دروس

في

أصول الفقه

توضيح الحلقة الثالثة

الجزء الثالث

كتابة أوليّة

الشيخ محمد أشكناني

الطّبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م

حقوق الطّبع محفوظة للمؤلّف

السّلام عليكم جميعًا

أرجو ممّن يقرأ هذا الكتاب أن يرسل رأيه عن الكتاب إلى الإيميل التالي :

mohashk14@hotmail.com

أو الواتساب على هاتف :

00965-99644250

فآراؤكم تهمّنا وترشدنا إلى الأفضل ، وستنشر الآراء مع أسماء أصحابها في الجزء التالي من الكتاب ، وأكون لكم من الشّاكرين .

الشّيخ محمّد أشكناني

موقع الشّيخ محمّد أشكناني

www.alashkanani.com

YouTube

Ashkanani Channel

Instagram

@alashkanani

البريد الإلكترونيّ للمؤلّف

mohashk14@hotmail.com

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَّاهِرِينَ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الحُجَّةِ ابْنِ الحَسَنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَاهِرِينَ

البحث الثاني

إثبات صغرى الدليل الشرعي

كان البحث منقسما إلى الدليل الشرعي والدليل العقلي ، ومرّ أن البحث عن الدليل الشرعي يقع في ثلاث نقاط :

١- الدلالات العامة للدليل الشرعي .

٢- إثبات صدور الدليل من الشارع وهو إثبات صغرى الدليل الشرعي .

٣- حجية الظهور .

وقد كان الكلام سابقا في الدلالات العامة للدليل الشرعي ، ونتكلم الآن عن وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع .

وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع :

وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع على قسمين :

١- وسائل الإثبات الوجداني :

هي الوسائل التي تؤدي إلى تحصيل اليقين بصدور الدليل من الشارع ، وتشمل :

أ- التواتر .

ب- الإجماع .

ج- الشهرة .

د- سيرة المتشرعة : تقدّم البحث عنها في الحلقة الثانية .

٢- وسائل الإثبات التعبّدي :

هي الوسائل التي تؤدي إلى تحصيل اليقين التعبّدي بصدور الدليل من الشارع ، كخبر الثقة فإنه لا يؤدي إلى اليقين الوجداني بصدور الدليل من الشارع ، وإنما يؤدي إلى الظن بالصدور ، ويأتي الشارع ويتعبَّدنا بهذا الظن ويقول خذوا بخبر الثقة وتعاملوا معه معاملة ما يورث القطع واليقين بالصدور ، فيكون اليقين هنا يقينا تعبّديا لا وجدانيا حقيقيا لأن الشارع تعبدنا بهذا الظن وهو ليس يقينا حقيقيا عندنا ، ولا بد من وجود دليل قطعي على حجية هذا

الظن حتى يمكن الاعتماد على خبر الثقة في معرفة أحكام الشارع ، وبدون وجود الدليل القطعي على الحجية لا يمكن الأخذ بالدليل الظني في استنباط الأحكام الشرعية .

القسم الأول
وسائل الإثبات الوجداني

تمهيد :

معنى الإثبات الوجداني :

الإثبات الوجداني هو اليقين ، واليقين حجة على أساس حجية القطع .

سؤال : كيف يحصل اليقين بصدور الدليل من الشارع بواسطة وسائل الإثبات الوجداني ؟

الجواب :

يوجد جوابان : أحدهما للمشهور يأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى ، والآخر للسيد الشهيد قدس سره ، وجوابه قدس سره قائم على أساس حساب الاحتمالات ، فيمكن تحصيل اليقين بصدور الدليل من الشارع بواسطة وسائل الإثبات الوجداني عن طريق تطبيق نظرية الاحتمال .

وهنا لا بد أَوَّلاً من بيان أقسام القطع واليقين حتى نصل إلى معرفة كيفية حصول اليقين في كل قسم .

أقسام اليقين :

مرّ سابقا في مباحث القطع أن اليقين على قسمين :

١ – اليقين الموضوعي :

هو اليقين الذي له مبرِّرات وعوامل موضوعية ، ويحصل من مناشئ عقلائية .

مثال :

إذا أخبرك عشرون شخصا بخبر معيّن كنزول المطر وحصل عندك يقين من إخبارهم وقطعت بنزول المطر فإن قطعك بذلك قطع موضوعي حتى وإن لم يكن قد نزل المطر فعلا ولم يكن الخبر مطابقا للواقع .

٢- اليقين الذاتي :

هو اليقين الذي له مبرِّرات وعوامل ذاتية ، ويحصل من مناشئ غير عقلائية .

مثال :

إذا أخبرك شخص واحد بخبر معيّن كنزول المطر وحصل عندك يقين من خبره وقطعت بنزول المطر فإن قطعك بذلك قطع ذاتي لأنك أخذت بخبر شخص واحد يحتمل في خبره الصحة والخطأ ، وقطعك ذاتي حتى لو كان قد نزل المطر فعلا وكان الخبر مطابقا للواقع .

سؤال : هل يوجد فرق في الحجية بين القسمين ؟

الجواب :

لا فرق بين القسمين في الحجية ، فكلا القسمين حجة لأن الشارع لو نهى عن العمل بالقطع لحصل على الأقل التناقض في نظر القاطع ، وقد مرّ هذا البحث سابقا في مبحث حجية القطع .

سؤال : إذا كان لا يوجد فرق في الحجية بين القسمين فما هي الفائدة والثمرة المترتّبة على جعل اليقين منقسما إلى قسمين ؟

الجواب :

نعم صحيح أنه لا يوجد فرق في الحجية بين القسمين ، ولكن يوجد فرق في أسباب حصول القسمين ، فمن حيث الحجية لا فرق بين القسمين ولا توجد ثمرة عملية مترتبة على التقسيم إلى قسمين ، ولكن من حيث أسباب حصولهما يوجد فرق وتوجد ثمرة عملية مترتبة على التقسيم إلى قسمين ، فإننا حينما نتكلم عن وسائل الإثبات والإحراز الوجداني فمن الضروري أن نهتم بالتمييز بين أسباب حصول اليقين الموضوعي وأسباب حصول اليقين الذاتي حتى لا نقع في اليقين الذاتي لأن المطلوب هو الحصول على اليقين الموضوعي دون الذاتي ، وذلك بأن نأخذ بأسباب اليقين الموضوعي ولا نأخذ بأسباب اليقين الذاتي ، لذلك توجد فائدة من التقسيم وهي تمييز وسائل اليقين الموضوعي حتى نأخذ بها .

أنواع اليقين الموضوعي :

ينقسم اليقين الموضوعي إلى قسمين :

١- اليقين الموضوعي الأَوَّلِي :

هو اليقين الذي لا يكون مستنتجا من قضية أخرى ولا يُعْتَمَد فيه على مقدمات بل يدركها الإنسان بدون الاعتماد على يقين سابق .

مثال :

اليقين باستحالة الجمع بين النقيضين ، واليقين بأن الكل أكبر من الجزء ، فهاتان القضيتان ثابتتان في الذهن البشري بدون الاعتماد على قضايا أخرى أوعلى يقين سابق ، وتسمى كل منهما بالقضية الأولية .

٢- اليقين الموضوعي المُسْتَنْتَج :

هو اليقين الذي يكون مستنتَجا من قضية أخرى ، ويوجد لليقين الموضوعي بقضية مستنتَجة قسمان :

أ- اليقين الاستنباطي :

هو اليقين الذي تكون للقضية المستنتَجة فيه علاقة تضمّن أو استلزام عقلي مع قضية أخرى ، وتكون مستنتَجة من يقين سابق حيث يكون الاستنتاج قائما على أساس قياس منطقي من أحد الأشكال الأربعة ، والنتيجة في القياس مستبطنة دائما في المقدمتين لأن النتيجة إما أن تكون أصغر من المقدمات .كما في الشكل الأول من القياس الاقتراني - وإما أن تكون مساوية للمقدمات -كما في القياس الاستثنائي - لأن السير في القياس يكون من الكلي إلى الجزئيات ، ويكون التلازم هنا بين ذات النتيجة وذات المقدمات ، وبعبارة أخرى تلازم بين متعلَّقي اليقينين أي المتَيَقَّنَيْن .

مثال :

اليقين بأن العالم حادث ، فهو مستنتَج من اليقين بقضيتين هما : العالم متغيِّر وكل متغيِّر حادث ، فيوجد هنا تلازم بين اليقين بالنتيجة واليقين بالمقدمتين حيث إن القياس المنطقي يستلزم عقلا اليقين بالنتيجة .

ب- اليقين الاستقرائي :

هو اليقين الذي ليس للقضية المستنتَجة فيه علاقة تضمّن أو استلزام عقلي مع قضايا أخرى ، بل يكون الاستنتاج فيه قائما على أساس الاستقراء وتراكم القيم الاحتمالية لأن كل

واحدة من القضايا تشكِّل قيمة احتمالية لإثبات تلك القضية المستنتَجة ، وبتراكمها تزداد درجة احتمال القضية المستنتَجة ويصبح احتمال نقيض القضية المستنتَجة قريبا من الصفر حيث إن :

احتمال نقيض القضية المستنتَجة = احتمال النقيض الأول × احتمال النقيض الثاني × احتمال النقيض الثالث × . . . .

وكلما ازدادت احتمالات نقيض كل قضية فإن احتمال نقيض القضية المستنتَجة يتضاءل لأن نتيجة ضرب كسر في كسر يكون أصغر من كل واحد من الكسرين ، وتقل النتيجة كلما ازدادت الكسور حتى تصل إلى رقم قريب من الصفر ، ثم نستخرج احتمال القضية المستنتَجة الذي يساوي (١ – احتمال نقيض القضية المستنتَجة) ، ويزول احتمال نقيض القضية المستنتَجة بسبب ضآلته لأن الذهن البشري مخلوق على نحو لا يحتفظ باحتمالات ضئيلة قريبة من الصفر ، ومع زوال احتمال النقيض يصل احتمال القضية المستنتَجة إلى (١٠٠ %) ، والنتيجة في الاستقراء غير مستبطنة في المقدمات لأن النتيجة أكبر وأوسع من مقدماتها حيث إن السير في الاستقراء يكون من الجزئيات إلى الكلي .

مثال :

اليقين بعلية الحادثة الأولى للحادثة الثانية بسبب اقترانهما في عدد كبير من المرات مثل تمدّد هذه الحديدة بسبب الحرارة ، فإذا شاهدنا اقتران تمدد هذه الحديدة بالحرارة مرات كثيرة جدّا فإن هذه الاقترانات المتكررة لا تتضمن ولا تستلزم أن تكون إحدى الحادثتين علة للأخرى إذ قد يكون اقترانهما صدفة ، وليس المقصود من الصدفة عدم وجود علة للحادثة الأخرى بل المقصود وجود علة خافية غير منظورة وغير ملتفت لها ، ولكن حيث إن من المحتمل في كل اقتران عدم وجود علة خافية فيعتبر كل اقتران قرينة احتمالية على علية إحدى الحادثتين للأخرى ، وبتعدد هذه القرائن يقوى احتمال العلية بينهما حتى يتحول إلى اليقين بأن الحادثة الأولى علة للحادثة الثانية ، فيحدث عندنا يقين بأن "كل حديدة تتمدّد بالحرارة " ، ويمكن أن نحسب احتمال الصدفة في الاقترانات الذي يساوي :

احتمال الصدفة في الاقترانات = احتمال الصدفة في الاقتران الأول × احتمال الصدفة في الاقتران الثاني × احتمال الصدفة في الاقتران الثالث × . . . .

ونلاحظ أن النتيجة تقل مع ازدياد عدد الاقترانات حتى تصل إلى درجة قريبة جدا من الصفر ، ومع وصول احتمال الصدفة إلى درجة قريبة من الصفر يصل احتمال علية الحادثة الأولى للحادثة الثانية إلى (١٠٠%) .

الفرق بين القياس والاستقراء :

توجد عدة فروق بين القياس والاستقراء ، نذكرها في النقاط التالية :

١- في القياس يوجد عندنا يقينان : يقين بثبوت المحمول للموضوع ، ويقين آخر باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع ، وأما في الاستقراء فيوجد يقين واحد فقط وهو اليقين بثبوت المحمول للموضوع ، ولا يوجد يقين آخر باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع ، بل يوجد احتمال انفكاك المحمول عن الموضوع .

٢- القياس يولِّد يقينا بالقضية المستنتَجة بنسبة (١٠٠ %) ، وأما الاستقراء فإنه لا يولِّد يقينا بالقضية المستنتَجة بنسبة (١٠٠ %) ، بل إن النسبة تُحَوَّل إلى (١٠٠ %) بسبب ضآلة احتمال نقيض القضية المستنتَجة .

٣- في القياس لا توجد علة خافية غير منظورة حيث لا يوجد احتمال وجود علة غير منظورة، وأما في الاستقراء فإنه يوجد احتمال علة غير منظورة .

ملاحظة هامة :

طرق إثبات وإحراز الدليل الشرعي وجدانا كلها من وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي عند السيد الشهيد قدس سره -كما سيظهر فيما بعد إن شاء الله تعالى - بخلاف كل الأصوليين الذين يقولون بأنها من وسائل اليقين الموضوعي الاستنباطي .

١- التواتر

سوف يتم البحث عن كيفية إفادة الخبر المتواتر لليقين على رأي المشهور وعلى رأي السيد الشهيد قدس سره .

تعريف التواتر في المنطق الأرسطي :

هو إخبار جماعة كثيرين يمتنع ويستحيل عقلا تواطؤهم على الكذب .

ويظهر من التعريف أن الخبر المتواتر مستنتَج من مقدمتين :

الصغرى : إخبار جماعة متكوِّنة من عدد كبير من المخبِرين ، وهذه المقدمة ثابتة بالحس والوجدان إذا سمعنا إخبارهم بآذاننا .

الكبرى : كل جماعة متكوِّنة من عدد كبير من المخبِرين يمتنع ويستحيل تواطؤهم على الكذب ، وهذه المقدمة يعتبرها المنطق الأرسطي قضية عقلية من القضايا البديهية الأولية في العقل – كاستحالة اجتماع النقيضين والكل أكبر من الجزء – ، وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما ، لذلك عدّ المتواترات من القضايا الضرورية البديهية الست التي تنتهي إليها كل قضايا البرهان ، وهي الأوليات والمشاهدات والتجريبيات والمتواترات والحدسيات والفطريات ، والبديهيات هي أصول اليقينيات .

يقول الشيخ المظفر قدس سره : الأوليات وهي قضايا يصدِّق بها العقل لذاتها أي بدون سبب خارج عن ذاتها ، وذلك بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس إلى النسبة بينهما كافيا في الحكم والجزم بصدق القضية ، فكلما وقع للعقل أن يتصور حدود القضية – أي الطرفين – على حقيقتها وقع له التصديق بها فورا عندما يكون متوجِّها لها ، مثل " الكل أعظم من الجزء " و" النقيضان لا يجتمعان " [1] .

مقارنة بين القضية المتواترة والقضية التجريبية :

إن التفسير المنطقي الأرسطي للقضية المتواترة والقضية التجريبية تفسير واحد فإنه يرى أن علية الحادثة الأولى للحادثة الثانية – التي تثبت بالتجربة عن طريق اقتران الحادثة الثانية بالحادثة الأولى في عدد كبير من المرات – مستنتجة من مقدمتين :

الصغرى : اقتران الحادثة الثانية بالحادثة الأولى في عدد كبير من المرات كتمدد الحديدة والحرارة ، وهذه المقدمة تأتي من التجربة .

الكبرى : الصدفة لا تتكرّر ولا تكون دائمية ، بمعنى أنه يمتنع ويستحيل أن يكون هذا الاقتران في كل المرات صدفة ، وهذه المقدمة يعتبرها المنطق الأرسطي قضية عقلية بديهية أولية – كاستحالة اجتماع النقيضين والكل أكبر من الجزء – ، ولا يمكن أن تكون ثابتة بالتجربة

---

[1] المنطق ، مبحث اليقينيات ج ٣ ص ٢٨٢ .

وإلا لزم الدور لأنها تشكّل كبرى لإثبات كل قضية تجريبية ، فلا يمكن أن تكون هي بنفسها قضية تجريبية .

توضيح السيد الشهيد للقضيتين المتواترة والتجريبية :

إن اليقين في القضيتين عند **المشهور** من نوع اليقين الموضوعي الاستنباطي ، والصغرى فيهما هي كثرة عدد المخبرين أو كثرة اقتران الحادثتين ، والكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة هي نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية ، وهي " الصدفة لا تتكرّر " ، بمعنى أنه يستحيل اقتران مصالح المخبرين واقتضائها الكذب صدفة على الرغم من اختلاف ظروفهم وأحوالهم لاستحالة تكرر الصدفة .

النتيجة :

أرجع المنطق الأرسطي الاستدلال على القضيتين المتواترة والتجريبية إلى القياس المكوَّن من المقدمتين الصغرى والكبرى ، والكبرى هى " الصدفة لا تتكرر " وهي قضية بديهية أولية لا تحتاج إلى استدلال ، واعْتَقَدَ بأن القضية المستدل عليها ليست بأكبر من مقدماتها بل مستبطنة فيهما .

نظرية السيد الشهيد :

الصحيح أن اليقين بالقضية التجريبية والقضية المتواترة من نوع اليقين الموضوعي الاستقرائي على أساس حساب الاحتمال – وليس يقينا موضوعيا استنباطيا كما يقول به **المشهور** – ، فاليقين بالقضيتين ناتج من تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد لأن إخبار كل مخبر واقتران الحادثة الثانية بالحادثة الأولى قرينة احتمالية ، فإذا تكرر الخبر في التواتر أو الاقتران في التجربة تعددت القرائن الاحتمالية وازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية وتناقص احتمال نقيض القضية حتى يصبح قريبا جدًّا من الصفر ، فيزول تلقائيا لضآلته الشديدة ، وهذا هو منشأ حصول اليقين في القضية المتواترة وفي القضية التجريبية ، وليس المنشأ ما قال به المنطق الأرسطي من أن الصدفة لا تتكرر .

رد السيد الشهيد على المنطق الأرسطي :

الرد الأول :

إن المقدمة الكبرى التي قال بها المنطق الأرسطي هي بنفسها قضية قائمة على التجربة ، فمن خلال ملاحظة الوقائع الخارجية عرفنا أن لكل شيء علة وأن هذه الوقائع لم تقع صدفة ،

فصار عندنا الكبرى وهي أن الصدفة لا تتكرّر ، وهي ليست قضية بديهية أولية كما يقول **المشهور** ، وطالما أن الكبرى ثابتة بالتجربة فلا يمكن أن تكون سببا لحصول اليقين بالقضية التجريبية .

الرد الثاني :

لو كانت الكبرى التي قال بها المنطق الأرسطي وهي " الصدفة لا تتكرر " قضية عقلية أولية لكان اليقين في كل حالة من الحالات واحدا غير متفاوت ولا أسرع من حالة أخرى مع أننا نلاحظ أن الإخبارات في التواتر يحصل منها اليقين بالخبر بصورة أسرع فيما إذا كانت صادرة من مخبرين ثقات مثلا ، وكذلك الاقترانات المتكرّرة بين الحادثتين في التجريبيات يحصل منها اليقين بالعلية بصورة أسرع إذا كانت احتمالات وجود علة غير منظورة أضعف مما يؤدي إلى قوة الدلالة الاحتمالية لكل اقتران على العلية ، وهذا دليل على أن السبب في حصول اليقين ليس هو الكبرى التي قال المنطق الأرسطي ببديهيتها وبأنها قضية أولية ثابتة في عقل الإنسان كثبوت استحالة الجمع بين النقيضين .

الخلاصة :

إن اليقين في المتواترات والتجريبيات ناتج من الاستقراء وتطبيق حساب الاحتمالات وتراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد ، وليس ناشئا من قضية عقلية أوليّة كالكبرى التي قال بها المنطق الأرسطي ، بل إن هذه الكبرى بنفسها قضية تجريبية .

الضابط للتواتر :

إن الضابط للتواتر هو الكثرة العددية للمخبرين ، فإذا أخبر جماعة كثيرين عن مضمون خبر وحصل اليقين من إخبارهم فإن هذا الخبر يصير خبرا متواترا .

سؤال : هل يوجد عدد معيّن للكثرة التي تحقّق التواتر ؟ ولماذا ؟

الجواب :

لا يوجد عدد معيّن للكثرة التي يحصل بسببها اليقين بالقضية المتواترة لأن تحقق التواتر لا يتوقف على عدد المخبرين فقط ، بل توجد عوامل مختلفة تؤثر في سرعة حصول اليقين بالقضية المتواترة أو بطئه ، وهذه العوامل تنقسم إلى قسمين هما :

١- العوامل الموضوعية :

هي العوامل الخارجة عن ذات المتيقِّن ولا تختصّ بشخص دون آخر ، فلو حصلت لأي شخص لأثّرت في سرعة حصول اليقين أو بطئه عنده ، منها :

أ- وثاقة المخبرين ونباهتهم :

الوثاقة تقلّل من احتمال الكذب ، والنباهة تقلّل من احتمال الخطأ ، فكلما ازدادت الوثاقة والنباهة كان حصول اليقين أسرع ، والعكس بالعكس .

ب- اختلاف مسالك المخبرين وظروفهم :

فكلما اشتدّ التباعد بين المخبرين في مسالكهم العقائدية والمذهبية وظروفهم الزمانية والمكانية وغيرهما من الظروف كان اشتراكهم في المصلحة الشخصيّة في الإخبار أبعد بحساب الاحتمال، فيحصل اليقين بصورة أسرع ، وهذا واضح في قضية الغدير مثلا ، وكلما اشتدّ التقارب بينهم فيها كان حصول اليقين أبطأ .

ج- نوعية القضية المتواترة :

فإذا كانت القضية غريبة غير مألوفة ـ كنزول المطر في الصيف ـ فإنها تشكّل عاملا في بطء حصول اليقين ، وإذا كانت مألوفة – كنزول المطر في الشتاء – كان حصول اليقين أسرع .

د- الاطلاع على الظروف الشخصيّة الخاصة لكل مخبر :

مما يبعِّد أو يقرِّب بحساب الاحتمال افتراض مصلحة شخصية في الإخبار ، مثلا إذا كان الراوي بائعا للبصل وقال برواية يدّعي فيها أن المعصوم عليه السلام قال : " من أكل بصل عكا فكأنه زار مكة " فإن حصول اليقين يكون أبطأ لرجوع المصلحة له بخلاف ما إذا كان الراوي لا علاقة له ببيع البصل ، لذلك فإن "علم الرجال" دخيل في استنباط الحكم الشرعي .

ذ- درجة وضوح المُدْرَك للشهود :

حيث يوجد فرق بين الشهادة بقضية حسية مباشرة كأن يرى المخبر بنفسه نزول المطر ، وبين قضية حدسية لها مظاهر وآثار ولوازم حسية كالعدالة ، فنسبة الخطأ في الحس أقل منها في الحدس ، فيكون حصول اليقين في القضايا الحسية أسرع منه في القضايا الحدسية .

إلى غير ذلك من العوامل التي يقوم تأثيرها إيجابا في سرعة حصول اليقين ، أو سلبا في بطء حصول اليقين على أساس دخلها في تقييم درجة الاحتمال .

٢- العوامل الذاتيّة :

هي العوامل المرتبطة بذات المتيقِّن وتختصّ ببعض الأشخاص ولا تعمّ الجميع ، منها :

أ- اختلاف طباع الناس :

فإن طباع الناس تختلف في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة حيث إن هناك حدًّا أعلى من الضآلة لا يمكن لأي ذهن بشري أن يحتفظ به مع الاختلاف بالنسبة إلى ما هو أكبر منه ، مثلا لنفرض أن الحد الأعلى لضآلة الاحتمال هو (٠،٠١ %) والذي لا يهتم به كل إنسان ، ولكن الإنسان المتعلّم يعطي أهمية لبعض الاحتمالات الضئيلة مثل (١ %) بخلاف الجاهل الذي قد لا يعطي أهمية لها .

ب- المُتَبَنَّيَات القَبْلِيَّة :

والتي قد لا تكون إلا وهما خالصا حيث توقف ذهن الإنسان وتشلُّ فيه حركة حساب الاحتمال ، كالناصبي الذي لا يقبل أي رواية في فضائل الإمام علي عليه السلام .

ج- مشاعر الإنسان العاطفية :

والتي قد تَزيد أو تُنْقِص من تقييمه للقرائن الاحتمالية أو من قدرته على التشبّث بالاحتمال الضئيل تبعا للتفاعل معه إيجابا بحصول سرعة اليقين له ، أو سلبا بعدم حصول سرعة اليقين له، كعاطفة الأم تجاه ولدها فإنها إذا سمعت خبرًا منه يحصل لها اليقين بسرعة بخلاف ما إذا سمعت نفس الخبر من امرأة أخرى تعتبرها عدوة لها .

تعدّد الوسائط في التواتر :

وسائل نقل كلام المعصوم عليه السلام :

إذا كان لدينا قول للمعصوم عليه السلام فإنه توجد وسيلتان لنقل قوله عليه السلام :

الوسيلة الأولى :

أن يتم نقله عنه عليه السلام مباشرة بأن يسمعه الناقل بأذنيه ، ويسمى الناقل هنا بـ " المخبر المباشر " ، وتكون شهادته محسوسة لأنه حصل على الخبر عن طريق الحس ، وفي هذه الوسيلة إذا كثر المخبرون إلى درجة يحصل من إخبارهم اليقين كان خبرهم متواترا .

الوسيلة الثانية :

أن يتم نقله عنه عليه السلام بواسطة غيره ، ويسمى الناقل هنا بـ " المخبر غير المباشر " ، والغالب في الروايات هو النقل غير المباشر عن طريق الوسائط حيث إن كل وسيط ينقل عن الوسيط السابق حتى نصل إلى المخبر المباشر .

التواتر في الخبر غير المباشر :

إذا أردنا أن يكون الخبر غير المباشر متواترا فلا بد من حصول أحد الطريقين التاليين ليتحقّق ملاك التواتر :

الطريق الأول :

أن يبلغ عدد المخبرين في كل طبقة حدّ التواتر ، فلو فرضنا أننا نحتاج إلى خمسين مخبرا مباشرين فإننا نحتاج أيضا إلى أن يكون عدد المخبرين غير المباشرين في كل طبقة من الطبقات خمسين مخبرا ، ففي الطبقة الأولى أي في النقل غير المباشر يشترط وجود خمسين مخبرا بحيث إن كل واحد من الخمسين ينقل عن جميع الخمسين السابقين له ، وكذلك في كل طبقة طبقة من الطبقات التالية يشترط وجود خمسين مخبرا ، وكل واحد منهم ينقل عن جميع الخمسين السابقين له ، وبذلك يحصل التواتر بسبب وجود التواتر في كل طبقة ، ولكن مثل هذا الطريق لا يمكن تحقيقه في الروايات التي يُدَّعى فيها التواتر لأنه لو كان لدينا عشر طبقات واشترطنا في التواتر وجود خمسين مخبرا في كل طبقة فإننا نحتاج إلى خمسمائة راوي ليتحقق تواتر الرواية ، وهذا الطريق بهذه الكيفية طريق خيالي لا يمكن تحقيقه أبدا ، ولو اشترطنا هذا الطريق لما تحقق التواتر في أي رواية من الروايات ولكانت كل الروايات روايات آحاد ، وروايات الآحاد لا تعطينا الإحراز الوجداني ، بل أقصى ما تعطيه الإحراز التعبدي .

الطريق الثاني :

إذا لم يبلغ عدد المخبرين في كل طبقة حدّ التواتر فإنه تبدأ عملية تجميع القيم الاحتمالية للخبر غير المباشر – أي إخبار كل مخبر من الطبقة المتأخرة عن الطبقة المتقدمة – على أساس حساب الاحتمال ، وتتراكم هذه القيم إلى أن يحصل الإحراز الوجداني .

ولا بد هنا من الالتفات إلى أنه لا يتم جمع احتمالات الصدق ، وإنما تضرب قيم احتمالات الكذب بعضها ببعض ، ولاستخراج قيمة احتمال صدق الخبر نطرح ناتج ضروب احتمالات الكذب من ١٠٠% ، أي :

قيمة احتمال صدق الخبر = ١٠٠% – ناتج ضرب احتمالات الكذب

مثال :

لو كان يوجد خمسة مخبرين غير مباشرين وكان احتمال الصدق في كل واحد منهم ٥% فإن :

احتمال الكذب في كل واحد منهم = ١٠٠% – ٥% = ٩٥%

ثم نضرب احتمالات الكذب ببعضها خمس مرات ، فيكون الناتج :

الناتج = ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% = ٧٧%

فيكون احتمال صدق الخبر = ١٠٠% – ٧٧% = ٣٣%

وهنا لا يحصل الإحراز الوجداني ، والملاحظ أن احتمال صدق الخبر يزداد بازدياد عدد المخبرين ، وهذا يعني أن هناك علاقة طردية بين احتمال صدق الخبر وعدد المخبرين .

ولو فرضنا أن عدد المخبرين غير المباشرين ازداد ، ولنفرض وجود عشر طبقات وفي كل طبقة يوجد خمسة مخبرين ، فيكون ناتج ضرب احتمالات الكذب :

النـــاتج = ٧٧% × ٧٧% × ٧٧% × ٧٧% × ٧٧% × ٧٧% × ٧٧% × ٧٧% × ٧٧% × ٧٧% = ٧%

فيكون احتمال صدق الخبر = ١٠٠% – ٧% = ٩٣%

وهنا أيضا لا يحصل الإحراز الوجداني .

ولو فرضنا ازدياد عدد الطبقات إلى ١٥ ، وعدد المخبرين إلى ٨ ، فيكون ناتج ضرب احتمالات الكذب في كل طبقة :

النـــاتج = ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% = ٦٦%

وناتج ضرب احتمالات الكذب في كل الطبقات :

النـــاتج = ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% × ٦٦% = ٠،٢ % = ٠،٠٠٢

فيكون احتمال الصدق = ١٠٠% – ناتج ضرب احتمالات الكذب في كل الطبقات

= ١٠٠% – ٠،٢ % = ٩٩،٨ %

ولو فرضنا ازدياد عدد الطبقات إلى ٢٠ ، وعدد المخبرين إلى ١٥ ، فيكون ناتج ضرب احتمالات الكذب في كل طبقة :

النـــاتج = ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% × ٩٥% = ٤٦%

وناتج ضرب احتمالات الكذب في كل الطبقات :

النـــاتج = ٤٦% × ٤٦% = ٠،٠٠٠٠١٨ %

= ٠،٠٠٠٠٠٠١٨

فيكون احتمال الصدق = ١٠٠% – ناتج ضرب احتمالات الكذب في كل الطبقات

= ١٠٠% – ٠،٠٠٠٠١٨ % = ٩٩،٩٩٩٩٨٢ %

وهذا يساوي تقريبا ١٠٠% لأن احتمال الكذب ضئيل جدًّا لا يهتم به الذهن البشري ، فيحصل هنا الإحراز الوجداني حيث يحصل اليقين بأن هذا القول صادر من المعصوم عليه السلام .

ملاحظة :

إن **الطريق الثاني** طريق صحيح ، ولكن لا بد من افتراض عدد كبير من الشهادات غير المباشرة .كما يظهر من المثال السابق . ليحصل لنا الإحراز الوجداني لأن القيمة الاحتمالية للشهادة غير المباشرة أصغر من القيمة الاحتمالية للشهادة المباشرة .

أقسام التواتر :

ذكر السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الثانية أقسام التواتر وجعلها في ثلاثة أقسام هي :

١– التواتر اللفظي :

هو ما يكون المحور المشترك لكل الإخبارات فيه لفظا محدَّدا ، أي أن ألفاظ الإخبارات تكون متحدة ومتطابقة ، ويكون المدلول المطابقي في جميعها واحدا .

٢- التواتر المعنوي :

هو ما يكون المحور المشترك لكل الإخبارات فيه قضية معنوية محدّدة ، أي أن الألفاظ مختلفة والمضمون والمعنى واحد .

٣- التواتر الإجمالي :

هو ما يكون المحور المشترك لكل الإخبارات فيه لازِمًا مُنْتَزَعًا ، كما في انتزاع شجاعة الإمام علي عليه السلام من الإخبارات المختلفة التي تتحدث عن اشتراكه في جميع حروب وغزوات رسول الله صلى الله عليه وآله .

حالات اشتراك الأخبار في المداليل :

يذكر السيد الشهيد قدس سره بعض الحالات عن اشتراك الأخبار أو عدم اشتراكها في المداليل ، فيقول إنه إذا واجهنا عددا كبيرا من الأخبار فسوف نجد إحدى الحالات التالية :

الحالة الأولى : عدم اشتراك الأخبار في أي مدلول :

في هذه الحالة لا يوجد مدلول مشترك بين الأخبار ، لا مشترك مطابقي ولا تضمني ولا التزامي ، فهنا يخبر الجميع عن قضايا مختلفة لا يوجد مشترك بينها ، ولكن يحصل الاطمئنان بصدق وصدور واحد من الأخبار على نحو الإجمال أي من دون تعيين الخبر الصادق الصادر فعلا من المعصوم عليه السلام .

مثال :

نجمع بطريقة عشوائية مائة رواية من مختلف أبواب الفقه ، رواية من باب الصلاة ، ورواية ثانية من باب الصيام ، ورواية ثالثة من باب الحج ، ورواية رابعة من باب . . . إلى تمام المائة ، ومن الواضح أن كل واحد من الأخبار لا يثبت مدلوله بالتواتر ، ولكن يقع الكلام في صدق واحد من الأخبار على نحو الإجمال ، أي في وجود علم إجمالي بصدق واحد من مداليل الأخبار لكي تترتب على مدلول هذا الخبر آثار العلم الإجمالي كوجوب الاحتياط بالإتيان بمدلول كل خبر من هذه الأخبار ، إن هذا الجمع للروايات المختلفة يؤدي إلى الاطمئنان بعدم كذب جميعها ، وبالتالي يحصل الاطمئنان بصدق بعضها ، فيتولد هنا علم إجمالي بصدق بعض المداليل ولو بصدق واحد منها على الأقل .

التحقيق في ذلك :

إن قيمة احتمال كذب كل الروايات ضئيلة جدا ولا تصل إلى الصفر لأنه يوجد عندنا مُضَعِّف وهو عدد الاحتمالات التي تضرب قيم كذب كل واحد منها للحصول على قيمة احتمال كذب الجميع ، وكلما كانت القيم كسورا فإن نتيجة الضرب تتضاءل تبعا لزيادة عدد تلك الكسور . وهذا ما يسمى بـ " **المُضَعِّفِ الكَمِّيّ** " - إلى أن نصل إلى ضآلة احتمال كذب الجميع ، فالمضعف الكمي هو ضعف احتمال كذب جميع الأخبار بسبب كثرة عدد الأخبار، فنفس الكثرة تولِّد ضعف احتمال كذب الجميع .

وفي المقابل يحصل عندنا اطمئنان بصدق واحد من الروايات على الأقل ، وهذا الاطمئنان نحصل عليه بسبب كثرة عدد الأخبار إذ كلما ازدادت الأخبار كلما حصل الاطمئنان بصدق واحد منها ، وهنا يوجد **المضعِّف الكمي** لأن احتمال كذب الجميع يَضْعُف بسبب الكم وهو الكثرة في عدد الأخبار ، فنفس الكثرة تولِّد اطمئنانا بصدق واحد من الأخبار .

وفي مقابل المضعّف الكمّي يوجد مضعّف آخر يطلق عليه " **المُضَعِّف الكَيْفِي** " ، ويأتي في الحالة الثانية والحالة الثالثة .

عدم تحوّل الاطمئنان إلى يقين :

إن الاطمئنان بصدور أحد الأخبار من بين الأخبار المائة التي جُمِعَت بشكل عشوائي من مختلف أبواب الفقه يستحيل أن يتحوّل إلى يقين وإن كان احتمال كذب الجميع ضئيلا جدّا .

وجه الاستحالة :

يستحيل ذلك لأننا نعلم إجمالا بوجود مائة خبر كاذب في مجموع الأخبار ، وهذه المائة التي جمعناها بشكل عشوائي تشكّل طرفا من أطراف ذلك العلم الإجمالي بوجود مائة خبر كاذب في مجموع الأخبار ، وتشكِّل طرفا لأن كل المائة قد تكون كاذبة واحتمال انطباق المعلوم الإجمالي عليها تساوي احتمال انطباقه على أي مائة أخرى تجمع بشكل عشوائي ، والمضعّف الكمي لا يكفي لإفناء الاحتمال حتى لو كان ضئيلا جدّا لأنه لو زال هذا الاحتمال وحصل عندنا اليقين بصدور أحد الأخبار من بين الأخبار المائة المجموعة عشوائيا فمعنى ذلك زوال العلم الإجمالي بوجود مائة خبر كاذب في مجموع الأخبار ، وهذا خُلْفٌ أي خلاف المفروض من أنه لدينا علم إجمالي فإن العلم الإجمالي لا يزول من النفس مهما كانت ضآلة درجة

الاحتمال ، فإن الاحتمال الضئيل -ـ مهما كانت ضآلته – لا يزول من النفس إذا كان طرفا في علم إجمالي .

ومن باب التنظير لو فرضنا وجود علم إجمالي عندنا بوجود جبن حرام بين كل الأجبان الموجودة في العالم فإن احتمال الجبن الحرام ضئيل جدّا ، وهذا الاحتمال الضئيل لا يزول من النفس لأنه لو زال فإنه خلف المفروض ، وزواله ينافي العلم الإجمالي الموجود عندنا .

النتيجة :

درجة احتمال صدق واحد من الأخبار على الأقل تبقى اطمئنانا ولا يتحوّل الاطمئنان إلى يقين .

سؤال : هل هذا الاطمئنان حجة فيجب الاحتياط أو ليس حجة فلا يجب الاحتياط ؟

الجواب :

إن الدليل على حجية الاطمئنان هو السيرة العقلائية حيث تجري السيرة العقلائية على الأخذ بالاطمئنان الذي هو الظن العالي ، ولكن هذا الاطمئنان يجري في الاطمئنان التفصيلي، وذلك فيما إذا ظن بصدور خبر معيّن محدّد خاص ، وأما هنا فقد يقال بعدم جريان السيرة العقلائية في الاطمئنان الإجمالي المتكوّن نتيجة تراكم احتمالات أطرافه بضرب احتمالات الكذب ، فالاطمئنان الإجمالي الناتج من حساب الاحتمال لا يكون حجة لأن العقلاء لا يقولون بحجيته ، وأما الاطمئنان المتعارف الحاصل بين العقلاء وهو الاطمئنان التفصيلي فهو حجة لأنهم يجعلونه حجة .

إذن :

حجية الاطمئنان الإجمالي ترتبط بتحديد مدى انعقاد السيرة العقلائية على العمل بهذا الاطمئنان ، وقد يقال بمنع شمول السيرة العقلائية لهذا الاطمئنان .

ملاحظة هامة :

إن **الحالة الأولى** لا تسمى تواترا حسب الاصطلاح الأصولي وليست من الأقسام الثلاثة للتواتر والتي ذكرها السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الثانية .

الحالة الثانية : اشتراك الأخبار في المدلول التضمني أو الالتزامي :

في هذه الحالة يوجد جانب مشترك بين مدلولات مجموعة من الأخبار ، وهذا الجانب المشترك يشكّل مدلولا تحليليا لكل خبر ، والمدلول التحليلي هو ما لا يكون تمام المدلول ، بل

يكون مدلولا تضمنيا أو مدلولا التزاميا ، وهنا لا يوجد تطابق في المدلول المطابقي بكامله ، ولكن الأخبار تشترك في المدلول التضمني أو الالتزامي في جانب منها .

مثال :

إذا كانت لدينا مجموعة من الأخبار عن قضايا متغايرة ، ولكنها تتضمن جميعا مظاهر من شجاعة الإمام علي عليه السلام .

وجود المضعّف الكمّيّ والمضعّف الكيفي :

١- المضعّف الكمّيّ :

لا شك في وجود المضعّف الكمي هنا كما في الحالة الأولى ، فالمضعّف الكمي الناتج من كثرة عدد الأخبار يؤدي عن طريق حساب الاحتمال إلى ضعف احتمال كذب جميع الأخبار ، وبالتالي قوة الاطمئنان بصدق واحد منها على الأقل ، فتثبت بذلك شجاعة الإمام علي عليه السلام .

٢- المضعّف الكيفي :

ويضاف إلى المضعف الكمي مضعّف آخر يسمى بـ " **المُضَعِّف الكيفي** " وهو أن افتراض كذب جميع الأخبار يعني وجود مصلحة شخصية لدى كل مخبر دعته إلى الإخبار بذلك النحو، وأن هذه المصالح الشخصية على الرغم من اختلاف ظروف المخبرين وأحوالهم اتفقت صدفة ، فصارت متماثلة إذا كانت المصالح تصبّ في مركز واحد كشجاعة الإمام علي عليه السلام ، وصارت متقاربة إذا كانت المصالح متعلقة بكامل المدلول المطابقي بحيث إن المخبر اختلق كامل القصة التي نقلها ، واتفاق المصالح الشخصية صدفة بهذه الطريقة أمر بعيد بحساب الاحتمال ، فالمضعّف الكيفي يؤدي إلى ضعف احتمال كون المصلحة الشخصية لكل مخبر متفقة من باب الصدفة مع مصالح بقية المخبرين رغم اختلاف ظروفهم وأحوالهم .

ملاحظات :

١- يوجد في الحالة الأولى المضعف الكمي فقط ، ولا يوجد المضعف الكيفي لأن المضعف الكيفي يحتاج إلى وجود جانب مشترك بين الأخبار ، وفي الحالة الأولى لا يوجد جانب مشترك بين الأخبار لأننا افترضنا مائة رواية من مختلف أبواب الفقه ، وأما في الحالة الثانية فيوجد المضعفين الكمي والكيفي .

٢- بسبب وجود المضعّفين الكمي والكيفي في الحالة الثانية فإن احتمال كذب جميع الأخبار في الحالة الثانية أضعف من احتمال كذب الجميع في الحالة الأولى ، والاطمئنان بصدق واحد من الأخبار على الأقل في الحالة الثانية يتحوّل إلى يقين بسبب ضآلة احتمال الخلاف لأن هذه الأخبار فيها جانب مشترك بخلاف الحالة الأولى التي لا يوجد فيها جانب مشترك بين الأخبار .

٣- لا يلزم أن تنطبق الملاحظة الثانية على كل مائة خبر نجمعها لأن المضعّف الكيفي لا يتواجد إلا في مائة خبر تشترك على الأقل في جانب من مدلولاتها ، وإذا لم تكن تشترك في جانب من مدلولاتها فإن الاطمئنان بصدق واحد من الأخبار لا يتحول إلى يقين كما في الحالة الأولى .

النتيجة :

الحالة الأولى تؤدي إلى الاطمئنان بصدق واحد من الأخبار على الأقل ، وأما **الحالة الثانية** فإنها تؤدي إلى اليقين بصدق المدلول التحليلي المشترك بين الأخبار .

ملاحظة هامة :

يعبَّر عن **الحالة الثانية** بـ " التواتر الإجمالي " الذي ذكره السيد الشهيد قدس سره ضمن أقسام التواتر في الحلقة الثانية .

الحالة الثالثة : اشتراك الأخبار في تمام المدلول المطابقي :

في هذه الحالة تكون الإخبارات مشتركة في المدلول المطابقي بأكمله ، ويوجد اتحاد في تمام المدلول المطابقي حيث ينقل المخبرون مدلولا مطابقيا واحدا .

مثال :

إذا نقل جميع المخبرين أنهم شاهدوا قضية معيَّنة من قضايا شجاعة الإمام علي عليه السلام .

وجود المضعّف الكمّي والمضعّف الكيفي :

في الحالة الثالثة احتمال كذب جميع الأخبار أضعف من احتمال كذب الجميع في الحالة الثانية لوجود المضعّفين الكمي والكيفي معًا ، ولكن المضعّف الكيفي هنا أشد قوة منه في الحالة الثانية لأن تطابق مصالح الناس المختلفين وتجمعها في محور أضيق وأكثر دقة وتفصيلا أبعد بحساب الاحتمال بسبب اختلافهم في الظروف والأحوال ، ولا يمكن أن تؤدي مصلحة كل واحد منهم إلى نفس المحور الذي أدّت إليه مصلحة الآخرين ، هذا من ناحية احتمال

الكذب ، وأما من ناحية احتمال الخطأ فإن احتمال الخطأ من الجميع في نقل واقعة واحدة شخصية معيّنة أبعد مما إذا كانوا ينقلون وقائع متعدّدة بينها جانب مشترك .

إذن :

كلا المضعّفين موجودان في الحالة الثالثة ، ولكن احتمال الصدق أكبر والمضعّف الكيفي أقوى أثرا إذا كان المدلول يصبّ في نفس المحور الذي يكون فيه نفس التفاصيل .

مثال :

إذا نقل الجميع كلاما لشخص واحد بلفظ واحد فلا يمكن أن تكون للجميع مصلحة واحدة في إبراز نفس الألفاظ مع إمكان أداء المعنى نفسه بألفاظ أخرى لأن ذلك بعيد بحساب الاحتمال إذ لا يمكن أن يكون التطابق في الألفاظ صدفة وأمرا عفويا .

النتيجة :

التطابق في الألفاظ بين جميع المخبرين ناتج عن واقعية القضية وتقيّد الجميع بنقل ما وقع بالضبط .

ملاحظة هامة :

الحالة الثالثة أعم من التواتر اللفظي والتواتر المعنوي لأنه يوجد فيها تطابق في تمام المدلول سواء كان التطابق من حيث الألفاظ أم من حيث المعنى .

ملاحظة ختاميّة في أقسام التواتر :

مما ذكره السيد الشهيد قدس سره من المضعّفين الكمي والكيفي يتّضح الوجه في أقوائية التواتر اللفظي من التواتر المعنوي ، والتواتر المعنوي من التواتر الإجمالي لأن المضعّف الكمي والكيفي يوجدان في الأقسام الثلاثة للتواتر ، ولكن المضعّف الكيفي أقوى في التواتر اللفظي لأن احتمال الكذب والخطأ يضعف كلما ضاق محور الخبر حيث إنه في حالة تطابق الخبرين في الألفاظ يكون المضعف الكيفي أشد أثرا وأقوى تأثيرا ، ويكون المضعف الكيفي أضعف في التواتر المعنوي ، وأكثر ضعفا في التواتر الإجمالي .

ملاحظة هامة جدًّا :

إن السيد الشهيد قدس سره في ذكره للحالات الثلاث لم يكن بصدد بيان أقسام التواتر ، وإنما كان بصدد بيان معنى المضعّف الكمي والمضعّف الكيفي ، وبعد ذلك طبّق المضعّفين على أقسام التواتر التي ذكرها في الحلقة الثانية .

٢- الإجماع

أسس حجية الإجماع :

يُبحث عن حجية الإجماع في إثبات الحكم الشرعي على أحد الأسس التالية :

١- على أساس قاعدة من القواعد العقلية وهي " **قاعدة اللطف** " التي تقول بأن العقل يحكم بلزوم تدخّل المعصوم عليه السلام لمنع الاجتماع على الخطأ ، فإذا أجمع الفقهاء على حكم معيّن فإن ذلك يكشف عقلا عن موافقة الشارع لهم ، وإذا لم يكن الشارع موافقا لهم كان من اللازم على المعصوم عليه السلام من باب اللطف التدخّل لإبطال ذلك الإجماع ، وهذا الرأي للشيخ الطوسي قدس سره ، والمقصود من اللطف هو أن الله عز وجل لطيف بعباده ، وبسبب لطفه فإنه تعالى يبيّن لهم الفعل الذي يقرّب إلى طاعته والفعل الذي يبعّد عن معصيته ، وتدخّل المعصوم عليه السلام لإبطال الحكم المخالف للشرع حتما له هذه الصفة لأن تدخله عليه السلام يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية .

٢- على أساس قيام دليل شرعي على حجية الإجماع ولزوم التعبّد بمفاد الإجماع الذي هو الحكم الشرعي ، فالفتاوى تكون صادرة من الفقهاء ، وقد جعل الشارع الحجية للفتاوى التي تثبت الحكم الشرعي ، فالإجماع يكون حجة تعبّدا لأن الشارع يتعبّدنا بهذا الإجماع مثلما يتعبّدنا بخبر الثقة ، ويكون الحكم حكما ظاهريا ، وقد يخالف الواقع ولكن الشارع جعل له الحجية .

٣- على أساس إخبار **المعصوم عليه السلام** وشهادته بأن الإجماع لا يخالف الواقع كما في الحديث المدّعى المنسوب إلى **النبي صلى الله عليه وآله** : " لا تجتمع أمتي على خطأ " ، ولكن هذه الرواية ضعيفة السند .

٤- على أساس أن الإجماع كاشف عن وجود دليل شرعي لأن المجمعين لا يفتون عادة إلا بدليل ، فيستكشف من إجماعهم على حكم معيّن وجود الدليل الشرعي على هذا الحكم الشرعي ، فالإجماع يكشف عن وجود دليل وصل إلى المجمعين ، ولكنه لم يصل إلينا .

مقارنة بين الأسس :

١- الإجماع على الأسس الثلاثة الأولى يكشف عن الحكم الشرعي مباشرة ولا نحتاج إلى البحث عن الدليل على هذا الحكم ، فعلى الأساس الأول يقال إن قاعدة اللطف تثبت صحة

الحكم المجمع عليه وإلا لتدخل المعصوم عليه السلام لو لم يوافقهم على هذا الحكم ، وعلى الأساس الثاني جعل الشارع الحجية لفتوى الفقيه وتعبدنا بهذه الفتوى ، فإذا اتفق الفقهاء على فتوى واحدة فإن هذه الفتوى حجة علينا لأن الشارع تعبدنا بها ، وإجماعهم على الفتوى يكشف عن صحة الحكم الشرعي المجمع عليه ، وعلى الأساس الثالث حسب الحديث المدعى فإن الإجماع لا يخالف الواقع ، فيكون الإجماع كاشفا عن صحة الحكم الشرعي .

وأما على الأساس الرابع فإن الإجماع يكشف عن وجود الدليل الشرعي على الحكم لأن فتوى كل فقيه يكشف بدرجة ضعيفة عن وجود دليل شرعي على الفتوى ، واتفاقهم على نفس الفتوى يكشف بدرجة كبيرة عن وجود دليل شرعي ، وقد تصل إلى درجة الاطمئنان أو اليقين ، وبالتالي يكشف الإجماع عن الحكم بطريق غير مباشر ، فيكون الإجماع كاشفا عن وجود رواية - مثلا - لم تصل إلينا ، أي يكون كاشفا عن السنة الشريفة ، وبذلك لا يكون الإجماع من أدلة استنباط الحكم الشرعي لأن دوره دور الكاشف عن السنة ، لذلك يكون الكتاب الكريم والسنة الشريفة الدليلين الشرعيين على الحكم الشرعي ، والدليل الآخر هو الدليل العقلي على الحكم الشرعي ، فتكون الأدلة على الحكم الشرعي منقسمة إلى قسمين : شرعي وعقلي .

إذن :

على الأسس الثلاثة الأولى نحاول أن نحصل على صحة الحكم الشرعي دون النظر إلى دليله ، وعلى الأساس الرابع نحاول أن نحصل على الدليل الشرعي على الحكم .

٢- البحث عن حجية الإجماع على الأسس الثلاثة الأولى يدخل في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعي على الحكم لأن الدليل الشرعي هو الكتاب والسنة ، والدليل غير الشرعي هو الإجماع والعقل ، فتكون الأدلة على الحكم الشرعي منقسمة إلى قسمين : شرعي وغير شرعي ، وغير الشرعي ينقسم إلى عقلي وغير عقلي .

وأما على الأساس الرابع فيدخل البحث عن حجية الإجماع في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعي ، ويعتبر الإجماع من الوسائل الوجدانية لإثبات صدور الصغرى لأن الإجماع كاشف عن الدليل الشرعي ، وهذا ما يتم بحثه الآن في مقامنا .

أقسام الملازمة :

إن الملازمة هي النسبة القائمة بين اللازم والملزوم ، وقد قسّم الأصوليون الملازمة – كما في كفاية الأصول للمحقق الخراساني قدس سره – إلى ثلاثة أقسام ، وغرضهم من التقسيم هو معرفة حقيقة الملازمة بين الإجماع ووجود الدليل الشرعي وأنها من أي قسم ، والأقسام هي :

١– الملازمة العقلية :

فيها يثبت المحمول للموضوع ويستحيل انفكاكهما ، مثل الملازمة بين تواتر الخبر وصدقه على أساس القياس لا الاستقراء .

٢– الملازمة العادية :

مثل الملازمة بين اتفاق آراء المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم ، فإن اتفاق آرائهم لازم لرأيه غالبا وعادة .

٣– الملازمة الاتفاقية :

مثل الملازمة بين الخبر المستفيض واليقين بصدقه ، فإن الاستفاضة تؤدي إلى الاطمئنان بالصدق ، ولكن يتفق أحيانا حصول العلم من الاستفاضة .

سؤال : ما هو نوع الملازمة بين الإجماع والدليل الشرعي ؟

الجواب :

رأي السيد الشهيد في التقسيم السابق :

أولا يبيّن السيد الشهيد رأيه في التقسيم السابق للملازمة ثم يجيب عن السؤال ، فيقول إن الملازمة تكون دائما عقلية ، فيكون للملازمة قسم واحد فقط لا ثلاثة أقسام ، والتقسيم السابق عند **المشهور** مردّه في الحقيقة إلى تقسيم الملزوم . أي طرف الملازمة . لا نفس الملازمة ، فتكون عندنا الأقسام التالية للملازمة ولكن من حيث النظر إلى الملزوم :

١– الملازمة العقلية :

وفيها يكون الملزوم هو ذات الشيء مهما كانت ظروفه وأحواله أي ذات الشيء بلا شرط، كالملازمة بين النار والحرارة وبين الأربعة والزوجية ، فذات الحرارة تلازم ذات النار في جميع الظروف ، وذات الزوجية تلازم الأربعة دائما في جميع الظروف .

٢- الملازمة العادية :

وفيها يكون الملزوم هو الشيء المنوط بظروف معيّنة توجد فيه غالبا وعادة ، فتكون هذه الظروف موجودة في الملزوم غالبا وعادة ، فإن اتفاق آراء المرؤوسين على شيء تكون لازمة لرأي الرئيس غالبا وعادة ، فرأي الرئيس ضمن الظروف المعينة يلزم منها اتفاق المرؤوسين على نفس رأي رئيسهم عادة .

٣- الملازمة الاتفاقية :

وفيها يكون الملزوم هو الشيء المنوط بظروف قد يتّفق وجودها صدفة .

جواب السيد الشهيد في العلاقة بين الإجماع والدليل الشرعي :

يقول المشهور بوجود ملازمة عقلية بين التواتر وصدق الخبر ، وبين الإجماع ووجود الدليل الشرعي على الحكم ، فتكون الملازمة بين الإجماع ووجود الدليل الشرعي من باب الملازمة العقلية التي تعني استحالة الانفكاك بينهما ، وهذا ما يقول به منطق القياس .

والصحيح هو عدم وجود هذه الملازمة العقلية الأرسطية بينهما ، ولكن عدم وجود الملازمة العقلية بينهما لا ينفي اليقين والعلم بأن "كل خبر ثبت تواتره فهو صادق " و "كل حكم أجمع عليه الفقهاء فهذا الإجماع يدل على وجود دليل شرعي عندهم " لأن العلم بأن المحمول لا ينفك عن الموضوع يختلف عن العلم بأن المحمول يستحيل أن ينفك عن الموضوع ، فعدم الانفكاك لا يعني استحالة الانفكاك ، فلا توجد ملازمة بين تواتر الخبر وصدقه ، ولا بين الإجماع ووجود الدليل الشرعي بالرغم من أنه يوجد عندنا يقين بصدق الخبر ويقين بوجود الدليل الشرعي على الحكم ، وهذا اليقين ينتج من عدم الانفكاك بين التواتر وصدق الخبر وبين الإجماع ووجود الدليل الشرعي لا من استحالة الانفكاك بينهما ، فعدم الانفكاك بينهما لا يعني أنه لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر ، فإنه يمكن الانفكاك وإن كان لا يتحقق الانفكاك خارجا ، ولا يوجد هنا تلازم بين ذات المقدمات وذات النتيجة حتى يقال بالقياس الأرسطي ، وإنما يوجد تلازم بين اليقين بالمقدمات واليقين بالنتيجة ، وهذا اليقين قائم على أساس الاستقراء وحساب الاحتمال لا على أساس القياس الأرسطي .

ومن باب التنظير لو كنا نرى محمّدا وعليّا معا دائما ، فوجودهما معا دائما لا يعني أنه لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر ، فمن الممكن أن ترى محمدا لوحده بدون علي وإن لم

يتحقق الانفكاك بينهما خارجا ، فعدم الانفكاك في الخارج لا يعني عدم إمكان الانفكاك في الواقع .

إن معنى الملازمة العقلية هو استحالة الانفكاك وعدم إمكانه ، وما نعلمه ونتيقّن به هو عدم الانفكاك لا عدم إمكان الانفكاك ، وهذا اليقين بعدم الانفكاك ناتج من حساب الاحتمال على أساس الاستقراء حيث تتراكم القيم الاحتمالية ويزول الاحتمال المخالف لضآلته ، وليس على أساس قيام قياس أرسطي يبرهن على استحالة الانفكاك عقلا ، فما يعطيه حساب الاحتمال هو اليقين بصدق الخبر لا ضرورة صدق الخبر ، واليقين بوجود الدليل الشرعي لا ضرورة وجود الدليل الشرعي ، ولا يعطي استحالة الانفكاك بين التواتر وصدق الخبر وبين الإجماع ووجود الدليل الشرعي حتى يقال بوجود الملازمة العقلية بينهما لأن الملازمة العقلية تعني استحالة الانفكاك لا مجرد عدم الانفكاك .

