فيه، والإمام ﷺ قد أمضى استظهار السائل هذا، ولكنَّه ألفته إلى أنَّ التعبير بذلك، إنَّما جاء بلحاظ خصوصية واقعة معينة كان يتوهم فيها سقوط «السعي»، لا بتلائه بمحذور الأصنام.

إذن، فنفي الجناح، ليس بلحاظ أصل عمل السعي، وإنَّما إتيانه

في تلك الحال ومثلها فقط، وكل هذه فيها إعمال عنايات ومناسبات عرفية، تتدخل في تشكيل الظهور كما عرفت.

ومنها رواية عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ^(١) هل على الإمام إسماع من يكون خلفه وإن كثروا؟ فقال عليه السلام ليقرأ قراءة وسطاً، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا﴾، فهذه الآية من المجملات في نفسها إذا لم نعمل عناية من العنايات، لأنه نهى فيها عن الجهر والإخفات، مع أنَّ القراءة إمَّا أن تكون جهراً أو إخفاتاً، غاية أنه مع إعمال عناية يُقال: المقصود من ذلك أنَّ المنهي عنه هو المرتبة الشديدة من كل منهما.

وكوّن جعل المنهي في أحدهما مطلقاً، وفي الآخر مقيداً، ترجيح بلا مرجح، ومعه، فهذا البيان يقتضي أن تكون القراءة وسطاً.

وهذا الظهور استعملت فيه عنايات عرفية.

والحاصل هو، أنَّ نفي الجهر والإخفات لا يدلُّ بحسب حاق اللغة على تعيين القراءة الوسط، إلّا بإعمال العنايات والمناسبات العرفية، حيث أنَّها تقضي بأنَّ المنفي هو المرتبة الشديدة في كل منهما، وذلك بقرينة التقابل، حيث أنَّ القراءة إمَّا أن تكون جهراً، أو إخفاتاً.

ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت ألا تخبرني من أين علمت بأنَّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين ^(٢)؟ فضحك فقال عليه السلام يا زرارة، قاله رسول الله ﷺ ونزل به الكتاب من الله عزَّ وجلَّ، قال تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾... ثم فصل بين الكلام فقال:

(١) وسائل الشريعة: باب ٣٣، من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) وسائل الشريعة: باب ٢٣، من أبواب الوضوء.

﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ﴾، فحينما قال برؤوسكم، عرفنا أنَّ المسح ببعض الرأس لمكان «الباء» ثمَّ وصل الرجلين بالرأس... الخ فإذا ضُمَّ لهذا الكلام ما ادَّعي من أنَّ «الباء» ليس من معانيها التبعية، فحيثُ يكون كيفية استفادة التبعية هنا باعتبار الإصاقه، أي من نفس الإصاق، بمناسبات الحكم والموضوع ويُقال: بأنَّ «الباء» تدلُّ على أنَّ المسح ملصوق بالرأس، وبضم هذا المناسبات الحكم والموضوع يفهم منه التخفيف.

وإن شئت قلت: رغم القول بأنَّ «الباء» ليست للتبعية بل للإصاق، فإنَّه رغم هذا يمكن استفادة التبعية منها، لأنَّ إصاق المسح بالرأس بسبب «الباء»، مُشعر عرفاً بتخفيف الإصاق الذي يكفي فيه مسح بعض الرأس.

ومنها رواية الحكم بن الحكم، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الصلاة في البيع والكنائس، فقال عليه السلام: «صلَّ فيها، قد رأيتها ما أنظفها، قلت: أيصلي فيها إن كانوا يصلون فيها؟ قال عليه السلام: نعم، أما تقرأ القرآن»، ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ (٨٤)، «صل إلى القبلة وغربهم»^(١)، وهذه الآية بحسب لفظها لا يُستفاد منها عدم مانعية صلاتهم عن صلاتنا، وإنَّما يكون بضم فهم عرفي عنائي، وهو إمضاء هذا التعامل الخارجي، وأنَّه كل يعمل على شاكلته بنحو لا يضره الآخر.

والحاصل هو، أنَّ الآية لو لم يعمل فيها عناية عرفية، من إمضاء هذا التعامل الخارجي، وأنَّه كل يعمل على شاكلته، بحيث لا يضره الآخر، قلت: لولا إعمال هذه العناية، فإنَّ الآية لا تدلُّ على عدم مانعية البيع والكنائس عن صحَّة الصلاة.

(١) وسائل الشيعة: باب ١٣، من أبواب مكان المصلي.

ومنها: رواية عبد الأعلى مولى آل سام التي تقدّمت الإشارة إليها، حيث سأل الإمام عليه السلام بأنّ إيهامه جرحت فوضع عليها مرارة، فكيف يمسح عليها في الوضوء^(١)؟ فقال الإمام: هذا وأمثاله يعرف من كتاب الله تعالى، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

وقد قلنا: إنّ الحوالة على كتاب الله تعالى، إن كان بلحاظ السلب فقط، فلا شاهد لنا، وإن استفدنا أنّه بلحاظ السلب والإيجاب، فمن الواضح أنّ استفادة المسح على المرارة من الكتاب الكريم لا يكون إلّا بضمّ عناية أنّه ميسور، والميسور لا يسقط بالمعسور، وهذا استدلال بالظهور بعد ضمّ العناية، إلى غير هذا من الروايات المؤيدة والتي تشكل بمجموعها دليلاً أو تأييداً على الأقل، لما ذكرناه من حجية مثل هذه الظهورات العرفية وإن كانت قائمة على إعمال عنايات ومناسبات للحكم والموضوع.

ثمّ إنّنا بلحاظ مجموع ما ورد من الأئمة عليهم السلام في التعويل والإحالة على كتاب الله تعالى للاستدلال أو الاستشهاد بها، أقول: بملاحظة هذا كله، إذا استطعنا تحصيل ما يكون صريحاً في استدلالهم عليهم السلام بالظهور لا ظاهراً، كان ذلك بنفسه دليلاً قطعياً على حجية الظهور شرعاً، مع قطع النظر عن السيرة العقلانية، وإنّما عهدة ذلك على المتتبع لذلك.

وقد يُقال: بأنّ هناك قسماً من الظواهر التي عليها المعول في الفقه، قد صدر الردع عنها، فيكون هذا الردع مسقطاً لحجيتها بالخصوص.

وهذه الظواهر هي التي ترجع إلى ما يُسمّى بالدلالات الالتزامية العرفية، فإنّ الدلالة الالتزامية على قسمين من منظورنا فعلاً.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢٩، من أبواب الوضوء.

القسم الأول: دلالة التزامية، يكون الانفكاك فيها بين المدلول المطابقي والالتزامي مستحيلاً عقلاً، سواء كانت هذه الاستحالة بينة جداً، فتكون من اللازم البين بالمعنى الأخص، أو الأعم، أو تكون ضعيفة، فتكون من اللازم غير البين.

القسم الثاني: هو أن تكون الدلالة الالتزامية ليست باعتبار استحالة الانفكاك بين المدلول المطابقي والالتزامي عقلاً، لكن العرف لا يتعقل الانفكاك بينهما بما هو عرف، فمن هنا تنشأ الدلالة الالتزامية العرفية، من قبيل أن يُقال: بأنَّ الدليل الذي يدلُّ على مطهريّة الماء يدلُّ بالدلالة الالتزامية العرفية على طهارته، لأنَّ العرف لا يتعقل أن يكون الماء نجساً ومع هذا فهو يطهر غيره، وإن كان ذلك لا يُعتبر عقلاً من المحالات، لكن ليس ممّا يتعقله العرف، ومن هنا تنشأ دلالة التزامية عرفية، وهذه الدلالة الالتزامية العرفية حجة، لرجوعها بحسب الحقيقة إلى ظهور طولي عرفي في المدلول الالتزامي، وهذا الظهور يكون مشمولاً لكبرى حجية الظهور، وهذا ما عليه العمل في الفقه.

إلاً أنّه قد يُقال: بأنَّ هذه الدلالات الالتزامية العرفية، قد ردع عنها الشارع، وهذا الردع يتمثل في رواية أبان بن تغلب المعروفة في دية أصابع المرأة.

قال أبان^(١): قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال عليه السلام عشرة إبل، قلت: فإن قطع اثنين؟ قال عليه السلام عشرون، قلت: فإن قطع ثلاثة؟ قال عليه السلام ثلاثون قلت: فإن قطع أربعة؟ قال عليه السلام عشرون، قلت: سبحان الله، يقطع ثلاثة، فثلاثون من الإبل، ويقطع أربعة، فعشرون، قلت: كان

(١) وسائل الشيعة: باب ٤٤، من أبواب ديات الأعضاء.

يبلغنا هذا ونحن في العراق فنبرأ ممَّن قاله ونقول: إنَّ الذي جاء بهذا شيطان، فقال عليه السلام مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله ﷺ، إنَّ المرأة تعاقب الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محقت.

وفي فقه الرواية، اتفق علماء الإمامية، أنَّه في باب الديات، إذا كانت الجناية قد قرَّر عليها عنوان الدية، أو نسبة منها، كالنصف مثلاً، فيكون للمرأة ديته، وللرجل ديته، وأمَّا إذا قرَّر على الجناية جعل خاص في مورد «مَّا» من قبل الشارع، ففيل عليه عشرة، أو عشرون من الإبل، فحينئذٍ، المرأة تعاقب الرجل وتساويه في الجعل المقرَّر ما لم يبلغ أو ما لم يتجاوز ثلث الدية، على قولين في التجاوز والبلوغ، فإذا تجاوز أو بلغ الثلث، رجعت المرأة إلى النصف.

وهذه القاعدة هي التي استغرب منها أبان باعتبار أنَّها على خلاف ما يفهم الإنسان العرفي حينما يريد أن يقدر القضايا كما ذكر «أبان» في حواره مع الإمام عليه السلام حيث أنَّه لم يتعقل أن تكون دية قطع أربعة أصابع من المرأة أقل من دية ثلاثة أصابع منها.

والرواية معتبرة سنداً، ولا يمكن الطعن في سندها كما فعل في الدراسات.

وهذه الرواية، تارة يُستدل بها لإثبات عدم حجية القطع الحاصل من المقدّمات العقلية، بدعوى أنَّ «أبان بن تغلب» كان قد حصل له القطع في المقام بأنَّ الحكم في قضية أصابع المرأة حكم باطل، فعاتبه الإمام عليه السلام على ذلك، لأنَّ «أبان» كان قاطعاً بذلك.

إذن، فاستدل بالرواية على عدم حجية القطع الحاصل من المقدّمات العقلية.

وهذا المنظور من الرواية تقدّم الجواب عليه في بحث حجية الدليل العقلي، حيث ذكرنا هناك، أنّ عتاب الإمام عليه السلام «لأبان»، لم يظهر من الرواية أنّه كان من أجل تعويله على القطع الحاصل من المقدمات العقلية، بل كان عتاب الإمام عليه السلام «لأبان» من تقصيره في مقدمات تحصيل هذا القطع، وذلك لأنّ الالتفات إلى المقدمات العقلية في مقام تحصيل القطع بالحكم الشرعي وإن كان جائزاً، لكن إنّما يكون ذلك بعد النظر في الأدلّة والقواعد الشرعية، وبذل الجهد في التعرف على بيانات الشارع، كي لا يقع الإنسان في قبضة وهم العقل.

إذن، فالتعب على «أبان» في هذه القضية، إنّما كان لحصول القطع عنده، وغض نظره عن الحديث والكلام الذي كان يسمعه في العراق، بل عن الكلام الذي قاله له الإمام عليه السلام لأنّ «أبان» اعترض على الإمام عليه السلام حيث قال «سبحان الله»... الخ فهنا هذا تقصير في تحصيل القطع، إذ المؤمن لا يتسرع ويحصل له القطع بقطع النظر عن بيان الشارع، إذن، فكم فرق بين هذا، وبين من لم يحصل له القطع إلّا بعد التفاته إلى تمام النكات، وإحاطته بجميع بيانات الشارع وأخذها بعين الاعتبار، إذن، فالرواية لا يمكن أن تكون دليلاً على عدم جواز العمل بالقطع مطلقاً.

والخلاصة هي، أنّه بعد كونه هذه الرواية معتبرة سنداً، فإنّه تارة يُستدل بها على الردع عن حجية القطع الحاصل من مقدمات عقلية، وهذا قد أجبنا عليه في بحث حجية الدليل العقلي، حيث قلنا هناك: إنّّه لا يُستفاد من الرواية الردع عن حجية القطع العقلي بعد حصوله، بل العتاب كان بلحاظ تسرع «أبان» في الجزم بالحكم الشرعي، واعتراضه على الإمام عليه السلام ومن دون التفات إلى البيانات الصادرة من الشارع، بل اعتمد «أبان» على مجرد استذواق عرفي، أو عقلي، وكم

فرق بين هذا، وبين القطع العقلي الحاصل بعد الالتفات إلى تمام النكات والإحاطة بجميع البيانات الصادرة من الشارع.

وتارة أخرى يُستدل بهذه الرواية على محل الكلام، حيث يُقال: بأنه قد لا يحكم العقل بما حكم به «أبان بن تغلب»، إذ لعلَّ هناك حكمة اقتضت التسوية بين المرأة والرجل، وقد يكون هناك مصلحة في جعل هذه التسوية بنحو الموجبة الجزئية، إذ كما أنه في باب الميراث جعل للذكر ضعف ما للأنثى، فكذلك سَوَّى في الميراث بين الإخوة والأخوات من طرف الأم فقط، وهكذا في كثير من موارد الإرث، وإنَّما ميَّز الذكر عن الأنثى في جانب الأخوة من الأب، فلم يكن التفضيل للذكر بما هو ذكر، على المرأة بما هي امرأة، إذن، فيمر العقل، من الجراف أن يُجزم ببطلان مثل هذا الحكم، كما يجزم بحسن العدل، وبقيح الظلم.

لكن لا إشكال في أنَّ هذا المطلب عرفي، فإنَّ العرف حينما يُقال له: إنَّ من يقطع ثلاثة أصابع عليه ثلاثون من الإبل، فيفهم من ذلك بالدلالة الالتزامية العرفية، أنَّ من يقطع أربعة أصابع ليس عليه أقل من ثلاثين، بل أكثر في الجملة، فهذا دليل التزامي عرفي، والإمام عليه السلام إنَّما زجر «أبان بن تغلب» وعاتبه على العمل بهذه الدلالة الالتزامية العرفية، وسمَّاهَا قياساً، وهذا معناه: أنَّ العمل بالقياس المحرم يشمل الدلالات الالتزامية العرفية، وهذا هو معنى وقوع الردع عن قسم من الظواهر، وهو ما يُسمَّى بالدلالات الالتزامية العرفية.

والحاصل هو أنَّه، قد يستدل تارة أخرى في محل كلامنا، بهذه الرواية، لإثبات الردع عن الظهورات العرفية الحاصلة من ملازمات عرفية، فإنَّ الملازمة المذكورة وإن لم تكن ثابتة عقلاً، إلَّا بنحو

الموجبة الجزئية، كما في مساواة المرأة للرجل في الدية والميراث بين الإخوة والأخوات من طرف الأم، إلا أنَّ هذا بنحو الموجبة الجزئية، للإشعار بأنَّ هذه التفاوتات في بعض الموارد بين الصنفين ليس المنظور فيها التفضيل، وإنَّما كان ذلك بنكات اجتماعية ومصالح نوعية.

وعليه: فالدلالة العرفية في قضية أصابع المرأة الثلاثة، وأنَّه عليه فيها ثلاثون من الإبل، هذه الدلالة، منعقدة على أنَّ من يقطع أربعة أصابع من المرأة، ليس عليه أقل من ثلاثين أو أكثر.

والعمل بهذه الدلالة هو الذي ردع عنه الإمام عليه السلام «أبان بن تغلب»، وطبق عليه عنوان القياس.

وهذا هو معنى ورود النهي عن قسم من الظواهر، وهو المسمَّى بالدلالات الالتزامية العرفية.

إلا أنَّ هذا الكلام غير صحيح، لأنَّ زجر «أبان» لم يكن عن العمل بهذه الدلالة الالتزامية العرفية في نفسها، بل كان الزجر لتحكيم «أبان»، هذه الدلالة على النص الشرعي، لأنَّ الدليل لم يرد إلى «أبان» في الثلاثة أصابع فقط، بل ورد بنحو يشتمل على بيان أن قطع الثلاثة فيه ثلاثون، وقطع الأربعة فيه عشرون، إذن، فكلاهما ورده وهو في العراق، والإمام عليه السلام أيضاً بيَّنه له، ومع هذا قال: «أبان» «سبحان الله»، مستنكراً، وتمسك بتلك الدلالة العرفية الالتزامية للجزء الأول من الكلام، مع أنَّه اتصل به الجزء الثاني صريحاً، وهو صريح في إبطال تلك الدلالة، وهذا معناه: تحكيم تلك الدلالة العرفية، والأولوية العرفية - التي سمَّاها الإمام عليه السلام «بالقياس» - على السنة التي أريد منها - الدِّين - في قول الإمام، «والدِّين إذا قيس محق»، فجعلها «أبان» حاكمة على دين الله، ولهذا قال له الإمام عليه السلام يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس، فهو قد أخذ نفس الإمام عليه السلام والسنة بالقياس، أي

أنَّه حَكَمَ القياس على السنة، إذن فالعتب على «أبان» ليس بملاك أنَّ الدلالة الالتزامية العرفية لو خَلَّتِ ونفسها لا تكون حِجَّةً، بل العتب كان بملاك تحكيم هذه الدلالة الالتزامية العرفية على السنة.

وعليه: فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية، لا على الردع عن القطع الناشئ من مقدّمات عقلية، ولا على الردع عن العمل بالدلالة الالتزامية العرفية إذا لم يكن في العمل بها إلغاء للسنة والنص، وعليه: فلا ردع عن كبرى حجية الظهور بهذه الرواية.

وحاصل هذا الجواب هو أن يُقال: إنَّ ظاهر الرواية هو أن ردع «أبان» وتأنيبه إنَّما كان بسبب تحكيمه لهذه الدلالة الالتزامية العرفية على السنة المعبر عنها بقول الإمام عليه السلام «بالدين»، لأنَّ «أبان» طرح النص الشرعي الذي ورده وهو في العراق، بل هو استنكر على الإمام عليه السلام ذلك، رغم سماعه النص منه، محكِّماً الملازمة العرفية الذوقية على النص الشرعي، ولأجل هذا قال له الإمام عليه السلام «إنَّك أخذتني بالقياس، والدين إذا قيس محق»، فالعتب إنَّما كان بملاك تحكيم هذه الدلالة الالتزامية العرفية على السنة، وهذا قياس واستحسان في قبال النص.

وعليه: فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية، لا على الردع عن القطع الناشئ من مقدّمات عقلية، ولا على الردع عن العمل بالدلالة الالتزامية العرفية، إذا لم يكن في العمل بها إلغاء للسنة والنص.

وعليه: فلا ردع عن كبرى حجية الظهور بهذه الرواية.

وقد يُقال: إنَّه من مزايا الاستدلال بالسيرة التشريعية على حجية الظهور، على الاستدلال بالسيرة العقلائية، حيث أنَّنا في مقام المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين، قد يُقال: إنَّه من المزايا ما يظهر في مورد ابتلاء حِجَّة بمزاحم عقلاني.

وتبوضيحه هو أنه إذا افترضنا أننا نريد أن نستدل على الاستصحاب - كأصل من الأصول - بالسيرة العقلانية، وادّعينا أن السيرة العقلانية قائمة على جريان الاستصحاب.

حينئذٍ، لو فرض أن الاستصحاب في مورد، كان مبتلى بمزاحم غالب في نظر العقلاء، كما لو فرض أن الاستصحاب زوحم بالقياس، وادّعي أن العقلاء بحسب طبعهم يعملون بالقياس، وهذا معناه، أن السيرة العقلانية في موارد مزاحمة الاستصحاب للقياس لا يعملون بالاستصحاب، والشارع حرّم العمل بالقياس، فلا يجوز إعماله، لكن هذا وحده لا يكفي لتوسعة دائرة الاستصحاب، لأن كونه القياس لا يجوز العمل به، أمر، وكونه الاستصحاب يجري حتى مع وجود قياس على خلافه، أمر آخر، ولا ملازمة بينهما، ومن هنا قد يُستشكل في إثبات جريان الاستصحاب في موارد المزاحم العقلاني - الذي يحرم العمل به شرعاً - كالقياس، ويقال: صحيح، أن القياس لا يجوز العمل به، لكن من قال أن الاستصحاب يعمل به في موارد القياس المخالف، فإنّ دليل الاستصحاب بحسب الفرض إنّما هو السيرة العقلانية، وهذه السيرة في مورد القياس المخالف ليست منعقدة على الاستصحاب، إذ العقلاء يرون القياس حاكماً على الاستصحاب، إذن، فالسيرة لا يمكن أن يُستفاد منها حجية الاستصحاب في موارد ابتلائه بمزاحم عقلائي، حتى ولو كان هذا المزاحم ملغياً شرعاً، لأنّه كونه ملغياً، لا يستلزم عقلاً توسعة دائرة حجية الاستصحاب، إذ قد يكون القياس بنفسه غير حجّة، لكنّه يمنع من حجية مزاحمة الآخر، إذن، فهذا ضعف في دلالية السيرة العقلانية.

بينما لو كان المدرك في جريان الاستصحاب هو السيرة التشريعية، حينئذٍ، بالإمكان دعوى أن المتشعبة لا يرفعون يدهم عن

حجة بنفسها كالأستصحاب لأجل ابتلائه بمزاحم منع الشارع عنه،
«كالقياس»، إذن، فبالإمكان تميم سيرة المشرعة.

والحاصل هو، أن الاستدلال بالسيرة العقلائية فرع فعليتها، ولا
فعلية لها في حالة مزاحمة الاستصحاب بالقياس الذي هو أمر عقلائي،
وأمّا الاستدلال بالسيرة التشريعية، فهو فرع فعلية سيرة المشرعة،
وسيرة المشرعة قد يفرض لها فعلية حتى مع وجود مزاحم عقلائي
ملغى شرعاً.

والخلاصة هي أنه قد يُقال: بأنه يمتاز الاستدلال بالسيرة
المشرعية على حجية الظهور، يمتاز على الاستدلال بالسيرة العقلائية
من جهة ما لو فرض وجود اشارة عقلائية على الظهور مزاحمة معه،
ومقدمة عليه عند العقلاء بحيث أن العقلاء يعملون بهذه الامارة
العقلائية مع كونها غير حجة شرعاً، لكونها مردوعاً عنها، «كالقياس»
مثلاً، فإنه في مثل ذلك لا يمكن التمسك بالسيرة العقلائية، لأن مجرد
الردع عن هذه الامارة المزاحمة، لا يعني حجية الظهور المخالف مع
هذه الامارة، فضلاً عن كون العقلاء لا يعملون به، إذن، فلا يمكن
إثبات حجتيه.

وهذا بخلاف ما لو كان المدرك سيرة المشرعة، فقد يفرض
فعليتها حتى مع وجود اشارة عقلائية مزاحمة، لكون هذه الامارة مردوع
عنها وهي بالتالي ملغاة شرعاً.

إلا أن هذا التفريق والتمييز مبني على كون الاستدلال بالسيرة
العقلائية بمقدار ما يتم من عمل العقلاء بالفعل، لا بمقدار سعة النكته
المذكورة من وراء العمل.

وهذا قد تقدّم الكلام عنه في بحث تشخيص مدلول السيرة العقلائية،
حيث تقدّم هناك، أن هناك اتجاهين في كيفية الاستدلال بها.

أحدهما: الاستدلال بمقدار ما وقع خارجاً من العمل .

والثاني: الاستدلال بما يعبر عنه، العمل من نكات مركوزة في الذهن .

فإن بني على الاتجاه الأول^(١)، وقلنا أن سكوت الإمام عليه السلام إنما يدل على إمضاء ما وقع من العمل فقط، حينئذ، يصح هذا الكلام، وهو أن السيرة العقلانية في المثال المتقدم، سوف لن تكون دليلاً على حجية الاستصحاب في مورد ابتلائه بالمزاحم الغالب عند العقلاء والملغى شرعاً .

وإن بني على الاتجاه الثاني، وهو أن سكوت الإمام عليه السلام يكشف عن إمضاء النكته الكلية التي هي من وراء العمل، إذن، فيكشف السكوت عن إمضاء النكته .

ومن الواضح أن نكته كبرى الاستصحاب محفوظة حتى في مورد القياس، المخالف والملغى شرعاً، وهي أدلة الحالة السابقة، وإنما يرفع اليد عنها في مورد القياس، باعتبار أغلبية نكته أخرى على هذه النكته، فإذا دلّ الدليل على أن النكته الأخرى ملغية شرعاً، إذن، فمقتضي الحجية في الاستصحاب موجود، وهو كبرى النكته التي هي من وراء عمل العقلاء، وهي محفوظة حتى في مورد المزاحم، كما أن المانع مفقود، لأن المانع عن إعمالها هو، وجود حجة أخرى أقوى، والمفروض عدم وجود حجة شرعاً، والموجود منها ملغى شرعاً، فوجودها كعدمها، فبناء على هذا الاتجاه لا يتم الكلام المتقدم .

وحينئذ، يكمل الدليل العقلاني، حيث تختفي كل ميزة وفرق .

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ٢٤٩ .

والحاصل هو، أنَّ هذا التمييز بين الاستدلال بالسيرتين، مبني على مسلك المحقق الأصفهاني «قده» في الاستدلال بالسيرة العقلائية، من أنَّ المقدار الثابت بها هو، إمضاء الشارع لما وقع منها بالفعل خارجاً في تطبيقات سلوك العقلاء، لا إمضاء النكته والمبنى العقلاني الذي اقتضى ذلك السلوك، وإلّا، فإنَّ مقتضى الحجية ثابت للظهور المذكور، وإنّما كان المانع عن الحجية هو المزاحم، والمفروض إلغاء حجيته شرعاً كما عرفت، إذن، فالظهور المذكور حجة لا شتماله على مقتضى الحجية ونكتتها، والكاشف عن إمضاء هذه النكته عموماً هو كَوْن المزاحم الآخر ملغي الحجية.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى، وهي في أصل كبرى حجية الظهور.

الجهة الثانية: في تشخيص موضوع حجة الظهور.

وهذا بحث تحليلي، يرجع إلى تحليل المرتكزات العقلائية التي هي الأساس لكبرى حجة الظهور.

وقد وقع في هذا البحث التحليلي الخلاف فيما بين العلماء.

وخلاصة الموقف هي، أنَّه توجد هنا ثلاث احتمالات يحسن ذكرها في مقام تحليل وتصوير موضوع الحجية، وكل هذه الاحتمالات الثلاث متفقة، في أنَّه ماذا يُراد بالحجية، وإنّما اختلفت في تشخيص موضوعها.

وقبل ذكر هذه الاحتمالات، ينبغي الإشارة إلى مطلب تقدم تفصيله في بحث العام والخاص.

وحاصله: هو أنَّه لدينا في الكلام ثلاثة ظهورات.

الظهور الأول: هو الظهور التصوري الذي يحصل بانتقاش المعنى

في الذهن عند سماع اللفظ، وهذا الظهور هو الذي يُسمَّى بالدلالة التصورية، وهو ينشأ من الوضع.

الظهور الثاني: هو الظهور التصديقي، يعني الظهور في أنَّ المتكلم حينما يقول: كلمة «أسد»، قد أراد تفهيم نفس المعنى الذي هو الظاهر تصوراً، ثمَّ أراد إخطاره في ذهن السامع، وأراد استعماله فيه، ومن الواضح أنَّ هذا الظهور الثاني أخص من الأول، لأنَّ الأول محفوظ حتى لو صدر الكلام من دون شعور واختيار.

الظهور الثالث: هو الظهور التصديقي من المرتبة الثانية، فإذا قال: رأيت «أسداً»، فهنا ظهور تصديقي، بمعنى أنَّ الداعي لهذا الكلام هو قصد الجد، وهذا أخص من الثاني.

والأول من هذه الظهورات، ملاكه الوضع فقط، ولا ينتمى حتى مع قيام القرينة المتصلة، فضلاً عن المنفصلة، إذ بمجرد سماعه كلمة «أسد» ينتقل إلى ذهنه «الحيوان المفترس» غايته، أنَّ كلمة «يرمي» تكون قرينة على عدم إرادة الحقيقة.

وأما الظهور التصديقي من المرتبة الأولى أو الثانية، فهو متوقف على عدم القرينة المتصلة، إذ معها لا ينعقد ظهور تصديقي بلحاظ كلتا المرتبتين، وأما عدم القرينة المنفصلة فهو ليس مقوماً لمرتبة من مراتب الظهور، وإنَّ كان دخليلاً في حجية الظهور حيثنَّذ، لأنَّ المتكلم بمجرد أن يفرغ من كلامه من دون نصب قرينة، يستقر لكلامه ظهوره التصديقي وكشفه اللفظي عن مراده الجدِّي، وهذا الظهور ظهور فعلي، ويكون حجَّة، والقرينة المنفصلة لا توجب زوال الظهور، بل توجب زوال حجَّيته.

وحيثنَّذ يُقال: بأنَّه لا إشكال عند الجميع في أنَّ المقصود من أصالة الظهور إنَّما هو إثبات المفاد النهائي للكلام الذي هو المدلول

للظهور التصديقي من المرتبة الثانية، أي أن المقصود إثبات الجدّة من الحكاية والطلب وغيرهما.

لكن الكلام في تصوير كيفية جعل العقلاء لهذا الأصل، وأنهم على أي موضوع جعلوه؟، وهنا يوجد ثلاثة اتجاهات.

الاتجاه الأول: هو ما ذكره الميرزا «قده»^(١) من أن الحجية، موضوعها مركب من جزأين.

أحدهما: الظهور التصديقي، والثاني: عدم القرينة المنفصلة، وحينئذٍ، فمتى ما أحرزنا كلا هذين الجزأين، أمكننا أن نجري أصالة الظهور، لأن موضوعها محرز، وأمّا إذا شككنا في هذا الجزء، أو ذاك، فلا يمكن إجراء أصالة الظهور، وذلك، للشك في موضوعها، بل لا بدّ من التفتيش عن أصل موضوعي آخر ينقح لنا موضوع أصالة الظهور، وبعد جريان هذا الأصل، نجري أصالة الظهور، ومن هنا جاءت أصالة عدم القرينة، فإذا شككنا في القرينة المتصلة، فهذا معناه: الشك في أصل الظهور التصديقي، لأننا بيّنا في المقدمة، أن الظهور التصديقي متقوم بعدم القرينة المتصلة، فمع احتمالها يُشك في تكوين هذا الظهور، وهذا شك في الجزء الأول من موضوع أصالة الظهور، حينئذٍ نحتاج إلى إجراء أصالة عدم القرينة المتصلة حتى نحرز موضوع أصالة الظهور، ثمّ بعد ذلك نجري أصالة الظهور، هذا فيما إذا شك في القرينة المتصلة.

وأما إذا أحرزنا عدم القرينة المتصلة، لكن احتملنا القرينة المنفصلة، فهذا معناه: أن الجزء الأول محرز وجداناً، لكن الجزء الثاني غير محرز، لأن الميرزا «قده»، جعل الموضوع مركب من

(١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٩١ - ٩٣.

جزأين، إذن فالجزء الثاني غير محرز، فهنا أيضاً، نحتاج إلى أصالة
عدم القرينة المنفصلة، ثم بعدها نجري أصالة الظهور، إذن، فأصالة
الظهور لا تنتهي إليها ابتداء إلا في مورد واحد، وهو ما لو قطعنا بعدم
القرينة المتصلة أو المنفصلة.

هذا هو تحليل الميرزا «قده» لهذه الكبرى العقلانية.

والحاصل هو أن بحث تشخيص موضوع حجية الظهور، بحث
تحليلي يرجع إلى قليل المرتكزات العقلانية التي يتشكل منها أساس
كبرى حجية الظهور.

وقد وقع الخلاف فيما بينهم في تحديد موضوع الحجية هذه.
وخلاصة الموقف أنه توجد هنا ثلاثة احتمالات، تتفق جميعها
في المراد من الحجية، وإنما اختلفت في تشخيص موضوعها.
وقبل استعراض كلماتهم حول الموضوع، نستعرض مطلباً تقدّم
تفصيله في بحث العام والخاص، حيث قلنا هناك: أن للكلام ثلاثة
ظهورات.

الأول: هو الظهور التصوري الذي يحصل بانتقاش المعنى في
الذهن من سماع اللفظ، وهذا الظهور هو المسمّى بالدلالة التصورية،
ومنشؤه الوضع، ولو صدر من غير ذي شعور.

الثاني: هو الظهور التصديقي الاستعمالي، وهو ظاهر في إرادة
المتكلم إخطار المعنى والظهور التصوري إلى ذهن السامع، وهذا إنما
يكون إذا صدر من متكلم عاقل قاصد تفهيم المعنى، ومن هنا، فهو
أخص من الظهور الأول.

الثالث هو، الظهور التصديقي الجدي، بمعنى أن الداعي لهذا
الكلام هو قصد الجد، وهذا الظهور أخص من الثاني.

والأول منها، ملاكه الوضع، ولا ينشلم بالقرينة لا المنفصلة ولا المتصلة، وإنَّما تؤثر القرينة على الظهورين الاستعمالي والجدي فيما إذا كانت متصلة، إذ حينئذ لا يمكن للمتكلم إخطار مدلول كلامه التصوري الوضعي إلى ذهن السامع إلا إذا لم ينصب قرينة على خلاف ما أراده، استعمالاً وجداً.

وبعد هذا الاستعراض يُقال: إنَّه لا إشكال عند الجميع في أنَّ مقصودهم من أصالة الظهور إنَّما هو التوصل إلى إثبات المفاد الجدِّي والنهائي للمتكلم، والذي هو مدلول الظهور التصديقي من المرتبة الثانية.

إلا أنَّ الكلام في تصوير كيفية جعل العقلاء لهذا الأصل، وأنَّهم على أيِّ موضوع جعلوه؟، وهنا يوجد ثلاثة اتجاهات.

الاتجاه الثاني: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده»^(١)، وكأنَّه قد اختصر الطريق، فقال: إنَّ موضوع الحجية مركب من جزأين، الأول منهما هو، الظهور التصوري، والثاني منهما هو، عدم العلم بالقرينة على الخلاف، وحينئذ، فدائماً في جميع موارد وجود ظهور تصوري مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف، نرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً، وحينئذ لا يبقى مجال لافتراض إجراء أصل آخر أسبق رتبة، اسمه «أصالة عدم القرينة» فيما إذا شكَّ في القرينة المتصلة، أو المنفصلة، فإنَّه إذا شكَّ بالقرينة المتصلة فموضوع أصالة الظهور محرز وجداناً بكلا جزأيه، أمَّا الجزء الأول، وهو الظهور التصديقي، فهو محفوظ حتى مع وجود القرينة المتصلة، وأمَّا الجزء الثاني، وهو عدم العلم بالقرينة، فهو محفوظ أيضاً، حيث لا علم بها، وكذلك الحال لو

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٦٥ - ٦٦ - ٦٧.

شك في القرينة المنفصلة، فإنَّ موضوع أصالة الظهور محفوظ، وعدم العلم بالقرينة محفوظ، ولهذا قال الشيخ الأصفهاني «قده»: إنَّه ليس عندنا إلَّا أصالة الظهور، أي ليس عند العقلاء إلَّا أصالة الظهور، وأمَّا أصالة عدم القرينة فلا مسوغ لها.

وخلاصته هو، أنَّ موضوع حجية الظهور عند الأصفهاني مركب من جزأين، هما: الظهور التصوري، وعدم العلم بالقرينة على الخلاف، وعند الشك في القرينة، متصلة أو منفصلة لا مسوغ لإجراء أصالة عدم القرينة، بل نرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً، فإنَّه ليس عند العقلاء سواها.

الاتجاه الثالث: وهو الصحيح المختار، من أنَّ موضوع أصالة الظهور هو، شيان:

الأول: الظهور التصديقي لا التصوري، فمن هذه الناحية نوافق الميرزا «قده».

الثاني: هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة لا عدم واقعها، ومن هذه الناحية نوافق الأصفهاني «قده».

ونتيجة هذا البيان، أنَّه إذا شكَّ في القرينة المتصلة، فلا يمكن إجراء أصالة الظهور، لأنَّ الشكَّ فيها يوجب الشك في الظهور التصديقي، فلا بدَّ وأن نفتش حينئذٍ عن أصل يحرز لنا موضوع أصالة الظهور، كأصالة عدم القرينة، فإن وجد، فيها ونعمت، وإلَّا توقفنا عن العمل بالدليل.

وأمَّا إذا شكَّ في القرينة المنفصلة، فلا نحتاج إلى أصل ينقح لنا عدم القرينة المنفصلة في مرتبة أسبق من أصالة الظهور، بل نرجع حينئذٍ إلى أصالة الظهور ابتداءً، لأنَّ موضوع أصالة الظهور محرز بكلا جزأيه.

وهذه الاتجاهات الثلاثة تمثل خلافاً بدأ بين الأنصاري «قده»،
والأخوند «قده»، ثم انتهى لما ذكرناه.

وهذا الخلاف بينهما كأنه بدأ لأول مرة أنه مجرد خلاف تحليلي
من دون أن يكون له محصول عملي، وفي النهاية، كلاهما ينتهيان إلى
نتيجة واحدة، لكن أحدهما يرتب أصلين طوليين، هما، أصالة عدم
القرينة في مورد الشك في القرينة، وينقح بذلك موضوع أصالة الظهور،
ثم يجري أصالة الظهور.

بينما عند الآخر، ابتداءً، يرجع إلى أصالة الظهور.

إلاً أنَّ المطلب ليس كذلك على ما سوف يبدو، من أنَّ تحليل
هذه القضية يكشف لنا عن مغزى عملي على ما سوف تعرف عند
تحقيق المطلب.

والآن نبدأ بتحليل الاحتمالات الثلاث واحداً بعد الآخر، لنرى
ما هو الحق فيها.

تحليل الاتجاه الأول وهو الاتجاه الذي ذهب إليه الميرزا
«قده»^(١) حيث قال: إنَّ موضوع أصالة الظهور مركب من جزأين.

الأول: الظهور التصديقي.

الثاني: عدم القرينة المنفصلة.

ومن هنا، لو شكَّ في القرينة المنفصلة عنده، فهو يحتاج إلى
أصل قبل أصالة الظهور.

وهذا غير تام، بمعنى أنَّ كَوْن أصالة الظهور موضوعها مركب من
جزأين، فهذا صحيح، وكَوْن الجزء الأول هو الظهور التصديقي أيضاً

(١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٩١ - ٩٣.

صحيح، لكن كَوْن الجزء الثاني هو عدم القرينة المنفصلة، فهو غير صحيح، بل الصحيح أنَّ الجزء الثاني هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة، ويترتب على ذلك، أنَّه في موارد الشك في القرينة المنفصلة نرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً، لا أنَّنا نحتاج إلى أصالة عدم القرينة في المرتبة السابقة، لننقح بها موضوع أصالة الظهور.

والنكته في ذلك هو، أنَّ المولى إذا صدر منه كلام له ظهور تصديقي في إرادة العموم، فقال: «أكرم كل فقير»، واحتملنا وجود مخصص منفصل مخرج لفساق الفقراء، فهنا: على طريقة الميرزا «قده» لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور، لأنَّ الشك في موضوع هذا الأصل، بل لا بدَّ من الرجوع إلى أصالة عدم القرينة أولاً.

وهنا نقول للميرزا «قده»، إنَّ أصالة عدم القرينة الذي نفترض الرجوع إليه في المرتبة السابقة، هو أصل عقلائي، يُجريه العقلاء عند الشك في القرينة المنفصلة، لأنَّنا نتكلَّم عن تحليل موضوع الحجية عند العقلاء، وحينئذٍ نسأل: إنَّ هذا الأصل عند العقلاء، هل هو بلحاظ تعبد صرف، أو بلحاظ حيثية كشف نوعي حاك عن عدم القرينة المنفصلة؟ فإن أُريد أنَّ أصالة عدم القرينة أصل مبني على لحاظ حيثية كشف نوعي كما هو المفروض، حيث أنَّ الأصول اللفظية عند العقلاء كلها وتمايم ما يرجع إليها حجةً بملاك الكاشفية والطريقة، لا التعبد العملي البحث، وحينئذٍ، إذا كانت أصالة عدم القرينة ممَّا يحكم به العقلاء باعتبار وجود كاشف نوعي عن عدم وجود القرينة، حينئذٍ نسأل: إنَّ هذا الكاشف ما هو؟ فإنَّه لا يوجد كاشف عن ذلك إلاَّ الظهور، باعتبار استبعاد أن يتكلم المتكلم كلاماً له ظهور تصديقي، ويتم هذا الظهور ولا ينصب قرينة متصلة لو أراد التخصيص، ولكن قد يكون مراده نصب قرينة منفصلة، وحينئذٍ، فلا مبعّد لاحتمال القرينة

المنفصلة، إلاَّ أنَّ مجيئها يلزم منه مخالفة الظهور التصديقي للواقع، ولهذا لو كان كلامه مجملًا ولم يكن له ظهور تصديقي، ففي مثله لا يُستبعد مجيء القرينة المنفصلة، ولكن حينما كان لكلامه ظهور وكشف نوعي عن إرادة العموم في خطابه، «أكرم كل فقير»، حينئذٍ مجيء القرينة المنفصلة يكون مُبَعَّدُهُ نفس كاشفية هذا الظهور التصديقي، وأمَّا في المرتبة السابقة عن هذه الكاشفية، وبقطع النظر عنها، فلا مَبَعَّد، لاحتمال القرينة، وعليه فما يُدعى من إجراء أصالة عدم القرينة، إنَّ كان بلحاظ حيثية كشف عقلائي، حينئذٍ، نقول:

إنَّ هذه الحيثية من الكشف، إنَّ نشأت من الظهور، إذن، فهذا عمل بالظهور من أول الأمر، وهذا معناه: الرجوع إلى أصالة الظهور من أول الأمر، ومعنى هذا، إنَّنا نفينا القرينة بأصالة الظهور، وهذا ما نقوله نحن من الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً.

وأمَّا إذا كانت حيثية الكشف ثابتة بقطع النظر عن هذا الظهور، فهذا خلاف الوجدان، لأنَّه لا يوجد حينئذٍ اِمارة وكاشف عقلائي عن عدم مجيء القرينة المنفصلة، بشهادة أنَّ هذا الظهور لو كان مجملًا لما استبعدنا مجيء بيان منفصل، إذن لا يمكن القول إنَّ أصالة عدم القرينة مبنية على الكشف النوعي، فينحصر حينئذٍ كونها مبنية على الكشف الآخر، وهو، أنَّ أصالة عدم القرينة تعبَّد صرف من العقلاء، وهذا ممَّا اتفق على بطلانه حتى الميرزا «قده»، لأنَّ العقلاء ليس من سجيّتهم إعمال التعبدات الصرفة، بل كل الأصول مرجعها إلى حيثية الكشف والاستظهار، ولهذا ميَّزوا بين الأصول العقلانية والأصول العملية البحتة.

هذا حاصل الإشكال على جعل الجزء الثاني من موضوع أصالة الظهور هو عدم واقع القرينة، وبذلك تبرهن أنَّ الجزء الثاني من

موضوع حجية أصالة الظهور ليس هو عدم واقعها، بل هو عدم العلم بها، وبأصالة الظهور نفي القرينة المنفصلة لو كان هناك أثر عملي يترتب على نفيها.

هذا ما ينبغي قوله، لا ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده»^(١) في مقام الإشكال على الميرزا «قده»، حيث قال: إِنَّه لا يُعقل أن يكون الجزء الثاني من موضوع أصالة الظهور هو واقع عدم القرينة المنفصلة، وذلك لأنَّ أصالة الظهور عبارة عن السيرة العقلانية، والجزء الأول - وهو الظهور - عبارة عن المقتضي لهذا العمل من العقلاء، والجزء الثاني لموضوع أصالة الظهور الذي هو العدم، عبارة عن عدم المانع، فكأنَّه يُقال: إنَّ السيرة العقلانية تتم إذا كان المقتضي موجوداً، والمانع مفقوداً، والمقتضي هو الظهور، وأما المانع، فهل هو القرينة المنفصلة بوجودها الواقي، أو لا؟ حتى يكون الجزء الثاني كما ذكره الميرزا «قده» مقبول.

وكون القرينة بوجودها الواقعي هي المانع، هذا مستحيل، لأنَّ القرينة المنفصلة بوجودها الواقعي وبلا وصول لها إلى العقلاء، لا يُعقل أن يكون مانعاً لهم عن الإقدام على شيء، لأنَّ الرادع والمانع لهم يجب أن يكون حاضراً في أفق أنفسهم، وإنما يكون مانعاً حاضراً في أفق أنفسهم، إنما هو المانع بوجوده الواصل إليهم، إذن، الجزء الثاني، هو عدم وصول القرينة المنفصلة لا عدم واقعها.

وهذا الذي ذكره الميرزا «قده»، كأنَّه مبني على تخيل أنَّ المبراد بالسيرة العقلانية هو التقريب الأول الذي تقدَّم، وهو نفس عمل العقلاء خارجاً، كعمل المريض بظاهر كلام الطبيب، فأريد منها نفس العمل.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٦٥ - ٦٦ - ٦٧.

والإقدام، وحينئذ، يُقال: بأنَّ هذا العمل بما هو عمل لا يكون المانع عنه القرينة المنفصلة بوجودها الواقعي، بل بوجودها الواصل، لكن سبق أنَّ السيرة العقلية لها معنى آخر، وهو أنَّ كل عاقل حينما يكون قائماً مقام المولى، ومتلبساً بقميص المولوية أن يجعل الحجية للظهور، ومن الواضح أنَّ هذا مرجعه حينئذ إلى جعل الحجية، لا إلى مجرد العمل الخارجي، كتتحرك اليد والرجل وغيرهما حتى يُقال: إنَّ هذا التحرك لا يمنع عن شيء غير واصل، بل السيرة معناها ما ذكرناه، حينئذ نسأل: أنَّه ما هو موضوع الحجية التي سوف يجعلها؟ وهذا مطلب يمكن أن يأخذ فيه عدم القرينة المنفصلة بوجودها الواقعي، لأنَّ الحجية حكم من الأحكام، فيمكن كونه الموضوع أمراً واقعياً.

كما أنَّ الجزء الأول الذي هو الظهور، لم يؤخذ فيه الوصول، كذلك الجزء الثاني، كجعل الحجية لخبر الثقة، فالحجية تجعل للثقة، لا لمعلوم الثقة، وإنَّ كان العقلاء لا يعملون إلاَّ بما يرونه ثقة، أمَّا كونه ثقة في نفس الأمر، ولكن هم لا يعرفونه، فلا يعملون به، لكن لا ينافي هذا أن يكون موضوع الحجية عند العقلاء هو واقع الثقة، وهنا لا يرد الإشكال، بل الإشكال ما ذكرناه من أنَّه إذا حللنا مرتكزات العقلاء، حينئذ نرى أنَّ مرتكزاتهم لا تساعد كما عرفت.

وحاصل هذا الاتجاه الثالث الذي هو مختارنا، هو أنَّ موضوع حجية الظهور هو، عبارة عن الظهور التصديقي، لا التصوري كما أفاد الأصفهاني «قده»، ولكن الجزء الثاني هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة، لا عدم واقعها، كما أفاد النائيني «قده».

ونتيجة ذلك أنَّه إذا احتملنا القرينة المتصلة، نصبح بحاجة - كي نحرز موضوع أصالة الظهور في المرتبة السابقة - إلى أصل أو غيره.

وأما إذا احتملنا القرينة المنفصلة، رجعنا إلى أصالة الظهور

ابتداء، وبدون حاجة إلى أصل طولي، لانحفاظ كلا الجزأين المذكورين.

وربّما يتصور الاختلاف بين هذه الاتجاهات، أنّه مجرد خلاف تحليلي نظري لا أثر عملي له.

إلّا أنّه سوف يظهر من خلال البحث، وجود مغزى عملي لهذا الاختلاف عند تعليقنا على الفرضية الأولى والثانية، حيث نخرج من البحث بثبت اتجاهنا المختار.

فنقول: أمّا الاتجاه الأول الذي تبناه الميرزا «قده»، وفاقاً للشيخ الأنصاري «قده»^(١)، من أنّ موضوع أصالة الظهور إنّما هو الظهور التصديقي لا التصوري، فهو صحيح كما ستعرف عند تعليقنا على الاتجاه الثاني، إلّا أنّ ما ذكر فيه من توقفه على عدم واقع القرينة المنفصلة - بحيث لا بدّ من تنقيح عدمها في المرتبة السابقة، بأصالة عدم القرينة - غير تام.

وذلك لأنّ أصالة عدم القرينة هذه، إمّا أن تكون أصلاً تعبيرياً بحثاً كما هو الحال في الأصول العملية الشرعية، وإمّا أن تكون أصلاً عقلائياً على أساس حيثية الكاشفية والطريقة.

ومن الواضح بطلان الأول، لأنّ العقلاء ليس لهم تعبدات عملية، وإنّ أصولهم اللفظية كلها إنّما هي بملاك الكاشفية والطريقة، وليس التعبد العملي البحث.

وأمّا الثاني فهو صحيح، إلّا أنّه لا كاشف ولا طريق إلى عدم القرينة إلّا نفس الظهور التصديقي المنعقد للخطاب، باعتبار استبعاد أن

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ٥٤.

لا ينصب المتكلم قرينة متصلة على خلاف ظاهر كلامه لو أراد غير ظاهر كلامه، بشهادة أنه لو لم يكن كلامه ظاهراً في ذلك، وكان مجملًا، حيث لا يُستبعد مجيء بيان منفصل مبين.