النتيجة النهائية لرأي السيد الشهيد :

الصحيح ربط كشف الإجماع بنفس تراكم القيم الاحتمالية على أساس حساب الاحتمال ، وكذلك في التواتر مع عدّة فوارق ذكرها السيد الشهيد في الحلقة الثانية منها :

أن مفردات الإجماع أخبار حدسيّة مستنبَطة لأن إخبار كل فقيه إخبار حدسي مستنبَط ، ومفردات التواتر أخبار حسية لأن إخبار كل مخبر إخبار حسِّيّ إذ أنه هو الذي يرى أو يسمع بنفسه ، فيكون تحصيل العلم بصدق مضمون الخبر في التواتر أقوى وأسرع من تحصيل العلم بصدق مضمون الخبر في الإجماع لأن القيمة الاحتمالية للإخبار الحسي أكبر من القيمة الاحتمالية للإخبار الحدسي .

كشف الإجماع عن الدليل الشرعي :

تقوم الفكرة في تفسير كشف الإجماع عن الدليل الشرعي على أساس حساب الاحتمال لأن الفقيه لا يفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي عادة ، ونحن نحتمل في اعتقاد الفقيه للدليل الشرعي الإصابة والخطأ فقد يوجد هناك دليل شرعي فعلا ويكون الفقيه مصيبا للواقع في اعتقاده بوجود الدليل ، وقد لا يوجد دليل شرعي فعلا ويكون الفقيه مخطئا وغير مصيب للواقع في اعتقاده بوجود الدليل ، وقيمة احتمال الإصابة تشكِّل قرينة احتمالية لصالح إثبات وجود الدليل الشرعي ، وبكثرة الفتاوى تزداد القرائن الاحتمالية لإثبات وجود الدليل الشرعي بدرجة كبيرة ، وتتحوّل بالتالي إلى يقين لتضاؤل احتمال الخطأ .

اعتراض المحقّق الأصفهاني قدس سره :

إن الإجماع لا يكشف عن وجود دليل شرعي ، وذلك بسبب النقطتين التاليتين :

النقطة الأولى :

لو سلمنا أن الفقهاء لا يفتون بدون دليل شرعي ، ولكن من الممكن أنهم استندوا إلى رواية اعتقدوا بصحة سندها وظهورها في الحكم ، وليس من الضروري أن يكون لنا نفس الرأي في الرواية من حيث السند والدلالة إذ لا يمكن الجزم بتماميتها ، فقد لا تكون تامة من حيث السند إذ من الممكن أن المجمعين قد بنوا على حجية الخبر الحَسَن أو الموَثَّق ونحن نبني على حجية خبر الثقة فقط ، وأيضا قد لا تكون تامة من حيث الدلالة إذ قد لا نستظهر نفس استظهارهم .

ملاحظة :

الخبر الحسن هو الخبر الذي يكون أحد رواته أو كلّهم إماميّا ممدوحا بدون ثبوت عدالته ، و**الخبر الموثّق** هو الخبر الذي يفيد الوثوق والاطمئنان سواء كان الراوي ثقة أم لا ، و**خبر الثقة** هو الخبر الذي يرويه الثقة سواء أفاد خبره الوثوق والاطمئنان أم لا .

النقطة الثانية :

إن أصل كشف الإجماع عن وجود رواية خاصة معيّنة دالة على الحكم ليس صحيحا لأنه :

أ- إذا وجدنا هذه الرواية في مصادر الحديث وكتب الفقه الاستدلالي فإنها تكون واصلة إلينا بنفسها لا بالإجماع ، فنقيّمها بصورة مباشرة من حيث السند والدلالة ، فإن كانت تامة أفتينا على أساسها وإلا لم نأخذ بها ، وقد لا تكون تامة عندنا من حيث السند والدلالة كما مر في النقطة الأولى .

ب- إذا لم نجد الرواية في مصادر الحديث وكتب الفقه الاستدلالي فلا يمكن أن نفترض وجودها لأن واحدا من المجمعين لم يذكرها في كتبه مع كونها أساس فتواهم على الرغم من أنهم يذكرون بعض الأخبار النادرة التي لا يستدلّون بها في استنباط فتاواهم .

رد السيد الشهيد على الاعتراض :

يبدأ السيد الشهيد بالرد على النقطة الثانية أوّلا ثم على النقطة الأولى :

الرد على النقطة الثانية :

لا يراد من إجماع الفقهاء المتقدّمين الذي يكشف عن دليل شرعي اكتشاف دليل لفظي ورواية مكتوبة حتى نقوم بتقييمها سندا ودلالة ، فلا يقصد من الدليل الشرعي رواية معينة حتى يقال بعدم تماميتها سندا أو متنا ، فإذا لم توجد رواية لفظية فإننا نكشف بالإجماع رواية غير لفظية ، وهي الوضوح في الرؤية والارتكاز المتشرعي المتلقّى من الطبقات السابقة التي تشتمل على الرواة وحملة الحديث من معاصري الأئمة عليهم السلام ، وهذا الارتكاز هو الذي يفسر إجماع الفقهاء المتقدمين على الرغم من عدم وجود مستند لفظي مشخَّص معيَّن بأيديهم ، وبالتالي فإن هذا الارتكاز يكشف عادة عن وجود أدلة في مجموع السنة التي عاصروها من قول أو فعل أو تقرير أوحت إليهم بذلك الوضوح والارتكاز ، فهم قد تلقّوا جوًّا عامّا من الاقتناع والارتكاز الذهني الكاشف عن وجود دليل ، فمن الطبيعي أن لا تذكر رواية معيّنة ، وهذا الارتكاز يزول تدريجيّا ولا يصلنا ، ولكن تصلنا الفتاوى ، فيكون الإجماع كاشفا عن رأي المعصوم عليه السلام بتوسط الارتكاز الموجود عند الفقهاء المتقدمين ، فيكون الارتكاز هو الوسيط بين الإجماع والسنة التي يراد الوصول إليها والسنة هي قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره ، وبذلك يتّضح سبب عدم وجود رواية مكتوبة في كتب الحديث والفقه لأن الارتكاز الذهني لا يظهر في الكتب ، ونحن هدفنا الوصول إلى هذا الارتكاز ، ويكون حجة وإن لم مكتشَفا من الإجماع ، بل كان مكتشَفا من طريق آخر .

ملاحظة :

الإجماع الكاشف عن الارتكاز هو إجماع الفقهاء المتقدمين فقط لأنهم قريبون من عصر النص ، ولا ننظر إلى إجماع الفقهاء المتأخرين لأنه لا يكشف عن وجود الارتكاز بسبب أنهم بعيدون عن عصر النص ، والفقهاء المتقدمون على الظاهر هم مَنْ كانوا قبل المحقق الحلي صاحب الشرايع .

الرد على النقطة الأولى :

من الرد السابق يتّضح الرد على هذه النقطة لأن المكتشف بالإجماع ليس رواية لفظية حتى يعترض باحتمال عدم تماميتها سندا أو دلالة ، بل إن المكتشف هو الاقتناع والارتكاز الذي يكشف عن الدليل الشرعي ، فيوجد وسيط بين الإجماع والدليل الشرعي المباشر من المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير ، وهذا الوسيط هو الارتكاز المتشرعي لدى الطبقات

السابقة من حملة الحديث وأمثالهم من معاصري الأئمة عليهم السلام ، وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقي عن الدليل الشرعي على الحكم .

ملاحظة :

إن وجود أي بديل للإجماع في إثبات الوسيط والكشف – كسيرة المتشرعة – سوف يؤدي نفس دور الإجماع ، فلو أمكننا أن نستكشف بقرائن مختلفة أن سيرة المتشرعة المعاصرين للأئمة عليهم السلام واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقدة على الالتزام بحكم معين فإن ذلك يكفي في إثبات هذا الحكم المعين ، وقد ذكر السيد الشهيد في الحلقة الثانية خمسة طرق لاكتشاف سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام وارتكازاتهم الذهنية ، وهذه الطرق تنفع في تشخيص بعض هذه القرائن .

وبذلك يتضح أن الإجماع ليس له الموضوعية في إثبات وجود الارتكاز وبالتالي إثبات وجود الدليل الشرعي ، وإنما هو طريق لإثباته ، وإذا وجدت طرق أخرى لإثباته فإننا نأخذ بها لأننا ننظر إلى الإجماع على نحو الطريقية لا على نحو الموضوعية في إثبات وجود الارتكاز ووجود الدليل الشرعي .

النتيجة :

توجد حلقة وسيطة بين الإجماع والحكم الشرعي ، وهي ارتكاز المتشرعة ، فالإجماع كاشف عن الارتكاز المتشرعي ، والارتكاز المتشرعي كاشف عن وجود دليل على الحكم الشرعي ، فالإجماع لا يكشف عن الحكم الشرعي مباشرة ، وإنما يكشف عنه بطريق غير مباشر عن طريق وسيط هو الارتكاز المتشرعي الذي يكشف عن وجود الدليل على الحكم الشرعي ، وبعد ذلك يثبت الحكم الشرعي .

الشروط المساعدة على كشف الإجماع :

عرفنا أن الإجماع يكشف عن الارتكاز المتشرعي ، والارتكاز المتشرعي يكشف عن الدليل الشرعي الصادر من المعصوم عليه السلام ، وكاشفية الإجماع عن الدليل الشرعي تحصل ضمن الشروط التالية :

الشرط الأول :

أن يكون الإجماع بين الفقهاء المتقدّمين الذين يتّصل عهدهم بعهد الرواة وحملة الحديث والمتشرعة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام أو معاصري المعاصرين لأن هؤلاء هم الذين يمكن أن يكشفوا عن الارتكاز العام ، فالإجماع يكون حجة إذا كان كاشفا عن سيرة المتشرعة القريبين من عصر المعصومين عليهم السلام ، وإجماع الفقهاء المتقدّمين يكون كاشفا عن سيرتهم المنعقدة على حكم معيَّن ، وأما إجماع الفقهاء المتأخّرين فلا تكون له الكاشفية عن سيرتهم .

الشرط الثاني :

أن لا يكون الإجماع مَدْرَكِيًّا بحيث إن المجمعين صَرَّحوا بالمِدْرَك من آية أو رواية أو غيرهما ، وأن لا يكون مُحْتَمَل المدركيّة بحيث إنه من المحتمل استناد المجمعين إليه ، وهذا المدرك المحتمل يكون نصا واصلا إلينا الآن ، فإن كان يوجد مثل هذا المدرك المصرَّح به أو المحتمَل فإن البحث يكون في نفس هذا المدرك لأن الإجماع لا يكون كاشفا عن الارتكاز ولا يكون مسبَّبا عنه مع وجود المدرك ، بل يكون الإجماع ناتجا من وجود المدرك ، لذلك يرجع الفقهاء إلى نفس المدرك ليروه أنه تام أو لا ، فلو وجدت رواية معيَّنة استند إليها المجمعون وجب الرجوع إليها ، فتُناقش هذه الرواية من حيث السند والدلالة ، فإن كانت تامة من هاتين الحيثيتين اعتمد الفقيه عليها وإن لم تكن تامة عند المجمعين ، وإن لم تكن تامة من إحدى الحيثيتين أو كليهما فلا يعتمد عليها الفقيه وإن كانت تامة عند المجمعين ، وهذا البحث المهم يدور حول الإجابة عن السؤال التالي :

هل الإجماع المدركي حجة أو لا ؟

وبهذا يتضح أن الإجماع المدركي ليس حجة سواء كان المدرك مستنَدا إليه من قِبَل المجمعين أم كان محتَمل الاستناد إليه من قِبَلِهم ، وهو ليس بحجة لأن الإجماع لا يكشف عن الارتكاز مع وجود المدرك قطعا أو احتمالا ، فقد يكون الإجماع ناتجا من هذا المدرك القطعي أو الاحتمالي وليس ناتجا من الارتكاز .

ويوجد بحث آخر هنا أيضا يدور حول الإجابة عن السؤال التالي :

هل الإجماع يجبر ضعف دلالة الرواية أو لا ؟

فإذا استند كل الفقهاء المجمعون إلى رواية معيّنة وفهموا منه معنى معيَّنا وكان ضعيف الدلالة على هذا المعنى المعيَّن عند الفقيه الآن فإن استنادهم إليه وفهمهم يعطي قوة لهذا المدرك ويُكمل ما يبدو من نقص في دلالته ويقضي على الشك في ظهور الرواية في ذلك المعنى في وقتنا الحاضر ، وذلك لأنهم كانوا قريبين من عصر النص وكانت توجد قرائن أحاطت بالرواية وكانوا يعرفون هذه القرائن لأنها موجودة في زمانهم مما أنتجت فهم المعنى المعيَّن ، والقرائن قد تكون قرائن مقامية أو سيرة متشرعة أو ظروف موضوعية أو غيرها ، ونحن لا نفهم نفس المعنى الآن لأن القرائن غائبة عنا ولم يصل إلينا شيء منها ، ولكن هذا بحث آخر لا يبحث هنا ضمن الشروط ، وإنما يبحث في محل آخر لأن بحثنا الآن يدور حول **حجية الإجماع المدركي أو عدم حجيته** ، ولا يدور حول جبر ضعف المَدرك بعد ثبوت عدم حجية الإجماع المدركي .

الشرط الثالث :

أن لا توجد قرائن عكسيّة تدل على عدم تحقق ذلك الارتكاز المتشرعي والرؤية الواضحة عند المعاصرين للمعصومين عليهم السلام ، فإذا كان سبب الإجماع أمرا آخر غير الارتكاز المتشرعي لم يكن الإجماع حجة لأن الإجماع حجة إذا كان كاشفا عن الارتكاز ، ويكون الارتكاز بالتالي كاشفا عن وجود دليل شرعي صادر من المعصوم عليه السلام .

الشرط الرابع :

أن تكون المسألة تعبدية متلقاة من الشارع فقط ، فإن كان بالإمكان استنباطها من قاعدة عقلية مثل " مقدمة الواجب واجبة " أو من عموم دليل أو إطلاقه فلا يتم اكتشاف الارتكاز المتشرعي ، وبالتالي لا يكون الإجماع حجة ، فيشترط أن يكون سبب تحقّق الإجماع منحصرا بالتعبد الشرعي المكتشف عن طريق الارتكاز دون حكم العقل أو عموم دليل أو إطلاقه .

مقدار دلالة الإجماع :

يوجد في هذا البحث أمران :

الأمر الأول :

إن كشف الإجماع قائم على أساس اتفاق الفقهاء على قضية واحدة ، لذلك إذا اختلف الفقهاء المتقدمون في الفتوى فإن هذا الكشف يختصّ بالمقدار المتّفق عليه أي بالقدر المشترك ،

فإذا اختلفت الفتاوى بالسعة والضيق أو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد فلا يتم الإجماع إلا بالنسبة لمورد الضيِّق والخاص والمقيَّد وهو المقدار المشترك .

مثال :

إذا قال بعض الفقهاء المتقدمين بأن الخيار ثابت في المعاملات ، وقال بعضهم بأن الخيار ثابت في البيع فقط ، ففي هذه الحالة نأخذ بالقدر المتيقَّن وهو المقدار المشترك بين جميع الفقهاء المتقدمين ، والمقدار المشترك هو ثبوت الخيار في خصوص البيع فقط ، ولا يكون الخيار ثابتا في كل المعاملات .

الأمر الثاني :

يعتبر كشف الإجماع عن أصل الحكم بنحو القضية المهْمَلَة . أي بقطع النظر عن كونها مطلقة أو مقيَّدة ، والمهملة تكون في قوة الجزئية . أقوى دائما من كشفه عن الإطلاقات التفصيلية للحكم لأن كشف الإجماع يعتمد على الارتكاز المتشرعي للمعاصرين للأئمة عليهم السلام ، واحتمال خطأ المجمعين في تشخيص حدود الارتكاز وامتداداته وتفصيلاته أقوى نسبيّا من احتمال خطئهم في إدراك أصل الارتكاز لأن الارتكاز قضية معنوية غير منصبّة في ألفاظ محدّدة ، لذلك قد يكتنف الغموض بعض إطلاقاته وتفصيلاته ، فوقوع الخطأ في أصل القضية يكون أقل من وقوعه في تفاصيل القضية .

مثال :

إذا كان يوجد إجماع بين الفقهاء المتقدمين على أن الجهر بالقراءة في صلاة الصبح واجب ، فهنا أصل القضية متفق عليه وهو وجوب الجهر بالقراءة في صلاة الصبح ، وهذا الإجماع لا ينصب على قضايا تفصيلية متعلقة بالجهر في القراءة في صلاة الصبح مثلا هل صلاة الصبح تبطل إذا أخفت بالقراءة أو لا تبطل ؟ ، وهل تكون القراءة إخفاتا أو جهرا إذا صلى صلاة الصبح قضاء في وقت صلاة إخفاتية كالظهر ؟ ، وهل تجب القراءة جهرا أو إخفاتا إذا صلى الصبح قضاء ؟ ، وهل تجب القراءة جهرا أو إخفاتا إذا صلى الصبح في حالة السفر ؟ ، إن كل هذه التفاصيل لا يكشف عنها الإجماع ، بل إن الإجماع يكشف عن أصل القضية المتفق عليه .

النتيجة :

الإجماع دليل لُبِّيّ يُقتصر فيه على القدر المتيقَّن لأن الدليل اللبّي ليس فيه إطلاق حتى يقال بأنه يشمل جميع الحالات وجميع الموارد لأن الإطلاق يمكن تطبيقه على اللفظ فقط فالمتكلم لم يذكر القيد فلا يريد القيد .

الإجماع البسيط والمركّب :

ملاحظة :

البحوث السابقة كلها كانت تدور حول الإجماع البسيط ، وسيأتي في هذا البحث الإجماع المركب .

الإجماع البسيط :

الإجماع البسيط هو اتفاق جميع الفقهاء على رأي واحد في المسألة .

الإجماع المركّب :

الإجماع المركب هو انقسام جميع الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه أو أكثر ، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتا من الجميع .

مثال :

إذا ذهب فريق من الفقهاء إلى نجاسة الكتابي ، وذهب الفريق الآخر إلى طهارة الكتابي ، فكلا الفريقين ينفيان القول بالتفصيل بطهارة المسيحي ونجاسة اليهودي مثلا .

سؤال : هل الإجماع البسيط حجة ؟

الجواب :

نعم ، الإجماع البسيط حجة لأنه يتم به الكشف عن الارتكاز عن طريق تجميع القيم الاحتمالية حتى نصل إلى اليقين بوجود الارتكاز وبالتالي وجود الدليل الشرعي بسبب تضاؤل احتمال الخلاف .

سؤال : هل الإجماع المركّب حجة ؟

الجواب :

يوجد هنا افتراضان هما :

١- إذا افترضنا أن كل فقيه من المجمعين يبني على رفض الوجه الثالث بصورة مستقلة أي بقطع النظر عن رأيه الخاص في المسألة ، فكل منهم يقول بعدم وجود الوجه الثالث صراحة ، فهذا يرجع في الحقيقة إلى الإجماع البسيط من الجميع على نفي الوجه الثالث ، وهذا الإجماع حجة .

٢- إذا افترضنا أن رفض الوجه الثالث عند كل فقيه كان مرتبطا بما تبنّاه من رأي خاص في المسألة ولم يكن بصورة مستقلة عن رأيه ، وكل منهم يرفض الوجه الثالث بطريقة تختلف عن طريقة الفقيه الآخر في الرفض ، فكل منهم يقول إذا كان رأيي صحيحا فإني أنفي الرأي الثالث، وهذا هو الإجماع المركّب على نفي الوجه الثالث ، وهذا الإجماع ليس بحجة ولا يُعتمد عليه .

سؤال : لماذا لا يكون الإجماع المركّب حجة ؟

الجواب :

لأن حجية الإجماع ناشئة من كشفه عن الارتكاز ، وهذا الكشف ناشئ من تجميع القيم الاحتمالية للإصابة وعدم الخطأ ، وفي المقام عند اختلاف الفقهاء على رأيين فإننا نعلم قطعا بخطأ أحد الفريقين وبطلان أحد الرأيين ، فلا يمكن أن تَدْخُل كل القيم الاحتمالية في تكوين الكشف للإجماع المركّب لأن هذه القيم متعارضة في نفسها بسبب وقوع التعارض بين الرأيين ، وبالتالي لا يمكن تحصيل اليقين بوجود الارتكاز ووجود الدليل الشرعي .

النتيجة :

إن عدم القول بالتفصيل لا يستلزم القول بعدم التفصيل ، لذلك لا يكون الإجماع المركب على نفي الوجه الثالث حجة ولا يمكن أن نرفض وجود الوجه الثالث لأن الفقهاء وإن لم يقولوا بالتفصيل في المسألة إلا أن عدم قولهم بالتفصيل لا يستلزم القول بعدم التفصيل ، فيمكن أن نفترض أن فقيها يأتي ويقول بالوجه الثالث ، ولا يمكن أن يُرَد عليه بأن قولك بالوجه الثالث ليس حجة لأنه مخالف للإجماع المركب ، فيقال له إن الإجماع المركب ليس بحجة ، ويمكن قبول وجود الوجه الثالث .

٣- الشهرة

الشهرة لغة :

الشهرة لغة بمعنى الذيوع والوضوح ، ففي لسان العرب : الشهرة ظهور الأمر ووضوحه ، وشَهَرَ فلان سَيْفَه أي سَلَّهُ وأخرجه من غمده [١] .

الشهرة اصطلاحا :

في الاصطلاح تضاف الشهرة تارة إلى الحديث وتارة أخرى إلى الفتوى ، فيكون لدينا قسمان هما :

١- الشهرة الروائية :

هي الشهرة في الحديث ، ويراد بها كثرة رواة الحديث بدرجة أقل من التواتر .

٢- الشهرة الفتوائية :

هي الشهرة في الفتوى ، ويراد بها شيوع فتوى معيّنة بين الفقهاء بدرجة أقل من الإجماع .

سؤال : هل الشهرة من وسائل الإحراز الوجداني لإثبات صدور صغرى الدليل الشرعي أم لا ؟

الجواب :

أولا : بالنسبة للشهرة الروائية :

لا بد أَوَّلاً من تحديد معنى التواتر ، فإذا حدّدنا التواتر تحديدا كيفيّا بتعدّد الناقلين للرواية وكثرتهم إلى درجة يحصل منه العلم أو الاطمئنان بصدور الدليل الشرعي ، ففي هذه الحالة يكون معنى الشهرة الروائية هو تعدّد الناقلين للرواية وكثرتهم بدرجة أقل من التواتر بحيث يحصل منه الظن بالصدور دون العلم بالصدور ، والخبر الظني ليس من وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعي المفيدة للعلم واليقين ، فلا تكون الشهرة الروائية حجة ، فنحتاج إلى إثبات حجيتها بالتعبّد الشرعي عن طريق دليل قطعي يدل على ثبوت حجية الخبر المفيد للظن ، فتدخل الشهرة الروائية في وسائل الإثبات التعبّدي كما سيأتي في البحث التالي .

ثانيا : بالنسبة للشهرة الفتوائية :

لا بدّ أَوَّلاً من تحديد معنى الإجماع ، ويوجد نوعان للإجماع هما :

---

[١] لسان العرب ج ٧ ص ٢٢٦ .

١- الإجماع بالتحديد الكيفي :

هو عبارة عن اتفاق الفقهاء بحيث يصل إلى درجة يحصل منه العلم بصحة الحكم المتفق عليه أو الاطمئنان بها سواء كان شاملا لجميع الفقهاء أم لا ، في هذه الحالة لا يحصل من الشهرة الفتوائية العلم واليقين ، وإنما يحصل منها الظن بوجود الدليل الشرعي على الحكم المتفق عليه ، والظن ليس حجة إلا إذا قام الدليل الشرعي القطعي على التعبّد بحجيته ، فالشهرة الفتوائية لا تكون من وسائل الإثبات الوجداني لأنها لا تفيد اليقين ، بل تكون من وسائل الإثبات التعبدي ، وقد اختلف الأصوليون في حجية الشهرة الفتوائية بين قائل بالحجية التعبدية وبين قائل بعدم الحجية التعبدية .

٢- الإجماع بالتحديد الكمّيّ العددي :

هو عبارة عن اتفاق جميع الفقهاء على حكم معيَّن سواء حصل منه اليقين أم لا ، ولنفرض مائة فقيه مثلا ، في هذه الحالة يكون معنى الشهرة الفتوائية اتفاق أكثر الفقهاء على حكم معيَّن سواء حصل اليقين بالحكم أم لا ، ولنفرض ثمانين فقيها منهم ، ولا تضر آراء الباقين في هذا الاتفاق سواء كنا نجهل آراءهم أم كنّا نظن بموافقتهم للأكثر أم كنّا نعلم بمخالفتهم لهم .

ولا بد من الالتفات إلى أن الشهرة الفتوائية على أساس التحديد الكمي للإجماع إذا حصل منه العلم واليقين فإنها تدخل تحت الإجماع بالتحديد الكيفي ، وبذلك تكون من وسائل الإثبات الوجداني وتوجب إحراز الدليل الشرعي عن طريق حساب الاحتمال ، وحصول اليقين من الشهرة الفتوائية أمر يختلف من مورد إلى آخر ، فحصول اليقين بوجود الدليل يكون أسرع إذا كان من الفقهاء مثل **الشيخ الطوسي** و**الشيخ المفيد** و**السيد المرتضى قدس سرهم** ، كما أن إحراز مخالفة بعض الفقهاء مثل **الشيخين** و**السيد قدس سرهم** يمنع عن الكشف القطعي للشهرة بدرجة تختلف تبعا لنوعية هذا البعض وموقعه العلمي وخصوصياته الأخرى كأن يكون موجودا في الحوزة العلمية أو في بلد بعيد عن الحوزة العلمية .

ملاحظات :

١- التواتر له تحديد واحد فقط وهو التحديد الكيفي ، ولا يحدّد بالتحديد الكمي بخلاف الإجماع فإنه يحدد بكلا التحديدين : التحديد الكيفي والتحديد الكمي ، والشهرة الروائية لا تفيد اليقين بخلاف الشهرة الفتوائية فإنها تفيد اليقين أحيانا بشروط معيَّنة .

٢- يوجد بحث آخر في الشهرة الفتوائية ، وذلك في حجيته التعبّدية ، وهذا يدخل في وسائل الإثبات التعبّدي ، وهو خارج عن محل الكلام لأن كلامنا الآن في وسائل الإثبات الوجداني ، ويأتي ضمن البحث التالي .

القسم الثاني
وسائل الإثبات التعبّدي

تعريف وسائل الإثبات التعبّدي :

وسائل الإثبات التعبدي هي الأدلة الظنية التي قام الدليل القطعي على حجيتها ، وتشمل الشهرة الفتوائية والإجماع المنقول وخبر الواحد وغير ذلك ، وأهم ما يبحث عنه هنا عادة هو "خبر الواحد" .

تعريف خبر الواحد :

خبر الواحد هو كل خبر لم يبلغ حدّ التواتر ، وبالتالي لا يفيد العلم وإن تعدّد رواته ، وليس معناه أن الراوي شخص واحد فقط .

سؤال : هل خبر الواحد حجة أو لا ؟

الجواب :

خبر الواحد ليس حجة على الإطلاق وفي كل الحالات ، وإنما هو حجة في بعض أقسامه أي على نحو الموجبة الجزئية ، كخبر العادل .

مراحل البحث في حجية خبر الواحد :

المرحلة الأولى :

في إثبات أصل حجية خبر الواحد ، أي على نحو القضية المهمَلة ومن دون النظر إلى سعتها وضيقها أو إلى أنها ثابتة في خبر العادل فقط أو تشمل خبر الثقة أيضا .

المرحلة الثانية :

في تحديد دائرة حجية خبر الواحد وشروطها ، فيقع البحث في ثبوت الحجية لخبر العادل فقط أو لخبر الثقة أيضا أو للخبر الذي عمل به المشهور أيضا ، وغير ذلك .

المرحلة الأولى

في إثبات أصل حجية الأخبار

المشهور بين العلماء هو حجية خبر الواحد على نحو الموجبة الجزئية ، وقد استدل على الحجية بالكتاب الكريم والسنة الشريفة والعقل .

أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب الكريم :

أولا : آية النبأ :

قوله تعالى : " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ** " [1] .

الاستدلال :

يمكن الاستدلال بهذه الآية الكريمة من وجهين :

١- الاستدلال بمفهوم الشرط .

٢- الاستدلال بمفهوم الوصف .

الوجه الأول : الاستدلال بمفهوم الشرط :

يمكن الاستدلال بالآية الكريمة عن طريق مفهوم الشرط لأنها تشتمل على جملة شرطية هي " **إِنْ جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا** " ، وهذه الجملة تدل بمنطوقها على ربط " وجوب التبيّن عن النبأ " بحالة " مجيء الفاسق به " ، فتدل بمفهومها على انتفاء " وجوب التبيّن عن النبأ " بانتفاء " مجيء الفاسق به " ، وهذا يعني " عدم وجوب التبيّن عن النبأ " في حالة " مجيء العادل به " ، وبذلك تثبت " حجية نبأ العادل " لأن الأمر بالتبيّن في منطوق الآية له أحد معنيين :

المعنى الأول :

الإرشاد إلى عدم الحجية أي عدم حجية خبر الفاسق ، فيكون نفي الأمر بالتبيّن معناه الحجية ، ويتم به المطلوب لأن نفي الأمر بتبيّن خبر العادل يدل على حجية خبر العادل ، كما يأتي :

---

[1] الحجرات : ٦ .

بما أن : الأمر بالتبيّن = عدم الحجية

إذن : عدم الأمر بالتبيّن = عدم (عدم الحجية)

= الحجية

النتيجة :

على المعنى الأول يدل المفهوم على حجية خبر العادل .

المعنى الثاني :

الإرشاد إلى الشرطية أي أن التبيّن شرط في جواز العمل بخبر الفاسق . الجواز هنا حكم وضعي لا تكليفي . ، فيجوز العمل بخبر الفاسق مشروطا بالتبيّن ، وهو ما يسمى بـ " الوجوب الشرطي " . لا الوجوب النفسي لأن الوجوب النفسي معناه أنه يجب التبيّن عن خبر الفاسق سواء أريد العمل به أم لا .كما تقدّم في بحث " الأمر الإرشادي " مثل " اغسل ثوبك من البول " الذي هو إرشاد إلى نجاسة الثوب بالبول وأنه يطهر بالماء .

وبذلك يكون نفي الأمر بالتبيّن معناه أن التبيّن ليس شرطا في جواز العمل بخبر العادل ، فيجوز العمل بخبر العادل بدون اشتراط التبيّن ، وعدم شرطية التبيّن في جواز العمل بخبر العادل يتلاءم مع الحالتين التاليتين لأن الشرطية منتفية فيهما ، والحالتان هما :

١- جواز العمل بخبر العادل بدون تبيّن : وهو معنى الحجية ، وهذا هو المتعيّن ، ويتم به المطلوب .

٢- عدم جواز العمل بخبر العادل حتى مع التبيّن : فلو قلنا إن " أ " غير مشروط بـ "ب" فهذا معناه أن " عدم أ " مشروط بـ " ب " ، فالجواز غير مشروط بالتبين فهذا معناه أن عدم الجواز مشروط بالتبين ، وهذه الحالة غير محتملة لسببين :

أ- لأنه يجعل خبر العادل أسوأ وأقل مرتبة من خبر الفاسق لأن خبر الفاسق يعمل به مع التبيّن ، وخبر العادل لا يعمل به حتى مع التبيّن .

ب- لأنه يلزم منه المحال بسلب المنجّزيّة عن القطع حيث يوجب المنع عن العمل بالدليل القطعي نظرا إلى أن الخبر بعد تبيّن صدقه يكون قطعيا .

النتيجة :

الاحتمال الثاني باطل ، فيكون الاحتمال الأول هو الصحيح ، إذن فعلى المعنى الثاني يدل المفهوم على حجية خبر العادل .

النتيجة النهائية :

على كلا المعنيين يدل المفهوم على حجية خبر العادل .

الاعتراضات على الوجه الأول :

الاعتراض الأول :

إن الشرط في الآية الكريمة مسوق لتحقّق الموضوع كما في " إن رُزِقْتَ وَلَدًا فَاحْتِنْهُ " فإن رزق الولد محقِّق ومُوجِد للولد ، والجملة الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع لا مفهوم لها ، لذلك لا يثبت مفهوم للجملة الشرطية في الآية الكريمة لأن المدلول الالتزامي هو " إن لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تتبيّنوا " ، فإذا لم يجئ الفاسق بالنبأ فإنه لا تحقّق ولا وجود لنبأ الفاسق حتى يقال بالتبيّن أو بعدم التبيّن ، فهو سالب بانتفاء الموضوع حيث لا يوجد موضوع للتبيّن أو لعدم التبيّن .

رد السيد الشهيد على الاعتراض الأول :

إن الجملة الشرطية لها موضوع وشرط ، وهما في الآية الكريمة يمكن تصويرهما على ثلاثة أنحاء هي :

النحو الأول :

أن يكون الموضوع هو طبيعي النبأ لا خصوص نبأ الفاسق ، والشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ ، فيكون معنى الجملة : النبأ إذا جاءكم الفاسق به فتبيّنوا .

النحو الثاني :

أن يكون الموضوع هو خصوص نبأ الفاسق لا طبيعي النبأ ، والشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ ، فيكون معنى الجملة : نبأ الفاسق إذا جاءكم الفاسق به فتبيّنوا .

النحو الثالث :

أن يكون الموضوع هو الجائي بالخبر . أي المخْبِر . ، والشرط هو فسق الجائي بالخبر ، فيكون معنى الجملة : الجائي بالخبر إذا كان فاسقا فتبيّنوا .

سؤال : في أي الأنحاء يثبت المفهوم ؟

الجواب :

في النحو الأول :

يثبت المفهوم لأن الشرط ليس هو الأسلوب الوحيد والوسيلة الوحيدة لتحقيق الموضوع ، فالنبأ كما يتحقّق بمجيء الفاسق به فإنه يتحقّق بمجيء العادل به أيضا .

في النحو الثاني :

لا يثبت المفهوم لأن الشرط هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع ، فنبأ الفاسق لا يتحقّق إلا بمجيء الفاسق به ولا يتحقّق بطريق وأسلوب آخر ، فيكون الشرط محقِّقا لوجود الموضوع .

في النحو الثالث :

يثبت المفهوم لأن الشرط ليس محقِّقا وموجِدا للموضوع ، ولأن فسق الجائي بالخبر لا يحقّق وجود الجائي بالخبر .

النتيجة :

يثبت مفهوم للآية الكريمة على النحوين الأول والثالث ، ولا يثبت مفهوم للآية على النحو الثاني .

سؤال : على أي نحو تكون الآية الكريمة ؟

الجواب :

الظاهر من الآية الكريمة هو النحو الأول لأن الموضوع هو طبيعي النبأ ، والشرط هو مجيء الفاسق بالنبأ ، والشرط ليس هو الأسلوب الوحيد لتحقق الموضوع ، بل يوجد أسلوب آخر هو مجيء العادل بالنبأ ، وبالتالي يثبت المفهوم وهو " إن جاءكم عادل بنبأ فلا تتبيّنوا " أي أن خبر العادل لا يجب فيه التبيّن والفحص .

النتيجة النهائية :

من آية النبأ تثبت حجية خبر العادل .

الاعتراض الثاني :

نعم يوجد مفهوم للجملة الشرطية في الآية الكريمة وهو كون خبر العادل لا يجب فيه التبيّن، ولكن هذا المفهوم باطل بسبب العموم والشمول الإطلاقي الناتج من التعليل بإصابة القوم بالجهالة وعدم العلم ، وهذا العموم الناتج من الإطلاق يقتضي إسراء الحكم المعلَّل – وهو وجوب التبيّن – إلى سائر موارد عدم العلم ، فالتعليل يدل على أن كل خبر لا يفيد العلم يجب

تبيّنه وبالتالي فهو ليس حجة ، وخبر العادل خبر لا يفيد العلم فيجب تبيّنه وبالتالي فهو ليس حجة ، إن خبر الفاسق لا يُقْبَل لأنه لا يؤدي إلى العلم فهو خبر غير علمي ، وخبر العادل لا يؤدي إلى العلم فهو خبر غير علمي أيضا ، والتعليل – وهو إصابة القوم بجهالة – يشمل خبر الفاسق وخبر العادل لأن كل خبر يصيب القوم بالجهالة وعدم العلم يجب التبيّن عنه ، وخبر العادل أيضا يصيب القوم بالجهالة ، إذن يجب التبيّن عنه لأنه لا يفيد علما ويقينا ، إن المفهوم يقول إن خبر العادل غير العلمي حجة ، والتعليل يقول إن كل خبر غير علمي ليس حجة ، فيكون المفهوم باطلا لأن التعليل يشمل خبر العادل أيضا ، إن التعليل هنا يوسِّع دائرة المنطوق ليشمل المفهوم .

الردود على الاعتراض الثاني :

الرد الأول :

يوجد تعارض بين المفهوم والتعليل من باب تعارض الخاص والعام [1] ، والأصح أن نقول من باب المقيّد والمطلق لعدم وجود أداة تدل على العموم في الآية الكريمة ، فالتعليل في الآية عام والمفهوم خاص والأصح مطلق ومقيّد ،

والخاص يقدَّم على العام عند التعارض والأصح أن المقيّد يقدَّم على المطلق عند التعارض ، فالتعليل العام يدل على أن كل ما لا يكون علما ليس بحجة ، فيشمل مثل القياس والاستحسان وخبر الفاسق وخبر العادل ، والمفهوم الخاص يدل على أن خبر العادل غير

---

[1] في التعارض بين العام والخاص يقع التعارض بين محمولي الدليلين ، أي أن التعارض يكون في المحمول لا في الموضوع ، والمحمول في الدليل هو عبارة عن الحكم أي أن التعارض يقع بين الحكمين في الدليلين ، ومثاله هو "كل ربا حرام " و " الربا بين الولد ووالده جائز " حيث يقع التعارض بين الحكمين في العام والخاص ، فتكون النتيجة أن كل ربا حرام إلا الربا الذي يكون بين الولد ووالده فإنه ربا ولكن أخرجه من دائرة الحكم بأن لا يترتّب عليه الحكم ، والتعارض بين المطلق والمقيّد يكون بنفس الطريقة ولكن المثال هو " الربا حرام " و " الربا بين الولد ووالده جائز " ، والفرق بين المثالين هو في استعمال أداة العموم وهو كلمة "كل " في المثال الأول للدلالة على العموم ، وعدم استعمال أداة العموم في المثال الثاني ، والدال على العموم فيه هو الإطلاق وقرينة الحكمة حيث لم يقيَّد الربا بقيد ، وبتطبيق قرينة الحكمة وهي أنه لم يذكر القيد في الكلام ومعنى ذلك أنه لا يريد القيد في المراد الجدي ، أي لم يذكر القيد فلا يريد القيد ، فهو لم يقيِّد الربا بقيد فمعنى ذلك أنه لا يريد التقييد بل يريد الإطلاق ، لذلك يريد العموم ولكن لا بذكر أداة العموم بل بالإطلاق وقرينة الحكمة .

العلمي حجة ، فتكون النتيجة هي أن "كل ما لا يكون علما وجدانا فهو ليس حجة إلا خبر العادل " ، فهو حجة وإن لم يفد العلم والقطع واليقين ، فالمفهوم يكون مخصِّصا لعموم التعليل – والأصح يكون مقيِّدا لإطلاق التعليل – لأنه يثبت الحجية لخبر العادل غير العلمي .

رد السيد الشهيد قدس سره على الرد الأول :

إن كون المفهوم مخصِّصا لعموم التعليل يتم في حالة ما إذا انعقد للكلام ظهور في المفهوم ثم عارض عموما من العمومات فإنه يخصِّصه ، وأما في المقام فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم أصلا لأن التعليل متّصل بالكلام لا أنه ينعقد ظهور في المفهوم وهذا الظهور ليس بحجة في تخصيص العام ، إن التعليل المتصل بالمنطوق يكون قرينة على عدم انحصار الجزاء – وهو وجوب التبيّن – بالشرط – وهو مجيء الفاسق بالنبأ – ، فوجوب التبيّن لا يختص بخبر الفاسق بل يشمل خبر العادل أيضا ، إن الجملة الشرطية إذا كانت ظاهرة في الانحصار يكون لها مفهوم ، فهنا لا يوجد مفهوم أصلا لأن التعليل يدل على عدم الانحصار بخبر الفاسق ، وبالتالي لا يوجد خاص أصلا حتى يقدَّم على العام ، إن الدليلين المتعارضين هنا متّصلان بأمر واحد ، وعموم التعليل يزيل ظهور الآية في اختصاص وجوب التبيّن بخبر الفاسق ، فلا يوجد أصلا مفهوم للآية حتى يقال بالتعارض وتقديم الخاص على العام ، فالأمر سالب بانتفاء الموضوع حيث لا يوجد خاص أصلا ليقدَّم على العام .

الرد الثاني للمحقق النائيني قدس سره :

يرتفع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل إذا قلنا إن المفهوم حاكم على عموم التعليل [1] ، وذلك لأن المفهوم يدل على أن خبر العادل لا يجب فيه التبيّن مما يدل على أن خبر العادل

---

[1] إن معنى الحكومة هو أن الدليل الثاني يضيِّق دائرة موضوع الحكم في الدليل الأول أو يوسِّعها تعبَّدا ، ومثال التضييق هو " لا ربا بين الوالد وولده " حاكم على " الربا حرام " لأنه يضيِّق دائرة الموضوع تعبَّدا بأن يُخرج مصداقا من الربا خارج دائرة الموضوع ، فيُنَزِّل الربا بين الولد ووالده منزلة اللاربا تعبّدا ، وبعد أن يخرجه من دائرة الموضوع فإنه يخرجه من حكم هذا الموضوع ، فتكون النتيجة أن الربا بين الولد ووالده ليس حراما ، ومثال التوسعة هو " الطواف بالبيت صلاة " حاكم على " الصلاة تجب فيها الطهارة " لأنه يوسِّع دائرة الموضوع تعبَّدا بأن يُدْخِل مصداقا جديدا داخل دائرة الموضوع فيُنَنَزِّل الطواف منزلة الصلاة تعبّدا ، وبعد أن يدخله في دائرة الموضوع فإنه يعطيه حكم هذا الموضوع ، فتكون النتيجة أن الطواف بالبيت تجب فيه الطهارة .

حجة ، فمفاد المفهوم هو حجية خبر العادل ، ومعنى حجيته على مسلك تتميم الكاشفية وجعل العلمية والطريقية اعتبار خبر العادل غير العلمي علما بالتعبّد ، فيقوم الظن مقام القطع في ترتيب الآثار تعبّدا ، فيجعل عدم العلم علما على نحو المجاز العقلي عند **السّكّاكي** كما ينزِّل الرجل الشجاع منزلة الأسد بأن يجعل الرجل الشجاع مصداقا للأسد ، فكما أن الحيوان المفترس مصداق من مصاديق الأسد كذلك فإن الرجل الشجاع مصداق آخر من مصاديق الأسد ، فإذا قال الشارع : " جعلت الخبر حجة " فإنه يعني " جعلت الخبر علما وطريقا " ، فمعنى جعل الحجية هو جعل العلمية والطريقية .

وأما التعليل فموضوعه الجهل وعدم العلم ، فالتعليل يدل على أن كل خبر لا يفيد العلم الوجداني يجب التبيّن عنه وبالتالي فهو ليس حجة ، وهذا لا يتعارض مع المفهوم لأن المفهوم يدل على أن خبر العادل لا يجب التبيّن عنه وبالتالي فهو حجة ، وإذا اعتبر الشارع خبر العادل علما فإنه يخرج عن موضوع التعليل الذي هو الخبر الذي لا يفيد العلم الوجداني ، وهذا الخروج خروج تعبّدي لا حقيقي ، فهو علم تعبّدي لا حقيقي ، والخروج التعبّدي يسمى بـ " الحكومة " ، وهذا هو معنى أن المفهوم حاكم على عموم التعليل لأن المفهوم يضيّق من موضوع التعليل بأن يُخرج مصداقا من دائرته ، وهذا مثل " لا ربا بين الوالد وولده " الحاكم على " الربا حرام " .

رد السيد الشهيد قدس سره على الرد الثاني :

نحن لا نسلِّم مسلك جعل الطريقية ، ولكن لو سلّمنا بهذا المسلك فإن المفهوم يدل على أن خبر العادل يعتبر علما ، والمنطوق يدل على أن خبر الفاسق لا يعتبر علما ، فلا يوجد تعارض بين المفهوم والمنطوق ، وأما التعليل فإنه ناظر إلى توسعة وتعميم دائرة الحكم الثابت في المنطوق وهو عدم اعتبار العلم وعدم الحجية فتتسع دائرة عدم اعتبار العلم وعدم الحجية إلى كل ما لا يكون علما وجدانا ، فالتعليل يقول إن كل ما لا يكون علما وجدانا – ومنه خبر العادل – لا يعتبر علما ، والمفهوم يقول إن خبر العادل يعتبر علما ، وبعبارة أخرى التعليل يقول خبر العادل ليس علما ، والمفهوم يقول خبر العادل علم ، فيقع التعارض بينهما لأن موضوعهما خبر العادل ومحمول أحدهما اعتبار العلمية وجعل الطريقية ومحمول الآخر نفي اعتبار العلمية ونفي جعل الطريقية ، وبهذا يكون مفاد التعليل ومفاد المفهوم في رتبة واحدة حيث إن المفهوم يثبت اعتبار خبر العادل علما ويثبت جعل الطريقية ، والتعليل ينفي اعتبار

خبر العادل علما وينفي جعل الطريقية ، ولا موجب لحكومة أحدهما على الآخر ، فكل من الدليلين في عَرْض الآخر وفي رتبة واحدة ولا طوليّة بينهما لأنهما ناظران إلى شيء واحد وهو خبر العادل حيث إن أحدهما يثبت له العلمية والآخر ينفيها عنه ، فيكونان من باب التعارض بين العام والخاص لا من باب الحكومة ، فيرد عليه رد **الشهيد قدس سره** على الرد الأول .

الرد الثالث للمحقّق الخراساني قدس سره :

إن التعليل لا ينافي المفهوم لوجود الفرق بين الجهل والجهالة ، التعليل يقول " حتى لا تصيبوا قوما بجهالة " ، إن الجهل هو عدم العلم ، والجهالة ليست بمعنى عدم العلم ، بل بمعنى السفاهة والتصرّف غير المتّزن الذي لا ينبغي صدوره وعمله من العاقل ، فالتعليل لا يشمل العمل بخبر العادل الثقة لأنه ليس سفاهة بل هو عمل عقلائي ، إن التعليل يدل على عدم حجية الخبر الذي يكون الأخذ به عملا سفهيّا ، والأخذ بخبر العادل ليس عملا سفهيّا حتى يقال بأن التعليل يشمله وبالتالي يدل على عدم حجيته ، فيكون خبر العادل خارجا عن موضوع التعليل حقيقة ، فهو خارج تخصّصا . لا تخصيصا . لأنه ليس داخلا أصلا في عموم التعليل ، فيكون من باب الورود لا من باب الحكومة لأنه خارج حقيقة لا تعبّدا ، وبذلك يتم المفهوم .

ملاحظة :

الرد الثالث لم يردّه السيد الشهيد ولم يعلّق عليه .

النتيجة النهائية :

يمكن الاستدلال بمفهوم الجملة الشرطية في آية النبأ لإثبات حجية خبر العادل .

الوجه الثاني : الاستدلال بمفهوم الوصف :

مثال :

أَكْرِمِ الرّجلَ الفقيرَ ، مفهومه : لا تُكْرِمِ الرّجلَ الغَنِيَّ .

إن وجوب التبيّن في الآية له ملاك هو فسق المخبر ، فينتفي هذا الوجوب بانتفاء فسق المخبر ، فتكون النتيجة " إن جاءكم عادل بنبأ فلا تتبيّنوا " ، وهذا هو المطلوب .

ويوجد هنا لحاظان للاستدلال بمفهوم الوصف :

اللحاظ الأول :

الاستدلال بمفهوم الوصف بناء على ثبوت المفهوم للوصف عموما .

اللحاظ الثاني :

لو قلنا بعدم ثبوت المفهوم للوصف عموما فإنه يمكن الاستدلال بمفهوم الوصف لوجود خصوصيّة في المقام – حتى مع إنكار مفهوم الوصف في موارد أخرى – لأن لازم عدم ثبوت المفهوم هو وجوب التبيّن عن خبر العادل أيضا ، ومقتضى قاعدة احترازية القيود انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد ، أي انتفاء شخص ذلك الوجوب بالتبيّن بانتفاء الفسق ، فإذا لم ينتفِ شخص الحكم فمعنى ذلك أن القيد يكون لغوا ، أي إذا لم ينتف شخص وجوب التبيّن بانتفاء الفسق فإن قيد " الفسق " يكون لغوا ، وبالتالي يشمل شخص الحكم خبر العادل أيضا .

إن وجوب التبيّن عن خبر العادل له احتمالان :

١– إن أريد شمول شخص وجوب التبيّن لخبر العادل فهو خلاف قاعدة احترازية القيود لأن شخص الحكم مقيّد بالفاسق ، فيكون منتفيا عن العادل ، فالحكم المقيَّد بقيد خاص ينتفي عند انتفاء القيد الخاص .

٢– إن أريد بالحكم شخص آخر من الوجوب مجعول على عنوان " خبر العادل " فهذا غير محتمل لأن معناه أن خبر العادل بما هو خبر العادل دخيل في وجوب التبيّن ، وهذه الدخالة غير محتملة لأن وجوب التبيّن له أحد ملاكين هما :

أ– مطلق الخبر .

ب– فسق المخبر .

وكلا الملاكين غير موجود في خبر العادل لأن عدالة المخبر ليست من ملاكات وجوب التبيّن .

سؤال : في أي اللحاظين يثبت مفهوم الوصف ؟

الجواب :

في اللحاظ الأول :

لا يثبت المفهوم لأننا ننكر مفهوم الوصف وخاصة في حالة ذكر الوصف بدون ذكر الموصوف كما في آية النبأ إذ قالت : " إن جاءكم فاسق " ، ولم تقل : " إن جاءكم رجل فاسق " ، فيكون " الفاسق " لقبا لا وصفا ، واللقب هو كل لفظ يكون ركنا في الكلام ولا يمكن الاستغناء عنه ، وقد ثبت في محله أنه لا يوجد مفهوم للقب .

في اللحاظ الثاني :

لا يثبت المفهوم أيضا لأن وجوب التبيّن ليس حكما شرعيا تكليفيا مولويا مجعولا ، فلو كان وجوب التبيّن الخاص بخبر العادل حكما تكليفيا لكان هذا الوجوب باطلا لأنه لا يُحتمَل وجوب التبيّن لخصوص خبر العادل لأن عدالة المخبر ليس من ملاكات وجوب التبيّن ، وإنما وجوب التبيّن حكم إرشادي أي إرشاد إلى عدم الحجية مثل " اغسل ثوبك من البول " الذي هو إرشاد إلى نجاسة الثوب من البول ، ومرجع ربط وجوب التبيّن بعنوان معناه أن ذلك العنوان لا يقتضي الحجية ، لذلك فعندما يقال إن خبر العادل يجب تبيّنه فهذا معناه أن خبر العادل ليس حجة أيضا .

إن الحجية حكم شرعي ، ولكن عدم الحجية ليس حكما شرعيا ، بل هو عدم الحكم الشرعي ، وعدم الحكم الشرعي لا يُجعل بجعل من الشارع ، ولا يوجد محذور في أن يكون خبر العادل موضوعا لوجوب التبيّن في جعل ثان بمعنى أن خبر العادل ليس حجة ، فكأن الآية الكريمة تريد أن تقول إن الخبر الذي يفيد العلم يكون موضوعا للحجية ، فكل خبر يفيد العلم يكون حجة ، وبالتالي فإن كل خبر لا يفيد العلم لا يكون حجة سواء صدر من الفاسق أم من العادل .

النتيجة النهائية :

لا يمكن الاستدلال بمفهوم الوصف في آية النبأ لإثبات حجية خبر العادل .

ثانيا : آية النفر :

قوله تعالى : " **فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** " [1] .

الاستدلال :

يمكن الاستدلال بالآية الكريمة على حجية خبر الواحد من خلال الأمور التالية :

١- تدل الآية على وجوب تحذّر المنذَرين .

٢- تدل الآية على وجوب التحذّر مطلقا أي سواء أفاد الإنذار العلم لدى السامع أم لم يُفِدْ .

---

[1] التوبة : ١٢٢ .

٣- وجوب التحذّر مع عدم حصول العلم لدى السامع لازمه حجية إنذار المنذِر شرعا لأنه يحصل الظن لدى السامع بمضمون الإنذار ، وهذا الظن يعطيه الشارع الحجية بحيث يمكن الأخذ به والاعتماد عليه .

النتيجة :

خبر الواحد حجة .

الأمر الأول :

تدل الآية الكريمة على وجوب التحذّر من قِبَلِ القوم الذين أنذرهم المنذِرون ، وذلك لوجوه :

الوجه الأول :

وقع التحذّر مدخولا لأداة الترجّي - لَعَلَّ - الدالة على المطلوبية والرجحان والمحبوبيّة ، فما يقع بعدها يكون مطلوبا وراجحا ومحبوبا ، فيكون المعنى " أطلب منكم الحذر وأحبّه منكم وهو راجح " ، ومطلوبيّة التحذّر ورجحانه ومحبوبيّته لازمه وجوب التحذّر لأن الحذر إن كان له مبرّر وداعي وسبب ومقتضِي فهو واجب ، فإذا تحقق سبب الحذر فإنه سوف يصير واجبا ، ولا يوجد حذر مستحب ، وإن لم يكن له مبرّر لم يكن مطلوبا حتى على نحو الاستحباب ، ومبرّر الحذر وسببه ومقتضيه هو العقاب والضرر المترتّب على مخالفة إنذار المنذِر ، ودفع الضرر واجب عقلا وإن كان محتملا .

الوجه الثاني :

وقع التحذّر غاية للنفر الواجب ، ووجوب النفر يأتي من كلمة " لولا " الدالة على التحضيض الذي يعني الطلب بشدّة ، والطلب بشدّة معناه الوجوب ، وغاية الواجب واجبة ، فإذا وجب الشيء لأجل غاية معيّنة فلا بد أن تكون الغاية واجبة أيضا ، فإذا لم تكن الغاية واجبة فلا معنى لأن تكون مقدمة الغاية واجبة .

مثال :

إذا قلنا بأن السفر مقدمة لطلب العلم ، وحكمنا بوجوب السفر فهذا يعني أن طلب العلم واجب لأن غاية الواجب واجبة ، ولا معنى لأن يكون طلب العلم غير واجب ومع ذلك نحكم بوجوب السفر ، فنقول إن السفر واجب ولكن غايته وهي طلب العلم غير واجب ، فلماذا نوجب على الشخص أن يسافر ويتحمل المشقات ويصرف الأموال ثم نقول له إن غاية السفر - وهي طلب العلم - غير واجبة ؟

الوجه الثالث :

إذا لم يكن التحذر واجبا مع كون الإنذار واجبا يلزم من ذلك لغوية الأمر بالإنذار إذ لماذا يأمر الشارع بوجوب النفر والإنذار إذا لم يكن التحذّر واجبا ؟! ، فما هو الغرض الذي يريد أن يصل إليه الشارع من خلال وجوب النفر والإنذار ؟ ، فكأن الشارع يقول : "يجب على العلماء إنذار الناس ، ولكن لا يجب على الناس أخذ الحذر من إنذارهم ولا الاهتمام بكلامهم" ، وهذا لغو واضح .

نتيجة الأمر الأول :

وجوب التحذّر من قِبَلِ المنذَر بسبب إنذار المنذِر .

الأمر الثاني :

إن التحذّر واجب مطلقا – أي سواء أفاد الإنذارُ العلمَ واليقينَ للسامع أم لم يُفِدْ – لنفس الوجوه الثلاثة المتقدّمة لأن هذه الوجوه تقتضي الإطلاق .

نتيجة الأمر الثاني :

التحذر واجب حتى مع عدم حصول العلم لدى السامع .

الأمر الثالث :

إن وجوب التحذّر مع عدم حصول العلم لدى السامع لازمه الحجية التعبّدية للخبر شرعا إذ لو لم يكن إخبار المنذِر حجة شرعا لما وجب العمل به إلا في حال حصول العلم منه ، فوجوب التحذّر مطلقا يلزم منه حجية خبر المنذِر مطلقا ، فيجب أخذ الحذر وترتيب الأثر على خبر المنذِر وإن لم يحصل منه العلم ، وهذا معناه الحجية التعبدية أي أن الشارع أعطى الحجية للظن الناتج من الخبر لأن الظن بنفسه لا يكون حجة إلا أن يعطيه الشارع الحجية .

نتيجة الأمر الثالث :

وجوب التحذر مطلقا يلزم منه حجية خبر المنذِر مطلقا .

نقاش الاستدلال :

نقاش الأمر الأول :

إن التحذّر ليس واجبا للاعتراضات التالية :

اعتراض المحقق الأصفهاني قدس سره على الوجه الأول :

إن " لعلّ " لم توضع لإفادة " الترجي " لأن الترجي يلزم منه المطلوبية والرجحان والمحبوبية ، بل وضعت لإفادة ترقّب وتوقّع حصول ما بعدها ، والترقّب له معنيان ، فتارة يكون الترقب على نحو المطلوبية والرجحان والمحبوبية والرغبة فيه ، وتارة أخرى يكون على نحو المبغوضية والرغبة عنه كما في دعاء **أبي حمزة الثمالي** رضوان الله تعالى عليه : "لعلّك عن بابك طردتني" ، فالطرد عن باب الله تعالى أمر مبغوض ومرغوب عنه وليس مرغوبا فيه ، فإذا لم تثبت دلالة "لعلّ" على المطلوبية والمحبوبية والرغبة فيه فلا تدل على وجوب التحذّر .

الاعتراض على الوجه الثاني :

نسلِّم الصغرى وهي أن التحذّر وقع غاية للإنذار الواجب ، ولكن لا نسلِّم الكبرى وهي أن غاية الواجب تكون دائما واجبة وأن كل ما وقع غاية للواجب فهو واجب وإن كانت الغاية – وهي التحذر – محبوبة حتما ، ولكن المحبوبية أعم من الوجوب إذ قد يجعل الشارع الإنذار واجبا ولكن لا يجعل التحذر واجبا وإن كان التحذر غاية للإنذار ، فلا يجعل المولى وجوبا على الغاية ، بل قد يقتصر المولى في مقام الطلب على تقريب المكلّف نحو الغاية دون إيجابها ، وذلك بعدم سدّ جميع أبواب عدم الغاية لأن سد جميع أبواب عدم الغاية يعني وقوع الوجوب على الغاية ، ولكن يوجد محذور مانع عن وجوب الغاية كوقوع المكلف في المشقة والحرج ، فيسدّ المولى بابا من أبواب عدم الغاية ويترك بابا آخر مفتوحا للمكلف حتى لا يقع الوجوب على الغاية ، ومع وقوع المكلف في المشقة لا يقع الوجوب على الغاية لأن وجوب الغاية يؤدي إلى وقوع المكلف في الحرج .

ولنفرض أنه توجد عدة أبواب وطرق إذا اجتمعت يحصل منها الغاية ، فوجوب الغاية يعني تحصيل جميع الطرق فيلزم الحرج من تحصيل جميع الطرق ، لذلك يجعل الشارع الوجوب على طريق واحد فقط ولا يجعل الوجوب على الغاية لأنه يلزم من وجوب الغاية المشقة والحرج بتحصيل جميع الطرق ، وأما جعل الوجوب على طريق واحد فلا يلزم منه الحرج ، فيجعل الوجوب على المقدمة ولا يجعله على الغاية لأنه يوجد حرج على المكلف حينما يقال له بأن التحذر واجب حتى لو لم يحصل لك العلم لأن الإنسان لا يقبل أن يعمل بلا علم ، فتصير المقدمة واجبة دون أن تصير الغاية واجبة ، وقد يقال بأن خبر الواحد حجة حتى مع عدم حصول العلم ، والجواب أن حجية خبر الواحد لم تثبت حتى الآن .

مثال افتراضي للتوضيح :

من خلال هذا المثال الافتراضي يمكن توضيح المطلب ، والمثال غير قابل للمناقشة والرد لأنه مجرد مثال افتراضي غير حقيقي من أجل توضيح الفكرة ، لذلك فعلى الطالب أن لا يناقش المثال ، وإنما الهدف هو توصيل المطلب إلى ذهن الطالب ، وإذا لا يمكن توصيله من خلال هذا المثال فليفكر الطالب بمثال آخر يكون أكثر وضوحا وقربا إلى الذهن ، وهذا المثال هو :

لو قلنا إنه لتحصيل الطهارة هناك ثلاثة طرق مجتمعة تعتبر مقدمة واحدة معا على نحو المجموع : الغسل والوضوء والتيمم ، فإذا قلنا بأن تحصيل الطهارة واجب لصارت جميع الطرق واجبة على نحو المجموع لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة ، فيجب على المكلف أن يغتسل ويتوضأ ويتيمم حتى يحصل على الطهارة ، وإذا أخل بواحد منها فلا يحصل على الطهارة ، وهذا يلزم منه المشقة والحرج والعسر على المكلف أنه في كل مرة يريد الحصول على الطهارة يجب عليه أن يأتي بها جميعا ، لذلك لا نجعل الغاية – وهي تحصيل الطهارة – واجبة حتى لا يلزم الحرج والمشقة ، فلا نسد جميع أبواب وطرق عدم الغاية لأن لازم سدّ جميع الأبواب توجيه الوجوب إلى الغاية ، وجعل الوجوب على الغاية يلزم منه الحرج لأنه يؤدي إلى وجوب جميع الطرق معا ، وإنما نسدّ بعض هذه الطرق ونفتح بعضها ، فنغلق طريق الغسل والتيمم ونفتح طريق الوضوء ، فنقول إن الوضوء واجب إذا أراد المكلّف تحصيل الطهارة ، فنجعل الوجوب على طريق واحد دون جعل الوجوب على الغاية ، ويكون الوضوء فقط –دون الغسل والتيمم– مقدمة لتحصيل الطهارة ، فتحصيل الطهارة – وهو الغاية – ليس واجبا ، وبذلك يظهر أن غاية الواجب لا تكون دائما واجبة ، فيمكن جعل الوجوب على المقدمة دون الغاية .

الاعتراض على الوجه الثالث :

وجوبُ النفر والإنذار مطلقا بدون وجوب الحذر مطلقا وبدون الحجية التعبدية للخبر الظني ليس لغوًا ، وذلك لأن الإنذار كثيرا ما يؤدي إلى علم السامع ، فيكون التحذّر منجَّزا بالعلم والقطع ، ولما كان المنذِر يحتمل دائما ترتب العلم على إنذاره أو مساهمة إنذاره في حصول العلم ولو لغير السامع المباشر فمن المعقول أمره بالإنذار مطلقا –أي سواء أفاد إنذاره العلم أم لا– .

رد الشهيد قدس سره على نقاش الأمر الأول :

هذه المناقشة إذا تمت جزئيا وفي بعض الموارد فلا تتم كليا وفي جميع الموارد ، فإن كلمة "لعلّ" تدل على الترقب ، والترقب يكون للأمر المخوف والمرغوب عنه ، ويكون أيضا للأمر المحبوب والمرغوب فيه ، وسياق الكلام هو الذي يحدّد المعنى المقصود ، ودلالة "لعلّ" في الآية الكريمة على المطلوبية غير قابلة للإنكار لأن السياق يعيّن ترقّب المحبوب والمطلوب والمرغوب فيه.

النتيجة :

الأمر الأول تام ، فيكون التحذّر واجبا .

نقاش الأمر الثاني :

يتم النقاش في إطلاق التحذر ، فلو سلّمنا بالأمر الأول وأن الآية تدل على وجوب التحذّر ، فيمكن النقاش بأن الآية لا تدل على إطلاق وجوب التحذّر وشموله لحالة عدم علم السامع بصدق المنذِر ، وذلك لوجهين :

الوجه الأول :

لا يوجد إطلاق في الآية في وجوب الحذر حتى تشمل حالة عدم العلم ، فإن الشارع لم يأت بالآية من الأساس لإفادة وجوب التحذّر حتى يقال بالتمسك بإطلاقها وعدم تقيّدها بحالة علم السامع لإثبات وجوب التحذّر مطلقا وأنها شاملة لحالة عدم علم السامع أيضا لأن المولى ليس في مقام بيان وجوب الحذر ، وإذا لم يكن المولى في مقام البيان فلا يمكن فهم الإطلاق أو التقييد لأن قرينة الحكمة تجري إذا كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه فيفهم الإطلاق بإجراء قرينة الحكمة ، وهنا المولى ليس في مقام البيان من جهة وجوب الحذر ليتمسك بإطلاق الآية ، لذلك يقتصر على القدر المتيقّن وهو الحذر في حالة حصول العلم من الخبر .

وإنما أتى الشارع بالآية لإفادة وجوب نفر البعض للتفقه في الدين ووجوب الإنذار ، فيثبت بإطلاقها أن وجوب الإنذار ثابت مطلقا أي سواء أفاد الإنذار العلم أم لم يفد ، وقد لا يوجب الشارع التحذّر إلا على من حصل له العلم ، فيوجب الإنذار مطلقا وذلك احتياطا من الشارع في مقام التشريع لأن الشارع لا يمكنه إعطاء ضابطة للتمييز بين حالات استتباع الإنذار للعلم أو مساهمته في العلم وبين غيرها من الحالات ، بالإضافة إلى أنه في كل مورد من الموارد يحتمل

أن يكون الإنذار مفيدا للعلم ، ولا توجد ملازمة بين وجوب الإنذار مطلقا وبين قبول السامع مطلقا ، فالواجب على المنذِر أن يخبر مطلقا ، ولكن ليس واجبا على المستمع أن يحذر مطلقا، بل يحذر في حالة حصول العلم لديه من خبر المنذِر .

فإذا قال المولى للمكلف : " يجب عليك الإنذار إذا كان خبرك يؤدي إلى يقين السامع ، ولا يجب عليك الإنذار إذا كان خبرك لا يؤدي إلى يقين السامع " ، ولكن المكلف سيقول للمولى : " ولكنني لا أعرف متى يفيد كلامي اليقين للسامع ومتى لا يعطي ، فما هي الضابطة لذلك يا ربي ؟ " ، ولا يمكن إعطاء ضابطة للمنذِر بحيث يعرف أن خبره سيورث اليقين لدى السامع أم لا ، لذلك يحتاط المولى في مقام التشريع ويقول : " أيها المكلف ! أَنْذِرْ سواء كان خبرك يؤدي إلى اليقين أم لا " ، فيوسّع الشارع من دائرة التشريع أكثر من ملاك الوجوب احتياطا منه في خبر المنذِر فقط ، ولا يوسّع ذلك في الحذر ، بل يجعل التحذر في حالة العلم فقط لأن السامع يعرف من نفسه أنه متيقِّن أم لا ، ومن الممكن أن الشارع يوسِّع دائرة دون دائرة ، ولا توجد ملازمة بين توسعة الدائرتين ، إن الإنذار والحذر كلاهما مقيَّد بحالة حصول اليقين لدى السامع ، فيأتي الشارع ويوسّع دائرة وجوب الإنذار لنكتة معيّنة كعدم إمكان المنذِر تشخيص موارد حصول اليقين لدى السامع حيث إن المنذِر لا يعلم أن إخباره سوف يؤدي إلى يقين السامع أو لا يؤدي ، ولا يوسّع دائرة وجوب الحذر لعدم وجود هذه النكتة حيث إن السامع يعلم أن اليقين حصل لديه أو لم يحصل .

ملاحظة :

احتياط المولى في مقام التشريع يختلف عن احتياط العبد في مقام الامتثال حيث إن المكلف لا يعلم بالحكم الواقعي فيحتاط ، ففي الواقع يوجد حكم ولكن المكلف لا يعلم به ، والاحتياط عند المكلف هو الذي يبحث عنه في الأصول العملية من أجل استنباط حكم ظاهري لعدم علم المكلف بالحكم الواقعي ، ولكن المولى يحتاط في مقام التشريع في بعض الموارد لوجود نكتة معيَّنة فيها والمولى يعلم بالملاكات الخاصة لهذا المورد ولا يُغَيِّر المولى ملاك المورد ، فإذا أراد المولى أن يجعل حكما في مورد فإن المكلف لا يستطيع أن يشخص ذلك المورد ، فيكون الحكم لغوا في هذا المورد لعدم قدرة المكلف على تشخيصه ، لذلك يوسِّع الشارع دائرة الحكم أكثر من دائرة الملاك احتياطا منه في مقام التشريع ليضمن شمول المورد الذي يريده ضمن دائرة الحكم الموسَّع ، فيوسِّع المولى من دائرة الحكم ولا يوسِّع الملاك لأن ملاك الحكم الأصلي

لا يتغيّر ولا يأتي بملاك جديد للحكم الجديد ، كذلك فإن المولى يوسِّع دائرة محركية الغرض ولا يوسّع دائرة الغرض .

مثال :

إذا كان غرض المولى إنقاذ ابنه من الغرق ، فإذا قال لعبده " انْقِذْ ابني من الغرق " فإن العبد يقول " لا أعلم أن هذا الغريق ابنك أو لا " ، لذلك يأتي المولى ويقول " انْقِذْ كل غريق " ليضمن انقاذ ابنه ، فيكون المولى قد وسَّع دائرة محركية الغرض ولا يوسَّع دائرة غرضه لأن غرضه هو إنقاذ ابنه من الغرق وليس غرضه إنقاذ عدوه ، فغرض المولى لا يتغيَّر ولكن محركية الغرض تتوسَّع .

النتيجة :

في الآية الكريمة يمكن التمسك بإطلاق وجوب الإنذار ، ولا يمكن التمسك فيها بإطلاق وجوب الحذر .

الوجه الثاني :

يمكن استفادة تقييد وجوب الحذر بحالة العلم حيث توجد في الآية الكريمة قرينة تدل على أن وجوب الحذر ليس مطلقا وإنما مختص بحالة العلم ، وذلك لأن الآية ظاهرة في تعلّق الإنذار بما تفقّه فيه المنذِر في هجرته ، وظاهرة في كون الحذر المطلوب هو المترتب على الإنذار بالأحكام الشرعية لا على مطلق الإنذار ، أي الحذر في حالة حصول العلم بالأحكام الشرعية فقط ، فلا يجب الحذر إلا إذا أحرز المكلف أن المنذِر قد أنذره بالأحكام التي تفقّه فيها لا مطلق الأحكام ، ومع شك السامع بكون الإنذار إنذارا بما تفقه فيه المنذر من الأحكام لا يمكن التمسك بإطلاق الآية لإثبات مطلوبية التحذّر وأنها شاملة لحالة عدم علم السامع بذلك لأنه يكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، كما في " أَكْرِمِ الفقيرَ " ، ونشك في أن زيدا فقير ، أي لا نعرف أن زيدا مصداق للفقير أم لا ، فلا يجب إكرام زيد لأنه لا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

نقاش الأمر الثالث :

يمكن النقاش من وجهين :

الوجه الأول :

لو سلمنا أن وجوب الحذر مطلقا يلزم منه حجية الإنذار تعبدا ، ولكن حجية الإنذار لا تلازم حجية الخبر ، فيمكن أن يكون الإنذار حجة بدون أن يكون الخبر حجة حيث إن وجوب التحذّر مترتب على عنوان " الإنذار " لا على عنوان " الإخبار " ، والإنذار أخص مطلقا من الإخبار ، إن الإنذار يستبطن وجود خطر سابق لأن الإنذار هو الإخبار الذي يترتب عليه العقاب بسبب وجود خطر سابق موجود قبل الإخبار به ، فإذا كان يوجد خطر سابق وحصل بعده الإخبار فإن هذا الإخبار الخاص يسمى إنذارا .

ومعنى ذلك أن الإنذار ليس هو المنجِّز والمستتبع لاحتمال الخطر بجعل الشارع الحجية لقول المنذر ، وإنما هو مسبوق بتنجّز الأحكام في المرتبة السابقة قبل الإخبار بها بأحد السببين التاليين :

١- العلم الإجمالي :

فالمكلف لديه علم إجمالي بوجوب بعض الأحكام الشرعية في حقه وإن كان لا يعلمها تفصيلا ، فإذا أخبر مخبر بحكم شرعي فالحكم الشرعي حجة عقلا لا بسبب حجية خبر الواحد لأن الحكم منجَّز بالعلم الإجمالي السابق ، وفي حالات العلم الإجمالي يجب على المكلف الاحتياط لأن موارد العلم الإجمالي مجرى لأصالة الاحتياط .

٢- الشك قبل الفحص :

فإذا كان لدى المكلف شك في وجوب الحكم الشرعي عليه فهذا الشك منجّز قبل أن يفحص في الأدلة ، فلا يكون الإخبار هو المنجِّز ، بل الحجة هو الشك قبل الفحص ، فإذا أخبر مخبر بالحكم فإن إخباره ليس هو الحجة المنجّزة بل الحجة هو الشك قبل الفحص والشك قبل الفحص ثابت قبل الإخبار بالحكم ، وفي حالات الشك قبل الفحص يجب على المكلف الاحتياط لأن موارد الشك قبل الفحص مجرى لأصالة الاحتياط .

إن الإنذار مسبوق بتنجّز الأحكام في المرتبة السابقة لأن الحكم الشرعي يتنجّز على المكلف قبل الإخبار به ، فالتنجيز يأتي بعد الإخبار ، ولكنه يأتي قبل الإنذار ، فالإنذار مترتب على التنجيز ، ولو قلنا إن الإنذار بمعنى الإخبار لقلنا بحجية خبر الواحد ، ولكن الإنذار ليس بمعنى الإخبار فلا يمكن القول بحجية خبر الواحد لأن الحكم هنا منجَّز في مرتبة سابقة على الإنذار ، ولو قالت الآية " ليخبروا " لقلنا بحجية خبر الواحد .

الوجه الثاني :

على مسلك حق الطاعة يكون تنجّزُ الأحكام الإلزامية بالإخبار غير القطعي غيرَ متوقّف على جعل الحجية لخبر الواحد شرعا لأن الاحتمال على مسلك حق الطاعة ينجّز التكليف عقلا ولا نحتاج إلى حجية خبر الواحد ، فالاحتمال كافٍ في تنجيز التكليف حتى لو قلنا بأن الإنذار بمعنى الإخبار ، فإذا جاء خبر بحكم معيَّن فالحكم لا يتنجّز لحجية خبر الواحد ولا للعلم الإجمالي ولا للشك قبل الفحص ، وإنما يتنجّز لأن الخبر يولِّد احتمال التكليف ، واحتمال التكليف على مسلك حق الطاعة يتنجّز عقلا ولا نحتاج إلى حجية خبر الواحد .

النتيجة النهائية :

لا يمكن الاستدلال بآية النفر على حجية خبر الواحد .

أدلة حجية خبر الواحد من السنة الشريفة :

يوجد طريقان لإثبات حجية خبر الواحد عن طريق السنة الشريفة :

١- الأخبار .

٢- السيرة المتشرعية والسيرة العقلائية .

الطريق الأول : الاستدلال على حجية خبر الواحد بالأخبار :

لكي يصح الاستدلال بالأخبار على حجية خبر الواحد لا بد أن تكون هذه الأخبار قطعية الصدور - لتواترها أو لوجود قرائن قطعية محيطة بها - لأنها إذا كانت ظنية الصدور يلزم منها الدور حيث تثبت حجية خبر الواحد عن طريق خبر الواحد ، فنثبت الظن عن طريق الظن ، والظن ليس حجة إلا إذا أعطاه الشارع الحجية ، ولا بد أن نثبت بطريق قطعي أن الشارع أعطاه الحجية .

وتوجد في هذا المجال طوائف عديدة من الروايات [١] ، والظاهر أن كثيرا منها لا يدل على حجية خبر الواحد ، ونستعرض هنا عشر طوائف ليتّضح الحال في عدم دلالتها على حجية خبر الواحد ، وهذه الطوائف هي :

---

[١] راجع جامع أحاديث الشيعة ج ١ باب حجية أخبار الثقات ، والوسائل ج ١٨ باب ٨ ، ١١ من أبواب صفات القاضي .

الطائفة الأولى : ما دل على التصديق الواقعي ببعض روايات الثقات :

منها :

ما ورد عن الإمام العسكري عليه السلام عندما عُرِضَ عليه كتاب يوم وليلة ليونس ابن عبدالرحمن إذ قال عليه السلام : " هذا ديني ودين آبائي ، وهو الحقّ كله " .

فهذه الطائفة تدل على حجية خبر الواحد ، ولولا حجية خبر الواحد لما قال عليه السلام : "هذا ديني ودين آبائي" .

رد السيد الشهيد قدس سره على الطائفة الأولى :

هذه الطائفة ترجع إلى أن الأخبار الموجودة في كتاب يونس بن عبدالرحمن أخبار مطابقة للواقع وأنها صادرة قطعا من المعصومين عليهم السلام ، والمطابقة للواقع تختلف عن الحجية التعبدية التي تُجْعَل في حالة الشك في المطابقة للواقع وفي الصدور من المعصوم عليه السلام ، فأخبار يونس بن عبدالرحمن على نحو القضية الخارجية مطابقة للواقع ، ولا يفهم من قوله عليه السلام الحجيةُ التعبديةُ لخبر الواحد عند الشك في الصدور .

الطائفة الثانية : ما تضمّن الحثّ على تحمّل الحديث وحفظه والثناء على المحدِّثين والأمر بحفظ الكتب والترغيب في الكتابة :

منها :

قول النبي صلى الله عليه وآله : " من حفظ على أمتي أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة " .

فإذا لم يكن خبر الواحد حجة فلا وجه للحثّ على تحمّل الحديث وحفظه والثناء على المحدّثين به لأن حفظ ما لا يكون حجة يعتبر لغوا .

رد السيد الشهيد قدس سره على الطائفة الثانية :

إن الأمر بحفظ الحديث لا يدل على حجية خبر الواحد لسببين :

١- إن الرواية في مقام بيان أن حفظ الشريعة يتم عن طريق حفظ الحديث ، فتقول إن تحمّل الحديث وحفظه من أهم المستحبّات بل من الواجبات الكفائية لأن حفظ الشريعة متوقّف على تحمله وحفظه ، وهي ليست في مقام بيان قبول الحديث من الرواة أو عدم قبوله حتى نقول بالحجية التعبدية لخبر الواحد ، فما تريد أن تقوله الرواية هو أن حفظ الشريعة يتم بحفظ

الحديث ، ولا تقول أكثر من هذا المقدار ، وهي ساكتة عن كيفية وصول الحديث إلى الحفظة، فلم تتطرق إلى بيان الكيفية وأنها بخبر الواحد أو بالتواتر أو بغيرهما .

٢- لا يلزم من تحمّل الحديث وجوب القبول تعبّدا مع عدم العلم بصدوره من المعصوم عليه السلام لعدم وجود الملازمة بين تحمّل الحديث ووجوب القبول تعبّدا ، فقد يوجب المولى تحمّل البعض للحديث ، ولكن لا يوجب قبول الناس مطلقا أي سواء علموا بالصدور أم لم يعلموا ، فقد يوجب عليهم القبول في حالة العلم فقط ، وعدم القبول في حالة الشك بالصدور معناه عدم الحجية التعبدية أي أن خبر الواحد ليس حجة تعبّدا .

الطائفة الثالثة : ما دل على الأمر بنقل بعض المضامين :

منها :

قول الإمام الصادق عليه السلام : " يا أبان ! إذا قدمت الكوفة فَارْوِ هذا الحديث : من شهد أن لا إله إلا الله مخلصا وجبت له الجنة " .

فخبر الواحد إذا لم يكن حجة بحيث يجب القبول من السامع فلا وجه للأمر بروايته لأن الأمر برواية ما لا يكون حجة يعتبر لغوا ، فالأمر بالرواية يلزم منه وجوب القبول من السامع سواء علم أم لم يعلم بالصدور ، والقبول مع الشك في الصدور معناه الحجية التعبدية لخبر الواحد .

رد السيد الشهيد قدس سره على الطائفة الثالثة :

إن الأمر بالنقل يكفي في وجاهته وزوال لغويته احتمال قيام الحجة بسبب حصول الوثوق والاطمئنان لدى السامعين بصدور الخبر من المعصوم عليه السلام ، فمن وثق واطمأن بصدوره فعليه أن يعمل به ، ولا يتوقّف على افتراض الحجية التعبدية لخبر الواحد عند الشك في الصدور ، فلا ملازمة بين الأمر بالنقل وبين قبول السامعين خبر الواحد تعبدا ، ومحل الكلام هو في حالة الشك وعدم حصول الوثوق والاطمئنان بالصدور .

الطائفة الرابعة : ما دل على أن انتفاع السامع بالرواية قد يكون أكثر من انتفاع الراوي :

منها :

رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال إن رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس فقال : " نضَّر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلّغها من لم يسمعها ، فرُبَّ حامل فقه غير فقيه ، وربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه " .

فإذا لم يكن نقل الخبر حجة فكيف يصير المنقول إليه أفقه ؟!

رد السيد الشهيد قدس سره على الطائفة الرابعة :

هذه الطائفة ليست في مقام بيان أن النقل يثبت الخبر المنقول للسامع تعبّدا عن طريق خبر الواحد وإلا لكان الناقل دائما أفضل حالا وأفقه من السامع من ناحية ثبوت الرواية المنقولة لأن الثبوت لديه وجداني ولدى السامع تعبّدي ، بل هي بعد افتراض ثبوت صدور الخبر المنقول تريد أن توضّح أن المهم ليس هو حفظ الألفاظ بل إدراك المعاني واستيعابها ، وفي إدراك المعاني قد يتفوّق السامع على الناقل ويصير أفقه لأنه يدرك المعاني أفضل من الناقل ، فهذه الطائفة ليست في مقام بيان كيفية ثبوت الرواية للسامع عن طريق خبر الواحد أو عن طريق العلم الوجداني .

الطائفة الخامسة : ما دل على ذم الكذب على المعصومين عليهم السلام :

منها :

قول النبي صلى الله عليه وآله : " من كذب علي متعمِّدا فليتبوأ مقعده من النار " .

فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا وحجة لما كان يوجد أثر لقول الكذاب ليستحق تحذير النبي صلى الله عليه وآله منه ، ولَمَا قام الكذّابون بوضع الأحاديث لو كانوا يعرفون بأن خبر الواحد ليس مقبولا عند الناس ، فالتحذير يتناسب مع حجية خبر الواحد .

رد السيد الشهيد قدس سره على الطائفة الخامسة :

يمكن افتراض عدم حجية خبر الواحد مع وجاهة التحذير من الكذّابين ، وذلك لسببين :

١- إن خبر الكذّاب قد يؤدي كثيرا إلى اقتناع السامع واطمئنانه خطأ ، فيعمل على أساس اقتناعه واطمئنانه لا على أساس حجية خبر الواحد ، فيكون المدار على الاطمئنان لا على حجية خبر الواحد .

٢- في مجال العقائد وأصول الدين لا يعتمد أصلا على خبر الواحد ، ولكن مع ذلك يحذّر المعصومون عليهم السلام من الكذب عليهم لأنه يكفي في خطره مجرّد إيجاد الاحتمال عند السامع بخلاف الحق وإيقاعه في الشك فتتزلزل عنده بعض العقائد ، فتحذير الأئمة عليهم السلام من الكاذب لا يتوقّف على حجية خبر الواحد لأنه في مجال العقائد خبر الواحد ليس بحجة أصلا ، ومع ذلك يحذّر الأئمة عليهم السلام من الكذّابين ، فالتحذير من الكذابين لا يلزم منه الحجية التعبدية لخبر الواحد .

الطائفة السادسة : ما ورد في إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى الآحاد من أصحابهم بدون إعطاء ضابطة كلية للإرجاع :

منها :

إرجاع الإمام الصادق عليه السلام السائل إلى زرارة بقوله : " إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس " .

وقول الإمام الهادي عليه السلام : " فاسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني واقْرَأْهُ مني السلام " .

فخبر الواحد إذا لم يكن حجة تعبّدا فلا معنى لإرجاع الإمام عليه السلام إلى الآحاد من أصحابه .

رد السيد الشهيد قدس سره على الطائفة السادسة :

روايات الإرجاع غير متضمّنة للضابطة الكلية وعلة الإرجاع حيث لم يقل الإمام عليه السلام بالرجوع إلى كل ثقة حتى يكون ذلك ضابطا كليّا ، بل أرجع إلى أشخاص معيّنين ، فلا يمكن إثبات حجية خبر الثقة مطلقا أي حتى في حالة احتمال تعمّد الكذب ، فمع احتمال تعمّد الكذب لا يكون الخبر حجة ، فإرجاع الإمام عليه السلام إلى هذا الراوي يكون معبِّرا عن ثقته عليه السلام ويقينه بعدم تعمّد صدور الكذب من هذا الراوي المعيَّن لأن الإرجاع شخصي ولم يذكر عليه السلام العلة التي من أجلها أرجع إلى هؤلاء الأشخاص ، ومع عدم ذكر العلة لا يتعدّى إلى غيرهم ، وهذا مثل القضية الخارجية ـ لا الحقيقية ـ التي يقتصر فيها على الأمر المذكور في الرواية ولا يتعدّى إلى غيره لعدم معرفة العلة .

الطائفة السابعة : ما دل على ذمّ من يطرح ما يسمعه من حديث بمجرّد عدم قبول طبعه له :

منها :

قوله عليه السلام : " وأسوأهم عندي حالا وأمقتهم الذي يسمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنا فلم يقبله ، اشمأزّ منه وجحده وكَفَّر من دان به وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا أسند " .

فلولا حجية خبر الواحد لما استحق من يطرح الخبر هذا الذم ، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لكان طرحه واجبا ولاستحق الطارح المدح ، فمن يطرح ما ليس حجة فالمفروض أن لا

يُذَم بل يمدح .

رد السيد الشهيد قدس سره على الطائفة السابعة :

استحق الطارح الذم بسبب اعتماده على ذوقه الشخصي ورأيه الخاص في طرح الرواية بدون تتبّع وإعمال للموازين الشرعية ، ولتسرّعه بالنفي والإنكار وتكفير من يخالف ذوقه ، وليس الذم لمجرّد عدم العمل بخبر الثقة حتى يكون دليلا على حجية خبر الواحد ، فمجرّد عدم حجية خبر الواحد لا يؤدي إلى إنكار الرواية وتكفير المخالف ، بل أقصى ما يؤدي إليه التشكيك في صحة الصدور من المعصوم عليه السلام وعدم الجزم بمطابقة الواقع ، ولا يؤدي إلى الجزم بعدم مطابقة الواقع ، والرواية ليست في مقام بيان حجية خبر الواحد بل في مقام بيان أن لا يجعل الشخص نفسه مقياسا للحق والباطل وميزانا لقياس الأمور فيكفِّر من يخالفه .

الطائفة الثامنة : ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقة الكتاب الكريم ومخالفة العامة :

في حالة ورود خبرين متعارضين نأخذ بالخبر الذي يوافق الكتاب الكريم ويخالف العامة ونطرح ما يخالفه ويوافقهم ، فإذا لم يكن خبر الواحد حجة فلا معنى لفرض التعارض بين الخبرين وإعمال المرجِّحات بينهما .

رد السيد الشهيد قدس سره على الطائفة الثامنة :

دليل الترجيح يناسب الحديثين اللذين هما حجة – كالحديثين القطعيين من حيث الصدور– إذا تعارضا في الدلالة لأن دلالتهما ظنية ، فالمرجِّحات هنا مرجِّحات للدلالة لا مرجِّحات للسند ، وبحثنا لابدّ أن يكون في مرجِّحات السند حتى تثبت حجية خبر الواحد ، وبحث حجية خبر الثقة يقع في الخبر الذي يكون ظني الصدور حتى يمكن لنا القول بالحجية التعبدية لخبر الواحد ، فبحثنا هنا في حجية خبر الواحد التي يتمسك بها عند الشك في الصدور ، وليس بحثنا في حجية الظهور التي يتمسك بها عند الشك في الظهور ، والشك هنا شك في المراد من الرواية فنأخذ ما وافق الكتاب الكريم ونترك ما خالف العامة .

الطائفة التاسعة : ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بالأوثقية والأورعية والأشهرية ونحوها من الصفات الدخيلة في زيادة قيمة الخبر وقوة الظن بصدوره :

فلولا حجية خبر الواحد لما وجد معنى لفرض التعارض بين الخبرين الظنيين وإعمال المرجِّحات بينهما .

رد السيد الشهيد قدس سره على الطائفة التاسعة :

الترجيح بالأوثقية والأورعية والأشهرية لا يمكن حمله على الحديثين القطعيين من حيث الصدور لأنه لا أثر لهذه الصفات فيهما طالما أن كلا منهما مقطوع بصدوره من حيث السند ، ومرجِّح الأوثقية مرجِّح سندي لا دلالي ، فإذا كانت الروايتان ظنيتين من حيث الصدور فإننا نحتاج إلى مرجِّح الأوثقية ، ولكن في حالة كون الروايتين قطعيتين من حيث الصدور فلا نحتاج إلى مرجِّح الأوثقية لأن الأوثقية يتمسك بها عند الشك في الصدور لا عند الشك في الظهور ، وإذا كانت الروايتان ظنيتين من حيث الصدور فيكون كل منهما رواية واحد ، فإذا أتينا إلى الأوثقية ورجَّحنا إحدى الروايتين فإن الرواية المرجَّحة تكون خبر آحاد أيضا ، ولا يمكن إثبات حجية خبر الواحد بخبر الواحد لأنه يلزم الدور .

الطائفة العاشرة : ما دل على الإرجاع إلى كلي الثقة على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية:

والإرجاع يكون على نحوين :

١- على نحو الابتداء :

منها :

قوله عليه السلام : " فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا ، قد عُرِفوا بأننا نفاوضهم بسرنا ونُحَمِّلُهُ إياهم إليهم " .

٢- على نحو الإرجاع إلى أشخاص معيّنين مع ذكر التعليل بحيث يفهم منه الضابط الكلي الذي هو حجية خبر مطلق الثقة :

منها :

ما رواه محمد بن عيسى عن عبدالعزيز بن المهتدي قال : قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام : جعلت فداك ، إني لا أكاد أصل إليك لأسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ فقال : نعم .

ملاحظة :

هذه الطائفة أحسن ما في هذا الباب لإثبات حجية خبر الواحد حيث يفهم منها الضابطة الكلية وهي حجية خبر كل ثقة ، فأرجع عليه السلام إلى كلي الثقة على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية .

رد السيد الشهيد قدس سره على الطائفة العاشرة :

الرد على النحو الأول :

إن عنوان " ثقاتنا " أخص من عنوان " الثقات " ، فيكون الدليل أخص من المدعى لأننا نريد إثبات حجية خبر كل ثقة والرواية تثبت حجية خبر الأشخاص الذين هم ثقات ومعتمدون ومؤتمنون شخصيا عند الإمام عليه السلام ، فلا يدل على حجية خبر الواحد في دائرة أوسع من ذلك ، ولا تتعدى الحجية إلى خبر مطلق الثقة .

الرد على النحو الثاني :

في روايات هذا النحو لا توجد مناقشة في دلالتها لأن الرواية السابقة تدل على أن المرتكز والواضح في ذهن الراوي هو أن مناط التحويل هو الوثاقة ، فالكبرى عنده ثابتة في ذهنه وهي "كل ثقة خبره حجة " ، لذلك كان يسأل عن المصداق ، فكان يسأل عن الصغرى وهي "فلان المعيَّن ثقة أو لا" ، ولم يعترض الإمام عليه السلام ولم يردع عن مرتكزه ، فيفهم من السكوت وعدم الردع الإقرارُ على هذا المرتكز ، وتقرير الإمام عليه السلام حجة ، فلو لم يكن المرتكز صحيحا لاعترض الإمام عليه السلام عليه ووضَّح الصحيح ، فيدل هذا الحديث على حجية خبر كل ثقة .

ولكن عدد الروايات من النحو الثاني والتي دلالتها تامة من حيث إثبات حجية خبر الثقة لا يبلغ حدّ التواتر لأنه عدد قليل ولا يمكن الاستدلال على حجية خبر الواحد بخبر الواحد لأنه يلزم الدور .

نعم قد تبذل عناية في تجميع ملاحظات وقرائن توجب الاطمئنان الشخصي – عند السيد الشهيد قدس سره – بصدور بعض هذه الروايات لمزايا في رجال سندها ونحو ذلك كقلة الوسائط بين الراوي الأول والإمام عليه السلام ، فتصير الروايات من حيث السند قطعية الصدور بسبب تجميع القرائن التي تثبت الصدور ، فلا نأتي لإثبات صدور بعض الروايات من باب التواتر ولكن من باب تجميع القرائن ، وهذه الروايات تشتمل على كلمة " الثقة " ، فيكون مدار قبول الرواية وعدم قبولها الثقة وعدمها ، وبذلك يمكن إثبات حجية خبر الواحد الثقة .

النتيجة النهائية من جميع الطوائف :

لا يوجد دليل من السنة الشريفة على إثبات حجية خبر الواحد إلا الطائفة العاشرة فإنها مع تجميع القرائن توجب الاطمئنان الشخصي .

النتيجة النهائية لأدلة الكتاب والسنة :

يوجد دليل من الكتاب الكريم على حجية خبر الواحد وهو آية النبأ ، ولكن لا يوجد دليل من السنة الشريفة عليها إلا الطائفة العاشرة .

الطريق الثاني : الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسيرة :

يوجد تقريبان للاستدلال على حجية خبر الواحد بالسيرة ، وهما :

التقريب الأول : الاستدلال بسيرة المتشرعة على العمل بأخبار الثقات :

وهنا يأتي سؤالان :

السؤال الأول : كيف يمكن إثبات أن سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام كانت جارية على العمل بخبر الثقة في الأمور الشرعية ؟

الجواب :

ذكر السيد الشهيد قدس سره في الحلقة الثانية خمسة طرق لاكتشاف سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام وارتكازاتهم الذهنية ، ومنها سيرتهم على العمل بخبر الثقة حيث يشترط أن تكون السيرة معاصرة للمعصوم عليه السلام ، وهذه الطرق هي :

١- الاستدلال على الماضي بالحاضر .

٢- النقل التاريخي .

٣- إثبات السيرة عن طريق انتفاء السيرة المخالفة بانتفاء لازمها .

٤- إثبات السلوك عن طريق انتفاء السلوك البديل الذي يمثِّل ظاهرة اجتماعية غريبة .

٥- الملاحظة التحليلية الوجدانية .

السؤال الثاني : كيف يستكشف الدليل الشرعي من سيرة المتشرعة ؟

الجواب :

تقدّم في الحلقة الثانية أيضا كيفية استكشاف الدليل الشرعي عن طريق سيرة المتشرعة بالكشف الإِنّي . أي بالانتقال من المعلول إلى العلة . ، فيشترط أن تكون سيرة المتشرعة كاشفة

عن رأي المعصوم عليه السلام بالكشف الإنّي لأن المتشرعة لا يقومون بعمل إلا إذا كان لديهم دليل صادر من المعصوم عليه السلام على شرعية هذا العمل ، والمتشرعة ينظر إليهم من حيثيّتين :

١- بما هم متشرعة :

وسيرتهم تكون مثل المسح ببعض الكف في الوضوء ، فالسيرة معلولة للدليل الشرعي الصادر من المعصوم عليه السلام ، فتكون كاشفة عن الحكم الشرعي مباشرة بلا واسطة وبلا حاجة إلى إثبات سكوت وإمضاء المعصوم عليه السلام لأنهم متديّنون ومتقيّدون بكلامه عليه السلام ، فمن المؤكد أن بيدهم دليلا شرعيا على حجية خبر الثقة ، ولكن هذا الدليل لم يصل إلينا .

٢- بما هم عقلاء :

وسيرتهم تكون مثل العمل بخبر الثقة ، فالدافع عقلائي ، ولكنه تبعا للذوق العقلائي يسري إلى الأمور الشرعية ، فلو لم يكن عملهم مرضيا عند المعصوم عليه السلام لردع عنه ، ولكنه لم يردع عنه ، فعدم ردعه يدل على رضاه وإمضائه للعمل بخبر الثقة في القضايا الشرعية ، ولا بد هنا من إثبات إمضاء المعصوم عليه السلام .

التقريب الثاني : الاستدلال بسيرة العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات :

إن من شأن العقلاء العمل بخبر الثقة سواء في أغراضهم الشخصية التكوينية أم في أغراضهم التشريعية وعلاقات الآمرين بالمأمورين ، وبهذا المقدار لا تكون لخبر الثقة الحجية ، لذلك نحتاج إلى إقرار الشارع لإثبات الحجية لأن السيرة العقلائية لا تكشف عن الحكم الشرعي مباشرة ، بل نحتاج إلى إثبات سكوت المعصوم عليه السلام ، وسكوت المعصوم عليه السلام يكشف عن الإمضاء ، ويمكن إثبات الإمضاء كما يلي :

إن العقلاء إذا تركوا على عادتهم وسجيتهم وذوقهم لعملوا بأخبار الثقات في القضايا الشرعية أيضا ، فلو كان الشارع لا يقرّ حجية خبر الثقة لتعيَّن عليه الردع عن هذه الحجية حفاظا على أغراضه الشرعية لأن هذه السيرة مستحكمة عند العقلاء فتحتاج إلى ردع متكرر كما في الردع عن القياس بل لا بد هنا أن يكون الردع أكبر لأن هذه السيرة مستحكمة أكثر من القياس ، فعدم الردع يدل على التقرير والإمضاء ، ولو كان يوجد ردع من المعصوم عليه السلام عنها لوصل إلينا شيء من هذا الردع ، وطالما أنه لم يصل شيء فمعنى ذلك أنه لم

يصدر الردع منه عليه السلام ، وعدم ردعه يدل على رضاه عليه السلام ، ورضاه عليه السلام يكشف عن حجية خبر الثقة .

سؤال : ما هو الفرق بين التقريبين ؟

الجواب :

في التقريب الأول :

لا بد من إثبات أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يعملون فعلا بخبر الثقة في الأمور الشرعية مما يدل على وصول دليل شرعي إليهم من المعصوم عليه السلام على جواز العمل بخبر الثقة في القضايا الشرعية .

في التقريب الثاني :

لا بد من إثبات الميل العقلائي إلى العمل بخبر الثقة ، ولا يثبت بذلك أن العقلاء يعملون فعلا بخبر الثقة في الأمور الشرعية بل لا نحتاج إلى إثبات أنهم عملوا فعلا به فيها ، ولكن يوجد احتمال أن يسري العمل بخبر الثقة إلى المجال الشرعي ، لذلك مع وجود هذا الاحتمال إذا لم يكن العمل بخبر الثقة حجة فلا بد على الشارع أن يردع عنه لكي لا يتسرب إلى مجال الأمور الشرعية لأنه لو لم يردع لكان نقضا لغرضه بعدم جواز العمل بخبر الثقة في الأمور الشرعية .

اعتراض على الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسيرة :

إن السيرة على العمل بخبر الثقة مردوع عنها بالآيات الناهية عن العمل بالظن ، فالردع قد وصل إلينا ، من هذه الآيات : " **إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئًا** " [1] ، " **وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** " [2] ، " **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ** " [3] ، وهذه الآيات تشمل بإطلاقها خبر الواحد لأنه لا يفيد إلا الظن ، فلا يكون خبر الواحد حجة لأنه ظن وقد نهانا الشارع عن اتباع مطلق الظن .

---

[1] يونس : ٣٦ .

[2] الإسراء : ٣٦ .

[3] النجم : ٢٣ .

أجوبة الاعتراض :

الجواب الأول للمحقّق النائيني قدس سره :

أجاب المحقّق النائيني قدس سره بناء على مسلكه وهو مسلك جعل العلمية والطريقية ، فقال إن السيرة على العمل بخبر الثقة حاكمة [٤] على الآيات الناهية عن العمل بالظن لأن السيرة تُخْرِج خبر الثقة عن الظن وتجعله علما تعبّدا بناءً على مسلك جعل الطريقية في تفسير الحجية ، وخبر الثقة ـ وإن كان ظنا ـ له الحجية بمعنى أنه علم تعبّدا ، فلا يكون العمل بخبر الثقة مشمولا للنهي في تلك الآيات ، ويكون خارجا تعبّدا عن موضوع تلك الآيات ، وبالتالي يكون خبر الواحد حجة .

رد السيد الشهيد قدس سره على الجواب الأول :

الرد الأول :

إن معنى الحجية هو جعل الأمارة والظن علما ، ومفاد الآيات النافية لحجية غير العلم نفي جعل الأمارة والظن علما ، وهذا يعني أن مدلول الآيات في عرض مدلول السيرة ، وكلا المدلولين موضوعه واحد وهو ذات الظن ، فلا يوجد توسعة أو تضييق للموضوع ، وبالتالي لا توجد حكومة بينهما ، وإنما يقع التعارض بين الدليلين لأن كلا منهما ناظر إلى موضوع واحد، فيكونان من باب العموم والخصوص لا من باب الحكومة ، بمعنى أن الآيات تقول : "الظن ليس حجة أي ليس علما" ، فيشمل الظن بإطلاقه خبر الواحد ، فيكون خبر الواحد ليس حجة أي ليس علما ، والحجية تقول : "خبر الواحد علم" ، فيقع التعارض في المحمول مع كون الموضوع واحدا فيهما ، فالدليل الثاني يكون مخصِّصا للدليل الأول العام ، فيكون المعنى : "كل ظن ليس علما إلا خبر الواحد " ، أي "كل ظن ليس حجة إلا خبر الواحد فإنه حجة " .

---

[٤] **معنى الحكومة** : الدليل الثاني يكون حاكما على الدليل الأول بمعنى أنه إما أن يوسِّع الموضوع تعبّدا بأن يُدْخِل فيه مصداقا جديدا تعبدا مثل " الطواف بالبيت صلاة " حاكم على " الصلاة واجبة مع الطهارة " ، وإما أن يضيِّق الموضوع تعبّدا بأن يُخرج مصداقا منه تعبّدا مثل " لا ربا بين بين الوالد وولده " حاكم على " الربا حرام " ، وهذا بخلافه في **التخصيص أو التقييد** حيث يوجد فيهما حكمان متعارضان أي يوجد تعارض في المحمول ولا شأن لهما بالموضوع ، فالدليل االثاني يخصِّص الدليل العام أو يقيِّد الدليل المطلق .

إذن :

خبر الواحد حجة من باب التعارض بالعموم والتخصيص لا من باب الحكومة .

الرد الثاني :

لو سلّمنا أن خبر الواحد حجة من باب الحكومة فلا يمكن تطبيق الحكومة في المقام لأنه إذا كان الحاكم هو نفس البناء العقلائي فهذا غير معقول لأن الحاكم يوسّع أو يضيّق موضوع الحكم في الدليل المحكوم ، وذلك من شأن نفس جاعل الحكم ، ولا معنى لأن يوسّع العقلاء أو يضيّقوا حكما مجعولا من قِبَلِ غيرهم ، فليس من حق أحد توسيع أو تضييق موضوع أي حكم إلا جاعل ذلك الحكم ، وقد جعل الشارع الحكم بعدم حجية الظن ، فيكون من حق الشارع فقط إخراج خبر الثقة من موضوع عدم حجية الظن ، ونفس هذا الرد يرد أيضا على القول بالتخصيص أو التقييد .

إشكال :

إن الحاكم الموسِّع والمضيِّق هو الشارع بإمضائه للسيرة ، فالشارع أمضى ما فعله العقلاء من التوسعة أو التضييق .

الجواب :

لا بد من العلم بالإمضاء لكي نحرز الدليل الحاكم ، ولا يمكن إحراز الإمضاء بسبب وجود الآيات الناهية عن العمل بالظن والدالة على عدم حجية خبر الواحد ، فتكون السيرة مردوع عنها ، وبالتالي لا تكون ممضاة ، فلا يمكن أن تكون حاكمة .

الجواب الثاني لصاحب الكفاية قدس سره :

الآيات الناهية عن العمل بالظن يستحيل أن تكون رادعة عن السيرة على العمل بخبر الواحد للزوم الدور من كونها رادعة عنها .

بيان الدور :

يتّضح الدور من المقدمات التالية :

المقدمة ١ : رادعية الآيات عن السيرة تتوقّف على حجية الآيات في ظهورها في العموم .

المقدمة ٢ : حجية الآيات في ظهورها في العموم تتوقّف على عدم كون السيرة مخصِّصة لها .

المقدمة ٣ : عدم كون السيرة مخصِّصة يتوقّف على رادعية الآيات عن السيرة .

وهذا هو الدور حيث يلزم منه أن رادعية الآيات عن السيرة تتوقّف على نفسها ، ولو لم تكن الآيات رادعة عنها لكانت العمومات مخصَّصة بالسيرة ، وبالتالي تسقط حجية الآيات في العموم .

ملاحظة :

العموم هنا بالمعنى اللغوي لا بالمعنى الاصطلاحي لعدم وجود أداة العموم ، ولو قال ظهورها في الإطلاق لكان أدق ، ويفهم الشمول من الإطلاق بقرينة الحكمة حيث لم يقيّد بقيد فمعنى ذلك أنه لا يريد القيد ، وإذا لم يقيّد بقيد فمعنى ذلك أنه يريد الشمول .

نتيجة الجواب الثاني :

إن الآيات الناهية عن العمل بالظن ليست رادعة عن السيرة على العمل بخبر الواحد ، بل إن هذه السيرة تخصِّص الآيات ، فتكون النتيجة أن كل ظن ليس حجة إلا خبر الواحد فإنه حجة .

رد السيد الشهيد على الجواب الثاني :

إن المقدمة الأولى صحيحة أي أن الردع بالآيات يتوقّف على حجيتها في العموم ، ولكن المقدمة الثانية غير صحيحة لأن حجيتها في العموم لا تتوقّف على عدم وجود مخصِّص لها في الواقع ، بل تتوقّف على عدم إحراز المخصِّص ، وبعبارة أخرى : حجيتها في العموم لا تتوقّف على العلم بعدم وجود المخصِّص ، بل تتوقّف على عدم العلم بوجود المخصِّص ، وعدم العلم بالمخصِّص حاصل فعلا ما دامت السيرة هنا لم يعلم بإمضائها ، لذلك لا يوجد دور ، فالعلم بالمخصِّص يُسْقِطُ الآيات عن حجيتها في العموم ، ونحن لم نحرز المخصّص فتبقى العمومات على حالها فتكون بالتالي رادعة عن السيرة .

نتيجة رد السيد الشهيد :

الآياتُ الناهيةُ عن العمل بالظن رادعةٌ عن السيرة على العمل بخبر الواحد ، فلا يكون خبر الواحد حجة لأنه ظن منهي عن العمل به .

الجواب الثالث للمحقّق الأصفهاني قدس سره :

إن الدليلَ على حجية ظهور الآيات في العمومات الرادعة عن العمل بخبر الثقة هو السيرةُ العقلائيةُ مع انضمام سكوت المعصوم عليه السلام ، ولكن السيرة العقلائية منعقدة على العمل بخبر الثقة ، لذلك لا يمكن انعقادها على العمل بظهور الآيات لأن ظهور الآيات مانع عن

العمل بخبر الثقة ، فالسيرة العقلائية تقول بحجية خبر الثقة ، والآيات تقول بعدم حجية خبر الثقة ، وهذا جمع بين المتناقضين ، وهو مستحيل غير معقول ، والعقلاء ما داموا يتمسكون بحجية خبر الواحد فلا يمكن أن يتمسكوا بظهور الآيات ، لذلك لا يكون ظهور الآيات حجة وبالتالي لا تكون رادعة عن السيرة .

نتيجة الجواب الثالث :

الآيات غير رادعة عن السيرة العقلائية على العمل بخبر الواحد .

رد السيد الشهيد على الجواب الثالث :

لا يوجد تنافٍ بين حجية خبر الواحد وحجية ظهور الآيات في العموم لأن معنى حجية الظهور عند العقلاء حينما يقال " الظهور حجة " هو جعل الظهور كاشفا عن مراد المتكلم ، وليس معناها العمل بمدلول هذا الظهور وبالمنكشِف من الظهور وبما تنجّز بهذا الظهور ، فانعقاد سيرة العقلاء على اكتشاف مراد المولى لا ينافي استقرار عمل آخر لهم – وهو العمل بخبر الثقة – على خلاف ما تنجّز بالظهور من عدم حجية الظن ، إن قيام السيرة العقلائية على حجية الظهور ليس معناه قيام سيرتهم على العمل بهذا الظهور ، فالأول اعتقاد والثاني عمل ، وقد يخالف العملُ الاعتقادَ ، فالسيرة قد تقوم على الحجية ، ولكن في نفس الوقت لا تقوم على العمل بمؤدى الحجية ، كمن يكتشف ظهور كلام المولى في وجوب الصلاة ولكنه من ناحية عملية لا يصلي عصيانا ، فلا يوجد تنافي بين الأمرين .

إن بناء العقلاء على حجية خبر الثقة ينافي مدلول الظهور في العمومات الناهية عن الاعتماد على خبر الثقة والدالة على عدم حجية خبر الثقة ، ولكن هذا لا ينافي نفس بنائهم على العمل بهذا الظهور وجعل الظهور كاشفا وحجة ، فلا يوجد تنافي بين انعقاد السيرة العقلائية على حجية خبر الثقة في إثبات صدور الكلام وبين انعقاد سيرتهم على اتخاذ المعنى الظاهر من الكلام حجة في الكشف عن مراد المتكلم ، وبعبارة أخرى : إن التنافي يكون بين المنكشِف بظهور الآيات والعمل بخبر الواحد لا بين الكاشفية عن المراد والعمل بخبر الواحد ، وحجية الظهور تعني الكاشفية عن المراد ولا تعني نفس المراد ، وبالتالي لا يوجد تنافي بين حجية الظهور والعمل بخبر الواحد ، إن المحقّق الأصفهاني قدس سره ظن أن حجية الظهور معناه أن الظن ليس حجة وبالتالي خبر الواحد ليس حجة ، فيقع التنافي بين حجية الظهور وبين السيرة على العمل بخبر الواحد الذي هو ظن ، فتكون السيرة قائمة على أن خبر الواحد

حجة ، ولكن " الظن ليس حجة " هو المنكشف بالظهور وليس هو حجية الظهور ، ومعنى حجية الظهور هي كون الظهور كاشفا عن مراد المتكلم ، ومن الواضح أنه لا يوجد تنافي بين الكاشفية وحجية خبر الواحد .

الجواب الرابع للسيد الشهيد قدس سره :

الصحيح في الجواب عن رادعية الآيات عن السيرة هو أن يقال إن العمومات في الآيات تارة يدَّعى أنها رادعة عن سيرة المتشرعة وتارة أخرى أنها رادعة عن السيرة العقلائية ، لذلك نبحث في السيرتين :

١- السيرة المتشرعية :

إن ادّعي كون العمومات رادعة عن سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام من أصحاب ومحدِّثين فهذا خلاف الواقع لأن سيرة المتشرعة كانت قائمة فعلا على العمل بخبر الثقة على الرغم من وجود تلك العمومات ، وهذا معناه أن هذه العمومات لم تكن كافية للردع وإقامة الحجة على النهي والردع عن العمل بالظن مع أنهم يقرؤون هذه الآيات الكريمة ليلا ونهارا .

٢- السيرة العقلائية :

إن ادّعي كون العمومات رادعة عن السيرة العقلائية فقد يكون له وجه لأن السيرة العقلائية غير قائمة فعلا في المجال الشرعي ، وإنما يوجد ميل عقلائي إلى العمل بخبر الثقة في الأمور الشرعية .

ولكن الصحيح عدم صلاحية تلك العمومات للردع عن السيرة العقلائية لأن مثل هذا الأمر المهم المستحكم بقوة لا يكتفى في الردع عنه عادة بإطلاق دليل ينهى عن الظن وبإطلاقه يشمل خبر الثقة لأن الردع لا بد أن يتناسب مع حجم السيرة لأن السيرة مرتكزة ومستحكمة عند العقلاء بقوة ، فتحتاج إلى ردع يتناسب مع هذا الارتكاز القوي كما في الردع عن الأخذ بالقياس ، فلا بد أن ترد آيات كثيرة صريحة تقول بأنه لا يجوز الاعتماد على خبر الثقة .

الطريق الثالث : الاستدلال على حجية خبر الواحد بالعقل :

إذا فرضنا أنه لا توجد لدينا آيات كريمة ولا روايات شريفة ولا السيرة المتشرعية ولا السيرة العقلائية على حجية خبر الواحد فنأتي إلى دليل العقل الذي له شكلان :

الشكل الأول للدليل العقلي : الاستدلال بالعلم الإجمالي :

يستدل على حجية خصوص أخبار الثقات بالعلم الإجمالي بأن يقال : إنا نعلم إجمالا بصدور عدد كبير مما يرويه الثقات عن المعصومين عليهم السلام كما في كتاب "وسائل الشيعة"، والعلم الإجمالي منجِّز للتكليف بحكم العقل كالعلم التفصيلي كما تقدَّم في الحلقة الثانية ، فتجب موافقته القطعية عن طريق الاحتياط في كل أطرافه ، وبالتالي يعمل بكل تلك الروايات التي يعلم إجمالا بصدور قسط وافر منها عن طريق الإتيان بكل ما فيه ظهور في الوجوب ، والانتهاء عن كل ما فيه ظهور في الحرمة ، وثبوت لزوم العمل بكل خبر ثقة معناه حجية خبر الثقة .

اعتراضات على الشكل الأول :

الاعتراض الأول :

وهو جواب نقضي بتوسيع دائرة الاستدلال ليشمل ما لا يقول به المستدل ، وحاصله أنه لو تمّ هذا الدليل لأمكن بنفس الطريقة إثبات حجية كل خبر حتى أخبار الضعاف لأننا إذا لاحظنا مجموع الأخبار من الموثَّقة وغيرها لحصل لنا علم إجمالي بصدور عدد كبير منها عن المعصومين عليهم السلام ، فلا بد أن نلتزم بوجوب العمل بكل تلك الأخبار حتى الضعيفة منها تطبيقا لقاعدة منجّزية العلم الإجمالي حيث إن أطراف العلم الإجمالي تشمل أخبار الثقات وأخبار الضعاف ، وهذا لا يمكن الالتزام به لأن أخبار الضعاف ليست حجة حتى يُعمل بها .

رد صاحب الكفاية على الاعتراض الأول :

ينحلّ العلم الإجمالي الكبير الذي أطرافه أخبار الثقات وأخبار الضعاف بالعلم الإجمالي الصغير الذي أطرافه خصوص أخبار الثقات ، ويكون المنجِّز هو العلم الإجمالي الصغير دون الكبير ، وينحلّ الكبير بالصغير وفقا لقاعدة انحلال العلم الإجمالي لتوفّر شرطي الانحلال وهما :

١- أن تكون أطراف الصغير بعض أطراف الكبير ، فأخبار الثقات قسم من مجموع الأخبار .