إذن، فتمام نكتة استبعاد القرينة المنفصلة، هو ظهور الكلام في المرام التصديقي نفسه، وبهذا يتبرهن أن الجزء الثاني من موضوع حجية أصالة الظهور ليس هو عدم واقع القرينة المنفصلة، وإنما هو عدم العلم بها، وهذا معناه أن موضوع حجية الظهور هو الظهور ابتداء عند عدم العلم أو عدم وصول القرينة المنفصلة، بلا حاجة إلى أصل أسبق.

وبهذا التحليل يمكن إبطال هذا الاتجاه، لا بما جاء في مناقشة الأصفهاني «قده»^(١) له، حيث ذهب إلى أن الظهور عند العقلاء مقتض عملهم به، إذن فلا يمكن أن تكون القرينة بوجودها الواقعي مانعة عن العمل به، لأن المانع يجب أن يكون حاضراً في أفق المقتضي، وما يمكن أن يكون مانعاً لهم عن عملهم، إنما هو وصول القرينة لهم، فعدم الوصول الذي هو عدم العلم بالقرينة، هو الذي ينبغي أن يكون الجزء الآخر من موضوع حجية الظهور.

وكان هذا البيان انسياق منه مع تصويره بأن السيرة العقلية إنما هي نفس عمل العقلاء خارجاً بما هو حركة وفعل صادر عن العقلاء، لا ما يكشف عنه ذلك العمل الخارجي من مبنى ومعنى كلي بنحو القضية الحقيقية المجعولة، فإن العمل الخارجي هذا لا محالة يكون المؤثر فيه والعلّة له إنما هو وصول المانع لا وجوده الواقعي، فيكون المضمون المستكشف منه قضية جعلية، وقرار على حد سائر القضايا والجعل،

(١) المصدر السابق.

تكون الحجية فيها حكم تابع لموضوعه الواقعي المأخوذ مقدّر الوجود، على أن امتناع العقلاء عن عملهم بالظهور، كما يتوقف على العلم بالقرينة أو وصولها، فهو كذلك يتوقف على العلم بالظهور، إذن فليكن الجزء الأول لموضوع حجية الظهور هو العلم بالظهور لا واقعه.

تحليل الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي ذهب إليه الأصفهاني «قده»^(١)، حيث افاد بأن موضوع الحجية مركب من جزأين، أحدهما: الظهور التصوري، والآخر: هو عدم العلم بمطلق القرينة، الأعم من المتصلة والمنفصلة.

ومعنى هذا الاتجاه هو، أنه دائماً نرجع إلى أصالة الظهور، ولا نحتاج إلى أصالة عدم القرينة ما دمنا نحرز الظهور التصوري ولا نعلم بالقرينة، فنرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً.

وهذا الاتجاه تلفيق أصولي أيضاً غير مطابق مع واقع المرتكزات العقلائية، وذلك لأن معنى هذا الاتجاه، أنه لو قال: «أكرم كل فقير»، ونحن نحرز الظهور التصوري لهذا الكلام في العموم، ونشك في أن المولى حينما قال ذلك، هل ألحق به قرينة متصلة بلسان «ولا تكرم الفساق منهم»؟ وفي مثله: إذا كنّا نحتمل أنه قد ذكر ذلك، ولكن نحن لم يصل إلينا هذا، حينئذ، كيف يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً؟ وأي ظهور يرجع إليه، هل هو الظهور التصديقي أو التصوري؟.

فإن كان المرجع هو التصديقي، فهو غير محرز الوجود مع الشك في القرينة المتصلة، فإننا قلنا أن القرينة المتصلة تهدم أصل الظهور التصديقي، إذن، مع الشك في الهادم، لا يتعين المنهدم.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٦٥ - ٦٦ - ٦٧.

وإن كان المرجع هو الظهور التصوري، فهو محرز في المقام، لكن الظهور التصوري بما هو ظهور تصوري ليس كاشفاً عن المطلوب، لأنَّ المطلوب من أصالة الظهور هو الكشف عن المراد الجدّي للمتكلّم، وليس المطلوب من الظهور التصوري نفس التصور والنقش في الذهن، لأنَّ هذا أمر تكويني لا يحتاج إلى أصالة الظهور، بل المطلوب جعل الظهور حجةً على كشف مراد المتكلّم، ومن الواضح، أنَّ الظهور التصوري ابتداءً، لا يكشف عن مراد المتكلّم، وإنّما يكون سبباً لتصور المعنى الموضوع له.

نعم هو من الحثثيات التعليلية لتكوين الظهور التصديقي الذي يكشف عن المراد الجدّي، وأنَّ الظهور التصديقي دائماً مبني على الظهور التصوري، ففي حالة الشك في وجود قرينة متصلة واختفائها علينا، لا يوجد كاشف نوعي، وظهور حالي مجزوم، في أنَّ المولى ظاهر حاله أنّه أراد العموم، وذلك، لأنَّ استقرار ظهور حاله مبني على عدم نصب القرينة، ونحن نشك في عدم نصبها، إذن، فلا يوجد كاشف نوعي، ولا ظهور حالي في كون المتكلّم قد أراد العموم، فلو كان العقلاء يبنون على أصالة الظهور في هذه الحالة، لكان معناه: البناء عليها من باب التعمّد، وهذا خلاف الأصول العقلانية، فإنّها مبنية على الامارية والكاشفية، إذن، لا يمكن تصوير أصالة الظهور حينئذٍ.

وإن شئتم قلتم: إنَّ جعل الجزء الأول من موضوع أصالة الظهور، هو الظهور التصوري، غير تام، لأنَّ الظهور التصوري ليس له دخل في الكشف الذي هو حيثية أصالة الظهور، لأنَّ الظهور التصوري يولّد تصوراً، وهو مجرد نقش لصورة المعنى في الذهن، وليس له كشف عن المراد الجدّي، إذن، فلا بدّ من أن نفتش عن ذلك الملاك في الكشف الذي يلاحظه حكم العقلاء بأصالة الظهور، وذاك الملاك هو الاتجاه الثالث.

تحليل الاتجاه الثالث: وحاصل هذا الاتجاه المختار هو، أنَّ أصالة الظهور، موضوعها مركب من جزأين.

الجزء الأول: الظهور التصديقي، باعتبار أنَّ الظهور التصديقي هو الكاشف عن المراد، والتصديقي الأول كاشف عن المراد الاستعمالي وفي طول التصور التصديقي الثاني، وهو ظهور حال المتكلم في التطابق بين المراد الاستعمالي والجدي، فيكشف عن المراد الجدي، وهذا الظهور التصديقي بكلا شقيه هو الجزء الأول لموضوع حجية أصالة الظهور.

الجزء الثاني: هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة، أمَّا المتصلة، فقد فرض عدمها بفرض أنَّ الجزء الأول هو التصور التصديقي بكلا شقيه، لأنَّ فرض الظهور التصديقي مساوق لفرض عدم القرينة المتصلة كما عرفت، ولهذا لا نحتاج بعد الجزء الأول إلّا إلى عدم العلم بالقرينة المنفصلة، وحينئذٍ، فتارة يُعلم بعدم القرينة، وأخرى يُشك في وجودها.

فعلى الأول لا إشكال في الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً.

وعلى الثاني: تارة يكون الشك في وجود القرينة المنفصلة مع العلم بعدم القرينة المتصلة.

وتارة أخرى، يكون الشك في المتصلة أيضاً.

فإن كان الشك على النحو الأول، فالمرجع أيضاً هو أصالة الظهور، لأنَّ كلا الجزأين لموضوع أصالة الظهور محرز، الظهور التصديقي محرز، لأننا لا نشك في القرينة المتصلة، وعدم العلم بالقرينة المنفصلة محرز، فنرجع إلى أصالة الظهور ابتداءً.

وأما إذا شكنا في القرينة المتصلة، فهنا لا يمكن الرجوع إلى

أصالة الظهور ابتداءً، لأنَّ الظهور التصديقي غير محرز، إذن، فالشبهة مصداقية بالنسبة إلى أصالة الظهور، لعدم إحراز الجزء الأول، وحيثُذ، فإن وجدنا أصلاً موضوعياً يُحرز لنا هذا الجزء، أجريناه، ونقَّحنا موضوع أصالة الظهور، وإلَّا توقفنا عن العمل بالدليل، وهذا له حالتان.

الحالة الأولى: هي أن يكون الشك في القرينة المتصلة ناشئاً من احتمال غفلة السامع الحسية، كما لو سمعنا المولى يقول: «أكرم كل فقير»، ثم شككنا في أنَّه هل قال: «لا تكرم فاسقهم»؟ فنحتمل أنَّه قال: وغفلنا عنه، فهذا شك ناشئ من احتمال الغفلة الحسية، وفي مثله يوجد أصل يسمَّى بأصالة عدم الغفلة، وهذا أصل عقلائي بملاك كشف نوعي، ونكتة الكشف النوعي، هي أنَّ مرجع أصالة عدم القرينة هنا إلى أصالة عدم الغفلة، لأنَّ الغفلة عن المحسوسات على خلاف طبع الإنسان المتعارف، فبأصالة عدم الغفلة التي هي مرجع أصالة عدم القرينة ننفي هذا الاحتمال، وبه ننقح موضوع أصالة الظهور، ثم نُجري أصالة الظهور، فنكون قد أجرينا أصليين طوليين.

الحالة الثانية: هي أن يكون الشك في المتصلة ناشئاً من غير ناحية الغفلة، بل من ناحية أخرى، كما لو فرضنا أنَّ المولى كتب رسالة يذكر فيها مطلباً، ثم وصلتنا الرسالة ممزق نصفها، وفيما وصل منها يذكر المولى، أن «أكرم كل فقير»، ونحتمل أن يكون قد كتب في القسم الممزق من الرسالة مخصصاً متصلاً في أن «لا تكرم فاسقهم»، فهنا احتمال القرينة المتصلة ناشئ من غير ناحية الغفلة، وفي مثل ذلك لا يمكن الرجوع لا إلى أصالة الظهور، ولا إلى أصالة عدم القرينة.

أمَّا الأول: فلأنَّ الشبهة مصداقية.

وأما الثاني، فلائنه لا كاشف نوعي عن عدم القرينة، لأن أصالة عدم القرينة أصل عقلائي، فيجب أن يكون معبراً عن نكات كاشفة عقلائية نوعية، وفي المقام لا كاشف نوعي عن عدم وجود المتصلة، ونفس الظهور لا يمكن جعله كاشفاً، لأنه هو نفسه غير محرز، فلا يجعل غير المحرز، محرز، وعليه: فيبطل الدليل حينئذ.

ومن هنا بنينا في الفقه، على أن احتمال القرينة المتصلة يوجب الإجمال، سواء كان من احتمال قرينة الموجد، أو من احتمال وجود القرينة، كما لو كانت الرسالة بلغة أجنبية، ولم تفهم المخصص فيها، ففي كلتا الحالتين لا يمكن التمسك لا بأصالة عدم القرينة، ولا بأصالة الظهور، كما أن السيرة العقلانية أيضاً غير منعقدة على العمل بالظهور في مثل ذلك.

ومن هنا يظهر أن هذه الاتجاهات الثلاثة ليست مجرد تفنن في تحليل المطلب، بل يترتب عليها ثمرة عملية، إذ بناء على الاتجاه الثاني مثلاً، تُجري أصالة الظهور ابتداءً، لأن الظهور التصوري محرز.

بينما بناء على الاتجاه الثالث، يكون الكلام مجملاً، وحينئذ، لا يمكن إجراء أصالة الظهور، ولا أصالة عدم القرينة.

وقد يُقال: إنه بناء على هذا المبنى، حينئذ ينسد باب العمل بالروايات، لأنه يحتمل وجود القرينة المتصلة، وهذا الاحتمال لا ينشأ من ناحية غفلتنا، بل لعلّه كانت هناك قرينة متصلة ولم تصل إلينا، وهذا الاحتمال يوجب إجمال الكلام، وحينئذ ينسد باب التمسك بهذه الروايات، فلا يجوز التمسك بها.

وجوابه: هو أن احتمال القرينة المتصلة هنا، منفي بشهادة الراوي نفسه، لأنه بظاهر حاله، أنه في مقام بيان تمام ما له دخل في فهم الحكم من هذا الكلام ممّا هو مكتنف بالكلام، وهذا مرجعه إلى

شهادتين من الراوي، شهادة بصدور هذا الكلام، وشهادة بعدم صدور غيره.

نعم لو احتملنا قرينة متصلة لا يكون للراوي نظر إليها، فلا يمكن نفيها حينئذٍ بشهادة الراوي، كما هو الحال فيما لو احتملنا قرينة لبية كالمتصلة، فإنَّ القرائن اللبية الارتكازية كالمتصلة، لأنها حاضرة في أذهان أصحاب المحاور، وليس من عمل الراوي نقلها، وإنما ينقل كلام الإمام عليه السلام ففي مثله، إذا احتمل وجود مثل هذه القرينة، لا يمكن نفيها بشهادة الراوي، لأنَّ الراوي كما عرفت، فإذا قال الإمام عليه السلام «اغتسل الجمعة»، واحتملنا وجود قرينة متصلة تفيد عدم وجوب غسل الجمعة، وأنه أمر ارتكازي، فمثل هذا الارتكاز يصير من قبيل احتمال القرينة المتصلة، فيمنع عن التمسك بظهور الكلام.

الجهة الثالثة: في النسبة بين أصالة الظهور وسائر الأصول اللفظية الأخرى، إذ بعد أن تحققت أصالة الظهور حجية في الجهة الأولى، وموضوعاً في الجهة الثانية، نتكلّم في الجهة الثالثة عن أبنية لعناوين أخرى من الأصول اللفظية المعمول بها عند العقلاء، والمصطلح عليها عند علماء الأصول بأسماء من قبيل: «أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، والإطلاق، وأصالة عدم القرينة»، وغير ذلك.

وغير أصالة عدم القرينة من هذه الأصول، مرجعها بحسب الحقيقة إلى حصص من أصالة الظهور، فأصالة الحقيقة هي أصالة الظهور بلحاظ المرتبة الأولى من الظهور التصديقي، وهو الظهور التصديقي في أنَّ المتكلم قد استعمل اللفظ جدياً في المعنى الموضوع له في المرحلة الأولى الكاشفة عن المراد الاستعمالي، فإذا قال: «رأيت أسداً»، فمقتضى أصالة الحقيقة أنَّه قد استعمل اللفظ في الحيوان المفترس، وهذا عين أصالة الظهور في مرحلة الظهور التصديقي الأول الكاشف عن المراد الاستعمالي.

وأصالة العموم في مقابل تخصيص لا يلزم منه التجوز.

وأصالة الإطلاق الثابتة بمقدمات الحكمة في مقابل التقييد، هذه حصص أيضاً من أصالة الظهور بلحاظ الظهور التصديقي الثاني الكاشف عن المراد الجدي، فالظهور التصديقي الكاشف عن إرادة العموم نسمي حجيته بأصالة العموم، وهي فرد من أصالة الظهور. وعلى هذا يُقاس بقية الأصول اللفظية التي ترجع إلى نكات استظهارية، من قبيل أصالة عدم الاستخدام، وعدم الحذف، وعدم التقدير، وغير ذلك، فإنها جميعاً حصص من كبرى أصالة الظهور، إمّا بلحاظ المرتبة الأولى من الظهور، وإمّا بلحاظ المرتبة الثانية، ولهذا قد نسميها بالأصول الوجودية.

وفي مقابل هذه الأصول الوجودية يوجد أصل عديمي بحث وهو، أصالة عدم القرينة.

والنسبة بين أصالة عدم القرينة، وأصالة الظهور تحققت من خلال توضيح مختارنا في الجهة السابقة عندما تكلمنا في تشخيص موضوع الحجية، وقد تبين أن أصالة الظهور، وأصالة عدم القرينة أصلان مستقلان برأسهما، والنسبة بينهما نسبة الأصل الموضوعي إلى حكمه، بمعنى أن أصالة عدم القرينة تنقح لنا موضوع أصالة الظهور، وأصالة عدم القرينة مخصوصة بخصوص الحالة التي شرحناها، وهي ما إذا شك في القرينة من ناحية احتمال الغفلة، فإنه حينئذٍ نجري أصالة عدم القرينة، ومرجعها بحسب الروح إلى أصالة عدم الغفلة.

وأما إذا شك في القرينة المنفصلة فهنا لا معنى لأصالة عدم القرينة، بل المرجع أصالة الظهور ابتداءً.

وأما إذا شك في القرينة المتصلة من غير ناحية احتمال الغفلة، فلا تجري لا أصالة الظهور، ولا أصالة عدم القرينة كما عرفت.

وإن كان يُتراءى من بعض كلمات الشيخ الأنصاري «قده»،
والشيخ الأخوند «قده»، إرجاع أحد هذين الأصلين إلى الآخر، كما
أرجعنا نحن أصالة الحقيقة والعموم إلى أصالة الظهور، فكأنهم يريدون
أن يوحدوا الأصل ويجعلوا أحدهما راجعاً في روحه إلى الآخر.
والمُتراءى من بعض كلمات الأنصاري «قده»^(١) إرجاع أصالة
الظهور إلى أصالة عدم القرينة.

والمُتراءى من بعض كلمات الأخوند «قده»^(٢) عكس ذلك.
بينما الصحيح على ما ذكرنا، أنه لا هذا راجع إلى ذاك، ولا
ذاك راجع إلى هذا، بل كل منهما يدور في فلكه، إذن، فهنا محاولتان
من قبل كل من الشيخين «قده».

المحاولة الأولى: وهي للشيخ الأخوند «قده»^(٣)، وهي محاولة
إرجاع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور، بمعنى أنه لا يوجد إلا
أصل واحد، هو أصالة الظهور، وذلك بدعوى، أن الشاهد على أن
أصالة عدم القرينة ترجع إلى أصالة الظهور، هو أن العقلاء نارة
يقطعون بعدم القرينة، وأخرى يشكون في وجودها، وفي كلتا الحالتين
لا إشكال في أن العقلاء يعملون بالظهور سواء قطعوا بعدم القرينة على
الخلاف، أو شكوا.

وحينئذ يسأل الأخوند «قده»: إنه أي أصل يجريه العقلاء في
حالة القطع بعدم القرينة؟ فهل يجرون أصالة عدم القرينة، أم أنهم
يجرون أصالة الظهور؟.

فإن قيل: بأنهم يجرون أصالة عدم القرينة، فهو غير صحيح،

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ص ٣٤، المحشاة بحاشيته.

(٢) كفاية الأصول: مشكيني، ج ٢، ص ٦٥، تعليقه الأخوند على الرسائل: ص ٤٢ - ٤٣.

(٣) المرجع السابق.

لأنه لا شك في القرينة، إذن يتعيّن أن يكون الأصل العقلاني هو أصالة الظهور، والوجدان شاهد بأن المرجع العقلاني واحد في الحالتين، فإذا ثبت أن المرجع عقلياً في الأول هو أصالة الظهور، حينئذ، يثبت بوجدانية وحدة المرجع، أن المرجع في الحالة الثانية - وهي حالة الشك في القرينة - أيضاً يكون أصالة الظهور.

وبهذا البيان يبرهن الأخوند «قده» على أن أصالة عدم القرينة ترجع إلى أصالة الظهور.

وهذا البيان غير تام، وذلك لأنه إن أُريد بهذا البيان إثبات أنه يوجد عندنا أصل اسمه «أصالة الظهور»، وأنه لا يوجد أبداً أصل اسمه «أصالة عدم القرينة»، وهو معنى توحد المطلب، ورجوع أصالة عدم القرينة إلى الظهور، فإن أُريد ذلك، فهذا لا يُثبت التوحد، وذلك لأن غاية ما يشته هذا البيان هو، أن العقلاء كما يرجعون في الحالة الأولى - وهي حالة القطع بعدم القرينة - إلى أصالة الظهور، فهم يرجعون في الحالة الثانية إلى أصالة الظهور أيضاً.

فنحن نسلم بذلك، لكن نقول: إذا كان الشك في القرينة المتصلة، فهذا الشك سوف يوجب الشك في أصل الظهور، لأن احتمال القرينة المتصلة يساوق احتمال انهدام الظهور، إذن كيف يعقل إجراء أصالة الظهور ابتداءً مع عدم إحراز موضوعها، بل العقلاء حينئذ يجرون أولاً أصالة عدم القرينة بالمعنى المتقدم، وبهذا يحرزون موضوع أصالة الظهور، ثم يجرون أصالة الظهور، وحينئذ يتباين المرجع، فمرجعية أصالة الظهور في كلتا الحالتين محفوظة ضمن أفراد موضوعها، وفي الحالة الأولى محرز وجداناً، وفي الحالة الثانية يحرز بأصالة عدم القرينة، وهذا أمر يقتضيه طبع المطلب، ولا وجدان يقتضي عدم الالتزام به، وإلا فكيف نُعمل أصالة الظهور في الحالة الثانية مع أن موضوعها غير محرز، إذ أننا إذا أعملناها فيها يكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

فإن أراد الأخوند «قده» بهذا البيان البرهنة على توحد الأصل،
وأَنَّهُ لا أصل إلاَّ أصالة الظهور، فهذا البيان لا يُثبت هذا المطلوب.

وإن أراد بهذا البيان إثبات أنَّ أصالة عدم القرينة وإن كان أصلاً
يعترف به، لكنَّه لا يكفي وحده، بل لا بدَّ من التسليم بوجود أصل
عقلاني آخر يكون في مقام إثبات أنَّ أصالة الظهور أصل عقلاني آخر
مغاير لأصالة عدم القرينة، لا في مقام إرجاع عدم القرينة إلى أصالة
الظهور بدليل أَنَّهُ في الحالة الأولى يتعيَّن إجراء أصالة الظهور، إذن لا
بدَّ من الاعتراف بوجود أصل عقلاني آخر وراء أصالة عدم القرينة، فإن
أراد هذا، فهذا المقدار لا يحتاج إلى التمسك بدليل وجدانية عدم
الفرق بين الحالتين، بل هو ثابت من أول الأمر في المقام، وذلك لأنَّ
أصالة عدم القرينة حتى في الحالة الثانية فضلاً عن الأولى لا تكفي
لإثبات المطلوب، لأنَّ أصالة عدم القرينة لا شكَّ في القطع بعدمها،
وبقي احتمال أن يكون المولى لم ينصب قرينة، ومع هذا لم يرد ظاهر
كلامه، فإنَّ هذا الاحتمال إنَّما يكون فيما إذا كان في مقام التستر،
فهذا الاحتمال ينفي بأصالة الظهور، ولا يكفي لنفيه أصالة عدم
القرينة، إذن فنحتاج إلى أصالة الظهور لا محالة.

إذن، فهذا الدليل لا نحتاج إليه لإثبات أنَّ أصالة الظهور أصل
برأسه، بل الاعتراف بذلك أمر لا مناص عنه، فلا بدَّ في إزالته من
أصالة الظهور.

هذا حاصل مناقشة الأخوند «قده».

المحاولة الثانية: وهي عكس المحاولة الأولى، وهي للشيخ
الأنصاري «قده»^(١).

(١) المرجع السابق.

وحاصلها: هو أنَّ أصالة الظهور ترجع إلى أصالة عدم القرينة، ولكن لا يمكن تحصيل برهان من كلام الشيخ «قده» على هذه الدعوى^(١).

وقد حاول المحقق العراقي «قده»^(٢) البرهنة على هذه الدعوى، وذلك بربط المسألة بمسألة أخرى، وهي أنه هل يمكن، أو يقبح تأخير البيان، عن وقت الحاجة؟.

فبعضهم ذهب إلى أنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح.

ومن هنا يستكشفون دائماً عندما تأتي قرينة منفصلة، أنه كانت هناك قرينة متصلة وضاعت، لئلاً يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وذهب بعضهم الآخر إلى عدم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا اقتضت المصلحة ذلك.

وحينئذٍ يقول «قده»: إذا قلنا بقبح التأخير، فهذا معناه: إنَّ احتمال إرادة خلاف الظاهر في هذا الكلام مساوق دائماً لاحتمال

(١) لعلَّ برهان الشيخ على ذلك هو ما ذكره في رسائله ص ٥٤، في الامارات التي تعمل في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة، وأنها على قسمين.

فقد ذكر في القسم الأول، أنه من الامارات، «ما يُعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له، لو حصل القطع بعدم القرينة».

وكلامه «قده» ظاهر في أنه إذا قطعنا بأنَّ المولى قد بيَّن مراده بمجموع الكلام وقرائنه المتصلة والمنفصلة، حينئذٍ نعلم أنه لم يبق مجال لاحتمال خلاف الظاهر، إلاَّ احتمال عدم القرينة، وهنا إجراء أصالة عدم القرينة يثبت به مطابقة مراد المتكلم لظاهر كلامه، إذن رجعت أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة.

لكن عرفت سابقاً أنه لا كاشف عن عدم القرينة المنفصلة إلاَّ نفس ظهور الكلام فيما يخالفها، إذن يجب الرجوع إلى أصالة الظهور. المقرر.

(٢) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٢٠.

القرينة المتصلة، لأنه يقبح على فرض إرادة خلاف الظاهر أن لا ينصب قرينة على ذلك، وحينئذٍ، فإذا نفينا احتمال القرينة المتصلة بأصالة عدم القرينة، حينئذٍ لم يبق احتمال آخر يوقفنا عن العمل بالدليل، لأنَّ منشأ إرادة خلاف الظاهر منحصر باحتمال القرينة المتصلة، إذن لا نحتاج إلى أكثر من أصالة عدم القرينة المتصلة.

وأما إذا بنينا على أنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس قبيحاً، إذن فمجرد نفي القرينة المتصلة بأصالة عدم القرينة لا يكفي للعمل بهذا الدليل، إذ لعلَّه قد أراد خلاف الظاهر حتى مع عدم نصب القرينة، إذن، فنحتاج إلى أصالة الظهور وراء أصالة عدم القرينة^(١).

والحاصل هو، أنَّ أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، والإطلاق، وعدم الاستخدام، والتقدير، والحذف وغيرها، من هذه الأصول اللفظية كلها حصص من أصالة الظهور بحسب الحقيقة، ما عدا أصالة عدم القرينة، فأصالة الحقيقة تعني أصالة الظهور التصديقي الأول، بمعنى أنَّ الأصل في المتكلم قصد إفهام المعنى الحقيقي التصوري لا المجازي، وكذلك أصالة العموم، فإنَّها في مقابل تخصيص لا يلزم منه المجاز، وكذلك أصالة الإطلاق، فإنَّها من حصص أصالة الظهور بلحاظ الظهور التصديقي الثاني الذي يكشف عن المراد الجدي للمتكلم عند توفر مقدمات الحكمة، وهكذا بقية هذه الأصول التي ذكرناها، فإنَّها حصص من أصالة الظهور بلحاظ إحدى المرتبتين من الظهور كما تقدَّم.

وهذه الأصول كلها نسميها بالأصول الوجودية في مقابل أصالة عدم القرينة أو عدم التخصيص والتقييد، وقد عرفت في الجهة السابقة أنَّ النسبة بين هذه الأصول، وبين أصالة الظهور، أنَّ هذه الأصول

(١) المصدر السابق.

بمثابة الأصل الموضوعي لأصالة الظهور في موورد جريانها عندما يكون احتمالها من ناحية احتمال الغفلة الحسية، وإلاً فهي في غير هذه الناحية عبارة أخرى عن أصالة الظهور.

ويُتراءى من كلمات الشيخ الأنصاري «قده»، والشيخ الأخوند «قده» محاولة كل منهما التوحيد بين الأصلين المذكورين، يعني: أصالة عدم القرينة وأصالة الظهور.

فذهب الأخوند «قده»، إلى إرجاع أصالة عدم القرينة، إلى أصالة الظهور، بدعوى، أنَّ العقلاء يعملون بالظهور بلا تردد، سواء قطعوا بعدم القرينة المتصلة، أو احتملوها ولو من باب الغفلة، كما أنَّ الوجدان العقلاني شاهد على أنَّ مرجعهم في الحالتين أمر واحد، هو نكتة الكاشفية المشتركة في الحالتين، لا نكتتين مختلفتين مع أنَّه في حالة القطع بعدم القرينة لا مرجع إلاَّ أصالة الظهور، إذ لا معنى حينئذٍ لإجراء أصالة عدم القرينة، ومعه يعرف أنَّه لا أصل في حالة الشك إلاَّ أصالة الظهور أيضاً دون سواه.

وهذا البيان غير تام: لأنَّه إن أُريد به إثبات وحدة الأصلين، فإنَّ وجدانية وحدة النكتة والكاشفية فيهما لا تقتضي إلاَّ الاحتياج إلى أصالة الظهور في الحالتين، فهي مرجعهما، وهذا لا ينافي أن نحتاج في إحداها - كما في حالة الشك في القرينة - إلى إجراء أصالة عدم القرينة في المرتبة السابقة، وإلاً فيكون التمسك بالظهور تمسكاً بالأصل مع وجود الشبهة المصداقية في موضوعه، وهو باطل عند العقلاء.

وقد يُقال: بأنَّ الأصل الجاري في كلتا الحالتين أصل واحد، لأنَّ حكومة أصالة عدم القرينة على أصالة الظهور إنما هي حكومة ظاهرية لا واقعية، إذ بها نرتب آثار حجية الظهور دون أن نتمسك بأصالة الظهور فيها حقيقة كما عرفت تحقيقه.

ويجاب عليه: بأنَّ هذا لا ينافي وجدانية مرجعية أصالة الظهور على كلِّ حال، ولو بمعنى أنَّه في حالة الشك أيضاً لا بدُّ من افتراض حجية كبرى الظهور، لكي تجري أصالة عدم القرينة، إذن، فالوجدان بهذا المقدار مقبول ولا يضر بتعدد الأصلين.

وإن أُريد إثبات عدم كفاية أصالة عدم القرينة وحدها - كما ستعرف من محاولة الشيخ - بل لا بدُّ من أصالة الظهور، فإنَّ هذا لا يحتاج فيه إلى الوجدان المذكور، بل يبرهن عليه، بأنَّ أصالة عدم القرينة في حالة الشك لا يجعلها بأولى من حالة القطع بعدم القرينة، ومع ذلك كله فإنَّه يمكن أن يكون مراد المتكلم على خلاف الظهور من دون قرينة، ولكن أصالة الظهور تنفي هذا الاحتمال.

وأما الشيخ الأنصاري «قده»: فيتراءى من كلامه أيضاً، التوحيد بين الأصلين إلاَّ أنَّه عكس محاولة الأخوند، فإنَّه يُرجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة، دون أن يتحصل لنا برهان واضح على مدَّعاه^(١).

لكن المحقق العراقي «قده» حاول البرهنة على مدَّعى الشيخ «قده» وذلك بربط هذه المسألة بمسألة قببح تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه، حيث افاد بأنَّه بناء على القول بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنَّه لا محالة يستكشف في كل مورد ثبت فيه عدم إرادة الظهور أنَّه كان هناك قرينة لكي لا يلزم القبح المذكور، ومعه، يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر - المراد نفيه بأصالة الظهور - مساوياً دائماً لاحتمال القرينة، فإذا نفينا هذا الاحتمال بأصالة عدم القرينة، ثبت إرادة الظهور جداً، وإلَّا لزم القبح، وهو محال من المولى، وبهذا لا نكون بحاجة إلى إجراء أصالة الظهور.

(١) ولكن لعلَّ فيما ذكرناه سابقاً من تعليق، يشكل برهانه على مدَّعاه. المقرر

وبهذا ربط العراقي «قده» الحاجة إلى أصالة الظهور، بالقول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

إلا أن هذا البيان غير تام، لأن تطبيق قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة هو فرع بيانية الظهور في الدليل الأول، وهي فرع حجته، وإلا فلو كان الخطاب مجملًا وليس بحجة، فلا قبح في تأخير البيان حينئذٍ، ومعه: فحال هذا الخطاب حال عدمه.

وبناء عليه: فإن إثبات إرادة الظهور بأصالة عدم القرينة فرع حجية الظهور في المرتبة السابقة، حتى لو بنينا على مسلك قبح تأخير البيان. وهذا البيان غير تام: لأنه إذا بنينا على المسلك الأول، وهو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، حينئذٍ يُقال: أنه بناء عليه يتم كلام الشيخ الأعظم «قده» فترجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة بلا حاجة لافتراض أصالة ظهور في المقام أصلاً، لأنه ببركة أصالة عدم القرينة نفي القرينة المتصلة، وببركة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، نثبت أنه ما دام لا يوجد قرينة، إذن قد أراد ما هو ظاهر الكلام، وإلا لوقع في القبيح، وهو «التأخير عن وقت الحاجة»، ومعه، لا نكون بحاجة إلى إجراء أصالة الظهور.

وهكذا ربط العراقي «قده» الحاجة إلى أصالة الظهور، بالقول بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

إلا أن هذا البيان غير تام، لأن تطبيق قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، تطبيقها في المقام، فرع بيانية الظهور وكونه بياناً وحجة في الكشف عن المطلوب، وهذا معناه: أنه متفرع عن أصالة الظهور، إذ لو كان الظهور حاله حال المجمل، أي كان حكمه كحكم المجمل، وقطعنا النظر عن حجية الظهور، حينئذٍ يكون المولى كأنه ألقى كلاماً مجملًا، وإذا كان قد ألقى مثل ذلك، حينئذٍ لما كان يجب عليه أن يبين المخصص، لأن قبح تأخير بيان المخصص فرع بيان العموم.

إذن، فقاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة التي مرجعها إلى أنه يقبح من المتكلم أن يخدع السامع على نحو يقع على خلاف مرامه، فهذه القاعدة إنما تطبق بعد افتراض كون الظهور بياناً، وحينئذ يُقال: بأنه يقبح منه أن لا يبين المخصص.

إذن فبيانية الظهور مأخوذة في المرتبة السابقة على هذه القاعدة، وبيانية الظهور عبارة أخرى عن أصالة الظهور، إذن فنحتاج إلى أصالة الظهور في المرتبة السابقة.

فالتعويض عن أصالة الظهور بقاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة غير صحيح.

والخلاصة هي أنه لا أصالة عدم القرينة يرجع إلى أصالة الظهور، ولا أصالة الظهور ترجع إلى أصالة عدم القرينة، بل كل من الأصلين أصل برأسه، وكل في فلك يسبحون.

الجهة الرابعة: من جهات البحث في الظواهر، هي في البحث عن التفاصيل في الحجية بين بعض المكلفين، وبعضهم الآخر، أو بعض الظهورات، وبعضها الآخر، إذ بعد أن أثبتنا حجية الظهور بوجه كلي في الجهة الأولى، نتكلم هنا عن المفصلين الذين بنوا على الحجية في بعض دون بعض، والأقوال في التفصيل كثيرة نقتصر على ذكر أهمها، وهي ثلاثة.

القول الأول: هو التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره، حيث يقال: إن الظواهر حجة بالنسبة لمن قصد إفهامه دون من لم يقصد، فإنها بالنسبة إليه ليست حجة.

وهذا الكلام، تارة يبين بتقريب أن دليل حجية الظواهر هو السيرة العقلانية، وأن السيرة العقلانية إنما قامت على العمل بالظواهر بالنسبة

لمن قصد إفهامه، وأمّا من لم يقصد إفهامه، فلم تنعقد السيرة على العمل بالظواهر بالنسبة إليه.

وأخرى يبين بتقريب وتوضيح نكتة الفرق عقلائياً، بين المقصود بالإفهام، وغير المقصود فيقال: بأنّ نكتة الفرق بينهما هي، أنّ المقصود بالإفهام ليس هناك منشأً لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إليه، إلّا خفاء القرينة عليه، بمعنى أنّ المتكلم إذا كان يريد خلاف الظاهر فهو حيث أنّه قاصد للإفهام بإرادته للخلاف مع ذلك يساوق وجوب نصب قرينة على مراده، وإلّا لكان كلامه على خلاف مقصوده، فالمقصود بالإفهام إنّما يحتمل إرادة خلاف الظاهر بسبب احتمال اختفاء القرينة وغفلته عنها، وإلّا فلو فرض جزمه بعدم القرينة وعدم الغفلة، إذن، هو لا يشك ولا يحتمل إرادة الخلاف، وبأصالة عدم الغفلة تنفي القرينة، وبذلك يتعين أن يكون المقصود هو الظاهر، وإلّا فيلزم أن يكون المقصود بالإفهام غير مقصود بالإفهام، وهو خلف.

وأما بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام فلا يتعيّن أن يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر ناشئاً من اختفاء القرينة المسبب عن الغفلة عنها، بل لعلّ غير المقصود بالإفهام، لم يحصل له غفلة أصلاً، لكن مع هذا نفترض أنّ المتكلم تواطأ مع من كان يقصد إفهامه على إشارة مخصوصة يفهم بسببها المقصود بالإفهام، فقط معنى مخصوصاً دون غير المقصود.

فإنّه لم يطلع على هذا الطرز من وسائل الإفهام، وحينئذٍ، فمثل هذا الشخص غير المقصود بالإفهام لا يمكنه أن ينفي القرينة بأصالة عدم الغفلة، لأنّ احتمال القرينة مستند لما عرفت من التواطؤ مع المقصود بالإفهام.

وهذا الاحتمال لا يوجد ما ينفيه عقلائياً، ومن هنا كان الظهور حجة بالنسبة للمقصود بالإفهام فقط.

وقد أُجيب عن هذا البيان، كما في الكتب الشارحة لهذا، بأنَّ أصالة عدم القرينة، وأصالة الظهور، كلُّ منهما أصل برأسه، في مقابل أصالة عدم الغفلة، فلو كانا راجعين إلى أصالة عدم الغفلة، لثم هذا الكلام، لأنَّ المقصود بالإفهام لا ينشأ عنده الاحتمال إلّا من احتمال الغفلة، وحينئذٍ، فبنفي الغفلة بأصالة عدم الغفلة، نفي هذا الاحتمال، وهذا بخلاف غير المقصود بالإفهام، لأنَّ منشأ احتماله غير ذلك.

ولكن هناك أصل برأسه مقابل أصالة عدم الغفلة، يعبر عنه، تارة بأصالة الظهور، وأخرى بأصالة عدم القرينة، فغير المقصود بالإفهام، وإن كان لا يكفيه أصالة عدم الغفلة، لكن يكفيه أن يرجع إلى أصالة الظهور، أو أصالة عدم القرينة، وبهذا يثبت المطلوب.

وهذا البيان بهذا المقدار لا يكفي، إذ قد أوضحنا فيما سبق أنَّ أصالة عدم القرينة بوضعه أصلاً عقلاً فهو يرجع بحسب الحقيقة إلى أصالة عدم الغفلة، أو ما هو بحكم الغفلة من الأمور التي يكون الطبع على خلافها غالباً، إذن لا بدُّ من التفتيش عن نكتة بحيث تكون تمام الاحتمالات التي توجب خلاف الظهور، تكون ناشئة من خصوصيات طبع يكون على خلافها، لكي نجري أصالة عدم القرينة.

إذن، فأصالة عدم القرينة ليس أصلاً تعبيرياً برأسه، بل لا بدُّ من التفتيش عن نكات نوعية يُستند إليها في نفي القرينة، ولهذا ذكرنا سابقاً أنَّ عدم القرينة في مقام احتمال وجودها كما في مثال الورقة الممزقة من كتاب المولى كما في المسألة السابقة، فهنا لا يوجد نكتة نوعية تقتضي نفي القرينة، إذن لا تجري أصالة عدم القرينة، إذن، نحن حينما نجري أصالة عدم القرينة لا بدُّ وأن نكون قد وجدنا نكات نوعية عقلانية تكشف عن عدم القرينة بتمام ما يحتمل لها من مناشيء، إذن، فلا بدُّ وأن نصور ذلك بالنسبة لغير المقصود بالإفهام.

والمقصود بالإفهام ادعى أن منشأ احتمال القرينة عنده هو الغفلة،
وحيث أن الطبع على خلاف الغفلة، حينئذٍ نجري أصالة عدم القرينة.
وأما غير المقصود بالإفهام فقد ادعى أن له مناشيء أخرى، إذن،
فلا بد من التفتيش عن نكات نوعية تكشف عن عدم تلك المناشيء،
لكي نجري أصالة عدم القرينة.

كما وأن أصالة الظهور وإن كان أصلاً برأسه، لكن إنما يجري
مع إحراز موضوعه، وموضوعه هو الظهور التصديقي الذي لا يُحرز مع
احتمال القرينة المتصلة، إذن فلا بد في موارد احتمال القرينة المتصلة
من نفي القرينة المتصلة، وذلك بالرجوع إلى أصل آخر، وهو أصالة
عدم القرينة قبل الرجوع إلى أصالة الظهور، إذن؛ فقد رجعنا إلى أصالة
عدم القرينة، وحينئذٍ فلا بد من التفتيش عن نكات نوعية تعين لنا
مناشيء احتمال القرينة.

ومن هنا كان لا بد من البحث عن احتمالات إرادة خلاف
الظاهر.

فيُقال: إن احتمال إرادة خلاف الظاهر، ينشأ من أحد خمسة
مناشيء.

المنشأ الأول: هو احتمال أن يكون المتكلم ليس في مقام البيان
أصلاً، بل في مقام التمويه، ولهذا يقطع بعدم نصب المولى لقرينة
متصلة أو منفصلة، ولكن مع هذا القطع نحتمل أن المتكلم أراد خلاف
الظاهر، ويحفظ بسر مراده لنفسه، لأنه لم يكن في مقام البيان.

وهذا الاحتمال وارد في حق المخاطب وغيره، نعم المقصود
بالإفهام لا يحتمل هذا في حقه، لأن كونه المولى ليس في مقام بيان
مراده بكلامه، خلاف كونه مقصوداً بالإفهام، ومن المعلوم أن النسبة
بين المخاطب والمقصود بالإفهام عموم من وجه.

وهذا الاحتمال بالنسبة للمقصود بالإفهام منتفٍ وجداناً، وبالنسبة لغير المقصود بالإفهام سواء كان مخاطباً أو لا، منفي بأصل عقلائي، وهو أصالة كون المتكلم في مقام بيان مراده بكلامه، فينفي هذا الاحتمال بالظهور الحالي السياقي.

المنشأ الثاني: هو احتمال أن يكون المتكلم أراد خلاف الظاهر، ونصب قرينة منفصلة.

وهذا أيضاً وارد في حق المخاطب وغيره، ولكن غير وارد في حق من قصد إفهامه بشخص ذلك الكلام، لأنَّ ذلك خُلف كونه مقصوداً بالإفهام بشخص ذلك الكلام.

وهذا الاحتمال أيضاً منفي بظهور حالي سياقي، وهو ظهور حال المتكلم أنَّه في مقام بيان مراده بشخص كلامه لا بمجموع كلامه، وهذا هو الظهور الحالي السياقي، الذي يعتمد عليه لجعل القرائن المنفصلة على خلاف طبع العقلاء.

المنشأ الثالث: هو احتمال أنَّ المتكلم قد أراد خلاف الظاهر، ونصب عليه قرينة متصلة، وغفل عنها المخاطب.

فإذا كان احتمال اختفاء القرينة مستنداً لاحتمال الغفلة عنها، حينئذٍ من الواضح أنَّه تجري أصالة عدم الغفلة من دون فرق بين المقصود بالإفهام وغيره.

نعم لا بدَّ وأن يكون غير المقصود في معرض الحس، أي يكون الخطاب مشهوداً له حسياً يسمعه، لكن هو غير مقصود بالإفهام.

المنشأ الرابع: هو احتمال أن يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر ناشئاً من احتمال وجود طريقة في المحاوراة، وطرز مخصوص من اللغة، والتفهم والتفهم بين المتكلم والمخاطب المقصود بالإفهام.

وهذا الاحتمال يفرق فيه بين المقصود بالإفهام وغير المقصود، فإنَّ المقصود بالإفهام، هذا الاحتمال لا يكون وارداً بالنسبة إليه تكويناً، وإنَّما يرد في حق غيره، ولكن غيره ينبغي بظهور حالي سياقي، وهو ظهور حال المتكلم أنَّه يجري في المحاوراة وفقاً للغة والعرف عند أرباب المحاوراة في مقام التفهيم والتفهم.

واحتمال أن يكون قد وضع نظاماً خاصاً، فهو على خلاف الطريقة المتبعة عند العرف وأرباب المحاوراة، إذن، فأصالة عرفية المتكلم في مقام التفهيم توجب نفي هذا الاحتمال.

إذن، فهذه الاحتمالات الأربعة ينبغيها غير المقصود بالإفهام، بظهورات حالية سياقية، كما ينبغيها المقصود بالإفهام، غاية أن بعضها منفي عنده وجداناً وتكويناً، أمَّا غير المقصود فيحتاج إلى أصول في مقام نفيها.

المنشأ الخامس: هو احتمال أن يكون هناك قرينة متصلة لم تصل إلينا، لا عن طريق الغفلة، ولا عن طريق الاصطلاح المخصوص، بل عن طريق الطباع، كما في مثال الرسالة الممزقة للمولى، وحينئذٍ، في مثله، لا يمكن التمسك بأصالة الظهور، لا للمقصود بالإفهام ولا لغير المقصود بالإفهام، وذلك لاحتمال وجود القرينة المتصلة فيما مُزَّق من الرسالة، والسيرة العقلانية لم تنعقد على العمل بالظهور في مثل ذلك.

ومن هنا اتضح أنَّ المقصود بالإفهام وغيره من حيث النتيجة العملية لا يفرق الحال بينهما، فالمناشيء الأربعة الأولى مسدودة بالنسبة لكل منهما، والمنشأ الخامس مفتوح لكل منهما.

القول الثاني: هو التفصيل بين ما إذا ظن بخلاف الظهور، وبين ما إذا لم يظن بخلافه، فالظهور إذا لم يحصل ظن على خلافه يكون حجة، وإنَّ حصل ظن على خلافه لا يكون حجة، بل منهم من اشتد في ذلك، فاشتراط حصول الظن بالوفاق في الحجية.

وهذا التفصيل قد يُستشهد له بموارد من السيرة العقلائية، وعمل العقلاء بالظهورات في أوضاعهم الخارجية، حيث أنهم لا يعملون بما ظنَّ أنه على خلافها، إذن، فما استشهدوا به، كَلَّه يرجع إلى موارد الغرض الشخصي - بحسب التحليل - فيما لو كان الظهور واقعاً في طريق التعرف على غرض شخصي، من قبيل ما كنَّا نقوله: من أن الإنسان يعمل بظهور كلام الطبيب وهكذا، إذن، فهنا العمل بظهور الكلام يكون في مجال الأغراض الشخصية.

وفي هذا المقام، إذا ادَّعي أنَّ السيرة لم تنعقد على العمل بالظهور مع الظن بالخلاف، تكون هذه الدعوى صحيحة، إنَّ العقلاء قد لا يعملون بالظهورات في أغراضهم الشخصية فيما إذا ظن بخلافها.

إلَّا أنَّ هذه الموارد المذكورة إنَّما تكون في مجال الأغراض الشخصية التكوينية، ولكن في مجال الأغراض التشريعية والإدانة العقلائية، يعني باب «الحجة والتنجيز والتعذير» بين الموالي وعبيدهم، فإنَّ الصحيح في هذا المجال، أنَّه لا إشكال في انعقاد السيرة العقلائية على العمل في موارد الظن بالخلاف، فضلاً عن موارد عدم الظن بالوفاق، حيث أنَّ العقلاء لا يفرقون بين ما يظن بخلافه وعدمه.

ومن هنا ذكر الميرزا «قده» في مقام مناقشة هذا التفصيل، إنَّ هذا التفصيل إنَّما يكون متجهاً في سيرة العقلاء بلحاظ مقاصدهم ومصالحهم الشخصية، ولا يكون متجهاً في سيرة العقلاء بلحاظ المقاصد المولوية التشريعية.

وهذا الالتفات من الميرزا «قده» جيد ومتين، وهذا هو ما ذهبنا إليه، إلَّا أنَّ هذا المطلب يحتاج إلى تكميل.

وذلك: لأنَّه لو اكتفينا بهذا المقدار من البيان في مناقشة هذا

التفصيل، فقد يُتراءى أنَّ معنى هذا الكلام هو، أنَّ الظهور في باب الأغراض التشريعية إنَّما حجته على نحو الموضوعية، وأنَّ حجته في باب الأغراض الشخصية إنَّما هي على نحو الطريقية، ومن أجل ذلك، فإنَّ الظهور في جانب المقاصد الشخصية لا يعمل به إذا كان الكشف الفعلي الظني على خلافه، لأنَّه إنَّما يعمل به من باب الطريقية، فحيث يكون الكشف الظني الفعلي على خلافه فلا يعمل به.

وأما في باب الأغراض التشريعية، فيعمل به حتى لو كان الظن على خلافه، لأنَّ اعتباره إنَّما هو بلحاظ الموضوعية لا الطريقية، فلا يُنات العمل به، بأن لا يكون الكشف الظني الفعلي على خلافه، فقد يتراءى هذا المطلب في هذا الكلام.

والخلاصة هي أنَّه ربَّما يعترض في المقام على الميرزا «قده» فيُقال: بأنَّ حجية الظهور في باب الأغراض المولوية التشريعية أيضاً إنَّما تكون بملاك الطريقية والكاشفية، لا الموضوعية والتعبد البحت، ومعه، كيف ينسجم إطلاق الحجية في هذا المجال مع عدمه في مجال الأغراض الشخصية والتي يكون الظهور طريقاً إليها؟ إذ ليس هذا إلَّا التزام بموضوعية الظهور للحجية.

إلَّا أنَّ الصحيح هو أنَّ استقرار بناء العقلاء على العمل بالظهور في جانب المقاصد المولوية حتى مع الظن على خلافه، لا يقدح في كون الظهور حجة من باب الطريقية، وإن كان المكلف يظن فعلاً بعدم مطابقة الظهور للواقع، لأنَّه من باب الطريقية، ومع هذا يكون حجة على الإطلاق.

وفذلكة الموقف، هي بالفرق بين نكتة الطريقية في الظهور الذي يعمل في الأغراض التشريعية، وبين نكتة الطريقية في الظهور الذي يعمل في الأغراض الشخصية.

وذلك أنَّ الطريقة في باب الأغراض الشخصية التي هي النكتة في العمل بالظهور، هي الكاشفية عند صاحب الغرض الشخصي، فإذا حصل لدى صاحب الغرض الشخصي ظن بالخلاف، فحينئذٍ، قد يُقال: إنَّ محركية الطريقة تتوقف، لأنَّ المقصود من طريقته كاشفيته عند صاحب الغرض الشخصي، وهذا وجدت عنده قرائن ظنية بأنَّ المتكلم يريد خلاف ظاهر كلامه، ففي مثله، لا طريقة بالنسبة إليه، فيتوقف عن العمل بالظهور.

وأما في مجال الأغراض المولوية، فظهور كلام المولى لنفرض أنَّه حجة من باب الطريقة، لكن هذه الطريقة لو كانت عند العبد لأمكن القول: بأنَّ هذه الطريقة عند العبد انسدت في المقام كما في الأول، لأنَّ العبد يظن بالعدم.

لكن الميزان هو الكاشفية عند المولى لا العبد، فإنَّ الامارات التي يجعل الحكم الظاهري على طبقها، كما بيناه سابقاً من أنَّ الأحكام الظاهرية تجعل كنتيجة للتزاحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ، والمولى يقدم ما هو الأقرب والأهم، فالمولى حينئذٍ يلحظ ظواهر كلامه ويقول: إنَّ هذه الظواهر يغلب فيها المطابقة للواقع، ولذا يجعل كل ظهور حجة، والكاشفية عند المولى محفوظة على كلِّ حال ما لم يحصل كاشف آخر عنده يكون معتبراً بهذه الدرجة.

ومطلق ظن العبد لا يكون كاشفاً بهذه الدرجة بحيث يكون مزاحماً لكاشفية الظهور، ومن هنا تكون الكاشفية بالمقدار اللازم لجعل الحجة، محفوظة في موارد الظن بالخلاف.

إذن فنكتة المطلب مع افتراض كون الكاشفية هي ملاك العمل بالظهور في المجال الثاني عند المولى، وفي المجال الأول عند العبد، غير صحيحة، إذن، فهذا التفصيل والقول غير تام.

والحاصل هو، أنَّ فذلكة الفرق المذكور يرجع إلى الفرق في نكتة الكاشفية والطريقة لا أصلها، إذ أنَّ ملاك الكاشفية في مجال الأغراض الشخصية إنَّما يكون هو الكشف الشخصي، لأنَّ الغرض فيه شخصي ليس له طرف آخر ولا علاقة له به، ومن هنا كان الظهور متأثراً بالظن الشخصي إذا كان على خلافه، سلباً أو إيجاباً.

وهذا بخلاف باب الأغراض المولوية، فإنَّه غرض له طرفان هما المولى وعبد، بلحاظ الإدانة التسجيل.

وفي هذا المجال لا يناسب أن تكون الكاشفية الشخصية عند العبد ميزاناً، بل الميزان إنَّما هو الكاشفية النوعية المحفوظة في الظهور في نفسه، باعتباره غالب المطابقة والحفظ للواقع ولأغراض المولى، فإنَّ هذا هو الميزان الموضوعي المناسب والمحدَّد من جهة، وهو الأوفق لأغراض المولى من جهة ثانية، فإنَّ المولى الذي إليه يرجع أمر هذه الحجة جعلاً ورفعاً، إنَّما يجعلها بلحاظ التزام الحفظي الواقع بين ملاكات أحكامه، ولا معنى لأن يلحظ الظن الشخصي للعبد في مقام تحديد ما يكون أحفظ لها.

القول الثالث: هو التفصيل من حيث نوع الظهور بين ظواهر القرآن وغيره من ظواهر الأدلة الشرعية، فيُبنى على أنَّ ظواهر القرآن خارجة عن كبرى حجة الظهور.

وهذا القول يوجد اتجاهان لتخريجه وتقريبه.

الاتجاه الأول: هو دعوى الخروج التخصيصي، بمعنى التسليم بأنَّ الكتاب فيه ظواهر، ولكنَّها خارجة تخصيصاً عن كبرى حجة الظهور.

الاتجاه الثاني: هو دعوى الخروج التخصيصي، بمعنى إنكار وجود ظهور في القرآن.

والقول بالتفصيل يناسب الاتجاه الأول.

وأما الاتجاه الثاني، لا يكون قولاً بالتفصيل، بل إنكار للصغرى.

أما الاتجاه الأول، وهو أنَّ ظواهر القرآن خارجة تخصيصاً، بعد التسليم بأنَّ مقتضى دليل الحجية في نفسه هو الشمول لظواهر القرآن أيضاً، لأنَّ السيرة العقلائية لا يفرق في حالها بين ظهور القرآن والسنة، لكن دليل الحجية حُصص وأُخرج منه ظواهر القرآن.

وما يُستدل به على هذا التخصيص وجوه.

الوجه الأول: هو التمسك بالنهي عن اتباع المتشابه من آيات القرآن، بعد دعوى أنَّ المتشابه يشمل الظاهر والمجمل، وفي مقابله الحكم الذي يساوي الصريح.

وذلك بتقريب أنَّ المتشابه هنا لوحظ باعتبار المعنى، فيكون الكلام متشابهاً هنا، ومرجعه إلى كون الكلام ذا معنيين، كل منهما يشبه الآخر في كونه قابلاً لأن يُراد من هذا اللفظ.

وهذا المطلوب كما يصدق في المجمل، يصدق في الظاهر، لأنَّ الكلام الظاهر أيضاً له معنيان قابلان على نحو البذل لأن يُراد كل واحد منهما من اللفظ، مع فرق بين الظاهر والمجمل، وهو أقرية أحد المعنيين الذي هو الظاهر من اللفظ، من الآخر، إلّا أنَّ حيشة المشابهة هي فيما إذا أخذت بلحاظ أصل قالية اللفظ للمعنى، لا بلحاظ درجة علاقة اللفظ بالمعنى، حينئذٍ، هذا التشابه موجود في المجمل والظاهر، نعم، هو غير موجود في المعنى الصريح كما هو واضح.

إذن فالنهي عن اتباع المتشابه لا يختص بالمجمل، بل يشمل ما له ظهور أيضاً في مقابل المحكمات التي هي النصوص الصريحة.

وهذا الاستدلال ما قيل وما يمكن أن يُقال في مناقشته أمور.

الأمر الأول: هو أنّ هذا النهي لا يُعقل أن يشمل الظاهر، لأنّه لو شمله، للزم من حجّيته عدم حجّيته، لأنّه هو أيضاً ظاهر، لأنّ كلمة «متشابه» غايته أنّها ظاهر في الإطلاق للظواهر، فيكون ظاهراً من الظواهر، فيشمل نفسه، فيلزم من حجّيته عدم حجّيته، وهو محال.

والحاصل هو أنّ غاية ما يثبت بهذا الوجه هو، ظهور كلمة «المتشابه» في شمول الظاهر والمجمل معا دون أن يكون صريحاً فيهما، إذن فتكون هذه الآية بنفسها من الظواهر القرآنية، فلو دلّت على النهي عن العمل بها، المساوق مع عدم حجّيتها، لزم من ذلك عدم حجّية نفسها، وهذا معناه، أنّ حجّيتها مستلزمة لعدم حجّية نفسها، وما يلزم من وجوده عدمه باطل ومحال.

وأجيب على ذلك، بدعوى أنّ هذا النهي عن اتباع المتشابه، يشمل الظواهر القرآنية، لكن باستثناء هذا الظهور بالخصوص، وحينئذٍ، فلا يلزم محذور أنّه «يلزم من وجوده عدمه».

فإن قيل: أنّه لماذا يفترض أنّه يشمل كل الظواهر، ما عدا هذا الظهور؟.

والجواب على ذلك هو أنّه كذلك لقريتين.

القريّة الأولى: قرينة عقلية، وهي نفس المحذور المذكور، لأنّ هذا التالي، وهو أنّه يلزم من وجوده عدمه، هذا يترتب على الشمول لنفسه دون غيره، إذن فالمحذور يقدر بمقدار ما يقتضيه رفع المحذور، وما يقتضيه هو رفع اليد عن إطلاق النهي لشخص هذا الظهور، لا نوعه.

القريّة الثانية: قرينة عرفية، وهي أنّ هذه الآية قضية خارجية لا

حقيقية، فهذه الآية تتحدث عن القرآن، وأنه فيه محكمات وفيه متشابهات، فهي ناظرة إلى أفراد محددة موجودة فعلاً، ومن الواضح أنَّ القضية الخارجية لا تشمل نفسها، لأنَّ نظرها نحو غيرها، وشمول القضية لنفسها إنّما هو من شؤون القضية الحقيقية، لأنَّ الحكم في القضية الحقيقية مجعول على موضوع مقدّر الوجود من دون نظر إلى الأفراد، وحينئذٍ يقال: إنّ هذا الموضوع الكلي المقدّر الوجود، أحد أفراد هذه القضية، وأمّا في القضية الخارجية فالنظر إلى الأفراد، فلا بدّ من مغايرة الناظر للمنظور إليه، فلا تشمل نفسها.

وبعد استظهار أنّ القضية في الآية خارجية، حينئذٍ يُقال: إنّها لا تشمل نفسها، فهي بمفهومها الدقيّ منصرفة إلى متشابهات غيرها.

والحاصل: هو أن كون الآية قضية خارجية، تشكل قرينة عرفية على أنّها ليست قضية حقيقية، لأنّها ناظرة إلى المتشابه والمحكم في القرآن، وهي قضايا وخطابات خارجية، ومعه، فيكون نظر الآية الناهية إلى غيرها من الآيات النازلة خارجاً، إذن، فلا شمول ولا إطلاق لها في نفسها لنفسها، كي يلزم من حجّيته عدم حجّيتها.

وأجاب أصحاب الإشكال على هذا الجواب بما حاصله: إنّنا نسلم بأنّ الآية بمدلولها اللفظي لا تشمل شخص ظهورها لما عرفت، لكن نحن نقطع من الخارج بأنّه لا فرق بين هذه الآية وغيرها من بقية الظواهر، فإذا لم تكن تلك الظواهر حجّة، فلا تكون هذه حجّة، فيعود الإشكال جدعة، فيُقال: إنّ هذه الآية، وإن لم تكن شاملة لنفسها لفظاً، لكن هي شاملة لنفسها مناطاً، فيلزم من شمولها لبقية الظواهر لفظاً، شمولها لنفسها مناطاً، وحينئذٍ، يلزم من حجّيتها عدم حجّيتها، ومن وجودها عدمها.

وكأنّ هذا الحوار كله، إشكالاً، وجواباً، يفترض أنّ محذور كون

الشيء يلزم من وجوده عدمه، هذا المحذور يقتضي أن لا يوجد الشيء خارجاً، إذن، فهم يقبلون بأن حجية شمول الآية لنفسها يلزم من وجوده عدمه، فيقبلون باستلزام الوجود للعدم، حينئذٍ، يقولون: إنَّ كل ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال الوقوع خارجاً.

بينما الحقيقة هي، أنَّ كون الشيء يلزم من وجوده عدمه هو المحال، فالمحال إذن، هو هذا الاستلزام نفسه، لا أنَّ هذا برهان استحالة الوقوع، وفرق بين المطلبين.

إذ تارة يُقال: إنَّ هذه الحجَّة يلزم من وجودها عدمها، ونقبل هذه الملازمة، ثمَّ نقول: حيث أنَّ هذا الشيء يلزم من وجوده عدمه، إذن يستحيل أن يوجد، لأنَّه لو وجد لوجد معه عدمه، فيلزم اجتماع النقيضين، هذا هو طرز تفكير هؤلاء.

بينما الحقيقة هي، إنَّ أصل استلزام الشيء لعدمه محال في نفسه، سواء وجد في الخارج أو لم يوجد، إذن، لا بدَّ من كشف هذه المغالطة بنحو يتضح عدم الاستلزام، لا أنَّه يبنى على الاستلزام ويجعل ذلك دليلاً على عدم الوقوع.

وسنخ هذا الكلام يُقال في جملة من المطالب الأصولية، فمثلاً: سوف يأتي في بحث خبر الواحد الاستدلال على عدم حجيته بنقل السيد المرتضى «قده» للإجماع على ذلك، حينئذٍ، استشكلوا بأنَّ نفس خبر السيد المرتضى «قده» خبر واحد، فيلزم من حجية هذا الإجماع المنقول من قبل المرتضى عدم حجيته، وما يلزم من وجوده عدمه، مستحيل الوقوع.

بينما المستحيل فنياً هو، نفس هذا الاستلزام، لأنَّ استلزام وجود الشيء لنقيضه هو في نفسه محال، لا أنَّه ممكن لكنَّه مستحيل الوقوع خارجاً، وإلاًَّ فماذا يقولون في مورد يدعى فيه بنفس هذه الطريقة، «إنَّ

وجود الشيء يستلزم عدمه، وعدمه يستلزم وجوده»، إذ حينئذٍ، أيهما سوف يكون محالاً، الأول، أو الثاني، أو كلاهما محال فيرتفعان؟ كما في هذا النقض المشهور على المنطق الذي ذكره ذاك الاغريقي حيث قال: كل خبر إغريقي كاذب، وهو إغريقي، وقال: بأن هذا الخبر هو نفسه خبر إغريقي، فهل هو صادق أو كاذب؟ فإن كان صادقاً، إذن فهو كاذب، إذن، فيلزم من صدقه كذبه، لأنّه إن كان صادقاً، إذن فبعض الاغريق يصدقونه حينئذٍ، فتكذب الموجبة الكلية، وإن كان كاذباً، والمفروض ان بقية الاغريق يكذبونه، إذن، فهو صادق، إذن فالموجبة الكلية صادقة.

وهنا لا يمكن أن نقول: بأننا نقبل الاستلزام، ولكن لا يقع خارجاً، لأنّه أيهما لا يقع خارجاً، هل الصدق أو الكذب؟ فكل منهما وجوده يستلزم عدمه، إذن، كل منهما لا يقع خارجاً، فيلزم منه اجتماع النقيضين.

وبهذه المغالطة أراد أن يبرهن على اجتماع النقيضين، ويبطل المنطق.

ونحن هنا، يجب أن نثبت ونبرهن على عدم هذا الاستلزام، ونقول: إنّه، لا الكذب يستلزم عدمه، ولا الصدق يستلزم عدمه، كما في محل الكلام، وبالتالي نثبت أنّ الحجية لا تستلزم عدمها، ونبيّن هذا في مقامين.

المقام الأول: وهو مربوط بهذا النقض الإغريقي، وهو قوله: كل خبر إغريقي كاذب.

وحل هذه المغالطة هو، أنّ هذه القضية قضية حقيقية، موضوعها هو، الكلي المقدّر الوجود الشامل لجميع الأفراد المحققة أو المقدرة، وبهذا ينحل حينئذٍ، - كما هو طبع القضية الحقيقية - فلا يكون قضية

واحدة، بل قضايا متعددة وإخبارات متعددة لبأ بعدد أفراد الموضوع الكلي المقدّر الوجود، وكلام هذا الاغريقي فرد من موضوع القضية، فيشملة قوله «كاذب»، ثمّ نفس الحكم عليه بأنّه «كاذب»، هو قضية خبرية صادرة من إغريقي أيضاً، إذن، فتحقق موضوعاً لقضية ثانية حسب الانحلال، لأنّها هي أول قضية تصدر من إغريقي، ثمّ القضية الثانية بنفسها تحقق أيضاً فرداً من موضوع القضية الكلية الحقيقية، ولهذا تستتبع محمولاً جديداً، وهو أنّ هذا كاذب، وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية الإخبارات عن الكذب.

وإذا دققنا النظر في هذه السلسلة من القضايا الخبرية، نجد ان صدق كل قضية من القضايا الواقعة في داخل هذه السلسلة، صدقها يلزم منه كذب طرفيها، لا كذب نفسها، وكذلك كذبها يلزم منه صدق طرفيها لا صدق نفسها.

فمثلاً: أول حلقات هذه السلسلة هو قولنا: كلام الاغريقي كاذب، والقضية الثانية، هي ان هذا الإخبار كاذب، والقضية الثالثة هي ان الإخبار عن كذب الإخبار الأول كاذب، وهكذا القضية الثالثة إذا صدقت فهذا معناه: إنّ الأولى سوف تكون كاذبة، لأنّ الثانية إخبار عن كذب الأولى، فإذا صدقت الثانية فسوف تكون الأولى كاذبة، لأنّ الثانية إخبار عن كذبها، وسوف تكون الثالثة كاذبة، لأنّها إخبار عن كذب الثانية، وقد فرضنا صدق الثانية، إذن، صدق الثانية يلزم منه كذب طرفيها لا كذب نفسها، كما انه لو كانت القضية الثانية كاذبة لزم من ذلك صدق طرفيها، لأنّه إذا كانت كاذبة وهي تخبر عن كذب الأولى، إذن، الأولى صادقة، والثالثة كذلك، لأنّ الثالثة تخبر عن كذب الثانية، وقد فرض كذب الثانية، إذن فالثالثة صادقة، إذن فلم يلزم من وجود شيء عدمه، بل لزم من صدق الثانية كذب طرفيها، ومن كذبها صدق طرفيها، فلا يلزم محذور «انّ الوجود يستلزم عدم».

وهكذا تكون هذه القضايا التحليلية متسلسلة في الكذب والصدق من دون أن تجتمع في مركز واحد وقضية واحدة.

وأما انحلال نفس هذه القضية إلى قضايا لا نهائية من حيث مضمونها، فلا محذور فيه، لأنَّ التسلسل إنما يكون محالاً في جانب العلل، لا المعلولات، هذا في عالم الوجود، فكيف إذا صدقت هذه القضايا التصديقية في عالم الواقع.

المقام الثاني: في حل الإشكال في مقامنا، وهنا نفترض أنَّ الآية الكريمة تدلُّ على النهي عن اتباع كل دلالة قرآنية غير صريحة.

فإذا تعاملنا مع هذه القضية، كقضية حقيقية، فسوف تشمل أيضاً كل القضايا الحقيقية المنحلة إلى ما لا نهاية من قضايا، وأول قضية من قضايا هذا الخطاب هو، النهي عن اتباع الظهور الموجود في غير هذه الآية، ثمَّ أنَّ هذا النهي نفسه، دلالته غير صريحة، إذن سوف يكون موضوعاً للنهي عن اتباعه نفسه، أي موضوعاً للحكم بعدم حجيته، وهذه الدلالة أيضاً بنفسها دلالة قرآنية غير صريحة، إذن فتقع موضوعاً للنهي عن اتباعها، أي موضوعاً للحكم بعدم حجيتها، وهكذا.

ولكن الآن نريد أن نرى أنَّه هل يلزم من حجية واحدة من هذه الدلالات عدم حجية نفسها أو لا يلزم ذلك؟

ومن الواضح أنَّ كل حجية من الحجيات يلزم من حجيتها عدم حجية الدلالة التي قبلها، لأنَّ كل واحدة منها تردع عن العمل بالدلالة التي قبلها، فيلزم من حجية كل دلالة التعبد بمفاد تلك الدلالة، ومفاد تلك الدلالة هو عدم حجية الدلالة التي قبلها، إذن، يلزم من حجية كل دلالة التعبد بمفادها الذي هو عدم حجية الدلالة التي قبلها.

وحينئذٍ، إنَّ فرضنا أنَّنا لم نقطع بعدم الفرق بين الدلالة الأولى والثانية، إذن، هذه الدلالة التي نتكلم عنها الآن مفادها بالمطابقة عدم حجية الدلالة التي قبلها، ولا تدلُّ بالالتزام على عدم حجية نفسها، لأنَّه

لا قطع بعدم الفرق، ومن الواضح حينئذ، أنَّ حجية كل دلالة إنَّما تقتضي التعبد بمفادها، ومفادها ليس إلَّا عدم حجية الدلالة التي قبلها، فيلزم من حجية كل دلالة، التعبد بعدم حجية الدلالة التي قبلها، ومعه فلا يلزم محذور كون الشيء موجباً لعدم نفسه.

وأما إذا افترضنا القطع بعدم الفرق بين الدلالة الأولى والثانية، فقد يتوهم أنَّه يلزم حينئذ محذور استلزام وجود الشيء لعدم نفسه، لأنَّ هذه الدلالة تدلُّ بالمطابقة على عدم حجية الدلالة التي قبلها، وتدلُّ بالالتزام على عدم حجية نفسها، لأنَّنا نقطع بعدم الفرق، إذن، فحجيتها نستلزم عدم حجيتها.

لكن إذا دققنا النظر نجد ان الأمر ليس كذلك، فإنَّ الذي يلزم من حجية هذه الدلالة هو، التعبد بمفادها، لا ثبوت واقع مفادها، إذ من الواضح ان حجية كل اشارة تساوق التعبد بمفادها لا واقع مفادها، إذ قد يكون مفادها غير واقعي، فإذا كان مفادها عدم حجية نفسها، إذن فالحجية الواقعية لهذه الدلالة تستلزم العدم الظاهري لهذه الحجية، لا الواقعي، إذن، فلم يلزم من وجود الشيء عدم ذلك الشيء، بل لزم من حجية الدلالة التعبد بمفادها الذي هو التعبد بعدم هذه الحجية.

نعم، وإن كان هذا ليس مستحيلًا عقلاً، إلَّا أنَّه مستحيل عقلائي، باعتبار اللغوية، فإنَّه يستحيل أن يجعل المولى حجة تستلزم نفي نفسها ظاهراً.

وبرهان هذه اللغوية، هو ان هذه الحجة إمَّا أن تصل أو لا، فإن لم تصل فلا أثر لها، وإذا وصلت، فبمجرد أن تصل نعلم بكذبها، لأنَّ معنى وصولها قطعنا بالحجية، إذن، كيف تعبدنا بعدمها، ومثل هذه الحجة لا يعقل جعلها لمحذور اللغوية، لا لمحذور أنَّه يلزم من وجودها عدمها.

والحاصل: هو أنه لو افترضنا أن الآية تدلُّ على النهي عن اتباع كل دلالة غير صريحة، وتعاملنا مع هذا النهي عن المتشابه كقضية حقيقية تنحل إلى ما لا نهاية من قضايا، حينئذٍ، يكون مدلول كل قضية منها عدم حجية القضية السابقة عليها، وحينئذٍ، يلزم من حجية كل منهما التعبد بمفادها الذي هو عدم حجية التي قبلها لا عدم حجية نفسها.

نعم لو افترضنا القطع بعدم الفرق بين عدم حجية القضية التي قبلها وعدم حجية نفسها، فقد يتوهم أنه يلزم محذور استلزام وجود الشيء لعدم نفسه.

إلا أن الصحيح هو عدم الاستلزام أيضاً، لأن ما يلزم من حجية هذه الدلالة إنما هو التعبد بمفادها لا ثبوت مفادها حقيقة، لأنَّ الحجَّة قد تُخطئ، وهذا معناه ان لازم حجيتها هو ثبوت عدم حجية الدلالة التي قبلها، وبالملازمة عدم حجية نفسها تعبداً لا حقيقة، إذن، فلم يلزم من حجيتها عدم حجيتها، بل يلزم من حجيتها واقعاً، التعبد بعدم حجيتها ظاهراً، وهذا ليس بمحال، نعم، هو لغو، حيث أنه لا معنى لجعل حجية تستلزم نفي نفسها ظاهراً، إذ يستحيل أن تصل هكذا حجية.

الوجه الثاني: ممَّا يستدل به على تخصيص دليل حجية الظواهر وإخراج ظواهر القرآن منه، هو ما يقتضيه النظر الدقيق في فهم نفس الآية الكريمة التي تقول: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا فَشَلَّ مِنْهُ آيَاتٍ الْفُتَنَ وَالْغَبْنَ وَأُولَئِكَ هُمُ الَّذِينَ لَا يُعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(١)، فإنَّ هذه الآية قسمت القرآن إلى قسمين محكمات، ومتشابهات، ثم

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

عابت على أهل الزيغ وذكرت طريقتهم، وأنهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله.

وقد استفيد النهي عن العمل بالمتشابه بما ذكر من طريق أهل الزيغ، وإلا، ليس في الآية نهى ابتدائي بلسان «لا تعملوا بالمتشابه»، وإنما هو مقتنص من هذا البيان لطريقة أهل الزيغ.

ومن الواضح: إنَّ المتفاهم عرفاً - بعد هذه القسمة الثنائية - هو أن أهل الزيغ يخصوصون باتباع المتشابهات خاصة، ويفصلون المتشابهات عن المحكمات، لأجل غرض لثيم، وهو ابتغاء الفتنة، فالانحراف المسجل على أهل الزيغ لم يثبت أنَّه سجل عليهم لمحض العمل بالمتشابه، وأي شيء كان معنى المتشابهات، بل سجل عليهم باعتبار تتبعهم لخصوص المتشابهات والتهريج بها كما هو الحال فيمن يريد تشويه سمعة إنسان، فيأخذ من كلماته أو كتبه ويلتقط منها ما هو مشوش، ويهرج بها عليه، ويترك محكماته، وكما هو شأن المستشرقين في زماننا هذا، عندما يتناولون الإسلام أو جوانب منه تحت شعار العلم والتمحيص العلمي، فيأخذون بعض الجوانب منه منفصلة عن بقية الجوانب، بحيث أنَّها حينئذ لا تبدو إلاَّ ممسوخة مشوهة، ثم يخرجون بنتيجة ممسوخة أيضاً، بهرجون بها على المسلمين، لكي ينحرفوا بهم عن الإسلام إلى ما يشتهون.

فظاهر البيان المذكور في الآية بعد القسمة ظاهره الحصر، من قبيل قول القائل: «المدرّس فيها فقه وأصول» «والجماعة الفلانية تدرس الأصول».

وهكذا أهل الزيغ، فإنَّهم كانوا يتبعون المتشابهات ويتعاملون معها معاملة مستقلة دون الرجوع إلى المحكمات، مع أنَّ المحكمات هي أم الكتاب، ولا يصح النظر إلى المتشابهات قبل النظر إلى المحكمات.

إذن فالتجريح المستفاد من الآية ليس متعلقه ذات العمل بالمتشابه، بل متعلقه تتبع المتشابهات والاقتصار في العمل عليها، فهذا هو شأن أهل الزيغ، والآية من هذا القبيل، وقد ورد في تفسير هذه الآية إنها نزلت في نصارى نجران الذين كانوا يشنعون على المسلمين بالمتشابهات التي قد يُتراءى منها أن عيسى عليه السلام له درجة معينة فوق البشر كما يقولون، «روح منه، أو كلمة منه تعالى» ونحو ذلك، تاركين الآيات الأخرى الواضحة التي تقول إن الله تعالى أعلى وأكبر من أن يتخذ ولدًا، وأن عيسى ليس إلاَّ عبدًا لله تعالى لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًا.

وعليه: فالآية أجنبية عن محل الكلام،، إذ أنها واردة في تأنيب أعداء الإسلام، وأين هذا من بحثنا في جواز العمل بظواهر القرآن.

الوجه الثالث: في مقام الجواب هو، ما ذكره المحققون من علماء الأصول - وكأنَّهم سلموا بدلالة الآية على النهي عن العمل بالمتشابه دون أن يشيروا إلى ما ذكر في الوجه الثاني - من أن المتشابهات لا تشمل الظواهر، بل الظواهر داخلة في المحكم، لأنَّ كَوْن معنيين داخلين تحت اللفظ لا يصدق عليهما أنَّهما متشابهان مع فرض كون أحدهما في غاية الجلاء والوضوح، والآخر في غاية الخفاء، وإنَّما يحصل التشابه العرفي فيما إذا فرض كون المعنيين متساويين في علاقتهما باللفظ، وهذا ما ينطبق على تمام الموارد، فإنَّ العرف لا يرى التشابه عند التفاوت في درجة الجلاء والوضوح، وإنَّما يختص التشابه بالمجمل.

والحاصل هو، ان محققي علماء الأصول منعوا من شمول التشابه للظاهر، وكون قابلية اللفظ لأن يُستعمل في كل من المعنيين، لا يجعله متشابهًا، لاسيَّما إذا كان وضوحه بينًا في أحدهما دون

الآخر، وإنما يصدق المتشابه عندما تتساوى نسبة دلالة اللفظ إلى كل منهما، وهذا لا يكون إلا في المجمل.

وهذا الكلام لا ينبغي الاستشكال فيه.

ولكن هناك بحث لا بدّ من استيعابه، وحاصله: هو أنّ التشابه والمحكم الذين جُعلا قسمين في الآية، هل أريد منهما التشابه، والإحكام بلحاظ المدلول المفهومي، أو بلحاظ المدلول المصادقي؟.

وتوضيحه: هو أنّ للكلام مدلول مفهومي، وهو عبارة عن المعنى الذي يخطر ببال العالم باللغة حينما يسمع ذلك الكلام أي المدلول الاستعمالي للفظ، لا المفهوم في مقابل النطق.

وقد يتفق أن يكون للكلام مدلول مصادقي، وهو عبارة عن المصادق الذي يتشخص به المفهوم، فمثلاً: «الصراط المستقيم» فهو من حيث المفهوم واضح في كونه الطريق، ولكن المصادق، وهو واقع الصراط، فلا يعلمه إلا الله تعالى، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، فالمدلول المفهومي للكرسي يفهمه كل عربي، لكن المدلول المصادقي المجسد لهذا المفهوم لا يعرفه إلا الله تعالى، بينما لو قيل في جملة أخرى: صنع النجار كرسيّاً وجلس عليه، فهنا المفهوم واضح، والمصادق أيضاً واضح.

إذن فالكلام له مدلول مفهومي، ومدلول مصادقي، وهو الذي يكون في عالم التطبيق على الوعاء الخارجي مناسباً لهذا المفهوم.

وحينئذٍ، إذا كان للكلام هذان المدلولان، حينئذٍ، الإحكام والتشابه تارة يُلاحظ فيهما المدلول المفهومي، أي أنّه يراد بالمحكم والمتشابه المدلول المفهومي، وحينئذٍ ينتج أنّ المقصود من التشابه هو كل كلام مدلوله ومعناه غير واضح، وفيه عدّة أوجه، ففي مثله: يتم كلام العلماء، لأنّه يصير معنى «متشابه»، أي متساوي، أي مجمل،

وهذا هو معنى المتشابه اصطلاحاً، وهذا معناه: إنَّ القرآن ليس فيه آيات غامضة وغير مفهومة بحسب مدلوله المفهومي، وقد أكد هذا القرآن من أنَّه نزل هدى وتبياناً لكل شيء، إذن فليس فيه آيات مجملة مفهوماً في ذاتها، نعم قد تكون مجملة بسبب عدم علمنا باللغة، ولكن إذا بلغنا درجة قوية من المعرفة باللغة كتلك الدرجة التي كانت عند عرب نزول القرآن، فلعلَّه لا يبقى عندنا مجمل أصلاً.

والقرينة على أنَّه لا يراد بالمحكم والمتشابه المدلول المفهومي، أي المجمل، بل المراد التشابه المصداقي، القرينة على ذلك من نفس الآية قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ﴾، ومن الواضح ان اتباع ما تشابه لا معنى له إذا كان المراد بالمتشابه، «المجمل»، لأنَّ العمل بأحد وجهي المجمل ليس عملاً بالمجمل، فإنَّ اتباع كلام إنَّما هو باتباع ما له من مدلول عرفي، إذن المتشابه، وفي مقابله المحكم، لم يلحظ فيه المدلول المفهومي، وإنَّما لوحظ بالنسبة لعالم المدلول المصداقي، أي ما هو المصداق المشخص للمفهوم الكلي الواضح في بعض الآيات، وغير الواضح في الأخرى، فمثلاً حينما تتكلم الآيات عن علم الله تعالى، وأنَّه لا يعزب عن علمه ذرة في الأرض ولا في السَّماء، فهذا مصداقه واضح، لأنَّنا نشخص هذا العلم فضلاً عن المفهوم، لكن عندما يقول ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾، أو ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، أو ﴿أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، فإنَّ هذا من حيث المفهوم واضح، ولكنَّه من حيث المصداق غير واضح، باعتباره مرتبطاً بعالم الغيب، مضافاً إلى تأرجح الذهن البشري وتلوئه بالمفاهيم المادية حيث لا يمكنه أن يتصور إلاَّ المعاني الحسية، إذن، فهذه الآيات غامضة من حيث المصداق، وقد كان شأن أهل البدع والضلالة الأخذ بآيات هي من حيث المفهوم واضحة، لكن من حيث المصداق غامضة، مثل هذه الآيات كانوا يركزون عليها ابتغاء الفتنة والتأويل.

وكلمة التأويل هنا - لو حملنا التشابه على المعنى الذي حمله عليه العلماء كما تقدّم، وهو المجمل: أي التشابه بحسب عالم المعنى - حينئذٍ التأويل هنا يكون بالمعنى المصطلح، وهو حمل اللفظ على خلاف المتفاهم العرفي، أمّا إذا حملناه على المعنى الثاني للمتشابه، أي متشابه بحسب المدلول المصداقي، حينئذٍ، فالتأويل هنا بمعنى «الأول والرجوع»، أي ما يؤول إليه المفهوم، لأنّ كل مفهوم يؤول إلى حقيقته ويرجع إليها، فيحمل التأويل على معنى يناسب «الأول والرجوع» أي رجوع المفهوم مصداقه.

فهنا أيضاً تكون الآية أجنبية عن محل الكلام، لأنّ التشابه لم يلحظ فيه من حيث المعنى، بل من حيث المصداق.

وقد قيل: بأنّ هذه الآيات المتشابهة مصداقاً، لا ينبغي اتباع طريقة أهل الزيغ فيها، لأنّهم يستخدمونها ابتغاء الفتنة والتأويل، بينما نحن يجب علينا اتباع التشابه كوجوب اتباع المحكم، بمعنى أنّه لا بدّ من الإيمان بالمتشابه، لكن لا اتباعاً ابتغاء للفتنة، فالإشكال على أهل الزيغ الذين يتبعون التشابه استطرافاً للوصول إلى عالم المصداق، وهو عالم الارتباك والإرباك، ولعلاج ما لا يمكن علاجه وهو المصداق، لأنّ القرآن يتحدث عن عالم الغيب في التشابه، ولكي يربط الإنسان به، فيستعير مصاديق غيبية لا يمكن استيعابها في عالم الشهادة، فهي ضرورية ربانية، إذن، بناء على هذا لا ربط للآية بمحل الكلام بوجه من الوجوه.

والخلاصة هي ان ظاهر الآية إرادة التشابه المصداقي، بمعنى أنّ الذين في قلوبهم زيغ يتبعون الآيات التي مصاديق مداليلها المفهومية في الخارج لا تنسجم مع واقع مصاديقها، لأنّ هذه من عالم الشهود والمادة، وتلك من عالم الغيب، فيطبّقونها على المصاديق الخارجية

الحسية، باعتبار عدم معروفة تلك المصاديق الغيبية، وعجز الذهن البشري عن إدراكها، ويحاولون بذلك إلقاء الشبهة والفتنة والبلبله في الأفكار والأذهان، وهذا فهم ومسلك عام في تفسير الآيات المتشابهة. وبناءً على هذا الأساس، يتضح أنَّ الآية أجنبية عن محل الكلام.

قلنا إنَّ الجواب الثالث عن الاستدلال بالآية على النهي عن المتشابه هو ما ذكره المحققون من علماء الأصول، من أنَّ كلمة «المتشابه» لا تشمل بإطلاقها الكلام الذي له معنى ظاهر عرفاً، وإنَّما تختص كلمة «المتشابه» بالمجمل الذي يتشابه فيه معنيان من حيث علاقتهما باللفظ.

وهذا الجواب في نفسه صحيح إذا لم يحكم عليه جواب آخر، ومن هنا يمكن فرض جواب رابع وخامس على أساس النكته التي أشرنا إليها سابقاً.

وحاصل الجواب الرابع هو، أن يُقال: إنَّ استدلال المستدل بهذه الآية على عدم جواز العمل بالمتشابه بنحو يشمل الظاهر، هذا الاستدلال مبني على حمل التشابه بلحاظ المدلول المفهومي للكلام، ومن هنا يقع بحث بين المستدل، وبين المجيب، في أنَّ المتشابه بالمعنى المفهومي هي يشمل الظاهر، أو أنَّه يختص بالمجمل؟ مع أنَّ الصحيح حمل التشابه في الآية على التشابه بلحاظ المدلول المصادقي، بالقرينة التي أشرنا إليها، وهي أنَّ اتباع أهل الزيغ للمتشابه فرع أن يكون للكلام معنى ظاهر لكي يتبعوه، وهذا قرينة على كون التشابه بمعنى المدلول المصادقي، ويكون التأويل أيضاً في الآية بمعنى الأول، من قبيل تأويل «الرؤيا»، فهذا الجواب الرابع يهدم أصل الاستدلال ويحكم على الجواب الثالث.

والخلاصة هي، ان الاستدلال بالآية مبني على حمل التشابه، على التشابه بلحاظ المدلول المفهومي، مع أنَّك قد عرفت أنَّ المراد هو التشابه بلحاظ المدلول المصداقي بالقرينة التي عرفت.

الجواب الخامس: هو أن يُقال: إنَّه لو سلَّمنا حمل المتشابه والتأويل في الآية على المدلول المفهومي، والتأويل نحمله على التأويل بلحاظ عالم المعنى لا الأول، حيثنَّذ نقول: بأنَّ الآية تنهى عن اتباع المتشابه ابتغاء تأويله، أي عن هذه الحصَّة من المتشابه.

ومن الواضح، ان التأويل إذا حملناه على المعنى المصطلح، إنَّما يكون في الأخذ بكلام معنى ظاهر، وحمل هذا الكلام على غير معناه الظاهر، فبهذا يصدق عنوان التأويل، لكن إذا قال: «رأيت مولى»، والسامع حمل المولى على العبد، فهنا لا يُقال: إنَّ السامع أوَّل الكلام، وإنَّما يُقال حمل اللفظ على أحد وجهيه بلا موجب، فالتأويل هو حمل اللفظ على غير معناه الظاهر، وحيثنَّذ يكون المنهي عنه في الآية هو اتباع كلام له معنى ظاهر، وله معنى غير ظاهر، ويكون هذا الاتباع لأجل تأويله وحمله على معناه غير الظاهر.

وهذا مطلب لا يتفق في المحكمات، لأنَّها غير قابلة إلاَّ لمعنى واحد.

وعليه: فالاستدلال في المقام باطل، بلا حاجة إلى دعوى اختصاص عنوان المتشابه بالمجمل، بل حتى لو طُبِّق المتشابه على المعنى الظاهر، فمع هذا لا يتم الاستدلال، لأنَّ المذموم إنَّما هو تأويل الكلام ابتغاء الفتنة، وهذا إنَّما يكون في حمل اللفظ على غير معناه الظاهر.

والحاصل هو، أنَّه لو سلَّمنا إرادة المتشابه بحسب المدلول المفهومي، إلاَّ أنَّ قوله تعالى: ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ دليل على أنَّ المنهي

عنه إنما هو اتباع المتشابه بنحو التأويل، وحمل الكلام على غير معناه الظاهر، فلو كانت الآية شاملة للظاهر القرآني، كان ذلك دليلاً على أنَّ النهي إنما هو عن المعنى التأويلي لها، الذي هو الحمل على خلاف المعنى الظاهر، لا اتباع الظاهر، وبهذا لا يتم الاستدلال.

الوجه السادس: هو أنَّه لو قطع النظر عن كل ما تقدّم في الأجوبة، وسلّم أنَّ الآية تنهى عن اتباع المتشابه، وإن ذلك مطلق شامل للكلام الظاهر، ولحمل الكلام الظاهر على معناه الظاهر، لو سلّم هذا الإطلاق، فهو معتبر بما سوف يأتي من الروايات الدالة على حجية ظواهر القرآن، فإنَّ تلك الروايات الدالة على ذلك أخص مطلقاً من هذا الإطلاق، لأنَّ هذا الإطلاق بحسب طريقة المستدل يشمل المجمل، أي المتشابه والظاهر، وتلك واردة في خصوص الظاهر، إذن، فهي أخص مطلقاً من هذه الآية، وحينئذٍ، يقيّد بها إطلاق هذه الآية.

والحاصل هو، انه لو قطعنا النظر عن كل ذلك، وسلّمنا الاستدلال بالآية، فغايتة أنَّ الآية تشمل العمل بالظواهر، وحينئذٍ، يقيّد هذا بما دلَّ من الروايات على حجية الظواهر القرآنية، لكون هذه الروايات أخص منها.

الوجه السابع: وهو جواب جدلي لعلمائنا الذين بنوا على عدم حجية ظواهر القرآن، والتزموا بقطعية ما في الكتب الأربعة وقطعية صدورها - ولهذا ينتقدن العلامة وأتباعه لعملهم بالسند والتأكد منه - فبعد أن بنى هؤلاء على عدم حجية ظواهر الكتاب وقالوا: بأنَّه يجب الرجوع في فهمه إلى ما ورد في تفسيره من الروايات، وبنوا على أنَّ ما ورد في الكتب الأربعة لا يحتاج إلى ملاحظة السند، بل هو قطعي الصدور.

وحينئذٍ، بناء على هذا البناءات ينبغي الرجوع إلى ما ورد في الكتب الأربعة، وإلى ما ورد فيها من تفسير لهذه الآية.

ولعلَّ أحد الدواعي التي دعتهم إلى إلغاء حجية ظواهر القرآن، هو فتح الباب على مصراعيه لتقبل الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في تأويل الآيات وتفسيرها مهما كان التفسير غريباً، بقطع النظر عن أسانيدھا وعن تحكيم القرآن فيها إذ نحن الذين نبني على مسلك العلامة «قده» في السند، وعلى حجية ظواهر الكتاب، نحكم قوانين السند، والقرآن نفسه في مقام العمل بها، لكن حينما نبني على عدم حجية ظواهره، ونبني على أنه لا يفهمه إلا من خوطب به من الأوصياء، ونبني على عدم النظر إلى السند، ونبني على قطعية صدور ما في الكتب الأربعة، حينئذٍ، يجب أن نرجع إلى نفس الكتب الأربعة وإلى ما ورد فيها من تفسير هذه الآية، ومعه يتعذر على المستدل أن يستدل بهذه الآية على محل الكلام، إذ ورد في الكافي^(١) بإسناد الكليني «قده» إلى عبد الرحمن، عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن محمد بن أرومة، عن علي بن حسان، عن عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير هذه الآية، قال عليه السلام: «منه آيات محكمات، أي أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة عليهم السلام وأخر متشابهات، يعني: فلان، وفلان، وفلان، فأمّا الذين في قلوبهم زيغ، يعني: فلان وفلان وفلان، يتبعون ما تشابه منه، يعني: يتبعون هؤلاء، فلان وفلان وفلان.

وهذه الرواية على طريقة العلامة «قده» لا تشكل أي صعوبة وإشكال على الكليني «قده»، لأنه يجمع الروايات ولم يكن في مقام تنقيحها، بل ينقل الصحيح والسقيم.

(١) الكافي: الكليني، ج ١. تفسير البرهان: ج ١، ص ٢٧٠.

ولا غرابة في أنه كيف يصدر مثل هذا التفسير من قبل الأئمة، لأنَّ هذا التفسير تأويل للآية وجعلها من الآيات الباطنية، إذ كيف يخطر على البال أن يكون المقصود بها فلان وفلان وفلان.

ونحن لا نقبل هذا التفسير لأنَّه يخالف كتاب الله تعالى، باعتبار مخالفته لظاهره الذي هو حجة عندنا، وكل ما خالف كتاب الله تعالى هو زخرف، هذا أولاً.

وثانياً: فقد ذكر العلامة «قده»، أنَّ محمد بن أرومة له تفسير للقرآن ليس له صلة بالإسلام، إذن، فهذه الرواية نحكم فيها ظواهر القرآن.

ومن ناحية أخرى، فإنَّ سند هذه الرواية لم يثبت وثاقة أحد من رجاله إلاَّ الكليني وشيخه الحسين بن محمد.

فعبد الرحمن بن كثير، يقول النجاشي فيه، انه غمز أصحابنا عليه، وقال انه كان يضع الحديث.

وعلي بن حسان الهاشمي، قال النجاشي عنه، إنه ضعيف جداً، وذكره أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد، وقال في الخلاصة: رأينا له تفسير في الباطن، لا يتصل بالإسلام.

ومحمد بن أرومة، قال النجاشي، إنَّ جماعة من شيوخ القميين طعنوا عليه بالغلو، وقال الشيخ عنه، ضعيف، وقد رواه القميون بالغلو ودسوا إليه من يفتك به.

ومعلّى بن محمد، مضطرب الحديث والمذهب على ما قاله فيه النجاشي، ونقل العلامة عن ابن الغضائري ان حديثه لا نقله.

إذن فالإشكال لا يرد عندنا، لأنَّنا لا نرى العمل بهذه الرواية، لكن هذه الرواية عند من يرى قطعية ما في الكتب الأربعة أن يعمل بها في المقام، ويرى عدم حجية ظواهر القرآن.

وحينئذٍ، تكون هذه الرواية لتفسير المتشابهات بالمعنى المتقدم، وهو كَوْن المحكمات فلان وفلان، وكَوْن الذين في قلوبهم زيغ، فلان وفلان وفلان، كما عرفت.

وحينئذٍ تكون هذه الآية أجنبية عن محل الكلام.

وهذا موجب لأن يكون أصحابنا أكثر انفتاحاً، فإنَّ مثل هذا التفسير لا يفيد الدِّين.

إذن، فإعمال التجريح والتعديل، لا يعني احتقار ثقة الإسلام الكليني «قده»، أو مذهب الأئمة عليهم السلام، وإنَّما هو جزئي على ما رسم الأئمة عليهم السلام أنفسهم.

الأمر الثاني: ممَّا قيل في عدم حجية ظواهر القرآن الكريم، هو، الاستدلال بالكتاب والسُّنة.

أمَّا الكتاب: فقد تقدَّم الكلام فيه.

وأمَّا السُّنة: فقد استُدلَّ بجملة من الروايات، يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى: هي ما دلَّت على انحصار^(١) فهم القرآن في أهل البيت عليهم السلام وأن القرآن لا يفهمه ولا يستخرج معناه إلَّا من خوطب به، ولم يخاطب به إلَّا أهل البيت عليهم السلام.

وهذه الطائفة، لا إشكال في وضوح دلالتها على المطلوب، لأنَّ قُضِرَ فهم القرآن على جماعة مخصوصة مساوق لإسقاط حجية فهم الآخرين، فيكون إسقاطاً لحجية ظواهر القرآن، إذ لو كانت ظواهر القرآن حجة، ويمكن لأيِّ إنسان الرجوع إليها واستخراج المعاني منها،

(١) الوسائل: الحر العاملي، ج ١٨، باب ١٣، من أبواب صفات القاضي.

لما صحَّ الحصر المذكور، بل تسقط حتى الدلالات الصريحة فيه عن الحجية، لأنَّ ما حصر فهمه بأهل البيت عليهم السلام هو الكتاب كله لا خصوص قسم منه، بل كله بما فيه من آيات صريحة وظاهرة ومتشابهة، إذن فدلالة هذه الطائفة تامة عند هؤلاء.

لكن مع هذا، لا يمكن الاستناد لهذه الطائفة بوجه من الوجوه، وذلك لعدة أمور.

أولاً: لأنَّ هذه الطائفة معارضة للسنة القطعية المتواترة الحاكية لقول المعصوم وفعله وتقريره، ممَّا يدلُّ على مرجعية القرآن للمسلمين، وإحالة المسلمين عليه في مقام اقتناص المعاني واستنباط الأحكام، فسيرة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وأقوالهم وإحالاتهم على القرآن ثابتة ثبوتاً قطعياً بنحو يوجب القطع ببطلان مفاد هذه الطائفة، فمثلاً: حديث الثقلين المتواتر عن الرسول صلى الله عليه وآله عند الخاصة والعامة والذي به ثبت حجية قول أهل بيت العصمة عليهم السلام فهذا الحديث الذي يقول: «إني تارك، أو مخلف فيكم الثقلين، كتاب الله تعالى وعترتي أهل بيتي، لن تضلوا ما إن تمسكتم بهما أبداً الخ...» فهذا الحديث واضح في عَرْضِيَّة العترة مع الكتاب بحيث أحال الناس والمسلمين إلى ما تركه لهم وهو أمران: الأول كتاب الله تعالى، والثاني، عترته عليهم السلام فلو لم يكن ظهور القرآن حجة لما كانت الإحالة على أمرين، بل كانت على أمر واحد وهو العترة، مع أنَّه أحال على أمرين، إلى غير هذا من الأحاديث المشابهة لحديث الثقلين، بل من الثابت أنَّ أهل البيت عليهم السلام كانوا يحاولون إرجاع الناس إلى القرآن.

وعليه: فهذه الطائفة بنفسها مقطوعة البطلان بلحاظ السنة القطعية.