٢- أن لا يزيد المعلوم في الكبير عن المعلوم في الصغير ، فالمعلوم صدوره من بين مجموع الأخبار لا يزيد على المعلوم صدوره من بين أخبار الثقات .

النتيجة :

الاستدلال في الشكل الأول صحيح ولا يَرِدُ عليه الاعتراض الأول ، وبذلك تثبت حجية خبر الثقة .

الاعتراض الثاني :

وهو الجواب الحلّي ، وحاصله أن تطبيق قاعدة منجّزية العلم الإجمالي لا يحقّق الحجية بالمعنى المطلوب في المقام وهو مقام " خبر الثقة " ، وذلك لسببين :

السبب الأول :

إن الحجية المطلوبة هي حجية خبر الثقة بمعنى المنجّزية والمعذّرية أي كون خبر الثقة منجِّزا إذا أخبر بالتكليف ، ومعذِّرا إذا أخبر بالترخيص ، وأما العلم الإجمالي بصدور بعض أخبار الثقات عن فلا يوجب لزوم العمل بالأخبار المتكفّلة بالأحكام الترخيصية – وهي الإباحة والاستحباب والكراهة – لأن العلم الإجمالي إنما يكون منجِّزا وملزِما في حالة كونه علما إجماليا بالتكليف لا بالترخيص لأن مقتضى منجّزية العلم الإجمالي هو الاحتياط ، والاحتياط يكون في الإتيان بالواجب وترك الحرام ، ولا يوجد احتياط في الإتيان بالمباح أو ترك المباح ، والمطلوب إثبات حجية خبر الثقة بمعنى كونه منجّزا ومعذّرا .

بعبارة أخرى :

إن حجية خبر الثقة تشمل التنجيز والتعذير ، فيثبت وجوب العمل بالخبر الدال على الوجوب والحرمة والإباحة ، ولكن إذا قلنا إن حجية خبر الثقة ناتجة من العلم الإجمالي فهذا معناه أن حجية خبر الثقة تشمل التنجيز دون التعذير لأن العلم الإجمالي ينجِّز ولا يعذِّر ، فيثبت وجوب العمل بالخبر الدال على الوجوب والحرمة دون الخبر الدال على الإباحة .

مثلا إذا علمنا إجمالا بنجاسة أحد الإناءين فإن التكليف يتنجَّز علينا ، فيجب اجتناب الإناءين من باب الاحتياط ومنجزية العلم الإجمالي ، ولكن إذا علمنا إجمالا بطهارة أحد الإناءين – مع عدم العلم بحال الإناء الثاني – فلا نكون معذورين ولا نستطيع استعمال الإناءين لأن العلم الإجمالي ينجِّز ولا يعذِّر .

السبب الثاني :

النتائج الفقهية التي تترتب على حجية خبر الثقة لا تحصل من الحجية بالعلم الإجمالي ، إن حجية خبر الثقة الناتجة من العلم الإجمالي بصدور بعض أخبار الثقات عن المعصومين عليهم

السلام لا تجعل خبر الثقة صالحا لتخصيص دليل عام قطعي الصدور ، وذلك لأن العمل بأخبار الثقات على أساس العلم الإجمالي يكون من باب الاحتياط في التكاليف المعلومة بالإجمال ، فمثلا صلاة الظهر وصلاة الجمعة يؤتى بهما معا في ظهر الجمعة من باب الاحتياط لا من باب أن كلتيهما واجبة ، والاحتياط لا يجعل خبر الثقة مخصِّصا لعام ولا مقيِّدا لمطلق في دليل قطعي الصدور – وإن كان ظنّي الدلالة بالظهور ولكن الظهور حجة – لأن التخصيص والتقييد معناه رفع اليد عن العموم أو الإطلاق في دليل قطعي الصدور معلوم الحجية ، ولا يجوز رفع اليد عن دليل معلوم الحجية – وهو العام أو المطلق – إلا بدليل آخر معلوم الحجية تخصيصا أو تقييدا ، ولا يرفع اليد عنه بدليل آخر مشكوك الحجية ، وخبر الثقة مشكوك الحجية لأنه هنا يكون من باب الاحتياط لا من باب حجية خبر الثقة ، فإذا لم تثبت حجية خبر الثقة فلا يمكن التخصيص أو التقييد به لأن الحجة لا تُقَيَّد إلا بالحجة ولا تُقَيَّد بمشكوك الحجية .

مثال :

لو ورد دليل مطلق قطعي الصدور .كآية قرآنية أو رواية متواترة . يدل على الترخيص في اللحوم ، وورد خبر ثقة يدل على حرمة لحم الأرنب ، فلا يمكن تقييد المطلق بهذا الخبر ما لم تثبت حجية الخبر بدليل شرعي .

الرد على السبب الثاني :

يمكن أن يقال إن التخصيص والتقييد بخبر الثقة هنا موافق للاحتياط ، وذلك لأنه يوجد لدينا علم إجمالي بطروِّ التخصيص والتقييد على مجموع العمومات والمطلَقات القطعية الصدور التي تدل على الترخيص والحلية والإباحة وأن هناك محرّمات كثيرة قد خرجت من عمومات الحِلّ ، وشرط حجية العموم هو عدم العلم بطرو التخصيص عليه ، وأما مع العلم بطروِّه عليه فإنه يسقط عن الحجية ولا يُعمل به من باب الاحتياط ، فلو تمسك بالعموم لإثبات حلية لحم الأرنب فإن ذلك يكون مخالفا للاحتياط ، فإذا لم تثبت حجية خبر الثقة بدليل خاص فلن نستطيع أن نعيِّن مواطن التخصيص والتقييد ، فلو كان خبر الثقة حجة لأمكن بأخبار الثقات تعيين موارد التخصيص ، ولكن قاعدة منجّزية العلم الإجمالي تجعلنا لا نعمل بهذه العمومات والمطلقات التي تدل على الحلّيّة لأنه من المحتمَل أن لحم الأرنب يكون من المحرّمات التي خرجت من الحلّيّة ، فنطرح إطلاق ما دل على حلّية اللحوم ونقيِّد من باب الاحتياط بما دل

على حرمة لحم الأرنب لأنه من الممكن أن لحم الأرنب من جملة المحرمات التي خرجت من العمومات ، وهذه نتيجة مشابهة للنتيجة التي نصل إليها عن طريق التخصيص والتقييد ، فطرح عمومات الحلية هو المناسب لأن في طرحه موافقة للاحتياط بسبب منجّزية العلم الإجمالي لا بسبب التخصيص والتقييد ، والفرق بينهما أنه في التخصيص والتقييد يكون العام حجة في نفسه ولكن نطرح العموم لوجود المخصِّص أو المقيِّد ، وأما في العلم الإجمالي فنطرح العموم لأنه ليس حجة في نفسه لا لوجود المخصِّص أو المقيِّد .

الشكل الثاني للدليل العقلي : الاستدلال بدليل الانسداد :

لو تم دليل الانسداد فإنه يُثْبِت حجية مطلق الظن بما فيه الظن الناشئ من الخبر ، ولا يُثْبِت حجية خصوص خبر الواحد ، فيكون دليلا على حجية مطلق الأمارات الظنية بما في ذلك أخبار الثقات لأن خبر الثقة مصداق من مصاديق الظن .

مقدمات دليل الانسداد :

إن دليل الانسداد يتكوّن من خمس مقدمات هي :

المقدمة الأولى :

خلق الله عز وجل الناس ولم يتركهم سدى بل جعل عليهم تكاليف كثيرة من واجبات ومحرمات ، ويوجد لدينا علم إجمالي بوجود تكاليف شرعية كثيرة من الوجوب والحرمة في مجموع الشبهات ، فيجب امتثال هذه التكاليف بحكم منجزية العلم الإجمالي لأن العلم الإجمالي ينجِّز التكليف .

المقدمة الثانية :

لا يوجد دليل معتبر لا قطعي وجداني – كالخبر المتواتر – ولا ظني تعبدي قام الدليل الشرعي الخاص على حجيته – كخبر الثقة – يمكن الاعتماد عليه في تعيين مواطن تلك التكاليف الشرعية الكثيرة لبعدنا عن عصر التشريع ، وهذا ما يعبَّر عنه بانسداد باب العلم والعلمي ، وتكون النتيجة أن العلم الإجمالي لا ينحلّ لأننا لا يمكن أن نعلم بتلك التكاليف تفصيلا لأن باب العلم والعلمي بتلك الأحكام منسدّ ، وباب العلم منسدّ لأنه لا يوجد عندنا علم ويقين بغالب الأحكام ، وباب العلمي منسدّ لأنه يُفترض عدم حجية خبر الثقة .

المقدمة الثالثة :

لا يجب الاحتياط الذي يحصل بواسطة الموافقة القطعية لكل أطراف العلم الإجمالي المذكور في المقدمة الأولى بحيث نأتي بكل فعل نحتمل وجوبه ونترك كل فعل نحتمل حرمته لأنه يؤدي إلى العسر والحرج نظرا لكثرة أطراف العلم الإجمالي ، وهذا مثلما لو علمنا بوجود جبن حرام في بقالة ما في المدينة فنأتي ونحكم على الناس بالاحتياط بحرمة شراء أي نوع من أنواع الجبن من كل البقالات ، فمثل هذا الحكم يسبب العسر والحرج على الناس وقد قال الله تعالى : " **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** " [1] .

المقدمة الرابعة :

لا يجوز إجراء الأصول العملية المؤَمِّنَة في جميع الشبهات كالبراءة ونحوها من الطهارة أو الحلية أو استصحاب عدم التكليف لأن ذلك على خلاف قاعدة منجزية العلم الإجمالي حيث لا يمكن إجراء الأصول العملية المؤمِّنة مع وجود العلم الإجمالي ، ويلزم من إجراء البراءة في كل التكاليف المخالفة القطعية بترك جميع الأطراف ، ولا تجوز المخالفة القطعية للتكليف .

المقدمة الخامسة :

ما دام لا يجوز إهمال العلم الإجمالي بمقتضى المقدمة الأولى ، ولا يتيسّر تعيين المعلوم الإجمالي تفصيلا لا بالعلم ولا بالعلمي بمقتضى المقدمة الثانية ، ولا يجب علينا الاحتياط في كل واقعة بمقتضى المقدمة الثالثة ، ولا يسمح لنا بالرجوع إلى الأصول العملية المؤمِّنة بمقتضى المقدمة الرابعة ، فنحن إذن بين أحد أمرين :

أ- أن نأخذ بما نظنه من التكاليف ونترك ما يقابله من المشكوكات والموهومات .

ب- أن نأخذ بالمشكوكات والموهومات ونترك المظنونات .

والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح لأنه إذا كان لدينا ظن بالوجوب فإنه يقابله وهم بعدم الوجوب ، وبما أنه يقبح تقديم المرجوح على الراجح لذلك يتعين الأمر الأول وهو الأخذ بالمظنونات .

---

[1] الحج : ٧٨ .

النتيجة :

بهذه المقدمات الخمسة لدليل الانسداد تثبت حجية مطلق الظن بالتكليف ، وإذا ثبتت حجية مطلق الظن فإنه تثبت حجية خبر الثقة .

إشكالات على دليل الانسداد :

الإشكال الأول :

المقدمة الثانية التي تقول بانسداد باب العلم والعلمي غير تامة ، نعم باب العلم منسدّ ولكن باب العلمي مفتوح ، وهي غير تامة لأن دليل الانسداد يتوقف على عدم قيام دليل شرعي خاص على حجية خبر الثقة ، ومع قيام دليل شرعي خاص على حجية خبر الثقة فإن باب العلمي يظل مفتوحا حيث يمكن بواسطة أخبار الثقات تعيين التكاليف المعلومة بالإجمال، وبالتالي ينحل العلم الإجمالي ، ودليل الانسداد يُنْتَهَى إليه حينما لا يحصل الفقيه على أي دليل شرعي خاص يدل على حجية بعض الأمارات الشائعة كخبر الثقة والإجماع والشهرة والظهور وغيرها ، وقد تم سابقا إثبات حجية خبر الثقة بآية النبأ وبالسيرة وبالطائفة العاشرة من الأخبار .

الإشكال الثاني :

المقدمة الأولى غير تامة لأن العلم الإجمالي المذكور فيها ينحل بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات حيث تثبت التكاليف في دائرة أخبار الثقات كما تقدم في الجواب النقضي على الشكل الأول لتوفر شرطي الانحلال وهما : الصغير جزء من الكبير ، والمعلوم في الصغير لا يقل عن المعلوم في الكبير .

والمقدمة الثالثة غير تامة لأن الاحتياط التام في أطراف هذا العلم الإجمالي الصغير الذي دائرته أخبار الثقات ليس فيه عسر ومشقة لقلة هذه الأطراف .

الإشكال الثالث :

لو سلمنا بأن العلم الإجمالي لا ينحل وأنه لا يوجد دليل خاص على حجية خبر الثقة وأن الاحتياط التام لا يمكن لأنه يؤدي إلى العسر والحرج فكل هذا لا يؤدي إلى حجية الظن لأن رفع اليد عن المرتبة العليا من الاحتياط في المظنونات وغيرها من المشكوكات والموهومات يكون بالقدر الذي يندفع به العسر والحرج مع الالتزام بوجوب سائر مراتب الاحتياط الأقل من المرتبة العليا لأن الضرورات تُقَدَّر بقدرها ، فيكون الأخذ بالمظنونات لا من باب حجية الظن

التعبدية التي هي مدَّعى القائلين بدليل الانسداد بل من باب وجوب الاحتياط ، وحجية الاحتياط في المظنونات لا تؤدي إلى نفس آثار حجية الظن التي منها حجية خبر الثقة ، وهنا يأتي السببان السابقان اللذان وردا في الاعتراض الثاني على الشكل الأول من أن الاحتياط يكون منجِّزا ولا يكون معذِّرا ولا مخصِّصا ولا مقيِّدا ، ولكن حجية خبر الثقة تعطي التنجيز والتعذير والتخصيص والتقييد .

رد الإشكال الثالث :

بالإمكان إضافة مقدمة سادسة لدليل الانسداد حيث يمكن أن يدعى قيام الإجماع على أن الشارع لا يرضى بابتناء التعامل مع الشريعة على أساس الاحتياط لأن الشريعة سمحة سهلة، ومع ضم هذه المقدمة إلى المقدمات الخمسة السابقة يمكن أن نستكشف أن الشارع جعل الحجية للظن ، ومن مصاديق الظن خبر الثقة ، وبذلك تثبت حجية خبر الثقة لا بدليل خاص بل بدليل عام وهو دليل الانسداد الذي يثبت الحجية لمطلق الظن .

النتيجة الختامية من جميع أدلة حجية خبر الواحد :

تلخص من استعراض أدلة حجية خبر الواحد أن الاستدلال بآية النبأ تام ، وكذلك بالسنة الثابتة بطريق قطعي كسيرة المتشرعة والسيرة العقلائية والطائفة العاشرة من الأخبار ، وبذلك تثبت حجية خبر الواحد بالجملة ، وسيأتي في البحث التالي البحث عن دائرة حجية خبر الواحد وأنها هل تكون في دائرة خبر العادل أو في دائرة خبر الثقة الذي هو أعم من العادل .

المرحلة الثانية

في تحديد دائرة حجية الأخبار وشروطها

بعد أن ثبتت في المرحلة الأولى حجية خبر الواحد إجمالا نأتي الآن إلى المرحلة الثانية لنبحث عن أن حجية الخبر هل تشمل خصوص خبر العادل أو تشمل خصوص خبر الثقة أو تشمل مطلق الخبر ؟

إن العادل هو الذي لديه ملكة تمنعه من ارتكاب المحرمات وتأمره بإتيان الواجبات وإن كان قد يصدر منه الحرام ولكنه بمجرد ما أن يدخل في الحرام ينتبه ويتوب إلى الله عز وجل ، يقول

الله تعالى : " **إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ** " [1]، وأما الثقة فهو الذي لا يكذب وإن كان فاسقا يرتكب المحرمات الأخرى غير الكذب كترك الصلاة أو شرب الخمر .

بحوث المرحلة الثانية :

البحث الأول : في شرائط الراوي :

١- إذا كان دليل حجية الخبر مفهوم آية النبأ فإنه يثبت حجية خصوص خبر العادل ، ولا يشمل خبر الفاسق غير العادل وإن كان ثقة ، فإن منطوقها هو إن جاءكم فاسق فتبيَّنوا ، والفاسق مطلق أي سواء كان ثقة أم لا .

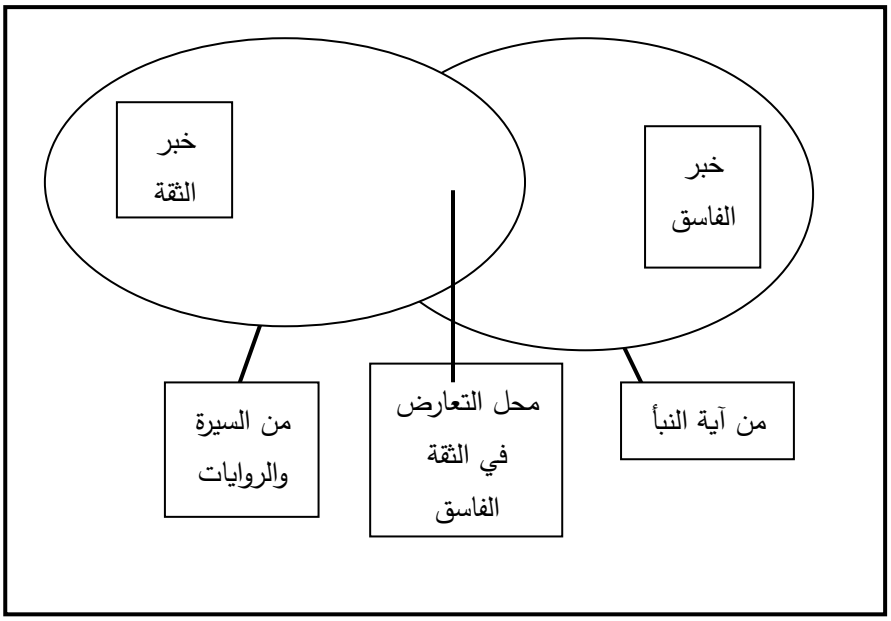
٢- إذا كان دليل حجية الخبر السيرة - أي السنة العملية - والروايات - أي السنة اللفظية- فإنهما تثبتان حجية خبر الثقة وإن كان فاسقا غير عادل ، فإن العقلاء يعملون بخبر الثقة وإن كان فاسقا لأنهم يلتفتون إلى كونه لا يكذب وإن كان يرتكب المحرمات الأخرى وإن لم يكن إماميا بل وإن لم يكن مسلما ، وهكذا الروايات أيضا تدل على هذا الأمر مثل قوله عليه السلام : " **العمري وابنه ثقتان** " .

وقوع التعارض بين الدليلين :

بناء على ما سبق من الواضح أنه يقع التعارض على نحو العموم والخصوص من وجه بين السيرة والروايات الدالتين على حجية خبر الثقة الشامل بإطلاقه للفاسق ، وبين منطوق آية النبأ الدال بإطلاقه على عدم حجية خبر الفاسق وإن كان ثقة ، فإن السيرة تقول " خبر الثقة حجة وإن كان فاسقا " أي " خبر الثقة الفاسق حجة " ، وآية النبأ تقول " خبر الفاسق ليس حجة وإن كان ثقة " أي " خبر الثقة الفاسق ليس حجة " ، لذلك يقع التعارض في مورد الاجتماع وهو " خبر الثقة الفاسق " ، كما يتضح من الشكل التالي :

---

[1] الأعراف : ٢٠١ .



التساقط في مورد التعارض :

قد يقال بالتعارض والتساقط في مورد الاجتماع – أي في خبر الثقة الفاسق – ، وحينئذ يتم الرجوع إلى أصالة " عدم حجية خبر الثقة الفاسق " إذ لم يتم الدليل على حجيته لأن الأصل عند الشك في الحجية هوعدم الحجية إلا إذا ورد دليل على الحجية ، فتكون النتيجة أن خبر الثقة الفاسق ليس بحجة .

رد السيد الشهيد على التساقط :

الصحيح أنه لا يوجد تعارض بين آية النبأ والسيرة لأن الآية لا إطلاق فيها حتى تعارض السيرة ، فإنه لا إطلاق في منطوق الآية الكريمة بحيث تشمل خبر الثقة الفاسق لأن التعليل بالجهالة يوجب اختصاص الخبر بالموارد التي يكون العمل فيها بخبر الفاسق عملا سفهيا ، وكونه عملا سفهيا وغير عقلائي يختص بخبر غير الثقة ، فتكون الآية مختصة بخبر غير الثقة ، لذلك يكون معنى الآية " إن جاءكم غير الثقة فتبيَّنوا حتى لا تصيبوا قوما بسفاهة " ، وليس المراد من الفاسق غير العادل بقرينة التعليل لأن الأخذ بالخبر يكون عملا سفهيا إذا كان الراوي غير ثقة ، ولكنه إذا كان ثقة . وإن لم يكن عادلا . فلا يكون الأخذ بخبره عملا سفهيا ، فتكون الآية دالة على حجية خبر الثقة لا خصوص خبر العادل .

إذن :

خبر الثقة مطلقا – أي سواء كان فاسقا أم لا – حجة .

يأتي السؤال التالي :

هل يسقط خبر الثقة عن الحجية وينكسر السند إذا وجدت أمارة ظنية نوعية على كذبه رغم وثاقة الراوي كإعراض الأصحاب ومخالفة الشهرة الفتوائية ؟ وهل يرتفع خبر غير الثقة إلى مستوى الحجية وينجبر السند إذا توفرت أمارة ظنية نوعية على صدقه كعمل الأصحاب وموافقة الشهرة الفتوائية ؟

الجواب :

إن وثاقة الراوي تعني أن الراوي يغلب عليه الصدق ، وموثوقية الرواية تعني حصول الظن بصدق مضمون الرواية ، وقد تقدم البحث حول هذا السؤال في الحلقة الثانية فراجع هناك ، وخلاصة ما قيل إنه توجد عدة حالات هي :

الحالة الأولى :

إذا استفدنا من أدلة حجية خبر الواحد أن ضابط الحجية هو وثاقة الراوي دون موثوقية الرواية ، فتكون وثاقة الراوي فقط هي التي لها الدخالة في موضوع حجية خبر الواحد سواء أورث الظن أم لا ، فتؤخذ وثاقة الراوي مناطا للحجية على وجه الموضوعية .

في هذه الحالة لا يتم كسر السند ولا جبر السند لأن الضابط هو وثاقة الراوي فقط حتى لو وجدت قرائن عقلائية على كذب المروي إذا كان الراوي ثقة ، أو وجدت قرائن عقلائية على صدق المروي إذا كان الراوي غير ثقة .

إذن :

في الحالة الأولى لا يتم كسر السند ولا جبر السند .

الحالة الثانية :

إذا استفدنا من أدلة حجية خبر الواحد أن ضابط الحجية هو موثوقية الرواية فقط وأن وثاقة الراوي هي وسيلة غالبا إلى موثوقية الرواية وسبب للوثوق غالبا بصدق الراوي وصحة نقله، أي أن وثاقة الراوي تؤخذ مناطا للحجية على نحو الطريقية .

في هذه الحالة يتم كسر السند وجبر السند ، فلو كان الراوي ثقة ولدينا قرائن على كذب الخبر لا تحصل الموثوقية بالرواية فينكسر السند ، ولو كان الراوي غير ثقة ولدينا قرائن على صدق الخبر ينجبر السند .

إذن :

في الحالة الثانية يتم كسر السند وجبره .

الحالة الثالثة :

إذا استفدنا من أدلة حجية خبر الواحد أن الضابط هو وثاقة الراوي وموثوقية الرواية معا .

في هذه الحالة يتم كسر السند دون جبر السند لأنه إذا كان الراوي ثقة وتوجد قرائن على كذب الخبر – كإعراض الأصحاب – ينكسر السند ، ولكن إذا كان الراوي غير ثقة وتوجد قرائن على صدق الخبر لا ينجبر السند .

إذن :

في الحالة الثالثة يتم كسر السند دون جبره .

البحث الثاني : شرائط المروي :

أدلة حجية خبر الثقة والعادل لا تشمل الخبر الحدسي المبني على نظر واستنباط ورأي الناقل حتى لو كان الناقل قاطعا باستنباطه ورأيه ، وإنما تختص بالخبر الحسي المستند إلى إحساس الناقل بالمدلول كالإخبار عن نزول المطر ، أو إحساسه بآثاره المحسوسة ولوازمه العرفية كالإخبار عن العدالة ، فالعدالة لا ترى لأنها ملكة ، ولكن آثارها من فعل الواجبات وترك المحرمات ترى لأنها ظاهرة للعيان ، وهذا هو الخبر الحدسي القريب من الحس .

عدم حجية فتوى المجتهد على المجتهد الآخر :

بناء على الأساس السابق من حجية الخبر الحسي دون الحدسي فإن فتوى المجتهد ليست بحجة على المجتهد الآخر بلحاظ أدلة حجية خبر الثقة لأن إخباره بالحكم الشرعي ليس حسيا ولا قريبا من الحس حتى يكون حجة ، بل حدسيا واجتهاديا ، فالفقيه في استنباطه للحكم الشرعي لا يستند دائما إلى الروايات بل قد يستند إلى الشهرة ، فلا يكون حدسه واستنباطه معبِّرا عن وجود رواية دائما ، نعم هو حجة على مقلديه لا بلحاظ حجية خبر الثقة بل بلحاظ أدلة أخرى كدليل حجية قول أهل الخبرة وأهل الذكر ، ودليل رجوع الجاهل إلى العالم الذي

قامت عليه السيرة العقلائية في كل العلوم ، يقول الله تعالى : " **فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ** " [1] .

عدم حجية الإجماعات المنقولة :

بناء على الأساس السابق من حجية الخبر الحسي دون الحدسي يقال أيضا بأن الشخص إذا اكتشف بحدسه واجتهاده قول المعصوم عليه السلام عن طريق الشهرة الفتوائية باتفاق عدد معين من العلماء على فتوى معيَّنة فأخبر بقول المعصوم عليه السلام استنادا إلى اتفاق ذلك العدد لم يكن إخباره حجة في إثبات المسبَّب وهو قول المعصوم عليه السلام لأنه ليس إخبارا حسيا عنه بل هو إخبار حدسي ، وإنما يكون حجة في إثبات السَّبب وهو اتفاق ذلك العدد من العلماء على الفتوى – إذا لم يُعْلَم منه التسامح عادة في نقل الاتفاق ، والتسامح يكون عندما يقول أجمع العلماء مع أنه لم يستقرئ كل الآراء بل استقرأ آراء المشهورين منهم فقط – ، فيكون حجة في إثبات السَّبب لأن إخباره عن اتفاق هذا العدد حسي ، فإن كان اتفاق هذا العدد يكشف في رأينا – لا في رأي الناقل – عن قول المعصوم عليه السلام استكشفناه وإلا فلا ، والذي يتسامح عادة في نقل الإجماع فإن إجماعاته المنقولة ليست حجة لا في السَّبب ولا في المسبَّب .

قول لبعض العلماء في الإجماعات المنقولة :

كان يقال عادة من قِبَلِ العلماء القدماء إن نقل الإجماع حجة في إثبات المسبَّب وهو الحكم الشرعي لأنه نقل بالمعنى لقول المعصوم عليه السلام – أي إخبار بالمعني لا باللفظ – .

اعتراض على القول السابق :

بناء على الأساس السابق من حجية الخبر الحسي دون الحدسي نعرف أيضا الحال في الإجماعات المنقولة حيث اعترض المحققون المتأخرون بأن نقل الإجماع ليس نقلا حسيا لقول المعصوم عليه السلام حتى يكون حجة ، بل هو نقل حدسي مبني على ما يراه الناقل من كشف اتفاق الفتاوى التي لاحظها عن قول المعصوم عليه السلام لأن إجماع الفقهاء بنفسه

---

[1] النحل : ٤٣ .

ليس حجة وإنما هو حجة إذا كان كاشفا عن رأي المعصوم عليه السلام ، فلا يكون نقل الإجماع حجة في إثبات المسبَّب وهو قول المعصوم عليه السلام ، وإنما يكون حجة في إثبات السَّبب فقط وهو تلك الفتاوى .

حجية الخبر مع الواسطة

البحث هنا يدور حول اختصاص حجية خبر الواحد بالخبر المباشر أو شمولها أيضا للخبر مع الوسائط حيث إن الخبر له صورتان :

١- الخبر المباشر :

مثلا إذا كان شخص معاصرًا لزرارة رضوان الله عليه وأخبره زرارة بخبر بنقل مباشر عن الإمام عليه السلام من غير أن يكون هناك واسطة بين زرارة وبين الإمام عليه السلام .

٢- الخبر مع الواسطة :

مثلا إذا كان شخص معاصرا لزرارة مثل محمد بن مسلم رضوان الله عليه ونقل خبرا عن زرارة عن الإمام عليه السلام ، فيكون بين محمد بن مسلم وبينه عليه السلام واسطة واحدة ، وقد يكون بين الراوي وبينه عليه السلام عدة وسائط .

أركان حجية الخبر :

نحتاج إلى هذا البحث كمقدمة لبحث حجية الخبر مع الواسطة من أجل أن نرى أن حجية خبر الواحد هل تشمل الخبر مع الوسائط أو تختص بالخبر المباشر ، ويمكن معرفة ذلك عن طريق تطبيق أركان حجية الخبر ، فالخبر الذي تنطبق عليه الأركان يكون حجة ، والذي لا تنطبق عليه الأركان لا يكون حجة .

إن حجية الخبر تتقوم بركنين :

الركن الأول : موضوع الحجية :

وهو نفس الخبر عندما نقول : " الخبر حجة " ، فلا بد من وجود الخبر قبل الحكم عليه بالحجية لأن الموضوع متقدم من حيث الرتبة على الحكم ، وإذا لا يوجد موضوع فلا يمكن الحكم عليه بشيء لأن القضية تكون سالبة بانتفاء الموضوع ، وإذا لا يوجد خبر فإنه لا وجود للحجية المنصبة عليه .

الركن الثاني : شرط الحجية :

وهو وجود أثر شرعي لمدلول الخبر لأنه إذا لم يكن لمدلوله أثر شرعي فلا معنى للتعبد بالخبر وجعل الحجية له لأن الحجية معناها التنجيز والتعذير ، فمثل الخبر عن قدوم زيد ليس له أثر شرعي ، لذلك لا معنى لجعل الحجية له لأن هذا الخبر ليس له تنجيز أو تعذير ، وكذلك لا معنى لجعل الحجية لمثل الروايات التي تبيِّن عدد السماوات والأرض لأنه لا يترتب عليها أثر شرعي .

تأخر الحجية من حيث الرتبة عن الخبر وعن الأثر الشرعي :

إن الحكم غير موضوعه وغير شرطه لأن المحمول غير الموضوع والمشروط غير الشرط ، ولا يمكن أن يتقدم المحمول على موضوعه ولا أن يتَّحد المشروط مع شرطه ، والحجية متأخرة رتبة عن الخبر تأخر الحكم عن موضوعه ، ومتأخرة رتبة عن الأثر الشرعي لمدلول الخبر تأخر المشروط عن شرطه ، ولا يمكن أن تكون الحجية في رتبة سابقة على موضوعها ولا متحدة مع شرطها لأن سبقها على موضوعها ووجودها مع شرطها في رتبة واحدة مستحيلان .

إشكال على شمول دليل الحجية للخبر مع الواسطة :

إذا كان شخص معاصرا لزرارة وسمع هذا الشخصُ زرارةَ ينقل مباشرة عن الإمام عليه السلام بأن السورة واجبة ، فهنا يمكن لهذا الشخص التمسك بدليل حجية الخبر لأن كلا الركنين ثابت : فموضوع الحجية وهو خبر زرارة ثابت لديه وجدانا ، وشرط الحجية هو أن مدلول الخبر ذو أثر شرعي لأنه يتحدث عن وجوب السورة الذي هو الأثر الشرعي للمدلول .

وأما إذا كان الإخبار مع الواسطة كما إذا نقل شخص – مثل محمد ابن مسلم – عن زرارة الخبر السابق لشخص ثالث فقد يقال بأنه يمكن للشخص الثالث التمسك بدليل الحجية أيضا، وذلك بتطبيق دليل الحجية على خبر الشخص الناقل عن زرارة أَوَّلا لأن إخبار الناقل ثابت لديه وجدانا فتثبت له الحجية ، وعن طريق حجية خبر الناقل يثبت لديه خبر زرارة –لأنه هو مدلول خبر الناقل – كما لو كان قد سمعه من زرارة مباشرة ، وبعد ثبوت خبر زرارة بالتعبد الشرعي يطبق دليل الحجية على خبر زرارة لإثبات كلام الإمام عليه السلام ، إذن فالشخص الثالث يطبق دليل الحجية على خبر محمد بن مسلم لإثبات خبر زرارة ، وبعد ثبوت خبر زرارة يطبق دليل الحجية عليه لإثبات كلامه عليه السلام ، وبذلك يتوفر كلا ركني حجية الخبر : موضوع الحجية وهو الخبر ، وشرط الحجية وهو الأثر الشرعي لمدلول الخبر .

إشكال :

قد يقال بأن تطبيق دليل الحجية على هذا الترتيب – بأن نطبقه على خبر محمد بن مسلم أولا ثم على خبر زرارة – مستحيل .

بيان الاستحالة :

يتم بيان الاستحالة بتقريبين :

التقريب الأول :

يعتمد هذا التقريب على التأخر الرتبي للحكم عن موضوعه حيث يلزم من تطبيق دليل الحجية تقدم الحكم على موضوعه وأن يوجِدَ الحكمُ موضوعَ نفسه مع أن الحكم متأخر رتبة عن موضوعه ، فتكون الحجية موجِدةً موضوعَ نفسها ، ويلزم من تطبيقه ذلك لأن خبر زرارة صار ثابتا عن طريق تطبيق دليل الحجية على الشخص الناقل – وهو محمد بن مسلم – مع أن خبر زرارة هو موضوع للحجية حيث نقول " خبر الثقة حجة " فيكون بالتالي " خبر زرارة حجة " ، فهنا تثبت الحجية موضوع نفسها لأن الحجية أثبتت صدور خبر الثقة من **زرارة** مع أنه يستحيل أن يثبت الحكم موضوع نفسه لأن الحكم متأخر عن موضوعه ، فصار الموجِد للشيء حكما لهذا الشيء ، وصار الحكم للشيء موجِدا لهذا الشيء ، فصار الحكم متقدما على موضوعه ، وهذا مثلما إذا قلنا : " أَكْرِمِ زيدا الفقير " فإن الحكم – وهو وجوب الإكرام– لا يثبت موضوعه ولا يبيِّن أن زيدا فقير أو ليس بفقير لأنه إذا أثبت موضوعه فإنه يكون متقدما عليه .

بعبارة أخرى :

موضوع الحجية هو خبر الثقة وهو خبر محمد بن مسلم فيكون خبر محمد بن مسلم حجة ، وإذا صار حجة فإن خبر زرارة يثبت بثبوت الحجية لخبر محمد بن مسلم ، وإذا ثبت خبر زرارة فإن الحجية تثبت له فيكون خبر زرارة حجة ، فالحجية موضوعها خبر الثقة وفي نفس الوقت تثبت خبر الثقة ، وبالتالي يصير خبر الثقة الثاني حجة أيضا ، لذلك فالحجية أثبتت موضوع نفسها ، وهكذا يتّضح أن الحكم – وهو الحجية – أثبت موضوع نفسه .

التقريب الثاني :

يعتمد هذا التقريب على التأخر الرتبي للمشروط عن شرطه حيث يلزم من تطبيق دليل الحجية كون الشرط والمشروط في رتبة واحدة واتحاد الحكم مع شرطه مع أن الحكم متأخر رتبة

عن شرطه لأن رتبة الشرط قبل رتبة المشروط حيث إن الشرط متقدم على مشروطه ، ويلزم منه ذلك لأن حجية خبر الناقل عن زرارة مشروطة بوجود أثر شرعي للمنقول ، وهو إنما ينقل خبر زرارة ، ولا يوجد أثر شرعي لخبر زرارة إلا الحجية ، فصارت الحجية محققة لشرط نفسها ، فالمشروط هو حجية خبر محمد بن مسلم ، فالركن الأول وهو الموضوع لحجية خبر محمد بن مسلم هو نفس الخبر وهو قوله : " أخبرني زرارة " ، والركن الثاني هو الشرط لحجية خبر محمد بن مسلم وهو الأثر المترتب على مدلول خبر محمد بن مسلم ، وخبره هو إخبار زرارة ، والأثر المترتب على إخبار زرارة هو الحجية التي هي الشرط ، ولكن المشروط كما عرفنا سابقا هو الحجية ، فاتحد الشرط والمشروط وصارا شيئا واحدا .

بعبارة أخرى :

حجية خبر محمد بن مسلم تثبت صدور الخبر من زرارة ، وصدور الخبر من زرارة يترتب عليه الأثر الشرعي وهو الحجية ، فتكون الحجية مشروطة بالحجية ، وهكذا يتّضح أن الحكم اتَّحد مع شرطه .

رد السيد الشهيد على التقريبين :

إن حجية خبر محمد بن مسلم تختلف عن حجية خبر زرارة لأن حجية الخبر مجعولة على نهج القضية الحقيقية على موضوعها المقدَّر الوجود وشرطها المقدَّر الوجود ، ففي مرحلة الجعل يكون الحكم واحدا وهو " خبر الثقة حجة " ، ولكن في مرحلة المجعول والفعلية فإن الحكم يتعدد لأن فعلية الحجية تكون بفعلية الموضوع والشرط ، وتعدد الحجية الفعلية يكون بتعدد الموضوع والشرط كما هو الشأن في سائر الأحكام المجعولة على نحو القضية الحقيقية مثل حرمة الخمر إذ كلما وُجد خمر في الخارج حصلت حرمة جديدة لأن كل فرد من الخمر له حرمة تختلف عن حرمة الفرد الآخر ، فكلما وُجد خبر خارجي فإنه يكون حجة ، وحجية هذا الخبر تختلف عن حجية الخبر الخارجي الثاني ، وحجيتهما تختلفان عن حجية الخبر الخارجي الثالث، وهكذا في بقية الأخبار ، فإن المخبر الأول إذا كان ثقة وأخبرنا بخبر له أثر شرعي فإن خبره حجة ، وإذا أخبرنا المخبر الثاني الثقة بخبر وكان له أثر شرعي فإن خبره حجة ، وهكذا بالنسبة إلى بقية المخبرين ، فكلما تعدد المخبرون الثقات وكان لأخبارهم آثار شرعية فإن الحجية تتعدد في مرحلة المجعول وإن كانت الحجية واحدة في عالم الجعل ، نعم لو كانت حجية الخبر الأول هي نفس حجية الخبر الثاني لورد الإشكال السابق على التقريبين .

وبناء عليه فإنه توجد في المقام حجيتان :

الحجية الأولى :

حجية خبر الناقل – كمحمد بن مسلم – عن زرارة .

الحجية الثانية :

حجية خبر زرارة .

إن موضوع الحجية الثانية – وهو خبر زرارة – لم يَثْبُت بالحجية الثانية بل ثبت بالحجية الأولى ، فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الأول لأن موضوع الحجية الثانية ثبت بالحجية الأولى فلم يتقدم الحكم على موضوعه ، كما أن الشرط المصَحِّح للحجية الأولى – وهو الأثر الشرعي – يتمثل في الحجية الثانية لا في الحجية الأولى ، فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الثاني لأن الحجية الأولى مشروطة بالحجية الثانية فلم يتَّحد الحكم مع شرطه .

قاعدة التسامح في أدلة السنن :

ذكرنا أن موضوع الحجية ليس مطلق الخبر ، بل خبر الثقة على التفصيلات المتقدمة مثل أن يكون الخبر حسيا لا حدسيا وأن لا يكون مخالفا للمشهور على رأي البعض ، فالخبر الذي جعل الشارع له الحجية هو خصوص خبر الثقة ولم يجعل الحجية لخبر غير الثقة ، ولكن قد يقال في خصوص باب المستحبات أو الأحكام غير الإلزامية عموما – أي المستحبات والمكروهات – أن موضوع الحجية ليس خصوص خبر الثقة بل مطلق الخبر ولو كان ضعيفا صادرا من غير الثقة .

دليل قاعدة التّسامح في أدلّة السّنن :

الدليل على هذه القاعدة روايات دلّت على أن من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله ثواب على عمل فعمله كان له مثل ذلك الثواب وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله بدعوى أن هذه الروايات تجعل الحجية لمطلق البلوغ في موارد المستحبات ، فإذا أخبر غير الثقة باستحباب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا كان خبره حجة أيضا ، وهذه الروايات تسمى بروايات "من بلغ"، وتسمى القاعدة المستفادة منها بقاعدة " التسامح في أدلة السنن " حيث يتسامح في سند هذه الروايات حتى لو وردت على لسان غير الثقة ، بل استفيد منها أيضا التسامح في

أدلة المكروهات وجعل الحجية لخبر غير الثقة في باب المكروهات أيضا ، فلو ورد خبر من شخص غير ثقة وكان دالا على كراهة الكلام في الحمّام مثلا فإن هذا الخبر حجة وإن كان صادرا من غير الثقة .

من هذه الروايات صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : " من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه " [1] .

وهناك روايات أخرى بهذا المضمون منها :

عن أبي عبدالله عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : " من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجّزه له ، ومن أوعده على عمل عقابا فهو فيه بالخيار " .

وعن أبي عبدالله عليه السلام قال : " من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله " .

التحقيق في هذه الروايات :

هذه الروايات بالنظرة البدوية فيها أربعة احتمالات ، ولكن بعد التدقيق والتأمل سوف يتضح أن الاحتمال الثالث هو الصحيح ولكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع ، وهذه الاحتمالات هي :

الاحتمال الأول :

أن تكون الروايات في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ -أي سواء كان الراوي ثقة أم لا- ، والاستدلال بالروايات على قاعدة التسامح في أدلة السنن مبني على هذا الاحتمال فقط دون الاحتمالات الأخرى حيث لا ننظر فيه إلى وثاقة الراوي وعدم وثاقته ، فتثبت حجية خبر غير الثقة في المستحبات على هذا الاحتمال فقط ، ويدل هذا الاحتمال على جعل حكم ظاهري هو الحجية لأن حجية الخبر حكم ظاهري يُجعل في حالة الشك في الحكم الواقعي .

الاحتمال الثاني :

أن تكون الروايات في مقام جعل استحباب الفعل الذي بلغ عليه الثواب استحبابا واقعيا نفسيا جديدا على طبق البلوغ بوصف البلوغ عنوانا ثانويا لا بالعنوان الأولي ، وهو واقعي لأنه لم يُجعل في حالة الشك ونفسي لأنه في نفسه مستحب وليس مقدمة لشيء آخر ، فلو دل

---

[1] وسائل الشيعة للحر العاملي قدس سره ج ١ ص ٦٠ باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٦ .

خبر ضعيف على استحباب الجلوس حال شرب الماء فإنه يصير مستحبا لا بعنوان الجلوس حال شرب الماء بل بعنوان ما بلغ عليه الثواب ، ويدل هذا الاحتمال على إنشاء حكم واقعي لأن استحباب الفعل حكم واقعي حيث لم يُجعل في حالة الشك .

الاحتمال الثالث :

أن تكون الروايات إرشادا إلى حكم العقل بحسن الاحتياط ووجوب الطاعة لله والانقياد له تعالى واستحقاق المحتاط للثواب لأن المكلف حينما يسمع الخبر الضعيف الدال على ثواب فعل فإن عقله يحكم بحسن الاحتياط في هذا الفعل ، ويحكم أيضا باستحقاق المحتاط للثواب .

الاحتمال الرابع :

أن تكون الروايات وعدا مولويا لمصلحة في نفس الوعد ولو كانت هذه المصلحة هي ترغيب المكلف في الاحتياط في الفعل الذي بلغه الثواب عليه باعتبار حسن الاحتياط عقلا ، وهذا الوعد المولوي بإعطاء نفس الثواب الذي بلغ إنما يعطيه المولى احتراما وتقديرا لمكانة رسول الله صلى الله عليه وآله .

ملاحظات :

١- اختار السيد الشهيد في الحلقة الثانية الاحتمال الثالث مع تطعيمه بالاحتمال الرابع ، فهو إرشاد إلى حكم العقل ولكن مقدار الثواب يكون على أساس الاحتمال الرابع .

٢- بناء على الاحتمال الثالث إذا كان إرشادا إلى حكم العقل فإن العقل يقول باستحقاق الثواب على الانقياد ولكن الرواية تقول باستحقاق الثواب الذي بلغ المكلف ، وقد يكون الثواب الذي يقول به العقل أقل أو أكثر من الثواب الذي بلغ ، لذلك جاء الاحتمال الرابع .

سؤال : ما هو الفرق بين هذه الاحتمالات ؟

الجواب :

الفرق بين الاحتمالات من الناحية النظرية :

١- الاحتمال الثالث يختلف عن الباقي في عدم تضمنه إعمال المولوية ، بل هو إرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط فهو حكم إرشادي ولا يفيد مطلبا مولويا ، بينما الاحتمالات الأول والثاني والرابع تشتمل على مطلب مولوي لأن الاحتمال الأول يجعل الحجية لخبر غير الثقة ، والاحتمال الثاني يجعل الاستحباب ، والاحتمال الثالث يعطي وعدا مولويا بالثواب .

٢- الاحتمالان الثالث والرابع يختلفان عن الاحتمالين الأولين في عدم تضمنهما جعل الحكم الشرعي ، فهما لا يثبتان حكما شرعيا ، فالاحتمال الثالث فيه إرشاد إلى حكم العقل، والاحتمال الرابع فيه وعد من المولى بالثواب .

٣- الاحتمالان الأول والثاني يشتركان في جعل الحكم الشرعي ، ولكن يختلفان في أن الحكم المجعول على الاحتمال الأول استحباب ظاهري على أساس جعل الحجية لخبر غير الثقة، والحكم المجعول على الاحتمال الثاني استحباب واقعي بعنوان ثانوي ، وهذا مثل عدم جواز أكل الميتة واقعا بالعنوان الأولي أي بعنوان الاختيار ، ولكن يجوز أكل الميتة واقعا بالعنوان الثانوي أي بعنوان الاضطرار .

الفرق بين الاحتمالات من الناحية العملية :

على الاحتمالين الأول والثاني يمكن للفقيه الإفتاء بالاستحباب لأن الاحتمال الأول يعطي الحجية للخبر الضعيف الدال على الاستحباب وبعد ثبوت حجية الخبر يمكن للفقيه الإفتاء بالاستحباب ، والاحتمال الثاني يجعل الاستحباب مباشرة ، بينما لا يمكن ذلك على الاحتمالين الثالث والرابع لأن الاحتمال الثالث إرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط ، والاحتمال الرابع فيه وعد من المولى بالثواب .

رأي السيد الخوئي قدس سره :

لا توجد ثمرة عملية يختلف بموجبها الاحتمالان الأول والثاني ولا يوجد فرق بينهما في الأثر لأنهما يسوِّغان الفتوى بالاستحباب .

رد السيد الشهيد على رأي السيد الخوئي :

توجد ثمرات عملية يختلف بموجبها الاحتمال الأول عن الاحتمال الثاني ، ونذكر جملة من الثمرات تتضح من خلال الأمثلة التالية :

الثمرة الاولى : أن يدل خبر ضعيف على استحباب فعل ، ويدل خبر ثقة على نفي استحبابه :

كما إذا دل خبر ضعيف السند على استحباب الدعاء عند رؤية الهلال ودل خبر ثقة على نفي استحباب الدعاء عند رؤية الهلال ، فيأتي السؤال التالي :

هل يحصل التعارض بين هذين الخبرين أو لا ؟

وهنا نحن أمام الاحتمالين الأولين :

١- بناء على الاحتمال الأول :

يقع التعارض بين الخبرين لأن أحدهما يثبت الاستحباب والآخر ينفيه ، ويحصل التعارض بسبب حجية كل منهما ونظرهما معا إلى حكم واقعي واحد إثباتا ونفيا ، وإذا وقع التعارض بينهما فإنهما يتساقطان ، وبالتالي لا يفتي الفقيه بالاستحباب بل يرجع إلى الأصول العملية .

إشكال :

قلتم سابقا إن الاستحباب على الاحتمال الأول استحباب ظاهري وهنا تقولون إن نظر الخبرين إلى حكم واقعي .

الجواب :

إن الراوي من زاويته يتحدث عن الواقع وهو يريد أن يخبر عن حكم واقعي ، ولكن من حيث الحجية هو حكم ظاهري .

٢- بناء على الاحتمال الثاني :

لا يقع تعارض بين الخبرين لأن الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب لا يُثْبِتُ مؤدّاه - وهو استحباب ذات الفعل - ليعارض الخبر النافي للاستحباب لأن الخبر الضعيف لم تثبت له الحجية ، بل إن الخبر الضعيف يكون بنفسه موضوعا لاستحباب واقعي مترتب على عنوان البلوغ ، والبلوغ متحقق وإن كان الخبر كاذبا ولم يكن حجة ، وإذا تحقق البلوغ تحقق الاستحباب .

إشكال :

قد يقال إن البلوغ غير متحقق لأن الخبر الدال على الاستحباب معارض بآخر دال على نفي الاستحباب ، فلا يتحقق البلوغ .

الجواب :

إن كون الخبر الدال على الاستحباب معارضا بخبر آخر دال على نفي الاستحباب لا ينافي صدق عنوان البلوغ ، وبالتالي يمكن للفقيه أن يفتي بالاستحباب ، إن الخبر الدال على الاستحباب لا يُثْبِتُ الاستحباب لذات الفعل حتى يقال بوقوع التعارض بينه وبين الخبر النافي للاستحباب عن ذات الفعل ، بل إن الخبر الدال على الاستحباب يثبت الاستحباب بعنوان البلوغ ، ولا يوجد تعارض بين عدم كون الفعل مستحبا في نفسه وبين كونه مستحبا بعنوان آخر كالبلوغ .

الثمرة الثانية : أن يدل خبر ضعيف على وجوب شيء :

كما إذا دل خبر ضعيف على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فيأتي الاحتمالان الأولان :

١- بناء على الاحتمال الثاني :

يثبت الاستحباب لأن هذا الخبر الضعيف مصداق لبلوغ الثواب على عمل ، فروايات "من بلغ" تثبت الاستحباب للفعل بعنوان البلوغ ، والخبر الدال بالمطابقة على وجوب فعل يدل بالالتزام على وجود ثواب عند القيام به ، وهكذا يدل الخبر على بلوغ الثواب ، لذلك يكون الدعاء عند رؤية الهلال مستحبا بعنوان البلوغ .

٢- بناء على الاحتمال الأول :

لا يثبت الوجوب ولا الاستحباب ولا الجامع بينهما وهو الطلب والرجحان ، وذلك لعدة أسباب :

أ- لأن إثبات الوجوب بالخبر الضعيف متعذر لعدم حجية الخبر الضعيف في إثبات الأحكام الإلزامية .

ب- لأن إثبات الاستحباب بالخبر الضعيف متعذر لأنه لا يدل على الاستحباب فكيف يكون طريقا وحجة لإثبات غير مدلوله حيث إنه يدل على الوجوب فكيف يثبت به الاستحباب ؟!

ج- لأن إثبات الجامع بين الوجوب الاستحباب - وهو المطلوبية والرجحان - بالخبر الضعيف متعذر لأن الجامع مدلول تحليلي التزامي للخبر ، فالخبر الضعيف يدل على الوجوب بالمطابقة ويلزم من ذلك كون الفعل مطلوبا وراجحا ، وحيث إن الخبر ضعيف لذلك لا يكون حجة في المدلول المطابقي ، وحيث إنه ليس بحجة في المدلول المطابقي لذلك لا يكون حجة في إثبات المدلول الالتزامي عند من يرى - مثل السيد الخوئي قدس سره - أن حجية الخبر في المدلول الالتزامي - وهو الطلب - متوقفة على حجيته في المدلول المطابقي بكامله - وهو الطلب الوجوبي- لأن حجية الخبر في الجزء -وهو الطلب- يكون بعد حجيته في الكل - وهو الطلب الوجوبي - ، والسيد الخوئي قدس سره يرى تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية وأن المدلول الالتزامي هو دائما حصة خاصة من المدلول الالتزامي لأنه لا يوجد مدلول التزامي أعم بل هو مساوٍ دائما للمدلول المطابقي ، فلو أخبر شخص باحتراق زيد فإن لازم خبره موته بالاحتراق لا الموت الأعم من الاحتراق وغيره كالسم ، بل لا بد أن يقول بالطلب

والرجحان الخاص وهو الطلب الوجوبي ، ولكن لا يمكن إثبات الوجوب بروايات " من بلغ " ، نعم من يرى – مثل المحقق النائيني قدس سره – أن المدلول الالتزامي ليس تابعا للمدلول المطابقي يستطيع أن يقول بعدم وجود فرق في الثمرة العملية بين الاحتمالين الأول والثاني .

الثمرة الثالثة : أن يدل خبر ضعيف على استحباب فعل إلى وقت معيَّن على نحو لا يفهم منه أن الفعل بعد الوقت مستحب أو لا :

كما إذا دل خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد إلى أن تطلع الشمس على نحو لا يدل على أن الجلوس بعد ذلك مستحب أو لا ، فيأتي السؤال التالي :

هل يمكن استصحاب الاستحباب لما بعد طلوع الشمس أو لا يمكن ؟

وهنا يأتي الاحتمالان الأولان :

١– بناء على الاحتمال الأول :

يجري استصحاب الاستحباب لأن الخبر الضعيف حجة في إثبات استحباب ذات الفعل قبل الطلوع ، وحيث إن الاستحباب ثابت لذات الفعل قبل الطلوع لذلك يمكن استصحاب بقائه لما بعد الطلوع .

٢– بناء على الاحتمال الثاني :

لا يجري الاستصحاب لأن الاستحباب لم يثبت لذات الفعل بل هو مجعول بعنوان البلوغ ، وعنوان البلوغ مقطوع الارتفاع بعد الطلوع لاختصاص البلوغ بفترة ما قبل الطلوع حيث إن الخبر جعل الثواب على فترة ما قبل الطلوع ، وبعد الطلوع لم يتعرض الخبر له فلا يجري الاستصحاب لأن شرط جريان الاستصحاب هو بقاء الموضوع ، ولم يبق الموضوع قطعا لأن الرواية خصصت الثواب بما قبل الطلوع .

سؤال : أي الاحتمالات الأربعة هو الصحيح ؟

الجواب :

الاحتمال الأول :

هو الذي يفيدنا في إثبات التسامح في أدلة السنن ، ولكن يأتي السؤال التالي :

هل يمكن استفادة هذا الاحتمال من أخبار " من بلغ " ؟

الجواب :

هذا الاحتمال مخالف لظاهر الدليل كما تقدم في الحلقة الثانية لأنه في هذه الروايات يوجد تصريح بعدم مطابقة الواقع حيث تجعل للعامل الثواب حتى مع كذب الخبر ومخالفته للواقع لأنها قالت بما معناه : "كان له ذلك الثواب وإن لم يقله النبي صلى الله عليه وآله " ، وهي ليست في مقام جعل الحجية لأن جعل الحجية معناه فرض المطابقة للواقع في حالة الشك في كذب الخبر لا في حالة كذب الخبر واقعا ، ففي حالة كذب الخبر واقعا لا معنى لجعل الخبر حجة ، لذلك لا يمكن الالتزام بتوسعة دائرة حجية الخبر في باب المستحبات ، وبذلك تسقط قاعدة التسامح في أدلة السنن المشهورة عند الفقهاء المتقدمين ، ولكن يمكن الإتيان بالعمل برجاء المطلوبية لأن المستحبات والمكروهات مثل الواجبات والمحرمات يجب أن تثبت بدليل قطعي أو ظني أعطاه الشارع الحجية .

الاحتمال الثاني :

هذا الاحتمال لا يستفاد من أخبار " من بلغ " لأن الثواب على عمل ليس ملاكه فقط كون العمل مطلوبا ، بل يكفي أن يكون الملاك حسن الاحتياط عقلا .

الاحتمال الثالث :

هذا الاحتمال بمفرده لا يفسِّر إعطاء العامل نفس الثواب لأن العقل إنما يقول باستحقاق العامل لأصل الثواب لا لشخص الثواب المذكور للعمل الذي بلغ ثوابه ، لذلك لا بد من تطعيم هذا الاحتمال بالاحتمال الرابع الذي يدل على أن هذه الخصوصية مردها إلى وعد مولوي بإعطاء شخص الثواب المذكور فيما بلغ ، وبالتالي يحصل المكلف على الثواب سواء كان مطابقا للواقع أم لم يكن .

البحث الثالث

في حجية الظهور

أقسام الدلالة :

قلنا سابقا إن البحث في الدليل الشرعي يتم في ثلاث نقاط : البحث عن بعض الدلالات العامة ، والبحث عن وسائل إثبات صدور الدليل ، والبحث عن حجية الظهور ، ويتم البحث الآن في حجية الظهور .