وثانياً: هو أنَّه لو تنزلنا عن القطع ببطلان مفاد هذه الطائفة، لكن

نقول: إنَّ هذه الطائفة لا تصلح للردع عن العمل بظواهر القرآن، فإنَّ الأئمة عليهم السلام إذا كانوا في مقام بيان مطلب عظيم وهو حرمان المسلمين من فهم القرآن، وإن فهمه منحصر بهم بحيث لا يمكن استنباط حكم مباشر من ظواهر القرآن باعتباره مصدر الأحكام، إذا كان الأئمة عليهم السلام في مثل هذا المقام، إذن، فبيان مثل هذا المطلب بحاجة إلى ردع مفصل، وبيانات مستفيضة واسعة، باعتبار أن ديدن المسلمين كان على رجوعهم إلى القرآن مباشرة، فكيف يتصور أنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا في مقام بيان إسقاط حجية ظواهر القرآن، ومع هذا لم يصل إلينا إلا ثلاث، أو أربع روايات من هذا القبيل.

وثالثاً: فإنَّ هذه الروايات كلها ضعيفة السند، بقطع النظر عن كونها مقطوعة البطلان، فإنَّ أوجدت عند أحد احتمال الردع لاحتمال صدورها، فقد بينا سابقاً أن احتمال الردع هذا مسبوق بالإمضاء في صدر الشريعة، فيجري استصحاب بقاء الإمضاء.

وممَّا يؤكد ضعف هذه الروايات أن رواية هذه الروايات لو تتبعنا أحوالهم لوجدنا ظاهرة مشتركة فيما بينهم، وهي ظاهرة الباطنية، ومحاولة تحويل النظر عن ظاهر الشريعة إلى باطنها، فإنَّ من يتتبع أحوال أصحاب الأئمة عليهم السلام يظهر له أنَّه كان يوجد في من كان ينسب نفسه إلى الأئمة عليهم السلام اتجاهان.

الاتجاه الأول: وهو الذي حمل الفقه والدين والتفسير، وهذا الاتجاه كان يمثل ظاهر الشريعة، وهو الذي يمثل واقع الشريعة، وكان يتمثل هذا الاتجاه في زرارة، ومحمد بن مسلم وأضرابهم.

الاتجاه الثاني: ويمكن أن نسميه بالاتجاه الباطني، وقد كان هذا الاتجاه يحاول تحويل الظاهر إلى ألباطنية، والمفهوم، إلى معاني غير مفهومة، ومن هذا الاتجاه نشأ الغلو، وحيث لم يكن للغلو مدرك

واضح، فقد اتجه الغلاة إلى تأويل القرآن إلى معاني باطنية، كسعد بن طريف الواقع في سند هذه الروايات، فإنه روى ان «الفحشاء» رجل، و«المنكر»^(١) مثله، وكجابر بن يزيد الجعفي^(٢) الذي يحدث بأنه دخل على الإمام الباقر عليه السلام فناولني كتاباً وقال: خذ هذا لك فقط، ثم ناولني كتاباً آخر وقال: هذا للناس حدث به، كما يروي أنه حفظ سبعين ألف حديث لم يسمح له الإمام عليه السلام بالتحدث بها إلا بعد زوال بني أمية، فكنت أخرج إلى البرية وأحدث بها حفيرة ونحو ذلك من الروايات التي تتجه إلى تركيز هذه المعاني، وصرف الأنظار من ظاهر الشرع إلى باطن لا معنى له، ولذا كانت الظاهرة المشتركة بين رواة هذه الطائفة هي الباطنية، وصرف أنظار الناس عن ظاهر الشريعة.

ولهذا نجد أن أمثال هذه الردوع لم تصدر عن الفقهاء من أصحاب الأئمة أمثال زرارة، ومحمد بن مسلم، وصفوان بن يحيى، وابن أبي عمير وأمثالهم الذين كانوا حملة علم الأئمة عليهم السلام وكانوا هم المفتون في الشريعة من قبل الأئمة، وإنما وصلتنا هذه الردوع عن طريق غيرهم ممن لم يكن معروفاً بالفقه، مثل سعد بن طريف، وجابر الجعفي وأشباههما.

وهذه الظاهرة توجب الاطمئنان بأن هذه الروايات لا محصل لها.

الطائفة الثانية: وهي التي تدل على عدم جواز الاستقلال عن الأئمة عليهم السلام في تفسير القرآن، كما كان شأن بعض المفسرين المعاصرين للأئمة المستقلين برأيهم عنهم عليهم السلام.

(١) أصول الكافي: ج ٢، ص ٥٩٨.

(٢) معجم الرجال: الخوني، ج ٤، ص ٢١ - ٢٢.

وهذا الطائفة صحيحة سنداً ومضموناً، فإنه قد بُينَ بطريق قطعي أنَّ الأئمة هم الثقل والعدل الآخر للقرآن، فلا بدَّ من الرجوع إليهم قبل تفسيره، لبيان المخصص أو المقيد أو أي توضيح آخر، وإلاَّ كان كلاماً قبل الفحص، وهو غير جائز في باب التفسير كما في الأحكام أيضاً.

ولكن هذا غير ما نحن فيه، لأنَّ محل كلامنا هو جواز العمل بظواهر القرآن فيما إذا لم يوجد من كلمات الأئمة عليهم السلام ما يكون قرينة على خلاف المعنى الظاهر، فمع الفحص وعدم وجدان القرينة على الخلاف، نعمل بظواهره، وهذا غير مشمول للنهي في هذه الطائفة.

الطائفة الثالثة: وهي الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، من قبيل قولهم عليهم السلام «من فسَّر القرآن برأيه فقد كفر»، أو كما ورد بلفظ هوى، وأيضاً بلفظ، «أكبَّ الله على وجهه في النَّار».

والاستدلال بهذه الطائفة، موقوف على دعوى، أنَّ حمل اللفظ على المعنى الظاهر له هو تفسير بالرأي، ومن هنا استشكل عليه، بأنَّ حمل اللفظ على المعنى الظاهر ليس تفسيراً، لأنَّ التفسير معناه: كشف القناع، وكشف الستر عن الشيء، والمعنى الظاهر، ليس مستوراً وليس مقنعاً ليكون حمله عليه تفسيراً، ولو سلَّم أنَّه يصدق عليه أنَّه تفسير، ولكن لا يصدق «التفسير» على من فسَّر بالرأي، لأنَّ الظاهر أنَّ المراد من الرأي، هو الرأي الشخصي والاجتهاد الشخصي، وحمل اللفظ على المعنى الظاهر الذي يفهمه الناس بحسب قواعد اللغة والعرف، لا يصدق عليه أنَّه تفسير بالرأي.

وهذا جواب صحيح، لكن في مقابله شبهة حاصلها: أنَّ الظهور يقتضيه أحياناً من التدبُّر وإعمال الرأي وخصوصاً في الظهورات السياقية التركيبية التي يكون اقتناص الظاهر منها بعد ملاحظة بعض

الخصوصيات، إذ ليس الظاهر دائماً يكون عفويّاً، بل قد يحتاج إلى أعمال عناية وألمعية، خصوصاً في الظهورات السياقية التركيبية، ومن الواضح أنّ هذا ليس مطلباً بديهياً يلتفت إليه عموم الناس، بل الذي يلتفت إليه إنّما هو الألمعي من الناس، ومن هنا نرى التفاوت بين فهم العلماء، وغيرهم، بل بين العلماء أنفسهم في مقام التفسير، إذن، فيصدق في مثل ذلك أنّه تفسير بالرأي، وإن كنت قد عرفت أنّه لا يكون تفسيراً بالرأي فيما إذا كان ظهوراً عرفياً كما فهمنا نحن، إنّ المتشابه والمحكم إنّما هو باعتبار المصدق.

وجواب هذه الشبهة هو أن يُقال: إنّ ذلك ليس تفسيراً بالرأي وإن احتاج إلى أعمال عناية وتدبُّر، وذلك لأنّ هذا الشخص بحسب الحقيقة، امتيازه على غيره في أنّه أدرك واستوعب بألمعيته تلك القرائن والخصوصيات السياقية والكلامية والتي تعطي الكلام ظهوره في المعنى المعين بحيث أنّه بعد هذا لو شرحها للعرف لسلموا بذلك الظهور في ذلك المعنى، وهذا ليس تفسيراً بالرأي، لأنّه حمل على الظاهر، لكن ان هو التفت إلى مجموع عناصر الكلام التي هي أيضاً لها دلالة، وغيره لم يلتفت إليها، أو فاته بعضها، ولكن لو ألقى ما التفت إليه منها إلى غيره لسلم بها.

أمّا لو أراد استخراج معنى الآية بحيث لو شرح تمام خصوصيات المطلب للناس لأنكر العرف عليه هذا الفهم، فمثل هذا يكون تفسيراً بالرأي، فما هو صحيح هو الأول، وما ليس بصحيح هو الثاني، ثم إنّ كلمة «الرأي» الواردة في هذه الروايات، تارة نحملها على المعنى اللغوي الأول لهذه الكلمة، أي معنى الاجتهاد والتشخيص ونحوه، وحينئذٍ يأتي الكلام المنقول عن الأصحاب.

إلاّ أنّه يوجد احتمالان آخران في المراد من التفسير «الرأي» في

هذه الروايات في قبال الاجتهاد الشخصي، ولعلّ مرجع الاحتمالين إلى نكتة واحدة.

الاحتمال الأول: أن يكون التعبير بالتفسير «بالرأي» والتحذير منه، ولا أقل في بعض هذه الروايات، من المحتمل أن يكون المراد من «الرأي» في ذلك ما نسميه بلغتنا اليوم، بإعمال الجانب الذاتي في عملية التفسير، ويكون التعبير «بالرأي» إشارة إلى عدم الموضوعية في التفسير، فمثلاً يُقال: هذا البحث موضوعي، وذلك البحث ليس موضوعي، فالبحث الموضوعي هو أن الباحث لم يحكم ذاته وأفكاره المسبقة وعواطفه المبدئية، أو الإقليمية وغيرها في البحث، وإنما كان تمام همه طلب الواقع دون أن يفرض عليه مواقف فكرية مسبقة، وقد تعرض لها السيد الأستاذ في كتابه اقتصادنا مفصلاً.

وأما إذا كان همه الوصول إلى نتيجة هو من أول الأمر يتبناها ويفتش عن الشواهد لها طارحاً ما لا يكون موافقاً لها جانباً، حينئذ يُقال: عن هذا البحث أنه ليس موضوعي.

فمن المحتمل أن الأئمة عليهم السلام حينما رأوا أن الجدل قد شاع وذاع في الآيات القرآنية وتفسيرها، وصار كل ذي طريقة ومذهب يخضع القرآن لمذهبه وطريقته عن طريق الاستدلال بالقرآن نفسه، وإن لم يكن استدلالاً موضوعياً إلا أنه صورة استدلال، لكن في الواقع هو استغلال للقرآن، حينئذ، ورد عن الأئمة عليهم السلام المنع والردع عن تفسير القرآن بالرأي، فإن هذا التفسير بهذا المعنى من أعظم المحرمات، لأنه تحكيم للأفكار المسبقة على القرآن، انتصاراً لمذهب وإخضاع القرآن لهذه الأفكار، لا إخضاع ذاته وأفكاره للقرآن، فعبّر عن إخضاع القرآن للمذهب والأفكار المسبقة «بالتفسير بالرأي» دون أن يقصد من الرأي الاجتهاد في التفسير الراجع إلى الموضوعية في التفسير، وتحكيم

القرآن في الأفكار والمذاهب، بل كان القصد ما عرفته، ولهذا يعتبر هذا التفسير بالرأي مساوق للكفر كما ورد عنهم عليهم السلام «من فسر القرآن برأيه فقد هوى»، وهذا الاحتمال إن لم يحصل القطع به في جملة من الروايات، فلا أقل من كونه محتملاً قريباً.

والحاصل هو أن يكون المراد بالاحتمال الأول هو، إعمال الجانب الذاتي في التفسير، في قبال الجانب الموضوعي، حيث شاعت مذاهب واتجاهات حاول أصحابها أن يستغلوا القرآن ويخضعوه لأرائهم ومذاهبهم، ولكن بصورة استدلال به، فيكون المراد بالتفسير هو، رغبة الإنسان بما تقتضيه مصلحته ومذهبه، لا ما يقتضيه الواقع والحقيقة، وهذا من أشنع أعمال التلاعب بكتاب الله، بل هو الكفر والهوى كما ورد عن الأئمة عليهم السلام.

والفرق بين مثل هذا التفسير، وبين الاجتهاد الشخصي هو، أنه قد يكون الاجتهاد الشخصي موضوعياً ومبنياً على أساس البرهان والدليل العقلي، كما ذهب إلى هذا المسلك كثير من المسلمين في المقام كما هو الحال في مدارس المعتزلة.

وهذا الاحتمال، إن لم يحصل القطع به في جملة من الروايات، فلا أقل من كونه متحتملاً قريباً.

الاحتمال الثاني: هو أن يقال: إن كلمة «الرأي» - كانت في المدارس الفقهية المعاصرة لعصر صدور النصوص من الأئمة عليهم السلام كانت عنواناً ومصطلحاً لذلك الاجتهاد المبني على الظن والتخمين، متمثلة في القياس والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ونحو ذلك، ففي عصر الإمام الصادق عليه السلام انقسم الفقه الإسلامي إلى تيارين، أحدهما يؤمن بمدلول كلمة «الرأي» في الاحتمال الثاني، وهو الذي عوّل عليه جملة من فقهاء المسلمين.

والآخر، هو الذي لم يبين على حجية مثل هذه الأدلة الظنية والتخمينية، فأصبح عنوان «الرأي» عنواناً لهذا الطرز من الامارات الظنية الناقصة، وحينئذ يكون المراد من قول المعصوم ان «من فسر القرآن برأيه فقد هوى» ونحوها، يكون المراد هذه العناوين الظنية، من الاستحسان والقياس وأخواتهما، ممّا لا دخل له في إقامة الحجّة القطعية، أو تكوين حجة الظواهر، ولا تجري في مثل المقام، أصالة عدم النقل بعد إجمال هذا الكلام كما سيأتي.

إذن: فبناء على تنزيل الرأي على أحد هذين الاحتمالين، حينئذ يكون من الواضح خروج هذه الروايات عن محل الكلام.

وقد تبين أنّ الطائفة الأولى معلومة البطلان جزماً، والطائفة الثانية صحيحة جزماً، ولكن لا تضر بحجة ظواهر القرآن كالثالثة.

وفي مقابل هذه الطائفة، توجد روايات تدلّ على حجية ظواهر القرآن، بحيث لو تَمَّت دلالة هذه الطائفة الأخيرة، لكانت هذه الروايات معارضة بالنسبة لها، وهذه الروايات التي تدلّ على حجية ظواهر القرآن طوائف.

الطائفة الأولى: وهي التي تدلّ على وجوب التمسك بالقرآن واتباعه والعمل به، خصوصاً ما جعل فيه الكتاب والعتره في عرض واحد، كما في حديث الثقلين، فإنّ هذه الطائفة تدلّ إمّا بالإطلاق اللفظي، أو المقامي على حجية كل دلالة عرفية في القرآن، ومن هنا تقع المعارضة بينها وبين الروايات الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لو تَمَّت تلك الروايات في نفسها، وتَمَّ الاستدلال بها هناك، وتكون النسبة بين هاتين الطائفتين، العموم من وجه، ومادة الاجتماع، «الظهور»، وبعد التعارض والتساقط، لا يثبت الردع، ونرجع إلى استصحاب حجة الظهور الثابتة ولو بالإمضاء في صدر الشريعة.

الطائفة الثانية: هي ما دلَّ على عرض الشرط في المعاملات ونحوها على كتاب الله تعالى، فإنَّ خالفه فهو باطل، وإنَّ وافقه فهو صحيح.

والعرض على كتاب الله تعالى، تارة: يُراد بالكتاب، اللفظ وأخرى: يراد بالكتاب، المعنى، فعلى الأول يتم الإطلاق اللفظي، وعلى الثاني يتم الإطلاق المقامي، وحينئذ تكون نسبة التعارض بين هذه الطائفة، وبين الطائفة الأولى، بنحو العموم من وجه، فإنَّ لم نقل بتقديم هذه الطائفة في مورد الاجتماع لندرة مخالفة الشرط فيها لكتاب الله تعالى، أو قل: لعدم إمكان اختصاصها بخصوص موارد مخالفة الشرط مع صريح نص الكتاب العزيز، فلا أقل من التساقت، وحينئذ نرجع إلى استصحاب عدم الردع عن الاستناد إلى ظواهر القرآن، وهو تعبير آخر عن استصحاب الحجية.

الطائفة الثالثة: وهي الدالة على عرض نفس الروايات الصادرة عن العترة عليهم السلام على كتاب الله تعالى، وهذه الطائفة أوضح دلالة على المطلب من سابقتها، لأنَّه في الطوائف السابقة قد تُحمل مرجعية القرآن - لتعيين وتمييز الشرط الصحيح - على مرجعية مضمون الكتاب المتحصل ولو بالتفسير بالروايات.

وهذا الاحتمال غير وارد في مرجعية القرآن في تمييز تلك الروايات نفسها، حيث أنَّه هنا توجد مرجعية مستقلة للظهورات القرآنية بالأصالة، ولا يحتمل اختصاص هذه المرجعية بخصوص النصوص القرآنية الصريحة منها، لأنَّ الغالب فيمن يكذب على الأئمة عليهم السلام أن لا يروي شيئاً على خلاف صريح القرآن، بل الغالب فيما يكذب فيه عليهم عليهم السلام أن يكون مخالفاً مع ظواهر القرآن، إذن فلا معنى لحمل هذه الروايات على خصوص ما يخالف صريح القرآن، إذن فتكون هذه الطائفة أخص من الطائفة السابقة، فتخصَّص بها.

الطائفة الرابعة: وهي التي مارس فيها الإمام عليه السلام عملية الاستدلال بظهور آية في مقام استخراج حكم، وهذه الطائفة تتمثل في روايات كثيرة، وهي تدلُّ على حجية ظواهر القرآن، لأنَّ الإمام استخرج الحكم فيها من ظاهر القرآن.

وهذه الطائفة بهذا الاعتبار أخص مطلقاً من عمومات النهي عن التفسير بالرأي، وحينئذ تكون مخصصة لها.

وقد يُتوهم أنَّ استدلال الإمام عليه السلام لا يدلُّ إلاً على جواز رجوع الإمام نفسه إلى ظواهر القرآن، وهذا ممَّا لا إشكال فيه، وإنَّما الإشكال في جواز رجوعنا نحن.

وهذا الإشكال لا يرد، وله أحد جوابين.

الجواب الأول: هو أنَّ الإمام عليه السلام في كثير من الموارد التي استدل فيها على الحكم بظاهر القرآن، كان يتقمَّص قميص المدعي، وينزع ثوب الحجَّة والمعصوم الذي لا يحتاج فيه إلى استدلال أصلاً.

وهذا التقمَّص يعرف بقريضة الاستدلال، لأنَّ الاحتياج إلى إقامة الدليل معناه: إنَّه مدَّعي، وحينئذ، يستدل بظاهر القرآن، فيكون هذا الاستدلال بلحاظ هذا التقمَّص، ظاهراً في حجية ظواهر القرآن.

نعم لو فرض أنَّه لم يكن ظاهراً حين الاستدلال في أنَّه يتقمَّص ثوب المدَّعي، وإنَّما كان الاستدلال لمحض التنبيه على معنى الآية، حينئذ، يرد الإشكال.

لكن هذا خلاف ظاهر المنساق من الاستدلال، لأنَّه إذا استدل على شيء معناه، أنَّه حجَّة للمدعي.

ب - الجواب الثاني: هو أنَّ الإمام عليه السلام في جملة من الموارد قد ساق الاستدلال بالآية مساق تعليم السائل وإحالة على الظواهر

القرآنية كما في قوله في رواية عبد الأعلى مولى آل سام، «إنَّ هذا وأمثاله يعرف من كتاب الله، ما جعل عليكم في الدين من حرج، أمسح على المرارة» فكأنَّه يوحي إليه بالرجوع إلى ظواهر كتاب الله، وحينئذٍ تكون هذه الطائفة من أقوى الطوائف الدالة على حجية ظواهر القرآن لغير الإمام، وتكون مخصصة لما دلَّ على النهي عن تفسير القرآن بالرأي إذن فلا إشكال في حجية ظواهر الكتاب لغير الإمام أيضاً، هذا كله في مناقشة الاتجاه الأول.

الاتجاه الثاني: في إسقاط حجية الظهور القرآني وهو الاتجاه الذي ينكر أصل انعقاد الظهور في القرآن، ويدَّعي فيه الإجمال، وهذا فيه دعويان.

الدعوى الأولى: هي دعوى الإجمال الذاتي، بمعنى أنَّ الكلام في نفسه لا ظهور له.

الدعوى الثانية: هي دعوى الإجمالي العرضي الناشئ من العلم الإجمالي، إذن فهنا معنيان للإجمال، ذاتي، وعرضي.

أمَّا الإجمال الذاتي فكأنَّه يظهر من بعض الكلمات أنَّه له تقريرين.

التقريب الأول: هو أن يُدَّعى الإجمال الذاتي المتعمد، بحيث أنَّ المولى تعمَّد في أن يجعل كلامه مجملًا بحيث لا يتيسَّر فهمه للإنسان الاعتيادي، وقد ذُكر في بعض وجوهه، أنَّه لعلَّه بنكته ربط الناس بالإمام، لأنَّ القرآن إذا كان مبينًا، حينئذٍ، يستغني الناس عن الإمام عليه السلام أمَّا إذا كان مجملًا وغير مبين فإنَّه لا يمكن للناس أن تستغني عن الإمام، وبهذا لا يُعطل دور الأئمة عليهم السلام.

وهذا التقريب، لعلَّ مجرد تصويره يكفي للقطع ببطلانه، إذ كيف

يتصور حكيم يأتي الناس بكتاب محكم ليهديهم به ثم يتعمد في أن يجعله مجملًا ملغزًا بحيث لا يفهمه الناس، مع أنه يريد أن يثبت أحقية مدعاه بهذا الكتاب، فإن هذا مطلب لا يمكن أن يصدر من أدنى حكيم فضلاً عن خالق الحكماء تعالى.

وأما ربط الناس بالحجج والأوصياء عليهم السلام فهذا فرع إثبات أصل الرسالة الذي لا بدَّ فيها من أن يكون القرآن مبيّنًا واضحاً ليتدبره الناس ويؤمنوا بأنه من الله تعالى، لأنَّ هذا سند النبوة، إذ بعده ثبت النبوة والإمامة، إذن، فربط الناس والأمة بالأئمة لا يتوقف على إجمال القرآن، حيث أنَّ المقدار المبيّن منه ليس إلّا جزءاً محدوداً، والجزء الأعظم من حقائق الشريعة لم يُبيّن في القرآن، بل ترك بيانه للرسول وخلفائه الأئمة المعصومين عليهم السلام.

والحاصل هو أنَّ هذه الدعوى، نفس صورتها يوجب القطع بطلانها.

التقريب الثاني: هو أن يُقال: إنَّ الإجمال ليس أمراً متعمداً، ولكنه على القاعدة، فطبع المطلب يقتضي الإجمال، وذلك لأنَّ كل كتاب تُقدَّر دقته وعمقه بدقة وعمق صاحب الكتاب، فكُلُّما كان صاحب الكتاب أدق، كان كتابه أصعب فهماً، إذن فهذا الإجمال الذاتي ينشأ من دقة المعنى لا من خصوصية اللفظ، ومقتضى التناسب هذا ان يتعذر فهم كتاب الله تعالى على غير الأئمة عليهم السلام.

وهذا التقريب أيضاً لا محصل له، لأنَّ الكتاب الذي يصدر من مصدر رفيع الشأن عالم حكيم، لا بدَّ وأن يتناسب مع الفرض الذي أنزل وجعل من أجله هذا الكتاب وكُلُّما كان ذلك المصدر أعلى شأنًا كان وفاء ذلك الكتاب بذاك الغرض أتمَّ وأتقن وأضبط، فلو فرض أنَّ المولى كان بصدد إنزال كتاب لتحقيق حال القوانين الهندسية، وتحقيق حال النسب

المكانية، حينئذٍ، لا بدَّ وأن يفرض أنَّ هذا الكتاب فيه من الدقة ما لا يوجد في كتاب هندسي آخر، فكيف إذا كان الغرض من إنزال القرآن ليس مزاحمة أقليدس أو أيِّ عالم آخر، وإنَّما كان الغرض منه هداية الإنسان وإخراجه من الظلمات إلى النُّور، وتربيته تربية صالحة، فلا بدَّ وأن ينظر إلى هذه الحيثية، وهي حيثية وفاء القرآن بالتربية الصالحة وإخراج الإنسان من الظلمات إلى النُّور، ولا شكَّ في أنَّ القرآن وافٍ بهذا وفاء لا نظير له ولا مثيل في تاريخ البشرية، إذن، من هنا يُعرف أنَّ الغرض الذي هو تربية الإنسان بنفسه يتوقف على تبسيط المطالب والتكلم بلغة يفهمها الناس، وإلَّا كان ذلك نقضاً للغرض، هذا مضافاً إلى أنَّنا نحن نتكلَّم في آيات الأحكام، وفيها لا يوجد طلاس ولا تغفل الدقة بنحو لا يُفهم، فإذا قال: إذا مات الإنسان وله أولاد ذكور وأناث فللذكر مثل خط الأنثيين، فمثل هذا لا يُتصور فيه دقة لا تُفهم، نعم قد تكون الدقة في ملاكات الأحكام، إلَّا أنَّ هذا غير محل كلامنا.

وأما الإجمال المرضي فهو مبني على دعوى وجود علم إجمالي بعدم إرادة بعض ظواهر القرآن، كوجود قرينة على الخلاف، فيقع التعارض والإجمال فيما بينها.

وهذا الكلام صحيح في نفسه، إلَّا أنَّ مثل هذا العلم هو موجود أيضاً بالنسبة للسنة، ولا يدَّعي أحد سقوطها من الحجية، بل كما يُقال في السنة، إنَّ هذا العلم ينحل بعد الفحص عن المخصصات والقرائن، كذلك يُقال بالنسبة لظواهر القرآن.

وقد مضى تحقيق هذا البحث في وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام، وليس للكتاب مزية على السنة من هذه الناحية.

وعليه: فالصحيح ان ظواهر القرآن في آيات الأحكام حجة، كظواهر السنة الشريفة فيها.

الجهة الخامسة: وهي في بحث لم يطرح بهذا العنوان من قبل العلماء، وهو أنَّ الحجية الثابتة للظهور، هل هي ثابتة لظهور موضوعي فرعي محفوظ، أو هي ثابتة لظهور ذاتي شخصي؟.

وتوضيحه: إنَّ العلماء طرحوا في كتبهم الأصولية مسألة أخرى، وهي مسألة، أنَّ الحجية الثابتة في المقام، هل هي بمعنى إجراء أصالة الحقيقة تعبدًا، أو بمعنى جريان أصالة الظهور؟.

وقد قصدوا من الأول، حمل اللفظ على المعنى الموضوع له، فحجية الظهور على الأول، معناها: وجوب حمل كل لفظ على معناه الموضوع له لغة.

وقصدوا من حجية الظهور في الثاني، حمل اللفظ على المعنى الذي ينسب إلى الذهن ولو بمعونة القرائن غير الوضع، فمَسَّوا الأول بأصالة الحقيقة، وسَمَّوا الثاني بأصالة الظهور، وفرَّعوا على ذلك، أنَّه في موارد احتمال قرينية المتصل للعام - فيما إذا بني على أنَّ حجية الظهور بالمعنى الأول - تجري أصالة الحقيقة لإثبات المراد، فعندما يقول: «رأيت أسدًا» مع الكلمة المحتملة القرينية، حينئذٍ، تجري أصالة الحقيقة، ويحمل اللفظ على «المفترس»، وأمَّا إذا بني على أنَّ حجية الظهور بالمعنى الثاني، فلا تجري أصالة الظهور، للشك في موضوعه، لأنَّ الظهور الفعلي لم ينعقد في المعنى الموضوع له مع وجود محتمل القرينية المتصلة الهادم للظهور، وقد جعلوا هذا من ثمرات هذين الاحتمالين.

وهذا البحث ليس جديرًا بالتوقف والتفصيل، إذ من الواضح صحة الاحتمال الثاني، وبطلان الاحتمال الأول، بمعنى أنَّ الحجية ليس تمام ملاكها حمل اللفظ على المعنى الموضوع له، بقطع النظر عن تمام ما له دخل في قول الفعلي للكلام.

وإنما الصحيح، أنَّ الحجية مرجعها إلى وجوب حمل اللفظ على
المعنى الظاهر المتعين بلحاظ مجموع نكات الكلام وخصوصياته بما
فيها الوضع، فالوضع يكون ملحوظاً في ضمن جميع القرائن
والملاسات.

لكن نحن نريد أن نطرح بحثاً آخر، حاصله: إنَّ هذه الحجية بعد
الفراغ عن أنَّ موضوعها هو الظهور، بمعنى تمام الخصوصيات الدخيلة
في تكوين المدلول العرفي واللغوي لهذا الكلام، بعد الفراغ عن هذا،
حينئذٍ، يُقال: هل يُراد من الظهور الذي هو موضوع الحجية، هل يراد
به الظهور الفعلي الشخصي الذي ينسب إلى الذهن، أو أنَّ المراد به
هو الظهور الكلي النوعي؟ ونقصد بالظهور بالكلي النوعي، الظهور
الذي يتكون بملاحظة مجموع قواعد وأساليب اللغة والعرف في مقام
المحاورة والتفهم والتفهم.

وهذان الظهوران قد يختلفان، لأنَّ الإنسان وإن كان ابن اللغة،
لكنَّه ابن ظروفه أيضاً، فإنَّ الإنسان يتأثر في مقام تفهيمه للكلام باللغة
وبالعرف العام، وبأساليب المحاورة، فهذا صحيح، لكنَّه أيضاً يتأثر
بأشياء أخرى ترجع إلى خصوصياته الشخصية كمطالعته، وبيئته، إذن،
الظهور الشخصي الفعلي ليس وليد اللغة والعرف فقط، بل هو وليد
اللغة والعرف، ويتدخل فيه أحياناً الخصوصيات الشخصية، ومن هنا قد
يختلف الظهور الموضوعي عن الظهور الذاتي، فالظهور الموضوعي
عبارة عن دلالة الكلام على معنى، ويكون منشأ هذه الدلالة مجموع ما
لدى العرف واللغة من أساليب في التفهم والتفهم، بينما الظهور الذاتي
عبارة عن انسباق المتبادر بالذات من هذا اللفظ بالذات لهذا الشخص
بالذات.

ومن هنا نطرح هذا البحث، وهو أنَّه ما هو موضوع حجية

الظهور، هل هو الظهور الموضوعي النوعي، أو أنّه هو الظهور الذاتي الشخصي؟، إذن، فنحن بحاجة للتمييز بين هذين الظهورين.

وقد تقدّم أنّ المقصود بالظهور الذاتي الظهور الفعلي الذي ينسب إلى ذهن شخص «مّا» بالخصوص، وهذا الظهور من شؤونته وخواصه، أن مقام ثبوته هو عين مقام إثباته، إذ ليس له واقع إلاّ انسباق الذهن إليه، وفهم الشخص هذا المعنى من هذا اللفظ، وهذا الانسباق أمر وجداني، ثبوته عين إثباته كما هو الحال في سائر الأمور الوجدانية، ومن شؤونته أيضاً، أنّه قد يختلف في شخصين، كما يتفق كثيراً أنّ شخصين كل منهما يقرأ رواية فيستظهر أحدهما غير ما يستظهره الآخر، فهنا الظهور الذاتي حصل لكل منهما مع الاختلاف فيما استظهره كل منهما، فكان لهذا الظهور مدلولان مختلفان، ومن هنا يُعلم أنّ الظهور الذاتي نسبي، يعني أنّه قد يختلف من شخص لآخر باختلاف أحد عاملين.

العامل الأول: هو عدم استيعاب تمام نكات اللغة وأساليب المحاورة، فأحدهما يظهر له ما لا يظهر للآخر، ويخفى عليه ما لا يخفى على الآخر.

العامل الثاني: هو تدخل شؤونته الشخصية في فهم المعنى، من قبيل تدخل مهنة الشخص، وطرز ثقافته وأسلوب تربيته ومعاشرته ونحو ذلك، إذن، فالظهور الذاتي نسبي.

وفي مقابل هذا الظهور، الظهور الموضوعي، وهذا الظهور مقام ثبوته غير مقام إثباته، لأنّ المقصود بالظهور الموضوعي ليس الظهور الذي ينسب إلى ذهن «زيد أو عمرو» حتى يكون أمراً وجدانياً، بل الظهور الموضوعي عبارة عن الدلالة المتحصلة للكلام بموجب تمام القوانين الثابتة للمحاورة في تلك اللغة، وهذه الدلالة لها واقع وتعيّن ومقام ثبوت بقطع النظر عن فهم زيد الشخصي.

وإن شئت قلت: إنَّ الظهور الموضوعي هو الظهور لدى رب النوع لأبناء اللغة، بينما الظهور الذاتي هو الظهور «لهذا، أو ذاك»، وبهذا يعرف أنَّ مقام ثبوت الظهور الموضوعي غير مقام إثباته، أيُّ أنَّ له واقع قد يُعرف ويصل، وقد لا يعرف ولا يصل، وهذا معناه: أنَّه قد نشك في الظهور ولا ندري أنَّه ظاهر في أيِّ معنى، وهذا الشك ليس شكاً في الظهور الذاتي، لأنَّ الظهور الذاتي ينسب إلى ذهن، إذن، فهو أمر وجداني، ولا شك في الأمور الوجدانية، وإنَّما يكون الشك في الظهور الموضوعي.

ثمَّ أنَّ هذا الظهور الموضوعي لا يُتصور فيه النسبية والتفاوت بين الأشخاص، ففيم لو استظهر فقيهان وظهر لأحدهما معنى لم يظهر للآخر، فهنا لا محالة أنَّ أحدهما مصيب والآخر مخطئ، لا أنَّ كلاَّ منهما مصيب، نعم كل منهما ظهوره ذاتي تام، لوجوده في ذهن كل منهما، لكن الظهور الموضوعي على طبق أحدهما فقط، ولا يُعقل أن يكون على طبق كل منهما، وهذا معنى أن أحدهما مصيب والآخر مخطئ.

وهذان الظهوران قد يتطابقان، وقد يختلفان، بمعنى أنَّ الشخص قد يشبه فيستظهر معنى على خلاف ما للكلام من ظهور بلحاظ مجموع أساليب العرف وأهل المحاوراة واللغة، وهذا الاشتباه ناشئ إمَّا من عدم استيعابه لذلك، أو لأجل تدخل أمور شخصية في هذا الاستظهار.

وحينئذٍ، نأتي إلى الحجية فنقول: إنَّ حجية الظهور ما هو موضوعها، هل هو الظهور الذاتي، أو الظهور الموضوعي؟.

والصحيح، أنَّ موضوعها هو الظهور الموضوعي، فأصالة الظهور بمعنى لزوم حمل اللفظ على المعنى الذي يكون ظاهراً فيه بحسب واقعه الموضوعي، وبموجب مجموع أساليب اللغة المشتركة بين الأفراد.

والوجه فيه هو، ان أصالة الظهور إنّما هي بملاك الطريقية وظهور حال المتكلم في متابعته للغة وأساليب المحاوراة المشتركة.

ومن الواضح ان ظهور حال كل متكلم في متابعته للعرف والأساليب المشتركة، لا للعرف الشخصي للسامع، وأساليب اللغة إنّما تصنع الظهور الموضوعي لا الشخصي، فأصالة الظهور في مقام اختلاف الظهورين تقتضي حمله على الظهور الموضوعي، لأنّ ظاهر حال المتكلم، أن يتبع القواعد العامة للفهم العرفي لا فهم شخص خاص مخالف للفهم العرفي المشترك، وحينئذٍ، فما دامت أصالة الظهور حجة بملاك الطريقية والكاشفية، والطريقية مستمدة من ظهور حال المتكلم، وما دام أنّ هذا الظهور إنّما هو بلحاظ العرف المشترك لا بلحاظ ما يتميز به هذا السامع عن بقية أساليب العرف، حينئذٍ، لا بدّ وأن يكون موضوع أصالة الظهور هو الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي.

وحينئذٍ: يتولد من هذا المطلب هذا السؤال، وهو أنّه إذا كان موضوع الحجية ما عرفت، إذن، فكيف نستطيع إحراز الظهور الموضوعي مع أنّ ما بيدنا إنّما هو الظهور الذاتي، فكيف ينتقل من الذاتي إلى الموضوعي؟.

وجواب هذا السؤال هو، ان الانتقال والتوصل إلى الظهور الموضوعي يكون عن طريق الظهور الذاتي بواسطة طريقين، أحدهما تعبدى، والثاني تحليلي.

أمّا الطريق الأول فحاصله: دعوى أنّ الظهور الذاتي جعل عند العقلاء اشارة على الظهور الموضوعي، والظهور الذاتي عبارة أخرى عمّا سمّاه العلماء بالتبادر، وجعلوه علامة على الحقيقة، وعلى أنّ اللفظ موضوع للمعنى الفلاني، وهذا التبادر الذي هو الظهور الذاتي

يدّعى أنّه كاشف تعبدي وطريق عقلاني للظهور الموضوعي، بمعنى أنّ السيرة العقلانية قامت على أنّ التبادر أو الظهور الذاتي يكون دليلاً على الظهور الموضوعي ما لم ينكشف الخلاف، وهذه الامارية تختلف عن الامارية التي ذكروها في باب علامات الحقيقة، ففي ذاك الباب جعلوا التبادر علامة على الحقيقة، أي على الوضع، ببيان أنّ التبادر يحصل لأحد سببين، إمّا الوضع، وإمّا القرينة، وحيث يجزم بعدم القرينة، ينحصر سببه بالوضع، وحينئذٍ يكون التبادر برهاناً إنيّاً على الوضع.

أمّا هنا: نريد أن نجعل التبادر الذي سمّيناه بالظهور الذاتي علامة على الظهور الموضوعي، والظهور الموضوعي كما يلائم الوضع، يلائم القرينة أيضاً، فكما أنّ الاعتماد على الوضع داخل في أساليب العرف والمحاورة، كذلك الاعتماد على القرينة داخل في أساليب العرف والمحاورة، إذن، فكلتا العلّتين تناسبان الظهور الموضوعي، فالتبادر، سواء نشأ من الوضع، أو من القرينة فهو ناشئ من الظهور الموضوعي، ولهذا لا نحتاج في كونه التبادر علامة على الظهور الموضوعي، وفي الانتقال من الذاتي إلى الموضوعي، لا نحتاج لنفي القرينة كما كانوا يحتاجون في مقام جعل التبادر علامة على الحقيقة إلى نفي القرينة، لأنّنا نحن نريد الوصول إلى الظهور الموضوعي الذي يناسب العلّتين.

والشيء الذي نريد إبرازه هنا هو احتمال أن يكون التبادر ناشئاً من الوضع ولا من القرينة، بل ناشئاً من سبب شخصي، وهذا حينئذٍ معناه: أنّه غير مستند للظهور الموضوعي، بل هو مستند إلى شيء ثالث، حينئذٍ، المدّعى أنّ التبادر اماراة عقلانية على الظهور الموضوعي ولو باعتبار أنّ العقلاء يرون أنّ الغالب في التبادرات الناشئة من أبناء

العرف الصحيحين، يرون أنها ناشئة من الظهور الموضوعي، فباعتبار هذه الغلبة في أبناء العرف، حينئذٍ يجري أصالة الحمل على الغالب، ويُقال: إنَّ الأصل في الظهورات الذاتية أنها ناشئة من أحد الأمرين، إمَّا الوضع، أو القرينة، أمَّا الاحتمال الثالث، فيكون منتفياً عقلاً، وهذا معنى جعل الظهور الذاتي اشارة ذاتية معتبرة على الظهور الموضوعي.

وهذه السيرة العقلائية المنعقدة على جعل الظهور الذاتي اشارة على الظهور الموضوعي ممضاة عقلاً، فالفقيه يستعمل امارتين طوليتين بجعله الظهور الذاتي اشارة على الظهور الموضوعي، والظهور الموضوعي اشارة على المراد من الكلام.

وأما الطريق الثاني وهو الطريق التحليلي لنفي الاحتمال الثالث فحاصله: إنَّ احتمال أن يكون هذا الفهم مستنداً إلى سبب شخصي، يمكن نفيه إذا عرض هذا النص على مجموعة من أبناء العرف الذين نمت ثقافتهم العرفية مع اختلاف ثقافتهم وأساليب حياتهم، فإذا فهموا كلهم واستظهروا نفس ما فهمه واستظهره الفقيه، حينئذٍ، يُقال: بأنَّ هذا الفقيه لم يكن في فهمه لهذا المعنى متأثراً بالمصطلحات الفقهية، فإنَّ مقتضى حساب الاحتمالات، أنَّه كلما كثر وتظاهرت النكات وتطابقت على معنى واحد، يقوى أن يكون هذا الظهور الموضوعي صحيحاً، وبتراكم هذه النكات وتطابقها ينفي احتمال السبب الثالث، ويتعيَّن كونه هذا الظهور الموضوعي ناشئاً من الظهور الذاتي.

وبعد أن عرفنا أنَّ موضوع الحجية هو الظهور الموضوعي الذي تحدده مجموع أساليب اللغة والعرف، حينئذٍ تُطرح مسألة أخرى.

وحاصلها: أنَّ أيَّ الظهورين هو موضوع الحجية، هل هو الظهور في عصر صدور النص، أو الظهور في عصر إرادة فهم النص؟.

ومن الواضح أنه إنَّما تطرح هذه المسألة فيما إذا اختلف الزمانان كما هو الحال بالنسبة إلى زماننا.

وهذا السؤال يفترض في المرتبة السابقة الالتفات إلى أنَّ اللغة على الرغم من ثباتها ظاهراً، إلاَّ أنَّها تتغير وتتطور ولو بنحو الموجبة الجزئية بمرور الزمان، وحينما نقول اللغة، لا نقصد فقط الدلالات الإفرادية في اللغة، بل حتى الظهورات السياقية، إذ أنَّها تتبدل وتتغير وإن كان تغيرها وتطورها بطيء، باعتبار أنَّ اللغة هي دائماً تعبير ومرآة لحياة الناس بما في حياتهم من أفكار وطرائق وآراء ومصطلحات في العمل، ولمَّا كانت مظاهر حياة الناس تتغير بشكل وبآخر، كانت اللغة تبعاً لذلك تتغير، ولكنَّها أبطأ الظواهر الاجتماعية تغيراً، باعتبار جانبها الرمزي التجريدي، وهذا البطء يجعلها صالحة لفترة أطول، ولهذا يبدو أنَّ التغير في اللغة أمر ضئيل نسبياً.

فإذا آمنا والتفتنا إلى أنَّ اللغة بالمعنى الذي ذكرناه تتغير وتتطور، إذن لا غرابة في أن يكون ظهور الكلام في عصر، غير ظهوره في عصر آخر.

ومن هنا يتأتى السؤال المتقدم، وهو أنَّ موضوع الحجية أيَّ الظهورين هو؟ الظهور في عصر صدور النص، أو الظهور في عصر وصوله وإرادة فهمه إذا اختلف العصران؟.

والجواب الصحيح هو، أنَّ موضوع الحجية هو الظهور في عصر صدور النص، والنكته في ذلك وفقاً لمنهجنا، هي أنَّ أصالة الظهور على ما ذكرنا ليست أصلاً تعدياً، وإنَّما هي أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلم، إذ أنَّ ظاهر حاله هو الجري على طبق أساليب العرف واللغة في مقام التفهيم والتفهم، وهذا الظهور الحالي هو النكته النوعية التي تبرّر جعل أصالة الظهور، ومن الواضح أنَّ

المتكلم بما هو متكلم إنَّما يكون الغالب ويمقتضى الطبع فيه، متابعة العرف واللغة المعاصرة له، لا العرف واللغة التي سوف، تتطور وتنشأ بعده، فكل كلام يصدر من متكلم يُحمل بمقتضى الطبع والغلبة على ما يكون منقحاً في ذلك العصر، وأمَّا حمله على الظهور الموضوعي في عصر آخر فهو بناء تعبدي صرف، وليس مبنياً على نكتة كشف نوعية، وحيث أننا لم نقبل بالظهورات التعبدية الصرفة، وإنَّما أرجعناها إلى الكاشفية والطريقة فلا بدَّ حينئذٍ، من القول أنَّ موضوع الحجية هو الظهور الموضوعي الكاشف عنه في عصر صدور النص.

ومن هنا يُستشكل في أنَّ الحجة إذا كان موضوعها هو الظهور المعاصر للنص، إذن كيف نستطيع إحرازه، مع أنَّ غاية ما نستطيع إحرازه بالتبادر أو بالفحص هو الظهور الموضوعي المعاصر لنا؟.

أمَّا أنَّ هذا الظهور كان موجوداً للكلام في عصر صدور النص، فهذا ما لا يمكن لنا إثباته، إذن كيف يمكن أن نثبت أنَّ هذا الظهور هو عين ذاك الظهور؟.

وفي مقام علاج هذه الشبهة، وضعوا أصلاً سموه «بأصالة عدم النقل»، بمعنى أنَّه كلما وجدنا ظهوراً للكلام في هذا العصر وشككنا في أنَّه هل كان موجوداً سابقاً أو لا، فحينئذٍ، نجري أصالة عدم النقل، وبذلك يثبت أنَّ الكلام كان في السابق له نفس هذا الظهور، إذ لو كان له ظهور آخر لكان معناه: أنَّه نُقل، والمفروض أنَّ الأصل عدم النقل.

وعليه: فأولاً: نثبت الظهور الذاتي، وثانياً: نثبت الظهور الموضوعي في عصرنا، وثالثاً: نثبت بأصالة عدم النقل، أنَّ هذا الظهور هو نفس ذاك الظهور في عصر النص، ورابعاً: نرتب على ذلك الظهور الحجية، وقد يُسمَّى هذا الأصل بالاستصحاب الفقهي، باعتبار أنَّه يُشبه الاستصحاب، لكن بشكل عكسي، أي صدور للمراحل القبلية

من الزمان، فالمتيقن لاحق، والمشكوك سابق، وهو وإن كان غير مشمول للدليل الاستصحاب، لكن هو مفاد سيرة عقلانية قائمة بنفسها، وسابقاً كنّا نقترح أن يُسمّى أصالة عدم النقل «بأصالة الثبات في اللغة»، لأنّ هذا الشك لا يقتصر على المفردات والأوضاع اللغوية فقط، بل كما نحتاج له في ذلك، كذلك نحتاج إليه في باب الظهورات السياقية للكلام، لاحتمال التغيير فيها، إذ ليس بابها باب الوضع والنقل، ولذا، فالأحسن أن يعبر عنه بأصالة الثبات في اللغة.

ولا ينبغي الاستشكال في أنّ السيرة قائمة على مفاد أصالة عدم النقل، أي أنّها قائمة على البناء على ثبات اللغة وبقائها، وهذه السيرة لها مظهران، أحدهما: عقلائي، والآخر متشعري.

أمّا المظهر العقلائي لها، فيمكن تحصيله من مثل ترتيب الآثار على ظواهر النصوص القديمة من أوقاف، ووصايا ونحو ذلك، فإنّ مبنى العقلاء خارجاً حينما يريدون إنفاذ وصية هو، أنّهم يعملون على طبق ما يعرفه العرف المعاصر لهم، ولا يكون احتمال التغيير والتطور وارداً بالنسبة إليه عقلائياً.

وأما المظهر المتشعري لهذه السيرة، فهو عمل أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام امتدّوا خلال فترة زمنية تساوي قرنين ونصف من الزّمان، ولأن شكّ في أنّ الأجيال المتأخّرة من أصحاب الأئمة عليهم السلام في هذه الفترة كانوا يعملون بما يرونه ظاهراً من الحديث والقرآن الكريم، بقطع النظر عن احتمال تغير الظهورات والملابسات التي كانوا يعيشونها وعن طول الفترة، وهي فترة مليئة بالمتغيرات والحوادث بحيث لا تجعل اللغة ثابتة خصوصاً في السّنة الشريفة، لكن مع هذا، فإنّ أصحاب الأئمة عليهم السلام بقي ديدنهم هو ديدن الصحابة الأول، فلم يدخلوا في الحساب مسألة احتمال التغيير.

وأما نكتة هذه السيرة، فهي أنّ كل إنسان بحسب خبرته وتجربته

الشخصية غالباً لا يرى تغييراً في اللغة، فإنَّ اللغة أطول من عمر الأفراد، ولهذا يندر الإنسان الذي يرى تغييراً أو تطويراً في اللغة، بل المرئي دائماً هو الثبات، وهذا ممَّا جَعَلَ كلَّ إنسان يرى أنَّ التغير في اللغة حادثة على خلاف الطبع والعادة، وحينئذٍ فهنا نحن أمام أحد افتراضين.

الافتراض الأول: هو أنَّه إمَّا أن يكون هؤلاء الأصحاب التفتوا حقيقة إلى احتمال التغيير في الظهورات، وأجروا أصالة عدم النقل، وهذا معناه: أنَّهم جعلوا أصلاً عقلائياً، وهو «أصالة عدم النقل»، والشارع أمضاه، باعتبار سكوته وتقريره لما عليه الأصحاب، وبهذا تكون أصالة عدم النقل حجة.

الافتراض الثاني: هو أن يكون الأصحاب قد غفلوا عن هذه الناحية، وهذا غير مستبعد، باعتبار ندرة تغير اللغة في تجربة الإنسان الواحد، وعدم تكوّن انتباه شامل لعوامل تطور اللغة، فلعلَّ هذا الاحتمال لم يطرأ على ذهنهم، لا أنَّه طرأ وعولج بأصالة عدم النقل، ومع هذا يكفي هذا لإثبات المطلوب، لأنَّه مع غفلتهم لو لم يكن الشارع قد أمضى «أصالة عدم النقل» لعرض أغراضه للتنفويت، وهذا يكشف عن إمضائه «لأصالة عدم النقل»، وبهذا يتم المطلوب على أساس أحد هذين الافتراضين.

وعليه: نستنتج أصلاً اسمه «أصالة عدم النقل».

إلا أنَّ هذا الأصل لا يجري في موردين.

المورد الأول: هو فيما إذا علم بالنقل، وشكَّ في التقدم والتأخر، فإذا علم أنَّ لفظة الصلاة نُقلت عن معناها اللغوي إلى المعنى الشرعي، لكن لا يدري أنَّها نُقلت في عصر النَّبي ﷺ أو في أيَّام الصَّادقين ﷺ فإنَّه هنا لا تجري أصالة عدم النقل في أيَّام النَّبي ﷺ لأنَّ السيرة العقلانية غير منعقدة في المقام على هذا.

والنكته في عدم انعقادها هي، أنَّ العقلاء إنَّما يبنون على أصالة عدم النقل لأنَّهم يرون أنَّ تغيير اللغة حادث غير طبيعي، وحينئذٍ، فالأصل عدمه.

أمَّا إذا كان هذا الحادث معلوم الوقوع وإنَّما يُشكَّ في زمان وقوعه، حينئذٍ لا يوجد غرابة في وقوعه في هذا الزَّمان أو ذاك بعد أن عُلِّم بأصل وقوعه.

المورد الثاني: الذي لا يجري فيه «أصالة عدم النقل» هو، فيما إذا كان الشك في مؤثريَّة الموجود في النقل لا في وجود مؤثر في النقل.

وتوضيحه هو أنَّه تارة نحتمل أن تكون الكلمة الفلانية قد نقلت من معنى إلى آخر دون أن يكون أمامنا أشياء معينة نحتمل سببيتها للنقل، وإنَّما مجرد احتمال في نفسه، ففي مثله: تجري «أصالة عدم النقل».

وتارة أخرى نفرض أنَّ هذا الاحتمال مقرون بتطور أحوال وأوضاع نحتمل أن تكون هذه الأحوال والأوضاع سبباً في هذا التغيير، ففي مثله لا تجري «أصالة عدم النقل»، لأنَّ مدركها إمَّا السيرة العقلائية، وإمَّا السيرة التشريعية، ومن الواضح أنَّ السيرة التشريعية، القدر المتيقن منها هو غير هذا المورد، فإنَّنا لا نجزم أنَّ الأصحاب لو التفتوا إلى هذا الاحتمال لبنوا على «أصالة عدم النقل»، فإنَّ هذا غير محرز، كما أنَّ السيرة العقلائية غير منعقدة، لأنَّ نكتتها هي شدَّة استبعاد النقل لما يُتراءى من ثبات في اللغة، أمَّا إذا التفت بالتفصيل إلى سبب آخر، وأنَّه موجب للنقل، ففي مثله: لا استبعاد في احتمال النقل، ومعه لا جزم بانعقاد السيرة العقلائية على أصالة عدم النقل.

والحاصل هو أنَّه تجري أصالة عدم النقل فيما إذا كان الشك في أصل النقل، ولم يكن الشك ناشئاً من سبب آخر.

وبعد أن تبين أنَّه إذا علم بأصل النقل، وتردد النقل بين أن يكون

في معنى سابق أو لاحق، فلا تجري «أصالة عدم النقل»، وحينئذٍ، قد يتوهم إجراء الاستصحاب الشرعي وذلك بأن نستصحب بقاء الدلالة على حالتها، بمعنى أن اللفظ الذي كان قبل النبي ﷺ يدل في اللغة على المعنى اللغوي، ونشك الآن في أن هذا اللفظ هل بقي في أيام النبي ﷺ يدل على ذلك المعنى أو لا؟ فنستصحب بقاء دلالة اللفظ على ذلك المعنى، وهذا استصحاب يثبت بدليل الاستصحاب، وليس أصلاً عقلاً ليقال: إنَّ العقلاء لا ينون عليه في هذا المورد.

وقد يتوهم أيضاً التمسك بنفس هذا الاستصحاب في موارد يجري فيها أصالة عدم النقل، فيكون هذا الاستصحاب مؤكداً لأصالة عدم النقل، فمثلاً: إذا افترض أن نقل اللفظ من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي كان مشكوكاً إلى يومنا هذا، فأصل النقل مشكوك، ونحن في مثله نجري أصالة عدم النقل، وهنا، قد يتوهم فيقال: نتمسك بالاستصحاب ويكون مؤيداً لأصالة عدم النقل، لأننا على يقين من دلالة المعنى اللغوي، ونشك في بقاء هذه الدلالة فنستصحبها.

وهذه شبهة سيالة في كل مورد يكون فيه يقين بالدلالة، ثمَّ يشك في بقائها لاحتمال النسخ.

والصحيح أنه ليست هذه الموارد من موارد الاستصحاب، وذلك لأنَّ الاستصحاب هنا في المقام له صيغتان، وكلتاها غير سديدة.

الصيغة الأولى: هي أن نجري استصحاب بقاء العلاقة اللغوية بين اللفظ والمعنى، وهذا الاستصحاب لا يجري، لأنه ليس المستصحب هنا حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي.

أمَّا أنه ليس حكماً شرعياً فواضح.

وأمَّا أنه ليس موضوعاً لحكم شرعي، فلأنَّ الحكم الشرعي المترقب هنا هو الحجية، والحجية موضوعها الظهور، وهذا الظهور من

لوازم بقاء العلقه الوضعيه، بمعنى أن لفظة «الصلاة» إذا كانت لا تزال علاقتها الوضعيه بالمعنى الفلاني، فحينئذ، إذا قال «صل»، يكون كلامه كاشفاً عن ذلك المعنى المخصوص، إذن، فالظهور التصديقي للكلام الذي هو موضوع الحجية من اللوازم المترتبة على بقاء العلقه الوضعيه، فإذا أريد باستصحاب بقاء العلاقه إثبات الحجية، فلا تثبت إلا بالأصل المثبت، وهو غير مثبت كما تعلم.

الصيغة الثانية: هي أن نجري استصحاباً تعليقياً فنقول: إن هذا الكلام الذي صدر من المولى، لو كان قد صدر قبل احتمال النقل، لكان ظاهراً في المعنى الفلاني، والآن نستصحب ذلك، فالمستصحب قضية شرطية، وهذا استصحاب تعليقى في الموضوعات لا الأحكام.

والقضية الشرطية تارة يكون جزاؤها حكماً، وأخرى يكون موضوعاً للحكم.

فمثال الأول هو، أن نستصحب أنه «لو غلى لحُرِمَ»، فهذا تعليقى في الأحكام.

ومثال الثاني: هو أن نستصحب هذه القضية وهي، أنه «لو قال، لكان ظاهراً في كذا»، فالجزء وهو الظهور، موضوع للحكم، إذن، فهذا استصحاب تعليقى في الموضوعات.

وقد ذكرنا في محله، أنه لو قلنا بجريان الاستصحاب التعليقى في الأحكام، فلا نقول به في الموضوعات.

الجهة السادسة: في حجية قول اللغوي، بمعنى أنه لم يتبين لنا الدلالة مباشرة، فهل يمكن الاعتماد على قول اللغوي لإثبات الدلالة أو لا؟.

وكان حجية قول اللغوي كانت مشهورة بين العلماء، ولذا لم

ينقل خلاف بين المتقدمين من علمائنا، ممّا أدّى إلى ادّعاء جملة منهم الإجماع على ذلك، كالسيد المرتضى «قده»، وجملة منهم استندوا إلى هذا الإجماع.

إلا أنّ هذه المسألة أصبحت بين العلماء الأصوليين محل خلاف، بل كأنّهم تباؤوا على عدم حجّيته.

وتفصيل الكلام في ذلك هو، ان قول اللغوي، تارة، يُراد الاستناد إليه لإثبات موارد الاستعمال، أي لإثبات أنّ لفظة «المولى» مثلاً، تستعمل بالمعنى الفلاني، والمعنى الفلاني.

وتارة أخرى: يُراد الاستدلال بقول اللغوي لتعيين الظاهر وغيره من المداليل، وبتعبير آخر، لتعيين المعنى الحقيقي، والمعنى المجازي، وعليه فهنا مقامان للرجوع إلى قول اللغوي.

المقام الأول: في الرجوع إلى قول اللغوي في تعيين الاستعمال، فهل يكون قوله حجّة في ذلك أو لا؟

ويمكن تحليل الكلمات الواردة في الكتب في مقام بيان عدم حجّيته إلى عدّة وجوه.

الوجه الأول: هو أن يُقال: إنّ لا أثر لتعيين الاستعمال، لأنّ مجرد كون اللفظ مستعملاً في معنى، لا يترتب عليه لزوم حمله عليه، بل الأثر الشرعي مترتب على تعيين المعنى الحقيقي في مقابل المعنى المجازي، إذن، فلا فائدة في التعويل على قول اللغوي.

وجوابه هو، أنّه يمكن أن تترتب ثمرات عديدة على تعيين الاستعمال من ناحية قول اللغوي حتى لو لم يتعيّن المعنى الحقيقي له.

فمن جملة الثمرات التي تترتب على تعيين الاستعمال هو، أنّه لو فرض أنّ اللفظ لم يكن له إلاّ معنى واحد بحيث لا يكون في معرض تكثر معانيه، لكن لانعرف حدود هذا المعنى وسعته وضيقه، كما في

كلمة «الصعيد» على القول بأن لها معنى واحد، لكن لا ندري حدوده، أهل هو يستعمل في مطلق وجه الأرض، أم في خصوص الظاهر منها، أو المرتفع؟، حينئذٍ إذا رجعنا إلى قول اللغوي لتحديد موارد الاستعمال، فسوف نثبت بشهادته أن العرب يطلقونها على مطلق وجه الأرض، وحينئذٍ، يترتب على قوله أثر شرعي، فيحصل عندنا إطلاق لمطلق وجه الأرض في آية التيمم.

ومن جملة الثمرات المترتبة على تعيين الاستعمال بقول اللغوي، هي أن يكون تعيينه لمورد الاستعمال مفيداً، إمّا في تعيين اللفظ في معنى واحد، كما لو شهد اللغويون بأن هذا اللفظ لم يستعمل إلا في معنى واحد، وحينئذٍ، يتعين حمله عليه، لأنّ المفروض حجية قولهم في ذلك، وحينئذٍ، يزول احتمال حمله على معنى آخر.

وإمّا أنّه قد يثبت بتعيينهم موارد استعمال عديدة، إجمال اللفظ، لتردده بين أكثر من معنى، كما لو شهدوا بتعدد المعاني له.

بل قد يثبت بكلامهم كون المعنى حقيقياً، كما لو فرض أننا كنّا نعرف أنّه لا علاقة مجازية بين هذا المعنى والمعنى الآخر الذي استُعمل فيه اللفظ، فمثلاً كلمة «مولى» إذا علمنا أنّها مستعملة في «العبد» وشهد اللغويون أنّها استُعملت في «السيد» في لغة العرب، وحينئذٍ، حيث أنّه لا علاقة من علاقات المجاز بين «العبد والسيد»، نعمل أنّ هذا وضعاً آخر لا مجاز.

الوجه الثاني: في عدم حجية قول اللغوي، هو أن يُقال: إنّ قول اللغوي شهادة، فلا تكون حجّة إلاّ إذا توفرت شروط الشهادة من العدالة والتعدد وضدق عنوان البيئة، لأنّ الشبهة هنا من قبيل الشبهة الموضوعية فيجب أن يتوفر فيها العدالة والتعدد.

والجواب عن هذا الإشكال هو، أنّه لو سلّم كونه من باب

الشهادة، فإنَّ الشهادة في باب الشُّبهات الموضوعية لا يُشترط في حجيتها لا العدالة ولا التعدد، بل يكفي مجرد الوثاقة كما حققناه في حجية خبر الواحد من أنَّه لا يختص بالشُّبهات الحكمية، بل يتعدها إلى الشُّبهات الموضوعية، ولم يتم دليل على التخصيص.

هذا كله لو قيل أنَّه من باب الشهادة.

الوجه الثالث: في عدم حجية قول اللغوي هو ما ذكره صاحب الكفاية «قده»^(١) من أنَّ الرجوع إلى اللغوي إنَّما يكون من باب كون اللغوي من أهل الصناعة والخبرة في هذه المسألة، والرجوع إلى أهل الخبرة والصناعة إنَّما استقر بناء العقلاء عليه فيما إذا أفاد قولهم الوثوق والاطمئنان، وإلاَّ فلا.

ونحن نقول: إنَّه هنا لا يُعلم ما هو منظور صاحب الكفاية «قده»، فهل هو يسلم بحجية كبرى قول اللغوي، أو حجية كبرى أهل الخبرة لكن بشرط حصول الوثوق والاطمئنان؟ وفي كلتا الحالتين يكون هذا خلاف ما ذهب إليه نفسه في باب الاجتهاد والتقليد، حيث أنَّ سائر صغريات هذه الكبرى بما فيها قول المفتي لم يشترط في حجيته حصول الاطمئنان في مفاده.

وإن كان منظور صاحب الكفاية «قده» النقاش في انطباق هذه الكبرى على الصغرى، بدعوى أنَّ اللغوي ليس من أهل الخبرة، فغاية ما يمكن أن يُقال في تقريب ذلك حينئذٍ هو، أنَّ الخبرة هنا بمعنى الحدس والاجتهاد، فكل خبرة مبنية على الحدس والاجتهاد يكون بناء العقلاء على التعبد بقول صاحبها، كما هو الحال في الخبرة بالفقه والطب وغيره، وأمَّا الخبرة غير المبنية على الحدس والاجتهاد، بل مبنية على المعرفة الحسية، فهذا لا يدخل تحت عنوان أهل الخبرة.

(١) درر الفوائد في شرح القرائد: الخراساني، ص ٥١، الطبعة الحجرية ١٣١٨ هـ.

وحينئذٍ نقول: إنَّ اللغوي معرفته معرفة حسية لا حدسية واجتهادية، فإن كان هذا هو المنظور له فحينئذٍ يرد عليه.

أولاً: إنَّ خبرة اللغوي في كثير من الأحيان تقوم على الحدس، فإنَّه وإن كان رأس ماله السماع المباشر من العرب، إلَّا أنَّه بعدئذٍ يمكنه أن يستفيد ويستخرج ويقتنص المعنى بحدود ما يوافق هذا السماع، ولا يكون ذلك بمجرد رؤية الاستعمال فقط، فهو يُقارن ويحدس وينتزع بحسب خبرته، إذن ففي مقام تحديد حدود المعاني، يكون الحدس والاجتهاد موجوداً ومعمولاً به.

وثانياً: إنَّه ما معنى هذه المقالة؟ وهي أنَّ الخبرة إذا كانت قائمة على الحدس، حينئذٍ، قد تدخل تحت كبرى حجية أهل الخبرة وتنعقد السيرة عليها حينئذٍ، وأمَّا إذا كانت حسية فلا تكون حجة؟ فإنَّه من الواضح أنَّ الحدسية تضعف قيمة المطلب والحجية، فكيف تناط الحجية بما يضعف قيمة المطلب؟! مع أنَّ الحجية العقلانية بملاك الطريقة والكشف لا تتناسب مع كونها حدسية.

والذي ينبغي أن يُقال في المقام: إنَّ العقلاء بحسب فطرتهم بنوا على حجية أخبار الثقات في الحسيَّات، باعتبار أنَّ احتمال الكذب في خبر الثقة منفي بوثاقته، واحتمال الخطأ منفي بأصالة عدم الخطأ في الحسيَّات، ولم يعمِّموا ذلك إلى الحدسيَّات ولو كان المخبر ثقة، لأنَّ غاية ما يقتضيه وثاقته أنَّه صادق فيما يخبر عن حدسه في باب الحدسيَّات، أمَّا أنَّ حدسه هل يصيب الواقع أو لا، فهذا لا يمكن إثباته، والبناء على إصابته الواقع لا بلحاظ الوثاقة، لأنَّ هذا ليس كذباً، بل خطأ، والوثاقة تنفي تعمد الكذب لا الخطأ، ولا يمكن إجراء أصالة عدم الخطأ لأنَّها إنما تجري عند العقلاء في الحسيَّات لا الحدسيَّات، ومن هنا فرَّق العلماء بين الإخبارات الحسية للثقات والحدسية لهم، فبنوا على حجية الحسية دون الحدسية.

لكن استثنوا من عدم القول بحجية الحدسيات موارد معينة، بنكتة انسداد باب العلم غالباً فيها على الناس، وهي الموارد التي يكون الحدس فيها مبنياً على رياضة علمية وتفرغ وتخصّص وتهيؤ، كما لو كانت جهة الأخبار مربوطة بمطلب حياتي عام، فإنّه بمقتضى قانون العمل بين الناس تخصّص في كل مطلب من هذا القبيل جماعة يرجع إليهم في مقام تحصيل قضايا هذا المطلب على أساس الخبرة الحدسية أو الحسيّة، وإلاّ فإنّ أمور معاش الناس لا تستقيم بل تتوقف حركة الحياة، إذ لا يسع عمر الإنسان للتفرغ لتحصيل كل هذه العلوم، ولهذه النكتة فرضت في القضايا العامّة المرتبطة بالحياة ارتباطاً عاماً، فكرة تقسيم العمل والتخصّص والرجوع إلى المتخصصين، فيتفرغ جماعة للطب، وآخرون للفقه وهكذا، فينتج تعبد الآخرين بأقوال هؤلاء المتخصصين بنكتة حكمة الانسداد، وإنّما نسّمها حكمة باعتبار أنّه يمكن عقلاً فرض تكليف الناس جميعاً بدراسة الطب مثلاً، أو الفقه، أو الهندسة، لكن هذا موجب لاختلال نظام حياة الناس وأمور معاشهم، ولهذا يبدو كأنّ باب العلم منسد في المقام دونهم، وبحكم هذا الانسداد لباب العلم في المقام شرّع الرجوع إلى المتخصصين وأهل الخبرة تعبداً، ومن هنا نشأت حجية قول أهل الخبرة الذين تكون خبرتهم مبنية على الحدس، واستثني من هذه الحجية من كان باب العلم مفتوحاً لهم.

ولهذا نقول: إنّ السيرة لم تنعقد على الرجوع لأهل الخبرة لمن كان هو من أهل الخبرة، ولو لم يُعمل رأيه فعلاً، ولهذا قلنا أنّه يجوز الرجوع من قبل الفقيه الأقل علماً إلى من هو أكثر منه علماً، أمّا أنّه يرجع إلى من يساويه فلم تنعقد السيرة عليه.

هذا هو تصورنا عن هذه الكبرى، وسوف يتوضح أكثر في بحث حجية خبر الواحد في بحث الاجتهاد والتقليد.

وعليه: ففي المقام إن كان كلام هذا اللغوي حسيّاً وشهادته حسيّة، إذن فهو مصداق للأصل من هذه الكبرى، وإن كانت شهادته خبروية حدسية، إذن فهو مصداق للفرع منها.

نعم هنا شيء سيأتي التنبيه عليه في خبرة اللغوي، وذلك أنّ خبرته إذا فرض أنّها سنخ خبرة ذات مدارك في معرض البحث بالنسبة للفقهاء، فلا يجوز للفقهاء التعويل على قول اللغوي، لأنّه تقليد مع إمكان الاجتهاد للفقهاء، فإنّه وإن لم يتيسر له أن يعيش مع القبائل العربية ويسمع منها، إلّا أنّه يمكنه أن يوازن وينظر بطريقة «مّا»، فهذا أمر ميسور له، فإذا لم يكن قادراً على النقاش في ذلك إذن فلا يكون مجتهداً مطلقاً.

نعم ما يرجع إلى باب الشهادة الحسيّة أو الخبرات التي لا يمكن للفقهاء أن يناقش وينظر فيها إلّا عن طريق الرجوع إلى اللغوي، حينئذٍ لا بأس بحجية قول اللغوي فيها بالنسبة إليه.

وخلاصة ذلك: إنّ قول اللغوي حجة بقدر ما يكون شهادة عن حس بتتبع موارد الاستعمال، نعم، لا بدّ أن يكون ثقة وينقل عن حس، أو بواسطة ثقة، فمؤلفوا اللغة المتأخرين مثلاً لم يتبعوا بأنفسهم كلام العرب، بل تتبعوا من سبقهم من المؤلفين في اللغة، فمثلاً: شهادة شخص كصاحب «مجمع البحرين»^(١)، أو «النهاية»^(٢) لا حجة فيها، لأنّها مجرد نقل عن لغويين قبلهم، إذن فلا بدّ وأن يُتعامل مع هذه الشهادة كما يُتعامل مع سائر الشهادات الحسيّة، فإنّما أن يشهدوا بالحس، أو ينقل بحيث ينتهي نقله إلى الحس مع وثاقة الواسطة، وحينئذٍ يكون قول اللغوي حجة في تعيين موارد الاستعمال.

(١) للطريحي.

(٢) لابن الأثير.

وخلاصة ما يرد على صاحب الكفاية «قده» على كلا احتمالي كلامه، هو أنه إن كان مقصوده من كلامه المتقدم هو اشتراط حصول الوثوق في حجية قول أهل الخبرة، فهذا خلاف تطبيقات كثيرة أخرى لهذه الكبرى عنده وعند غيره، حيث أنه لم يشترط لزوم حصول الاطمئنان من قوله كما طبقه الأخوند «قده» نفسه بدون هذا القيد في بحث الاجتهاد والتقليد.

وإن كان مقصوده، النقاش في انطباق تلك الكبرى في المقام، فغاية ما يمكن أن يُقال في تقريبه، أن أهل الخبرة معناه: أنهم أهل الحدس والاجتهاد، وفي المقام ليس عمل اللغوي حدساً واجتهاداً، بل عمله تجميع المسموعات وموارد الاستعمالات ونقلها، ومعه: لا يكون عمله مشمولاً لأدلة حجية قول أهل الخبرة، ولكن يرد عليه.

أولاً: إن خبرة اللغوي كثيراً ما تكون على أساس الحدس وإعمال النظر، فإنه وإن كان عمله السماع وتتبع موارد استعمال الألفاظ، إلا أنه لا بد له أيضاً من أن يقارن بين موارد الاستعمالات، ويجهتد في تخريج المعاني التي يستعمل فيها اللفظ والمستفادة من مجموع تلك المسموعات.

وثانياً: هو أن هذه المقالة لا محصل لها، لأن الحدسية تضعيف لقيمه الحجية، فلا يكون مناسباً لارتكاز العقلاء أن ما يوجب الضعف دخيلاً في الحجية، وما يوجب قوة الحجية مانعاً عن الحجية، مع العلم أن جعل الحجية عند العقلاء مبني على الكاشفية والطريقة، إذن، فلا تكون الحجية منوطة بما يضعفها، وإنما الصحيح، أن العقلاء بحسب فطرتهم بنوا:

أولاً: على حجية أخبار الثقات في الحسيات، باعتبار أن الخطأ فيها منفي بأصالة عدم الخطأ في الحسيات، واحتمال الكذب منفي بالوثاقة كما عرفت.

وثانياً: بنوا على أنَّ وثاقة المخبر في الحدسيَّات لا تقتضي أكثر من صدقه في إخباره عن حدسه.

نعم يبقى احتمال خطأ حدسه عن الواقع، وهو ممَّا لا يمكن نفيه بأصالة عدم الخطأ، لأنَّ موضوعها هو «الحس» الذي يقلُّ فيه الخطأ، دون «الحدس» الذي يكثر فيه الخطأ.

ولكنَّهم استثنوا من عدم الحجية في الحدسيَّات خصوص الموارد التي يكون الحدس فيها متوقفاً على تفرُّغ وخبرة واجتهاد لا يمكن توفره عادة لكل أحد، كما هو الحال في الميادين الحياتية من طب وهندسة وفقه وشبهه ممَّا يرتبط بالحياة ارتباطاً عاماً، فإنَّ هؤلاء يُتَّبَعون في مقام شهادتهم في القضايا الحدسية والحسية، فكأنَّه بحكمة، الانسداد العرفي لباب العلم فيها، جعلوا قول أهل الخبرة في مثل هذه الموارد الحسيَّة والحدسيَّة حجةً على الآخرين الذين انسَدَ عليهم باب العلم، نعم، قد عرفت أنَّ من لم ينسَدَ عليه باب العلم، كمن كان هو من أهل الخبرة، حينئذٍ، لا يكون حدس غيره حجةً عليه، إذ أنَّ السيرة العقلانية الدالَّة على الرجوع إلى أهل الخبرة إنَّما دلَّت على رجوع الجاهل إلى الخبير وليس على رجوع الخبير إلى الخبير.

وبهذا يتضح أنَّ حجية قول أهل الخبرة هي من مصاديق حجية إخبار الثقة في الحسيَّات.

وبناءً على هذا، فإنَّ قول اللغوي وشهادته، إنَّ كان من باب الشهادة الحسيَّة، فهو مصداق لحجية الأصل، وإنَّ كان من باب الخبرة فهو مصداق لحجية الفرع.

نعم لو فرض أنَّ خبرة اللغوي سنخ خبرة قائمة على مدارك نظرية اجتهدية في معرض بحث الفقيه أيضاً، فحينئذٍ لا يجوز للفقيه التعويل على قول اللغوي، لأنَّه تقليد مع إمكان الاجتهاد للفقيه.

وخلاصة القول: هي أنَّ قول اللغوي في هذا المجال حجة بقدر ما يكون شهادة عن حس بتتبع موارد الاستعمال، وحينئذٍ، لا بدَّ أن يخضع لمقتضى قانون الشهادة عن الحس بحيث يكون الناقل ثقة وينقل عن حس، أو ينقل بواسطة ثقة، وحينئذٍ يكون قول اللغوي حجة في تعيين موارد الاستعمال.

وقد عرفت أنَّ تحقيقات اللغوي وأنظاره الاجتهادية ليست حجة على الفقيه، لأنَّ الفقيه فيها هو من أهل الخبرة أيضاً.

المقام الثاني: هو في حجية قول اللغوي في تعيين الأوضاع. ولا إشكال في أنَّ تعيين الأوضاع اللغوية يمكن أن يكون له طريق حسِّي، وآخر نظري.

فالحس من قبيل أن يسمع الإنسان شهادة من أولئك العرب الأوائل مباشرة في أنَّ اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني، وأنَّه مستعمل في المعنى الآخر مجازاً.

والنظري من قبيل اقتناص ذلك بالقرائن والنكات، كما لو لاحظ أنَّ لفظة «الأسد» تستعمل في الحيوان المفترس، وفي الرجل الشجاع، لكن تاريخ استعمالها في «الرجل الشجاع» في لغة العرب بدأ بعد استعمالها في «الحيوان المفترس» بعد تتبع نصوص الاستعمال، وبعد تتبع موارد في «الرجل الشجاع» وجد أنَّها كانت دائماً توأماً مع كلمة أخرى تدلُّ على الرجل الشجاع كما في المثال المعروف «رأيت أسداً يرمي» فالقرينة محفوظة في جلِّ هذه الموارد، بينما في موارد استعمالها في «المفترس» لم يكن يوجد مثل هذه القرينة، بحيث يستنتج بحساب الاحتمالات أنَّ العرب حينما كانوا يستعملونها في «المفترس» لم تقترن بديل آخر، ولوحظ أنَّ موارد استعمالها في «الرجل الشجاع» هي موارد إرادة المبالغة في شجاعته، وفي غير مورد المبالغة لا يعبر عنه «بأسد»

بل يعبر عنه «بشجاع» فإذا لوحظت مثل هذه الخصوصيات والنصوص، حينئذ يستنتج نظرياً أنَّ «الرجل الشجاع» معنى مجازياً للفظ «أسد»، و«المفترس» معنى حقيقياً له.

إلا أنَّ اللغويين الذين تصدوا لضبطها لم يتصدوا لتشخيص المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، ولم يُعملوا نظرهم في المقام إلاَّ صدفة، ومن هنا لا يمكن التعويل عليهم في هذه المسألة، بل القدر المتيقن الذي يُعَوَّل فيه على شهادتهم، هو تعيين موارد الاستعمال، ولا يمكن تطبيق كبرى حجية أهل الخبرة في المقام، لأنَّه لم يثبت كونهم أهل خبرة في ذلك إلاَّ بنكات، نسبتها لهم ولنا على حد سواء، هذا ما يمكن قوله في حجية قول اللغوي.

بقي أنَّه قد استُدل على حجية قول اللغوي، تارة بالإجماع، وأخرى بدليل الانسداد.

أمَّا الإجماع، فإن أُريد به الإجماع العملي، بمعنى رجوع العلماء عملاً إلى أرباب اللغة، فهذا وإن كان من حيث صغراه صحيح، إلاَّ أنَّ هذا الرجوع كما يلائم الحجَّة التعبدية فهو يلائم أيضاً تحصيل الاطمئنان، خصوصاً مع اتفاق أهل اللغة، فهو رجوع لبي، القدر المتيقن منه حصول الاطمئنان.

وإن أُريد منه الإجماع الفتوائي، فهذا لا يمكن تحصيله مباشرة، لأنَّ جملة من العلماء لم يتعرضوا لهذه المسألة، وأمَّا إجماع السيد المرتضى «قده» ونقله، أو دعواه الإجماع، فهو كسائر نقوله للإجماع، محفوفة بالقرائن القائمة على التسامح، والتي لم يبق معها ظهور يمكن التعويل عليه في مقام إثبات إجماع حقيقي، وهذا مضافاً إلى أنَّ هذا الإجماع على فرض تماميته فهو غير تعبدية، لأنَّه يحتمل أن يكون تطبيقاً لكبرى من الكبريات، ككبرى حجية الشهادة الحسيَّة، أو

الحدسيّة، أو الخبرة الصناعية، هذا فضلاً عن عدم كونه مُتلقّىً بعنوانه عن المعصوم عليه السلام.

وأما دليل الانسداد، فقد استُدل به، بدعوى أنّ معاني الألفاظ، لا طريق لتحصيل العلم بها إلاّ أقوال أهل اللغة وذلك بفرض وإجراء دليل الانسداد في دائرة الألفاظ المشكوكة حيث به نُثبت حجية الظن بالظهور الناشئ من شهادة أهل اللغة، وهذا غير تام حيث يرد عليه.

أولاً: إنّ تتميم دليل الانسداد يحتاج إلى تشكيل علم إجمالي منجز، أي علم بالتكليف، لِيُتدرّج ويُقال: إنّّه لا يمكن إجراء البراءة لأنّه يلزم المخالفة القطعية، ولا يجب الاحتياط، لأنّه يلزم العسر والحرّج، وحينئذٍ يُتنزل إلى الظن، وأحد أركانه فرض علم إجمالي بالتكليف، وفي المقام لا علم إجمالي بالتكليف المنجز في دائرة أقوال اللغويين، ففي الموارد التي يكون شخص الظهور مبني على الرجوع إلى أصل البراءة، ففي هذه الموارد وإن علمنا إجمالاً بوجود الظواهر على طبق ما يقوله أهل اللغة، لكن بعض أطراف هذا العلم بالتكليف ترخيصية، وبعضها إلزامية، لأنّ بعضها جاء في حكم إلزامي، وبعضها الآخر جاء في حكم ترخيصي، إذن فالعلم الإجمالي بوجود ظواهر ما بين كلمات اللغويين لا يكون مساوفاً للعلم الإجمالي بالتكليف المنجز على كلّ حال.

والخلاصة هي أنّ إجراء دليل الانسداد في دائرة الألفاظ المشكوكة التي لا طريق للعلم بها يحتاج إلى تشكيل علم إجمالي منجز بالتكليف، وفي المقام لا علم إجمالي بالتكليف المنجز في دائرة أقوال اللغويين، بل غايته العلم بالتكليف الأعم من الإلزامي والترخيصي.

وثانياً: لو سلّم وجود علم إجمالي بتكليف منجز، فهنا لا تجري البراءة في جميع الأطراف، لكن يجري الاحتياط في المقام، لأنّ دائرة

هذا العلم صغيرة، لأنَّ متيقناتنا كثيرة في اللغة، وحينئذٍ، فمقتضى القاعدة هو وجوب الاحتياط، إذ لا يلزم منه عسر وحرَج، لأنَّ أطرافه قليلة.

نقدّم أنَّه استُدل على حجية قول اللغوي بإجراء دليل الانسداد في حدود دائرته، وقد استشكلنا على ذلك بإشكالين.

أحدهما: عدم وجود علم إجمالي بالتكليف المنجز، لأنَّه وإن علمنا إجمالاً بمطابقة بعض شهادات اللغويين للواقع، لكن هذه الشهادات كما تكون نتيجة للتنجيز، فهي أيضاً قد تكون نتيجة للتعذير على اختلاف الموارد.

ثانيهما: هو أنَّه لو سُلّم بوجود العلم الإجمالي بالتكليف في ضمن شهادات اللغويين، فهذا يستدعي وجوب الاحتياط، ولزوم الموافقة القطعية، وحيث أنَّه لا يلزم منه العسر والحرَج، فلا موجب للتنزل إلى الظن، بخلاف دليل الانسداد الكبير، فإنَّ الاحتياط التام هناك بلحاظ تمام الشُّبهات كان يشكل عسراً وحرَجاً، فيُنفي بقاعدة العسر والحرَج، ويُتنزل إلى الظن.

وتُشكل ثالثاً: بأنَّ هذا العلم الإجمالي، ودليل الانسداد الصغير في باب شهادات اللغويين، لو تمَّ واقتضى حجية الظن الانسدادية الناشئة من قول اللغوي، فمن المعلوم أنَّ مثل هذا لا يمكن أن يبنى عليه تخصيص عموم مفروغ عن ظهوره وحجيته في نفسه، أو تقييد إطلاق مفروغ عن ظهوره وحجيته في نفسه، فلو أنَّنا افترضنا وجود عموم أو إطلاق يقتضي عدم الوجوب في مورد ظهور ثابت بقول اللغوي، فبناء على حجية قول اللغوي الثابتة بالحجية الانسدادية، يكون هذا الظهور مخصصاً لذلك العموم أو مقيداً لذلك الإطلاق، فهنا قد يُقال: بأنَّه لا يمكن التمسك بالحجية الانسدادية، لأنَّ العمومات

والمطلقات متيقنة الحجية في نفسها، لأنَّ الظهور فيها محرز، وليست حجيتها من باب الانسداد، والتنزل إلى الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال القطعي، وحينئذٍ، لا يرفع اليد عمّا هو متيقن الحجية لأجل ظهور لم يثبت وجوده إلاّ بشهادة اللغوي التي لم تكن حجة إلاّ بدليل الانسداد.

وبعبارة أخرى: إنّ دليل الانسداد إنّما يُنتج في المقام الرجوع إلى الظن فيما إذا تعذر الرجوع إلى سائر الامارات المفروغ عن حجيتها من إطلاقات وعمومات أولية، وهنا لا يتعذر الرجوع إلى الإطلاقات والعمومات الأولية المفروغ عن حجيتها، اللهم إلاّ أن يُدعى العلم الإجمالي بوجود مخصصات ومقيدات لهذه العمومات والإطلاقات لا سبيل إلى معرفتها إلاّ عن طريق شهادة اللغوي ولو من جهة عدم احتمال خطأ أقوال اللغويين.

وهذه دعوى أضعف من الأولى، لأننا تارة ندّعي أنّ بعض شهادات اللغويين يكون مطابقاً للواقع.

وأخرى ندّعي وجود مخصصات لا سبيل إلى معرفتها إلاّ عن طريق شهادة اللغوي، فهذه الدعوى مجازفة، إذ هي زائدة على العلم الإجمالي، وعليه: فغاية ما يُفترض هو أن نقبل الدعوى الأولى.

وحينئذٍ: الرجوع إلى الظن والتنزل إليه إنّما يكون حيث لا يوجد امارة مفروغ عن حجيتها، وهنا: الامارة المفروغ عن حجيتها موجودة في موارد العمومات والإطلاقات الدالة على نفي الحكم الإلزامي.

وقد استشكل في الكفاية^(١) وغيرها على الاستدلال بدليل الانسداد بإشكالين.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٨.

الإشكال الأول: وقد ذكر في الكفاية، وحاصله: أنَّ الذي يريد الاستدلال على حجية قول اللغوي بدليل الانسداد في خصوص باب اللغات، فإمَّا أن يكون دليل الانسداد الكبير قد تَمَّت دلالتة بالنسبة لباب اللغات، وكان باب العلم والعلمي منسداً، وبالنسبة لباقي الأحكام كان هو المتيقن، ومعه سوف ينتج الظن بالحكم الشعري، ويكون دليل الانسداد الكبير هو المعيار في الحجية، ومعنى هذا أنَّه سوف ينتج حجية الظن بالحكم الشرعي سواء نشأ من قول اللغوي أو غيره.

وحينئذٍ إذن لا خصوصية للظن الناشئ من قول اللغوي.

وإن فرض أنَّ دليل الانسداد الكبير غير تام، وكان باب العلم والعلمي مفتوحاً لديه، حينئذٍ، هذا الدليل الصغير للانسداد في خصوص باب اللغات، وموارد شهادات اللغويين لا يتم.

أمَّا أنَّه لماذا لا يتم، فلم يبين صاحب الكفاية ذلك.

ومن هنا كان هذا الإشكال في روجه يرجع إلى أحد إشكالاتنا السابقة، وهي أنَّ عدم التمامية، إمَّا لأنَّه لا علم إجمالي بالتكليف، باعتبار انفتاح باب العلم، وإمَّا أن يرجع إلى أنَّه لو سُلِّم وجود علم إجمالي في المقام، فهذا لا بأس بالاحتياط في أطرافه دون عسر ولا حرج، لأنَّ المفروض أنَّ جُلَّ الشُّبهات قد انفتح فيها باب العلم والعلمي ولم يبق إلَّا القليل منها، وحينئذٍ، لا بأس بالاحتياط التام فيها، لأنَّه لا عسر ولا حرج حينئذٍ.

والخلاصة هي، أنَّ دليل الانسداد الكبير لو كان تاماً، يكون كل ظن حجةً حينئذٍ، سواء نشأ من قول اللغوي أو غيره، ولا خصوصية للظن الناشئ من قول اللغوي.

وإن لم يتم دليل الانسداد الكبير، فلا يتم دليل الانسداد الصغير في خصوص باب اللغات وموارد شهادات اللغويين.

وحيث أنَّ صاحب الإشكال لم يبيِّن الوجه في عدم تمامية الانسداد الصغير، إذن فلا بدَّ أن يكون الوجه في ذلك راجعاً إلى أحد الوجوه التي ذكرناها سابقاً.

الإشكال الثاني: على الاستدلال بدليل الانسداد هو^(١)، أن يُقال: إنَّه لو تمَّ دليل الانسداد الصغير في خصوص باب اللغات، وفرض تمامية مقدماته، فإنَّه حينئذٍ ينتج حجية مطلق الظن باللغة، سواء كان الظن مستنداً إلى قول اللغوي، أو إلى اِمارة أخرى من الامارات، مع أنَّ المدعى في المقام اختصاص الحجية بخصوص الناشئة من أقوال اللغويين، وكأنَّ هذا الإشكال نقضي.

وهذا الإشكال غير تام، وحاصل دفعه هو، أنَّ العلم الإجمالي الذي هو المدار في دليل الانسداد، ليس هو العلم الإجمالي باللغات، بل هو العلم الإجمالي بأقوال اللغويين.

وتوضيحه: هو أنَّ دليل الانسداد مداره مبني على تصوير علم إجمالي، ثمَّ ببيان أنَّ هذا العلم الإجمالي لا يجوز الاحتياط التام في تمام أطرافه، ولا إجراء الأصول، إذن، فيُنزَّل الموافقة القطعية إلى الموافقة الظنية، وهذا معنى حجية الظن على الانسداد.

فإن كان هذا التنزل من باب التبعض بالاحتياط، فهو حجة بمعنى، وإن كان من باب تعيين المعلوم بالعلم الإجمالي من المظنون، فهو من الحجة بمعنى آخر.

(١) المصدر السابق.

وهذا هو النزاع في أنَّ الحجية على الحكومة، أو الكشف.

وعليه: ففي المقام، العلم الإجمالي الذي يَستدل به المستدل، ليس هو العلم الإجمالي بوجود ظواهر في تمام اللغة على إطلاقها، بل هو العلم الإجمالي بوجود ظواهر محصورة في دائرة معينة هي دائرة بناءات اللغويين.

فمثلاً: نحن نعلم بوجود ظواهر بعضها مطابق للواقع ضمن مائة شهادة للغويين، حينئذٍ، تكليفنا أولاً، أنْ نعمل بتمام شهاداتهم إنْ أمكن، فإنْ تنزلنا عن الاحتياط التام كما هو مفروض المسألة، إلى العمل ببعض شهادات اللغويين، وذلك، بأنْ نتزل عن الشهادات التي لا تفيد الظن، ونأخذ ببعض ما يفيد الظن، ومعنى هذا، لزوم الأخذ بشهادات اللغويين المفيدة للظن، لا الأخذ بكل ظن في اللغة، لأنَّ المطلوب بدليل الانسداد هو التنازل من الموافقة القطعية للمعلوم بالإجمال إلى الموافقة الظنية للمعلوم بالإجمال، وهذا ينشأ من الظن الناشئ من قول اللغوي.

وخلاصة الجواب هو، ان المفروض أنَّ دائرة علمنا الإجمالي خصوص أقوال اللغويين المفيدة للظن، فيجري البراءة في بقية الظنون في اللغة، لأنَّ المطلوب بدليل الانسداد التنازل من الموافقة القطعية للمعلوم بالإجمال، إلى الموافقة الظنية للمعلوم بالإجمال، وهذا ينشأ من الظن الناشئ من قول اللغويين.

الجهة السابعة: في إثبات الظهور بالاستدلال والبرهان.

وهي أنَّ هناك شبهة، كثيراً ما تطرأ على الذهن وتتردد على الألسنة.

وحاصلها: إنَّ الأصوليين في مقام إثبات جملة من الظواهر

وتحقيق حالها، أدخلوا بحوثاً استدلالية، فكأنهم رأوا أنَّ الظهور أمر يمكن إثباته بالاستدلال كما تثبت القضايا النظرية به.

وحينئذٍ، قد يُعترض في بادئ الأمر ويُقال: بأنَّ الظهور أمر وجداني يرجع فيه إلى العرف والوجدان، ولا معنى لإعمال العناية الاستدلالية في مقام إثبات ظهور وعدمه.

فمثلاً: نراهم قد استدلوا على كَوْن مفاد صيغة إفعال ظاهرة في الوجوب، وهكذا، فجعلوا إثبات الظهور عملية مستدلّة.

وهذا مطلب بحاجة إلى التمهيص، لنرى أنَّه بأيّ مقدار يمكن الاستدلال على الظهور، وإعمال الصناعة في مقام إثباته، ولنرى هل أنَّه صحيح ما يُقال: من أنَّ الظهور أمر عرفي وجداني يجب أن نرجع فيه إلى العرف، وأنَّه لا معنى للبرهان عليه؟ وإذا تمَّ هذا فلا معنى لكثير من الأبحاث؟.

وحيث أنَّ الصحيح هو أنَّ هذه الشبهة غير تامة، بل أنَّ عملية الاستدلال في باب الظهور له مجال، حينئذٍ، كان لا بدَّ من عقد تنبيه في هذه المسألة لتوضيح ذلك.

والصحيح أنَّ عملية الاستدلال لها أربعة مواضع في باب الظواهر.

الموضع الأول: إثبات أصل الظهور بالاستدلال.

الموضع الثاني: إثبات صغرى الظهور بعد الفراغ عن كبرها.

الموضع الثالث: إثبات خصوصية الظهور بالاستدلال.

الموضع الرابع: التنسيق بين الظواهر، لكي يقتنص الظهور النهائي.

أمّا الموضع الأول: فهو في تحقيق حال أصل الدلالة، فمثلاً: نتكلّم في أنّ لفظة «الأسد»، هل تدلّ على الرجل الشجاع، أو لا؟، وأنّ صيغة «المشتق» هل تدلّ على المتلبس بالمبدأ فقط، أو على الأعم أو لا تدلّ؟.

وفي هذا المقام: تارة نريد أن ننفي الدلالة، وتارة أخرى، نريد أن نثبتها.

ففي مقام إرادة نفيها، يمكن استعمال البرهان والاستدلال، وذلك بالطريقة التي استعملت في بحث «الصحيح والأعم»، وبالطريقة التي استعملت في بحث المشتق.

ففي بحث الصحيح والأعم، أريد إقامة البرهان على أنّ لفظة «الصلاة» وبقية أسماء العبادات غير موضوعة للصحيح، وهذا البرهان عبارة عن إقامة الدليل على عدم وجود جامع يشمل تمام الصلوات الصحيحة، بنحو يكون مانعاً عن شمول غيرها من الصلوات الباطلة.

وكذلك الحال في بحث «المشتق»، فقد بُرهن على أنّ المشتق غير موضوع للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس، وذلك بإقامة دليل على استحالة انتزاع عنوان جامع بين المتلبس والمنقضي عنه التلبس بالمبدأ إلاّ بنحو يلزم منه محذور باطل.

وهذه الطريقة، طريقة برهانية صحيحة، إذا تَمَّت عناصر البرهان في كل مورد مورد، إذ من الواضح أنّ دلالة اللفظ على معنى فرع أن يكون لذلك المعنى تقرر ثبوتي، وجامع معنوي قابل للانطباق على تمام الأفراد التي يُراد إدخالها تحت اللفظ، ومانع عن إدخال غيرها، فإذا أمكن بالبرهان إثبات عدم حدّ جامع من هذا القبيل، حيثُ يَبطل القول بوجود وضع جامع للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس، لأنّ مقام الإثبات فرع مقام الثبوت.

وهذه الطريقة، طريقة صحيحة في الاستدلال، تنتج تحقيق حال الدلالة سلباً.

وأما الجانب الإثباتي، أي مقام إثبات دلالة لفظ على معنى، فمن الواضح أنه في هذا المقام أيضاً يمكن أن توجد عملية استدلالية، وذلك بعد الالتفات إلى أن الظهور والدلالة التي نتكلم عنها ليست هي الظهور الذاتي، بل هي الظهور الموضوعي، وهذا الظهور الموضوعي عبارة عن وجدان رب النوع للغة، أي ذاك المعنى الذي يكون بموجب مجموع أساليب اللغة في ذهن رب النوع للغة، وفي مقابل هذا الظهور، الظهور الذاتي، الذي هو عبارة عن وجدان نفس الإنسان وشخصه.

إذن، فما هو محط البحث، هو الظهور الموضوعي، وهو ظاهرة غيبية لا وجدانية كالجوع والعطش، وما يكون كذلك هو الظهور الذاتي، وأما الموضوعي فحاله حال سائر الظواهر الموضوعية التي يكشف عنها وجداننا للامارات، وهذا الظهور الموضوعي يتحمل عملية الاستدلال الاستقرائي من وجوه.

منها: ما أشرنا إليه سابقاً، حيث ذكرنا أن الظهور الموضوعي، الامارة عليه عقلائياً هي الظهور الذاتي، لأن الأصل عند العقلاء أن الظهور الذاتي يطابق الموضوعي، لكن مع هذا فاحتمال التخالف بينهما وارد.

وفي مقام إزالة هذا الاحتمال، إما أن نعتمد على أصالة التطابق التي هي اشارة ظاهرية، وإما أن نقوم بعملية استقراء على نحو ما أشرنا إليه سابقاً، وذلك بأن نحصي ظهورات ذاتية لأشخاص متعددين، خصوصاً إذا كانوا من بيئات مختلفة، حينئذ يصير هذا استدلالاً استقرائياً، لأننا نقول: إن هذه الاستقراءات كلها اتفقت على المعنى

الفلاني، وهذا يكشف عن وجود نكتة مشتركة بينهم، وهذه النكتة هي الظهور الموضوعي، إذ لو استند إلى الظهور الذاتي فكيف اتفق أنَّ هؤلاء الناس جميعاً كانت ظروفهم الذاتية توجب ذلك مع اختلاف أحوالهم.

إذن، فهذه عملية استدلال استقرائي، يُتوصل بها إلى الظهور الموضوعي عن طريق الظهور الذاتي.

وهذا الاستقراء مصبّه نفس الظهور الذاتي، أيْ تكثّر في الظهورات الذاتية ليصل وصولاً قطعياً إلى الظهور الموضوعي.

وهناك عمليات استقراء أخرى، مصبّها نفس الظهور الموضوعي، من سنخ ما ينقل عن بعض المحققين^(١) من ذهابه إلى أنَّ صيغة «فعل» موضوعة للذات الحاملة للمبدأ، بينما صيغة «فاعل» موضوعة للذات التي صدر عنها المبدأ، سواء كانت حاملة له أو لا، وقد توصل إلى ذلك بالصناعة، باستدلال استقرائي، وذلك أنَّه ادّعى أنَّه لاحظ أنَّ كلَّ مبدأ إذا لوحظ مع الذات، فإنَّ كان قائماً بالذات جرى عليه «فعل»، وإذا لم يكن قائماً بها لم يجرِ عليه «فعل»، فمثلاً: «خطيب، سميع، بصير»، فالسمع قائم بالسميع، والبصر قائم بالبصير وهكذا خطيب، فهذه الصيغ يوجد نكتة مشتركة بينها، وهي قيام المبدأ بالذات، بينما في صيغة «فاعل» ليس الأمر كذلك، فالمبدأ ليس قائماً بالذات دائماً، فمثلاً: أكل، قائم بأكل، لكن ضارب ليس بقائم بالضارب، أيْ بالذات، حينئذٍ، حينما لاحظ أنَّ هذه النكتة سيّالة في صيغة «فعل»، استقرأ من ذلك أنَّ هذه النكتة مأخوذة في مدلول اللفظ، وإلاَّ كان وجودها من محض الصدفة، وتكرّرها من باب تكرر الصدفة، مع أنَّ

(١) كتاب المحجة.