وقبل الدخول في البحث عن حجية الظهور لا بد من بيان أقسام الدليل الشرعي من حيث مدلوله ، وهو على ثلاثة أقسام هي :

١- الدليل المجمل :

هو الدليل الشرعي الذي يكون مدلوله مرددا بين أمرين أو أمور بحيث تكون كل الأمور متكافئة في نسبتها إلى هذا المدلول ولا يمكن ترجيح أحدها على الآخر ، فيوجد هنا علم إجمالي بإرادة واحد من هذه الأمور ولكن لا يمكن تحديده وتعيينه ، كما في اللفظ المجمل الذي له أكثر من معنى فإن المراد منه يكون مرددا بين المعاني ، ولا يمكن تعيين المعنى المراد إلا بقرينة، كما في المشترك اللفظي مثل كلمة " العين " التي تعني الباصرة والنابعة حيث لا يمكن تعيين المراد إلا بالقرينة المعيِّنة .

٢- الدليل النص :

هو الدليل الشرعي الذي يكون مدلوله متعيِّنا وصريحا في أمر محدد بحيث لا يحتمل المدلول أمرا آخر بديلا عن هذا الأمر المحدد ، كما في اللفظ المختص الذي ليس له إلا معنى واحد فإنه لا يحتمل معنى آخر .

مثال :

" وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ " [١] .

الآية نص في أن الجلد يكون ثمانين جلدة فقط ، ولا يوجد احتمال آخر بأن يكون الجلد عددا آخر غير الثمانين .

---

[١] النور : ٤ .

٣- الدليل الظاهر :

هو الدليل الشرعي الذي يتردد مدلوله بين أمرين أو أمور ، ولكن واحدا منها هو الظاهر عرفا والمنسبق إلى ذهن الإنسان العرفي من الدليل ، فتكون علاقة الدليل بأحد المداليل أقوى من علاقته بالآخر ، ويكون احتمال إرادة هذا المدلول أقوى من احتمال إرادة المداليل الأخرى، كما في اللفظ الظاهر في معنى معيَّن إذا كان له عدة معاني ، ونحتاج هنا إلى الحجية التعبدية من قِبَلِ المولى ، فالمولى لا بد أن يَتَعَبَّدَنا بهذا الظهور حتى يكون الظهور حجة .

مثال :

صيغة فعل الأمر لها معنيان : الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي - بناء على الاشتراك اللفظي بينهما - ، ولكن العرف يستعملها عادة في الوجوب ، فتكون ظاهرة في الوجوب لا نصا فيه ، ولا بد أن يتعبَّدنا المولى بهذا الظهور حتى يكون حجة .

سؤال : أي قسم من أقسام الدليل الشرعي يكون حجة ؟

الجواب :

نأتي إلى الأقسام قسما قسما :

١- الدليل المجمل :

الدليل المجمل يكون حجة في إثبات الجامع بين المحتملات لأن حجيته تكون من باب العلم الإجمالي ، وذلك إذا كان للجامع على إجماله أثر شرعي قابل للتنجيز ما لم يحصل سبب من الخارج يبطل ويزيل هذا التنجيز .

مثال الجامع القابل للتنجيز :

لو أمر المولى بالدعاء عند رؤية الهلال وتردد المراد بين الوجوب والاستحباب بناء على الاشتراك اللفظي - لا أن لفظ الأمر موضوع للوجوب ويستعمل في الاستحباب مجازا - فهنا يوجد جامع بينهما قابل للتنجيز وهو أصل الطلب والرجحان ، فإنه وإن كان مجملا ولكنه قابل للتنجيز .

مثال الجامع غير القابل للتنجيز :

لو قال المولى : "كُلِ الطعامَ " ، وتردد المراد بين الوجوب والتهديد فالجامع لا يمكن تنجّزه، أو قال : " تَحَرَّز عن رغبة النكاح " ، فيوجد تردد في المقصود بين التحرّز عن الرغبة في النكاح ، أو التحرّز عن الرغبة عن النكاح ، فهنا الجامع لا يمكن تنجّزه .

الأسباب المُبْطِلَة لتنجيز الجامع :

إن الأسباب المبطلة والمزيلة لتنجيز الجامع في الدليل المجمل هي :

السبب الأول :

أن يتم في دليل ثاني تعيين المراد من المجمل مباشرة بأن يقول المتكلم إن مرادي هو المعنى الأول مثلا ، فيَرِدُ دليل آخر من المولى يحدِّد فيه المراد من الدليل المجمل ، كأن يأتي دليل آخر يقول إن الدعاء عند رؤية الهلال مستحب ، وبضمِّه إلى الدليل الأول يظهر أن المقصود هو الاستحباب ، فيرتفع الإجمال الموجود في الدليل الأول لأن الدليل الثاني يبيِّن المراد من الدليل الأول .

السبب الثاني :

أن يتم في دليل ثاني نفي أحد المحتملين بأن يقول المتكلم لا أريد المعنى الثاني ، فيتعيَّن المعنى الأول بطريق غير مباشر ، فيَرِد دليل آخر من المولى ينفي فيه إرادة المدلول الثاني ، فإنه بضمه إلى المجمل يثبت كون المراد منه المحتمل الآخر ، كأن يأتي دليل آخر يقول إن الدعاء عند رؤية الهلال ليس واجبا ، فيرتفع الإجمال في الدليل الأول لأن الدليل الثاني يبيِّن المراد من الدليل الأول .

السبب الثالث :

أن يأتي دليل ثاني مجمل مردد بين محتملين ، ويعلم من الخارج بأن المراد بالمجملين معا معنى واحد ، ويكون أحد معاني الدليل المجمل الأول متناسبا مع أحد معاني الدليل المجمل الثاني ، فيحملان على هذا المعنى الواحد ، فيأتي من المولى دليل ثاني مجمل ولكن بضمه إلى الدليل الأول يرتفع الإجمال .

مثال ١ :

إذا كان يوجد دليل يقول بأن المراد من اللفظ الوجوب أو الاستحباب ، ويوجد دليل آخر يقول بأن المراد هو الاستحباب أو الإباحة ، ونعلم من دليل خارج أن المراد منه واحد فقط ، فهنا نحمل اللفظ على القدر المشترك وهو الاستحباب [١] .

---

[١] هذا المثال طرحه الشيخ هادي آل راضي حفظه الله تعالى في درسه لتوضيح المطلب .

مثال ٢ :

ورد في الروايات تحديد الكر بالرطل ، ففي إحداها أنه ستمائة رطل ، وفي إحداها أنه ألف ومائتا رطل ، فتكون الروايات مجملة في وزن الكر بين هذين الرقمين لأن الروايتين لم تحدد المراد من الرطل ، ونعلم أن الرطل مجمل ومردد بين الرطل العراقي والرطل المكي ، ونعلم من الخارج أن الرطل العراقي يساوي نصف الرطل المكي ، ولولا هذا العلم من الخارج لوقع التعارض بين الروايتين ، فنحمل الستمائة على العراقي والألف والمائتين على المكي ، وبذلك يرتفع الإجمال من كلا الدليلين ، فيكون وزن الكر ستمائة رطل عراقي وألف ومائتين رطل مكي .

السبب الرابع :

أن يقوم دليل على إثبات أحد المحتملين دون أن يستلزم ذلك نفي المحتمل الآخر لأنه لا يوجد تنافي بين المحتملين – وإذا كان يوجد تنافي بينهما فهو السبب الأول – ، وهنا لا يتم تعيين المراد من المجمل ولكنه يوجب سقوط حجية المجمل في إثبات الجامع وعدم تنجزه لأن تنجز الجامع بالمجمل إنما هو لقاعدة منجزية العلم الاجمالي التي لها أربعة أركان كما أوضحنا ذلك في الحلقة الثانية .

وفي مثل الفرض المذكور يختل ركنها الثالث حيث إن أحد المحتملين إذا ثبت بدليل فلا يبقى محذور في نفي المحتمل الآخر بالأصل العملي المؤمن ، وكان الركن الثالث المذكور هناك هو كون كل طرف في نفسه – وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي – مجرى لأصالة البراءة إذ لو كان أحدهما غير مشمول لدليل البراءة لسبب آخر غير التعارض كما في المقام لجرت البراءة عن الطرف الآخر بلا معارض لأن البراءة في طرف لا تعني المخالفة القطعية للتكليف .

مثال :

إذا ورد دليل يقول " جئني بعين " وكان المراد مرددا بين الذهب والفضة ، ولا يوجد تنافي بين وجوب الإتيان بالذهب ووجوب الإتيان بالفضة ، وورد دليل ثاني بوجوب الإتيان بالفضة، فيجب الإتيان بخصوص الفضة لسقوط منجزية العلم الإجمالي لاختلال الركن الثالث ، فهنا لا يمكن إجراء البراءة عن وجوب الإتيان بالفضة لأن الدليل الثاني دل عليه فنجزم بوجوبه ، وبالتالي تجري البراءة عن وجوب الإتيان بالذهب بلا أي معارض لأنه مشكوك فيه .

٢- الدليل النص :

الدليل النص لا شك في حجيته ولزوم العمل به لأن دلالته قطعية ، ولا يحتاج إلى الحجية التعبدية للجانب الدلالي منه إذا كان نصا في المدلول التصوري والمدلول التصديقي معا ، والمدلول التصوري هو المدلول الوضعي الذي ينسبق إلى الذهن عند سماع اللفظ ، والمدلول التصديقي هو قصد المعنى أي المراد الجدي ، فإذا كان نصا في المعنى ونصا في المراد الجدي فهو حجة بسبب حجية القطع .

نعم الدليل النص يحتاج إلى إثبات الصدور ، ولكنه لا يحتاج إلى الحجية التعبدية للجانب الدلالي - على فرض أن الرواية من حيث السند قطعية الصدور - ، وهنا الدلالة قطعية لأنها نص في المراد ولا نحتمل مرادا آخر ، فتكون الدلالة حجة على أساس حجية القطع ولا نحتاج إلى الحجية التعبدية لأن الحجية التعبدية نأخذ بها في حالة الظن دون القطع حيث يتعبَّدنا الشارع بالظن ، وبذلك يكون هذا الظن معتبرا وحجة ، وبدون الحجية التعبدية لا يمكن الاعتماد على الظنون .

٣- الدليل الظاهر :

يأتي في البحث التالي .

دليل حجية الظهور :

وأما الدليل الظاهر في معنى معيَّن فظهوره حجة ، ومثاله الأمر الذي يدل ظاهرا على الوجوب ، والحجية له حجية تعبدية لأنه ظن والظن بحاجة إلى أن يتعبَّدنا الشارع به ، وحجية الظهور هي التي تسمى " أصالة الظهور " ، ويمكن الاستدلال على حجية الظهور بثلاثة وجوه :

الوجه الاول : سيرة المتشرعة :

يتم الاستدلال بالسنة المستكشفة من سيرة المتشرعة من صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحاب الأئمة عليهم السلام ، ويتم هذا الاستدلال عن طريق برهان الإن أي الانتقال من المعلول إلى العلة لأن سيرة المتشرعة معلولة للسنة فهي تكشف عن السنة كشفا إنِّيًّا ، ولا نحتاج في سيرة المتشرعة إلى إثبات عدم الردع كما في السيرة العقلائية لأن المتشرعة هم المتديِّنون الذين يأخذون دينهم من المعصوم عليه السلام وبذلك يكون عملهم مطابقا لرضاه عليه السلام

بلا شك فيكون عدم الردع موجودا حتما ولا حاجة إلى إثباته ، ولا نحتاج أيضا إلى إثبات أن عدم الردع يستلزم الإمضاء وأنه دليل على القبول ، وقد كان عمل الصحابة والأصحاب على الاستناد إلى ظواهر الأدلة الشرعية من الكتاب الكريم والروايات الشريفة في تعيين مفادها ، وقد تقدم في الحلقة السابقة توضيح خمسة طرق لإثبات أن هذه السيرة كانت معاصرة للمعصومين عليهم السلام .

ويمكن الاستفادة هنا من الطريق الرابع وهو : أنه لو لم تكن سيرتهم قائمة على العمل بالظواهر لكان يوجد سلوك بديل يمثِّل طريقة أخرى في التفهيم لأنه عليه السلام سوف يردع عن هذه السيرة ويبيِّن السلوك البديل ، ولوكان السلوك البديل موجودا لكان ظاهرة اجتماعية غريبة ولكثر السؤال عنه من الصحابة والأصحاب لأنه خلاف المألوف ولنقل إلينا شيء من الأسئلة والأجوبة عنه ، وطالما أنه لم يصل إلينا شيء من هذا القبيل فهذا يدل على أن هذا البديل لم يكن موجودا ، وبذلك تثبت السيرة على العمل بالظواهر وأن هذه السيرة كانت مقبولة عندهم عليهم السلام .

الوجه الثاني : السيرة العقلائية :

يتم الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بظواهر الكلام ، وثبوت هذه السيرة عقلائيا مما لا شك فيه لأن ثبوتها محسوس بالوجدان حيث إن الناس في كل زمان ومكان يعملون بالظهور واكتشاف مراد المتكلم من ظاهر كلامه ، ويعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد عصر المعصومين عليهم السلام إذ لم يعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات العقلائية ، ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعا تكون السيرة العقلائية دليلا على حجية الظهور .

الوجه الثالث : ما دلّ على وجوب التمسك بالكتاب والسنة :

يتمسك هنا بالأحاديث التي تدل على وجوب التمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما مثل **" إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبدا "** .

تقريب الاستدلال :

إن العمل بظاهر الآية أو الرواية مصداق عرفا لما هو المأمور به في تلك الأدلة من وجوب التمسك بالكتاب والسنة ، فمن عمل بظواهر الأدلة اللفظية فإنه يصدق عليه أنه تمسك بالأدلة اللفظية من الكتاب والسنة ، وبالتالي يكون التمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما

واجبا ، ومرجع هذا الوجوب إلى الحجية لأن الدعوة إلى التمسك بهما إرشاد إلى حجية الأدلة اللفظية .

الفروق بين الوجوه الثلاثة :

الفرق الأول :

الوجه الثالث – دون الأول والثاني – بحاجة إلى تمامية دليل على حجية الظهور ولو في الجملة لأن الروايات ليست نصا في التمسك بالظهور حيث إن مرجع الوجه الثالث إلى الاستدلال بظهور الأحاديث الآمرة بالتمسك وإطلاقها ، وظهورها الإطلاقي هو أن العمل بظهور الكتاب والسنة مصداق من مصاديق الظهور ، فلا بد من إثبات حجية الظهور بدليل آخر في رتبة سابقة قبل الأمر بالتمسك بالظهور حتى لا يستلزم الدور لأن حجية الظهور يتم إثباتها بالظهور ، فيكون الظهور متوقفا على نفسه ، ويكفي هنا إثبات حجية الظهور في الجملة أي على نحو الموجبة الجزئية في هذا المورد فقط ولا يجب إثباتها في جميع الموارد ، فيكفي إثبات حجية الظهور في خصوص هذه الروايات الآمرة بالتمسك بالكتاب والسنة .

الفرق الثاني :

الوجهان الأول والثاني يجب أن لا يدخل في تتميمهما التمسك بظهور حال المولى لإثبات الإمضاء للزوم الدور لأن الكلام الآن في حجية الظهور كما أشرنا إلى ذلك في الحلقة الثانية فيثبت الظهور بالظهور ، فلا يمكن التمسك فيهما بالأساس الاستظهاري وهو أن ظاهر حال المعصوم عليه السلام بما هو مسؤول عن تبليغ الشريعة والمحافظة عليها أنه إذا سكت عن سلوك فإن سكوته وعدم ردعه يدل على رضاه عن هذا السلوك ، وإنما يتمسك بالأساس العقلي وهو أن يلاحظ المعصوم عليه السلام من إحدى حيثيتين :

١– بما هو مكلف من باب النهي عن المنكر أو من باب تعليم الجاهل ، فلو لم يكن راضيا عن السلوك لوجب النهي عنه ، فسكوته وعدم نهيه يكشف عقلا عن كون السلوك مرضيا .

٢– بما هو هادف وشارع يحمل أغراض الشريعة ، فلو كان السلوك يفوِّت عليه غرضه لما صحَّ السكوت لأنه نقض للغرض ونقض الغرض من العاقل الملتفت قبيح ، فلا بد أن يردع إذا لم يكن راضيا عن هذا السلوك ، وطالما أنه لم يردع فسكوته وعدم ردعه يدل عقلا على إمضائه ورضاه وقبوله عن هذا السلوك .

ملاحظة :

شمل السيد الشهيد في كلامه في الفرق الثاني السيرة العقلائية والسيرة المتشرعية في إثبات عدم الردع مع أنه لا نحتاج في سيرة المتشرعة إلى عدم الردع ، وإنما نحتاج إلى ذلك في السيرة العقلائية فقط ، ويمكن أن يوجَّه كلام السيد الشهيد بأنه ناظر إلى أن سيرة المتشرعة إذا كان على أساس أنهم عقلاء لا متشرعة فإننا نحتاج فيها إلى إثبات عدم الردع .

إشكالات وأجوبة وردود :

إشكال على الوجه الأول :

إن سيرة المتشرعة وإن كان من المعلوم انعقادها في أيام النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام على العمل بظواهر الدليل الشرعي ، ولكن الشواهد التاريخية إنما تثبت ذلك على سبيل الإجمال وعلى نحو القضية المهملة التي هي في قوة الجزئية ، ولا يمكن التأكد من استقرار سيرة المتشرعة على العمل بالظواهر في جميع الموارد حتى التي يشك في أن لها ظهورا واضحا ، فهناك حالات تكون حجية الظهور فيها أخفي من غيرها ، فالمتشرعة لا شك أنهم يعملون بالظهور في الحالات التي يكون الظهور فيها واضحا ، ولكن لا يُعلم أن المتشرعة يعملون بالظهور في الحالات التي يكون الظهور فيها غير واضح .

مثال :

حالة احتمال اتصال الظهور بقرينة متصلة على خلاف الظهور كما لو غفل السامع عن كلام المتكلم واحتمل أنه قال شيئا على نحو القرينية ، ولا يُعلم بأخذ المتشرعة بالظهور في هذه الحالة لأنه يشك في وجود ظهور تصديقي موافق للظهور التصوري لأن احتمال القرينية يوجب احتمال إرادة المجاز ، ومع الشك لا يمكن الاعتماد على حجية الظهور ، وقد بني المشهور على حجية الظهور في هذه الحالة خلافا لما اختاره السيد الشهيد في الحلقة الثانية .

جواب الإشكال :

إن مدرك حجية الظهور إذا كان سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام فلا نستطيع أن نتأكد أنها جرت فعلا على العمل بالظهور في حالة اتصال الظهور بقرينة متصلة، واما إذا كان مدرك الحجية السيرة العقلائية فلا يَرِدُ هذا الإشكال حيث يمكن للقائلين بحجية الظهور أن يَدَّعُوا شمول الوجدان العقلائي والمرتكزات العقلائية والنكتة العقلائية لهذه الحالة

أيضا لأن العقلاء لا يفرّقون بين حالة احتمال وجود القرينة المتصلة على الخلاف وبين حالة عدم احتمال وجودها .

رد السيد الشهيد على الجواب :

لا يمكن إثبات هذا الادعاء لأنه لا يُعلم أن العقلاء لهم هذه السيرة في هذه الحالة ، وبذلك يبقى الإشكال على الوجه الأول .

إشكالات على الوجه الثاني :

الإشكال الأول :

الوجه الثاني أخص من المدَّعَى إذ أنه قاصر عن الشمول لموارد وجود أمارة معتبرة عقلائيا على خلاف الظهور ولو لم تكن تلك الأمارة معتبرة شرعا ، كالقياس مثلا – لو قيل بأن العقلاء يعتمدون عليه في رفع اليد عن الظهور – فلا يمكن إثبات حجية الظهور المبتلى بهذه الأمارة الدالة على خلاف الظهور بالسيرة العقلائية إذ لا سيرة من العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور فعلا ، والمدعى شمول حجية الظهور لهذه الحالة أيضا .

أجوبة الإشكال الأول :

الجواب الأول :

يتم الوجه الثاني إذا استفيد من دليل إسقاط تلك الأمارة .كالقياس . عن الحجية تنزيلها منزلة العدم بلحاظ تمام الآثار ، ومن الآثار التي تكون موجودة إذا سقطت الأمارة عن الحجية هو العمل بالظهور ، فيكون دليل سقوط الأمارة عن الحجية دالا على حجية الظهور .

رد السيد الشهيد على الجواب الأول :

الجواب الأول غير مقبول لأن العقلاء يأخذون بالقياس ، وهذا الجواب يفترض عدم عمل العقلاء بالقياس ، وبذلك يبقى الإشكال الأول على الوجه الثاني .

الجواب الثاني :

الصحيح أن هذا الإشكال يتم لو قيل بأن الإمضاء يتحدد بحدود العمل الخارجي الصامت للعقلاء ، فلو كان الإمضاء ينصب على العمل الخارجي للعقلاء فإنه لا يوجد دليل على العمل بالظهور في حالة وجود أمارة على الخلاف لأن العقلاء يعملون خارجا بالظهور في المورد الذي لا يوجد فيه أمارة على الخلاف ، فإذا وجدت الأمارة على الخلاف فإنهم لا يعملون بالظهور ،

إذن فلا يوجد إمضاء للظهور في حالة وجود أمارة عقلائية على الخلاف إذا قيل بأن الإمضاء ينصب على العمل الخارجي .

رد السيد الشهيد على الجواب الثاني :

عرفنا في الحلقة السابقة أن الإمضاء يتجه إلى النكتة المرتكزة في أذهان العقلاء والتي هي أساس عملهم والتي جعلتهم يقومون بهذا العمل وكانت سببا لهذا العمل الخارجي ، فيكون الإمضاء أوسع من نفس العمل الصامت وأشمل من دائرة العمل الصامت في ذلك الزمان ، وهذه النكتة المرتكزة في المقام هي أن الظهور يقتضي الحجية إذا لم تأت حجة أخرى مانعة من ذلك ، وكل حجة بالحجية الاقتضائية لا يرفع اليد عنها إلا بحجة ، والمفروض عدم حجية الأمارة – كالقياس – على الخلاف شرعا فيتعين العمل بالظهور ، فالشارع أسقط حجية القياس الذي يعتبر مانعا عقلائيا لا شرعيا ، ومع سقوط المانع تبقى حجية الظهور لأن المقتضي يعمل عمله إذا لم يوجد مانع فالمقتضي موجود والمانع مفقود ، فالشارع أمضى الظهور، والمانع لا بد أن يكون مانعا شرعيا ، والقياس يعتبر مانعا عقلائيا ، ولكن المانع العقلائي غير كاف إلا إذا أتى الشارع وأمضى هذا المانع لكي يصير مانعا شرعيا ، وبذلك تسقط الحجة الشرعية بالحجة الشرعية ولا تسقط بالحجة العقلائية ، فلا نرفع اليد عن حجية الظهور إلا بحجة شرعية ، والقياس ليس حجة شرعية وإن كان حجة عقلائية ، ولكننا بحاجة إلى حجة شرعية لا حجة عقلائية ، فيكون ظهور الكلام كاشفا عن مراد المتكلم إلا إذا وجدت حجة شرعية على الخلاف ، وهكذا يبقى الإشكال الأول على الوجه الثاني .

الإشكال الثاني :

السيرة العقلائية جرت على العمل بالظهور واتخاذ الظهور أساسا لاكتشاف المراد في المتكلم الاعتيادي الذي يعتمد على القرائن المتصلة ويندر اعتماده على القرائن المنفصلة عادة ، والشارع ليس من هذا القبيل فإن اعتماده على القرائن المنفصلة يعتبر حالة متعارفة عنده وإن كان غير متعارف عند الناس ، فيأتي الإمام الصادق عليه السلام ويقيِّد أو يخصِّص كلام جدِّه أمير المؤمنين عليه السلام مثلا ، ولا توجد حالات مشابهة في العرف لحالة الشارع ليلاحظ موقف العقلاء منها ، فلا يمكن إدعاء أن العقلاء تجري سيرتهم على العمل بالظهور في هذه الحالة أيضا .

جواب السيد الشهيد على الإشكال الثاني :

هذا الإشكال يتم إذا كان دليل الإمضاء متطابقا في الموضوع مع السيرة العقلائية بأن يكون الإمضاء منصبّا على العمل الخارجي ، فكما أن السيرة العقلائية موضوعها المتكلم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة ، كذلك دليل الإمضاء موضوعه المتكلم الاعتيادي ويكون الإمضاء منصبّا على العمل الخارجي .

ولكن دليل الإمضاء أوسع من العمل الخارجي وينصب على النكتة العقلائية خلف العمل الخارجي لأن السيرة العقلائية وإن كانت مختصة بالمتكلم الاعتيادي إلا أن السيرة العقلائية تقتضي الجري على طبقها في المتكلم غير الاعتيادي أيضا فتجري في كلمات الشارع ، وذلك لعدة أسباب منها :

أ- عادة الناس .

ب- عدم اطلاع الناس إلى مدة من الزمن أن الشارع خرج عن الحالة الاعتيادية واعتمد على القرائن المنفصلة .

وهذا يشكل خطرا على الأغراض الشرعية يحتم الردع عنه لو لم يكن الشارع موافقا على الأخذ بظواهر كلامه ، فلا بد أن يردع الشارع عن هذه السيرة خوفا من تطبيقها على كلامه في يوم من الأيام ، وبالتالي يكشف عدم الردع عن إقرار الشارع لحجية الظهور حتى في الكلام الصادر منه إذ لو ردع الشارع لوصل إلينا الردع ، وطالما أنه لم يصل إلينا شيء من الردع فمعنى ذلك أنه سكت ولم يردع ، والسكوت كاشف عن الإمضاء ، وهنا نأخذ بالأساس العقلي دون الأساس الاستظهاري حتى لا يلزم الدور إذا اعتمد على الظهور لإثبات الظهور .

النتيجة :

الدليل الذي يعتمد عليه لإثبات حجية الظهور هو السيرة العقلائية فقط دون دليل سيرة المتشرعة الذي لا إطلاق فيه ودون دليل لزوم التمسك بالكتاب والسنة لأنه بحاجة إلى إثبات حجية الظهور في رتبة سابقة .

تشخيص موضوع الحجية :

إن الحجية حكم فما هو موضوعها ؟ هل موضوعها الظهور التصوري أو الظهور التصديقي؟

بعبارة أخرى :

عندما نقول الظهور حجة ماذا نعني بالظهور ؟ فهل الحجة هي الظهور التصوري أو الظهور التصديقي ؟

أقسام ظهور الكلام :

إن ظهور اللفظ في معناه الحقيقي له قسمان :

١- الظهور التصوري :

هو انسباق المعنى إلى الذهن عند سماع اللفظ سواء صدر اللفظ من الجاد أو الهازل أم من المستيقظ أو النائم أم من العاقل أو المجنون أم من الإنسان أو الآلة أو من اصكاك حجرين ، وهو ناتج من وضع اللفظ للمعنى ، وليس فيه كشف عن مراد المتكلم ، وإنما فيه كشف عن المعنى الموضوع له اللفظ .

٢- الظهور التصديقي :

والظهور التصديقي يُعْرَف من حال المتكلم ، وله قسمان :

أ- الظهور التصديقي الأول :

هنا يريد المتكلم عند استعمال اللفظ إخطار المعنى في ذهن السامع ، ولا توجد فيه إرادة جدّيّة ، كما إذا صدر اللفظ من الهازل ، ويوجد فيه كشف عن المراد الاستعمالي للمتكلم .

ب- الظهور التصديقي الثاني :

هنا يريد المتكلم عند استعمال اللفظ إخطار المعنى في ذهن السامع بشكل جدّي ، ويوجد فيه كشف عن المراد الجدّي المتكلم .

سؤال : هل الظهور التصوري والظهور التصديقي ينثلمان في حالة قيام القرينة المتصلة على خلاف المعنى الحقيقي ؟

الجواب :

يأتي البحث في الظهورين :

١- الظهور التصوري في حالة قيام القرينة المتصلة على الخلاف :

إن الظهور التصوري للكلام في المعنى الحقيقي كثيرا [١] ما لا ينثلم ولا يزول في حالة قيام القرينة المتصلة على الخلاف .

مثال :

إذا قال المولى : "اذهب إلى البحر وخذ العلم منه" كانت الجملة قرينة على أن المراد بـ "البحر" معنى آخر غير معناه الحقيقي وهو المعنى المجازي أي الشخص العالِم ، وعلى الرغم من وجود القرينة المتصلة على الخلاف فإن الظهور التصوري لكلمة " البحر " في معناها الحقيقي - وهو البحر من الماء - لا يزول ، ومن هنا صح القول بأن الظهور التصوري للفظ في المعنى الحقيقي محفوظ حتى مع القرينة المتصلة على الخلاف .

٢- الظهور التصديقي في حالة قيام القرينة المتصلة على الخلاف :

يزول الظهور التصديقي في إرادة المتكلم لذلك المعنى الحقيقي من اللفظ ، فيكون الظهور التصديقي للفظ في إرادة المعنى الحقيقي منوطا بعدم القرينة المتصلة ، فالقرينة المتصلة على الخلاف تمنع من انعقاد الظهور التصديقي ، فالمتكلم في المثال لا يقصد البحر الحقيقي .

سؤال : هل الظهور التصوري والظهور التصديقي ينثلمان في حالة قيام القرينة المنفصلة على خلاف المعنى الحقيقي ؟

الجواب :

يأتي البحث في الظهورين :

١- الظهور التصوري في حالة قيام القرينة المنفصلة على الخلاف :

إذا كان الظهور التصوري لا ينثلم في حالة قيام القرينة المتصلة على الخلاف فبطريق أولى لا ينثلم في حالة قيام القرينة المنفصلة على الخلاف .

٢- الظهور التصديقي في حالة قيام القرينة المنفصلة على الخلاف :

الظهور التصديقي محفوظ مع ورود القرينة المنفصلة على الخلاف فإن القرينة المنفصلة لا

---

[١] في الحلقات السابقة قال السيد الشهيد قدس سره " دائما " وهنا قال "كثيرا " ، وذلك لإخراج حالة معيّنة وهي أنه لكثرة الاستعمال يصير للكلمة وضع جديد وظهور تصوري جديد يتناسب مع وجود القرينة، فالقرينة قد تزيل الظهور التصوري للفظ في بعض الأحيان وتجعل له وضعا جديدا وظهورا تصوريا جديدا .

تحول دون تَكَوُّن أصل الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي ، وإنما تسقط الظهور التصديقي عن الحجية في إثبات إرادة المعنى الحقيقي ، كما مر بنا في حلقة سابقة .

النتيجة :

القرينة المتصلة لا تزيل الظهور التصوري ولكن تزيل الظهور التصديقي ، والقرينة المنفصلة لا تزيل الظهور التصوري ولا الظهور التصديقي ولكن تسقط الظهور التصديقي عن الحجية .

تحديد موضوع حجية الظهور :

سؤال : ما هو الظهور الذي يكون حجة ؟ هل هو الظهور التصوري أو الظهور التصديقي؟

الجواب :

على ضوء التمييز بين الظهور التصوري والظهور التصديقي ، وبعد الفراغ عن حجية الظهور عقلائيا وعن سقوط حجية الظهور مع ورود القرينة المنفصلة لا بد من البحث عن تحديد موضوع حجية الظهور وكيفية تطبيق حجية الظهور على موضوعها ، وبهذا الصدد نواجه عدة محتملات :

المحتمل الأول للمحقق الأصفهاني قدس سره :

أن يكون موضوع حجية الظهور هو (الظهور التصوري + عدم العلم بالقرينة المتصلة أو المنفصلة على الخلاف) .

المحتمل الثاني للمحقق النائيني تبعا للشيخ الأنصاري قدس سرهما :

أن يكون موضوع حجية الظهور هو (الظهور التصديقي + عدم صدور القرينة المنفصلة على الخلاف واقعا) ، أي عدم وجود القرينة المنفصلة واقعا .

المحتمل الثالث للسيد الشهيد قدس سره :

أن يكون موضوع حجية الظهور هو الظهور التصديقي الذي لا يعلم بوجود قرينة منفصلة على خلافه ، أي هو (الظهور التصديقي + عدم العلم بالقرينة المنفصلة على الخلاف) .

الفرق بين المحتمل الثاني والمحتمل الثالث :

بناء على الاحتمال الثاني عدم القرينة المنفصلة واقعا دخيل في موضوع الحجية ، وأما على الاحتمال الثالث فإن عدم القرينة المنفصلة واقعا ليس دخيلا في موضوع الحجية بل يكفي عدم العلم بالقرينة المنفصلة .

كيفية تطبيق الحجية على موضوعها :

تختلف هذه الاحتمالات في كيفية تطبيق الحجية على موضوعها :

بناء على الاحتمال الأول :

تطبّق حجية الظهور على موضوعها ابتداءً حتى في حالة احتمال القرينة المتصلة فضلا عن المنفصلة لأن موضوعها – بحسب الفرض – هو الظهور التصوري ، والظهور التصوري لا يزول بالقرينة المتصلة المحتملة فضلا عن المنفصلة ، فلا نحتاج إلا إلى أصالة الظهور لأن كلا الجزئين (الظهور التصوري وعدم العلم بالقرينة) محرز بالوجدان ، وإذا كانا محرزين بالوجدان فتطبّق الحجية على الظهور مباشرة بدون توسيط أي أصل عقلائي .

بناء على الاحتمال الثاني :

١– مع القطع بعدم وجود القرينة المتصلة والمنفصلة على الخلاف يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة بدون توسيط أي أصل عقلائي .

٢– مع احتمال وجود القرينة المتصلة واقعا لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة لأن موضوع الحجية على هذا الاحتمال هو الظهور التصديقي ، والظهور التصديقي غير محرز مع احتمال القرينة المتصلة على الخلاف ، فلو قيل بحجية الظهور في هذه الحالة لكان اللازم أَوَّلاً افتراض أصل عقلائي ينفي القرينة المتصلة لكي تثبت أصالةُ عدم القرينة موضوعَ الحجية في أصالة الظهور ثم تطبّق أصالة الظهور ، فنفترض هنا وجود سيرة عقلائية على التمسك بأصالة عدم القرينة عند الشك في وجودها واقعا ، فتطبّق أصالة عدم القرينة لنفي احتمال وجود القرينة المتصلة واقعا ثم تطبّق أصالة الظهور .

٣– مع احتمال وجود القرينة المنفصلة واقعا لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة لأن المفروض أنه قد أخذ عدم القرينة المنفصلة واقعا في موضوع حجية الظهور ، فمع الشك في القرينة المنفصلة لا تحرز حجية الظهور بل يحتاج أَوَّلاً إلى أصالة عدم القرينة لتنقيح موضوع الحجية في أصالة الظهور ثم تطبّق أصالة الظهور ، فنفترض هنا وجود سيرة عقلائية على التمسك بأصالة عدم القرينة عند الشك في وجودها واقعا ، فتطبّق أصالة عدم القرينة لنفي احتمال وجود القرينة المنفصلة واقعا ثم تطبّق أصالة الظهور .

بناء على الاحتمال الثالث :

١- مع القطع بعدم وجود القرينة المتصلة على الخلاف يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة بدون توسيط أي أصل عقلائي .

٢- مع احتمال وجود القرينة المتصلة واقعا لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة لأن موضوع الحجية هو الظهور التصديقي ، والظهور التصديقي غير محرز مع احتمال القرينة المتصلة ، وهذا يتفق مع الاحتمال الثاني ، فتطبّق أَوَّلاً أصالة عدم القرينة لنفي وجود القرينة المتصلة ثم تطبّق أصالة الظهور .

٣- مع احتمال وجود القرينة المنفصلة يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة لأن موضوع الحجية محرز حتى مع احتمال وجود القرينة المنفصلة واقعا لأن جزء الموضوع هو عدم العلم بالقرينة المنفصلة ، وعدم العلم ثابت حتى مع احتمال وجود القرينة المنفصلة واقعا ، وأما على الاحتمال الثاني فلم يكن موضوع الحجية محرزا مع احتمال القرينة المنفصلة لأن جزء موضوع حجية الظهور في الاحتمال الثاني هو عدم القرينة المنفصلة واقعا .

الخلاصة :

بناء على الاحتمال الأول تطبّق أصالة الظهور مباشرة ، وبناء على الاحتمال الثاني تطبّق أصالة عدم القرينة لنفي القرينة المتصلة ولنفي القرينة المنفصلة ثم تطبّق أصالة الظهور ، وبناء على الاحتمال الثالث تطبّق أصالة عدم القرينة لنفي القرينة المتصلة ثم تطبّق أصالة الظهور .

مناقشة السيد الشهيد للاحتمالات الثلاث :

مناقشة الاحتمال الأول :

الاحتمال الأول ساقط لأن المقصودَ من حجية الظهور تعيينُ مراد المتكلم بظهور كلامه ، فحجية الظهور إنما تناط عقلائيا بالحيثية الكاشفة عن تعيين مراد المتكلم إذ ليس مبنى العقلاء في الحجية على التعبّد المحض بل على الكشف ، وما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري لأن الظهور التصوري ليس فيه كشف عن مراد المتكلم إذ أن الظهور التصوري يحصل من النائم أيضا والنائم لا مراد له ، بل فيه كشف عن وضع اللفظ للمعنى ، والكاشف عن مراد المتكلم هو الظهور التصديقي ، فإناطة الحجية بغير حيثية الكشف بلا موجب عقلائيا ، فيتعين أن يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي لا التصوري .

مناقشة الاحتمال الثاني :

الاحتمال الثاني ساقط أيضا لعدم إمكان إحراز الجزء الثاني من موضوع حجية الظهور وهو عدم القرينة المنفصلة واقعا حيث يفترض الحاجة في مورد الشك في القرينة المنفصلة إلى إجراء أصالة عدم القرينة أَوَّلاً ثم إجراء أصالة الظهور ثانيا ، مع أن نفي القرينة المنفصلة عند احتمالها لا مبرر له عقلائيا لأن العقلاء ليس لديهم أصالة نفي القرينة المنفصلة لعدم وجود الحيثية الكاشفية عن المراد بهذه الأصالة ، فلا مبرر لنفي القرينة المنفصلة عقلائيا إلا كاشفية الظهور التصديقي عن إرادة مفاده وأن ما قاله يريده ، وهي كاشفية مساوقة لنفي القرينة المنفصلة ، أي أن الظهور التصديقي ينفي القرينة المنفصلة لأنه لا توجد حيثية كاشفة عن عدم القرينة واقعا إلا الظهور ، فالمتكلم العرفي يبيّن مراده بشخص كلامه ولا يعتمد على قرينة منفصلة يذكرها في المستقبل ، فلو كانت لديه قرينة على الخلاف لبيَّنها في شخص كلامه ولا يبيّن مراده بمجموع كلامه ، فالعقلاء يبنون أَوَّلاً على حجية الظهور ثم ينفون القرينة المنفصلة وليس العكس بأن يبنوا أَوَّلاً على عدم القرينة المنفصلة ثم يبنون على حجية الظهور .

وحيث إن الأصول العقلائية تعبر عن حيثيات من الكشف المعتبرة عقلائيا وليست مجرد تعبّدات بحتة فلا معنى حينئذ لافتراض أصالة عدم القرينة المنفصلة ثم تطبيق أصالة الظهور ، بل يُرْجَع إلى أصالة الظهور مباشرة لأن كاشفية الظهور هي المناط في نفي القرينة المنفصلة لا أن أصالة الظهور مترتبة على نفي القرينة بأصل سابق ، فالظهور التصديقي لا يتوقف على عدم القرينة المنفصلة بل عدم القرينة المنفصلة يتوقف على الظهور التصديقي ، والظهور التصديقي يتوقف على عدم القرينة المتصلة .

النتيجة :

وهكذا بعد بطلان الاحتمالين الأَوَّل والثاني يتعيّن الاحتمال الثالث لأن المناسب أن يكون موضوع حجية الظهور هو (الظهور التصديقي + عدم العلم بالقرينة المنفصلة) ، وليس جزء الموضوع هو (عدم وجود القرينة المنفصلة واقعا) لأنه لو قيل بأن جزء الموضوع هو (عدم وجود القرينة المنفصلة واقعا) فإنه يقال إننا نحتاج إلى إجراء أصالة عدم القرينة أَوَّلاً ثم إجراء أصالة الظهور ، وأما إذا قلنا بأن جزء الموضوع هو (عدم العلم بالقرينة المنفصلة) فإننا نطبّق أصالة الظهور مباشرة ، وعليه :

١- إن عُلِمَ بعدم القرينة مطلقا متصلة أم منفصلة أو بعدم القرينة المتصلة خاصة مع الشك في المنفصلة رجعنا إلى أصالة الظهور ابتداءً للقطع بتحقّق الظهور التصديقي ، ولا نحتاج إلى توسيط أصالة عدم القرينة .

٢- إن شُكَّ في القرينة المتصلة فإنه لا يقطع بتحقّق الظهور التصديقي ، وهنا توجد ثلاث صور :

الصورة الأولى : أن يكون الشك في وجود القرينة المتصلة لاحتمال غفلة السامع عنها :

هنا يكون المتكلم قد ذكر القرينة المتصلة ولكن السامع غفل ولم يلتفت إليها ، في هذه الحالة تجري " **أصالة عدم الغفلة** " لأن الغفلة على خلاف العادة وخلاف ظهور حال المتكلم، وبأصالة عدم الغفلة تنفى القرينة المتصلة المشكوكة ، وبذلك يحرز الظهور التصديقي الذي هو موضوع الحجية ، وبالتالي تطبّق أصالة الظهور مباشرة بلا أي محذور .

ونسمي أصالة عدم الغفلة في هذه الصورة باسم آخر هو " **أصالة عدم القرينة** " لأنه بأصالة عدم الغفلة تنتفي القرينة المتصلة ، فأصالة عدم الغفلة سبب لنفي القرينة المتصلة ، فتمّت تسمية الشيء باسم مسبَّبه .

الصورة الثانية : أن يكون الشك في وجود القرينة المتصلة لاحتمال إسقاط الناقل لها :

هنا يكون المتكلم قد ذكر القرينة المتصلة ولكن السامع أسقطها حين نقله ، في هذه الحالة يمكن نفي القرينة المتصلة المشكوكة بشهادة الراوي المفهومة من كلامه - ولو ضِمْنًا - بأنه استوعب في نقله كل ما له دخل في كشف مراد المتكلم ، فعدم نقله للقرينة شهادة منه بعدم وجودها ، وبذلك يحرز موضوع أصالة الظهور وهو الظهور التصديقي ، وتطبّق أصالة الظهور مباشرة بلا أي محذور .

الصورة الثالثة : أن يكون الشك في وجود القرينة المتصلة غير ناشئ من احتمال الغفلة ولا من إسقاط الناقل لها :

هنا يكون الشك بسبب ثالث غير الغفلة أو إسقاط الناقل .

مثال :

لو كان الكلام والقرينة المتصلة مذكورين في ورقة وحصل تلف للورقة واحتملنا أن القرينة كانت مذكورة في الجزء التالف ، في هذه الحالة لا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة للشك في موضوعها وهو الظهور التصديقي ، ولا يمكن إحراز موضوعها بإجراء أصالة عدم

القرينة لأنه لا توجد حيثية كاشفة عقلائيا – كظهور الحال أو الشهادة الضمنية – عن عدم القرينة المتصلة المحتملة لكي يعتبرها العقلاء ويبنوا على أصالة عدم القرينة المتصلة ، وبهذا نعرف أن احتمال القرينة المتصلة في مثل هذه الحالة يوجب الاجمال ، ومع الإجمال تسقط حجية الظهور .

سؤال : هل أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة أصلان مستقلان أو أن أحدهما يرجع إلى الآخر ؟

الجواب :

رأي الشيخ الأنصاري قدس سره :

أصالة الظهور ترجع إلى أصالة عدم القرينة ، فالأصل الذي يبني عليه العقلاء هو أصالة عدم القرينة ، وبأصالة عدم القرينة يبنون على الظهور .

رأي صاحب الكفاية قدس سره :

أصالة عدم القرينة ترجع إلى أصالة الظهور ، فالأصل الذي يبني عليه العقلاء هو أصالة الظهور ، وبأصالة الظهور ينفون القرينة ، فالظهور أمارة كاشفة عن عدم القرينة .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

بما ذكرناه يتضح أن أصالة الظهور وأصالة عدم القرينة كل منهما أصل عقلائي مستقل يجري في مورده الخاص ، ولا يرجع أحد الأصلين إلى الآخر بسبب اختلاف الموردين ، نعم لو كان المورد واحدا لكان يمكن النقاش في أن أيهما يرجع إلى الآخر وأن أيهما هو الأصيل وأيهما هو الفرع .

إن أصالة الظهور تجري في كل مورد يكون الظهور التصديقي محرزا وجدانا أو بأصل عقلائي آخر كأصالة عدم الغفلة ، وأما أصالة عدم القرينة فإنها تجري في كل مورد يُشَكُّ في الظهور بسبب احتمال الغفلة عن القرينة المتصلة ، فتجري أصالة عدم القرينة من أجل نفي القرينة المتصلة .

الظهور الذاتي والظهور الموضوعي [1] :

بعد أن أثبتنا حجية الظهور يأتي السؤال التالي :

هل كل ظهور حجة فتكون الحجية شاملة للظهور الموضوعي والظهور الذاتي أو أن الحجية ثابتة للظهور الموضوعي فقط ؟

الجواب :

قبل الإجابة على السؤال لا بد من بيان الفرق بين الظهورين ، إن الظهور – سواء كان تصوريا أم تصديقيا – له نوعان :

١– الظهور الذاتي :

الظهور الذاتي هو الظهور والتبادر في ذهن إنسان معيّن ، وهو قد يتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن والتي تختلف من فرد لآخر تبعا لأنسه الذهني وعلاقاته الذهنية الخاصة ، وسبب الظهور الذاتي أمران :

أ– الوضع :

فينسبق الذهن عند سماع اللفظ إلى المعنى الموضوع له هذا اللفظ ، ويتبادر المعنى إلى الذهن .

ب– أنس الذهن بمعنى معيَّن :

فمن يعيش في العراق إذا سمع كلمة " الماء " ينتقل ذهنه إلى ماء دجلة والفرات .

٢– الظهور الموضوعي :

الظهور الموضوعي هو الظهور والتبادر الذي سببه الوضع وعلاقات اللغة وأساليب التعبير العام بما فيها من أوضاع ومجازات وكنايات ، وهو له واقع محدّد يتمثّل في كل ذهن يتحرك بموجب الوضع وعلاقات اللغة وأساليب التعبير العام .

سؤال : ما هو موضوع حجية الظهور : الظهور الذاتي أو الموضوعي ؟

الجواب :

موضوع الحجية هو خصوص الظهور الموضوعي لأن حجية الظهور قائمة على أساس أن العقلاء يبنون على حجية الظهور باعتبار أن ظاهر حال كل متكلم هو إرادة المعنى الظاهر من

---

[1] هذا البحث جديد لم يطرحه قبل السيد الشهيد قدس سره أحد من الأصوليين ، وهو ما يسمى في الغرب بعلم اللسانيات أو الألسنيات ، ويبحث في علم الاجتماع في تطور اللغات .

اللفظ ، ومن الواضح أن ظاهر حاله باعتباره إنسانا عرفيّا إرادة ما هو المعنى الظاهر ظهورا موضوعيا لا ما هو الظاهر ظهورا ذاتيا ناتجا من ملابسات شخصية في ذهن هذا السامع أو ذاك .

سؤال : ولكن ما هو دور الظهور الذاتي ؟

الجواب :

وأما الظهور الذاتي – وهو ما يعبّر عنه بالتبادر أو الانسباق إلى ذهن إنسان معيّن – فهو أمارة عقلائية على تعيين الظهور الموضوعي ، فكل إنسان إذا تبادر إلى ذهنه معنى مخصوص من كلام ولم يجد بالفحص شيئا محدّدا شخصيا يمكن أن يفسّر ذلك التبادر فإن هذا التبادر يعتبر دليلا على الظهور الموضوعي .

بعبارة أخرى :

إن الظهور الموضوعي واحد وليس متعدّدا بتعدّد الأذهان ، ودور الظهور الذاتي أنه طريق وكاشف عن الظهور الموضوعي ، والفقيه من خلال الظهور الذاتي يحاول أن يصل إلى الظهور الموضوعي ، فإذا انسبق إلى ذهنه معنى معيّن وفحص ولم يجد أن هناك شيئا شخصيا كان سببا لهذا الانسباق فإن هذا الانسباق يكون دالا على الظهور الموضوعي .

النتيجة :

وبهذا ينبغي أن يميّز بين نوعين من التبادر :

١– التبادر الذاتي :

وهو التبادر على مستوى الظهور الذاتي ، وهو كاشف عن الظهور الموضوعي ، وبالتالي يكشف عن الوضع ، فالتبادر الذاتي يكشف عن الوضع ولكن بواسطة الظهور الموضوعي .

٢– التبادر الموضوعي :

وهو التبادر على مستوى الظهور الموضوعي ، وهو كاشف إنّيّ تكويني – مع عدم وجود القرينة على الخلاف – عن الوضع مباشرة دون واسطة شيء ، وذلك عن طريق القرن الأكيد بين شيئين ، وهنا يوجد قرن أكيد بين اللفظ والمعنى ، فإذا سمع اللفظ – بدون قرينة على الخلاف – انسبق المعنى إلى الذهن بسبب هذا القرن الأكيد بينهما ، والتبادر الموضوعي ليس كاشفا اعتباريا جعليا بجعل جاعل ، بل هو كاشف تكويني ككاشفية الإحراق عن النار ، وهو كاشف إنّيّ لأننا ننتقل من المعلول إلى العلة ، فالتبادر الموضوعي معلول للوضع .

الظهور الموضوعي في عصر النص :

عرفنا أن الحجة هي الظهور الموضوعي وليس الظهور الذاتي ، فيأتي السؤال التالي ، وهو :

هل موضوع الحجية هو الظهور الموضوعي في زماننا أو الظهور الموضوعي الذي كان في زمان صدور النص من المعصوم عليه السلام ؟

الجواب :

يأتي الجواب ضمن النقاط التالية :

أولا : تغيّر ظواهر الكلام :

لا شك في أن ظواهر اللغة والكلام تتطور وتتغيّر على مرّ الزمن بفعل مؤثّرات مختلفة لغويّة وفكريّة واجتماعيّة ، فقد يكون المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث مخالفا للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث ، وما يتبادر من اللفظ إلى الذهن قد يتغيّر من زمان لآخر ، وقد يكون مخالفا لما يتبادر في زمان المعصوم عليه السلام .

مثال :

كلمة " الشك " لها معنى في زماننا مغاير للمعنى الموجود في زمان النص ، فمعناها في زماننا تساوي احتمال الطرفين الوقوع وعدم الوقوع ، وفي زمان النص معناها غير العلم وغير اليقين ، فيكون " الظن " شكّا في زمان النص ، وليس شكّا في زماننا .

ثانيا : موضوع حجية الظهور :

إن موضوع الحجية هو الظهور الموضوعي في عصر صدور النص لا الظهور الموضوعي في عصر السماع لأنه في عصر السماع قد يكون مغايرا له في عصر النص إذ أن حجية الظهور أصل عقلائي قائم على أساس حيثية الكشف والظهور الحالي للمتكلم ، وظاهر حال المتكلم إرادة المعنى الظاهر فعلا في زمان صدور الكلام منه لأن الشخص يتكلم حسب لسان عصره .

ثالثا : إثبات الظهور الموضوعي في عصر السماع :

يمكن إثبات الظهور الموضوعي في عصر السماع كما يلي :

نثبت أوّلا الظهور الذاتي الذي هو التبادر ، وإذا قيل بأن التبادر دال على الظهور الذاتي فإنه يدل عليه بطريق الإنّ أي الانتقال من المعلول إلى العلة لأن التبادر معلول للظهور الذاتي ، ولكن مرّ سابقا أن الظهور الذاتي هو التبادر لا أنهما شيئان مختلفان ، ثم بالظهور الذاتي نثبت

الظهور الموضوعي في عصر السماع ، ولكن المهم هو إثبات الظهور الموضوعي في عصر النص، وهذا ما يأتي في النقطة التالية .

رابعا : إثبات التطابق بين الظهور الموضوعي في عصر السماع والظهور الموضوعي في عصر النص :

يمكن إثبات أن الظهور الموضوعي في عصر السماع مطابق للظهور الموضوعي في عصر النص عن طريق أصل عقلائي يطلق عليه " أصالة عدم النقل " ويمكن أن نسميه باسم آخر هو " أصالة الثبات في اللغة " ، وهذا الأصل العقلائي يقوم على أساس ما يُخَيَّل لأبناء العرف – نتيجة للتجارب الشخصية في عمر الإنسان القصير – من استقرار اللغة وثباتها لأن تغيّر ظواهر اللغة يحتاج إلى فترة زمنية طويلة ، فإن الثبات النسبي – نسبة إلى العمر القصير للإنسان– والتطور البطيء للغة يوحي للأفراد الاعتياديين بفكرة تطابق ظواهرها وعدم تغيّرها على مرّ الزمن ، فيكون المعنى المتبادر من اللفظ الآن هو نفس المعنى المتبادر في عصر النص وليس معنى حادثا جديدا ، وهذا الأصل يمكن به إلغاءُ احتمال التغيّر في الظهور وإثباتُ المقصود من النصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام .

خامسا : الدليل على أصالة عدم النقل :

يوجد دليلان على أصالة عدم النقل :

الدليل الأول : السيرة العقلائية :

إن هذا الإيحاء وإن كان خادعا ولكنه على أي حال إيحاء عام استقر بموجبه البناء العقلائي على إلغاء احتمال التغيّر في الظهور باعتبار أن التغيّر حالة استثنائية نادرة تُنْفَى بالأصل ، ونحتاج هنا إلى إثبات إمضاء الشارع ، وبعدم ردع الشارع نثبت إمضاءه ، وبعد إثبات إمضائه للبناء المذكور نثبت شرعية " أصالة عدم النقل " أو " أصالة الثبات " ، ولا يعني الإمضاء تصويب الشارع للإيحاء الباطل ، وإنما يمضي نتيجته وهي الحكم بعدم تغيّر المعنى عند الشك في تغيّره ، وهذا يعني من الناحية التشريعية جعل الشارع احتمال التطابق بين الظهور في عصر السماع والظهور في عصر الكلام حجة ما لم يقم دليل على خلافه ، فالشارع يمضي احتمال التطابق بين الظهورين .

الدليل الثاني : سيرة المتشرعة :

إن المتشرعة الذين عاصروا المعصومين عليهم السلام خلال أجيال عديدة طيلة قرنين ونصف من الزمان – وهي تقريبا الفترة الممتدة من زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى زمن الإمام العسكري عليه السلام – كانت سيرتهم على العمل بأصالة عدم النقل وعلى الاستناد في عصر الإمام الصادق عليه السلام وفي عصر الإمام العسكري عليه السلام – مثلا – إلى ما يرونه من ظواهر الكلام الصادر في عصر النبي صلى الله عليه وآله مع وجود مختلف المؤثرات والتجديدات الاجتماعية والفكرية التي قد يتغير الظهور بموجبها ، فحتى مع وجود احتمال تغيّر المعنى لم يَعْتَنِ المتشرعة به ، وذلك لاعتمادهم على أصالة الثبات وعدم النقل في اللغة .

سادسا : موارد عدم جريان أصالة عدم النقل :

إن العقلاء لا يعملون بأصالة عدم النقل في عدة موارد ، منها :

المورد الأول : العلم بأصل التغيّر مع الشك في تاريخ التغيّر :

إن أصالة عدم النقل لا تجري فيما إذا عُلِمَ بأصل التغيّر في الظهور أو الوضع [1] وشك في تاريخ التغيّر بأنه كان في زمان المعصومين عليهم السلام حتى تحمل الروايات على المعنى الجديد، أو حصل بعد زمانهم عليهم السلام حتى تحمل الروايات على المعنى القديم ، ولا تجري بسبب عدم انعقاد البناء العقلائي في هذه الحالة على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوكة ، فلا يستصحب المعنى الأول إلى زمان الشك لإثبات أن المعنى الجديد حصل بعد زمانهم عليهم السلام .

والوجه في عدم العمل بأصالة النقل هنا هو أن البناء العقلائي على أصل من الأصول إنما يقوم على أساس حيثية كشف عامة نوعية تقتضي مضمون ذلك الأصل ، ففي حالة الشك في أصل التغيّر توجد حيثية كاشفة عن عدم حصول التغيّر فيلغى احتمال النقل عرفا لأن النقل حالة استثنائية نادرة في حياة اللغة بحسب نظر العقلاء ، ولكن في حالة العلم بأصل التغيّر تثبت هذه الحالة الاستثنائية – وهي حالة النقل – في نظرهم فلا تبقى حيثية كشف مُبَرِّرَة للبناء على نفي احتمال تقدم نقل المعنى إلى معنى جديد وتغيّره إلى المعنى الجديد ، فيوجد

---

[1] يقول الشيخ الأيرواني حفظه الله تعالى : الترديد بين الظهور والوضع مع أن الظهور يحصل عادة من الوضع باعتبار أن الظهور يحصل أحيانا من دون وضع كما في صيغة الأمر الواردة بعد النهي فإنها ظاهرة في الإباحة مع أنها قد لا تكون موضوعة لذلك بل للوجوب .

احتمال أن يكون النقل والتغيّر متقدِّما ويكون في عصر المعصومين عليهم السلام ، ولا يمكن البناء على عدم حصول النقل إلى معنى جديد في عصر المعصومين عليهم السلام .

المورد الثاني : العلم بوجود ظروف مسبِّبة لتغيّر المعنى :

إن أصالة عدم النقل لا تجري في الموارد التي يُعْلَم فيها بوجود ظروف وعوامل معينة قد تكون سببا في تغير مدلول الكلمة ونقل معناها إلى معنى جديد ، فالعقلاء لا يجرون أصالة عدم النقل في هذه الحالة ، وإنما المتيقن أنهم يجرون أصالة عدم النقل في حالات الاحتمال الساذج والضعيف للتغيّر والنقل وحالات عدم وجود مثل هذه الظروف .