الصدفة تضعف كلما تكررت وكثرت الشواهد بحسب حساب الاحتمال، إذ لو لم تكن هذه الحيثية مأخوذة في مدلول اللفظ لكانت هذه النكتة المطردة غير متكررة في المقام.

والمقصود من هذا المثال، توضيح أنّ هذا المنهج من الاستدلال لإثبات الأوضاع اللغوية سليم في نفسه، وإن كان شخص هذا الاستدلال غير تام، لأنّ صيغة «فعل» كثيراً ما وردت والمبدأ غير قائم بالذات كما في قوله تعالى: ﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، فإنّ الألم ليس قائماً بذات العذاب الأليم، بل هو قائم بالمؤلم، أي المتألم، وليس قائماً بالعذاب المؤلم، ولذا قال العرب إنّها تارة تأتي باسم «الفاعل»، وأخرى باسم المفعول دون أن يدعوا هذا الاختصاص.

هذا تمام الكلام في تحقيق أصل الدلالة سلباً أو إيجاباً بطريقة استدلالية.

وأما الموضع الثاني: وهو إثبات صغرى الظهور بعد الفراغ عن كبرaha كما لو ثبت الظهور بالاستدلال وشك في الصغرى، من قبيل دلالة مقدمات الحكمة أنّ كل متكلم إذا ألقى لفظاً، له مدلول مقسم بين حصتين، إحداها فيها عناية التقييد دون الأخرى، فالكلام ينصرف إلى المطلق، لأنّ الأصل أن يكون تمام مراده مطابقاً لمدلول كلامه، إذ لو أنّه أراد المقيد لكان عليه ذكر القيد.

وهذه الكبرى مسلّمة، وقد يفرض حصول القطع بها على نحو يجزم بعدم التخصيص فيها، لكن مع هذا، يقع الإشكال في صغرياتها، فيكون الإشكال في الصغرى.

وذلك بأن يفرض أنّ هذه الكبرى يشك في انطباقها على مورد، وعدم انطباقها، للشك في أنّ المدلول هل يكون مقسماً بين حصتين، إحداها مقيدة، والأخرى مطلقة لكي يجري مقدمات الحكمة أو لا؟.

فمثلاً في مقام إثبات مفهوم الشرط يُقال: بأنّه تطبق كبرى مقدمات الحكمة، بدعوى أنّ أداة الشرط التي مفادها اللزوم، هذا اللزوم ينقسم إلى حصتين حصة اللزوم الانحصاري، وحصة اللزوم غير الانحصاري، والأولى لزوم على الإطلاق، وبينما الثانية لزوم محدود ومقيّد، إذن بمقدمات الحكمة نثبت ان مفاد الكلام هو اللزوم على الإطلاق، الذي هو اللزوم الانحصاري، وبهذا نثبت المفهوم، فهذا المنهج في الاستدلال سليم، بقطع النظر عن نفس هذا التطبيق، فإنّه ممارسة استدلال في مرحلة الصغرى وتطبيق كبرى مفروغ عنها، وهي كبرى مقدمات الحكمة.

وهذه الكبرى، صغرياتها تارة تكون بديهية، وأخرى تحتاج إلى التفات، بحيث أنّه بعد أن يبين هذا الاستظهار للعرف يسلم بهذا الظهور، حيث أنّ عدم تسليمه يكون ناشئاً من عدم التفاتة إلى انطباق الكبرى على الصغرى، وأمّا بعد بيان خصوصية التطبيق العرفي يسلم، ففي مثله يكون هذا الاستدلال منبهاً للعرف وموجباً للتوصل إلى المطلوب.

وأما إذا فرض أنّ هذا الاستدلال من جانب الصغرى كان بحيث أنّه حتى بعد التفات العرف إليه، فإنّ العرف لا يرى هذا الظهور، فهذا يكشف، إمّا عن خطأ في التطبيق، وإمّا عن خطأ في الكبرى.

ومثاله: محاولة تطبيق كبرى مقدمات الحكمة في أنّ صيغة «إفعل» تدلّ على الوجوب، بدعوى أنّها موضوعة لمطلق الطلب، لكن للطلب حصتان، حصة الطلب الوجوبي، وحصة الطلب الاستجابي، فالطلب الوجوبي طلب كامل لأنّه شديد، والاستجابي ناقص لأنّه ضعيف، والضعف ممزوج بحدٍ عديمي، بعكس الشديد، إذن، فمدلول الكلام هو الجامع بين ما هو ممزوج بحدٍ عديمي، وما هو غير ممزوج بحدٍ عديمي

فإذا أُطلق الكلام، فبمقدمات الحكمة يتعيّن حمله على ما لا يكون
ممزوجاً محدوداً بحد عديمي وهو الوجوب.

وهذا الكلام، حتى بعد بيانه للعرف، فلا يراه العرف منبهاً له
لإدراك خصوصيات هذا الترجيح، إذ أنّهما في نظر العرف سواء، ولا
مرجح لحمل الكلام على أحدهما دون الآخر، ومقدمات الحكمة تنفي
ما يكون قيداً في نظر العرف، وتثبت ما يكون ثابتاً بنظر العرف، لا ما
يكون في نظر الفلسفي قيداً أو ثابتاً.

إذن فهذا المنهج إنّما يصح فيما إذا فرض أنّ التطبيق برهن بحيث
أنّه بعد التفات العرف إلى التطبيق يرى العرف أنّ الكبرى منطبقة عليه
في المقام، ويرى ظهوراً للدليل بدون التفاته للتطبيق.

أو قل: إنّ هذا معناه بحسب الدقة أنّ البرهان يكون مجاله التنبيه
إلى صغرى الظهور، وهذا تطبيق بلحاظ المدلول المطابقي.

وقد يكون التطبيق بلحاظ المدلول الالتزامي، وهذا باب واسع
لإعمال الصناعة، فمثلاً: يُستدل على المفهوم بأنّ ظاهر قوله: «إذا
جاءك زيد فأكرمه» أنّ المجيء بعنوانه الخاص يكون سبباً في وجوب
الإكرام، وهذا يدلّ على انحصار العلة به، إذ لو كان هناك علة
أخرى، فببرهان استحالة «صدور الواحد إلّا من واحد» يعرف أنّ العلة
إنّما هي الجامع، وهذا خلاف ظهور العبارة في أنّ الشرط بعنوانه
الخاص يكون علة، إذن الشرطية تكون دالة على المفهوم هنا، وهذه
الدلالة أثبتت بالصناعة، وذلك بضم برهان على الملازمة بين ما هو
مدلول عرفي للكلام، والمطلوب إثباته في المقام، وهو كونه الشرط
علة منحصرة.

والبرهان برهن على أنّه لو لم يكن علة منحصرة، لما كان شرطاً
بعنوانه الخاص، وهذه دلالة التزامية برهن على الملازمة فيها مع كونه

المدلول المطابقي صحيحاً في نظر العرف وبهذه البرهنة ثبت الانحصار بالالتزام وبالتالي ثبت المفهوم فيما إذا فرض وجود شرط آخر معناه تأثير الجامع بينهما الذي هو خلف الظهور المدعى، إذن، فهذا مشروع للصناعة.

بعد أن عرفنا أنه لا ينبغي الإشكال بأن العرف هو المرجع في تعيين مداليل الظهور وبدونه لا يمكن التعيين، فقد اتضح أنه بحسب الحقيقة لم نعيّن المدلول بالرجوع إلى غير العرف، وإنما نعيّنه بالرجوع إليه.

لكن إذا عيّن المدلول بتطبيقه على مصداقه، أو عيّنناه باستنتاج لوازمه منه، فهذا لا يرجع إلى العرف فيه، إذ ليس هذا إلا تطبيقاً للكلام القائل: بأن العرف حجة في تشخيص المفاهيم، لا في تطبيق المفاهيم على مصاديقها الخارجية، فحينما يُقال: «أكرم العالم» فتشخيص مدلول كلمة «عالم» يرجع فيه إلى العرف، لكن تطبيق هذا المفهوم لا يجب أخذه من العرف، بل هو يطبق على مصاديقه الواقعية حتى لو لم يقبل العرف بهذا المصداق، إذ لعلّ العرف لم يسمع بعلم طبقات الأرض، وحينئذ لا يرى هذا مصداقاً لكلمة «عالم»، نعم العرف لو فرض أنه لا يرى مصداقيته لذلك حتى بعد أن بيّن له هذا المطلب، هو أن العارف بعلم طبقات الأرض هو «عالم» أيضاً، فهذا مرجعه إلى تحديد أصل المفهوم لكلمة «عالم» سعة وضيقاً، وهذا التحديد يكون حجة، لأنه تصرف بلحاظ أصل المفهوم، ولهذا نرى فرقاً بين أن لا يدرك العرف ذات المصداق، وبين أن لا يدرك مصداقية المصداق، ففي الأول، تطبيق المفهوم على المصداق يكون بالتمسك بالإطلاق، وأمّا في الثاني فلا يمكن ذلك، لأنّ مرجعه إلى التصرف بأصل المفهوم تحديداً، توسيعاً وتضييقاً وقد عرفت أن هذا عمل عرفي نافذ وحجة.

ونحن لا نزيد على هذا، فإنَّ مرجع إثبات الصغرى في المقام - بعد فرض تسليم الكبرى - إلى أنَّ الكلام له مدلول عرفي مفروق عنه بحكم تلك الكبرى، ولكن هذا المدلول نحن نطبقه على مصداق، العرف غير ملتفت إليه، أو نستنتج منه لازماً، العرف غير ملتفت إلى هذه الملازمة، فحينما يُقال: «إذا جاء زيد فأكرمه» ويُقال: بأنَّ مدلول الشرطية هو اللزوم العَلِّي، ثمَّ نريد أن نُثبت الانحصار الذي هو مناط المفهوم، فإنَّنا نثبته بدعوى إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة، فنقول: إنَّ اللزوم العَلِّي على قسمين، لزوم عَلِّي انحصاري، ولزوم عَلِّي غير انحصاري، واللزوم العَلِّي الانحصاري لزوم مطلق، والثاني لزوم مقيد، وحينئذٍ، نحمل اللزوم العَلِّي على المطلق دون المقيد، فهنا قد يُفرض أنَّ العرف غير ملتفت إلى هذين المصداقين من اللزوم العَلِّي، وغير ملتفت إلى أنَّ اللزوم العَلِّي الانحصاري مطلق وذاك مقيد، بل العرف يحكم فعلاً بأنَّ مدلول الكلام هو اللزوم العَلِّي على الإطلاق، بينما نحن نرى أنَّ اللزوم العَلِّي على الإطلاق لا يكون إلاَّ في ضمن الانحصاري، فنُثبت بذلك اللزوم العَلِّي الانحصاري، ويترتب عليه اقتناص المفهوم، إذن، فهذا التصرف ليس تصرفاً في كيفية استفادة أصل المفهوم من اللفظ، بل تصرف في كيفية تطبيق هذا المفهوم على مصداقه.

وأما الموضع الثالث: وهو موضع تشخيص وإثبات خصوصية الظهور في الدليل، فقد يكون أصل الظهور وجداني لكن لا يُعرف منشؤه فيكون مردداً بين الوضع، أي العلاقة الوضعية، والقرينة العامة المسماة بمقدمات الحكمة.

فمثلاً: صيغة «إفعل» قد يشهد الوجدان أنَّها تدلُّ على الوجوب، لكن هذا الظهور الوجداني في دلالتها على الوجوب لا يعلم ابتداء

منشؤه، هل هو الوضع، فيكون ظهوراً وضعياً، أو ان منشأه مقدمات
الحكمة التي تعين الوجوب ببيان من البيانات السابقة، في مقابل
الاستحباب؟

فهذا كلام معقول واضح على أساس تصوراتنا، فإننا قد ذكرنا في
محلّه، ان إدراك الظهور الوضعي ليس فرع العلم بالوضع، بل هو فرع
نفس الوضع. والقرن الوضعي بين المعنى واللفظ، وبهذا دفعنا إشكال
الدور في علاميّة التبادر، كما أنّ إدراك الظهور القريني ليس فرع العلم
بها، بل هو فرع نفس وجود القرينة في ذهن الإنسان، فلو كان الإدراك
فرع العلم بالوضع، أو العلم بالقرينة، لكان من السهل الرجوع إلى
النفس ليرى أنّه عالم بأيّهما، لكن الأمر ليس كذلك كما برهنا عليه.

وحينئذٍ: مبنياً على هذا، فإنّ الإنسان العرفي قد يدرك الظهور،
لكن لا يدرك ان منشأه ما هو، هل هو العلفة الوضعية، أو شيء آخر؟
فلو فرض أنّه يوجد آثار عملية لتعيين منشأ الظهور، حينئذٍ، هنا
يأتي مجال الاستدلال والتأمل، وذلك بأن يلتفت إلى تمام موارد ثبوت
هذا الظهور وتمايم خصوصياته، ليرى أنّه هل يلائم مع الظهور
الوضعي، أو الإطلاقي؟ وهذا بحث صناعي مرهون أمره بخصوصيات
الظهور.

وبحسب الحقيقة، فإنّ بحث صيغة «إفعل» من هذا القبيل، بل
نفس طرحها في الأصول لم يكن المراد به إثبات أصل دلالة صيغة
«إفعل» على الوجوب، بل المقصود من طرحها هو، بحث منشأ هذا
الظهور في الوجوب، وأنّه هل هو الوضع أو مقدمات الحكمة مثلاً؟
بعد أن كان مفروغاً عن هذا الظهور في الوجوب.

وأما الموضع الرابع: وهو موضع تنسيق ظهورين في كلام واحد
بحيث نستتج دلالة ثالثة.

ومثاله: قوله، «إذا جاء زيد فأكرمه» وقد مرَّ معنا، أنَّ المفهوم
إنَّما يُستنتج من الشرطية إذا كان سنخ الحكم معلقاً على الشرط، فإنَّه
حينئذٍ يدلُّ على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط، حينئذٍ إذا أردنا
أن نعرف أنَّه هل لهذه الجملة مفهوم أو لا، حينئذٍ نقول:

إنَّ هذه الجملة الشرطية تدلُّ على التعليق، وتدلُّ على أنَّ المعلق
هو وجوب إكرام زيد، لكن، هل المعلق هو طبيعي الإكرام ومطلقة
حتى يثبت المفهوم لهذه الجملة، أو ان المعلق هو شخص هذا الإكرام
حتى لا يثبت لهذه الجملة مفهوم؟ ولكن المفروض أنَّ المعلق هو
شخص هذا الإكرام، حينئذٍ يُقال:

هل تجري مقدمات الحكمة في طرف الجزاء في المرتبة السابقة على
التعليق بحيث يطرأ التعليق على المطلق، أو أنَّه تجري مقدمات الحكمة
في المرتبة اللاحقة بحيث أنَّ مقدمات الحكمة تطرأ على التعليق؟.

فإن كان التعليق يطرأ على مقدمات الحكمة، فهذا معناه: إنَّ
المعلق هو الطبيعي والمطلق، إذن سوف ينتفي سنخ الحكم بانتفاء
الشرط، وبهذا يثبت المفهوم.

وإن كانت مقدمات الحكمة هي التي تطرأ على التعليق، إذن،
المعلق بعد أن يصبح معلقاً يطرأ عليه التعليق، إذن، المنتفي هنا حينئذٍ
هو، شخص المعلق، أي الحكم، لا طبيعته.

وهذا بحث صناعي، باعتبار أنَّنا إذا افترضنا أنَّ هذا التعليق
- الذي هو مدلول للشرطية - حكماً من الأحكام، أي نسبة تامة، إذن،
سوف نطبق صغرى مقدمات الحكمة فنقول: هذا التعليق حكم وله
موضوع، وهو الجزاء، وكل موضوع إذا ترتب عليه حكم، فلا بدَّ وأن
يترتب على مطلقه لا مقيده، إذن، فتجري مقدمات الحكمة بلحاظ
موضوع الحكم الذي هو الجزاء، لنفس العلة.

إذن، فهذا بحث صغروي في تطبيق كبرى مقدمات الحكمة، إلا أنه سوف ينتج دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، ولهذا أفردناه وسمّيناه بالتنسيق بين الظهورين.

وهناك في قبال هذه المواضع الأربعة يوجد حالة أخرى، وهي أن تكون الدلالة ثابتة بالوجدان لدى الإنسان، وإنما يقع الإنسان في حيرة وشك في مقام تفسير وجدانه، وتعليله تعليلاً «لمياً»، وإن كان ثبوته «إتياً» بلحاظ الوجدان مفروغاً عنه.

وهذه الحالة، تارة تتفق مع وجدان واحد، وأخرى، مع وجدانات متعددة، ولندكر لكل حالة مثلاً.

فمثال الحالة الأولى: كما لو فرض أن الإنسان بوجدانه العرفي يدرك أن جملة، «إذا جاء زيد فأكرمه»، لها مفهوم، وتدلّ على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط، لا انتفاء شخص الحكم فقط الذي قد يكون غير محتاج للمفهوم، لكن لا يعرف كيف يفسّر هذا الوجدان، ويخرج هذا المطلب، فيشكل عليه الأمر، بأن في جملة «إذا جاء زيد فأكرمه» المتكلم أنشأ فرداً من وجوب الإكرام في هذه الجملة، والمتيقن هو، معلقية هذا الفرد على الشرط، إذن، بانتفاء الشرط ينتفي هذا الفرد، أمّا أن طبيعياً الحكم ينتفي بانتفاء الشرط، فكيف يمكن إثباته؟، حيث يُقال: بأننا نجري مقدمات الحكمة لإثبات أن الملحوظ في المقام هو طبيعياً الحكم وسنخه، لا شخصه، فطبيعياً الحكم هو المعلق.

فلو رجع الشك مرة أخرى، فقليل: إن مقدمات الحكمة إنما تجري في طرف موضوع الحكم في مقام إثبات إطلاق الموضوع، ولا تجري في طرف نفس الحكم، وهو المحمول، مثلاً: إذا قلنا: «إكرام العالم واجب» فهنا، مقدمات الحكمة نجريها في موضوع الوجوب.

وهو «إكرام العالم»، فنقول: «إكرام العالم» واجب لتمام أقسام العالم وأفراده وبأيّ نحو من أنحاء الإكرام، ولا معنى لإجرائها في جانب المحمول، وهو الحكم نفسه بأن نقول: «إكرام العالم واجب» وبالإطلاق في المحمول، وهو الحكم، ثبت أنّه واجب بوجوبات عديدة، فالإطلاق هو الموضوع لا الحكم، ففي قولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه»، إن كنّا نريد القول: بأنّ المعلق هو طبيعي الحكم، فهذا معناه: إجراء مقدمات الحكمة في نفس الحكم لا في موضوع الحكم، وهذا غير ما هو المفروض في مقدمات الحكمة.

وهنا أيضاً يرجع التأمل والشك فيقول: صحيح أنّ مقدمات الحكمة تجري في موضوع الحكم لا في نفس الحكم، لكن هنا نفس الحكم بوجوب الإكرام وإن كان هو حكم للإكرام، لكن هو موضوع لحكم آخر، وهو التعليق لأنّ قوله: «إذا جاء زيد فأكرمه» يتكفل تعليلية وجوب الإكرام على مجيء زيد، إذن، فأصبح وجوب الإكرام موضوعاً لحكم آخر وهو التعليق، ويلحظ كونه موضوعاً للتعليق، تجري فيه مقدمات الحكمة.

ثمّ يرجع الشك مرةً أخرى فيقال: التعليق نسبة ناقصة وعبرة عن التقييد، والتقييد ليس حكماً، وإنّما الحكم هو نسبة تامة، والنسبة الناقصة لا تكون موضوعاً لجريان مقدمات الحكمة فيها.

وهنا ترجع الصناعة فتزد وتقول: إنّ هذه النسبة التعليلية نسبة تامة بالوجدان كما ذكر في محله، فتجري فيها مقدمات الحكمة.

وقد تقدّم كل هذا في بحث مفهوم الشرط، وهو مثال العملية تفسير أمر وجداني تفسيراً «لَمَيّاً»، إذ نحن بوجداننا أنّ جملة «إذا جاء زيد فأكرمه» أنّها تدلّ على المفهوم، أي على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط، لكن لا نعرف كيف علّق سنخ الحكم لا شخصه على

الشرط، فالبحث هنا تفسيري لا إثباتي، وهو من هذه الناحية يشبه الأبحاث العلمية التجريبية الحديثة، فعلماء الطبيعة، أو الفلك حينما يواجهون ظاهرة ويقومون بتفسيرها، فإنهم يطرحون نظرية، ثم تُقام التجربة على أساسها لتفسير تلك الظاهرة.

وفي المقام هذا البحث التفسيري يواجه ظاهرة واحدة، ووجداناً واحداً، يريد أن يفسره.

ومثال الحالة الثانية: كما لو فرض أنه يواجه وجدانات متعددة قد يبدو التعارض بينها، وهنا أيضاً يحتاج المطلب للتأمل الصناعي لكي يضع فرضية تنسجم مع تمام وجداناته.

ومثاله: الإنسان الذي يدرك أنَّ الجملة الشرطية لها مفهوم، وكلنا ندرك بوجداننا أنَّ المتكلم إذا استعمل هذه الجملة في مورد يكون هناك عَدْل للشرط، كما إذا قال: «إذا بليت فتوضاً»، ونحن نعلم هنا أنَّ «النوم» عَدْل للبول، فنشعر بوجداننا هنا ان هذا الاستعمال ليس مجازياً، إذن، فهذان وجدانان يقع فيما بينهما تعارض ظاهري، لأنَّ الإنسان قد يخطر على باله التناقض بينهما بدعوى: أنَّ أداة الشرط إذا كانت موضوعة في اللغة للعلية الانحصارية، إذن، الوجدان الأول وهو وجدان المفهوم واضح، لأنَّه يكون من الواضح ان الانتفاء عند الانتفاء، لكن الوجدان الثاني حينئذٍ لا معنى له، لأنَّه يكون مجازاً فيما إذا استعمله في مورد غير الانحصار، ولذا نحسّ بالتجوّز فيه.

وأما إذا قلنا إنَّ أداة الشرط موضوعة للعلية بلا أخذ قيد الانحصارية، إذن الوجدان الثاني هو الصحيح ويكون الأول غير تام، لأنَّ غاية ما تدلُّ عليه الجملة، أنَّ الشرط علّة للجزاء، لكن لا يمنع أن يكون له علّة أخرى، إذن فلا ينتفي الجزءاء عند انتفاء الشرط، إذن فلا يثبت المفهوم.

ومن هنا يحصل الشك والارتباك في مقام كيفية التوفيق بين هذين الوجدانين، كما هو الحال في العالم الطبيعي عندما يواجه ظواهر كثيرة يريد أن يفسرها، فيضع فرضية، وبالتحليل يصل إلى نتيجة تفسر كل هذه الظواهر.

وفي مقامنا حينئذٍ، يُقال: إنَّ دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، تكون نتيجة لمجموع الركنين، «الوضع، ومقدمات الحكمة»، والنتيجة تتبع أحسن المقدمتين، فإذا كانت الدلالة على المفهوم ناتجة عن مجموع هذين الركنين، إذن فالنتيجة إطلاقية، وبهذا فسّرنا كلا الوجدانين.

أمّا وجدان المفهوم، فلأننا أثبتنا أنه نتيجة مجموع دالتين وضعية، وحكمية.

وأما الوجدان الثاني، فقد ثبت أنَّ النتيجة ليست وضعية بل إطلاقية، فلا يكون الاستعمال في مورد وجود «العِدْل» مجازاً.

وهذا البحث التفسيري، تارة يُراد من أجل تحقيق المطالب في أنفسها كهواية.

وأخرى يُراد من أجل إثبات أصل مطلب، لأنَّ من يكون له وجدان أو وجدانات، ويشعر ابتداء بالتناقض بينها وبأنَّه لا يمكن تفسيرها، قد يؤدِّي شعوره بذلك إلى تجمد هذا الوجدان عنده، بحيث يشك في أصله ويحتمل أن يكون مجرد إلفه شخصية مزرقّة في ذهنه.

وقد أشرنا في بحث المفاهيم، إلى أنَّ من الظنون أنَّ جلَّ من أنكر المفهوم للشرط، إنَّما أنكره لأنَّه لم يستطع وضع نظرية تفسر مجموع الوجدانات، مع أنَّهم قد يدَّعون بها ويتمسكون بالمفهوم للجملة الشرطية كما فعلوا في مثل قول المعصوم، «إذا بلغ الماء قدر كيرٍ لا

ينجسه شيء»^(١)، لكن مع هذا فهم لا يملكون القدرة على وضع نظرية لتفسيرها.

إذن، فهذه الأبحاث التفسيرية مهمة بلحاظ هذه الحيثية، حيث يكون وضع نظرية منسجمة مع الأصول الموضوعية موجباً للاقتناع بصحة هذه الوجدانات.

وهكذا، فإنَّ هذا المنهج في البحث، منهج تفسيري علمي، نظير المناهج العلمية التفسيرية للقضايا الطبيعية في العلوم، وهو منهج صحيح.

وبهذا تمَّ الكلام في بحث الظواهر وحجَّتِها.

والحمد لله ربَّ العالمين.

(١) وسائل الشيعة: ج ١، ص ١١٧، ح ١ - ٢.

الكلام في حجية الإجماع

الامارة الثانية على الحكم - بعد امارية الظهور - هي الإجماع المحصل.

وهو إنما يكون امارة شرعية على الحكم، بناء على بعض الوجوه في حجيته، بينما هو على باقي الوجوه، دليل قطعي على الحكم الشرعي، أو على حجة ظاهرة.

وقد صنفنا المباني في حجية الإجماع المحصل إلى ثلاثة مسالك.

المسلك الأول: حجيته بلحاظ قانون العقل العملي.

المسلك الثاني: حجيته بلحاظ الدليل الشرعي.

المسلك الثالث: حجيته بلحاظ الكشف الثابت بالعقل النظري.

أمّا المسلك الأول، وهو المنسوب إلى بعض القدماء من علمائنا، وأبرزهم الشيخ الطوسي «قده»^(١)، فهذا المسلك يبتني على التمسك «بقاعدة اللطف» التي هي من مدركات «العقل العملي».

وهذه القاعدة يُراد بها القاعدة التي يُقرر فيها ما يكون واجباً بقانون «العقل العملي» على الله تعالى، غير أنّ التأدب في التعبير

(١) عدّة الأصول: الطوسي، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

يقتضي أن نسميه «باللطف»، فكأنَّ هناك مراتب من اللطف يدرك العقل العملي وجوبها على الله تعالى.

ويُستدل بهذا القانون بعد ضمِّ الأصل الثاني، وهو «العَدْل» من أصول الدِّين، إذا اعتبرنا الأصل الأول مشتملاً على إثبات الصانع ووحدانيته، إذن، فبعد العدل يلتزم بأنَّ تمام مقررات العقل العملي التي تشتمل عليها قاعدة اللطف، لا بدَّ وأن تكون صادرة من الله تعالى، لأنَّه عادل، ولو لم يتلطف بذلك، لما اتصف بذلك.

وهذه القاعدة هي التي استدل بها جملة من علماء المتكلمين على ضرورة إنزال الشرائع وإرسال الأنبياء بها ﷺ بدعوى أنَّ الله تعالى، من اللطف الواجب عليه أن يفتح للناس أبواب الهداية من قبله، ويقيم الحجَّة على طريق السعادة والشقاء.

وهذه القاعدة التي استدل بها لإثبات النُّبوة العامَّة، حاول بعضهم تطبيقها في المقام وجعلها مناطاً لاستفادة حجية الإجماع، بدعوى أنَّه من اللطف الواجب على الله تعالى أن لا يسمح بضياح الحق بين الناس، فلا بدَّ من منارة ليعرف بها الناس ما يوجد لديها من أخطاء وضلالات، فلا بدَّ أن يتلطف عليهم بإبراز الحقيقة ولو ضمناً.

وعليه: فإذا فرضنا أنَّ الناس اتفقوا وأجمعوا على حكم «مَّا» فلا بدَّ من إحدى حالتين.

فإنَّما أن يكون هذا الحكم صحيحاً، وهو المطلوب، وإلَّا، إذا لم يكن صحيحاً، فلا بدَّ لله تعالى - بمقتضى قاعدة اللطف - أن يتدخل لإيجاد قول بالحكم الصحيح، لكي لا يضيع على العباد مصالح تلك الأحكام المجمع عليها، إذن، فكلُّما وجد إجماع خال من التشويش، نستكشف أنَّ معقد الإجماع مطابق للواقع، هذه هي الفكرة العامَّة لأصل حجية الإجماع.

وهذه الفكرة العامة غير تامة لعدّة وجوه .

الوجه الأول: هو أنّ هذا اللطف المدّعى، ماذا يُراد فيه بمصالح الأحكام التي يكون من اللطف أن لا تضع على العباد؟ فهنا أحد أمرين .

أولهما: هو أن يُراد بهذه المصالح، المصالح الأولية القبلية الثابتة في الفعل، بقطع النظر عن طلب الشارع لها، «كالمضمنة في الوضوء»، التي هي «مستحب»، فهذا له ملاك باعتبار فوائده، بقطع النظر عن طلب الشارع وأمره، بحيث لو التزم بالمضمنة «كافر» لحصل على تلك المصلحة .

وثانيهما: هو أن يُراد بهذه المصالح، المصالح البعدية، أي المترتبة على التدين بالمضمنة، أي الإتيان بها تقرباً إلى الله تعالى .

ونحن حينما نواجه هذه الدعوى، نتساءل، أنّه هل يُراد بالمصالح هنا القبلية، أو البعدية؟ .

فإن أريد بها المصالح القبلية، فلا ينبغي الاستشكال في أنّه لم تجر عادة الله تعالى على ضمان هذه المصالح للبشرية بشكل «إتي»، ولهذا نرى في تاريخ البشرية، أنّ كثيراً من مصالح الإنسان - التي يتوقف عليها دفع الأخطار المهلكة عنه - لم يكشفها الله تعالى للإنسان بطريق الوحي والدين، وإنّما ترك الإنسان وخبرته وجهده، لكي يتوصل عبر آلاف السنين إلى اكتشافها، وحتى الآن لا تزال جملة منها غير مكتشفة، والإنسان سائر في طريق اكتشافها .

ولعلّ الحكمة في ذلك، أنّ نفس ترك الإنسان وخبرته، يكون في نفسه ذا مصلحة تربوية للنوع البشري، تكون أهم من تلك المصالح .

إذن: فقاعدة اللطف لا يصح تطبيقها على مثل هذه المصالح .

وإن أُريد بها المصالح البعدية، فلا إشكال في أنه جرت عادة الله تعالى على حفظها للعباد، بل لا إشكال أن هذه المصالح تتميز عن المصالح الأولى، بأنَّ طريق حفظها ينحصر بالله تعالى، لأنَّ ما لدى الإنسان من خبرة، إنما تزيد في معرفته بالكون الذي يعيش فيه.

وأما العلاقة بالله تعالى، بمعنى الطاعة والتدين، فهذا مطلب لا يتوصل إليه البشر الاعتيادي إلاَّ عن طريق الوحي والتدين وتشريع الأحكام، فالمصالح البعدية تتميز عن القبلية من هذه الناحية.

وبهذا كان تطبيق قاعدة اللطف على أصل الثبوة العامة والدين وجيهاً بلحاظ المصالح البعدية، حيث أنَّ هذه المصالح البعدية تكون عن طريق التشريع، إذن، فتطبيق قاعدة اللطف بالنسبة لأصل الثبوة والدين يكون بهذا اللحاظ.

إلاَّ أنَّ هذا اللحاظ غير منطبق في محل الكلام، وذلك لأنه في محل الكلام المصالح البعدية محفوظة على كلِّ حال، لأنَّ هذه المصالح لا يفرق فيها ما بين الحكم الواقعي، والحكم الظاهري، فلو أخطأ الفقهاء وتمسكوا بأصل، كالاستصحاب مثلاً، وكان الواقع على خلافه، فالمصالح البعدية تكون محفوظة.

والحاصل: هو أنَّ قاعدة اللطف هذه لا يمكن تطبيقها على مثل هذه المصالح والملاكات القبلية التكوينية، وذلك:

إمَّا لعدم المقتضى لمثل هذا التطبيق، وإمَّا للمزاحمة مع الملاك الذي ذكرناه، ولهذا لم تجرِ عادة الله سبحانه أن يبعث مهندسين وأطباء كما جرت عادته أن يبعث رسلاً وأنبياء.

هذا لو أُريد من المصالح الحقيقية الملاكات التكوينية الثابتة بقطع النظر عن أحكام الشارع وتشريعاته، لأنَّ مثل هذه الملاكات، من

الواضح عدم لزوم حفظها بتدخل مباشر من قبل الله سبحانه، وإنّما ذلك موكل إلى خبرة البشر المتنامية من خلال تجاربهم، وقد ذكرنا أنّه لعلّ الحكمة في ذلك هي، كي يكثّر هذا الخلق وتنمو قدراته وإمكاناته تدريجياً.

وأما لو أريد تطبيقها على المصالح والملاكات البعدية التي هي ملاكات الطاعة والتدين لله سبحانه والتي طريق حفظها منحصر بالله تعالى بما هو مشرّع، فكبرى تطبيق قاعدة اللطف على مثل هذه المصالح البعدية وإن كان لا يخلو من وجه، ولذا طبّقها علماء الكلام لإثبات أصل النبوّة، إلّا أنّ صغرى ذلك - كما في المصالح البعدية - غير منطبق في محل الكلام، لأنّه يفرق الحال في حفظ هذه الملاكات البعدية بين الحكم الظاهر والواقعي إذ هي محفوظة على كلّ حال، فحتى لو أخطأ الفقهاء وكان ما أجمعوا عليه على خلاف الحكم الواقعي، فلا يكون ذلك خارجاً عن الشرع، بل تكون هذه المصالح البعدية محفوظة لو تمسكوا بقاعدة أو أصل كالاستصحاب أو غيره من الوظائف المقررة ظاهرياً.

الوجه الثاني: من مناقشة هذه الفكرة، هو أنّ هذا اللطف المدعى وجوبه على الله تعالى، هل أنّه لا بدّ وأن يتحقّق بنحو يكون لطفاً ولو بالنسبة لبعض المسلمين؟ أو بنحو لا بدّ وأن يكون لطفاً بالنسبة لكل المسلمين؟.

فإن ادّعي الأول، بمعنى أنّه يكفي لإنجاز المهمة العقلية من قبل الله تعالى أن يتلطف الله تعالى على خمسة من الفقهاء مثلاً، فيرشدهم إلى الواقع، وإن بقي خمسة آخرون لا يعلمون.

فإن ادّعي هذا، فهذا أمر غريب، لأنّ اللطف، ميزان ترقيته من الله تعالى - الذي عبّر عنه بالوجوب - هو العبودية والحاجة، وإنّ هذا

عبد، وهو لا يملك سبيلاً إلا مولاه، ومقتضى العبودية والحاجة يقضي أن يكون وجود لطفه تعالى في الجميع على حدّ واحد، إذن فما معنى أنّه يستحق على الله تعالى بالنسبة للبعض على سبيل البذل دون البعض الآخر، إذ أيّ فرق بين البعضين؟

وإن ادعي أنّ هذا اللطف يجب تحقّقه بنحو يكون لطفاً بالنسبة لجميع الفقهاء، وذلك بأن ينعم بتسليم الحقيقة لبعض الفقهاء، لكن على نحو يجعل مداركها موفورة لمن أراد أن ينصب نفسه في مقام الفحص ويتحمل أزيد من العمل الواجب المسوغ للحصول على المعلومات والأصول، بمعنى أنّ من أراد ذلك، فإنّه يصل إلى هذه الحقيقة، وإن كان لا يجب عليه اتعاب نفسه كذلك، لكن باب الحقيقة مفتوح بهذا النحو، حيثنّذ، يكون لطفاً بالنسبة للجميع.

لكن ليس مجازفاً من يدّعي الجزم ببطلان مثل هذه الدعوى، إذ لا نشك في كثير من الموارد في أنّنا لو تعبنا كثيراً، وبالغنا في التعب، فإنّنا لا نصل إلى أكثر ممّا وصلنا إليه من القواعد في مقام الاستنباط.

وحيثنّذ، فهل يعني ذلك، أنّه كلّما كان كذلك، فسوف يحصل القطع بحقانياتنا؟.

ومن الواضح أنّ هذا اللازم مقطوع البطلان، فكل فقيه لو قطع بأنّه لا تتغير النتيجة التي توصل إليها، ينبغي أن يكون قاطعاً بأحقّيته، مع أنّه ينفي كل الفقهاء الالتزام بذلك.

والخلاصة هي، أنّ هذا اللطف المزبور في إبراز الحقيقة، إمّا أن يدعى أنّه لطف لازم من قبل الله تعالى بالنسبة إلى كل الفقهاء، أو إلى بعضهم، بأن يرشد خمسة منهم إلى الحقيقة مثلاً، وهذا يكفي في إنجاز المهمة العقلية على الله سبحانه وتعالى.

أمّا الثاني من هذين الشقين فغريب في نفسه كبروياً، فإنّ ميزان ترقب اللطف منه تعالى هو العبودية والحاجة إلى هذا اللطف، وهذه الحاجة في الجميع على حد واحد، فكيف يختص ببعضهم؟ إذ لا يكفي إشباع حاجة البعض في سدّ حاجة غيرهم.

وأمّا الأول بأن يفترض أنّ طريق الحقيقة مفتوح للجميع بحيث يمكن لكل فقيه أن يصل إلى الحقيقة، غاية الأمر أنّه يحتاج إلى بذل جهد أكثر من اللازم في مقام الاستنباط فيما إذا كان في مقام الاكتفاء بإجراء الأصول والقواعد العامّة، فدعوى الجزم ببطلان هذه الدعوى حينئذٍ لا يكون مجازفة، فإنّنا في كثير من الموارد نقطع بعدم تغيّر النتيجة التي كانت مقتضى الأصل أو القاعدة، ومهما بذلنا من وسع وجهد.

الوجه الثالث: هو أنّه لو تنزلنا عن كون اللطف مراداً بلحاظ بعض الأفراد، حينئذٍ نقول: إنّ هذا اللطف على تقدير وجوبه، إنّما يجب فيما إذا لم يتعدّى بعض الأفراد في مقام المشوبة دون وصول الحكم إليهم، أي إذا لم يكن المولى قد نصّب حجّة لإيصال الحكم إلى العباد، إلّا أنّ بعضهم منع من ذلك، وإلّا ففي ذلك لا يوجد مثل هذا الحكم من قبل العقل، فالعقل يحكم أنّ المولى من قبل نفسه لا بدّ وأن يكون له طريق مفتوح، لكن لو تصدّى بعض العباد لغلقه، فالعقل لا يحكم بأنّ المولى يجب أن يتصدّى لفتحه، بل يحكم بوجوب سلوك الشارع الطرق المتعارفة، وهذا قد سلّكه المولى سبحانه، إذن الاستدلال بقاعدة اللطف في المقام غير تام، وعليه فالمسلك الأول غير تام.

والخلاصة هي أنّه لو تنزلنا وسلّمنا كفاية اللطف المردّد بين بعض المجموعين لإشباع العبودية والحاجة في إنجاز المهمة العقلية المستحقة

على المولى سبحانه، فاللطف الواجب المذكور حينئذ يكون وجوبه بمعنى أنه لا بدّ للمولى تعالى من أن ينصب من يكون في نفسه طريقاً إلى الحقيقة والواقع، ولا يكون معناه رفع الموانع عن الوصول إلى الحقائق، حتى ولو كان ذلك سببه فعل العباد ومنعهم وعصيانهم.

ولكن رغم ذلك فإنّ المولى سبحانه قد سلك هذا الطريق بنصبه الإمام الحجّة (عج) وإنّما غيابه كان من جهة منع العباد أنفسهم وعصيانهم، إذن فلا قصور من ناحية المولى سبحانه.

المسلك الثاني: هو إثبات حجية الإجماع بلحاظ الدليل الشرعي.

وقد استدل فقهاء الجمهور بعدّة أدلّة لفظية على حجية الإجماع، والذي يستحقّ التعرّض منها هو الحديث المشهور المروي عن النّبي ﷺ بلسان لا تجتمع أمّتي على ضلالة، وقد روي هذا الحديث بصيغتين في كتب الحديث.

الصيغة الأولى: كما رويت في سنن ابن ماجّة^(١) عن أبي خلف الأعمى، قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ أمّتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم».

الصيغة الثانية: كما وردت في سنن أبي داود^(٢) هي ما نقله شريح عن أبي مالك الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الله أجاركم من ثلاث خلال، أن لا يدعو عليكم نبيّكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

(١) سنن ابن ماجّة: ج ٢، ص ١٢٠٣.

(٢) سنن أبو داود: ج ٤، ص ٩٨.

وفقرة الاستدلال هي قوله ﷺ لا تجتمع أمتي على ضلالة.

ويُنَاقَشُ هذا فيقال: إنَّ صَحَّ هذا الحديث - إنَّ هذه الفقرة، وإن كانت جملة إخبارية، إلّا أنَّها شهادة من قبل النَّبي ﷺ بعصمة هذه الأمة بلحاظ المجموع المركب، فإنَّها بمجموعها لا تكون ضالة ومخطئة، وإن جاز الضلال على كل فرد فرد منها، وهذا هو معنى العصمة في المقام، غاية أنَّ العصمة، تارة تضاف إلى الفرد كإضافتها إلى أئمتنا ﷺ، وأخرى تضاف إلى المجموع المركب من الأفراد.

وحينئذٍ يُقال: إنَّ هذه الشهادة لو ثبتت لنا وجداناً بطريق قطعي عن النَّبي ﷺ لكنَّا نقطع بعصمة الأمة بلحاظ المجموع المركب، وإنَّ كانت ثابتة تعبداً بخبر الواحد، فالعصمة أيضاً تثبت ثبوتاً تبعدياً، والنتيجة واحدة، وهي الحجية، ووجوب الاتباع فيما إذا اتفقت الأمة على شيء، فمتى رأينا الأمة اجتمعت على شيء لا بدَّ أن يكون ذلك الشيء حقاً.

وقد يناقش في المقام ويُقال: بأنَّ هذا المضمون إنَّما يدلُّ على أنَّ المجموع لا ينحرف ولا يخطئ - أيَّ مجموع أفراد الأمة، وهذا صحيح، لأنَّ واحداً من أفراد الأمة معصوم لا محالة، وهو الإمام الحجَّة في زمانه ﷺ بحكم شهادة حديث الثقلين الذي شهد بأنَّ العترة والكتاب لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض، ويكفي عصمة أحد أفراد الأمة لعدم ضلالتها، إذن، فهذا لا يفيدنا شيئاً وراء ما يمكن إثباته بنفس عصمة الإمام ﷺ.

إلّا أنَّ هذا الإشكال غير وارد، وذلك لأنَّ ظاهر الرواية هو أنَّ نقطة عدم الضلالة قائمة بالمجموع بما هو مجموع، حيث عبَّر بأنَّ الأمة لا تجتمع على ضلالة، لا أنَّ ذلك لوجود معصوم بينهم بحيث يكون ضم بقية الأقوال إليه من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان، فمثل هذا لا يفهم من هذا التعبير.

نعم قد يُقال: بأنَّ مثل هذه الرواية لا تنتج نتيجة عملية زائدة على نتيجة عصمة الإمام عليه السلام، وإنَّ سلَّماً بأنَّها تثبت عصمة المجموع بما فيهم الإمام عليه السلام فيصبح عندنا معصومان، أحدهما الإمام عليه السلام بشخصه، والآخر، هو المجموع بما فيهم الإمام عليه السلام.

ومن الواضح أنَّ مثل هذا الإجماع الذي يضم الإمام عليه السلام نحن لسنا بحاجة إلى إثبات حجته، إذ يكفي في إثبات الحق عصمة الإمام عليه السلام.

وإن شئت قلت: إنَّ عصمة هذا الفرد الثاني، دائماً تكون توأماً مع المعصوم الأول، وحينئذٍ: هذا الإجماع لا يفيد فائدة مستقلة، لأنَّنا إن أحرزنا عصمة الأول كفى ذلك في الحجية، وإن لم نحرز دخول المعصوم الفرد كذلك لم نحرز المعصوم الثاني بعد عدم إحراز دخوله أيضاً، لأنَّه جزء من الأمة.

اللَّهم إلّا أن يُقال: بأنَّه يمكن الاستفادة من ذيل الحديث، حيث قال: «إنَّ أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم» فيُفهم أنَّ المراد من الإجماع ليس هو الاجتماع بالمعنى الحرفي للكلمة، وإلّا فقد فرض سواداً أعظم وفرض اختلافاً، وأمر باتباع السواد الأعظم، إذن، فيكون المقصود بالإجماع المعنى العرفي لذلك والذي يلحق بالإجماع دون أن ينشلم بخروج فرد أو فردين، وحينئذٍ يمكن أن لا نحرز دخول المعصوم الفرد فيه، لكن مع هذا يمكن إحراز الإجماع، بمعنى إجماع السواد الأعظم، وحينئذٍ، يكون لإثبات هذه العصمة أثر عملي.

والذي ينبغي قوله في المناقشة أمران.

الأمر الأول: في دلالة الرواية، وذلك لأنَّ هذه الرواية لو فرضنا ثبوتها عن النَّبي صلى الله عليه وآله فلا تنفيد غرضنا الأصولي هنا، لأنَّها لم تقل:

«إِنَّ أمتي لا تجتمع على خطأ»، وإنما قال: «لا تجتمع على ضلالة»، والضلالة أخص من الخطأ، فإنَّ المجتهد إذا اجتهد وبذل جهده وصرف نظره في الآيات واستنبط استحباب السورة، لكنَّه كان مخطئاً واقعاً، فلا يُقال إنَّه في ضلالة، لأنَّ المتفاهم من الضلالة عرفاً هو الانحراف والإثم، فغاية ما يثبت بهذه العبارة هو، أنَّ تمام المسلمين لم يصبحوا في يوم من الأيام جميعهم فسقة وآثمين، بل المفهوم أنَّهم إذا أجمعوا على وجوب الأذان وكان هذا الإجماع خطأ في الواقع، فلا يقال عنهم بأنَّهم انحرفوا وابتدعوا، بل يُقال إنَّهم أخطأوا.

والحاصل هو، أنَّ الحديث لا يدلُّ على ما يفيدنا في مسألتنا الأصولية، لأنَّ الوارد فيه عنوان لا تجتمع على ضلالة، والضلالة تستبطن الانحراف والإثم، وهو أخص من الخطأ وعدم الحجية المبحوث عنه في الإجماع، فإنَّ خطأ المجمعين جميعاً في مسألة فرعية لا يعني ضلالتهم.

الأمر الثاني: في مناقشة السند، حيث يُقال: بأنَّ هذه الرواية غير معتبرة سنداً، وليس هذا لأجل الأصول الموضوعية المذهبية عندنا، بل حتى بحسب موازينهم هم أيضاً في باب الجرح والتعديل، فإنَّ الرواية الأولى، وهي رواية «أبي خلف»، فقد ورد فيها «أبو خلف الأعمى»، وهو ضعيف كما شهد بذلك جملة من علمائهم، بل قال بعضهم^(١): إنَّ هذا الحديث جاء بطرق كلها فيها نظر.

وأما الرواية الثانية التي يرويها أبو داود في سننه، فقد ورد فيها اسم «ضمضم»، وهو محل خلاف عندهم من حيث الجرح والتعديل، وأما «شريح» الذي ينقل عنه «ضمضم» هذا الحديث، فمن المظنون به

(١) يراجع مستدرک الحاكم: المجلد الأول، ص ١١٥ - ١١٧.

قوياً أنه أرسل عن «أبي مالك الأشعري» دون أن يروي عنه مباشرة، ولذا فهو لم يذكر الوساطة، ومن المظنون به قوياً أنه لم يدرك «أبا مالك» كما شهد هو ضمناً بذلك لأن «أبا مالك» توفي في حياة «سعد بن أبي وقاص»، وشريح قد شهد بأنه لم يدرك هو نفسه «سعد بن أبي وقاص»، هذا مع العلم أنهم على موازينهم قد شهدوا بوثاقة شريح.

وهناك من تشكك في أصل رواية شريح مباشرة عن الصحابة، إذ نقل عن محمد بن عون أنه سئل هل سمع شريح من أصحاب رسول الله ﷺ فقال: لا أظن ذلك بل كان يسمع ممن ينقل عن الرسول ﷺ ثم يرسله.

وصرح أبو حاتم، أن كل ما يرويه عن أبي مالك الأشعري فهو مرسل لما عرفت، وبذلك يكاد يحصل الاطمئنان بالإرسال.

وعليه فالرواية غير تامة دلالة ولا سنداً، فتسقط عن الحجية بحسب موازينهم.

المسلك الثالث: وهو إثبات حجية الإجماع على أساس العقل النظري.

وقد قالوا في الكتب: إن الإجماع، تارة يدعى كونه كاشفاً عن الحكم الواقعي أي عن رأي المعصوم عليه السلام بدعوى وجود ملازمة عقلية.

وأخرى: بدعوى وجود ملازمة عادية.

وثالثة بدعوى وجود ملازمة اتفاقية.