التّفصيلات في الحجّيّة :

اتضح سابقا أن الظهور حجة بدليل سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء ، ولكن الظهور ليس حجة في جميع الحالات ، بل هناك تفصيل ، فتوجد عدة أقوال تتجه إلى التفصيل في حجية الظهور ، وقد أشار السيد الشهيد إلى أحدها في الحلقة الثانية وهي ظهورات القرآن الكريم وظهورات الأحاديث الشريفة ، فهل هذه الظهورات حجة أو لا ؟

وكان التفصيل أن ظواهر القرآن الكريم ليست حجة بخلاف غيرها ، وهذا التفصيل منسوب إلى الأخباريين ، ولم يتعرض السيد الشهيد له هنا لأنه ذكرها في الحلقة الثانية .

ونذكر فيما يلي اثنين من تلك الأقوال :

القول الأول للمحقق القمي (صاحب كتاب قوانين الأصول) **قدس سره : التفصيل بين المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام :**

الظهور يكون حجة لمن قصد إفهامه ، ومن لم يقصد إفهامه فالظهور ليس حجة بالنسبة إليه ، إن المقصود بالإفهام هو الذي يكلمه المعصوم عليه السلام في ذلك الزمان ويحدث له الظهور ويجزم بإرادة المعنى الظاهر لكلام المعصوم عليه السلام ، ونحن في هذا الزمان غير مقصودين بالإفهام لأن الظهورات تغيَّرت لنا حيث إن الظهور الموضوعي هو الظهور في زمان النص لا في زماننا ، فلا نكون مقصودين بالإفهام لأن الحجة هو الظهور الموضوعي في عصر النص لا في زماننا .

إن المقصود بالإفهام يعتبر الظهور حجة بالنسبة إليه لأن احتمال القرينة المتصلة على إرادة المتكلم معنى مخالف لظهور الكلام بالنسبة إليه لا موجب له – مع عدم إحساس المقصود

بالإفهام بتلك القرينة المتصلة – إلا احتمال غفلته عن تلك القرينة المتصلة ، واحتمال غفلته هو المنشأ الوحيد لاحتمال القرينة المتصلة ، فينفى احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة باعتبارها أصلا عقلائيا ، وأما غير المقصود بالإفهام فاحتماله للقرينة لا ينحصر منشؤه – أي منشأ احتمال القرينة – بالغفلة بل له منشأ آخر أو مناشئ أخر ، والمنشأ الآخر هو احتمال اعتماد المتكلم على قرينة تمَّ التواطؤ عليها بصورة خاصة بينه وبين المقصود بالإفهام خاصة كما إذا فرض وجود عهد ذهني بينهما اعتمد المتكلم عليه في تفهيم المعنى غير الظاهر ، وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه بأصالة عدم الغفلة لأن عدم وصول غير المقصود بالإفهام إلى مثل هذه القرينة لم ينشأ من غفلته بل من كون القرينة لا يمكن أن يصل إليها إلا المقصود بالإفهام ، فلا يكون الظهور حجة لغير المقصود بالإفهام .

بعبارة أخرى :

منشأ عدم إرادة الظهور بالنسبة لمن يقصد إفهامه ينحصر بالغفلة عن سماع القرينة ، فننفيها بأصالة عدم الغفلة ، وأما منشأ عدم إرادة الظهور بالنسبة لمن لم يقصد إفهامه – ونحن في هذا الزمان منهم – لا ينحصر بالغفلة بل له مناشئ أخر ، فلا يمكن نفي المناشئ الأخرى بأصالة عدم الغفلة ، وسيذكر السيد الشهيد بعض تلك المناشئ الأخرى .

اعتراض جملة من المحقّقين قدس سرهم :

إن الأصل الذي ينفي القرينة غير منحصر بأصالة عدم الغفلة ، بل هناك أصل آخر هو أصالة عدم القرينة ، وأصالة عدم القرينة أصل عقلائي مستقل عن أصالة عدم الغفلة ، وهذا الأصل يجري لنفي احتمال القرينة في حالة غير المقصود بالإفهام وفي حالة احتمال الاعتماد على قرينة خاصة تم التواطؤ عليها بين المتكلم والمقصود بالإفهام ، فكلما احتمل غير المقصود بالإفهام وجود القرينة على خلاف الظهور ننفيه بأصالة عدم القرينة ، فللعقلاء أصل آخر – غير أصالة عدم الغفلة – يمكن به نفي كل قرينة يحتمل وجودها واقعا حتى لو كانت مثل العهد الذهني الخاص ، وهو أصالة عدم القرينة ، وليس مرد أصالة عدم القرينة إلى أصالة عدم الغفلة ليتعذر إجراء أصالة عدم القرينة في حق غير المقصود بالإفهام الذي يحتمل تواطؤ المتكلم مع من يقصد إفهامه على القرينة ، فيكون الظهور حجة لغير المقصود بالإفهام أيضا .

رأي السيد الشهيد قدس سره :

إن هذا المقدار من البيان لا يكفي لأن الأصل العقلائي لا بد أن يستند إلى حيثية كشف عقلائية نوعية لئلا يكون أصلا تعبديا على خلاف المرتكزات العقلائية ، فلا يكفي أن نقول إنه يوجد أصل يسمى بأصالة عدم القرينة لأن العقلاء حينما يعتمدون على أصل فلا بد من وجود نكتة وحيثية مصحِّحة لهذا الأصل ، والقضية ليست تعبدية حتى نقول بإجراء أصالة عدم القرينة في كل حالة نشك أو نحتمل فيها وجود القرينة على الخلاف ، مثلا لو أن العقلاء وجدوا ورقة ممزقة وكان جزء منها ضائعا واحتملوا وجود القرينة المتصلة في الجزء الضائع فإنهم لا يجرون أصالة عدم القرينة في هذه الحالة ، وحيثية الكشف النوعية متوفرة لنفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من احتمال غفلة السامع عنها ، والعقلاء عندهم أصالة عدم الغفلة ويجرونها في هذه الحالة .

وأما إذا أريد نفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من سائر المناشئ أيضا – كاحتمال اعتماد المتكلم على قرينة خاصة تم التواطؤ عليها بينه وبين المقصود بالإفهام – بأصل عقلائي فلا بد من إبراز حيثية كشف نوعية تنفي ذلك الاحتمال ، ولا يمكن القول بأنه يوجد عند العقلاء أصالة عدم القرينة في كل حالة يشكون فيها بوجود القرينة على خلاف الظاهر .

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفتش عن مناشئ احتمال إرادة خلاف الظاهر عموما عند المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام ، وملاحظة مدى إمكان نفي كل واحد من هذه المناشئ بحيثية كشف نوعية مصحِّحة لإجراء أصل عقلائي مقتض لنفي كل واحد من المناشئ بالنسبة للمقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام ، فلا بد من إبراز الحيثيات التي يمكن إبطال كل واحد من تلك المناشئ ، وإذا لم يمكن أن ننفي المناشئ الأخرى للقرينة على خلاف الظهور بأصل عقلائي فلا يمكن لغير المقصود بالإفهام التمسك بأصالة الظهور ، فيحتمل وجود القرينة ولا يوجد عنده أصل عقلائي لينفي القرينة ، فلا يمكنه التمسك بأصالة الظهور .

مناشئ احتمال إرادة خلاف الظاهر :

وللرد على القول بالتفصيل لا بد من وجود استقراء تام لجميع مناشئ الخلاف وردها جميعا، وإذا كان الاستقراء ناقصا فلا يكون الجواب تاما ، وشكّ الشخص غير المقصود بالإفهام في إرادة المتكلم للمعنى الظاهر ينشأ من أحد أمور :

الأمر الأول :

احتمال كون المتكلم متسترا بمقصوده ، وغير مريد لتفهيمه بكلامه ، فيحتمل إرادة المتكلم خلاف الظاهر بلا نصب قرينة لكونه بصدد إخفاء مقصوده ، فيحتمل أن المتكلم يريد إبهام مقصوده الحقيقي ، فالمتكلم كان قاصدا البيان بالنسبة إلى المقصود بالإفهام ، وكان قاصدا الإجمال بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام ، فمن قصد إفهامه كان المعصوم عليه السلام بصدد البيان له ، ومن لم يقصد إفهامه – كالناس في زماننا الحالي – كان المعصوم عليه السلام بصدد الإجمال له ، فالإجمال كان متعمَّدا بالنسبة لغير المقصود بالإفهام .

الأمر الثاني :

احتمال كون المتكلم معتمدا على قرينة منفصلة على خلاف الظهور سيذكرها في المستقبل تدل على أن مراده خلاف الظاهر ، وهذا المنشأ ثابت في حق المقصود بالإفهام أيضا ، فالمقصود بالإفهام أيضا يحتمل أن المتكلم سوف ينصب هذه القرينة له مستقبلا .

الأمر الثالث :

احتمال كون المتكلم معتمدا على قرينة متصلة على خلاف الظاهر غفل عنها السامع ، وهذا المنشأ ثابت في حق المقصود بالإفهام أيضا لأنه يحتمل غفلته عن القرينة التي نصبها المتكلم .

الأمر الرابع :

احتمال كون المتكلم معتمدا على قرينة ذات دلالة خاصة متفق عليها بين المتكلم وشخص آخر كان نظر المتكلم إليه ، فيحتمل أن المتكلم نصب قرينة على إرادة خلاف الظاهر ، ولكنها قرينة خاصة بينه وبين المقصود بالإفهام ، كما في العهد الذهني الخاص ، وهذا هو المنشأ الذي قال به المحقق القمي (صاحب كتاب قوانين الأصول) كتوجيه لتفصيله ، وهذا المنشأ غير ثابت في حق المقصود بالإفهام لأنه خلاف الفرض أنه مقصود بالإفهام ، فالقرينة الخاصة معهودة بين المتكلم والمقصود بالإفهام لا بين المتكلم وشخص غير مقصود بالإفهام .

الأمر الخامس :

احتمال وجود قرينة متصلة حالية مقامية – لا لفظية مقالية – التفت إليها السامع وكل من حضر المجلس وإن لم يكن مقصودا بالإفهام ، ولكنه لم ينقلها إلينا ولو من أجل أنها كانت

متمثلة في لحن الخطاب [1] أو تغيير قسمات وجه المتكلم ونحو ذلك مما لا يعتبر لفظا كتحريك الرأس أو اليد أو تغيير نبرة الصوت .

وفرق المنشأ في الأمر الخامس عن المنشأ في الأمر الرابع هو أن القرينة المحتملة في الأمر الرابع قرينة تختص بالمقصود بالإفهام ، وأما القرينة المحتملة في الأمر الخامس فهي قرينة يطلع عليها كل حاضر في المجلس وإن لم يكن مقصودا بالإفهام ، والمنشأ الرابع ليس ثابتا في حق المقصود بالإفهام بل ليس ثابتا في حق كل حاضر في المجلس وإن كان غير مقصود بالإفهام .

وهنا لا بد من أن ننفي هذه الأمور الخمسة بالنسبة لغير المقصود بالإفهام ، ولا بد أن ننفي بعضها بالنسبة للمقصود بالإفهام حتى يكون الظهور حجة ، فبعض الاحتمالات مخصوصة بغير المقصود بالإفهام ، وبعضها مشتركة بين المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام، وهنا لإثبات حجية الظهور نحتاج إلى أصول عقلائية جديدة بالإضافة إلى أصالة عدم الغفلة .

سؤال : هل هذه الاحتمالات موجودة في حق المقصود بالإفهام ؟

الجواب :

إن المقصود بالإفهام لا يوجد الاحتمال الأول بشأنه لأن المعصوم عليه السلام لو كان متسترا بمقصوده وكان كلامه مجملا لما كان هذا الشخص مقصودا بالكلام ونحن افترضنا أنه مقصود بالإفهام فيلزم خلف الفرض والغرض ، فالفرض أن المتكلم يقصد إفهامه ، وغرض المتكلم إفهام من قصد إفهامه ، وتستر المتكلم بمراده لا يتناسب وقصد الإفهام ، وكيف يتكلم كلاما مجملا مع المقصود بالإفهام ، وكذلك الاحتمال الرابع بالاعتماد على قرينة ذات دلالة خاصة متفق عليها بين المتكلم وشخص آخر غير المقصود بالإفهام لأنه خلف الفرض بأنه مقصود بالإفهام .

---

[1] مصطلح لحن الخطاب هو أن تدل قرينة عقلية على حذف لفظ ، كقوله " فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا " ، فهنا يوجد محذوف وهو (فضرب) ، ومعناه : فضرب فانفجرت منه ، ومنه أن يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه ، كقوله تعالى " واسأل القرية " ، أي أهل القرية ، وكقوله تعالى : " إن الأبرار لفي نعيم " أي بسبب برّهم ، "وإن الفجّار لفي جحيم" أي بسبب فجورهم ، ولكن قد يكون المقصود هنا كيفية طرح الخطاب وبيانه كتغيير نبرة الصوت .

سؤال : هل هذه الاحتمالات موجودة في حق السامع ؟

الجواب :

إن الاحتمال الخامس غير موجود في شأن السامع المحيط بالمشهد سواء كان مقصودا بالإفهام أم كان غير مقصود بالإفهام لأن الناقل أمين ، وينفى الاحتمال الخامس بأصالة عدم خيانة الناقل .

إذن :

الاحتمالات الأول والرابع والخامس غير موجودة بالنسبة للمقصود بالإفهام ، وكذلك الاحتمال الثاني لأن أصالة الظهور لا تتوقف على إجراء أصالة عدم القرينة المنفصلة على مبنى السيد الشهيد ، نعم بناء على رأي المحقق النائيني أصالة الظهور تتوقف على إجراء أصالة عدم القرينة المنفصلة .

سؤال : هل هذه الاحتمالات موجودة في حق غير (السامع غير المقصود بالإفهام) ؟

الجواب :

إن حجية الظهور في حق غير السامع ممن لم يقصد إفهامه تتوقف على وجود حيثيات كشف مبرِّرة عقلائية لإلغاء الاحتمالات الخمسة بشأنه ، وهي موجودة فعلا بالبيان التالي :

نفي الاحتمال الأول :

ينفى بحيثية ظهور حال المتكلم في كونه في مقام تفهيم مراده بكلامه وأنه غير متستر بمقصوده ، وجميع الناس – بمن فيهم غير المقصود بالإفهام – في كل زمان مخاطبون بالدين الإسلامي [1] .

---

[1] لا يمكن نفي الاحتمال الأول ، فالإمام عليه السلام لم يقصد الإجمال ، ولكن كلامه مجمل بالنسبة إلينا لأن الظواهر اللغوية تغيّرت ، فالمقصود بالإفهام كان يفهم كلام المعصوم عليه السلام بشكل جيد لأن إطاره الذهني يعطيه هذا الفهم ، لكن إطارنا الذهني مختلف ، فيكون كلام المعصوم عليه السلام مجمل لنا ، والراوي ينقل الألفاظ إلينا ، وقد تكون الظهورات اليوم قد تغيرت إلى ظهورات أخرى ، مثلا الإمام عليه السلام حينما قال : " وجوب " ، ماذا كان يقصد بالوجوب ؟

المقصود بالإفهام يفهم منه شيئا حسب إطاره الذهني ، والآن الظهورات تغيرت ، فقد نفهم شيئا آخر من كلمة (الوجوب) حسب إطارنا الذهني في هذا الزمان ، فالإمام عليه السلام كان يتكلم مع أشخاص

نفي الاحتمال الثاني :

ينفى بحيثية ظهور حال المتكلم في أن ما يقوله يريده ، أي أنه في مقام تفهيم مراده بشخص كلامه الصادر منه لا بمجموع ما يصدر منه من كلام ولو في المستقبل [٢] .

نفي الاحتمال الثالث :

ينفى بأصالة عدم الغفلة سواء كان المقصود بالإفهام أم غير المقصود بالإفهام ، والغفلة تعتبر حالة شاذة في حياة الإنسان ، فالأصل أن الإنسان يكون ملتفتا إلى ما يجري حوله ولا يكون غافلا حينما يقوم بعمل أو يستمع إلى متكلم ، وعند الشك في الغفلة وعدم الغفلة نرجع إلى اصالة عدم الغفلة لأن الغفلة شاذة .

نفي الاحتمال الرابع :

وهو ما أبرزه المحقق القمي – المفصِّل بين المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام – فينفى بحيثية ظهور حال المتكلم العرفي في استعمال الأدوات العرفية للتفهيم والجري وفق أساليب التعبير العام دون الأساليب الخاصة كالقرينة العهدية الخاصة بين المتكلم والمقصود بالإفهام ، وبهذا يبطل هذا التفصيل بين المقصود بالإفهام وغير المقصود بالإفهام [٣] .

نفي الاحتمال الخامس :

ينفى بحيثية شهادة الناقل – ولو ضمنا – بعدم حذف ما له دخل من القرائن الخاصة في فهم المراد ، فالناقل للرواية يفهم منه ضمنا شهادته بأنه ينقل كل ما سمعه وشاهده مما له دخل في فهم المقصود ، فإذا لم ينقل قرينة على إرادة خلاف الظاهر دل ذلك على عدم وجود هذه القرينة ، وتأتي هنا أصالة عدم خيانة الناقل .

لهم إطار ذهني معيّن في ذاك الزمان ، والإطار الذهني إذا تغير يتغير الظهور ، وإذا لم يكن غير المقصود بالإفهام مخاطبا فلا يمكن أن يكون الظهور حجة بالنسبة إليه .

[٢] لا يمكن نفي الاحتمال الثاني لأن المعصوم بيّن مراده بمجموع كلامه لا بشخص كلامه ، فأحد الأئمة عليهم السلام يقول شيئا ، والإمام الثاني عليه السلام يقيّد كلام الإمام الأول عليه السلام أو يخصّصه أو يبيّنه أو يفسّره .

[٣] لا يمكن نفي الاحتمال الرابع لأن أساليب التعبير في عصرنا الحاضر قد تغيرت إلى أساليب أخرى ، فالمعصوم عليه السلام يتكلم على أساس الظهور الموضوعي في زمانه ، ونحن في زماننا ذاك الظهور الموضوعي غير موجود عندنا ، ونحن عندنا ظهور موضوعي آخر .

النتيجة :

بعد نفي هذه الاحتمالات الخمسة في حق غير السامع ممن لم يقصد إفهامه وبعد إثبات وجود حيثيات كشف مبرِّرة عقلائية لإلغاء الاحتمالات الخمسة بشأنه ، يكون الظهور حجة بالنسبة لغير السامع الذي لم يقصد إفهامه ، والنتيجة النهائية هي أن الظهور حجة للمقصود بالإفهام ولغير المقصود بالإفهام .

القول الثاني :

إذا تكلم أحد بكلام ظاهر في معنى معيّن فهنا ثلاث حالات :

١- حصول الظن الشخصي على وفق الظهور :

يظن السامع ظنا شخصيا بأن المتكلم يريد المعنى الظاهر .

٢- عدم وجود الظن لا بالوفاق ولا بالخلاف :

يشك السامع بأن المتكلم يريد المعنى الظاهر .

٣- حصول الظن الشخصي على خلاف الظهور :

يظن السامع ظنا شخصيا بأن المتكلم لا يريد المعنى الظاهر .

سبب تعدد الحالات :

وتتعدد هذه الحالات بسبب أن كل ظهور لو خلي ونفسه ومن دون قرينة مزاحمة يكون كاشفا كشفا نوعيا عن كونه مرادا للمتكلم ، وقد تأتي أحيانا قرينة مزاحمة للظهور ، فإذا كانت القرينة أضعف من الظهور بقي الظهور على حاله مفيدا للظن بالمراد وحصل الظن الفعلي على وفق الظهور ، وإذا كانت القرينة أقوى من الظهور حصل الظن الفعلي على خلاف الظهور ، وإذا كانت القرينة مساوية للظهور فلا يحصل الظن الفعلي بالوفاق ولا بالخلاف .

والقول الثاني يقول بالتفصيل ، يقول بحجية الظهور في الحالة الأولى التي يكون فيها ظن فعلي بالوفاق دون الحالتين الأخريين ، ووجه ذلك أن العقلاء يعتبرون الظهور حجة من باب أنه كاشف عن المراد ، وهذا يأتي في الحالة الأولى ، وأما في الحالتين الأخريين فلا يكون كاشفا عن المراد ، فلا يكون حجة .

وتوضيحه أن ظهور الكلام يقتضي بطبعه - أي بدون قرينة وأمارة مزاحمة له - حصول الظن على الأقل - وقد يحصل الاطمئنان والقطع - بأن مراد المتكلم هو المعنى الظاهر لأنه

أمارة [1] ظنية كاشفة عن مراد المتكلم ، فإذا لم تحصل أمارة ظنية على خلاف ذلك أَثَّر الظهور فيما يقتضيه وحصل الظن الفعلي بالمراد ، فالظهور حجة إذا لم يكن هناك ظن على خلاف الظهور ، وأما إذا كان هناك ظن على خلاف الظهور فلا يكون الظهور حجة ؛ لأن الظهور يفيد الظن ولا يفيد القطع ، فإذا حصلت أمارة ظنية على الخلاف وقع التزاحم بين الأمارتين من حيث حصول الظن ، والأمارة الأولى هي ظهور الكلام ، والأمارة الثانية هي الظن الفعلي على الخلاف ، فقد لا يحصل حينئذ ظن فعلي بإرادة المعنى الظاهر لوجود المانع والمزاحم ، بل قد يحصل الظن على خلاف الظهور تأثرا بالأمارة الظنية المزاحمة ، والظهور مقتضٍ ويشترط أن لا يكون هناك مانع ، والمانع هو الظهور الفعلي على الخلاف ، والظن الفعلي على الخلاف مانع عن تأثير الظهور الأثر المطلوب وهو حصول الظن بمراد المتكلم ، ومر سابقا أن العقلاء عندما يجعلون الحجية للظهور إنما يجعلون لا من باب التعبد بل من باب الكشف ، فالأصل العقلائي فيه حيثية كشف عقلائية ، فالظهور يكشف كشفا ظنيا أن مراد المتكلم هو هذا ، وإذا كان عندنا ظن فعلي على خلاف الظهور فالعقلاء لا يجعلون الظهور حجة ، وعلى الأقل نشك بأن العقلاء يجعلون الظهور حجة .

وبعد أن عرفنا وجود ثلاث حالات فقد يستثنى من حجية الظهور حالة الظن الفعلي بعدم إرادة المعنى الظاهر ، (بل قد يقال) بأن حجية الظهور أساسا مختصة بصورة حصول الظن الفعلي على وفق الظهور ، فيقال بالتفصيل بأن الظهور في الحالة الثالثة ليس حجة وفي الثانية أيضا ، وتكون الحجية للظهور في الحالة الأولى فقط ، ويمكن تبرير هذا القول الأخير – في قول السيد الشهيد : (بل قد يقال) وليس القول الثاني – بأن حجية الظهور عند العقلاء ليست حكما تعبديا وإنما هي على أساس كاشفية الظهور النوعية ، فلا معنى لثبوت الحجية في فرض عدم تأثير الظهور في الكشف الظني الفعلي على وفق ذلك الظهور .

بعبارة أخرى :

يمكن أن نترقى بأن نقول بأن الظهور حجة لا فقط بشرط أن لا يكون هناك ظن فعلي على الخلاف بل لا بد أن يكون هناك ظن فعلي بالوفاق ، فلا يكتفى في حجية الظهور أن لا يكون هناك مانع بل لا بد أن يكون المقتضي موجودا وتاما ، والمانع عن حجية الظهور هو

---

[1] ليس المقصود من (الأمارة) الأمارة الشرعية التي أقرها الشارع ، ولكن المقصود هنا القرينة ، وهنا الأمارة بالمعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي .

الظن الفعلي على الخلاف ، والمقتضي للأخذ بحجية الظهور هو الظن الفعلي بالوفاق ، وهذه التدقيقات ناتجة من تحليل السيرة العقلائية لأن أهم دليل على حجية الظهور هو السيرة العقلائية ، ولا بد أن نرجع إلى الواقع الخارجي لنرى حدود السيرة العقلائية ، وإمضاء الشارع لا ينصب على الفعل الخارجي ، وإنما ينصب على النكتة التي قد تكون أوسع دائرة من الفعل والممارسة الخارجية .

اعتراض الأعلام :

اعترض الأعلام على هذا التفصيل بأن الدليل على حجية الظهور هو بناء العقلاء والسيرة العقلائية ، والعقلاء لا يفرقون بين حالات الظن بالوفاق وغيرها ، فالعقلاء يعملون مطلقا بالظهور سواء وجدت أمارة ظنية على الخلاف أم أمارة ظنية بالوفاق ، فهم يعملون بالظهور في جميع الحالات الثلاث لا في خصوص الحالة الأولى ، وهذا يكشف عن الحجية المطلقة أي أن حجية الظهور شاملة لجميع الحالات الثلاث .

عدم تمامية اعتراض الأعلام :

هذا الاعتراض من الأعلام قد يبدو غير صحيح بمراجعة حال الناس في الواقع الخارجي ، فالعقلاء يتمسكون بالظهور في خصوص الحالة الأولى أي حالة الظن الفعلي بالوفاق فقط ، فإذا صار عندهم أمارة ظنية على الخلاف لا يأخذون بالظهور ولو في بعض الأحيان أي على نحو الموجبة الجزئية ، مثلا نجد أن التاجر لا يعمل بظهور كلام تاجر آخر في تحديد الأسعار إذا ظن [1] التاجر الأول بالخلاف بأن التاجر الثاني لا يريد ما هو ظاهر كلامه ، لذلك يسأل التاجر الثاني ليتأكد من كلامه ، وأن المشتري لا يعتمد على ظهور كلام البائع في تحديد وزن السلعة إذا ظن المشتري بأن البائع يريد غير ما هو ظاهر كلامه ، لذلك يسأله ليتأكد من كلامه .

رأي المحقق النائيني :

الميرزا النائيني رأى أن هذا المقدار من جواب الأصوليين لا يدفع شبهة القول بالتفصيل ، فعمق اعتراض الأعلام ، وقال بالتفصيل إذ ميَّز بين العمل بالظهور في المجال الأول وهو مجال الأغراض الشخصية المعبَّر عنها بالتكوينية ، وبين العمل بالظهور في المجال الثاني وهو مجال

---

[1] بل قد يقال حتى في حالة احتمال الخلاف لا فقط في حالة الظن بالخلاف ، ونفس الشيء يأتي بالنسبة للمشتري والبائع إذا احتمل المشتري الخلاف .

الأغـراض التشـريعية أي الامتثـال وتنظـيم علاقـات الآمـرين بالمـأمورين أي في تكـاليف المـولى وظواهر الأوامر والنواهي في الكتاب الكريم والسنة الشريفة ، وكذلك الموالي العرفيين كما إذا أصدرت الحكومة أمرا فيجب امتثاله حتى لو حصل ظن بأن الحكومة لا تقصد هذا الأمر .

ففي المجال الأول – أي في الأغراض الشخصية – لا يكتفى بالظهور لمجرد اقتضائه النوعي ما لم يؤثر هذا الاقتضاء في درجة معتد بها من الكشف الفعلي بمعنى أن الظهور لا يكون حجة إلا إذا حصل الظن الفعلي بكون الظهور مرادا من المتكلم .

وفي المجـال الثـاني – أي في الأغـراض التشـريعية – يكتفـى بالكشـف النـوعي الاقتضـائي للظهور لأن الظهور يقتضي الكشف عن المراد ، ويكون الظهور حجة حتى إذا لم يحصل الظن الفعلي بكون الظهور مرادا ، فالعقلاء لا يفرقون في المجال الثاني بين حصول الظن الفعلي بكون الظهور مرادا وبين عدم حصول الظن الفعلي بكون الظهور مرادا ، والعقلاء يعملون بالظهور تنجيزا وتعذيرا حتى لو لم يحصل ظن فعلي بالوفاق أو حصل ظن فعلي على الخلاف ، وكاشفية الظهـور في مقـام التنجيـز تكـون في حالـة مـا إذا دل الظهـور علـى وجـوب شـيء أو حرمتـه ، وكاشفية الظهور في مقام التعذير تكون في حالة ما إذا دل الظهور على إباحة شيء ، فالظهور الدال على الإباحة يكون عذرا للمكلف حتى لو كان الشيء حراما واقعا أو واجبا واقعا .

والأمثلـة المشـار إليهـا – أي التـاجرين ، والبـائع والمشـتري – تـدخل في المجـال الأول أي الأغراض الشخصية ، ولا تدخل في المجال الثاني أي الأغراض التشريعية .

رد السيد الشهيد على المحقق النائيني :

هذا الكلام من المحقق النائيني وإن كان صحيحا وتاما وتعميقا لاعتراض الأعلام ، ولكنه لا يبرز نكتة الفرق بين المجالين ، فلماذا يكون العقلاء في الأغراض التكوينية الشخصية بطريقة ، وفي الأغراض التشريعية بطريقة أخرى ويعملون بالظهور مطلقا من دون تفصيل بين الحالات الثلاث ، ولا يحل الشبهة – في الحجية – التي يستند إليها التفصيل على النحو الذي تم شرحه سابقا – في قول السيد الشهيد (ويمكن تبرير هذا القول) – لأن القائل بالتفصيل يقول إن العقلاء يعملون بالظهور لا على أساس التعبد بل على أساس أن الظهور كاشف عن مراد المتكلم ، ومع عدم حصول الظن بالوفاق لا يكون الظهور كاشفا ، فلا يكون حجة ، ومن المناسب أن يقال هنا بأن نكتة حجية الظهور وإن كانت هي الكاشفية إلا أنها لا تستدعي

حصر الحجية بالحالة الأولى بل يبقى الظهور حجة في جميع الحالات الثلاث إذا كان الغرض غرضا تشريعيا لا شخصيا .

بعبارة أخرى :

العقلاء يعملون بالظهور تارة في أغراضهم الشخصية ، وتارة أخرى في أغراضهم التشريعية المرتبطة بالآمر والمأمور ، مثال الأغراض الشخصية أنك تريد أن تعرف معنى كلمة فترجع إلى اللغوي ، أما الظهور الذي يجعله العقلاء حجة فهو ما يكون في أغراضهم التشريعية ، فإذا كان العقلاء لهم سيرة للعمل بالظهور في دائرتين : دائرة الأغراض الشخصية ، ودائرة الأغراض التشريعية ، والأمثلة المذكورة بين تاجرين أو بين المشتري والبائع مرتبطة بالأغراض الشخصية ، فهم في الأغراض الشخصية لا يعملون بالظهور إذا كان يوجد ظن فعلي على الخلاف ، وأما في الأغراض التشريعية فيعملون بالظهور حتى لو كان يوجد ظن فعلي على الخلاف وحتى لو لم يوجد ظن فعلي بالوفاق ، وهكذا يندفع هذا الاعتراض من الأعلام .

ولكن السيد الشهيد يقول بأن هذا التعميق لا يدفع شبهة القول بالتفصيل لأن القائل بالتفصيل يقول إن العقلاء يعملون بالظهور على أساس حيثيات كشف لا تعبدا ، فيعملون بالظهور إذا كان هناك ظن فعلي بالوفاق أو على الأقل لا يوجد هناك ظن فعلي على الخلاف، نعم تم دفع الاعتراض على جواب الأعلام ، ولكن أصل القول بالتفصيل لم يدفع لأن السؤال يبقى قائما وهو أنه لماذا العقلاء في مجال أغراضهم الشخصية لا يعملون بالظهور إلا إذا كان يوجد ظن فعلي بالوفاق ولا يوجد ظن فعلي على الخلاف ، وأما في أغراضهم التشريعية فيعملون بالظهور وإن كان يوجد ظن فعلي على الخلاف ولم يوجد ظن فعلي بالوفاق ، ومنشأ هذا الاختلاف في الأغراض لم يبيّنه المحقق النائيني .

إذن :

الأغراض العقلائية على قسمين : أغراض شخصية وأغراض تشريعية ، ولكن في هذا التفصيل لم يبيّن المحقق النائيني أنه ما هو منشأ هذا الاختلاف في الغرضين الشخصي والتشريعي، وجواب المحقق النائيني صحيح ولكن يحتاج إلى تعميق ، والسيد الشهيد سيبين الفرق في الاختلاف بين الغرضين ، ويكون جواب الأعلام صحيحا ولكن بالبيان الذي سيبينه السيد الشهيد ، فكلام الأعلام أن العقلاء لا يفرقون ، ولكن لماذا لا يفرقون ؟

والسيد الشهيد وافق جواب الأعلام ، ولكنه عمّقه بمرتبة ثانية بعد المرتبة الأولى التي عمقها المحقق النائيني .

رأي السيد الشهيد :

التحقيق الذي يفي بحل الشبهة وإبراز نكتة الفرق بين الأغراض الشخصية والأغراض التشريعية أن يقال إن نكتة وملاك حجية الظهور في الأغراض الشخصية هو الكشف عند الشخص ، وأما نكتة وملاك حجية الظهور هو كشف الظهور عن المراد ، ولكن لا كشفه عند المكلف ، بل كشفه في نظر المولى لأن الغرض مولوي .

والكشف في نظر المولى معناه أن المولى حينما يلحظ مجموع ظواهر كلامه :

فتارة يلحظ مجموع ظواهر كلامه بنظرة تفصيلية بأن يلحظ هذا الظهور مستقلا وذاك مستقلا وهكذا ، فيستطيع بذلك أن يميز بصورة جازمة ما أريد به ظاهره عن غير ظاهره لأن المولى هو الأعرف بمراده ، ولا يجعل الحجية لجميعها من باب الكاشفية بل يجعل الحجية لخصوص الظهور الموافق للمراد دون غير الموافق لأنه يمكن للمولى تمييز الظهور الموافق للمراد دون الموافق .

وتارة أخرى يلحظ مجموع ظواهر كلامه بنظرة إجمالية بأن يلحظ المجموع من حيث المجموع، فيرى أن أغلبها هو إرادة المعنى الظاهر وأن الأغلب مطابق لمراده ، ولحاظ النظرة الإجمالية يجعل الغلبة كاشفا ظنيا عند المولى عن المعنى الظاهر المراد بالنسبة إلى كل كلام صادر منه – أي من المولى – حينما يلحظه بنحو الإجمال ، ولأجل هذه الكاشفية يجعل المولى الحجية لكل ظهور ، وهذا الكشف عند المولى هو ملاك الحجية لأن حجية الأمارة حكم ظاهري وارد لحفظ الأغراض الواقعية الأكثر أهمية [1] ، وهذه الأهمية قد اكتسبتها الأغراض الواقعية التي تحفظها الأمارة المعتبرة – والأمارة هنا هي الظهور – بلحاظ [1] قوة الاحتمال عند المولى [2] ، كما

---

[1] بحث التزاحم الحفظي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، فالحكم الظاهري يأتي لحفظ الأغراض الواقعية الأكثر أهمية ، فالحكم الظاهري ناشئ من الملاك الواقعي الأهم ، وهذه الأهمية التي تريد الأمارة أن تتحفظ عليها ولأجلها جعلت الحجية لها هي الأهمية بلحاظ قوة الكشف والاحتمال .

[1] بلحاظ : جار ومجرور متعلق بقوله (اكتسبتها) .

[2] لا بد من بيان الفرق بين الأمارة والأصل عند السيد الشهيد قدس سره :

تقدم في محله في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ، والظهور أمارة – لا أصل عملي– لأن الحجية تثبت للظهور من جهة قوة كاشفيته عن المراد ، وكل حكم ظاهري ينشأ من قوة الكاشفية والاحتمال يكون أمارة لا أصلا عمليا .

ومن الواضح أن قوة الاحتمال المؤثرة في اهتمام المولى إنما هي قوة احتمال المولى والكاشفية عند المولى لا قوة احتمال المكلف والكاشفية عند المكلف ؛ لأن المولى حينما يجعل الحكم الظاهري على طبق الملاك الأهم لا بد وأن تكون أهمية الملاك ثابتة عنده وفي نظره إذ الحكم الظاهري هو الحكم الذي ينشؤه المولى على طبق ما هو الملاك الأهم في نظره ، والكاشفية في جميع الظهورات هي بدرجة واحدة في نظر المولى وليس بعضها أقوى من بعض ، فمن هنا تناط وتربط الحجية في الأغراض التشريعية بحيثية الكشف الملحوظة للمولى وهي الظهور لا بالظن الفعلي لدى المكلف ، نعم تختلف درجة الكاشفية إذا كان المدار على قوة الكاشفية لدى المكلف فإن المكلف إذا حصل له الظن الفعلي على وفق الظهور كانت درجة كاشفية الظهور أقوى عنده ، وإذا لم يحصل له الظن الفعلي على طبق الظهور كانت درجة الكاشفية أضعف عنده .

المولى شرّع بعض المحرمات وشرع بعض المباحات ، وإذا حصل الشك في شيء أنه حرام أو مباح ، فالمولى يوازن بين مفسدة الحرمة ومصلحة الإباحة ، فإذا كانت مفسدة الحرمة أقوى يشرع الحكم بالاحتياط ويقول : (أخوك دينك ، فاحتط لدينك) ، وإذا كانت مصلحة الإباحة هي الأقوى فيصدر قانونا بإباحة كل مشكوك ويقول : (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) ، والحكم بإباحة المشكوك أو حرمته هو الحكم الظاهري ، والحكم الظاهري هو حكم ناشئ من الملاك الأهم .

وبعد معرفة حقيقة الحكم الظاهري سواء كان أمارة أو أصلا عمليا لا بد أن نفرق بينهما :

أهمية الملاك لها شكلان :

الأول : أحد الملاكين في نفسه أهم من الآخر :

في هذه الحالة يكون الحكم الظاهري أصلا عمليا ، وحجية الأصل العملي حكم ظاهري متولِّد من قوة المحتمَل لا قوة الكشف والاحتمال .

الثاني : الملاكان في نفسهما على درجة واحدة من حيث الأهمية وتنشأ الأهمية من حيث قوة الكشف الثابتة في أحدهما :

في هذه الحالة يكون الحكم الظاهري أمارة ، فحجية الأمارة حكم ظاهري متولِّد من أهمية الملاك الثابتة بسبب قوة الكشف والاحتمال .

وعلى هذا الأساس اختلف مجال الأغراض الشخصية عن مجال علاقات الآمرين بالمأمورين، إذ المناط في المجال الأول – أي في الأغراض الشخصية – كاشفية الظهور لدي نفس العامل بذلك الظهور فقد يكون منوطا بحصول الظن له ، والغرض يرجع للشخص نفسه دون المولى ، فيكون المدار على قوة الكاشفية عند المكلف لا المولى ، وقوة الكاشفية عند المكلف لا تحصل إلا إذا حصل الظن الفعلي على وفق الظهور ، وقال السيد الشهيد (فقد يكون منوطا) لأنه في بعض الأحيان حتى في الأغراض الشخصية لا يدور مدار حصول الظن الفعلي بالوفاق .

والمناط في المجال الثاني – أي الأغراض التشريعية – مقدار كشف الظهور لدي الآمر الموجب لشدة اهتمامه الداعية إلى جعل الحجية للظهور ، وفي ظواهر كلام المولى لا معنى للتفصيل في حجية الظهور ، بل هو حجة في جميع الحالات الثلاث لأن وجه حجية الظهور هو قوة كاشفيته لدى المولى ، ودرجة كاشفية الظهور لدى المولى هي واحدة في جميع الحالات .

إذن :

هذه هي حصيلة نكتة الفرق بين الظهورات في مجال الأغراض التشريعية حيث هي حجة في جميع الحالات ، وبين الظهورات في مجال الأغراض الشخصية حيث لا تكون حجة إلا في حالة حصول الظن الفعلي على وفق الظهور .

بعبارة أخرى :

في الأغراض الشخصية لا يكتفي العقلاء بمجرد الظهور ما لم يكن هناك ظن فعلي بالوفاق، وفي الأغراض التشريعية ليس الأمر كذلك لنكتة ، والنكتة هي أن الملاك في الأغراض الشخصية هو حصول الظهور والكشف عند نفس الشخص ، وأما الملاك في الأغراض التشريعية فهي الكشف عند الشارع الذي جعل الظهور حجة ، فلا بد أن نرى أن الظهور يكون كاشفا عنده أو لا يكون كاشفا عنده ، والجواب أنه عند الشارع قد يكون كثير من الظهورات بحسابه كاشفة ، ولكن في الاعتقاد الشخصي للمكلف أنها ليست كاشفة ، فحتى لو حصل للمكلف ظن فعلي بالخلاف ولم يحصل للمكلف ظن فعلي بالوفاق فنرى هل حصل عند الشارع كشف أو لم يحصل ، إذا حصل للمولى كشف فيكون بدليل أنه أمضاه ، ولو لم يحصل للمولى كشف لما أمضاه ، والشارع ليس مجبورا على أن يمضي كل ظهور بأن يقول كل ظهور حجة ، ولكن عندما قال الشارع إن كل ظهور حجة فنحن نستكشف أن هذه الظهورات فيها كشف في نظر الشارع وإن لم يكن فيها كشف عندنا كسامع وعامل بالظهور .

بناء على مبنى السيد الشهيد بالجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، في حجية خبر الواحد قال لماذا جعل الشارع خبر الواحد حجة ؟ ما هو الملاك في جعل الحجية لخبر الواحد ؟

قال الملاك هو أن الشارع حسب حسابه ووجد أن من كل ١٠٠ رواية هناك ٨٠ رواية مطابقة لأحكامه و٢٠ منها غير مطابقة لأحكامه ، فيقع التزاحم الحفظي ، فيحفظ الثمانين ، فيقول خبر الثقة حجة .

ومثلا قال إن القياس ليس حجة لماذا ؟

وجد أن من كل ١٠٠ استدلال قياسي فقهي ٩٠ منها مخالف للواقع و١٠ منها مطابق للواقع ، فهل يضحي بال ٩٠ من أجل العشرة أو يضحي بال ١٠ من أجل ال ٩٠ ؟

فيضحي بال ١٠ المطابقة للواقع حتى يخلص المكلف من ٩٠ موردا مخالفا للواقع .

والظهور كذلك ، الظهور يفيد الظن ولا يفيد القطع ، والشارع حسب حساباته ووجد أن في كل ١٠٠٠ ظهور ٩٠٠ منها تكشف و١٠٠ منها لا تكشف ، فجعل الظهور حجة حتى لو كان في نظرنا أن ٩٠٠ منها تكشف في نظرنا أو لا تكشف ، المهم أنه في نظره أنها تكشف ، وهو كاف لجعل الحجية .

والأغراض الشخصية تختلف عن الأغراض التشريعية ، ففي الأغراض الشخصية يعمل الإنسان بالظهور إذا كان يكشف عنده لأنه يريد أن يرتب أثرا وغرضا شخصيا على الظهور ، وإذا لم يكن كاشفا عنده فلا يعمل بالظهور في أغراضه الشخصية .

وهذه هي نكتة الفرق في المجال الشخصي عن المجال التشريعي ، فالعقلاء في المجال الشخصي يشترطون الظن الفعلي بالوفاق ، ولكن في المجال التشريعي لا يشترطون ذلك لأنه في الأغراض التشريعية ليس الملاك هو الكشف عندهم ، وإنما الملاك يكون الكشف عند الشارع الجاعل للحجية .

الخلط بين الظّهور والحجّيّة :

أقسام الدلالة :

مر سابقا أن الدلالة على ثلاثة أقسام :

١- الدلالة التصورية :

هي خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ حتى لو صدر اللفظ من اصطكاك حجرين ، وسبب خطور المعنى هو الوضع ، فعندما يسمع شخص اللفظ الموضوع لمعنى فإن معناه يخطر في ذهنه ، وهذا الخطور يحصل حتى مع وجود القرينة المتصلة على الخلاف ، فإذا قيل : (اذهب إلى البحر وخذ العلم منه) ، فإن المعنى الحقيقي للبحر يخطر في ذهن السامع على الرغم من وجود القرينة المتصلة على خلاف المعنى الحقيقي ، فمرتبة الظهور التصوري متقومة بالوضع فقط ولا تتوقف على أي شيء آخر لا على عدم القرينة المتصلة ولا على عدم القرينة المنفصلة، فحتى لو وردت قرينة متصلة أو قرينة منفصلة على خلاف الظهور فلا تهدمان الظهور التصوري.

إذن :

الظهور التصوري في اللفظ بالنسبة للمعنى يتوقف على شيء واحد فقط ، وهو وضع اللفظ لهذا المعنى ، ولا يتوقف على عدم القرينة المتصلة ولا على عدم القرينة المنفصلة .

٢- الدلالة التصديقية الأولى :

هي دلالة الكلام على أن المتكلم قصد استعمال المعنى وأراده على مستوى الإرادة الاستعمالية ، وهذه الدلالة تزول بالقرينة المتصلة ، فإذا قيل : (اذهب إلى البحر) كان ذلك دالا على أن المتكلم قصد استعمال البحر الحقيقي ، ولكن إذا ذكرت القرينة المتصلة وقيل : (خذ العلم منه) زالت الدلالة على قصد استعمال المعنى الحقيقي وانتقل الذهن إلى المعنى المجازي وهو بحر العلم أي العالم .

٣- الدلالة التصديقية الثانية :

هي دلالة الكلام على أن المتكلم أراد المعنى واقعا لا أنه أراده على مستوى الاستعمال فقط، وهذه الدلالة تزول بالقرينة المتصلة أيضا ، فإذا قيل : (اذهب إلى البحر وخذ العلم منه) لا تحصل الدلالة على أن المتكلم أراد المعنى الحقيقي للبحر إرادة جدية ، وإنما أراد المعنى المجازي إرادة جدية بواسطة القرينة المتصلة .

سؤال : هل الدلالة التصديقية الأولى والثانية تزولان بالقرينة المنفصلة كما تزولان بالقرينة المتصلة ؟

الجواب :

لا تزول الدلالة التصديقية الأولى والثانية بالقرينة المنفصلة لأنهما تتحددان على ضوء شخص الكلام ، فإذا تكلم المتكلم وفرغ من شخص كلامه حصلت الدلالة التصديقية الأولى والثانية ، فإذا قال : (اذهب إلى البحر وخذ العلم منه) كانت القرينة المتصلة (خذ العلم منه) جزءا من شخص الكلام ، وما دام أن القرينة المتصلة جزء من شخص الكلام فإن الدلالة التصديقية الأولى والثانية تتحدد على طبقها ، أي أن الكلام يدل على أن المتكلم لم يرد البحر من الماء على مستوى الإرادة الاستعمالية ، ولا على مستوى الإرادة الجدية ، وإنما أراد البحر من العلم ، هذا مع القرينة المتصلة ، وأما مع القرينة المنفصلة بأن قال : (اذهب إلى البحر) وسكت ، ثم بعد يوم ذكر القرينة فإن الدلالة التصديقية الأولى والثانية لا تزولان لأن القرينة المنفصلة ليست جزءا من شخص الكلام حتى تتحدد الدلالة على طبقها ، بل تبقى ، وغاية الأمر أن الدلالة التصديقية لا تكون حجة .

بعبارة أخرى :

مرتبة الظهور التصديقي بلحاظ الدلالة التصديقية الأولى وبلحاظ الدلالة التصديقية الثانية متقومة بعدم القرينة المتصلة لأن ظاهر حال المتكلم أنه يفيد مراده بشخص كلامه ، فإذا كانت القرينة متصلة دخلت في شخص الكلام وكوَّنت الظهور ولم تكن إرادة ما تقتضيه القرينة المتصلة منافية للظهور الحالي العرفي للمتكلم ، فإذا جاءت القرينة المتصلة فإنها تكون مكوِّنة للظهور وتدخل في تكوين الظهور وليست معارضة للظهور ، وأما عدم القرينة المنفصلة فلا دخل له في أصل الظهور وليس – أي عدم القرينة المنفصلة – مقوما للظهور ، وإنما هو – أي عدم القرينة المنفصلة – شرط في استمرار الحجية بالنسبة إلى الظهور ، والقرينة المنفصلة معارضة للظهور وليست مكوِّنة للظهور ، والدليل على ذلك هو العرف لأن القرينة المنفصلة على خلاف الطبع العقلائي ، وأما القرينة المتصلة فموافقة للطبع العقلائي ، فمن يستعمل القرينة المتصلة في نفس الكلام لا يقول له العقلاء إنه قد خالف الظهور ، ومن يستعمل القرينة المنفصلة في كلام آخر يقول له العقلاء إنه قد خالف الظهور ، فالقرينة المتصلة داخلة في تكوين الظهور .

إذن :

الظهور على مستوى الدلالة التصديقية الأولى والثانية يتوقف على عدم القرينة المتصلة ، ولا يتوقف على عدم القرينة المنفصلة ، فالظهور يتم بمجرد الانتهاء من شخص الكلام ، والقرينة المنفصلة تهدم أصل الحجية ، ويكون الظهور تاما لأن الظهور لا يتوقف على عدم القرينة المنفصلة ، والحجية تأتي بعد مرحلتين ، أولا دلالة تصورية متوقفة على الوضع ثم ثانيا عدم قرينة متصلة ثم ثالثا تأتي الحجية ، ولا نحتاج إلى عدم القرينة المنفصلة ، وهذا هو مبنى السيد الشهيد.

النتيجة :

القرينة المنفصلة مانع من استمرارية المقتضي لا مانع من حدوث المقتضي ، والقرينة المتصلة مانع من حدوث المقتضي لأنه لا يعطي مجالا لانعقاد المعنى الحقيقي ، والقرينة المتصلة ترفع الموضوع وهو الظهور فتسقط الحجية ، والقرينة المنفصلة لا ترفع الظهور ، وإنما تسقط الحجية بسبب وجود المعارض للظهور .

وعلى مبنى السيد الشهيد يتوقف الظهور على عدم القرينة المتصلة ولا يتوقف على عدم القرينة المنفصلة ، وأما على مبنى المحقق النائيني فالظهور يتوقف على عدم القرينة المتصلة وعلى عدم القرينة المنفصلة .

قول المحقق النائيني :

بعض الأعلام خلطوا بين المكوِّن للظهور وبين المعارض للظهور ، والحجية تحتاج إلى الظهور، وبمجرد أن ينتهي الكلام ولا توجد قرينة متصلة يتكون الظهور ، ويكون الظهور موضوعا للحجية .

ومن هنا يتضح وجه الخلط في كلمات جملة من الأكابر الموهمة لوجود ثلاث رتب من الظهور كلها سابقة على الحجية ككلام المحقق النائيني رضوان الله عليه ، وأما السيد الشهيد فيقول بوجود رتبتين : الرتبة الأولى هي الدلالة التصورية وتتوقف على الوضع ، والرتبة الثانية هي عدم القرينة المتصلة ، ولا توجد الرتبة الثالثة وهي عدم القرينة المنفصلة .

وقد قسم المحقق النائيني الدلالة إلى ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى :

مرتبة الدلالة التصورية والظهور التصوري ، وهو خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ ، ويتوقف على الوضع فقط ، والمرتبة الأولى لا تتقوم بعدم القرينة المتصلة ولا بعدم القرينة المنفصلة ، فالمدلول التصوري لا يزول لا بالقرينة المتصلة ولا بالقرينة المنفصلة .

المرتبة الثانية :

مرتبة الظهور التصديقي على نحو يسوغ لنا التأكيد على أن المتكلم (قال كذا) وفقا لهذا الظهور ، فالكلام يدل على أن المتكلم قال واستعمل اللفظ في معنى معيَّن ، ويقول السيد الشهيد في الظهور الثاني هو (قصد إخطار المعنى في ذهن السامع) أو المراد الاستعمالي ، ويقول المحقق النائيني : (قال كذا) ، ومعنى (قال) و (استعمل) هنا بمعنى واحد فهو قاله لأنه يريد استعمال اللفظ في معنى معيَّن ، فقال كذا واستعمل اللفظ لإخطار المعنى في ذهن السامع ، والمرتبة الثانية تتقوم بعدم القرينة المتصلة ، وهذا الظهور التصديقي يزول بالقرينة المتصلة ، ولا يزول بالقرينة المنفصلة .

المرتبة الثالثة :

مرتبة الظهور التصديقي الكاشف عن مراده الواقعي على نحو يسوغ لنا التأكيد على أن المتكلم (أراد كذا) وفقا لهذه المرتبة الثالثة من الظهور ، فالكلام يدل على أن المتكلم أراد المعنى المعيَّن واقعا ، والسيد الشهيد يقول عن الظهور الثالث بأنه (المراد الجدي) ، ويقول المحقق النائيني (أراد كذا) ، والمرتبة الثالثة تتقوم بعدم القرينة مطلقا ولو منفصلة ، فأما أن ما قاله المتكلم مراد له فيعيِّنه مرتبة الظهور التصديقي المتقوِّم بعدم القرينة المنفصلة وأنه (أراد كذا) ، والسيد الشهيد يقول إنه (أراد كذا) متقوم بعدم القرينة المتصلة ولا يتقوم بعدم القرينة المنفصلة .

سؤال : متى تتحقق الحجية عند المحقق النائيني ؟

الجواب :

الحجية عند المحقق النائيني حكم مترتب على المرتبة الثالثة من الظهور وثابتة للمرتبة الثالثة ، فمتى ما وردت القرينة المنفصلة – فضلا عن المتصلة – هدمت المرتبة الثالثة من الظهور أي هدمت أصل الظهور ، فالقرينة المنفصلة تزيل الدلالة التصديقية الثانية من أساسها لا أن الدلالة التصديقية الثانية تبقى وتزول حجيتها فقط ، والقرينة المنفصلة ترفع بذلك موضوع

الحجية لأن موضوع الحجية هو الظهور ، وهنا لا يوجد ظهور على مبنى المحقق النائيني ، وعلى مبنى السيد الشهيد القرينة المنفصلة لا تهدم الظهور بل تهدم الحجية فقط بسبب التعارض .

إذن :

مبنى المحقق النائيني أن الدلالة التصورية متوقفة على الوضع ، والدلالة التصديقية متوقفة على عدم القرينة المتصلة وعدم القرينة المنفصلة ، والحجية تأتي بعد ثلاث مراحل ، أولا دلالة تصورية متوقفة على الوضع ثم ثانيا عدم قرينة متصلة ثم ثالثا عدم قرينة منفصلة ثم رابعا تأتي الحجية ، فقول المحقق النائيني هو أن الحجية لا تأتي بل تنتظر إلى أن يُحْرَزَ عدم القرينة المنفصلة، وعند السيد الشهيد الحجية تأتي بعد مرحلتين : أولا دلالة تصورية متوقفة على الوضع ، ثم ثانيا عدم القرينة المتصلة ، ثم ثالثا تأتي الحجية ، ولا توجد مرحلة ثالثة قبل الحجية وهي مرحلة عدم القرينة المنفصلة .

رد السيد الشهيد على المحقق النائيني :

هذا الكلام من المحقق النائيني لا يمكن قبوله بظاهره لأنه قد يكون مقصود المحقق النائيني معنى آخر غير ظاهر كلامه ، فقد يكون مقصوده موافقا لما ذكره السيد الشهيد من زوال الحجية بالقرينة المنفصلة لا زوال أصل الظهور التصديقي الثاني ؛ والمحقق النائيني على حق في جعل الظهور التصديقي موضوعا للحجية [1] – كما تقدم في بحث تشخيص موضوع الحجية – غير أن الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي استعمالا جديا – أي المراد الجدي– ليس متقوما بعدم القرينة المنفصلة ، بل بعدم القرينة المتصلة فقط لأن هذا الظهور الحالي لإرادة المعنى الحقيقي منشؤه ظهور حال المتكلم في التطابق بين المدلول التصوري لكلامه والمدلول التصديقي الأول ، والتطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني ، فالمتكلم إذا قال : (اذهب إلى البحر) ، خطر في الذهن البحر من الماء ، وهذا هو المدلول التصوري ، وإذا ثبت المدلول التصوري يمكن أن نثبت أن المتكلم قصد استعمال البحر من الماء لإخطاره في ذهن السامع بواسطة أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي الأول لأن ظاهر حال كل متكلم أنه قاصد لاستعمال نفس المعنى الذي يخطر في ذهن السامع، وإذا ثبت المدلول التصديقي الأول نثبت المراد الجدي للمتكلم وأنه أراد المعنى المستعمل فيه إرادة جدية بواسطة أصالة التطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول

---

[1] في مقابل رأي المحقق الأصفهاني الذي جعل الظهور التصوري موضوعا للحجية .

التصديقي الثاني ، وبذلك يثبت أن المراد الجدي للمتكلم هو البحر من الماء لأن ظاهر حال كل متكلم أنه مريد بشكل جدي للمعنى الذي استعمل فيه اللفظ ، وفي هاتين الأصالتين يكون الملاحظ هو شخص الكلام ، وإذا تم شخص الكلام نثبت هذين التطابقين ، وبالتالي يثبت أن المراد الجدي هو البحر من الماء .

والمنظور في هذين التطابقين – أي التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي الأول ، والتطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني – شخص الكلام بكل ما يتضمنه – أي شخص الكلام – من خصوصيات ، فإذا اكتمل شخص الكلام وتحدد مدلوله التصوري – أي الظهور التصوري – والمعنى المستعمل فيه – أي المدلول التصديقي الأول وهو الإرادة الاستعمالية بقصد إخطار المعنى في ذهن السامع – تنجز ظهور حال المتكلم في أن ما قاله وما استعمل فيه [1] اللفظ هو المراد جدا – أي المدلول التصديقي الثاني وهو المراد الجدي– ، فإذا اكتمل شخص الكلام انعقد الظهور الحالي ، وإذا انعقد الظهور الحالي أي تحقق الموضوع فيأتي الحكم وهو الحجية ، ومجيء القرينة المنفصلة تكذيب لهذا الظهور الحالي لا أنه يعني نفيه موضوعا ، فنفيه موضوعا يكون حينما تأتي القرينة المتصلة لأن القرينة المتصلة تدخل في تكوين الظهور الحالي ، والقرينة المنفصلة ليست داخلة في تكوين الظهور الحالي ، والاعتماد على القرينة المتصلة ليس خلاف الأصل العقلائي بل هو موافق للأصل العقلائي ، ولا يقول له العقلاء بأنك ارتكبت خلاف الظهور ، ولكن الاعتماد على القرينة المنفصلة في بيان المراد خلاف الأصل العقلائي لأن ذلك ارتكاب لخلاف الظهور الحالي لكل متكلم عرفي أنه يبيّن تمام مراده بشخص كلامه ، ولو كان الاعتماد على القرينة المنفصلة وورودها يوجب نفي المرتبة الثالثة التي هي موضوع الحجية من الظهور لما كان ذلك على خلاف الطبع ولكان حاله – حال الاعتماد على القرينة المنفصلة – حال الاعتماد على القرائن المتصلة التي تمنع عن انعقاد الظهور التصديقي على طبق المدلول التصوري ، ولكن الاعتماد على القرينة المنفصلة ليس كالاعتماد على القرينة المتصلة .

بعبارة أخرى :

موضوع الحجية عند السيد الشهيد هو الظهور التصديقي لا الظهور التصوري خلافا للمحقق الأصفهاني ، وبيّن أن الظهور التصديقي ينعقد بمجرد عدم ورود القرينة المتصلة خلافا

---

[1] (ما قاله) و (ما استعمل فيه) لهما نفس المعنى .

للمحقق النائيني الذي قال بأن الظهور التصديقي لا ينعقد إلا مع عدم وجود القرينة المتصلة والمنفصلة ، ومن هنا فإنه بناء على مسلك السيد الشهيد فإن ورود القرينة المنفصلة يكون معارضا للظهور وهادما للحجية ، وأما على مسلك المحقق النائيني فإن ورود القرينة المنفصلة يكون هادما للظهور ، وفي بحث الحقيقة والمجاز عندما تأتي قرينة متصلة على الخلاف فإنها تدخل في أصل الظهور وفي تشكيل الظهور ، وأما عندما تأتي القرينة المنفصلة فإنها لا تدخل في أصل الظهور لأن الظهور انعقد قبل مجيء القرينة المنفصلة ، والمحقق النائيني يقول كما أن القرينة المتصلة تدخل في تكوين الظهور ، كذلك القرينة المنفصلة تدخل في تكوين وتشكيل الظهور ، والسيد الشهيد يقول لا ، القرينة المتصلة تدخل في تكوين الظهور ، لذلك فإن استعمال القرينة المتصلة لا يكون على خلاف الطبع العقلائي ، وأما القرينة المنفصلة فإنها لا تدخل في تكوين الظهور ، لذلك يكون ورودها على خلاف الطبع العقلائي ، ومن هنا ينقض السيد الشهيد على المحقق النائيني بأن المفروض أن يقول إن استعمال القرينة المنفصلة ليس على خلاف الطبع العقلائي مع أن المحقق النائيني ملتزم بأن استعمال القرينة المنفصلة هو على خلاف الطبع العقلائي ، فهذا خير شاهد على أن القرينة المنفصلة لا تدخل في تكوين الظهور بل تكون هادمة لحجية الظهور ، وهذا معناه أن الذي يدخل في تشكيل الظهور هو القرينة المتصلة فقط ، وإذا تم شخص الكلام فقد انعقد للكلام ظهور في المعنى المراد منه ، وعندما تأتي القرينة المنفصلة فإنها لا تتصرف في الظهور ، وإنما تتصرف في حجية الظهور ، فلا تهدم الظهور بل تهدم حجية الظهور .

بعبارة ثالثة :

الدلالة التصديقية الثانية تتحدد على طبق شخص الكلام ، فإذا انتهى شخص الكلام بأن قال المتكلم : (اذهب إلى البحر) ، وسكت حصلت الدلالة التصديقية الثانية ، فالكلام يكون دالا على أن المتكلم يريد واقعا البحر من الماء لأن شخص الكلام لم تذكر فيه القرينة الدالة على إرادة البحر من العلم ، فإذا ذكرت القرينة المنفصلة فإنه تكون مذكورة بعد انعقاد الدلالة على إرادة البحر من الماء ، ولا تزول هذه الدلالة بعد ورود القرينة المنفصلة ، وإنما يكون ذكر القرينة المنفصلة مكذِّبا ومنافيا لهذه الدلالة وموجبا لانتفاء حجيتها ، والشاهد على ذلك هو أن الاعتماد على القرينة المنفصلة يخالف الطبع العقلائي ، ولا وجه لذلك إلا كون القرينة المنفصلة مخالفة للظهور التصديقي الدال على إرادة البحر من الماء ، ولو كان الظهور

يزول عند ورود القرينة المنفصلة للزم من ذلك عدم مخالفة الطبع العقلائي كما هو الحال في القرينة المتصلة التي لا تكون خلاف الطبع العقلائي ، فإن العقلاء يجدون بذوقهم أن ذكر القرينة المتصلة ليست مخالفة للذوق ، وذلك لأن ورود القرينة المتصلة تزيل الظهور في إرادة البحر من الماء ، فما ذكره المحقق النائيني من أن القرينة المنفصلة تزيل أصل الظهور التصديقي الثاني غير مقبول ، وفيه خلط بين الظهور والحجية لأن الذي يزول بورود القرينة المنفصلة هو حجية الظهور لا أصل الظهور ، نعم ما ذكره المحقق النائيني من كون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي الثاني مقبول لأن الحجية لا تثبت إلا للظهور الكاشف عن المراد الواقعي ، والكاشف عن المراد الواقعي هو الظهور التصديقي الثاني ، فيكون الظهور التصديقي الثاني هو الحجة .

الظهور الحالي :

انتهينا من الظهورات اللفظية ، واستطعنا أن نثبت أن الظهور اللفظي هو الظهور التصديقي لا الظهور التصوري ، وأن الظهور اللفظي حجة ، ننتقل الآن إلى بحث الظهور الحالي ، فهل هو حجة أو لا ؟

أقسام الظهور :

ينقسم الظهور إلى قسمين :

١- الظهور اللفظي :

الظهور اللفظي هو الظهور الذي منشؤه الألفاظ ، وهو حجة ، وقد مرّ سابقا ، ودليل حجية الظهورات اللفظية إما دليل لفظي وإما دليل غير لفظي ، والدليل اللفظي هو الأدلة اللفظية الآمرة بالتمسك بالكتاب والسنة ، والدليل غير اللفظي هو سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء .

٢- الظهور الحالي :

والظهور الحالي هو الظهور الذي لا يتجسد في ألفاظ ، فكلما كان للحال مدلول عرفي ينسبق إلى ذلك المدلول العرفي ذِهْنُ الملاحظ اجتماعيا - لا فرديا أي تكون حالة عامة في المجتمع - أُخِذَ بذلك المدلول العرفي للحال .

كما لو أعطى شخص مفتاح بيته لشخص آخر فإن ظاهر حاله رضاه بالدخول إلى داخل البيت ، وكذلك لو عرض على البنت الزواج من شخص فسكتت فإن ظاهر حال سكوتها رضاها بهذا الشخص ، فظهور حالهما يدل على الرضا لأنه لو لم يكونا راضيين لكان عليهما أن يبيّنا ، وطالما أنهما لم يعترضا – وهما ملتفتان – فعدم اعتراضهما دال على قبولهما وسماحهما، وهذا الظهور لم يتجسد في لفظ وكلام .

سؤال : هل الظهور الحالي حجة أو لا ؟

الجواب :

نعم هو حجة .

سؤال : ما هو الدليل على حجية الظهور الحالي ؟

الجواب :

الدليل على ذلك هو :

الدليل الأول :

سيرة المتشرعة من صحابة النبي ص وأصحاب الأئمة ع حيث كانوا يعملون بالظهور الحالي كما كانوا يعملون بالظهور اللفظي .

رد الدليل الأول :

إثبات الحجية لهذه الظواهر غير اللفظية لا يمكن أن يكون بسيرة المتشرعة وقيام هذه السيرة المتشرعية فعلا في عصر المعصومين عليهم السلام على العمل في مقام استنباط الأحكام بظواهر الأفعال والأحوال غير اللفظية [1] .

فلا يمكن الأخذ بهذا الدليل لعدم إمكان إثبات السيرة المذكورة لأن وجود الظهور الحالي ليس أمرا شائعا حتى يجزم بانعقاد سيرة الصحابة والأصحاب على العمل بالظهور الحالي .

ولا يمكن تطبيق طريق إثبات قيام السيرة المتشرعية في الظواهر اللفظية على ظواهر الأفعال والأحوال غير اللفظية لعدم شيوع ووفرة هذه الظواهر الحالية المجرّدة عن الألفاظ لكي تُنْتَزَعَ السيرة المتشرعية من الحالات المتعددة القليلة الموجودة في الظواهر الحالية .

فلا يمكن الاستدلال بسيرة المتشرعة لأن سيرة المتشرعة يستدل بها على إثبات حجية

---

[1] (الأحوال غير اللفظية) عطف تفسير على (الأفعال) .

الظواهر اللفظية ، والاعتماد على الظواهر اللفظية كان أمرا متعارفا في حياة المعصومين ، وأما الاعتماد على الظواهر الحالية فأمر نادر غير متعارف ، ولا يُعْلَمُ أنّ سيرة المتشرعة كانت منعقدة على العمل بالظهورات الحالية .

الدليل الثاني :

الأدلة اللفظية والأوامر الكثيرة الدالة على وجوب التمسك بالقرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام .

رد الدليل الثاني :

لا يمكن الاعتماد على الأدلة اللفظية الآمرة بالتمسك بالكتاب والروايات في إثبات حجية الظواهر الحالية لأنها تثبت حجية الظواهر اللفظية والظهور الحاليّ ليس آية قرآنية ولا رواية شريفة لأن الظهور الحالي ليس لفظا ، وإنما هو ظهور غير لفظي ، والأخذ بالظهور الحالي لا يصدق عليه عنوان التمسك بالقرآن والروايات لأن التمسك بهما يصدق في الظواهر اللفظية ، والتمسك بظاهر ألفاظ القرآن والروايات تمسك وعمل بهما ، والظهورات الحالية ليست قرآنا ولا حديثا ، فلا يمكن الاستدلال بالأدلة اللفظية لأن الظهور الحالي ليس لفظا .

الدليل الثالث :

الصحيح أن الدليل لإثبات حجية الظهور الحالي هو السيرة العقلائية ، فقد جرت سيرة العقلاء على العمل بالظهور الحالي كما جرت سيرتهم على العمل بالظهور اللفظي .

سؤال : كيف يمكن إثبات إمضاء المعصوم عليه السلام للسيرة المذكورة ؟

الجواب :

تقدم سابقا في بحث (دلالات التقرير) أن المعصوم عليه السلام إذا سكت عن سيرة أو فعل دل سكوته على الإمضاء لأحد وجوه ثلاثة :

الوجه الأول :

لو لم يكن الفعل مرضيا للمعصوم عليه السلام كان سكوته نقضا للغرض من باب أنه شارع ، وظهور حال المعصوم أنه بصدد بيان وتبليغ الأحكام ، فإذا لم يبيّن فمعنى ذلك أنه غير معترض ، وعدم بيانه دال على الإمضاء والارتضاء ، هذا الظهور الحالي للمعصوم يستكشف منه الإمضاء .

الوجه الثاني :

لو لم يكن الفعل مرضيا للمعصوم عليه السلام لردع عنه من باب النهي عن المنكر أي من باب أنه مكلف .

الوجه الثالث :

سكوت المعصوم عليه السلام يدل على الإمضاء من باب أن ظاهر حال سكوته هو الإمضاء .

وهنا لا بد من التمسك بالوجهين الأولين دون الثالث لأنه يلزم من التمسك بالوجه الثالث الدور لأننا نريد إثبات حجية الظهور الحالي بسيرة العقلاء ، ولو أردنا إثبات إمضاء السيرة بالظهور الحالي لسكوت المعصوم يلزم توقف حجية الظهور الحالي على حجية الظهور الحالي ، فيشترط أن لا يدخل في إثبات إمضائها التمسك بظهور حال المولى وسكوت المولى في التقرير والإمضاء لأن الكلام عن حجية هذا الظهور الحالي ، والتمسك بالظهور الحالي لإثبات الظهور الحالي يلزم منه الدور ، وهنا لا يمكن التمسك بالدليل الاستظهاري ، بل يتمسك بالدليل العقلي على أن المعصوم شارع أو مكلف .

إذن :

يبقى عندنا طريق واحد وهي السيرة العقلائية ، ولكن السيرة العقلائية تحتاج إلى إمضاء ، وبشرط أن لا يكون إمضاؤها الظهور الحالي حتى لا يلزم الدور ، ولا بد أن يكون إمضاؤها بدليل نقض الغرض أو النهي عن المنكر ، واستدللنا على الإمضاء بطريقين : طريق عقلي ، وطريق استظهاري ، ولا بد أن يكون دليلنا على السيرة العقلائية لا عن طريق الدليل الاستظهاري لأن الكلام في حجية الدليل الاستظهاري ، وإنما الدليل على حجية السيرة العقلائية هو الدليل العقلي وهو نقض الغرض أو النهي عن المنكر ، فدليلنا على حجية الظهورات الحالية ليس سيرة المتشرعة ولا الأدلة اللفظية بل هو السيرة العقلائية التي يكون دليلها دليلا عقليا لا دليلا استظهاريا ، فإمضاء السيرة العقلائية لا يكون بالدليل الاستظهاري بل بالدليل العقلي .

الظهور التضمني [1] :

أشار السيد الشهيد إلى هذا البحث في أول الكتاب في بحث (تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية) حيث قال : (وأما الدلالة التضمنية فالمعروف بينهم أنها غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية) .

وقد مر سابقا أن المدلول الالتزامي تابع في الحجية للمدلول المطابقي بمعنى أنه إذا كان المدلول المطابقي حجة فإن المدلول الالتزامي حجة ، وإذا كان المدلول المطابقي ساقطا عن الحجية فإن المدلول الالتزامي ساقط عن الحجية أيضا .

وبوجد مصطلح آخر وهو الواجب الاستقلالي والواجب التضمني ، الواجب الاستقلالي كالصلاة ، فالصلاة واجبة سواء وجب الصوم أم لم يجب ، فالصلاة غير مرتبطة بالصوم ، وسواء أتيت بالصوم أم لم تأت بالصوم فالصلاة واجبة ، فالصلاة واجب مستقل عن أي واجب آخر .

والواجب التضمني هو الواجب الذي يجب عند وجوب شيء آخر ، فإنه يجب على المصلي الركوع لا مطلقا وإنما الركوع الذي قبله قراءة وبعده قيام وسجود ، فوجوب الركوع وجوب ضمن أجزاء .

ويوجد مصطلح ثالث وهو المدلول الاستقلالي والمدلول التضمني ، فإذا كان للكلام ظهور في مطلب فظهوره في ذلك المطلب بكامله ظهور استقلالي ، ولذلك الكلام ظهور ضمني في كل جزء من أجزاء ذلك المطلب .

مثال :

أداة العموم في قولنا : (أكرم كل من في البيت) ، ونفرض أن في البيت مائة شخص ، المدلول الاستقلالي لهذا القول أنه يجب إكرام كل المائة سواء قمت بواجب آخر – كالصلاة – أم لم تقم ، وهذا معناه أن (إكرام كل المائة) واجب استقلالي ، ولكن هل يوجد لكل واحد من المائة وجوب إكرام مستقل عن الآخر أو لا يوجد ؟

التضمن الموجود في المدلول التضمني يختلف عن التضمن الموجود في الواجب التضمني ، ففي الواجب التضمني لا يستقل الجزء بوجوب مستقل فلا يوجد وجوب مستقل للركوع من دون القراءة والسجود لأن العموم هنا (عموم مجموعي) بمعنى أنه يجب كل جزء مع الأجزاء

---

[1] عنوان هذا البحث في الكتب القديمة هو : (هل العام بعد التخصيص حجة في الباقي أو لا ؟) .

الأخرى على نحو المجموع باعتبار أن كل وجوب لجزء يكون ضمن وجوب كل الأجزاء ، ولكن هنا يوجد وجوب إكرام مستقل لكل فرد سواء أكرمت الفرد الآخر أم لم تكرمه لأن العموم هنا (عموم استغراقي) ، والوجوبات لكل فرد فرد يفهم من المدلول ضمنا لا استقلالا لأن المدلول الاستقلالي هو (وجوب إكرام المائة) ، وأما (وجوب إكرام الفرد) فيجب ضمن (وجوب إكرام المائة) ، لكن على نحو بحيث إنه يجب إكرام الفرد سواء أكرمت الأفراد الآخرين أم لم تكرمهم ، فلأداة العموم ظهور في الشمول للمائة باعتبار دلالة أداة العموم على الاستيعاب ، ولأداة العموم ظهور ضمني في الشمول والاستغراق لكل واحد من وحدات هذه المائة .

إذن :

إكرام المائة مدلول استقلالي وهو المدلول المطابقي ، والمدلول المطابقي واحد ، وإكرام كل واحد واحد إلى تمام المائة مدلول ضمني ، والمدلول التضمني عدده مائة ، ولا شك في حجية كل ظواهرها الضمنية مثلما أن هناك حجية للظهور الاستقلالي .

سؤال : الدليل الذي له ظهورات ضمنية متعددة إذا سقط بعضها عن الحجية فهل يسقط البعض الآخر عن الحجية أيضا أو لا ؟

الجواب :

إذا ورد مخصِّص منفصل [1] بعد فترة من الزمن دل على عدم وجوب بعض أفراد العام ، لو قال (لا تكرم الفساق في البيت) ، ولنفرض أن هذا البعض يشمل عشرة من المائة ، فيخرج هؤلاء العشرة ، هنا يوجد تخصيص للمدلول الاستقلالي المطابقي ، كان المدلول الاستقلالي المطابقي هو إكرام المائة ، وحينما جاء دليل منفصل وأخرج عشرة فالمدلول الاستقلالي مستعمل في معناه المجازي لا الحقيقي ، فمعناه الحقيقي مائة ، وأقل من المائة يكون معناه المجازي لأن (كل) تدل على استيعاب مدخولها وهنا لم تستوعب مدخولها ، والمخصص هنا منفصل لأنه لو كان المخصص متصلا لدخل في أصل الظهور ، فلا يكون الاستعمال مجازيا في حالة المخصص المتصل ، وفي حالة القرينة المنفصلة يكون الظهور قد تم ، فإذا جاءت القرينة المنفصلة فإنها تتعارض مع ذلك الظهور ، وأما القرينة المتصلة فلا تتعارض مع الظهور ،

---

[1] إذا كان المخصِّص متّصلا فإنه يدخل في تكوين الظهور ، فإن (كل) من البداية يراد منها المعنى المجازي لا الحقيقي .

وإنما تدخل في تكوين الظهور ، والكلام الذي قلناه يأتي في القرائن المنفصلة لا في القرائن المتصلة ، وهنا بعض الظواهر الضمنية سوف تسقط عن الحجية لمجيء المخصص المنفصل .

والسؤال هنا هو : **هل الظواهر الضمنية الأخرى التي تشمل التسعين الباقين تبقى على الحجية أو لا ؟**

نحن نعلم بسقوط المدلول المطابقي عن الحجية وأنه لا يجب إكرام جميع المائة ، ونعلم أيضا بسقوط عشر مدلولات تضمنية عن الحجية ، وبعد سقوط المدلول المطابقي وسقوط عشر مدلولات تضمنية فهل تسقط بقية المدلولات التضمنية التسعين عن الحجية أو لا ؟

بعبارة أخرى :

هل العام بعد تخصيصه وإخراج الفساق العشرة منه يكون حجة في الباقي بحيث يجب إكرام التسعين أو لا ؟

يوجد قولان :

القول الأول : الظواهر الضمنية الأخرى تبقى على الحجية :

معناه أن الظهور التضمني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجية ، فإذا سقط المدلول الاستقلالي المطابقي عن الحجية فإن المدلولات التضمنية الأخرى لا تسقط عن الحجية ، فيجب إكرام التسعين .

القول الثاني : الظواهر الضمنية الأخرى لا تبقى على الحجية :

معناه أن الظهور التضمني تابع للظهور الاستقلالي في الحجية ، فإذا سقط المدلول الاستقلالي المطابقي عن الحجية فإن المدلولات التضمنية الأخرى تسقط عن الحجية أيضا ، فيسقط وجوب إكرام التسعين ، كما تكون الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية .

الأثر العملي للقولين :

الأثر العملي للقولين هو أنه على القول بعدم تبعية الظهور التضمني للظهور الاستقلالي نتمسك بالعام لإثبات الحكم لتمام من لم يشملهم التخصيص ، وعلى القول بتبعية الظهور التضمني للظهور الاستقلالي تسقط حجية الظواهر التضمنية جميعا ولا يبقي دليل حينئذ على أن الحكم هل يشمل تمام الباقي أو لا .

رأي بعض الأصوليين :

ذهب بعض الأصوليين إلى سقوط الظواهر والدلالات التضمنية جميعا عن الحجية ؛ وذلك لأنّ ظهورَ [1] الكلام في الشمول لكل واحد من المائة في المثال المذكور إنما هو باعتبار نكتة واحدة [2] ، وهذه النكتة الواحدة هي الظهور التصديقي لأداة العموم في أنها مستعملة في معناها الحقيقي وهو الاستيعاب .

وبعد أن علمنا أن الأداة لم تستعمل في الاستيعاب بدليل ورود المخصص المنفصل وإخراج عشرة من المائة نستكشف ان المتكلم خالف ظهور حاله واستعمل اللفظ في المعنى المجازي ، وبهذا تسقط كل الظواهر الضمنية عن الحجية لأنها كانت تعتمد على هذا الظهور الحالي الذي عُلِمَ بطلانُه ، والنكتة واحدة ، فإذا بطلت النكتة الواحدة بطلت كل الظهورات التضمنية ، وفي هذه الحالة يتساوى افتراض أن تكون الأداة في المثال مستعملة في التسعين أو في تسعة وثمانين لأن كلا منهما مجاز ، ولا يوجد فرق بين مجاز ومجاز لعدم وجود القرينة لترجيح المجاز الأول على المجاز الثاني .

بعبارة أخرى :

إذا قال المولى : (أكرم كلّ من في البيت) ، وسكت ، فالمدلول الاستقلالي الحقيقي هو إكرام كلّ هؤلاء ، ثم جاءت قرينة منفصلة وقالت لا تكرم هؤلاء العشرة ، هل (كلّ) مستعملة في معناها الحقيقي أو المجازي ؟

استعملت (كلّ) في معناها المجازي لأنها لم تستوعب كل مدلولها ، وإنما استوعبت بعض مدلولها .

سؤال : أخرجنا عشرة من المائة وبقي تسعون ، هؤلاء التسعون هل يجب إكرامهم أو لا يجب ؟

الجواب :

قد يقول قائل إنه لا يجب إكرامهم لأن المدلول التضمني تابع في الحجية للمدلول الاستقلالي ، والمدلول الاستقلالي سقط عن الحجية ، فيسقط المدلول التضمني عن الحجية ، فلا يجب إكرام التسعين أي لا يوجد دليل على إكرام الباقين .

---

[1] ظهورَ : اسم أنّ .

[2] إنما هو باعتبار نكتة واحدة : خبر أنّ .

إن دليلنا على إكرام المائة كان (وجوب إكرام المائة) ، والوجوبات التضمنية أخذناها من نفس الدليل ، والمدلول الاستقلالي ساقط عن الحجية لأن المراد مائة وتبين أنه التسعين فيسقط عن الحجية ، وإذا سقط المدلول الاستقلالي عن الحجية سقط المدلول التضمني عن الحجية لأن المدلول التضمني تابع للمدلول الاستقلالي في الحجية ، وهذا نظير المدلول الالتزامي والمدلول المطابقي ، فالمدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي في الحجية ، فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية سقط المدلول الالتزامي عن الحجية .

سؤال : لماذا المدلول التضمني تابع للمدلول الاستقلالي ؟

الجواب :

إذا سقط وجوب إكرام العشرة فلا يمكن أن تجزم بوجوب إكرام الباقي وهو التسعون ، فهنا يقال إذا كان المدلول التضمني تابعا في الحجية للمدلول الاستقلالي وسقط المدلول الاستقلالي عن الحجية فيسقط المدلول التضمني عن الحجية ، فلا يجب إكرام الباقين وهو التسعين .

وإذا قلنا بأن المدلول التضمني ليس تابعا في الحجية للمدلول الاستقلالي فسقوط المدلول الاستقلالي عن الحجية لا يؤدي إلى سقوط المدلول التضمني عن الحجية ، فيجب إكرام الباقين وهو التسعين .

إن (كلّ) تستعمل في المعنى الحقيقي وهو العموم أي يجب إكرام المائة ، وبعد المخصص المنفصل تكون (كلّ) مستعملة في المعنى المجازي لا المعنى الحقيقي فلا يكون الظهور الحقيقي لـ (كلّ) مرادا للمتكلم ، فلو كان مرادا للمتكلم لما كان يوجد معنى للمخصص المنفصل ، إذا قلنا إن العشرة يخرجون فلماذا يخرج التسعين ، لعله خرج عشرون ، ولا يوجد فرق بين مجاز ومجاز ، فاستعمال (كلّ) في التسعين مجاز ، واستعمال (كلّ) في الثمانين مجاز ، فمن أين نعرف أنه يريد التسعين ولا يريد الثمانين ، لعله يريد إكرام الثمانين لا التسعين أو يريد إكرام السبعين أو الستين ، فكما أن الثمانين مجاز ، كذلك السبعين والستين والخمسين كلها مجازات، ولا يوجد مرجح لمجاز على مجاز ، وإذا سقط المدلول الاستقلالي عن الحجية فلا يمكن أن نعيّنه في المجاز الأول دون المجاز الثاني أو الثالث أو الرابع .

إن الظهور الحقيقي سقط عن الحجية وبقي ظهوره المجازي ، ولا يمكن تعيين الظهور المجازي في هذا العدد دون العدد الثاني ، فلا يوجد ظهور أنه يريد التسعين لأنه لا مُعَيِّنَ للتسعين ، وتعيين مجاز دون مجاز بحاجة إلى قرينة ، ولا توجد قرينة .

إلى هنا قد يقال إن المدلول التضمني تابع في الحجية للمدلول الاستقلالي ، فإذا سقط المدلول الاستقلالي عن الحجية سقط المدلول التضمني عن الحجية ، فلا يجب إكرام الباقين .

بعبارة ثالثة :

العام يدل على وجوب إكرام التسعين لأنه قبل ورود المخصص المنفصل كان مستعملا في العموم وهو مجموع المائة ، ويلزم من ذلك استعماله في التسعين أيضا لأنه ضمن المائة ، وبعد ورود المخصص المنفصل لا دليل على استعماله في التسعين لسقوط استعماله في العموم وهو المائة ، والاستعمال في التسعين والثمانين والسبعين والستين استعمال مجازي ولا يوجد ترجيح لمجاز على مجاز ، ومع عدم ثبوت الاستعمال في التسعين لا يثبت التسعين في المراد الجدي لعدم إمكانية تطبيق أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي لأن العام بعد ورود المخصص المنفصل لم يستعمل في التسعين .

رد صاحب الكفاية :

إنّ المخصص المنفصل لا يكشف عن مخالفة المتكلم لظهور حاله في استعمال الأداة في معناها الحقيقي أي الظهور التصديقي الأول ، وإنما يكشف فقط عن عدم تعلق إرادته الجدية بإكرام الأفراد الذين تناولهم المخصص ، فبالإمكان الحفاظ على هذا الظهور التصديقي الأول ، ونتصرف في الظهور التصديقي الثاني وهو ظهور حال المتكلم في أن كل ما قاله وأبرزه باللفظ مراد له جدًّا ، فإن هذا الظهور لو خُلِّيَ وطبعه – أي بدون ورود مخصِّص – يثبت أن كل ما يدخل في نطاق المعنى المستعمل فيه فهو مراد جدًّا ، غير أن المخصص يكشف عن أن بعض الأفراد ليسوا مرادين بشكل جدّيّ ، فكل فرد كشف المخصص عن عدم شمول الإرادة الجدية له نرفع اليد عن الظهور التصديقي الثاني بالنسبة إلى هذا الفرد ، وكل فرد لم يكشف المخصص عن ذلك فيه نتمسك بالظهور التصديقي الثاني لإثبات حكم العام لهذا الفرد .

لو لم توجد القرينة المنفصلة لكان المراد الجدي هو إكرام المائة ، والقرينة المنفصلة تخرج عشرة من المراد الجدي ، ويبقى التسعون تحت المراد الجدي .

بعبارة أخرى :

صاحب الكفاية رفض القول السابق ، وقال بأن المستشكل نظر إلى الظهور التصديقي الأول مع أن النظر لا بد أن يكون إلى الظهور التصديقي الثاني لا الظهور التصديقي الأول .

القرينة المتصلة لا تتصرف في الدلالة التصورية لأن الدلالة التصورية ثابتة حتى مع وجود القرينة المتصلة ، القرينة المتصلة تتصرف في المدلول التصديقي الأول وهو المراد الاستعمالي .

سؤال : هل القرينة المنفصلة تتصرف في المدلول التصديقي الأول أي المراد الاستعمالي أو المدلول التصديقي الثاني أي المراد الجدي ؟

الجواب :

القرينة المنفصلة تتصرف في المدلول التصديقي الثاني وهو المراد الجدي ، ولا تتصرف في المدلول التصديقي الأول وهو المراد الاستعمالي ، والمراد الاستعمالي هو المعنى الحقيقي ، فتكون (كلّ) مستعملة في معناها الحقيقي في المراد الاستعمالي ، فالمدلول الاستقلالي هو المعنى الحقيقي وهو المائة ، ولم يسقط عن الحجية ، فيجب إكرام المائة لوجود التطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني ، والمخصِّص المنفصل أخرج من المراد الجدي عشرة، ويبقى التسعون تحت المراد الجدي ، فيجب إكرام الباقين وهو التسعون .

إن النكتة في المراد الاستعمالي واحدة ، وأما النكتة في المراد الجدي فمتعددة ، فسقوط بعضها في المراد الجدي لا يلزم منه سقوط البعض الآخر .

والتخصيص بالمخصِّص المنفصل هو تخصيص في الإراد الجدية لا في الإرادة الاستعمالية ، والاستعمال يكون في المعنى الحقيقي ولا يوجد أي مجاز في المراد الاستعمالي حتى يقال بعدم وجود تعيين مجاز على مجاز .

ردّ المستشكل :

في بادئ الأمر قد يخطر في ذهن الملاحظ – أي المستشكل – أن هذا الجواب ليس صحيحا لأنه لم يصنع شيئا سوى أنه نقل التبعيض في الحجية من مرحلة الظهور التصديقي الأول وهو المراد الاستعمالي – ليس للفظ ظهور حقيقي وإنما يصير مجازا – إلى مرحلة الظهور التصديقي الثاني وهو المراد الجدي ، فإذا كان الظهور التضمني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجية فَنُعْمِلُ التبعيض في مرحلة الظهور التصديقي الأول ولا نحتاج إلى نقل التبعيض إلى المدلول التصديقي الثاني ، وإذا كان الظهور التضمني تابعا للظهور الاستقلالي في الحجية فلا نحتاج إلى أن نُعْمِلُ هذا التبعيض في مرحلة الظهور التصديقي الثاني ونلتزم بحجية بعض متضمنات الظهور التصديقي الثاني دون بعض .

بعبارة أخرى :

قد يقول المستشكل أنتم نقلتم التبعيض من المدلول التصديقي الأول إلى المدلول التصديقي الثاني ، نسأل هنا : هل المدلول التضمني تابع أو غير تابع للمدلول الاستقلالي ؟

إن كان المدلول التضمني تابعا للمدلول الاستقلالي فهو تابع له في المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني ، وإن لم يكن المدلول التضمني تابعا للمدلول الاستقلالي فهو ليس تابعا له لا في المدلول التصديقي الأول ولا في المدلول التصديقي الثاني ولا نحتاج إلى نقل التبعيض من المدلول التصديقي الأول إلى المدلول التصديقي الثاني لأنه لو كان يوجد تبعيض في المدلول التصديقي الأول فلا محذور .

رأي السيد الشهيد :

نكتة نقل التبعيض من مرحلة الظهور التصديقي الأول إلى مرحلة الظهور التصديقي الثاني هي أن الظواهر الضمنية في مرحلة الظهور التصديقي الأول مترابطة ، وهو مثل الواجب التضمني في الواجب الاستقلالي فإن الواجبات التضمنية مترابطة وسقوط واحد من الواجبات الضمنية يؤدي إلى سقوط باقي الواجبات الضمنية ، والظهور في مرحلة المدلول التصديقي الأول ظهور مجموعي ، والظواهر التضمنية لها نكتة واحدة ، فإن ثبت بطلان تلك النكتة لم يسلم شيء من تلك الظواهر الضمنية ، والنكتة هي ظهور حال المتكلم في أنه يستعمل اللفظ استعمالا حقيقيا ، فإن هذا هو الذي يجعلنا نستظهر أن هذا الفرد من المائة داخل في نطاق الاستعمال ، وذاك داخل وهكذا ، وإذا تبين أنه لم يستعمل اللفظ استعمالا حقيقيا فيكون استعمالا مجازيا .

فإذا علمنا بأن اللفظ قد استعمل مجازا وأن المتكلم قد خالف ظهوره الحالي المذكور في المراد الاستعمالي فلا موجب بعد ذلك لافتراض أن هذا الفرد أو ذاك داخل في نطاق الاستعمال والفرد الآخر خارج ، وهذا خلافا للظواهر الضمنية في مرحلة الظهور التصديقي الثاني فان نكتة كل واحدة من الظهورات الضمنية مستقلة عن نكتة الباقي ، والظهور هنا ظهور انحلالي غير مترابط فيمكن التبعيض ، والظهورات الضمنية مستقلة غير مترابطة ، وكل جزء من أجزاء مدلول الكلام – أي المعنى المستعمل وهو الظهور التصديقي الأول – ظاهر في الجدية ، فإذا علمنا ببطلان هذا الظهور في بعض أجزاء الكلام فلا يُسَوّغُ ذلك رفع اليد عن ظهور الأجزاء الأخرى من مدلول الكلام في الجدية ، وهكذا يثبت أن العام حجة في الباقي .

إشارة هامة :

من الجدير بالذكر الإشارة إلى أن الاستشكال في حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص – على النحو المتقدم – إنما أثير في المخصصات المنفصلة دون المتصلة ، نظرا إلى أنه في حالات المخصص المتصل ، كما في (أكرم كلّ من في البيت إلا العشرة) تكون الاداة مستعملة في استيعاب أفراد مدخولها حقيقة – لا مجازا – غير أن المخصص المتصل يساهم في تعيين وتحديد هذا المدخول ، فـ (كلّ) يدل على استيعاب مدخوله ، ومدخوله هو (من في البيت إلّا العشرة) ، فلا يوجد تَجَوُّزَ – أي مجاز – ليقال بعدم وجود فرق بين مجاز ومجاز آخر .

وعلى أي حال فبالنسبة إلى الصيغة الأساسية للمسألة المطروحة – وهي حجية الظهور التضمني – اتضح أن الظواهر التضمنية إذا كانت جميعا بنكتة واحدة – كما في الظهور التصديقي الأول أي المراد الاستعمالي – وعلم ببطلان تلك النكتة سقطت كل الظواهر التضمنية عن الحجية ، وإذا كانت الظواهر التضمنية استقلالية في نكاتها – كما في الظهور التصديقي الثاني أي المراد الجدي– لم يسقط بعضها عن الحجية بسبب سقوط البعض الآخر .

إن القرينة المتصلة تتصرف في المراد الاستعمالي ، والقرينة المنفصلة تتصرف في المراد الجدي ، والنكتة في المراد الاستعمالي واحدة ، والنكتة في المراد الجدي متعددة ، فسقوط بعض المرادات الجدية لا يلزم منه سقوط البعض الآخر .

بعبارة أخرى :

عملنا التبعيض في المدلول التصديقي الثاني دون المدلول التصديقي الأول لسبب ، وهو أن الدلالة التصديقية الأولى فيها نكتة واحدة ، هذه النكتة إما موجودة وإما معدومة ، فـ (كلّ) إما مستعملة في المعنى الحقيقي وإما لا ، فإذا سقطت (كلّ) عن الاستعمال في المعنى الحقيقي فتكون مستعملة في المعنى المجازي ، ولا مرجّح لمجاز على مجاز آخر ، وأما الدلالة التصديقية الثانية فنكتتها متعددة ، والإرادة الجدية متعددة ، فتوجد إرادة جدية أولى للفرد الأول ، وإرادة جدية ثانية للفرد الثاني ، وإرادة جدية ثالثة للفرد الثالث ، وهكذا .

وفي القضية الحقيقية بدل أن يقول الشارع أكرم هذا العالم الأول وأكرم هذا العالم الثاني وأكرم هذا العالم الثالث بدل ذلك يقول (أكرم كلّ عالم) .

فتوجد لكلّ فرد إرادة جدية ، فالنكات والإرادات الجدية متعددة ، وسقوط بعضها لا يؤثر على البعض الآخر ، وأما المراد الاستعمالي فواحد ، وسقوطه يؤدي إلى أن الاستعمال يكون

مجازيا .

إذن :

عندما حولنا التبعيض من الدلالة التصديقية الأولى إلى الدلالة التصديقية الثانية لأن الدلالة التصديقية الأولى نكتتها واحدة ، وأما الدلالة التصديقية الثانية فنكتتها متعددة وسقوط بعضها عن الحجية لا يؤثر على حجية البعض الآخر .

وهذا كلّه يأتي في المخصص المنفصل ، وأما في المخصص المتصل فلا يأتي فيه أنه تابع أو ليس بتابع ، فهو قطعا ليس بتابع لأن القرينة المتصلة تدخل في تكوين ظهور أداة العموم .

٢- الدليل العقلي

مر سابقا أن الدليل ينقسم إلى دليل شرعي ودليل عقلي ، انتهينا من الدليل الشرعي ، والآن نأتي إلى الدليل العقلي .

تعريف الدليل العقلي :

الدليل العقلي هو كل قضية يدركها العقل ويمكن أن يُسْتَنْبَطَ منها حكمٌ شرعيٌّ .

المراد من الدليل العقلي هو أنه بواسطة حكم العقل وإدراك العقل يمكن أن يستنبط حكم من أحكام الشارع ، فكما أن الفقيه يستنبط من الكتاب الكريم والسنة الشريفة حكما شرعيا من أحكام الشارع فعلا أو تركا ، كذلك مرادنا من الدليل العقلي ذلك الدليل الذي يمكن أن يستنبط منه حكم شرعي في عرض الكتاب والسنة ، فنقول أدلة الاستنباط هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل ، الإجماع مرجعه إلى السنة لأن الإجماع كاشف عن السنة ، والعقل يكون في عرض الكتاب والسنة ، فكما نستنبط حكما شرعيا من الكتاب والسنة كذلك يمكن الرجوع إلى العقل لاستنباط حكم شرعي منه ، ويقصد من العقل الدليل العقلي القطعي ، وهذا هو مورد الخلاف بين علمائنا الأصوليين والأخباريين حيث ينسب إلى الأخباريين القول بأن العقل لا يمكن الاعتماد عليه في استنباط حكم شرعي ونعتمد على الكتاب والسنة فقط ، والأصوليون يقولون إنه يمكن الاعتماد على العقل في استنباط الحكم الشرعي ، وهذا أحد موارد الخلاف بين المدرسة الأصولية والمدرسة الأخبارية .

سؤال : هل هناك مورد نحتاج فيه إلى العقل من أجل الاستنباط ولم يتعرض له الكتاب أو السنة ؟

الجواب :

السيد الشهيد في الفتاوى الواضحة يصرح بأنه لا يوجد مورد فيه حكم عقلي إلا ويوجد فيه كتاب أو سنة ، ولكن هذا ليس معناه أن العقل ليس بحجة ، بل العقل حجة ويعتمد عليه في استنباط حكم شرعي [١] .

---

[١] يقول السيد الشهيد في مقدمة (الفتاوى الواضحة) ص ١٥ : " ونرى من الضروري أن نشير أخيرا بصورة موجزة إلى المصادر التي اعتمدناها بصورة رئيسية في استنباط هذه الفتاوى الواضحة ، وهي كما ذكرنا في مستهل الحديث عبارة عن الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة بامتدادها المتمثل في سنة الأئمة

إذن :

العقل من مصادر الاستنباط في عرض الكتاب والسنة ، فكما يستند إلى الكتاب والسنة في الاستنباط كذلك يستند إلى العقل في الاستنباط أيضا ، فالعقل حجة أيضا في استنباط الحكم الشرعي .

وبعد أن بيّنا محل النزاع في حجية العقل بين الإمامية أنفسهم ، لكن هناك نزاع آخر بين الإمامية وغيرهم ، فالإمامية ذهبت إلى أن الظنون العقلية ليست حجة ، وغير الإمامية ذهبوا إلى أن الظنون العقلية حجة ، ومن هنا آمنوا بالقياس والاستحسان ، وبعض الأخباريين تصوروا أن الأصوليين حينما يقولون بحجية الدليل العقل تصوروا أن مرادهم من الدليل العقلي الظنون العقلية التي يقول بها العامة ، لذلك لا بد أن يحرر محل النزاع جيدا ، الأصوليون مرادهم الدليل العقلي القطعي لا الدليل العقلي الظني – كالقياس – فإنه ليس حجة باتفاق الإمامية .

وهناك بحث آخر في الدليل العقلي وهو أن الكتاب والسنة يثبتان بالعقل أو بشيء آخر ؟ فكيف نثبت حجية الكتاب ؟

نثبت حجية القرآن بالتواتر ، وبحثنا مع الأخباريين ليس في الدليل العقلي الذي يثبت به الكتاب والسنة ، فهم يقولون بحجيته ، ولكن يقولون إنه لا يمكن الاستناد إلى العقل في استنباط حكم شرعي ، وهو الدليل العقلي الذي يكون في عرض الكتاب والسنة ، وهم يقولون أيضا بأنه لا بد من الاستناد إلى العقل في أصول الدين كإثبات وجود الخالق ووجوب طاعته أو إثبات النبوة .

المعصومين من أهل البيت عليهم السلام باعتبارهم أحد الثقلين اللذين أمر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك بهما ، ولم نعتمد في شيء من هذه الفتاوى على غير هذين المصدرين ، أما القياس والاستحسان ونحوهما فلا نرى مسوغا شرعيا للاعتماد عليها تبعا لأئمة أهل البيت عليهم السلام .

وأما ما يسمى بالدليل العقلي الذي اختلف المجتهدون والمحدثون في أنه هل يسوغ العمل به أو لا فنحن وإن كنا نؤمن بأنه يسوغ العمل به ، ولكنا لم نجد حكما واحدا يتوقف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كل ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنة .

وأما ما يسمى بالإجماع فهو ليس مصدرا إلى جانب الكتاب والسنة ، ولا يعتمد عليه إلا من أجل كونه وسيلة إثبات للسنة في بعض الحالات .

وهكذا كان المصدران الوحيدان هما الكتاب والسنة ، ونبتهل إلى الله تعالى أن يجعلنا من المتمسكين بهما ، ومن استمسك بهما فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ، والله سميع عليم " .

أبحاث القضايا العقلية :

البحث عن القضايا العقلية يقع في أمرين :

١- البحث الصغروي :

يقع في إدراك العقل وعدمه أي هل أن العقل يدرك القضية القطعية أو لا ، والبحث الصغروي يقع مقدمة كبرى إذا كانت القضية العقلية القطعية المبحوث عنها تشكل عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط ، وأما القضايا العقلية القطعية التي ترتبط باستنباط أحكام معينة ولا تشكل عنصرا مشتركا فليس البحث عنها بحثا أصوليا ، وإنما هو بحث فقهي لأنه عنصر خاص في عملية الاستنباط .

٢- البحث الكبروي :

يقع في حجية الإدراك العقلي أي هل الإدراك العقلي حجة أو لا ، ولا شك في أن البحث الكبروي أصولي لأن الحجية عنصر مشترك في عملية الاستنباط .

أنواع القضايا العقلية :

القضايا العقلية التي يتناولها علم الأصول - أي ما تقع كبرى أو ما تقع صغرى ولكنها عنصر مشترك - على نوعين :

١- قضايا عقلية فعلية :

وهي القضايا الحملية الناجزة غير الشرطية ، من قبيل إدراك العقل استحالة تكليف العاجز ، فنقول (كلّ عاجز يستحيل تكليفه) .

٢- قضايا عقلية شرطية :

من قبيل إدراك العقل أن (وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته) ؛ فإن مرد هذا إلى إدراكه لقضية شرطية مؤداها (إذا وجب شيء وجبت مقدمته) ، ومن قبيل إدراك العقل أَنَّ (قُبْحَ فِعْلٍ يستلزم حرمته) ؛ فإن مرده إلى قضية شرطية مؤداها (إذا قَبُحَ فِعْلٌ حَرُمَ) ، فيمكن تحويل بعض القضايا الحملية إلى قضايا شرطية مثل القضايا الحقيقية ، ومثال القضية الحقيقية (الخمر حرام) أي (إذا كان هذا السائل خمرا فهو حرام) .

أنواع القضايا العقلية الفعلية :

القضايا العقلية الفعلية على نوعين :

١- قضايا عقلية فعلية تحليلية :

المراد بالقضية التحليلية ما يكون البحث فيها عن تفسير ظاهرة من الظواهر وتحليلها ، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري أو الوجوب الكفائي ، أو عن حقيقة علاقة الحكم بموضوعه أي نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته أو الحكم يترتب على موضوعه .

٢- قضايا عقلية فعلية تركيبية :

سميت بالقضية التركيبية لأنها تحتاج إلى برهان ، وتحتاج إلى تركيب بين المقدمات حتى نصل إلى النتيجة ، والمراد بالقضية التركيبية ما يكون البحث فيها عن استحالة شيء بعد الفراغ عن تصور ذلك الشيء وتحديد معناه ، فيتم التركيب بين المقدمات للوصول إلى الاستحالة ، من قبيل البحث عن استحالة الحكم الذي يؤخذ العلم بذلك الحكم في موضوعه .

أنواع القضايا العقلية الشرطية :

القضايا العقلية الشرطية على نوعين :

١- الشرط في القضية مقدمة شرعية :

كل القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدمة شرعية تسمى بالدليل العقلي غير المستقل لاحتياجها في مقام استنباط الحكم منها إلى إثبات تلك المقدمة من قبل الشارع ، من قبيل (إذا وجب شيء وجبت مقدمته) ، فالشرط (وجوب شيء) مقدمة شرعية كالصلاة .

٢- الشرط في القضية ليست مقدمة شرعية :

كل القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدمة غير شرعية تسمى بالدليل العقلي المستقل أو المستقلات العقلية لعدم احتياجها في مقام الاستنباط إلى ضم دليل شرعي ، من قبيل (إذا قَبُحَ فِعْلٌ حَرُمَ) ، فالشرط (قبح فعل) مقدمة عقلية لا شرعية .

بالنسبة للقضايا العقلية الفعلية التركيبية :

تعتبر القضايا العقلية الفعلية التركيبية كلها أدلة عقلية مستقلة - أي من المستقلات العقلية- لعدم احتياجها إلى ضم مقدمة شرعية في الاستنباط منها لأن مفاد القضايا التركيبية استحالة أنواع خاصة من الأحكام ، فتبرهن تلك القضايا التركيبية على نفي تلك الأحكام بلا توقف على شيء أصلا ، ونفي الحكم - هذا ليس واجبا - كثبوته - هذا واجب - مما يُطْلَبُ استنباطه من القاعدة الأصولية ، فعندما يقال إن الدليل ما يُسْتَنْبَطُ منه حكم فالمراد من

الحكم أعم من إثبات حكم أو نفي حكم ، والقواعد الأصولية تثبت الأحكام كخبر الواحد حجة ، وتنفي الأحكام كالقياس ليس بحجة .

بالنسبة للقضايا العقلية الفعلية التحليلية :

القضايا الفعلية التحليلية تقع في طريق الاستنباط عادة عن أحد طريقين :

الطريق الأول : صيرورتها وسيلة لإثبات قضية عقلية تركيبية والبرهنة عليها :

مثال :

تحليل الحكم المجعول على نحو القضية الحقيقية ؛ فإنه يشكل برهانا على القضية العقلية التركيبية القائلة باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه (أي نفس الحكم) ، فالعلم بالحكم متأخر عن الحكم ، فإذا جعلناه متقدما على الحكم عند أخذه في موضوع الحكم فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتوقف الشيء على نفسه .

الطريق الثاني : مساعدتها على تحديد كيفية تطبيق القاعدة الأصولية على مواردها :

مثال :

تحليل حقيقة الوجوب التخييري بإرجاعه إلى وجوبين مشروطين وكل منهما مشروط بترك الآخر ، أو وجوب واحد على الجامع ، فإن ذلك قد يتدخل في تحديد كيفية إجراء الأصل العملي عند الشك أي إجراء البراءة أو الاحتياط ، ودوران أمر الواجب بين كونه تعيينيا لا عدل له أو تخييريا ذا عدل .

تفاعل القضايا العقلية فيما بينها :

القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها ومترابطة في بحوثها ، فقد نتناول قضية تحليلية بالتفسير والتحليل فَتَحْصَلُ من خلال الاتجاهات المتعددة في تفسير تلك القضية التحليلية قضايا عقلية تركيبية ، إذ قد يدعي بعض صيغة تشريعية معينة في تفسيرها فتكون قضية تحليلية ، فيدعي الآخر استحالة تلك الصيغة ، ويبرهن على ذلك فتحصل بهذه الاستحالة قضية تركيبية ، أو قد نطرح قضية تحليلية للتفسير فيضطرنا تفسيرها إلى تناول قضايا تحليلية أخرى تساعد على تفسير تلك القضية الأولى ، وفي مثل ذلك تدرس تلك القضايا الأخرى عادة ضمن إطار تلك القضية إذا كان دورها المطلوب مرتبطا بما لها من دخل في تحليل تلك القضية وتفسيرها .

البحث في بعض القضايا العقلية ثم حجية الدليل العقلي :

سنتناول فيما يلي مجموعة من القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط وتكون صغرى الدليل ، ثم نتكلم بعد ذلك عن حجية الدليل العقلي أي كبرى الدليل ، فيقع البحث في مقامين :

المقام الأول :

صغرى الدليل ، وهي بعض القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط.

المقام الثاني :

كبرى الدليل ، وهي حجية الدليل العقلي .

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

شرطية القدرة ومحلها :

مراتب التكليف :

التكليف تشترط فيه القدرة على متعلقه ، ومن كان عاجزا لا يوجد تكليف في حقه ، ولكن التكليف له أربع مراتب : مرتبة الملاك أي المصلحة والمفسدة ، ومرتبة الإرادة الناشئة من تلك المصلحة أي المحبوبية والمبغوضية ، ومرتبة الجعل الكاشف عن الملاك والإرادة أي الاعتبار، ومرتبة الوصول إلى المكلف وإدانة المكلف .

إذن :

في التكليف أربع مراتب ، وهي : الملاك ، والإرادة ، والجعل ، والإدانة .

الملاك :

الملاك هو المصلحة الداعية إلى الإيجاب ، أو المفسدة الداعية إلى التحريم .

الإرادة :

الإرادة هي الشوق الناشئ من إدراك تلك المصلحة ، أو البغض الناشئ من إدراك تلك المفسدة ، فالإنسان إذا أدرك مصلحة في فعل يحصل له إرادة وشوق لتحصيل ذلك الفعل ، وإذا أدرك مفسدة في فعل يحصل له إرادة بالابتعاد عن ذلك الفعل .

الجعل :

الجعل هو اعتبار الحكم التكليفي كالوجوب أو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة ، أو اعتبار الحكم الوضعي كالطهارة أو النجاسة .

لحاظات الاعتبار :

الاعتبار له لحاظان :

اللحاظ الأول : الاعتبار لمجرد إبراز الملاك والإرادة :

يكون غرض المولى من الجعل في عالم الثبوت إبراز الملاك والإرادة والكشف عن مبادئ الاعتبار ، وهو المصلحة الشديدة والشوق الشديد في الوجوب مثلا ، أو المفسدة الشديدة والبغض الشديد في الحرمة مثلا ، فعندما يجعل وجوبا للصلاة يكون غرضه إبراز المبادئ وأن الصلاة فيها مصلحة شديدة وأنها محبوبة من المولى عز وجل .

اللحاظ الثاني :

يكون الجعل من قبل المولى في عالم الثبوت بداعي بعث العبد وتحريكه إذا وصل إليه كما هو ظاهر الدليل – في مقام الإثبات – الذي يتكفل بإثبات الجعل والكشف عن الجعل ، فعندما يجعل وجوبا للصلاة يكون غرضه تحريك العبد للإتيان بالصلاة .

مثال :

الدليل الذي يقول : " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " ، كاشف عن الجعل لأنه في مقام إثبات الحكم وإبرازه وإعلانه ، وظاهر هذا الدليل أن الجعل وضع لغرض تحريك العبد للامتثال والإتيان بالحج لا لغرض الكشف عن المبادئ .

الإدانة :

الإدانة هي مرحلة المسؤولية والتنجز واستحقاق العقاب .

سؤال :

حينما نقول إن القدرة شرط في التكليف وأن العاجز لا تكليف عليه ففي أي مرتبة نتكلم ؟ فهل يعني أنه لا ملاك أو لا إرادة أو لا جعل أو لا إدانة ؟ فما هو المراد منه ؟

نأتي للإجابة تباعا :

سؤال : هل القدرة شرط في مرتبة الإدانة ؟

الجواب :

لا شك في أن القدرة شرط في مرحلة الإدانة لأن الفعل إذا لم يكن مقدورا فلا يدخل في حق الطاعة للمولى عقلا ، فالعقل يقول بعدم وجود حق الطاعة للمولى في مورد عجز المكلف عن الامتثال ، فالعقل يحكم ويدرك بأن حق الطاعة للمولى ثابتة في دائرة المقدورات لا في دائرة المحالات والممتنعات ، فالإدانة تكون بشرط شيء من حيث القدرة أي أن الإدانة مشروطة بالقدرة ، وإذا لم توجد القدرة فلا إدانة ولا مسؤولية ولا عقاب .

إذن :

لا شك أنه في مرحلة إدانة المكلف القدرة شرط في التكليف ، فلا يعقل أن المولى يدين شخصا ويحمله المسؤولية وهو عاجز لأنه قبيح عقلا .

مثال :

لو قال المولى : (طِرْ إلى السماء) ، والمكلف عاجز عنه ، فلا يعقل أن يقول المولى ما دام أنك لم تطر إلى السماء فسوف أعاقبك ، ويقبح عقلا عقاب المولى له ، ولكن لو قال المولى : (صَلِّ) ، وهو قادر على الصلاة ، ولم يُصَلِّ ، فلو عاقبه المولى فالعقل يقول إن عقابه حسن ، فالقدرة شرط في الإدانة والمسؤولية بمعنى أنه لولا القدرة فلا إدانة ولا مسؤولية فلا عقاب على المخالفة .

سؤال : هل القدرة شرط في مرتبة الملاك والإرادة ؟

الجواب :

مرتبتا الملاك والإرادة غير آبيتين عن دخالة القدرة كشرط فيهما – بحيث لا ملاك في الفعل ولا شوق إلى صدوره من العاجز ، فالعاجز لا يوجد في حقه لا ملاك ولا إرادة – وعن عدم دخالة القدرة كذلك – بحيث يكون الفعل واجدا للمصلحة ومحطا للشوق حتى من العاجز– ، وقد تسمى القدرة في الحالة الأولى بالقدرة الشرعية ، وفي الحالة الثانية بالقدرة العقلية .

إذا كانت القدرة قيدا في الملاك والإرادة فالقدرة تسمى قدرة شرعية أي أنه إذا لم توجد قدرة فلا ملاك ولا إرادة ، أي سالبة بانتفاء الموضوع ، وأما إذا لم تكن القدرة قيدا في الملاك والإرادة أي أن الملاك والإرادة موجودان حتى في حق العاجز ، فالقدرة تسمى قدرة عقلية ، وسوف يأتي فيما بعد معنى آخر للقدرة الشرعية والقدرة العقلية .

ويكون الملاك والإرادة لا بشرط من حيث القدرة وعدمها ، فالقدرة يمكن أن تكون شرطا في الملاك والإرادة ، ويمكن أن لا تكون شرطا في الملاك والإرادة ، فيعقل أن يكون الملاك والإرادة موجودين في حق القادر فقط ، ويعقل أن يكونا موجودين في حق القادر والعاجز معا، فيمكن أن تكون القدرة دخيلة في الملاك والإرادة ، ويمكن أن لا تكون دخيلة فيهما ، لأن الملاكات ليست بأيدينا حتى نعرف أنها مقيدة بالقدرة أو غير مقيدة بها .

سؤال : هل القدرة شرط في مرتبة الجعل ؟

الجواب :

واما في مرتبة جعل الحكم فإذا لوحظت هذه المرتبة بصورة مجردة – أي للكشف عن مبادئ الحكم – فلا يوجد مانع عقلي عن شمولها للعاجز لأن هذه المرتبة اعتبار للوجوب والاعتبار

سهل المؤونة ، وقد يوجه إلى المكلف على الإطلاق – أي للقادر والعاجز – لإبراز أن المبادئ ثابتة في حق الجميع القادرين والعاجزين ، ويكشف عن أن العاجز قد فاته شيء .