وقد مثلوا للملازمة العقلية، بالملازمة الموجبة للقطع في باب التواتر، حيث إن الخبر المتواتر ملازم عقلاً لصدق المخبر عنه، كما في

مسألة أرباح خمس المكاسب وإيصالها إلى الإمام عليه السلام أو وكلائه، فإنَّ اختفاء حكم ذلك على شيعة أهل البيت عليهم السلام مستبعد جداً، إذ لو كان الحكم الواقعي هو عدم وجوب الخمس في أرباح المكاسب لشاع ذلك ولم يعقل وقوع الإجماع من الشيعة على الوجوب.

ومثّلوا للملازمة للعادية بالملازمة بين طول العمر الملازم عادة للهرم والشيخوخة، وإن كان لا يستحيل الانفكاك عقلاً بينهما، إذ قد يفرض عقلاً أن تتأخر الشيخوخة والهرم حتى مهما طال العمر، كما هي عقيدتنا بصاحب الزّمان الحجّة بن الحسن عليه السلام.

ومثّلوا للملازمة الاتفاقية، بالقطع الذي يحصل اتفاقاً من مجموعة أخبار لم تبلغ حدّ التواتر كما لو كان قد استمع إنسان إلى خبرين في موضوع، فحصل له اليقين بالنتيجة، فهنا الملازمة بين الخبر المستفيض، واليقين بالنتيجة، قضية اتفاقية لا ضابط لها.

ومن هنا طرحوا هذا السؤال: وهو، أنّ الملازمة المدّعاة بين الإجماع، وقول المعصوم بحسب العقل النظري، أي نوع من هذه الثلاثة؟

والصحيح هو، أنّ الملازمة دائماً عقلية، فهي على نحو واحد لأنّها دائماً تكون على أساس العلية والمعلولية لأنّ الملازمة عبارة عن الحكم باستحالة الانفكاك بين شيئين، والذي من شأنه أن يصدر هذا الحكم إنّما هو العقل، غايته: أنّ العقل تارة يحكم باستحالة الانفكاك مطلقاً، وهذا ما سمّوه بالملازمة العقلية كاستلزام وجودهم في مكان لعدمه في مكان آخر.

وأخرى: يحكم باستحالة الانفكاك ضمن ظروف معينة بحيث أنّه عادة تكون ملازمة بحسب العرف، وهذا ما سمّوه بالملازمة العادية، كما في استلزام دوام العمر مائة سنة للهرم والشيخوخة.

وثالثة يحكم العقل باستحالة الانفكاك بين شيئين ضمن ظروف يفترض فيها مقارنة تلك الظروف لملزومها اتفاقاً وليس دائماً ولا غالباً، كما في استلزام الرطوبة لأكثر دول الخليج، وهذا ما سموه بالملازمة الاتفاقية، إذن فالملازمة دائماً عقلية.

كما أنَّ الصحيح، أنه لا يوجد ملازمة حتى في التواتر ما بين الخبر المتواتر وما بين القضية المخبر عنها، لأنَّ كل خبر في المقام يحتمل نشوؤه من مناشيء محفوظة حتى مع كذب الخبر، وإنَّما استكشاف القضية بالتواتر مبني على حساب الاحتمال كما برهنا عليه في الأسس المنطقية للاستقراء، فإنَّه إذا أخبرك شخص واحد أنه رأى شخصاً يموت في المكان الفلاني، فإنَّنا حينئذٍ نحتمل صدقه وكذبه بالتساوي، فيكون احتمال موته نصفاً، فلو أخبر شخص ثاني نفس الخبر وكان احتمال الصدق فيه أيضاً النصف، حينئذٍ بسوف يزداد احتمال الصدق، وهكذا إذا أخبرنا شخص ثالث نفس الخبر، فيتضاءل احتمال كذب المجموع إلى أن تحصل درجة عالية جداً بحساب الاحتمالات لصدق هذه القضية، وهكذا حتى توشك أن تصبح يقيناً، وإن بقي كسر رياضي بالنسبة للكذب، لكنَّه ضئيل جداً، وهو عبارة عن ضعف احتمال الكذب، وهكذا، وعبر قوانين معينة في حساب الاحتمالات يتحول هذا الكسر الضئيل إلى حجم أصغر حتى يصبح يقيناً^(١).

ولكن مع هذا فنحن لسنا بحاجة إلّا إلى الوجدان، إذ بحسب الوجدان ينطفيء الاحتمال الضئيل، إذن، فاستنتاج القضية من التواتر يخضع لحساب الاحتمالات.

(١) راجع الأسس المنطقية للاستقراء: السيد محمد باقر الصدر «قده».

ونفس الشيء وروحه نقوله في الإجماع، فنطبق نفس الفكرة في المقام، مع الالتفات إلى فوارق سوف تأتي.

وروح الفكرة هي، أنه لو أن فقيهاً بصيراً جداً ملتفتاً إلى الروايات والنكات، أفتى بفتوى وكنا نحتمل خطؤه احتمالاً كبيراً فوق النصف، ثم جاء فقيه آخر وأفتى نفس الفتوى، فهنا احتمال الخطأ يضعف، فإذا تكاثر الفقهاء الذين أفتوا بنفس الفتوى، فسوف يصل احتمال الخطأ إلى درجة ضئيلة جداً بحيث يحصل اطمئنان شخصي بالحكم، فإذا بلغ عدد القائلين بنفس الفتوى حداً بحيث لا يكاد يبين احتمال الخطأ بعد، بل تحول عبر قوانين رياضية - ذكرت في الأسس المنطقية - إلى يقين قوي خالص من شوب أي احتمال للخطأ، حينئذ، يكون هذا الحكم حجة في مقام العمل.

والحاصل هو، أن روح حجية الإجماع تقوم على نفس الأسس التي تقوم عليها روح كاشفية التواتر، فكما أن كاشفية التواتر تقوم على أساس حساب الاحتمالات، فكذلك حجية الإجماع، لأن كل فقيه يحتمل فيه الخطأ في نفسه، لكن حينما تتراكم الفتاوى بنحو واحد من عدد كبير من الفقهاء وضمن شروط وظروف سوف تتضح من خلال كلامنا، حينئذ سوف يتضاءل احتمال الخطأ في المجموع، وبقدر ما يصغر احتمال الخطأ يكبر احتمال الصواب ويقترّب معقد الإجماع نحو الواقع.

وقد أشرنا إلى أنه مع أن الروح العامة للكاشفية واحدة، لكن مع هذا يوجد نقاط ضعف في كاشفية الإجماع تؤدي إلى بطيء حصول اليقين أو عدمه رأساً في جملة من الأحيان، وهذه النقاط من الضعف عديدة نذكر أهمّها.

النقطة الأولى: هي أن المفردات التي يتكوّن منها التواتر عبارة

عن الشهادات الحسيّة، أو بما يقرب من الحسّ، من أنّ فلاناً عادل،
أو كريم.

وأما مفردات الإجماع فهي، شهادات حدسيّة على الأغلب،
باعتبار أنّ مفردات الإجماع مبنية على فتاوى الفقهاء، والفتوى عادة
مبنية على النظر والاجتهاد، فتكون شهادة حدسيّة.

ومن الواضح ان احتمال الخطأ في المفرد الحسيّ أضعف ابتداء
من احتمال الخطأ في المفرد الحدسي، وحينئذ، فحساب الاحتمال
سوف يبدأ من أول الأمر بكسر كبير يريد أن يضعفه في باب الإجماع،
فإذا كان احتمال الخطأ في الحس نصف، فيكون احتمال الخطأ في
الحدس ثمانية أعشار مثلاً، وهذا أكبر من نصف، ومن هنا كانت
كاشفية الإجماع تتأثر بنكته اقتراب الفتوى من الحس، فكلّما كانت
الفتاوى أقرب للحس وكان حجم النظر الاجتهادي فيها أقل كان
احتمال الخطأ فيها أضعف، وبالتالي تكون كاشفية الإجماع أقوى.

وبهذا قد تتميز مسألة عن أخرى، باعتبار أنّ إحداها حجم النظر
الاجتهادي فيها أقل أو أكثر دون الأخرى، وكذلك يختلف عصر عن
عصر آخر، فكلّما اقتربنا من عصر المعصوم عليه السلام كان حجم الجانب
الحسيّ في الفتوى أكثر من الجانب الحدسي، ومن هنا كانت قيمة تلك
الفتوى أكبر من القيمة الاحتمالية بفتوى أخرى متأخرة، باعتبار أن طول
الزّمان هو الذي خلّف مشاكل كثيرة حول المسألة من حيث الدلالة
والسند.

وكذلك فكلّما ابتعدنا عن عصر المعصوم عليه السلام كان حجم
الحدس أكبر، وهكذا كلّما كان الفقهاء أنضج اجتهاداً وأكثر حدساً
وإحاطة، كانت فتاواهم أقرب كاشفية وأشدّ في مقام تزويد الإجماع
بالكاشفية.

ومن أجل ذلك كان يختلف نسخ العلماء المجمعين باختلاف خصوصياتهم العلمية وقدراتهم الحديثة.

النقطة الثانية: من نقاط ضعف كاشفية الإجماع هي، أن الخطأ المحتمل في باب الأخبار عن حس، له عادة محور ومصب واحد، بينما في باب الإجماع قد لا يكون له مصب واحد.

وتوضيحه: هو أنه مثلاً: إذا فرض أن عشرة أشخاص قرأوا سورة من القرآن، فاحتمال خطأهم جميعاً في موضع واحد أضعف من احتمال أن يخطئوا هذا في موضع وذاك في موضع آخر وثالث في موضع ثالث، وكذلك لو شهد عشرة بموت زيد، فلو كانوا كلهم مخطئين لكان خطأهم على مصب واحد، فهذا أغرب من أن يخطئوا في عشر حالات متفاصلة.

حينئذ يُقال: إنه في باب التواتر، الغالب هو أنه على فرض خطأ المخبرين، فمصب الخطأ واحد، لأنَّ هناك قضية حسية واحدة، بينما في باب الإجماع قد لا يكون واحداً، فصحيح أن الفقهاء العشرة أفتوا بالوجوب، لكن قد يكون عند بعضٍ منهم ناشئ من الخطأ في فهم الدليل، وعند آخر من دليل آخر، وعند ثالث من تشخيص الأصل العملي، وهكذا، وكلما دار الأمر بين أخطاء لها مصب واحد، وبين أخطاء لها مصبات متعددة، فيكون الأول أبعد من الثاني عن الخطأ.

ومن هنا كلما كان الإجماع أقرب إلى المصب الواحد، كان أقوى كاشفية، فمثلاً: إذا فرض أنه أخطأ بكل جهات المسألة المجمع عليها باستثناء قضية واحدة، وكانوا كلهم قد استندوا إلى تلك القضية، وهي ظهور الرواية مثلاً، حينئذ، في مثل ذلك يقترب المصب نحو الوحدة ويكون هذا أقوى ممَّا لو اختلفوا وكان عدَّة مصبات للأخطاء، في مثل ذلك يقوى كاشفية الإجماع لأنَّ هذا يشكل قرينة تكون في صالح الكشف.

إذن، كلما اقترب الإجماع نحو البساطة كانت كاشفية الإجماع أقوى.

النقطة الثالثة: من نقاط الضعف، هي أنه في باب التواتر، عادة لا نحتمل أن يكون بعض المخبرين قد وقع تحت تأثير وهم المخبر الآخر، بمعنى أنه لم يره ولكن سمع من غيره، فإن ذلك خلاف المفروض في التواتر، إذ المفروض أنهم يخبرون عن الرؤية، وهذا بخلاف باب الإجماع، إذ فيه نحتمل تأثير اللأحق بالسابق حين إصدار الفتوى من دون التفات تفصيلي لذلك، وهذه نقطة ضعف، لأن احتمال ذلك في الفتوى المتأخرة يوجب أن يكون احتمال الخطأ بالنسبة إليها أكبر، باعتبار أن خطأ الفتوى الأولى يكون من أسباب خطأ الفتوى الثانية، ولا أقل من كون الفتوى الأولى سبباً محتملاً، وحينئذ، كلما ازدادت الأسباب ازداد احتمال المسبب.

ومن هنا كلما كانت الفتاوى أكثر عرضية كانت أقوى كاشفية ممّا إذا كانت مترتبة زمانياً، إذن، فالعرضية من عوامل القوة، والطولية والترتب من عوامل الضعف في الإجماع.

والحاصل هو، أن احتمال تأثير الفتوى اللأحق بفتاوى سابقة يُنقص كثيراً من قيمة احتمال مطابقة الفتوى اللأحق للواقع بدون تأثير بالفتوى السابقة.

ومن هنا كلما كانت الفتوى أكثر عرضية للفتوى السابقة كانت أقوى كاشفية، إذن فالعرضية من عوامل القوة، بخلاف الطولية والترتب فإنها من عوامل الضعف في باب الإجماع.

النقطة الرابعة: من نقاط الضعف هي، أن الأخطاء المحتملة في باب الشهادات الحسيّة في أغلب الأحيان لا تحتمل أن تكون بنكته واحدة، يعني حينما يفرض أن هؤلاء يرون شخصاً فيتصورونه زيدا،

فعادة، هذه الأخطاء لا تكون بنكتة واحدة، بل كل خطأ يكون بنكتة تخص ظروف نفس ذلك المخطيء، بينما في باب الإجماع يوجد احتمال أن تكون النكتة في الخطأ مشتركة، فمثلاً: الغفلة عن تصحيح الصلاة بالترتب بدلاً عن إجماعهم على بطلان الصلاة المزاحمة مع الإزالة، فهذه الغفلة بنكتة واحدة، وهي مستوى العلم في ذلك الزمان، وعدم الالتفات إلى مسألة الترتب فيه، لأننا نعلم من خلال دراستنا أن المشاكل الأصولية كانت تطرح بالتتابع ثم تؤثر في الفقه، فبعد أن صارت مسألة الترتب واضحة، وكان هذا نتيجة سير علمي طويل، وترتب مسألة على أخرى إلى أن اتضحت مسألة الترتب، إذن فالغفلة محتملة بنكتة واحدة، وهي نكتة أن وضع العلم لم يكن يسمح بالالتفات إلى مثل هذه النكات.

ونحن نرى بالوجدان أنه كلما كان احتمال النكتة المشتركة في الأخطاء موجوداً، كان احتمال الخطأ أكبر ممّا إذا لم يكن احتمال النكتة المشتركة موجوداً.

وفي المقام، الأمر كذلك، فإنّ احتمال النكتة المشتركة موجود في الإجماع وغير موجود في التواتر غالباً.

ثمّ أنه بقي بعض العوامل الجزئية المتفرقة التي قد يتعسر على الأصولي إحصاؤها في الأصول، وإن أمكنه إدراكها جزئياً في الفقه في كل مسألة مسألة بحسبها.

وباكتشاف روح كاشفية الإجماع هذه، يتبيّن معنى ما يقولون من الملازمة الاتفاقية التي استقر عليها رأي المتأخرين على ما في الكفاية، حيث ذكر «قده» أنه استقرت عادة المتأخرين على القول بالملازمة الاتفاقية بين الإجماع وبين قول المعصوم، أي أن الإجماع يكشف أحياناً عن رأي المعصوم، وأحياناً لا يكشف.

وهنا يُسأل: هل انَّ مسألة الكشف مجرد صدفة على أساس ما تقدّم؟.

وفي الحقيقة، ان كشف الإجماع وعدمه يتبع مؤثرات حساب الاحتمالات، وهذه المؤثرات تشكل في ذهن الإنسان تفصيلاً وإن لم يعيها، فالذي لا يلتفت إلى حساب الاحتمالات يتصور أنَّ الملازمة اتفاقية، لكن بعد ضبط موازين هذا الحساب يعرف حينئذ انَّ للمسألة ضوابط، لا أنَّها مجرد ملازمة اتفاقية، وباكتشاف وضبط هذه الضوابط يقضي على الفوضى التي تقع في الاستدلال بالإجماع، إذ قلَّما تجد فقيهاً يستدل بالإجماع في الفقه ولا تجد فوضى في استدلاله، فتارة يستدل بالإجماع، وأخرى يناقش في هذا الإجماع، ولذلك لا يمكن التوصل إلى قواعد ثابتة لموارد حجية الإجماع عنده وموارد عدم حجيته، وليس ذلك إلاَّ لأنَّ هذه المؤثرات غير محددة، ولو أنَّها حدّدت وضبطت لما حصل هذا التشويش.

هذا فيما يتعلق بالروح العامّة لكاشفية الإجماع.

ثمَّ انَّ هذه الكاشفية لها تطبيقان، أحدهما ضعيف، والآخر قوي، وضعف ذاك، وقوّة هذا كلاهما مرتبطان بمؤثرات حساب الاحتمالات.

التطبيق الأول: وهو التطبيق الضعيف، وهو أن نطبق مبدأ كاشفية الإجماع لصلاحية المدرك لدى المجمعين في إجماع تكون مدارك المجمعين فيه موجودة، لكن نشك في مدرّكيتها وفي صحة استفادة الفتوى منها، وهذه المدارك قد تتمثل في الآيات والروايات والأدلة العقلية، فهنا نريد بالإجماع أن نثبت مدرّكيّة المدرك بعد الفراغ عن وجوده، وستعرف وجه ضعفه.

التطبيق الثاني: وهو التطبيق القوي، وهو أن يفرض أنَّنا نريد

بكاشفية الإجماع أن نستكشف أصل وجود المدرك بنحو مفاد كان التامة، وذلك فيما إذا أجمع الفقهاء على فتوى ولم يكن عليها دليل فيما بين أيدينا من مدارك، حينئذٍ، نريد بكاشفية الإجماع أن نستكشف أصل المدرك.

والآن يقع الكلام في كل من هذين التطبيقين.

أما التطبيق الأول: وهو الضعيف، فحاصل صورته هو، أنّ مدارك كاشفية الإجماع وإن كانت مدارك فتوى المجمعين موجودة بأيدينا، ولكننا نقول: إنّ هذه المدارك استنتج منها الفقهاء على كثرتهم الفتوى المعينة، وقد يخطئ فقيه واحد في مقام الاستنتاج في مجموع هذه المدارك، لكن أن يخطئ فقيهان وثلاثة وهكذا، فهذا أبعد وأضعف احتمالاً، وهكذا يضعف احتمال هؤلاء الفقهاء إلى أن يحصل الاطمئنان بأنهم لم يخطئوا، بحيث لو حصل لنا رأي على خلاف رأيهم لحصل لنا العلم أو ما يقرب منه بخطئنا نحن، فلو حصل اليقين من إجماع ثلاثة أشخاص على رأي واحد، حينئذٍ يكون حجة بالنسبة لمن حصل له هذا اليقين بحيث يكون تقليد العامي له من رجوع الجاهل إلى العالم، وإن لم يكن حجة بالنسبة للآخرين، خصوصاً إذا كان قد حصل عندهم إجماع من مجرد جمع آراء وإجماع الآخرين دون الرجوع إلى مدارك المسألة، بحيث حينئذٍ لا يصح رجوع الجاهل إليهم، لأنّه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، بل إلى الجاهل.

وهذا التطبيق لكاشفية الإجماع عن صلاحية المدرك لدى المجمعين ضعيف، وذلك لابتلائه بنحو شديد بتمام نقاط الضعف الأربعة المتقدمة، خصوصاً مع الالتفات إلى أنّ الإنسان يعلم تفصيلاً وإجمالاً بأنّ كثيراً من الحدود التي اتفق عليها أهل الرأي والنظر في القضايا النظرية الحديثة انكشف بطلانها فيما بعد، إذ على امتداد خط

المعرفة البشرية كانت هناك حدوس قد حصل الاتفاق عليها من قبل أهل الرأي والنظر، ثمَّ أنه بتراكم الخبرات والتجارب انكشف خطأ هذه الحدوس، ومع هذا، كيف يحصل الجزم للإنسان الملاحظ.

نعم لو افترضنا أنَّ الحدوس المتجمعة كانت تشبه الحس بحيث كانت تخلو من نقاط الضعف المتقدمة، لكان لهذا التطبيق وجه، كما لو فرضنا أنَّ الفقهاء كلهم استندوا إلى ظهور الآية الفلانية في المعنى الفلاني، إذن، كان المدرك هو الاستظهار، والاستظهار مسألة تشبه الحس كما هو واضح، وحيثُ، في مثل ذلك يكون لمثل هذا الإجماع نحو من الاعتبار، لا باعتبار التقليد وحسن الظن، بل باعتبار أنَّ هؤلاء الفقهاء الذين استظهروا، هم أنفسهم يمثلون عرفاً بصيراً بحسب الحقيقة، بحيث أنَّهم إذا فهموا بأجمعهم معنى معيناً كانوا قد استظهروه جميعهم من النص، فلا محالة أنَّه يحصل بذلك الاقتناع والثوق بهذا الظهور العرفي فيما إذا لم يكن هناك نكتة مشتركة تفسر خطأهم في الفهم تقتضي رفع اليد عن ذلك الاستظهار.

وأما التطبيق الثاني: لمبدأ كاشفية الإجماع فهو، يتحقق في حالة ما إذا فرض أنَّ فقهاء الإمامية المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى كالكليني «قده» أو الذين تعقبوا عصر الغيبة الصغرى كالمفيد والطوسي والمرتضى والصدوق «قده» لو فرض ان استقرت فتواهم على مطلب من المطالب، ولم يكن بأيدينا مدرك لهذا المطلب، بأن كان هذا المطلب على خلاف القواعد العامة، ولم يكن بأيدينا مخصص لتلك القواعد، ففي مثل ذلك نقول:

إنَّ هؤلاء الأساطين من العلماء لا نحتمل في شأنهم الافتاء بدون دليل يقتضي ذلك، لأنَّه خلف ورعهم وثبتهم في الدين، كما أنَّه ليس من المحتمل أن يكونوا قد غفلوا عن أنَّ هذا الحكم على خلاف

القاعدة في حين أنه لم يقم عليه دليل خاص، حينئذٍ، نجزم بأنهم قد استندوا إلى مدرك في فتواهم على أساسه خرجوا عن مقتضى القاعدة، وهذا المدرك المخصص لحكم القاعدة يتردد أمره بين احتمالين.

الاحتمال الأول: هو أن يكون المدرك عبارة عن رواية عن الأئمة عليهم السلام دلت على هذا المطلب وقد استندوا إليها وبها خرجوا عن مقتضى القاعدة، إلا أن هذه الرواية لم تصل إلينا، ولا غرابة في ذلك.

وهذا الاحتمال ساقط عادة، وذلك لأنه لو كان يوجد رواية من هذا القبيل قد استندوا إليها، إذن لماذا لم يذكروها في كتبهم ولم يشيروا إليها في مجاميعهم الحديثية أو الفقهية، والمفروض أننا نتكلم عن أصحاب مجاميع حديثية وفقهية طالما كانوا يذكرون ما لا يستندون إليه من الروايات الضعاف فضلاً عما يستندون إليه من الصحاح، وحينئذٍ، فمع عدم ذكر الرواية المدرك لفتواهم يحصل لنا الاطمئنان بعدم وجود مثل هذه الرواية.

وبهذا يحصل التبلبل والتشويش، حينئذٍ، نحل هذا التشويش بالاحتمال الثاني الذي يتعين بحساب الاحتمالات.

الاحتمال الثاني: هو أن يُقال: إن هذا الجيل من فقهاء الإمامية لا بد أنهم أفتوا بهذه الفتوى استناداً إلى مدرك، وهذا المدرك لم يكن رواية بالمعنى الذي نتصوره، وإنما كان ارتكازاً عاماً عاشوه في وجدانهم ولمسوه في طبقة وجيل أصحاب الأئمة عليهم السلام، - لأننا نتكلم عن الجيل الوارث لأصحاب الأئمة عليهم السلام وجيلهم - من كون هذا الحكم كان ممّا يُستفاد من مجموع دلالات السنة - «قول المعصوم، وفعله، وتقريره» - وإلا كيف يحصل من دون أن نفرض استفادته ضمناً من مجموع دلالات ومفادات السنة، ولا أقل من التقرير.

إذن فهذا الإجماع من الفقهاء الأقدمين يكشف عن خلفية قبله، وهو الارتكاز عند جيل أصحاب الأئمة عليهم السلام، وهذا الارتكاز يكشف عن وجود سنة بالإجماع - إمّا قولاً، أو فعلاً، أو تقريراً - تثبت هذا الحكم الشرعي، غايته: أنّ هذه السنة لم تضبط لكي تنتقل إلينا ويستند إليها، كالرواية التي تدلّ على الحكم، وبهذا التفسير تلتئم تطبيقاتنا المتقدمة.

وحيث أنّ هذه الافتراضات قريبة من الحس، لذلك يحصل اليقين بصحة موقف هؤلاء الفقهاء، فإنّ الارتكاز المتقدم ذكره ليس صناعة برهانية عقلية حدسيّة، بل هو شيء قريب من الحس بعيد عن الحدس لأنّ هذا الارتكاز أمر كالحس، فلا يصح أن يُقال لعلّهم أخطأوا جميعهم في فهم الحكم، ومن أجل ذلك سوف يحصل اليقين بالنتيجة، لكن ضمن شروط وتحفظات لا بدّ من أخذها بنظر الاعتبار.

وبهذا التطبيق الأقوى يتضح مبدأ كاشفة الإجماع، وتبين أنّ هذا التطبيق الأقوى إنّما يتم في إجماع القدماء الذين تلووا عصر الرواة، ولعلّ ذلك المرتكز عندهم لم يكن اسمه إلّا الإجماع، ولذلك كثرت دعوى الإجماع من الشيخ الطوسي والمفيد والصدوق «قده» لكنّه إجماع غير مكتوب، وهو الذي نسميه اليوم بالارتكاز.

وهذا التطبيق، كما يتم في مسألة من المسائل التي تعرض لها هؤلاء العلماء القدماء في كتبهم ومتونهم، كذلك هو يتم في مسألة لم يتعرضوا لها في كتبهم ومتونهم الاستدلالية والحديثية، ففيما لو اطلعنا مثلاً: على متونهم الفقهية ووجدناهم يتفقون على فتوى، فحينئذٍ، يأتي نفس هذا التطبيق.

والنكته في ذلك هي، أنّ هذه الفتوى إذا أخذناها من متونهم الفقهية فأيضاً نقول: إنّ لا يحتمل صدورها منهم بلا مدرك، ولا يحتمل كون مدركها رواية أهملوا ذكرها كما عرفت، فإنّ كتب الفقه

حينذاك كانت حسب متون الروايات، ولا يحتمل عادة ان هذا الحكم كان مفاد رواية خاصة وصلت إليهم بطرقهم ثم لم يعنونوا مسألة بإزاء مفاد تلك الرواية، وغفلوا جميعاً عن ذلك، فإنّ هذا بعيد جداً.

وعلى ضوء ما ذكرنا، تندفع كل الإشكالات التي يمكن أن ترد على حجية الإجماع، ونختار منها أربع إشكالات، لنرى عدم ورودها على ما ذكرناه.

الإشكال الأول: هو أن يُقال: نسلم بأنّ اتفاق أصحاب شخص يكشف لا محالة عن رأي ذلك الشخص وذوقه، لكن هذا إنّما يحصل فيما إذا كان هؤلاء الأصحاب في موقع يمكنهم من الاتصال المباشر بصاحبهم وأفكاره وذوقه وأخذ العلم منه، وأمّا إذا كانوا محجوبين عنه وليس بينهم وبينه إلّا الحدس والظنون، ففي مثل ذلك لا يكون اتفاقهم كاشفاً عن رأيه.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ فقهاء عصر الغيبة وإن كانوا هم أصحاب الإمام ولي العصر عليه السلام لكنّهم محرومون من التشرف بالوصول إليه وأخذ العلم منه، وحينئذٍ في مثل هذه الحالة لا يكشف اتفاقهم عن رأيه عليه السلام حيث لم يكونوا واحد منهم رأياً عن الإمام فضلاً عن الجميع لكنهم محجوبين عنه، إذن، فعلى ماذا يتفق مع بقية الأصحاب؟ أو قل: على ماذا يتفقون؟

وقد ظهر جواب هذا الإشكال ممّا تقدّم، لأنّنا في التطبيق الثاني الأقوى لم نحاول أن نكشف رأي المعصوم من إجماع الفقهاء مباشرة، بل افترضنا وسيطاً وهو، الارتكاز المتلقّى من جيل أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإجماع الفقهاء الأقدمين يكشف عن ارتكاز في الطبقة التي هي أصل الرواية وهمزة الوصل بين الأئمة وهؤلاء الفقهاء، وانعقاد هذا الارتكاز يكشف عن قول المعصوم عليه السلام كما عرفت.

والحاصل هو أننا لم نحاول كشف رأي المعصوم مباشرة من خلال إجماع هؤلاء الفقهاء، كي يشكل بأن المعصوم كان محجوباً عنهم، بل نحاول كشف رأي المعصوم بواسطة الارتكاز المتلقى عن أصحاب المعصوم السابقين، فإن ارتكازهم يكشف عن رأيه، لكون هؤلاء الأصحاب معاصرين له، وكل تصوراتهم مأخوذة عنه.

الإشكال الثاني: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده»^(١) من أن غاية ما يُقال في تقريب حجية الإجماع هو، أن الفقهاء إذا أجمعوا على حكم، فبمقتضى تورعهم يستكشف أنه لا بد وأن يكون هناك مدرك قد استندوا إليه، وهذا يكشف إجمالاً عن وجود رواية وصلت إليهم ولم تصل إلينا، ولذلك أفتوا.

ثم أشكل على ذلك بإشكالين.

الأول: هو أن هذا الإجماع لا يكشف عن وجود رواية، لأن كشفه عن ذلك إنما كانوا يقولون به، لأنهم كانوا يستبعدون ويستغربون أن يفتي القدماء بدون مدرك، وعن غفلة أو تقصير.

إلا أنه في قبال هذا الاستغراب والاستبعاد، استغراب آخر، وهو أنه لو افترضنا وجود رواية كانوا قد استندوا إليها أصحاب المجاميع والمتون الفقهية فنسأل حيثئذ، أنه إذن لماذا لم يذكروها في متونهم أو في مجاميعهم الحديثية؟ وعلى ضوء هذا فالنتيجة لا يمكن أن نستكشف من الإجماع وجود مدرك.

والحاصل هو أن إجماعهم مع تورعهم لا يكشف لنا عن وجود رواية صحيحة استندوا إليها ومع ذلك لم ينقلوها إلينا مع أنهم نقلوا في مجاميعهم الحديثية، الصحيح والعليل من الروايات.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ١٨٥ - ١٨٦.

والثاني هو: أنه لو تنزلنا وسلّمنا أنهم استندوا إلى رواية خفيت عنّا، لكن من يقول أنّ هذه الرواية لو وصلت إلينا لوافقناهم على اعتبارها سنداً ودلالة، بل كان من الجائز أن لا نعمل بها، إمّا لضعف سندها، أو لعدم دلالتها.

وكلا هذين الاعتراضين والإشكاليين ظهر بطلانهما من الطريقة التي ذكرناها في التطبيق الأقوى.

أمّا بطلان الإشكال الثاني، فوجهه: هو أنّ هذا المدرك ليس هو رواية، فإنّ احتمال الاستناد إلى رواية غير صحيح، لما ذكره الأصفهاني «قده» نفسه في الاعتراض على الأول، بل المدرك ما عرفته، ومنه يظهر بطلان إشكاله الأول، لأنّه مبني على تخيل أنّنا نريد أن نستكشف من الإجماع مدركاً روائياً، ولذا أشكل بأنّه لو كان هناك مدرك روائي لذكر في المجاميع والمتون.

ولكن عرفت أنّنا لا نريد استكشاف مثل هذا المدرك الروائي، بل نريد استكشاف مدرك آخر من قبيل الارتكاز العام كما عرفت.

والخلاصة هي أنّ المأخذ ليس هو استكشاف مدرك روائي وصل إليهم ولم يصل إلينا، كي يشكل الأصفهاني «قده» عليه بالإشكاليين المزبورين، بل نريد استكشاف ما هو أقوى من الرواية، وهو الارتكاز الكاشف تكويناً وجزماً عن رأي المعصوم كما تقدّم شرحه.

الإشكال الثالث: وهو إشكال لبعض علمائنا الأخباريين الذين حصروا الدليل الشرعي في الكتاب والسنة، بدعوى استفادة هذا الحصر من روايات تدلّ على مرجعية الكتاب والسنة حصراً، وحيث إنّهم يقولون: بأنّ الإجماع لا يصلح جعله مصدراً من مصادر التشريع.

ونحن هنا لا نتكلّم عن هذا الحصر ودليله، لأنّك عرفت هذا في بحث حجية الدليل العقلي.

ولكن هنا نفترض صحة هذا الحصر كبروياً، وإنَّ المرجع هو الكتاب والسُّنة، ولكن مع هذا نقول: إننا لم نخرج عن الكتاب والسنة، لأنَّ الإجماع لم نعتبره مصدراً في عرضهما كما لو كان حجة شرعية أو دليلاً عقلياً فيُنفي الأول، ويناقد في دليلية الثاني، بل هو كاشف عن السُّنة، بل عن سنة قوية قطعية واصله بالتواتر، لكنَّها سُنَّة إجمالية بالنحو الذي عرفت، ولكنَّها على أيِّ حال هي حجة.

الإشكال الرابع: وهو إشكال صغروي حيث يُقال: إنَّه كيف يمكن تحصيل الإجماع بعد الالتفات إلى أنَّ الأقوال الواصلة إلينا هي على أحسن التقادير هي أقوال أصحاب الكتب والمجاميع ممَّن كان له كتب، أو كان له منبر يجلس تحته أصحاب كتب، وأصحاب الكتب أو المنابر هؤلاء هم الذين وصلت إلينا آراؤهم، ولكن ليس كل فقهاء الإمامية كانوا إمَّا أصحاب كتب أو منابر، بل كثيرون منهم لم يكن لهم كتب ولا مجاميع، أو كان لهم كتب، لكنَّها غير مشتهرة بحيث ينظر إليها ويؤخذ منها، لأنَّها لم تكن تؤخذ بعين الاعتبار في مقام أخذ الأقوال، ولهذا لو تتبعنا أسماء من ذكروا في عالم نقل الفتوى لوجدنا أنَّهم عدد قليل نسبياً، مع أنَّنا نجزم أنَّ عدد علمائنا الإمامية الاثني عشرية في تلك العصور يزيد عن هذا العدد، وليس هذا إلاَّ لأنَّ عدداً كبيراً منهم لم يدوِّن لهم أسماء وبقوا خارج دائرة الآراء، إمَّا لبعدهم عن المراكز والحوزات التي كانت تصدر منها الآراء، كمن كان يسكن النواحي النائية جداً، أو كان مغموراً في وسطه، أو لسبب آخر، وهكذا، وحيثُذ، فتحصيل الإجماع في المقام غير ممكن.

وقد ظهر جواب هذا أيضاً ممَّا تقدَّم، لأنَّنا لسنا في مقام مناقشة لفظ الإجماع وعنوانه، إذ لا دليل شرعي على حجية الإجماع بلفظه وعنوانه حتى يُستشكل ويقال: إنَّه كيف حصل الإجماع؟. وإنَّما الدليل هو كاشفية الإجماع بحساب الاحتمالات.

ولا إشكال أنَّ هؤلاء الذين وصلت إلينا آراؤهم وهي في معرض الوصول، هم طليعة علماء الإمامية، وهذا المقدار بحساب الاحتمالات يكفي عندنا.

وحينئذ نقول: إنَّ هذا العدد من علماء الإمامية هم الذين اتفقوا، وبحساب الاحتمالات ننفي أن يكون اتفاقهم بدون مدرك، وننفي أن يكون اتفاقهم لرواية حصلوا عليها، وحينئذ، يتعيَّن أن يكون اتفاقهم باعتبار الارتكاز العام كما تقدَّم شرحه.

ومن أجل أنَّ موضوع الكاشفية والحجية ليس هو الإجماع بعنوانه، بل موضوع الكاشفية والحجية هو الارتكاز العام بحساب الاحتمالات، ولهذا في موارد الخلاف أيضاً يتحقق الإجماع فيما إذا كان المخالف سنخ مخالف بلحاظ مستواه العلمي أو التاريخي لم يكن مضرّاً بحساب الاحتمالات، بأن كان منعزلاً عن التيار الفقهي الإمامي، أو معروفاً بمباني أخرى غير متعارفة وباطلة بالنسبة للفقه الإمامي، فحينئذ، يتم الإجماع وإن وجد مخالف من هذا القبيل، وذلك لما عرفت بحساب الاحتمالات.

وأحياناً يكون وجود المخالف مضرّاً حتى لو كان عدده قليلاً، وذلك عندما يكون هذا المخالف ممَّن يكون واقعاً في محور هذه الارتكازات، كالشيخ المفيد، والصدوق، والمرتضى، والطوسي «قده» وأمثالهم الذين هم على رأس المباني الفقهية، ومن صميم هذه المرتكزات، فمثل هؤلاء، خلافهم يضر بحساب الاحتمالات، وحينئذ، يجب على الفقيه أن يفتش عن خصوصيات المخالف حتى يمكنه أن يجري حساب الاحتمالات إثباتاً ونفيّاً.

والخلاصة هي، أنَّه تبين ممَّا حققناه في كاشفية الإجماع في تطبيقه الأقوى، أنَّ هناك عناصر وخصوصيات لا بدَّ من توفرها، لكي

يكون للإجماع كاشفية بموجب ما ذكر من النكات المتقدمة، وهذه العناصر يمكن تلخيص أهمها في أربع خصوصيات.

الخصوصية الأولى: هي أن يكون الإجماع مشتملاً على فتاوى فقهاء الأقدمين من علماء الإمامية، ولا أثر لفتاوى المتأخرين منهم، لأنَّ التطبيق الأقوى لكاشفية الإجماع إنَّما هو باعتبار جعل الإجماع كاشفاً عن الحلقة الوسطى من جيل الرواة وأصحاب الحديث الذين تسلموا هذا الارتكاز من جيل الرواة والحديث من أصحاب الأئمة عليهم السلام، وهو لا يمكن كشفه إلاَّ من قبل إجماع القدماء من علمائنا المتصلين بأولئك الأصحاب الذين يشكلون الحلقة الوسطى، فالحلقة الوسطى إذا لم تكن إجماعية عند الأقدمين، فهي وإن كانت إجماعية عند المتأخرين فلا تفيد شيئاً، إذن، فالحلقة الوسطى لا يثبت ما تنقله من ارتكاز أصحاب الأئمة عليهم السلام إلاَّ بإجماع الأقدمين المتصلين بها من علمائنا.

الخصوصية الثانية: هي أن لا يكون هؤلاء الفقهاء قد استندوا إلى مدرك موجود في البين وإلاَّ كانت تلك الفتاوى تطبيقاً لذلك المدرك، بل أن لا يكون محتملاً احتمالاً معتداً به استنادهم إلى مدرك شرعي موجود في البين، نعم قد يكون الإجماع حائِثاً مقرباً لذلك المدرك ومثبتاً له على نحو أشرنا إليه سابقاً، إمَّا دلالة، أو سنداً، أو جهة.

الخصوصية الثالثة: هي أن لا تكون هناك قرائن تدلُّ على عدم وجود ارتكاز في الحلقة الوسطى، - أي في طبقة أصحاب الأئمة عليهم السلام -، وإلاَّ لكانت هذه القرائن مزاحمة لكاشفية الإجماع عن تمامية الارتكاز، ومانعة من انتاج حساب الاحتمالات في مقام كشف الإجماع عن تمامية الارتكاز في الحلقة الوسطى.

ومن أمثلة ذلك: ما ذكرناه في بحث طهارة الكتابي ونجاسته، فإننا استندنا إلى قرائن عديدة تدلُّ على أنه لم يكن يوجد ارتكاز النجاسة الذاتية في الحلقة الوسطى من طبقة أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين أورثوها الفقهاء الأقدمين.

ومن جملة هذه القرائن التي استندنا إليها في عدم وجود هذا الارتكاز هي، نفس روايات الباب والسائلين من الإمام عليه السلام من أصحابه عن طهارة الكتابي ونجاسته، فحتى في تلك الروايات التي يكون الجواب فيها أحد مدارك القول بالنجاسة، فمع هذا استشهدنا بصياغة سؤال السائل على أنه لم تكن النجاسة الذاتية مركوزة عنده كما تعرف هذا في رواية الحميري^(١) وغيره من الأصحاب.

والحاصل هو أن لا يوجد قرائن على عدم وجود ارتكاز في طبقة أصحاب الأئمة عليهم السلام، لأنها لو وجدت لكانت معارضة لكاشفية الإجماع ومانعة من إعمال حساب الاحتمالات وانتاجه، كما هو الحال في روايات طهارة الكتابي، حيث استنتجنا من طرز أسئلة أصحاب المعصوم عليه السلام عنه بعد افتراض كونه يشرب الخمر ويأكل الميتة ونحوه، استنتجنا عدم وجود ارتكاز لدى السائلين عن النجاسة.

الخصوصية الرابعة: هي أن لا تكون المسألة مسألة عقلية، يعنى أن تكون المسألة مسألة يتوقف حلُّها على بيان من الشارع فقط، وإلاَّ فإن كانت عقلية أو مستنبطة، فإنَّه حينئذٍ، لا يتم هذا الكلام أيضاً، إذ لعلَّهم استندوا إلى غير المدرك الشرعي المركوز، من قاعدة عقلية ونحوها ولم يستندوا إلى مدرك مركوز متلقًى من قبل الشارع.

(١) وسائل الشيعة: ج ١، باب ٣. نجاسة أسنار أصناف الكفار: ص ١٦٥. وسائل الشيعة: ج ٢، باب ١٤. نجاسة الكافر ولو ذمياً أو ناصياً: ص ١٠١٨ - ١٠١٩ - ١٠٢٠.

ثمَّ إنّ الإجماع حينما ينعقد وتتوفر فيه هذه الخصوصيات، يكون له معقد، ويكون له إطلاق لا محالة، وهذا المعقد له قدر متيقن، وله إطلاق يشمل ما زاد على القدر المتيقن.

فمثلاً: إذا فرض انعقاد الإجماع على عدم جواز بيع النجس، فهذا له قدر متيقن، ولكن بعض النجاسات خارجة عن هذا المتيقن، فيُتمسك بإطلاق معقد الإجماع، لإثبات المطلوب فيه.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ كاشفية الإجماع بلحاظ القدر المتيقن أقوى من كاشفية بلحاظ الإطلاق، حتى لو افترضنا أننا قطعنا بأنّ الإجماع قام على المطلق، فمع هذا، كاشفية الإجماع المتعلق بالمطلق عن القضية المهملة أقوى من كاشفيته عن القضية الكلية، لأنّ خطأ الفقهاء المجمعين في تشخيص أصل الارتكاز، أبعد من احتمال خطأهم في تشخيص حدود هذا الارتكاز وامتداداته، فالإجماع حينما ينعقد على المطلق تكون كاشفيته عن القدر المتيقن أقوى من كاشفيته عن المطلق، وذلك لا للشك في المجمعين، بل لكون احتمال خطأهم في تشخيص أصل الارتكاز أقوى من احتمال خطأهم في تشخيص حدود الارتكاز.

هذا تمام الكلام في الإجماع البسيط.

الإجماع المركب

أمّا الإجماع المركب، فهو عبارة عن الاستناد إلى رأي مجموع العلماء المختلفين على قولين أو أكثر في نفي قول آخر لم يقل به أحد منهم.

وهنا: تارة نفرض أنّ كلاً من القائلين ينفي القول الثالث بقطع النظر عن مدرك قوله، كما لو فرض وجود قولين في «السورة»، الوجوب، والاستحباب، وليس هناك قول بالإباحة بالمعنى الأخص.

حيثُ، هذان القائلان، تارة، كل منهما ينفي القول الثالث، أيّ الإباحة، حتى بقطع النظر عن فتواه بالوجوب أو الاستحباب، وسواء كان مصيباً أو لا.

وأخرى يكون نفي كل منهما للثالث في طول إثبات مدعاه، بحيث لولا فتواه بالوجوب لما كان يعلم ثبوت الإباحة أو الاستحباب، وكذلك حال القائل الثاني.

أمّا في الصورة الأولى، فهو في الحقيقة إجماع بسيط، فهو حجة في نفي القول الثالث على جميع المباني التي عرفت سابقاً في حجية الإجماع البسيط لأنّ ملاكها كماله.

وأما في الصورة الثانية، فينبغي التفصيل بين المباني.

فإن كان مدرك حجية الإجماع هو قاعدة اللطف، إذن، فهذا

الإجماع يكون حجة، وذلك لأن قاعدة اللطف تقول: بأنه من لطف الله تعالى على عباده أن لا يجعلهم يجمعون على الخطأ، وأنه دائماً يوجد قولاً بالواقع، فهنا: لو كان كلا القولين خطأ، لكان هذا خلاف لطف الله تعالى بناءً على قاعدة اللطف لأن القول الثالث لا قائل به منهما فيستكشف عدم صحته، فينبغي إذن القول بحجية المركب.

وكذلك الحال لو كان الإجماع حجة بناءً على القول باستكشاف دخول الإمام عليه السلام في المجمعين، إذ بإحراز دخول الماصوم في أحد القولين، يكون أحدهما حق، فيكون حجة.

وأما بناءً على مسلكنا، وأن حجية الإجماع قائمة على حساب الاحتمالات، وأن تراكم القيم الاحتمالية تتجمع كلها في محور واحد إلى أن تشكل حجة، وحينئذ، لا يكون هذا الإجماع المركب حجة، لأنه يعلم إجمالاً - أن خمسين قيمة احتمالية من أصل مائة قيمة احتمالية - أنها خطأ، فنحن لا نتعامل بمائة قيمة احتمالية كما في الإجماع البسيط، وإنما نتعامل هنا مع خمسين قيمة منها فقط في مجموع الفتاوى، لنفي القول الثالث، ونحن نعلم بأنّ قسماً منها غير مصيب للواقع نتيجة التخالف في الآراء كما والتعارض كيفاً، وكوّن كل قيمة احتمالية لأحد القولين، منفياً بالقيمة الاحتمالية للقول الآخر المخالف، وهذا يؤدّي إلى تقليل كاشفية القيم الاحتمالية للإجماع المركب وكذلك تكون القيمة الاحتمالية لنفي الثالث.

بينما كانت هذه القيم تتراكم وتتجمع كلها في محور واحد في الإجماع البسيط. إذن، فحجية الإجماع المركب مبنية على المباني في الإجماع البسيط كما عرفت.

هذا تمام الكلام في الإجماع المحضّل، وقد عرفت حجّيته بالجملة.

الإجماع المنقول

وينبغي أن يعلم أنَّ البحث في حجية الإجماع المنقول يقع بعد الفراغ عن أصول موضوعية نحيل البحث عنها على بحث حجية خبر الواحد من حجية خبر الثقة، إذ في بحث حجية الخبر سوف يفرغ عن أنَّ خبر الثقة حجة، وهذا أصل موضوعي لبحثنا هنا.

كما يفرغ أيضاً عن أنَّ دليل حجية الخبر يختص بخصوص الخبر الحسي، ولا يشمل الحدسي.

كما أنَّه يفرغ أيضاً عن أنَّه إذا شكَّ في كون خبر أنَّه حسي أو حدسي، فالأصل فيه هو الحسيَّة.

إذن فالكلام هنا يقع بعد افتراض هذه الأصول الموضوعية والفراغ عنها.

وحيثُ نتكلَّم في حجية الإجماع المنقول فنقول: إنَّ النقل تارة ينصب على السبب الكاشف الذي هو عبارة عن فتاوى الفقهاء المتفق عليها، حيث تكون سبباً إثباتياً لاستكشاف رأي المعصوم عليه السلام وذلك بأن يدعي الناقل فيقول: الفقهاء أجمعوا على هذا، وتارة أخرى ينصب النقل ابتداءً على المسبب فيقول الناقل: هذا رأي المعصوم استناداً للإجماع.

والمقصود بالسببية هنا، السببية الإثباتية، أي كون الأول سبباً في الكشف عن الثاني وإثباته، وحيثُ، الكلام يقع في جهتين.

الجهة الأولى: وهي في نقل السبب، ومقتضى القاعدة على ضوء الأصول الموضوعية المفروغ عنها، هو أن هذا الناقل بعد افتراض كونه ثقة، فإنه حينما ينتقل السبب، يكون خبره حجة بقدر ما يدل على هذا السبب ويكشف عنه.

وفي مقام استكشاف ما هو المحكي في خبر الناقل، يتبع ظهور اللفظ مع تمام القرائن التي يكون لها دخل في اقتناص المعنى من اللفظ.

والوجه في حجية مثل هذه الأخبار هو، أنها إخبار من ثقة عن واقعة حسية، إذ الأصل في مثل هذه الأخبار أن يكون حسياً، وحيث لا يوجد استبعاد في حسية هذه الواقعة بالنسبة إليه، خصوصاً إذا كان الناقل من المتقدمين، ولهذا تجري أصالة الحس في نقله، ويثبت بذلك المقدار الذي يدل عليه كلامه من السبب، فإن كان ذلك المقدار بالنسبة إلينا نعتبره سبباً كافياً للوصول إلى قول المعصوم، فحينئذ، لا إشكال في أن هذا يكون حجة في إثبات قول المعصوم، باعتبار أن مثل هذا الكلام يكون له مدلول التزامي في الواقع، وهو الإخبار عن قول المعصوم عليه السلام، وهذا الإخبار بالدلالة الالتزامية عن قول المعصوم يكون حجة، باعتبار أن هذا الإخبار قد تحصّل من مجموع مقدمتين، إحداهما: حسية للناقل، وهي فتوى مائة عالم مثلاً، والأخرى: حدسية، وهي استكشاف قول المعصوم عليه السلام من فتوى مائة عالم، لكنّه حدس صحيح عندنا أيضاً، إذن فتكون الدلالة الالتزامية حجة هنا، لأنها وإن كانت نتيجة مقدمة حسية، وحدسية، لكن تدخل المقدّمة الحدسية هنا لا يضر بحجية المدلول الالتزامي، لأن هذه المقدّمة الحدسية قطعية عندنا، فلا يحتاج في إثباتها إلى التعبد بحجية خبر الواحد، ليُقال: إن الخبر ليس حجة في الحدسيات.

وأما المقدمة الأولى: فهي وإن لم تكن قطعية، لكنّها حسية،
فيكون خبر المخبر حجة بالنسبة إليها، وبهذا تتم الحجية.

هذا على مقتضى القاعدة، فيما إذا افترضنا أنّ ما كان الكلام
دالاً عليه بالمطابقة يكون سبباً تاماً عندنا.

وأما إذا فرضنا أنّ الكلام كان يدلّ على اتفاق خمسين عالماً،
ونفرض أنّ ما هو الكاشف عندنا بحساب الاحتمالات إنّما هو اتفاق
مائة عالم، لكن عند الناقل يكفي أن يكون خمسين عالماً، فهنا: أيضاً
يكون هذا النقل حجة بالنسبة إلينا في إثبات جزء السبب، وحينئذٍ، لعلّه
نستطيع تحصيل الأجزاء الأخرى من السبب، وذلك بضم القرائن
الوجدانية إن وجدت إلى ذلك الجزء، وحينئذٍ، يثبت قول
المعصوم عليه السلام.

ولم يقع إشكال معتدّ به على هذا الكلام الذي هو على مقتضى
القاعدة إلّا أحد استشكلين.

الإشكال الأول: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده»^(١) في
موارد نقل جزء السبب، فإنّه استشكل في حجية الإجماع المنقول حينئذٍ
فيما إذا كان المنقول جزء السبب.

بدعوى، أنّ هذا الكلام الذي ينقل فيه جزء السبب، تارة نريد أن
نثبت الحجية له بلحاظ المدلول المطابقي، وأخرى، نريد أن نثبت
الحجية له بلحاظ المدلول الالتزامي.

أمّا إثبات الحجية له بلحاظ المدلول الالتزامي، فغير ممكن، لأنّه
ليس دالاً بالالتزام على قول المعصوم عليه السلام لأنّ المفروض أنّه جزء

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٣، ص ١٩٠ - ١٩١.

السبب، والحاكي عن جزء السبب بالمطابقة، لا يحكي بالالتزام عن المسبب.

وأما إثبات الحجية له بلحاظ المدلول المطابقي، فهو غير ممكن أيضاً، لأنَّ مدلوله المطابقي لا هو حكم شرعي، ولا هو موضوع يترتب عليه حكم شرعي، أي أنَّ فتوى خمسين عالماً، لا هو حكم شرعي، ولا موضوع يترتب عليه حكم شرعي، إذن، فلا معنى لجعل الحجية حينئذٍ، لأنَّ ما يقبل التنجيز والتعذير إنما هو الحكم الشرعي، أو موضوع الحكم الشرعي، وإنما يمكن جعل الحجية في موارد نقل تمام السبب، لأنَّه يكون له مدلول إلزامي حينئذٍ.

والخلاصة هي، أنَّه إن أُريد إثبات الحجية له بلحاظ مدلوله الإلزامي، فالمفروض عدم الملازمة ليكون له مدلول إلزامي.

وإن أُريد إثبات الحجية له بلحاظ مدلوله المطابقي، فمدلوله المطابقي الذي هو فتوى خمسين عالماً مثلاً، ليس حكماً شرعياً، موضوعاً لحكم شرعي.

وجوابه: هو أنَّ هذا الإجماع المنقول الذي ينقل جزء السبب، له مدلول إلزامي أيضاً، وهو قول المعصوم عليه السلام لكن على نحو القضية الشرطية، كما لو قيل: إنَّه لو كان هناك خمسون مفتي آخرون، فالمعصوم يكون قد قال هذا حينئذٍ، وهذا مدلول إلزامي على نحو القضية الشرطية.

ومن الواضح حينئذٍ، أنَّه يُعقل جعل الحجية للخبر، لإثبات هذه القضية الشرطية، لأنَّ جزاءها حكم شرعي، وهو قول المعصوم، ونحن يبقى علينا أن نتعهد بإحراز شرطها، الذي هو الفتاوى الخمسون الباقية كما عرفت، وحينئذٍ يتنقح عندنا موضوع الحجية، وبذلك يتنجز الجزاء.

وإن شئت قلت: إنَّه يوجد في المقام مدلول إلزامي أيضاً، وهو

قضية شرطية، وهي أنه لو كان هنا خمسون آخرون، فالمعصوم يكون قائلاً بهذا، أي كان ذلك مطابقاً مع قول المعصوم، وحجية هذا المدلول الالتزامي الشرطي كاف، لأنَّ جزء هذه القضية الشرطية حكم شرعي، وهو قول المعصوم، ويبقى علينا إحراز شرطها، وهي الفتاوى الباقية، كي يتنقح لدينا موضوع الحجية، وبذلك يتنجز الجزء.

الإشكال الثاني: وهو الذي كنّا نحن نوردّه سابقاً على حجية الإجماع المنقول حتى لو نقل تمام السبب.

وكنّا قبل ذلك نقول بالحجية، باعتبار دلالة بالذالة الالتزامية على قول المعصوم، فيكون حجة في إثبات المدلول الالتزامي.

وقد كان كل ذلك، قبل أن تتوضح لدينا بشكل أعمق تطبيقات الأسس المنطقية للاستقراء.

فقد كنّا نستشكل بأنّ هذا لا يدلُّ بالالتزام على قول المعصوم عليه السلام لأنَّ استكشاف قول المعصوم بالإجماع على حدّ استكشاف القضية المتواترة من التواتر على ما عرفت، أيّ أنّه لا ينشأ من تلازم عقلي بين الإجماع والقضية، أو التواتر والقضية.

وإنّما الكاشفية بحساب الاحتمالات، بحيث تتراكم الاحتمالات على محور واحد حتى يصبح احتمال الخلاف ضعيف جداً، فيزول لضالته وقلته.

إذن لا يوجد في المقام تلازم ما بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، أيّ ما بين فتاوى مائة عالم، وبين الحكم المفتى به، وإنّما كل واحد من هذه الشهادات وهذه الفتاوى تخلق احتمالاً في النفس، فإذا تراكمت وتجمعت هذه الاحتمالات، يزول حينئذ احتمال الخلاف، إذن، فهذا الكلام لا يدلُّ بالالتزامي على وجود قول المعصوم.

نعم نحن لو سمعنا فتاوى الفقهاء لانتقشت في أنفسنا
الاحتمالات، وأثرت في خلق اليقين في أنفسنا، ولكن كما ترى، فإنَّ
هذا ليس من باب التلازم.

وهذا الإشكال ناشئاً من تخيل أنَّ حساب الاحتمالات نجريه
ابتداءً في كل إجماع إجماع، وحينئذٍ احتمال الخلاف يفنى بنفسه،
ويجري هذا الكلام، وعلى هذا الأساس كنَّا نحتال بعدة احتمالات
لدفع هذا الإشكال.

لكن بعد ذلك، ظهر بالتحقيق، أنَّ حساب الاحتمالات لا يجريه
الإنسان ابتداءً في الإجماع، بل يجريه على مطلب أسبق منه رتبة،
بحيث نستفيد بعد ذلك حقَّانية كل إجماع أو تواتر.

وتلك النكتة التي هي أسبق، هي أنَّ هؤلاء الناس في العالم،
ثبت بالتجربة والاستقراء، أنَّهم يختلفون في ظروفهم وأذواقهم
ومصالحهم ومشاربهم اختلافاً شديداً بحيث أنَّ نقاط الاختلاف تزيد
على نقاط التشارك.

وبعد أن يثبت ذلك يُقال: بأنَّ افتراض أنَّ هؤلاء الناس على
اختلافهم المذكور، اتفق أنَّ كل واحد منهم وجدت له مصلحة في أن
يكذب علينا ويخبرنا بوجود اليمن مثلاً، فهذا معناه: أنَّه في خصوص
هذه القضية عوامل الاشتراك أثَّرت، وعوامل الاختلاف لم تؤثر أصلاً،
مع أنَّ الاختلاف أكثر من الاشتراك، ومن الواضح، أنَّ هذا بحساب
الاحتمالات ضئيل جداً إلى حد ينطفئ احتمال الخلاف، أي ليس من
المحتمل خارجاً أن لا تؤثر عوامل التباين، وتؤثر عوامل التشارك،
وحينئذٍ، إذا حصل اليقين بذلك، فإنَّه يترتب القطع بقضية كلية، وهي
أنَّه كلُّما وجد تواتر من آلاف من الناس بقضية معينة، حينئذٍ يحصل لنا
اليقين بثبوتها، وهذا بنحو القضية الكلية معلوم عند كل واحد منَّا.

وهذا العلم بهذه القضية الكلية نشأ من إجراء حساب الاحتمالات في مرتبة أسبق، وهي عوامل الاختلاف والتشارك، إذن، هذا الإشكال الثاني غير تام.

إذن فمقتضى القاعدة، أنَّ الناقل للإجماع يكون نقله حجةً بلحاظ المدلول الالتزامي، غاية أنه إذا كان ناقلاً لتمام السبب، فيكون حجةً بلحاظ مدلول التزامي فعلي، وإذا كان ناقلاً لجزء السبب، يكون حجةً بلحاظ نقله لمدلول التزامي شرطي.

وإن شئت قلت: إنَّ المحقق الأصفهاني «قده استشكل على ما قلنا إنه صحيح على مقتضى القاعدة بإشكالين.

الأول: هو ما ذكره «قده» في موارد نقل جزء السبب، حيث استشكل في حجية الإجماع المنقول حينئذٍ، بأنَّه إن أُريد إثبات الحجية له بلحاظ مدلوله الالتزامي، فالمفروض عدم الملازمة بينهما ليكون له مدلول التزامي، وإن أُريد إثبات ذلك بلحاظ مدلوله المطابقي، فإنَّ مدلوله المطابقي لا هو حكم شرعي، ولا موضوع الحكم شرعي، إذن، فلا معنى لجعل الحجية حينئذٍ، لأنَّ موضوع التنجيز والتعذير إنما هو الحكم الشرعي أو موضوعه.

وجوابه هو، إنَّه يوجد في المقام أيضاً مدلول التزامي وهو قول المعصوم وهو عبارة عن قضية شرطية مفادها: «إنَّه إذا توفر فتاوى خمسون آخرون مثلاً، فالمعصوم يكون قائلاً بهذا»، والمفروض توفر هذا الشرط، وحينئذٍ، تكون حجية هذا المدلول الالتزامي كافية لنا، لأنَّ جزء هذه القضية حكم شرعي، وهو قول المعصوم، ويبقى علينا أن نُحرز شرطها الذي هو الفتاوى الخمسون الباقية، وبهذا يتنقح موضوع الحجية، فيتنجز حينئذٍ الجزء.

الثاني: ما كنَّا نورده نحن سابقاً على حجية الإجماع المنقول حتى لو نقل تمام السبب.

فقد كنّا نورد، بأنّ استكشاف قول المعصوم من الإجماع لا يكون على أساس الملازمة، أي لا ينشأ من تلازم عقلي بين الإجماع والقضية.

ولكن بعد أن اتضحت بشكل أعمق تطبيقات الأسس المنطقية للاستقراء، صرنا نرى، أنّ الكاشفية إنّما تكون على أساس حساب الاحتمالات وتراكم القرائن على محور واحد إلى أن يحصل لنا اليقين ذاتاً.

وبهذا يعرف أنّه لا تلازم بين الإجماع أو التواتر وبين رأي المعصوم، لأنّ التلازم إنّما يكون على أساس ملازمة ذاتية لا ملازمة موضوعية، وهذا يعني أنّ الإنسان عندما يواجه بنفسه تلك الاحتمالات وتراكمها على محور واحد، حينئذٍ، ينطقاً ويزول ذاتياً احتمال الخلاف في الجانب الآخر، ومثل هذا ليس ملازمة عقلية.

وبتعبير آخر هو، أنّه لا يصح أن نشكل قضية شرطية مفادها: «أنّه كلّما حصلت تلك القرائن والفتاوى أو الإخبارات يكون كذا»، وإنّما الصحيح أنّه كلّما حصلت تلك التراكمات، فبحساب الاحتمالات يحصل لنا العلم، والملازمة لا بدّ وأن تكون بين المعلوم وبين الشيء.

وقد توضّح في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، بأنّ هناك حساب احتمال في القضية الكلية للتواترات تثبت بنحو القضية الشرطية، أنّه كلّما اجتمعت عندنا إخبارات متعددة في قضية واحدة من أشخاص متغايرين في ظروفهم وأذواقهم ومصالحهم تغيّراً شديداً، فاحتمال عدم تأثير نقاط الاختلاف، وتأثير خصوص الاشتراك القليلة جداً بالنسبة لنقاط الاختلاف والتي منها اتفاق مصالحهم جميعاً على الكذب علينا وإخبارنا بوجود اليمن مثلاً، فهذا أمر منفي بحساب الاحتمالات في خصوص هذه القضية الكلية بالذات، لأنّ معنى هذا أنّه في خصوص

هذه القضية أثرت عوامل الاشتراك دون أن تؤثر عوامل الاختلاف أصلاً، وهذا أمر منفي بحساب الاحتمالات إلى حد ينطفيء فيه احتمال الخلاف، بمعنى أنه ليس من المحتمل خارجاً أن تؤثر عوامل الاشتراك ولا تؤثر عوامل الاختلاف، وعليه فلا نحتاج في كاشفية كل إجماع أو تواتر إلى إجراء حساب الاحتمالات فيه بالخصوص لنفي هذا الاحتمال، بل هو منفي بنحو القضية الشرطية الكلية، وحينئذٍ يُقال: بأن الإجماع المنقول إخبار عن الملزوم في تلك القضية، إذن فيكون دالاً على انتفاء اللازم، وهو أن يكون اتفاقهم جميعاً لأجل اتفاق مصالحهم على ذلك، وأمّا احتمال كذب الناقل، فهذا ينفي بوثاقته.

وعلى ضوء هذا، فمقتضى القاعدة هو أن الناقل للإجماع يكون نقله حجةً بلحاظ المدلول الالتزامي الفعلي، وإذا كان ناقلاً لجزء السبب، يكون نقله حجةً بلحاظ نقله لمدلول التزامي شرطي.

الجهة الثانية: من الكلام، هو ما إذا نقل المسبب ابتداءً، حينئذٍ لن يفيد التصريح بقول المعصوم، وإخراج ذلك من عالم المدلول الالتزامي إلى عالم المدلول المطابقي، لن يفيد أكثر ممّا كان، لأنّه إن عدل عن نقل السبب إلى نقل المسبب في موارد كونه السبب سبباً مفروغاً عن سببته عندنا، إذن، السبب يكون حجةً على كلا التقديرين، وإن عدل عن السبب إلى المسبب في موارد لا يكون السبب فيه سبباً حقيقياً في نظرنا، إذن هذا الإخبار لا يكون حجةً، لأنّه مبني على مقدمتين، الأولى: حسيّة، والثانية: حدسية، وهذه المقدّمة الحدسيّة لا يمكن إثباتها لا وجداناً، لأنّه حدس غير صحيح عندنا، لأنّه ليس عندنا مثله، بحساب الاحتمالات، ولا يمكن إثباتها تعبداً، لأنّ دليل الحجية لا يشمل الأخبار الحدسيّة، إذن فعدول الناقل من السبب إلى المسبب لا يوجّد مزية في كلامه.

هذا هو مقتضى القاعدة في الإجماعات المنقولة، لكن نرفع اليد عنها بلحاظ ما ثبت من تسامح نوعي لجل فقهاءنا على نحو لم يبق للإنسان ثقة بجل هذه الإجماعات المنقولة ما لم تتضافر هذه الدعاوى وتنضم إليها الشواهد والمؤيدات، وإنما نرفع اليد عن مقتضى القاعدة لما ثبت بالحس والعيان من استنادهم إلى مشارب واسعة جداً.

والحاصل أن عدول الناقل للإجماع من السبب إلى المسبب لا ينفع شيئاً، لأن إخباره عن المسبب الذي هو قول المعصوم، ليس حسياً كي يشمل دليل حجية خبر الثقة، وإنما الحسي هو نقله للسبب، وحينئذ، فإن كان سبباً حقيقياً وكافياً عندنا من الناحية الفنية، أثر أثره، وإلا فلا.

هذا كله على مقتضى القاعدة، إلا أنه حيث تبين وقوع تسامح نوعي عند جل فقهاءنا الأقدمين في نقل الإجماع وأدعائه واعتمادهم مشارب غير تامة في تكوينه وتشخيصه، إذن، فلم يبق للفقهاء ثقة بجل دعاوى الإجماع المنقول ما لم تتضافر الدعاوى وتنضم إليها الشواهد والمؤيدات على صحتها.

هذا تمام الكلام في الإجماع المنقول.

الكلام في حجية الشهرة

وحجية الشهرة بوصفها دليلاً لبياً استقرائياً، أو إجماعاً ناقصاً بحسب روحها، اقتضى أن نتعرض لها في نهاية البحث عن الإجماع.

والشهرة، تارة يُتكلم عنها في بحث المرجحات لأحد الخبرين في باب التعارض، فيقال مثلاً: بأن الشهرة في إحدى الروايتين هل تكون من المرجحات في باب التعارض سواء الشهرة الفتوائية أو الروائية، أو أنها ليست من المرجحات؟، وهذا بحث محله باب التعارض.

وتارة أخرى، يُتكلم عن الشهرة في أنها هل تجبر الخبر الضعيف، أو لا تجبره؟ ويُراد بالشهرة هنا الشهرة الفتوائية، بمعنى أن الخبر إذا كان من أخبار الآحاد، سواء لم يكن مستفيضاً، أو لم يكن صحيحاً في نفسه، لكن عمل به مشهور الفقهاء، فهل عمل الفقهاء حينئذٍ، يوجب انطباق دليل حجية خبر الواحد عليه أو لا؟، وهذا بحث مرجعه إلى بحث حجية خبر الواحد.

وتارة ثالثة يُتكلم عن الشهرة، ويُراد بها الشهرة الفتوائية مضافة للمسألة في نفسها، بمعنى أنه إذا استقر في مسألة رأي جل العلماء المعتمد بأرائهم على الفتوى بنحو مخصوص وإن لم يكن إجماعاً، فهل تكون هذه الشهرة حجة أو لا؟، وهذا هو محل الكلام.

وهنا: تارة يكون الكلام فيها على مقتضى القاعدة، وأخرى،
بلحاظ بعض الأدلة، فالكلام في مقامين.

المقام الأول: في حجية الشهرة على القاعدة بلحاظ حساب
الاحتمالات الذي كان أساساً منطقياً لكاشفية الإجماع عن قول
المعصوم عليه السلام.

ومن الواضح، أنَّ حساب الاحتمالات هنا أيضاً يجري بنحو من
الأنحاء، لكن بطور أضعف من جريانه هناك في الإجماع، وهذه
الأضعفية تتمثل في نقطتين.

النقطة الأولى: وهي كمية، وهي أنه قد افترض هنا عنوان
الأكثرية والشهرة لا الاتفاق، إذن، تطبيقات حساب الاحتمالات في
الشهرة يواجه عدداً قد يكون أقل من العدد الذي يواجهه في تطبيقه
على الإجماع، ومن الواضح أنَّ زيادة العدد توجب اقوائية حساب
الاحتمالات.

النقطة الثانية: هي أنَّ الشهرة إذا فرض وجود المخالف، فحينئذٍ
سوف يكون للمخالف حساب احتمالات مخالف ومعاكس لاحتماله
بحيث يقع التزاحم والكسر والانكسار بمقدار، بينما في تطبيقات
حساب الاحتمالات على الإجماع الذي لا يفرض فيه وجود المخالف،
يكون خالياً من المزاحم من هذه الناحية، إذن، فوجود مزاحم في
حساب الاحتمالات يشكل عائقاً في وجه سرعة حساب الاحتمالات
وانتاجه، إلاَّ أنَّه ليس هناك قاعدة كلية بحيث يبرهن بها على أنَّ
حساب الاحتمالات عقيم مطلقاً، أو منتج مطلقاً وإن كان الأغلب
ضعف أو عدم انتاجه غالباً.

المقام الثاني: وهو في الكلام بلحاظ الأدلة الخاصة، فقد يُستدل
على حجيتها بعدة وجوه من الروايات.

الوجه الأول: هو مقبولة عمرو بن حنظلة^(١)، وفيها فُرض التعارض بين الحكمين، وحينئذٍ، الإمام عليه السلام يأمر بإعمال المرجحات بلحاظ الصفات، كالأصدية والألفية، ونحو ذلك، ثمَّ إنَّ الراوي فرض التساوي بين الحكمين من هذه الجهة، حينئذٍ، يأمر الإمام عليه السلام بالأخذ بالمشهور، فيقول عليه السلام: «يُنظر إلى ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنّا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه».

وتقريب الاستدلال بها يتوقف على تسليم مقدمتين.

المقدمة الأولى: هي أنَّ المراد بالإجماع في قوله عليه السلام فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه، ليس هو الإجماع بمعنى الاتفاق الحقيقي، وإلّا لكان أجنباً عن محل الكلام، وإنّما المراد بالإجماع، الإجماع النسبي المسامحي الذي يساوق الشهرة إلحاقاً للمخالف النادر بالعدم، والقرينة المدّعاة على ذلك هي، أنّه قد فرض في نفس العبارة وجود شاذ نادر، لأنّه قال عليه السلام: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك»، ففرض عليه السلام وجود شاذ أخذ في نفس الكلام، إذن، فهذا قرينة على أنَّ المراد بالإجماع ليس اتفاق الكل، فكأنّه قال عليه السلام المشهور لا ريب فيه، إذن، فالمراد بالإجماع، الإجماع المسامحي المساوق للشهرة.

المقدمة الثانية: وهي حيث أنَّ المقدمة الأولى لا تكفي لاقتناص النتيجة المطلوبة، لوضوح أنَّ الظاهر من الشهرة التي هي محل الكلام، هي «الشهرة الروائية»، لأنّها أضيفت إلى نفس الرواية، حيث قال

(١) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١٨، باب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١.

السائل للإمام عليه السلام «فإن كان الخبران عنكم مشهورين أذاهما الثقات عنكم» فهذا ظاهر في أنَّ المنظور في الشهرة هو، شهرة الرواية.

ولهذا يحتاج تتميم الاستدلال بهذه الرواية إلى دعوى، أنَّ مورد الرواية وإن كان هو الشهرة الروائية، لكن قوله عليه السلام في مقام التعليل، «فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه» يعطي بمقتضى قانونية التعليل قاعدة كلية وهي، أنَّ المجمع عليه، - بمعنى المشهور، على ما ثبت في المقدمة الأولى - لا ريب فيه، إذن، فكلُّما انعقدت شهرة على شيء، فيُنْفَى الريب عن ذلك الشيء، ويكون المورد خصوص الشهرة الروائية، غير مخصص لعموم التعليل، بل يؤخذ بعموم التعليل وإطلاقه بحيث يشمل الشهرة الفتوائية حيثئذٍ.

إذن، فبضم هذه المقدمة إلى المقدمة الأولى يتم تقريب الاستدلال بالرواية.

إلاَّ أنَّ هذا الاستدلال غير تام، لعدم تمامية كلتا المقدمتين.

أمَّا المقدمة الأولى: وهي كَوْن المجمع عليه بمعنى المشهور، فهو خلاف الظاهر، لأنَّ الظاهر من الإجماع إنَّما هو بمعنى الاتفاق والتطابق، وحمله على المشهور المصطلح، خلاف ظاهر العبارة، وما جعل في المقدمة الأولى من قرينة على ذلك - وهو أنَّه قد فرض شاذاً نادراً - فهذه القرينة غير صحيحة، لأنَّ الشهرة في مورد الرواية على ما عرفت، أُريد بها الشهرة الروائية، والشهرة الروائية الإجماعية تناسب مع وجود الشاذ النادر، يعني يمكن فرض أنَّ إحدى الروائتين أجمع الفقهاء على روايتها، والثانية اختص البعض بروايتها.

نعم في الشهرة الفتوائية لا يمكن إجماع الفقهاء على وجوب السورة، مع وجود من يفتي باستحبابها، فإنَّ الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية لا يجتمعان، إذن، فلا يُقال: إنَّه مشهور، إذن، فهذه القرينة ليست بقرينة.

وأما إبطال المقدمة الثانية: حيث يقال: بأنَّ هذا التعليل يُعطي قاعدة كلية، وهي أنَّ كل مشهور لا ريب فيه، فيُعمَّم على الشهرة الفتوائية فهذا غير صحيح.

وتوضيحه: هو أنَّ نفي الريب في قول الإمام عليه السلام «فإنَّ الجمع عليه لا ريب فيه»، يوجد فيه أربع احتمالات.

الاحتمال الأول: هو أنَّ يُراد نفي الريب حقيقة، بمعنى أنَّ الجمع عليه ليس فيه شك أصلاً، فيكون قطعاً حقيقياً، ويكون المنفي مطلق الشك كما هو ظاهر اللفظ.

وبناءً عليه: فإنَّ هذا يختص بخصوص الشهرة الروائية، فإنَّ الرواية المشهورة في كتب الثقات من علمائنا والتي يكون لكل واحد منهم طريق إليها تكون عادة قطعياً، إلّا أنَّ ذلك لا يصح في الشهرة الفتوائية، فمجرد اشتهاًر فتوى لا يوجب كونها ممّا لا ريب فيه، مع كثرة الاطلاع على خطأ المشهور في كثير من الفتاوى، وعليه: فبناءً على هذا الاحتمال الذي هو ظاهر نفي الريب، فالتعليل يناسب الشهرة الروائية فقط، وعليه: فلا يصح التمسك بإطلاق التعليل وتعميمه للشهرة الفتوائية، وبناءً عليه: فلا تتم المقدمة الثانية.

الاحتمال الثاني: هو أنَّ يكون المراد بنفي الريب، ليس نفي الريب العقلي والحقيقي، بل نفي الريب العقلاني، بمعنى أنَّ من تمسك وسار على مسلك المشهور فقد تمسك عند العقلاء بالعروة الوثقى، ومن خالفه فقد سلك طريقاً خطراً، ومرجع ذلك إلى بيان أنَّ الشهرة، وكوّن القضية من المشهورات حجة عند العقلاء، فكأنَّه يعلل بالحجية العقلانية.

وهذا الاحتمال غير صحيح في نفسه أولاً، ولو تمَّ لم ينفع لتتيم الاستدلال.

أما أنه غير صحيح في نفسه، فلأن هذا الاحتمال يوجب تأويل نفي الريب وحمله على معنى مقابل للحجية، لا بمعنى الشك الوجداني، مع أن ظاهر الريب هو الشك الوجداني ما لم يقم قرينة على خلاف ذلك.

وأما عدم تمامية الاستدلال، فلأن التعليل إذا سيق لقضية عقلانية وصادف الريب العقلاء فيها، فهذا النفي يختص بخصوص الشهرة الروائية ولا يشمل الفتوائية، لأن العقلاء ليس من موازينهم العقلانية أن كَوْن التطابق من أهل النظر في صناعة، يكون دليلاً على صحة ذلك المطلوب، فحجية الشهرة الاجتهادية ليست من القضايا العقلانية، فإطلاق التعليل قاصر عن إثبات ذلك.

الاحتمال الثالث: هو أن يُراد بنفي الريب، نفي الريب الشرعي، بمعنى أن الشارع هو يتعبدنا بإلغاء الشك الذي معناه جعل الحجية.

وهذا الاحتمال بناء على تماميته فقد يُقال: بأنه يتم إطلاق التعليل حيثُذ، باعتبار أن الشارع يمكن أن يجعل الحجية لكل شهرة.

إلا أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر في نفسه.

أولاً: لما أشرنا إليه في إبطال الاحتمال السابق، لأن هذا الاحتمال يتوقف، إما على حمل الجملة على أنها إنشائية، أو على حملها على أنها خبرية، مع حمل الريب على التعبدي المقابل للحجية، فهذه الجملة إما أنها هي تُنشئ نفي الشك، وهذا على خلاف ظاهر الجملة، لأن ظاهرها أنها خبرية، وبناء على خبريتها يحتاج هذا الاحتمال إلى أن يكون نفي الريب بمعنى مقابل للحجية، وهذه عناية أخرى.

وثانياً: إن التعليل لعلّه ظاهر في أنه تعليل تقريبي بقصد تقريبه

إلى ذهن السامع، وهذا ينافي كَوْن العلة أمراً ارتكازياً لا تعدياً صرفاً،
والفرض المذكور يستدعي الثاني.

الاحتمال الرابع: هو أن يراد من نفي الريب، نفي الريب بالنسبة
ومن هذه الناحية، لا نفيه على الإطلاق، أي أن المشهور وغير
المشهور هما من سائر الجهات متساويان، وكل ما يمكن أن يدخل
الشك في المشهور يمكن أن يدخله في غير المشهور، لكن هناك عامل
قوة في المشهور غير موجود في غير المشهور، وهو التكثر، وحينئذ،
يراد من نفي الريب، نفي الريب الجهتي والحيثي.

وحينئذ نقول: إنَّ هذا الاحتمال في نفسه خلاف الظاهر، كما أنَّه
لا يتم الاستدلال بناءً عليه.

أمَّا أنَّه خلاف الظاهر، فلأنَّ ظاهر نفي الريب هو أنَّه نفي على
الإطلاق، فحملة على الجهتية والحيثية يحتاج إلى مؤنة القرينة.

وأمَّا أنَّه لا يتم الاستدلال به، بإطلاق التعليل في الرواية حتى لو
صحَّ الاحتمال في نفسه، فلأنَّه من الواضح حينئذ، إنَّ هذه الكبرى،
إنَّما وردت في موارد تعيين الحجَّة بعد الفراغ عن أصل الحجية كما
هو الحال في المتعارضين، فلو أُريد التعدي من موردها والتمسك
بإطلاق عموم التعليل، فغاية ما يفيد هو التعدي عن المرجحات
المنصوصة إلى مطلق المرجحات، أي أنَّ كل رواية إذا عارضت
أخرى، فالتى هي أقوى من أي جهة كانت تقدم، وأمَّا استفادة جعل
حجَّة تأسيسية فغير محتمل، لأنَّه لا يحتمل أنَّ كل امارة يكون في
مقابلها ما هو أضعف منها تكون تلك حجَّة، فلا معنى أن يُجعل هذا
المفهوم حجَّة في مقابل شيء آخر.

وبهذا تبين أنَّ المقدمة الثانية غير تامة، إذن فالاستدلال بالمقبولة
على المطلب غير تام.

الوجه الثاني: فيما استدل به على حجية الشهرة هو، التمسك بالمرفوعة التي فرض فيها الخبران المتعارضان، وقد سُئل الإمام عليه السلام عن علاج تعارضهما، فقال عليه السلام في مقام الجواب، «خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر» وهذه الفقرة هي محل الاستدلال.

وفي هذه الفقرة لا يوجد تعليل بحيث يكون متكفلاً لقاعدة كلية يمكن التمسك بإطلاقها كما كان الحال في المقبولة المتقدمة، ولهذا لا بدّ للمستدل بالمرفوعة أن يثبت ابتداءً أنَّ الشهرة الملحوظة في المرفوعة هي الشهرة الفتوائية، لا الشهرة الروائية، لأنَّه لو كان الملحوظ في الرواية الشهرة الروائية لما أمكن الاستدلال بذلك على حجية الشهرة الفتوائية.

وهذا بخلاف المقبولة، إذ فيها، وإن كان المنظور في الرواية هو الشهرة الروائية كما عرفت، لكن هذا أُرْجِع إلى تعليل وهو، قوله عليه السلام «فإنَّ الجمع عليه لا ريب فيه»، ومن هنا كان المستدل هناك في فسحة، لأنَّه يمكنه أن يستدل بإطلاق التعليل لإثبات كَوْن مطلق الشهرة حجةً، وأمّا هناك في المرفوعة فالتمسك بإطلاق التعليل متعذر، فلو كان النظر في قوله «خذ بما اشتهر بين أصحابك» لو كان النظر فيه إلى الشهرة الروائية لخرج عن محل الاستدلال، ولما أمكن الاستدلال به، ومن أجل ذلك كان على المستدل أن يثبت أنَّ النظر في المرفوعة - في قوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» - إلى الشهرة الفتوائية لكي يمكن التمسك بها.

وقد ذكرنا في باب تعارض الأدلّة، أنَّه يمكن أن يُستحصل قرائن على ذلك.

ومن جملة هذه القرائن، أنَّه في المرفوعة فرض بعد ذلك أنَّهما معاً مشهوران، فأمر الإمام عليه السلام بالرجوع للأوثق، والأعدل،

والأصدق، ومعلوم أنَّ الشهرة إذا كان المراد بها الروائية فهي مساوقة لكون الرواية مستفيضة وقطعية، ومع فرض مشهوريتهما معاً تكونان قطعتين معاً، ومع قطعتهما لا يناسب هذا الترجيح بالأصدق والأوثق، فنفس الترجيح بالأصدقية والأوثقية قرينة على أنَّ الشهرة المذكورة ليست بمعنى الشهرة الروائية، بل بمعنى الشهرة الفتوائية التي لا تستوجب قطعية الصدور، إلى غير ذلك من أمثال هذه القرائن، وعليه: فيُستدل بالمرفوعة على حجية الشهرة الفتوائية.

إلا أنَّ هذا الاستدلال غير تام، وذلك.

أولاً: لأنَّ المرفوعة ساقطة سنداً، بل هي من أضعف الروايات على ما ذكر في محله.

وثانياً: لأنها ساقطة دلالة، باعتبار أنَّ ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَام «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»^(١)، ظاهره جعل الحجية للخبر المشتهر بين الأصحاب فتوائياً، لا لذات الشهرة بما هي، فالمراد بالموصول وهو ما «في قوله «بما اشتهر بين أصحابك»، المراد به، الخبر، لأنَّ المعهود في سؤال السائل عنوان الخبرين المتعارضين، لا عنوان الفتوى، إذن فهو يجعل الحجية لخبر مشتهر بين الأصحاب، لا لذات الاشتهار.

ثمَّ أنَّه لو تنزلنا وفرضنا أنَّ اسم الموصول أريد به الفتوى المشتهرة، فأيضاً لا يمكن التمسك بالإطلاق، لأنَّ سياق الكلام ظاهر في أنَّه وارد لتعيين ما هو الحجَّة في مقام التعارض، لا في مقام تأسيس حجية جديدة، وعليه: فالرواية ساقطة سنداً، ودلالة.

الوجه الثالث: هو أنَّ دليل حجية خبر الواحد، يُستفاد منه حجية

(١) غوالي اللآلي: ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢٩.

خبر الواحد بملاك الطريقة، وإفادة الظن والشهرة عند أهل النظر والاجتهاد تفيد ظناً لا يقل عمّا يستفاد من خبر الواحد إن لم يكن أقوى، وحيث أنّ المستظهر من دليل حجية الخبر الواحد كون الحجية مجعولة على نحو الطريقة، إذن، فتمام ما يكون فيه من حيثة الكشف والطريقة هو ملاك الحجية، فإذا كانت هذه الحيثة في خبر الواحد محفوظة بعينها في الشهرة، إذن فلا بدّ من الالتزام بحجية الشهرة، إذن فهنا ثلاث مقدمات.

الأولى: هي أنّ خبر الواحد حجة.

الثانية: هي أنّ دليل حجية خبر الواحد ظاهر في أنّ حجتيه بملاك الكشف والطريقة.

الثالثة: هي أنّ حيثة الكاشفة والطريقة في الخبر الواحد ليست بأقوى منها في الشهرة، فإذا سلّمت هذه المقدمات أنتجت حجية الشهرة حينئذٍ.

وقد قيل في الدراسات^(١) في مقام التعليق على ذلك، بأنّ هذا الوجه إنّما يتم إذا كان فيما إذا كان ملاك جعل الحجية لخبر الواحد إفادته للظن، حينئذٍ يُقال: بأنّ الشهرة أيضاً تفيد الظن، فلا بدّ حينئذٍ من جعل الحجية لها لأنّ حيثة الكاشفة الظنية محفوظة في الشهرة أيضاً.

وقد علّق السيد الخوئي «قده» على هذا الوجه: بأنّه إذا لم يكن ملاك جعل الحجية لخبر الواحد هو غلبة الظن ليعدى منه إلى الشهرة، وإنّما كان ملاك جعل الحجية له هو، غلبة مطابقته للواقع، فكيف يمكن تسرية الحجية للشهرة، إذ لعلّه لا يغلب فيها المطابقة للواقع، إذن،

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ١٤٨.

فغاية ما يمكن معرفته هو، إفادتها الظن كالخبر، أمّا أنّ الغالب فيها المطابقة للواقع، فهذا لا يمكن إحرازه في الشهرة، إذن فلا يمكن التعدي منه إلى الشهرة.

وهذا الكلام لا يفهم على أساس منطق حساب الاحتمالات، وذلك لأنّنا إذا سلّمنا أنّ الشهرة تفيد الظن، وقصدنا بهذا الظن، الظن العقلاني العمومي المتعارف، وقلنا: إنّ هذا الظن في كشفه المتعارف يتساوى مع خبر الواحد، حينئذٍ، لا محالة يكون عدد المطابق من مجموع الشهورات للواقع أكثر من غير المطابق، مثلاً: لو فرضنا أنّ مائة شخص نظن في كل واحد منهم العدالة، حينئذٍ، بحسب العادة، العدول في المائة هذه لا محالة أكثر من الفساق، أي أكثر من خمسين بالمائة، وعدد الفساق أقل في مجموع المائة، فهنا كيف تعقلنا التفكيك بينهما؟

فإذا سلّمنا أنّ كل شهرة شهرة مطابقتها للواقع يساوي مع كاشفية خبر الواحد، حينئذٍ، إذا جمعنا مائة شهرة مع مائة خبر واحد، فيكون عدد ما يتطابق من أفراد الشهرة مع الواقع مساوٍ لما يتطابق من خبر الواحد.

نعم يمكن لشخص أن يقول: إنّ الميزان هو درجة عالية من غلبة عالية من المطابقة لا يقتضيها حساب الاحتمالات، وإنّما الله تعالى اطّلع بعلمه أنّ ما يتطابق مع الواقع من أخبار الثقات تسعين بالمائة مع أنّه بحسب حساب الاحتمالات، المتطابق منه مع الواقع أقل من ذلك، ولهذا جعل الحجية للخبر ولم يجعلها للشهرة، حينئذٍ يكون هذا كلام معقول.

وأمّا إذا فرض أنّ الملاك هو مطلق غلبة المطابقة ولو بأدنى مراتبها، فحينئذٍ، حال الخبر حال الشهرة، لأنّ هذه الغلبة محفوظة في

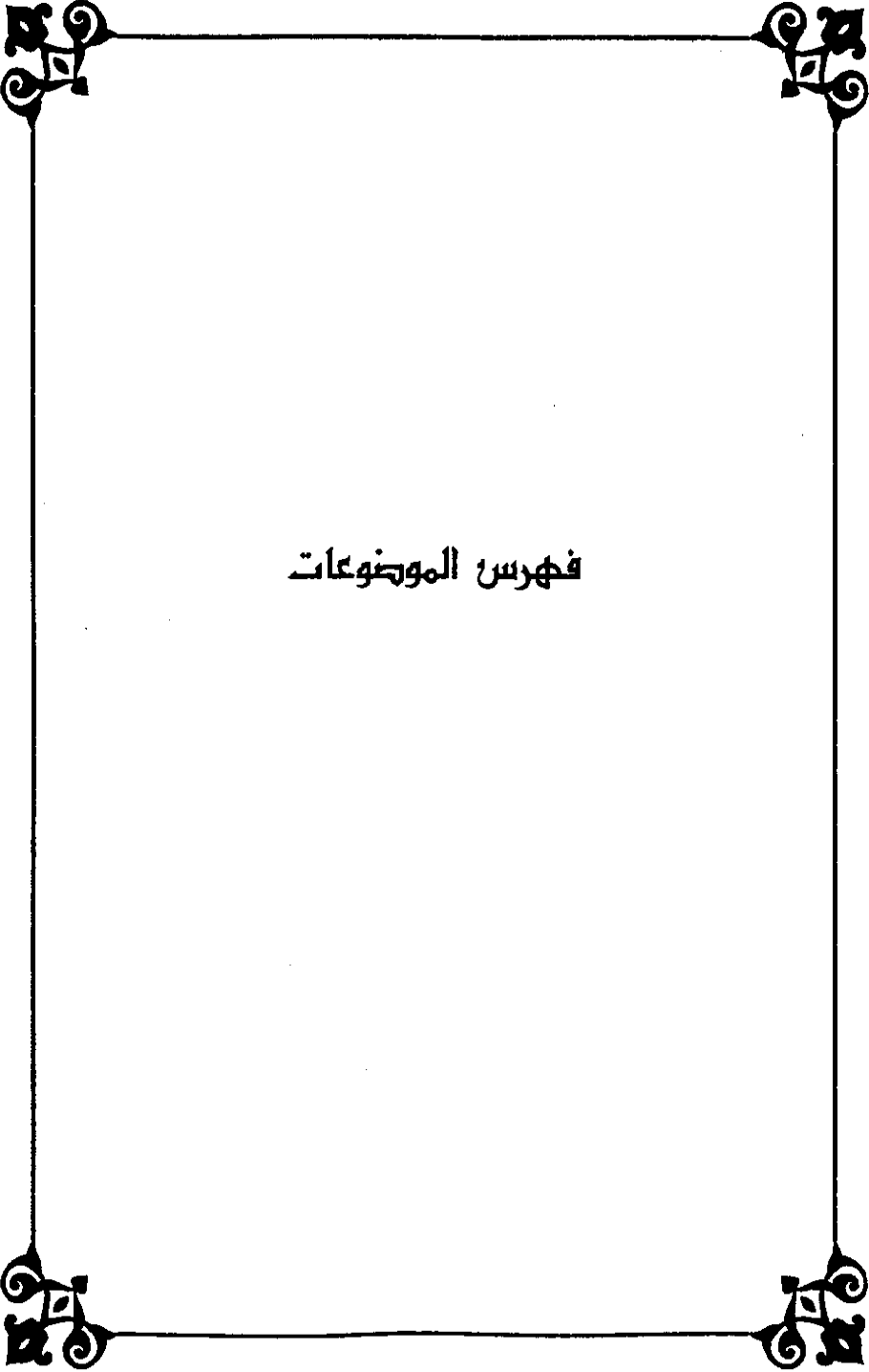
كل اماره ظنية، لأن كل خبر منها حينئذ يكون مظنون المطابقة، فإذا جمعناها يكون عدد ما يتطابق منها مع الواقع أكثر من النصف، وهذا معنى غلبة المطابقة للواقع، وعليه: فلا بد في مقام التخلص من هذا الإشكال من أحد أمور.

الأمر الأول: هو أنه إما أن يُقال بأن ملاك الحجية هو درجة عالية من الغلبة كما أشرنا إليه، وهذه الدرجة من المطابقة ليست مستنبطة بحساب الاحتمالات، بل من علم الله تعالى، وهذا مميّز خبر الثقة عن غيره من الامارات.

الأمر الثاني: هو أن ننكر المقدمة الثالثة ونقول: إنّ الشهرة لا توجب ظناً مساوياً للظن الخبري.

الأمر الثالث: هو أن نتنازل عن كل من هذين الأمرين ونقول: بأن المولى إنّما يجعل الحجية والامارية والحكم الظاهري من أجل التزام بين ملاكات الأحكام الواقعية من أجل الحفظ كما عرفت، وحينئذ قد يفرض أنّ المولى قدّر بأن المقدار الذي أصابه من الأحكام الإلزامية بلحاظ خبر الواحد يكفي في مقام التزام، فيرفع اليد في غير موارد الخبر الواحد عن بقية الامارات ويبقى الأصول على حالها، فإنّ التزام بين الملاكات الإلزامية والترخيصية، فلعلّ الإلزامية لا تقتضي التقديم إلّا بمقدار دائرة خبر الواحد فقط، وحينئذ، تبقى الأصول العملية في غير هذه الدائرة.

وهذا هو حلّ هذه المغالطة الذي يريد أن يستدل بها على حجية المماثل من دليل حجية مماثله، وبهذا اتضح أنّه لا دليل خاص على حجية الشهرة، وبهذا تمّ الكلام في الشهرة.



فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

٧.....	مقدمة في إمكان التعبد وعدمه بالظن
٨.....	الأمر الأول: الظن ليس واجب الحجية
١٧.....	الأمر الثاني: في نفي امتناع جعل الحجية للظن في مقابل شبهة ابن قبة
٣٣.....	معالجة الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية
٧١.....	تصوير إمكان اجتماع الحكم الظاهري مع الواقعي
٨٩.....	إشكال ودفعه عن الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية
١٠٣.....	محاولة الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي بناء على السببية
١١٥.....	طرز آخر من الإشكالات مبنية على تعميم الأحكام الواقعية للجاهل
١٢٤.....	نهاية إشكالات العقل النظري وبداية إشكالات العقل العملي
١٢٨.....	إشكالات أخرى مبنية على السببية
١٢٨.....	السببية وأقسامها
١٣٧.....	المصلحة السلوكية في كلام الشيخ والميرزا ولزوم التصويب
١٤٤.....	خلاصة جواب إشكال تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة
١٤٩.....	الأمر الثالث: تأسيس الأصل عند الشك في حجية أمانة
	العلاقة بين الحكمين الظاهريين لو اجتماعاً، ومقدار التضاد
١٥٧.....	بينهما على مسلكتنا ومسلوك المشهور
١٦١.....	مرجع الشك في حجية امانة إلى الشك في حكم ظاهري

إشكال الدراسات على الميرزا القائل بعدم التمسك بالعموم والإطلاق	
عند الشك في الحجية	١٦٨
الامارات المعتمدة لاستكشاف الحكم الشرعي	١٩٢
حجية السيرة	١٩٢
الجهة الأولى: أقسام السيرة العقلانية	١٩٣
الجهة الثانية: السيرة التشريعية وكيفية الاستدلال بها	٢٠٦
طرق إثبات معاصرة السيرة لزمن المعصوم	٢٠٧ - ٢١٤
الجهة الثالثة: مقدار كشف السيرة المعاصرة عن الموقف الشرعي	٢١٥
خلاف في إثبات حجية السيرة بين مسلك الأصفهاني ومسلكنا	٢٢٥
الجهة الرابعة: في مقدار ما يثبت بالسيرة من حدود الحكم الشرعي	٢٣٠
حدود الامضاء الشرعي ومفاده للسيرة العقلانية	٢٣٣
حجية الظواهر	٢٤٢
الجهة الأولى في إثبات أصل حجية الظهور	٢٤٢
الاستدلال على الحجية بالسيرة التشريعية	٢٤٤
الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجية الظهور	٢٤٥
المقارنة بين الاستدلال بالسيرتين على حجية الظهور	٢٦٢
الجهة الثانية في تشخيص موضوع حجية الظهور	٣٠٢
الجهة الثالثة: النسبة بين أصالة الظهور وسائر الأصول اللفظية الأخرى	٣٢٠
الجهة الرابعة: تفصيلات في حجية الظهور بين بعض المكلفين	
وبعض الظهورات	٣٣٠
مناشيء احتمالات إرادة خلاف الظاهر	٣٣٣
تفصيل بين ظواهر القرآن وغيره من ظواهر الأدلة الشرعية	٣٣٩
المراد من المتشابه والمحكم بلحاظ المدلول المفهومي أو المدلول	
المصادقي	٣٥١

جواب جدلي من بعض من التزم بقطعية صدور ما في الكتب الأربعة	٣٥٦
الروايات الدالة على حجية ظواهر القرآن	٣٦٧
الجهة الخامسة: الظهور الذاتي الشخصي والظهور الموضوعي	٣٧٣
علاج بعض شبهات الظهور بأصالة عدم النقل	٣٨١
الجهة السادسة: في حجية قول اللغوي وعدمها	٣٨٦
ما استدل به على حجية قول اللغوي	٣٩٦
الجهة السابعة: في إثبات الظهور بالاستدلال والبرهان	٤٠٢
مواضع عملية الاستدلال في باب الظواهر	٤٠٣
حجية الإجماع - الإجماع المحصل	٤١٩
مباني الإجماع المحصل	٤١٩
المبنى الأول: حجته بقانون العقل العملي «قاعدة اللطف»	٤١٩
المبنى الثاني: حجته بلحاظ الدليل الشرعي	٤٢٦
المبنى الثالث: إثبات حجته بقانون العقل النظري	٤٣٠
نقاط الضعف في كاشفية الإجماع	٤٣٣
تطبيقات كاشفية الإجماع	٤٣٨
الإشكالات على حجية الإجماع ودفعها	٤٤٣
عناصر وخصوصيات لا بد من توفرها ليكون للإجماع كاشفية	٤٤٨
الإجماع المركب	٤٥١
الإجماع المنقول	٤٥٣
الجهة الأولى: في نقل السبب	٤٥٤
الجهة الثانية: في نقل المسبب	٤٦١
حجية الشهرة ونواحي البحث فيها	٤٦٣
المقام الأول:	٤٦٤
المقام الثاني:	٤٦٤

٤٦٥.....	حجية الشهرة الفتوائية على ضوء الروايات
٤٧١.....	حجية الشهرة ودليل حجية خبر الواحد
٤٧٢.....	إشكال السيد الخوئي على مقارنة الشهرة للظن في الحجية
٤٧٤.....	حلّ إشكال الاستدلال بحجية مماثل على حجية مماثله
٤٧٧.....	فهرس الموضوعات