وقد نفترض جعل الحكم بداعي البعث والتحريك المولوي ، ومن الواضح هنا أن التحريك المولوي إنما هو بسبب [1] الإدانة وحكم العقل بالمسؤولية ، ومع العجز لا إدانة ولا مسؤولية كما تقدم فيستحيل التحريك المولوي ، وبهذا يمتنع جعل الحكم بداعي التحريك المولوي .

سؤال : ما هو مفاد الدليل ؟

الجواب :

مفاد الدليل – أي المدلول ، والدليل هو مقام الإثبات الذي مدلوله يكشف عن الجعل الموجود في مقام الثبوت – عرفا هو جعل الحكم بداعي التحريك المولوي ، فعندما يقول المولى افعل لا يريد أن يقول إنه يوجد ملاك وإرادة بل يكون غرضه تحريك العبد للإتيان بالفعل ، نعم مدلوله الالتزامي أنه توجد مصلحة في الفعل والفعل محبوب عند المولى .

وما دام أن مفاد الدليل هو جعل الحكم بداعي التحريك المولوي فيختص مفاد الدليل لا محالة بالقادر وتكون القدرة شرطا في الحكم المجعول بداعي البعث والتحريك لا بداعي الكشف عن المبادئ .

سؤال : متى تتحقق القدرة ؟

الجواب :

القدرة إنما تتحقق في مورد يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلف ، فيكون قادرا على الفعل والترك معا ، وإذا كان الفعل ضروري الوقوع فلا معنى للأمر بهذا الفعل لأن الأمر به تحصيل للحاصل ، فالأمر به معناه إيجاده والإيجاد حاصل ، وتحصيل الحاصل قبيح أو محال ، ولا معنى للنهي عنه لأنه لا يستطيع أن يمتثله ، وإذا كان الترك ضروريا ولا يستطيع الإتيان به – كالطيران – فلا معنى للأمر به لأنه يستحيل أن يأتي به ، ولا معنى للنهي عنه لأنه تحصيل للحاصل ، فإذا كان الفعل خارجا عن اختياره وعن قدرته فلا يمكن التكليف به لا إيجابا ولا تحريما سواء كان الفعل ضروري الوقوع تكوينا أو ضروري الترك تكوينا ، والإيجاب والتحريم تنتجان المحركية ، وهنا لا محركية للإيجاب والتحريم لأن الفعل والترك ضروريان ، وتكون القدرة

---

[1] التحريك المولوي في مقام الإثبات يكون بسبب الإدانة ، وفي عالم الثبوت التحريك المولوي يسبب الإدانة ، فالتحريك المولوي معلول للإدانة إثباتا ، وعلة للإدانة ثبوتا .

في هذه الموارد منتفية ، فلا معنى للأمر والنهي ، أو كان مما قد يقع ولا يقع ولكن بدون دخالة لاختيار المكلف في ذلك فهو خارج عن اختيار وقدرة الإنسان ، وإذا خارجا عن اختيار الإنسان فلا يتعلق به التكليف ، كنبع الماء في جوف الأرض ، فلا تقول له يجب عليك أن تجعل الأرض نابعة بالماء ، ونبع الماء من الأرض ممكن ولكنه ليس تحت اختيار المكلف ، فهنا ممكن ولكن في الموردين السابقين توجد استحالة ، فالفعل ضروري والترك ضروري ، فيأمره بترك الفعل الضروري ، والأمر أمر بالمحال ، أو يطلب منه فعل أمر ضروري الترك كالطيران والطيران محال ، وفي هذه الموارد الثلاثة لا تكون القدرة محققة .

وإذا كان العبد عاجزا فالجعل باللحاظ الأول معقول ، ولكن الجعل باللحاظ الثاني غير معقول ، فهل جعل الحكم يكون بغرض إبراز المبادئ أو بغرض تحريك العبد ؟

إن كان الغرض إبراز المبادئ فلا تشترط القدرة في العبد ، فالجعل موجود وإن كان العبد عاجزا ، وإذا كان بغرض تحريك العبد فتشترط القدرة فيه ، فلا يعقل تحريك العبد بلا وجود قدرة فيه ، فالمولى لا يجعل حكما للعاجز بغرض تحريكه لأنه يعلم بعدم وجود القدرة عنده ليتحرك .

إذن :

الإدانة تكون بشرط شيء من حيث القدرة ، والملاك والإرادة يكونان لا بشرط شيء من حيث القدرة وعدمها ، والجعل باللحاظ الأول لا بشرط ، وباللحاظ الثاني بشرط شيء .

ثمرة دخل القدرة في الإدانة :

ثمرة دخل القدرة في الإدانة واضحة ، فإذا كانت القدرة دخيلة في الإدانة فمع القدرة توجد إدانة ، ومع عدم القدرة لا توجد إدانة ، فلا توجد مسؤولية فلا توجد عقوبة ، وإذا لم تكن القدرة دخيلة في الإدانة فالعاجز مدان ومسؤول فيستحق العقاب .

ملاحظة :

لم يتعرض السيد الشهيد لثمرة دخل القدرة في الملاك والإرادة لأن الملاكات ليست بأيدينا حتى نعرف بأن القدرة دخيلة أو ليست دخيلة ، فنحن نتوصل إلى الملاك بواسطة الجعل ، وإذا تكلمنا عن الحكم والجعل فكأننا تكلمنا عن مرتبة الملاك ومرتبة الإرادة .

ثمرة دخل القدرة في الجعل :

جعل الحكم بذاته غير مشروط بالقدرة ، ولكن مفاد الدليل يدل على أنه مشروط بالقدرة ، وثمرة دخل القدرة في جعل الحكم الذي هو مفاد الدليل تظهر بلحاظ وجوب القضاء ، وذلك في حالتين :

الحالة الأولى :

المقدمة الأولى هي أن يعجز المكلف عن أداء الواجب في وقت الواجب ، والمقدمة الثانية هي أن نفترض أن وجوب القضاء يدور إثباتا ونفيا مدار كون هذا العجز مُفَوِّتًا للملاك على المكلف وعدم كونه مفوتا للملاك على المكلف ، فنفترض أن دليل القضاء يقول إذا فاتك الملاك يجب القضاء ، وإذا لم يفتك الملاك لا يجب القضاء ، والملاكات ليست بأيدينا حتى نقول إنها فاتت أو لم تفت .

وإذا لم نقل باشتراط القدرة في مرتبة جعل الحكم الذي هو مفاد الدليل أمكن التمسك بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب على العاجز وإن لم تكن هناك إدانة ، والوجوب على العاجز يكشف عن وجود الملاك ، ففاته الملاك فيجب عليه القضاء ، ولا توجد عليه إدانة لأنه عاجز، ونثبت حينئذ بالدلالة الالتزامية شمول الملاك ومبادئ الحكم للعاجز ، وقلنا بالدلالة الالتزامية لأن مفاد الدليل هو المدلول المطابقي وهو الوجوب ، والمدلول الالتزامي هو وجود الملاك والإرادة ، وبشمول المبادئ للعاجز نعرف أن العاجز قد فَوَّتَ العَجْزُ عليه الملاكَ فيجب عليه القضاء .

وخلافا لذلك ما إذا قلنا باشتراط القدرة في مرتبة جعل الحكم فإن الدليل حينئذ يسقط إطلاقه عن الصلاحية لإثبات الوجوب على العاجز ، فلا يشمل العاجز ، فالعاجز لا وجوب عليه ، فلم يفته الملاك ، فلا قضاء عليه ، وتبعا لذلك تسقط دلالته الالتزامية على المبادئ والملاكات ، فلا يبقى كاشف (كاشف لأنه دليل في مقام الإثبات) عن الفوت المستتبع لوجوب القضاء ، قد يكون الملاك ثابتا في حق العاجز ، ولكن لا يوجد عندنا دليل في مقام الإثبات على ثبوت الملاك في حق العاجز .

بعبارة أخرى :

في الحالة الأولى لو افترضنا أن الإنسان لأي سبب من الأسباب فاتته الصلاة في الوقت فهل يجب عليه القضاء أو لا يجب القضاء ؟

ولنفترض أن القضاء كان مترتبا على أنه فات المكلف العاجز – كالمغمى عليه – شيء من المصلحة أو لم يفته شيء من المصلحة ، والشارع يقول إذا فاته شيء من المصلحة فيجب عليه القضاء خارج الوقت ، وإذا لم يفته شيء فلا يجب عليه القضاء .

سؤال : ما معنى أن العجز فوَّت مصلحة أو لم يفوِّت مصلحة ؟

هذا مرتبط بأن القدرة شرط في الملاك أو ليس شرطا في الملاك ، فإذا كانت القدرة شرطا في الملاك فالعاجز لم تفته مصلحة فلا يجب عليه القضاء ، وإذا لم تكن القدرة شرطا في الملاك فالملاك كان فعليا في حق العاجز ، والعاجز فاتته مصلحة فيجب عليه القضاء لأن الملاك موجود سواء كان المكلف قادرا أو عاجزا .

سؤال : من أين نعرف أن الملاك مشروط بالقدرة أو غير مشروط بالقدرة ؟

الجواب :

ملاكات الأحكام ليست بأيدينا ، والذي بأيدينا الحكم أي الجعل الذي هو مفاد الدليل ، فإن كان مفاد الدليل مطلقا أي لم تشترط فيه القدرة فالجعل موجود في حق القادر والعاجز ، ويكشف عن وجود الملاك في حق العاجز ، فيجب عليه القضاء ، وإذا كانت القدرة شرطا في الحكم فالحكم غير موجّه للعاجز ، وإذا لا يوجد حكم سقط مدلوله الالتزامي وهو الملاك ، فلا يوجد ملاك في حق العاجز أي لم تفته مصلحة فلا يجب القضاء .

مثال :

لو فات المكلف صلاة الصبح لأنه عاجز ، فهل يجب عليه القضاء أو لا يجب القضاء ؟

إذا كان دليل وجوب القضاء يقول إن كان الملاك فعليا في حق المكلف حتى لو كان عاجزا أي أن القدرة ليست شرطا في الملاك فيجب القضاء ، وإن كان الملاك فعليا في حق القادر فقط أي لا يوجد ملاك في حق العاجز فلا يجب القضاء ، والملاكات ليست بأيدينا ، وطريقنا إلى الملاكات منحصر بالجعل الذي هو مفاد الدليل ، فنأتي إلى الجعل ، فإن كان الجعل مطلقا أي سواء كان المكلف قادرا أم عاجزا ، فالأمر الإلهي يقول : (صل سواء كنت قادرا أم عاجزا)، والملاك غير مشروط بالقدرة ، فالحكم موجه إلى العاجز ، فيوجد ملاك فعلي في حق العاجز وفاتته المصلحة في الوقت ، فيجب على العاجز القضاء خارج الوقت ، هذا إذا قلنا إن القدرة ليست شرطا في الحكم .

وإذا قلنا إن القدرة شرط في الحكم ، فالحكم غير موجه إلى العاجز ، وإذا لا يوجد حكم فلا يوجد ملاك فعلي في حق العاجز ، وإذا لم تفته مصلحة فلا قضاء عليه .

إذن :

إذا كانت القدرة شرطا في جعل الحكم فلا يجب على العاجز القضاء ، وإذا لم تكن القدرة شرطا في جعل الحكم فيجب على العاجز القضاء .

الحالة الثانية :

أن يكون الفعل الذي تعلق به الوجوب خارجا عن اختيار المكلف – كالطيران في السماء أو كالمسلوس أو المبطون حيث إن حفظ طهارته ليس تحت اختياره – ، ولكنه صدر منه بدون اختيار على سبيل الصدفة ، والصدفة لا تعني بلا علة قد يكون بمعجزة مثلا ، ففي هذه الحالة إذا قيل بعدم اشتراط القدرة في التكليف تمسكنا بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب بمبادئه على هذا المكلف ، ويعتبر ما صدر منه صدفة حينئذ مصداقا للواجب ويكون قد امتثل ، فلا معنى لوجوب القضاء عليه لحصول الاستيفاء والامتثال ، وخلافا لذلك ما إذا قلنا باشتراط القدرة في التكليف فإن ما أتى به لا يتعين بدليل الأداء أنه مسقط لوجوب القضاء ونافٍ له ، بل لا بد من طلب حاله من قاعدة أخرى من دليل آخر أو أصل من أنه مسقط أو ليس بمسقط ، والدليل الآخر أو الأصل لا بد أن يدل على الإجزاء أو عدم الإجزاء .

بعبارة أخرى :

الطيران خارج عن قدرة الإنسان ، ولا يقول المولى للمكلف طر إلى السماء ، لأن هذا الأمر يكون لغوا لأنه غير مقدور ، لنفترض أنه كان يوجد أمر بالطيران إلى السماء ، فيأتي السؤال التالي :

سؤال : هل التكليف مشروط بالقدرة ؟

الجواب :

إن قلنا إن التكليف مشروط بالقدرة وطار صدفة فهو لم يمتثل لأن الطيران ليس واجبا عليه، وإجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل ولا يوجد دليل عليه .

وإن قلنا إن التكليف غير مشروط بالقدرة وطار إلى السماء بمعجزة فإن الوجوب يسقط لأن الوجوب كان فعليا في حقه وامتثله صدفة .

حالات ارتفاع القدرة :

المقصود من ارتفاع القدرة هو العجز عن الامتثال ، والقدرة التي هي شرط في الإدانة (أي العقاب) وفي التكليف (أي الفعل الاعتباري للتكليف بداعي التحريك) قد تكون هذه القدرة موجودة حين توجه التكليف ثم تزول بعد ذلك ، وزوال القدرة يرجع إلى أحد أسباب :

السبب الأول :

العصيان فإن الإنسان قد يعصي ويؤخر الصلاة حتى لا يبقى من الوقت ما يتاح له أن يصلي في ذلك الوقت ولو بإدراك ركعة واحدة لأن صلاته تقع خارج الوقت .

السبب الثاني :

التعجيز ، وذلك بأن يُعَجِّزَ المكلَّفُ نفسَه عن أداء الواجب ، وذلك بأن يكلّفه المولى بالوضوء والماء موجود أمامه فيريقه متعمدا ويصبح عاجزا عن الوضوء ، أو يكلفه بالتيمم فينجِّس التراب ويصبح عاجزا عن التيمم ، فلا يستطيع أن يصلي لأن الصلاة مشروطة بالطهارة المائية أو الترابية ، فيصير عاجزا لأنه فاقد للطهورين ، ولا يمكنه الصلاة لفقده الطهورين .

السبب الثالث :

العجز الطارئ لسبب خارج عن اختيار المكلف ، كأن يوجد ماء وتراب ولم يُصَلِّ في أول الوقت ، وبعد ذلك فقد الطهورين لسبب خارج عن اختياره ، فينعدم الماء بعد دخول الوقت بلا تسبيب من المكلف نفسه بل صدفة .

سؤال : هل الإدانة ثابتة في الحالات الثلاثة ؟

الجواب :

من الواضح أن الإدانة ثابتة في حالات السبب الأول والسبب الثاني ويستحق العقوبة من المولى لأن القدرة حدوثا على الامتثال كافية لإدخال التكليف في دائرة حق الطاعة ، ففي الحالة الأولى عصى ، وفي الحالة الثانية عَجَّزَ نفسه اختيارا .

وأما في الحالة الثالثة فيوجد قسمان :

١- إذا فوجئ المكلف بالسبب المُعَجِّز لا باختيار منه ولا أنه يعلم بأن العجز سيطرأ فلا إدانة ولا يستحق العقاب من المولى إذا لم يُصَلِّ في الوقت لأنه فاقد للطهورين لا باختيار منه ،

والعجز مسقط للإدانة على أقل التقادير ، فقد مر سابقا أن القدر المتيقن أن القدرة شرط في الإدانة والعقاب ، فيستحيل أن يوجد عقاب في الموارد التي لا توجد فيها القدرة عند المكلف .

٢- إذا كان المكلف عالما بأن العجز سيطرأ وتماهل في الامتثال حتى طرأ العجز فهو مدان أيضا ويستحق العقوبة كما في حالات السبب الأول والسبب الثاني .

الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابا :

على ضوء ما تقدم يقال عادة إن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابا أي من حيث استحقاق العقاب ، فالعقاب موجود سواء كان الاختيار موجودا أم غير موجود ، والاختيار والقدرة حدوثا يكفي في الإدانة والعقاب ، فالاضطرار بسوء الاختيار لا ينفي القدرة بالقَدْرِ المعتبر شرطا في الإدانة والعقاب ، فالعقاب مشروط بالقدرة حدوثا وإن انتفت القدرة بقاء ، ويراد بالاضطرار بسوء الاختيار ما نشأ عن العصيان أو التعجيز .

إلى هنا كان الكلام في المرتبة الرابعة أي سقوط العقاب وعدم سقوطه ، وتبيّن أن انتفاء القدرة لا يسقط العقاب في السبب الأول والسبب الثاني .

سؤال : هل التكليف (أي الحكم والخطاب والجعل الاعتباري المستفاد من الدليل) يسقط بطروّ العجز مطلقا ؟

الجواب :

قد يقال [١] إن التكليف يسقط بِطُرُوِّ العجز مطلقا سواء كان هذا العجز طارئا ومنافيا للعقاب والإدانة - كما في السبب الثالث - أم كان العجز منشؤه سوء اختياره وليس منافيا للعقاب والإدانة - كما في السببين الأول والثاني - لأنه على أي حال تكليف بغير المقدور ، والتكليف بغير المقدور مستحيل ، فكيف يمكن أن يقول له : (صَلِّ) في حالة كونه غير قادر على الصلاة .

ومن هنا يكون العجز الناشئ من العصيان والتعجيز مسقطا للتكليف وإن كان لا يسقط العقاب ، وعلى هذا الأساس يُرْدَفُ ما تقدم في كلمات الأصوليين من أن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابا يردف بقولهم إنه ينافيه خطابا وتكليفا ، ومقصودهم بقولهم ينافيه خطابا هو سقوط الخطاب والتكليف لأن الخطاب تشرط فيه القدرة حدوثا وبقاء ، فإذا

---

[١] (قد يقال) : يدل على عدم قبول السيد الشهيد لهذا القول لأنه يختار أنه ليس ساقطا مطلقا .

في البقاء لا توجد قدرة فلا يوجد خطاب ، وإذا سقط الخطاب والتكليف فلا يبقى طريق إلى الملاك لأن الملاك مدلول التزامي للخطاب ، وإذا سقط المدلول المطابقي سقط المدلول الالتزامي تبعا لسقوط المدلول المطابقي .

بعبارة أخرى :

هل المكلف الذي عجّز نفسه هل يوجد في حقّه خطاب (صَلِّ) أو لا يوجد في حقّه خطاب (صَلِّ) ؟ فهل العجز ينافي الخطاب أو لا ينافي الخطاب ؟

المشهور يقول بأنه ينافيه لأن الخطاب يكون بداعي التحريك المولوي ، وفي حالة العجز لا توجد محركية لأن الذي عجّز نفسه لا يستطيع أن يتحرك ، فلا معنى لتوجيه الخطاب إليه ، ومن هنا تأتي هذه العبارة المشهورة : إن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابا ، ويقصد بالاضطرار العجزُ ، مثلا رمى بنفسه من شاهق وفي الطريق هل يمكن للشارع أن يوجه إليه خطاب (لا ترم بنفسك من شاهق) ؟

نعم العقاب موجود ولكن هل الخطاب موجود أو لا ؟

لا يوجد خطاب لأن الخطاب يوجد في المورد الذي يمكن فيه للمكلف أن يتحرك وينبعث .

فيقولون إن الاضطرار بسوء الاختيار (كما في السبب الأول والسبب الثاني والقسم الثاني من السبب الثالث) لا ينافي الاختيار عقابا (أي لا ينافي العقاب ، فهنا المكلف يستحق العقاب) ولكن ينافيه خطابا (أي يستحيل أن يتوجه إليه خطاب) .

إذا كان المكلف قادرا حدوثا على الامتثال وعجّز نفسه إما بالعصيان أو بالتعجيز فلا يعفيه ذلك من العقاب وهو مدان ، ولكن لا يوجد في حقه خطاب .

في العقوبة نحتاج إلى القدرة حدوثا ، ولا نحتاج إلى القدرة بقاء ، وأما في الخطاب فنحتاج إلى القدرة حدوثا وبقاء ، فالخطاب يدور مدار القدرة وعدمها ، فإن كانت القدرة موجودة فالخطاب موجود ، وإن لم تكن القدرة موجودة فالخطاب غير موجود .

لذلك فرّقوا بين العقاب وبين الخطاب ، قالوا في العقاب لا نحتاج إلا إلى القدرة حدوثا وإن انتفت القدرة بقاء ، وأما في الخطاب فنحتاج إلى القدرة حدوثا وبقاء ، فإذا انتفت القدرة بقاء فإن الخطاب ينتفي معها .

رأي السيد الشهيد :

الصحيح أنهم :

أ- إن قصدوا بسقوط التكليف سقوط فاعلية التكليف ومحركيته :

فهذا واضح وصحيح إذ لا تعقل محركيته مع العجز الفعلي ولو كان هذا العجز ناشئا من العصيان أو التعجيز .

ب – إن قصدوا سقوط فعلية التكليف :

فَيَرِدُ عليهم أن الوجوب المجعول إنما يرتفع إذا كان مشروطا بالقدرة ما دام الوجوب ثابتا [1]، فحيث لا قدرة بقاء لا وجوب بقاء ، وأما إذا كان مشروطا بالقدرة بالقدر الذي يحقق الإدانة والمسؤولية (أي بالقدر في أول الوقت فهي المصححة للإدانة والعقاب) فهذا حاصل بنفس حدوث القدرة في أول الأمر فلا يكون الوجوب في بقائه منوطا ببقاء القدرة ، ولا يوجد دليل على أن التكليف مشروط بالقدرة حدوثا وبقاء ، بل الدليل دل على أن التكليف مشروط بالقدرة حدوثا وإن انتفت القدرة بقاء .

والبرهان على أن اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضى أكثر من اشتراط القدرة حدوثا هو أن التكليف قد جعل بداعي التحريك المولوي ، ولا تحريك مولوي إلا مع الإدانة ، ولا إدانة إلا مع القدرة حدوثا ، فشرط التكليف بموجب هذا البرهان هو القدرة حدوثا ولا تشترط القدرة بقاء .

ومن هنا صح أن يقال إن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي إطلاق الخطاب [1] والوجوب المجعول أيضا تبعا لعدم منافاة الاضطرار بسوء الاختيار للعقاب والإدانة .

سؤال : هل يوجد أثر عملي لإطلاق الخطاب ؟

---

[1] الأفضل أن يقال : (ما دامت القدرة ثابتة) ، وهذا هو مقصود السيد الشهيد لأنه إذا كان الوجوب ثابتا فالقدرة ثابتة ، وإذا لم يكن الوجوب ثابتا فهذا معناه أن القدرة غير ثابتة ، ويمكن القول بأنه إذا كانت القدرة ثابتة فالوجوب ثابت ، وإذا لم تكن القدرة ثابتة فالوجوب غير ثابت ، فالقدرة ملزوم ، والوجوب لازم ، فمن الطرفين إذا وجد اللازم وجد الملزوم ، وإذا وجد الملزوم وجد اللازم ، فيمكن أن نقول ما دامت القدرة ثابتة أو ما دام الوجوب ثابتا ، ويمكن أن يقال إن معنى العبارة ما دام الشرط ثابتا ، والشرط هو القدرة ، فيكون معنى العبارة : ما دامت القدرة ثابتة .

[1] المراد من إطلاق الخطاب شموله للعاجز الذي عجَّز نفسه بسوء اختياره .

الجواب :

لا أثرَ عمليًّا لهذا الإطلاق إذ سواء قلنا بالإطلاق أم لا فروح التكليف (أي شموله للملاك والإرادة) محفوظة على كل حال ، وفاعليته ساقطة على كل حال (سواء قلنا بأن الفعلية موجودة أو غير موجودة) والإدانة مسجلة على المكلف عقلا بلا إشكال (سواء قلنا بأن الفعلية موجودة أو غير موجودة) .

بعبارة أخرى :

السيد الشهيد يخالف المشهور ، فكما أن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابا كذلك لا ينافي الاختيار خطابا ، فكما أن القدرة شرط في العقاب حدوثا فقط ، ولا ينتفي العقاب إذا انتفت القدرة بقاء ، كذلك القدرة شرط في الخطاب حدوثا فقط ، ولا نحتاج إلى القدرة في الخطاب بقاء ، فلا ينتفي الخطاب وإن انتفت القدرة بقاء ، فحكم الخطاب من حيث القدرة هو نفس حكم العقاب من حيث القدرة .

والدليل على ذلك أنه بمجرد ما تحصل القدرة وكان المكلف قادرا توجه إليه خطاب (صَلِّ) ، فإذا انتفت القدرة فلا يوجد دليل على انتفاء خطاب (صَلِّ) ، فنحتاج إلى دليل على سقوط الخطاب ولا يوجد دليل على سقوط الخطاب إلا أن يقال إن المراد من الخطاب هو التحريك لا وجود الخطاب نفسه .

إن كان المراد هو وجود الخطاب نفسه حتى مع عدم القدرة فالخطاب لا يوجد فيه تحريك لأن المكلف غير قادر ، إن الخطاب له معنيان :

١- الخطاب بمعنى فاعلية الخطاب :

بمعنى التحريك ، بهذا المعنى الخطاب لا يكون موجودا ، فإذا انتفت القدرة ينتفي الخطاب بمعنى الفاعلية والتحريك ، فالذي عجَّز نفسه لا يمكن أن يقال له : (تحرك إلى الصلاة) ، أو الذي يرمي نفسه من شاهق يقال له : (لا ترم نفسك من شاهق) ، فيكون لغوا أن نقول إن الفاعلية موجودة .

٢- الخطاب بمعنى فعلية الخطاب :

إن سقوط الفاعلية شيء وسقوط الفعلية شيء آخر ، ففعلية الخطاب موجودة حتى مع انتفاء القدرة بقاء ، فنفس الخطاب موجود ولكن لا توجد فيه محركية .

إن الخطاب فيه لحاظان : إما للكشف عن المبادئ وإما للتحريك ، فالتحريك غير موجود ، ولكن الكشف عن المبادئ موجود ، فالمشهور من العلماء يقولون إذا انتفت القدرة بقاء ينتفي الخطاب فاعلية وفعلية ، ولكن السيد الشهيد يفصِّل بين الفاعلية والفعلية ، ينتفي الخطاب من حيث الفاعلية والتحريك ، ولكن لا ينتفي الخطاب من حيث الفعلية والكشف عن المبادئ ، فالخطاب موجود من حيث الفعلية إذا انتفت القدرة بقاء ، والعاجز يكون الحكم فعليًّا في حقِّه ولكن ليس له فاعلية في حقِّه .

بعبارة ثالثة :

ما هو مرادكم من سقوط الخطاب ؟

إن كان المراد سقوط فاعلية الخطاب ومحركيته ، نقول نعم كلامكم صحيح .

وإن كان المراد سقوط فعلية الخطاب والكشف عن المبادئ فلا نوافقكم .

الخطاب فيه جنبتان : جنبة الفاعلية والتحريك ، وجنبة الفعلية والكشف عن المبادئ .

قلنا إن القدرة شرط في الإدانة وشرط في الحكم ، فهل هما على حد واحد أو مختلفان ؟

هما مختلفان ، لماذا ؟

لأن القدرة شرط في الإدانة حدوثا لا بقاء ، والقدرة شرط في الحكم حدوثا وبقاء ، هذا هو قول المشهور .

والسيد الشهيد عنده تفصيل بشكل آخر ، نقبل منكم أن القدرة شرط في الإدانة حدوثا لا بقاء ، ولا نقبل أن القدرة شرط في الحكم حدوثا وبقاء ، نعم حدوثا وبقاء في فاعلية التكليف ، ولكن حدوثا فقط في فعلية التكليف .

والبرهان أنه إذا وجدت الإدانة فمعنى ذلك وجود التحريك ، فمن الإدانة ننتقل إلى التحريك في الوجوب ، والإدانة تشترط فيها القدرة حدوثا فقط ، والوجوب كذلك تشترط فيها القدرة حدوثا فقط ، فبمجرد أن حصلت الإدانة حصل الوجوب ، والآن سقطت القدرة ونشك ببقاء الوجوب ، ولا يوجد دليل على سقوط الوجوب ، نعم سقطت فاعليته وتحريكه لا فعليته وكشفه عن المبادئ ، ودليل المشهور يدل على سقوط فاعلية الوجوب فقط لا فاعليته وفعليته معا ، فيكون دليل المشهور أخص من المدَّعى .

إذن :

رأي المشهور هو أن القدرة شرط في الإدانة حدوثا ، وشرط في الخطاب حدوثا وبقاء ، ورأي السيد الشهيد هو أن القدرة شرط في الإدانة حدوثا ، وشرط في الخطاب والتكليف والحكم حدوثا وبقاء في الفاعلية ، وحدوثا لا بقاء في الفعلية .

سؤال : ما هي الثمرة ؟

الجواب :

قد يقال إنه لا توجد ثمرة ، فالمكلف لا يستطيع أن يمتثل ، فوجود الخطاب لا فائدة فيه ، ووجود الخطاب وعدم وجوده سواء .

الرد على على هذا القول أنه مر سابقا في القضاء أنه إذا بقي الخطاب فإن هذا دليل على وجوب القضاء خارج الوقت ، وإذا كان القضاء يدور مدار الملاك وجودا وعدما فإنه إذا فات الملاك يجب القضاء ، والمشهور لا يمكن أن يقول بوجوب القضاء خارج الوقت لأن الخطاب سقط ، وإذا سقط الخطاب يسقط مدلوله الالتزامي ، ومدلوله الالتزامي هو الملاك ، فإذا سقط المدلول المطابقي للخطاب سقط الملاك ، وإذا لم يوجد الملاك فلا يجب القضاء ، وأما مع وجود الخطاب فمدلوله الالتزامي – وهو الملاك – يبقى فيجب القضاء .

إذن :

المشهور يقول إن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابا وينافيه خطابا فاعلية وفعلية ، والسيد الشهيد يقول لا ينافي الاختيار لا عقابا ولا خطابا ، والمقصود في كلام السيد الشهيد لا ينافيه خطابا هو لا ينافي فعلية الخطاب ، نعم ينافي فاعلية الخطاب ، والثمرة تظهر في القضاء مع وجود فعلية الخطاب في حالة عدم القدرة بسبب وجود الملاك ما دام الخطاب موجودا ولم يسقط ، وبمجرد ما يرتفع العجز تتحول الفعلية إلى فاعلية فيجب أن يقضي ، وأما عند المشهور فالخطاب يسقط فلا يبقى الملاك فلا يوجد قضاء .

إن الثمرة العملية تكون في القضاء ، فإذا كان الوجوب موجودا ولو بنحو فعلي فالكشف عن المبادئ موجود ، فإذا كان القضاء يدور مدار فوت الملاك وجودا وعدما فإنه يكون شاملا حتى لحالة العجز .

رأي المشهور أنه لا يوجد خطاب للعاجز حتى الذي يعجِّز نفسه لأن الخطاب فيه تحريك ، والعاجز لا يستطيع أن يتحرك للامتثال ، ولكن العقاب موجود ، والعقاب يحتاج إلى القدرة

حدوثا ، ولكن الخطاب فاعلية وفعلية يحتاج إلى القدرة حدوثا وبقاء ، هذا هو رأي المشهور ، وأما السيد الشهيد فيقول إن الخطاب يحتاج إلى القدرة حدوثا فقط كالعقاب ، نعم فاعلية الخطاب تسقط بسقوط القدرة ، ولكن فعلية الخطاب باقية حتى مع سقوط القدرة ، والثمرة العملية تكون في القضاء ، فعلى رأي المشهور يسقط الخطاب فيسقط الملاك فلا قضاء خارج الوقت حتى لو ارتفع العجر ، وعلى رأي السيد الشهيد لا تسقط فعلية الخطاب فيبقى الملاك ويجب القضاء خارج الوقت إذا ارتفع العجز .

الجامع بين المقدور وغير المقدور :

كان الكلام إلى هنا أن التكليف مشروط بالقدرة على متعلّقه ، فإذا كان متعلَّق التكليف بكل حصصه غير مقدور انطبقت عليه قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور ، فإذا لم تكن جميع مصاديق المأمور به مقدورة فلا يمكن للمولى أن يأمر بغير المقدور لأن الأمر بغير المقدور قبيح ومحال عقلا ، هذا إذا كانت جميع المصاديق غير مقدورة .

البحث الجديد :

نأتي إلى البحث الجديد ، وهو :

إذا فرضنا أن بعض الحصص مقدور وبعض الحصص غير مقدور فهل يمكن التكليف وتوجيه الخطاب أو لا يمكن ؟ فهل المولى يأمر بجامع بحيث يكون أحد فرديه مقدورا والفرد الآخر غير مقدور ؟ فهل يمكن توجيه الخطاب بالجامع أو لا يمكن ؟

نعم يمكن توجيه الخطاب بالجامع لأن الفرد الأول غير مقدور ، ولكنه يمكن أن يأتي بالفرد الثاني المقدور ، وبذلك يحقق الجامع .

إذن :

توجيه الخطاب بالجامع ممكن .

تفصيل البحث :

إذا كان متعلق التكليف جامعا بين حصتين ، إحداهما مقدورة ، والأخرى غير مقدورة ، فلا شك أيضا في استحالة تعلق التكليف بالجامع على نحو الإطلاق الشمولي ، وأما تعلقه بالجامع على نحو الإطلاق البدلي ففي انطباق قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور عليه كلام بين الاعلام .

هنا لا بد من توضيح الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي :

الجامع يمكن لحاظه بنحوين :

١- بنحو الإطلاق الشمولي :

الإطلاق الشمولي بمعنى أن الخطاب شامل لجميع الحصص المقدورة وغير المقدورة ، وتوجيه الخطاب بالجامع على نحو الإطلاق الشمولي غير ممكن لأن أحد فرديه غير مقدور ، والخطاب هنا يكون ملحقا بالأمر بغير المقدور لأنه لا يمكن الخطاب بالجامع الشامل للحصص غير المقدورة حيث يستحيل الأمر بغير المقدور .

٢- بنحو الإطلاق البدلي :

الإطلاق البدلي بمعنى أن الخطاب له أفراد مقدورة وأفراد أخرى غير مقدورة ، فإذا عجز عن فرد وأتى بفرد آخر فإنه يكون قد أتى بالجامع ، وتوجيه الخطاب بالجامع قد يكون على نحو الإطلاق البدلي أي أن أحد الفردين مقدور والفرد الآخر غير مقدور ، فهل الخطاب بالجامع يشمل المقدور وغير المقدور معا أو يتوجه إلى المقدور خاصة دون غير المقدور ؟

رأي المحقق النائيني :

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى أن التكليف إذا تعلق بالجامع على نحو الإطلاق البدلي فيختص لا محالة بالحصة المقدورة ، ولا يمكن أن يكون للمتعلق إطلاق للحصة غير المقدورة لأن التكليف بداعي البعث والتحريك ، والتكليف بداعي التحريك لا يمكن إلا بالنسبة إلى الحصة المقدورة خاصة ، فنفس كون التكليف بداعي التحريك يوجب اختصاص التكليف بالحصة المقدورة .

إن الجامع يتوجه إلى المقدور ولا يتوجه إلى غير المقدور لأن توجهه إلى غير المقدور لغو ، فإذا كان عندنا خطاب بالجامع ، والجامع كان على نحو الإطلاق البدلي ، وكان أحد فرديه مقدورا والفرد الآخر غير مقدور ، فالخطاب يتوجه إلى المقدور ، ويكون الجامع مختصا بالمقدور، ولا يتوجه إلى غير المقدور .

رأي المحقق الكركي صاحب جامع المقاصد :

ذهب المحقق الثاني ووافقه جماعة من الأعلام إلى إمكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور على نحو يكون للواجب إطلاق بدلي يشمل الحصة غير المقدورة أيضا ، وذلك لأن الجامعَ بين المقدور وغير المقدور مقدورٌ ، ويكفي ذلك في إمكان التحريك نحو الجامع .

نسأل هل الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور أو ليس بمقدور ؟

الجامع بينهما مقدور ، والخطاب توجه بالجامع ، نعم هذا الفرد غير مقدور ، ولكن الجامع مقدور لأنه يمكن الإتيان بالفرد المقدور ، ويتحقق الجامع بالإتيان بالفرد المقدور .

رأي السيد الشهيد :

الصحيح هو رأي المحقق الكركي .

ثمرة البحث :

ثمرة هذا البحث تظهر فيما إذا وقعت الحصة غير المقدورة من الفعل الواجب – كالطيران – صدفة وبدون اختيار المكلف فإنه على قول المحقق النائيني يحكم بعدم إجزائها ووجوب إتيان الجامع في ضمن حصة أخرى لأنه يفترض اختصاص الوجوب بالحصة المقدورة ، فما وقع صدفة ليس مصداقا للواجب ، وإجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل آخر ، والمفروض أنه لا يوجد دليل ، فتجب الإعادة في الوقت أو القضاء خارج الوقت .

يقول المحقق النائيني إن المكلف لو استطاع أن يأتي بغير المقدور صدفة فلا يكون مجزيا لأن الواجب كان المقدور وهو أتى بغير المقدور الذي هو غير واجب ، وغير الواجب لا يجزي عن الواجب ، فالخطاب يكشف عن أن الملاك موجود في المقدور فقط ، ولا يوجد ملاك في غير المقدور ، وإذا أتى بغير المقدور صدفة فلا دليل على أنه يجزي عما فيه الملاك ، ونحتاج إلى دليل آخر ليقال بالإجزاء .

وعلى قول المحقق الثاني نتمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات أن الوجوب متعلق بالجامع بين الحصتين فيكون المأتي به فردا من الجامع فيحكم بإجزائه وعدم وجوب الإعادة ، فلو أتى بغير المقدور صدفة فإنه يكون مجزيا ويحقق الجامع ، فلا يحتاج إلى إعادة ، ونفس الدليل يثبت الإجزاء ، ولا نحتاج إلى دليل آخر لإثبات الإجزاء .

شرطية القدرة بالمعنى الأعم

(مبحث الترتب)

كان الكلام في اشتراط القدرة التكوينية ، فإذا كانت يد المكلف مشلولة فلا يمكن للمولى أن يأمره برفع يده ، لماذا ؟

لأن المكلف غير قادر على رفع يده ، فهذا الحكم لغو ، وصدور اللغو قبيح من الحكيم ، فالحكم مشروط بالقدرة على الامتثال ، وهذه هي القدرة التكوينية بالمعنى الأخص ، والعقل يحكم بتقيّد التكليف واشتراط التكليف بالقدرة على متعلقه لاستحالة التحريك المولوي نحو غير المقدور .

سؤال : ولكن هل يكفي هذا المقدار من التقييد أو لا بد من تعميقه وإضافة شيء آخر عليه ؟

الجواب :

من أجل الجواب على هذا السؤال نلاحظ أن المكلف إذا كان قادرا على الصلاة تكوينا بغض النظر عن الحكم الآخر ، وهو قادر تكوينا بأن يكون سالم الأعضاء والحواس ، فالمغمى عليه الفاقد للإحساس لا يكون مكلفا ، ولكنه مأمور فعلا بإنقاذ غريق تفوت بإنقاذه الصلاة إذا كانت في آخر الوقت للتضاد بين عمليتي الإنقاذ والصلاة وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما ، فيأتي السؤال التالي :

هل يمكن أن يؤمر هذا المكلف بالصلاة والإنقاذ معا في وقت واحد فيجتمع عليه تكليفان بكلا الفعلين ؟

الجواب :

الجواب بالنفي لأن المكلف وإن كان قادرا على الصلاة فعلا قدرة تكوينية ، ولكنه غير قادر على الجمع بين الصلاة وبين إنقاذ الغريق ، فلا يمكن أن يكلف بالجمع لأنه تكليف بغير المقدور ، والتكليف بغير المقدور محال ، ولا فرق في استحالة تكليفه بالجمع بين أن يكون ذلك بوجوب واحد (صل وأنقذ) أو بإيجابين (صل) و (أنقذ) يستدعيان بمجموعهما الجمع بين الضدين ، وعلى هذا فلا يمكن أن يؤمر بالصلاة من هو مكلف فعلا بالإنقاذ في هذا المثال وإن كان قادرا على الصلاة تكوينا ، وذلك يعني وجود قيد آخر للأمر بالصلاة – ولكل

أمر – إضافة إلى القدرة التكوينية بالمعنى الأخص ، وهو أن لا يكون المكلف مبتلى بالأمر بالضد فعلا ، فالقيد مجموع أمرين :

(القدرة التكوينية بالمعنى الأخص + عدم الابتلاء بالأمر بالضد)

وهذا ما نسميه بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم بلحاظ الجمع بين التكليفين ، ولا إشكال بين العلماء في تقييد الأمر بعدم الابتلاء بالأمر بالضد حيث لا يوجد اعتراض عندهم على هذه الجهة ، وإنما الإشكال في جهة أخرى وهي في معنى عدم الابتلاء الذي يتعين عقلا أخذه شرطا في التكليف ، فهل هو :

الأول : بمعنى أن لا يكون مأمورا بالضد ، وهو أعم لأن الأمر أعم مطلقا من الامتثال لأن الأمر شامل للامتثال وعدم الامتثال ؟

أو

الثاني : بمعنى أن لا يكون مشغولا بامتثال الأمر بالضد ، وهو أخص لأن الامتثال أخص مطلقا من الأمر ؟

والأول الأعم يعني أن كل مكلف بأحد الضدين لا يكون مأمورا بضده سواء كان بصدد امتثال ذلك التكليف أو لا .

والثاني الأخص يعني سقوط الأمر بالصلاة عمن كُلِّفَ بالإنقاذ لكن لا بمجرد التكليف بل باشتغاله بامتثاله ، فمع بنائه على العصيان وعدم الإنقاذ يتوجه إليه الأمر بالصلاة ، وهذا ما يسمى بثبوت الأمرين بالضدين على نحو الترتب ، ففعلية أحد الأمرين متوقف على عدم امتثال (عصيان) الأمر الآخر .

بعبارة أخرى :

في بعض الأحيان القدرة التكوينية موجودة ، ولكن هناك مانع شرعي عن إعمال تلك القدرة وامتثال التكليف .

مثال :

الشارع يقول : (صَلِّ) ، والمكلف بكامل قوته وعافيته ويمكنه الإتيان بجميع أجزاء الصلاة وشرائطها ، ولكن بمجرد ما أراد الابتداء بالتكبير رأى أمامه إنسانا يغرق فيجب عليه إنقاذه ، فيتوجه إليه خطاب : (أَنْقِذِ الغَرِيقَ) ، فإذا أراد أن يصلي لا يستطيع أن ينقذه ، وإذا أراد

إنقاذه فلا يستطيع أن يصلي ، ولكن عجزه عن أمر الشارع لمانع شرعي لا لمانع تكويني ، فهو عاجز تشريعا .

فيتبين أنه عندما نقول يشترط في التكليف أن يكون مقدورا لا يكفي أن يكون مقدورا بالقدرة التكوينية فقط بل لا بد أن نضيف قيدا جديدا ، والقيد الجديد هو أن يكون مقدورا بالقدرة التشريعية أي أن لا يكون هناك مانع تشريعي ، وهذا هو البحث في مسألة الترتب التي هي من الأبحاث المعقدة والمهمة والكثيرة الثمرات في الفقه .

إذن :

التكليف مشروط بالقدرة التكوينية والقدرة التشريعية ، ومعنى القدرة التشريعية هو أن لا يكون المكلف مبتلى بالأمر بالضد ، وإذا ابتلي بالأمر بالضد فلا يستطيع أن يصلي وينقذ الغريق في نفس الوقت ، يستطيع إما أن يصلي وإما أن ينقذ الغريق ، إذا أنقذ الغريق فلا يوجد في حقه أمر (صَلِّ) ، وإذا صلى لا يوجد في حقه أمر (أَنْقِذِ الغَرِيقَ) ، فلا بد أن يكون أحد الأمرين موجودا والآخر غير موجود ، وهذا هو مبحث الترتب ، وهو من فروع بحث التكليف بغير المقدور .

إن كل أمر وكل تكليف كما هو مقيَّد بالقدرة التكوينية بالمعنى الأخص هو مقيَّد أيضا بأن لا يوجد مانع مزاحم من الشارع للتكليف الأول ، فإذا كان هناك مزاحم له من الشارع فإنه لا يمكن أن يؤمر بهما معا لأنه من باب طلب الجمع بين الضدين ، وطلب الجمع بين الضدين محال لأن طلب الجمع بين الضدين غير مقدور ، وهذا متفق عليه بين الأصوليين ، ولكن وقع الخلاف بينهم في جهة أخرى ، وهي :

عندما نقول إن التكليف كما هو مقيد بالقدرة التكوينية بالمعنى الأخص مقيد أيضا بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم ، فما هو مقدار هذا التقييد الإضافي ؟ كم مقدار هذه الدائرة ؟

لكي تتضح الدائرة ومنشأ الخلاف لا بد أن نشير إلى هذه النكتة ، وهي :

يوجد عندنا أمر ، ويوجد عندنا امتثال للأمر ، أيهما أعم وأيهما أخص ؟

الأمر أعم مطلقا من الامتثال لأن الأمر فيه امتثال وعدم امتثال ، لكن لا يوجد امتثال بدون أمر ، فكلما وجد الامتثال فالأمر موجود ، ولكن ليس كلما وجد الأمر فالامتثال موجود.

سؤال : عندما نقول إن التكليف مقيَّد بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم وأن لا يكون مبتلى بالضد ، فهل المقصود أن لا يكون مبتلى بالأمر بالضد أو أن لا يكون مبتلى بامتثال الأمر بالضد ؟

الجواب :

وقع الخلاف بين الأصوليين :

رأي صاحب الكفاية :

وقد ذهب صاحب الكفاية – رحمه الله – إلى الأول مدعيا استحالة الوجه الثاني (الترتب) لأنه يستلزم في حالة كون المكلف بصدد عصيان التكليف بالإنقاذ أن يكون كلا التكليفين فعليا بالنسبة إليه ، أما التكليف بالإنقاذ فواضح لأن مجرد كون المكلف بصدد عصيانه لا يعني سقوط التكليف بالإنقاذ ، ووجوب الإنقاذ غير مشروط بترك الآخر ، وأما الأمر بالصلاة فلأن قيده محقّق بكلا جزئيه لتوفر القدرة التكوينية وعدم الابتلاء بالضد بالمعنى الذي يفترضه الوجه الثاني أي بمعنى عدم الاشتغال بامتثال الضد ، وفعلية الأمر بالضدين معًا مستحيلة فلا بد إذن من الالتزام بالوجه الأول ، فيكون التكليف بأحد الضدين بنفس ثبوته نافيا للتكليف بالضد الآخر ، وليس المانع من التكليف بالضد هو الاشتغال بالضد الآخر ، فليس المانع من الصلاة هو الاشتغال بالإنقاذ ، وإنما المانع هو الأمر بالإنقاذ ، فنفس ثبوت الأمر بالإنقاذ نافيا للأمر بالصلاة .

بعبارة أخرى :

رأي صاحب الكفاية :

قال صاحب الكفاية أن لا يكون مأمورا بالضد سواء كان بصدد الامتثال أم لم يكن ، يعني من يؤمر بإنقاذ الغريق لا يوجد في حقه أمر بالصلاة سواء كان بصدد امتثال الأمر بالإنقاذ أم لم يكن ، بل كان بصدد عصيان الأمر بالإنقاذ ، إذا وقف للصلاة رأى شخصا يغرق ، يوجد في حقه أمر (أنقذ الغريق) ، وبمجرد توجه الأمر إليه بالإنقاذ لا يوجد في حقه أمر (صلّ) لأنه جمع بين الضدين ، والجمع بين الضدين محال ، لا يمكن للشارع أن يقول (أنقذ) و(صلّ) في نفس الوقت ، لذلك إذا كان بصدد عصيان الإنقاذ لا تجب الصلاة بسبب عدم وجود الأمر بالصلاة لسقوط الأمر بالصلاة والساقط لا يعود ، وهذا معناه أن القيد هو الأمر بالضد لا امتثال الأمر بالضد .

إذن :

صاحب الكفاية يقول إن الأمر بالصلاة مقيد بعدم الأمر بالضد ، والقيد هنا قيد عدمي ، والقيد قيد الوجوب لا قيد الواجب لأن قيد الوجوب لا يجب تحصيله من قبل المكلف ، فإذا أمر بالضد انتفى قيده فانتفى المقيَّد فلا يوجد أمر بالصلاة .

عند صاحب الكفاية الوجوب الترتبي غير معقول لأنه يلزم منه طلب الجمع بين الضدين ، وهو غير مقدور فيكون محالا .

دليل صاحب الكفاية :

المكلف إذا صار بصدد عصيان الأمر لا يسقط الأمر ، فالعاصي للأمر بالإنقاذ يوجد في حقه الأمر بالإنقاذ ، وفي العصيان وعدم الامتثال يتحقق شرط الأمر بالصلاة ، فيتوجه إليه الأمر بالصلاة ، فالعاصي يتوجه إليه أمران (أنقذ) و (صلّ) ، وتوجه أمرين متضادين إلى المكلف في نفس الوقت محال لأنه من باب طلب الجمع بين الضدين ، فلو قلنا إن القيد هو عدم امتثال الأمر بالضد فيلزم منه طلب الجمع بين الضدين .

وهذا الإشكال لا يَرِدُ على رأي صاحب الكفاية لأنه يقول إذا وجد أمر بالإنقاذ فلا يوجد أمر بالصلاة حتى لو عصى الأمر بالإنقاذ فلا يوجد أمر بالصلاة ، ولا يوجد طلب الجمع بين الضدين لوجود أحد الأمرين وسقوط الأمر الآخر ، لذلك يكون صاحب الكفاية منكرا للترتب، فهو يقول إذا وُجِدَ الأمر الأول سقط الأمر الثاني ، وإذا عصى الأمر الأول فلا يرجع الأمر الثاني الساقط .

رأي المحقق النائيني :

وذهب المحقق النائيني – رحمه الله – إلى الثاني ، بمجرد أن قال الشارع (أنقذ) لا يوجد أمر بالصلاة ، إذا صار المكلف بصدد امتثال (أنقذ) لا يوجد أمر بالصلاة ، فإذا كان في الماء للإنقاذ لا يعقل أن يقول له الشارع (صل) ، وإذا لم يكن بصدد امتثال الأمر بالإنقاذ فلا يسقط الأمر بالصلاة ، بل يوجد في حقه الأمر بالصلاة لأن القيد في الصلاة هو عدم امتثال الأمر بالإنقاذ لا عدم الأمر بالإنقاذ ، وهو لم يمتثل فيتوجه إليه الأمر بالصلاة .

إذن :

المحقق النائيني يقول شرط الأمر بالصلاة عدم امتثال الإنقاذ ، فإذا امتثل الإنقاذ انتفى الأمر بالصلاة ، وإذا لم يمتثل الإنقاذ فيجب الإتيان بالصلاة ، والمحقق النائيني يؤمن بالترتب ،

فالصلاة مترتبة على عدم امتثال الأمر بالإنقاذ ، وإذا امتثل الإنقاذ فلا يوجد أمر بالصلاة ، وإذا عصى الإنقاذ يبقى في حقه الأمر بالصلاة .

وهنا لا بد من دفع إشكال صاحب الكفاية النكتة الأولى بأن نجعل القيد عدم الامتثال والنكتة الثانية أنه لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين ، والنقاط الثلاثة من السيد الشهيد لإثبات هاتين النكتتين .

ثمرة الرأيين :

على رأي صاحب الكفاية إذا لم يشتغل المكلف بالإنقاذ واشتغل بالصلاة وقعت صلاته باطلة لعدم الأمر بها ، بخلافه على رأي المحقق النائيني فإن صلاته تقع صحيحة .

رأي السيد الشهيد :

رأي المحقق النائيني هو الصحيح ، وتوضيحه ضمن النقاط الثلاث التالية :

النقطة الأولى : عدم وجود التنافي في عالم المبادئ والإرادة والجعل :

لا بد من تحديد مركز التضاد ، إن الأمرين بالضدين ليسا متضادين بلحاظ عالم المبادئ إذ لا محذور في افتراض مصلحة ملزمة في كل منهما في مرحلة الملاك ، وشوق أكيد لهما معًا في مرحلة الإرادة ، ولا بلحاظ عالم الجعل والتكليف والخطاب ، وإنما ينشأ التضاد بينهما بلحاظ التنافي والتزاحم بينهما في عالم الامتثال لأن كلا منهما بِقَدْرِ ما يحرك نحو امتثال نفسه بالدلالة المطابقية يبعد عن امتثال الآخر بالدلالة الالتزامية مع وجود الآخر ، ولا ينفي الآخر ، فمقتضي الامتثال في الأمر الآخر موجود ولكن امتثال الأمر الثاني مانع من امتثال الأمر الأول لا رافع للأمر الأول ، امتثل الأمر بالإنقاذ بالدلالة المطابقية ، وبالدلالة الالتزامية لا تمتثل الأمر بالصلاة ، وصاحب الكفاية يقول مع وجود الأمر الثاني يرتفع الأمر الأول ويسقط ولا وجود له ، فالأمر بالإنقاذ ينافي الأمر بالصلاة فلا يوجد الأمر بالصلاة ، ونقول الامتثال قيد الوجوب لا قيد الواجب ، والوجوب يكون فعليا إذا تحقق شرطه ومن شروطه عدم امتثال الآخر لا عدم الآخر ، فإذا امتثل الآخر تحقق عدم شرط وجوب الصلاة فلا يوجد عندك وجوب الصلاة ، فلا توجد منافاة بين الأمرين .

بعبارة أخرى :

كل وجوب مشروط لا يقول حَصِّلْ شرطي ، فوجوب الحج لا يقول حَصِّلِ الاستطاعة ، وإنما يقول إذا وُجِدَ شرطي فأنا واجب ، الأمر بالصلاة لا يقول لا تنقذ وإنما يقول إذا لم تنقذ

فصلِّ ، فلا منافاة بين الأمرين ، لو كان الأمر بالصلاة يقول لا تنقذ ، والأمر الثاني يقول انقذ فيقع التنافي بينهما ، والصلاة تقول إذا لم تنقذ فصلِّ ، فإذا أنقذت فالصلاة ليست واجبة ، فلا يقع تنافي ، فالشرط شرط الوجوب لا شرط الواجب ، ولو كان شرط الواجب لكان الأمر يقول حصل الشرط مثل الأمر بالصلاة يقول حصل الطهارة لأن الطهارة شرط الواجب ، ولكن الأمر بصلاة الظهر لا تقول حصِّل الزوال لأن الزوال شرط الوجوب لا شرط الواجب ، والحج لا يقول حصِّل الاستطاعة لأن الاستطاعة شرط الوجوب ، الأمر الأول يقول إذا وجد شرطي فأنا واجب ، ولا يقول حصِّل شرطي ، وإذا وجد الإنقاذ يعدم شرط الوجوب ، وإذا عدم شرط الوجوب عدم الوجوب ، ففي حال الإنقاذ لا يوجد صل ، وفي حال الصلاة لا يوجد أنقذ ، فلا يوجد جمع بين الضدين ، فإذا امتثل الإنقاذ فلا يوجد وجوب للصلاة ، وعندما يمتثل الصلاة لا يوجد وجوب الإنقاذ ، فلا توجد منافاة لأنه لا يوجد طلب الجمع بين الضدين .

نعم توجد مشكلة لو أردت أن تتركهما معا فهل يستحق عقاب أو عقابين ؟

صاحب الكفاية يقول يستحق عقابين لأن عدم الإنقاذ شرط الصلاة فهو حقق شرط الصلاة ، وعدم الصلاة شرط الإنقاذ فهو حقق شرط الإنقاذ ، فكلاهما قبل الامتثال فعليّ في حق المكلف ، فإذا تركهما معا يستحق عقابين ، ويمكن أن يتخلص من العقابين بامتثال أحدهما فيسقط الآخر لتحقق شرطه ، فإذا امتثل الإنقاذ فلا صلاة ، وإذا امتثل الصلاة فلا إنقاذ ، الأمر بالصلاة على نحو الترتب لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين ، الأمر الترتبي هو طلب الجمع بين الأمرين ولكن على نحو الترتب لا طلب الجمع بين الضدين ، فأحد الأمرين في طول الآخر لا في عرض الآخر ، لو كانا في عرض واحد للزم التنافي بينهما ، ولكن أحدهما في طول الآخر فلا يلزم التنافي بينهما .

إذن :

أيها المكلف إذا أمرت بالصلاة وأمرت بالإنقاذ ، ففي حقك أمر بالصلاة وأمر بالإنقاذ ، ولا يوجد تنافي بين الأمرين والملاكين ، وإنما التنافي في مقام الامتثال ، والمشكلة هي في مقام الامتثال ، فإذا امتثل الأمر الأول فالأمر الثاني غير موجود ، وإذا امتثل الأمر الثاني فالأمر الأول غير موجود ، فلا يوجد جمع بين الضدين لعدم وجودهما في نفس الوقت ، فلا يوجد

تناف في الملاك ، ولا يوجد تناف في الخطاب والأمر والتكليف ، ولا يوجد تناف في الامتثال، فإذا امتثل أحدهما أعدم شرط الأمر الآخر فصار معدوما بانعدام شرطه فلا يوجد الأمر الآخر.

نسأل : الأمر بالصلاة والأمر بالإنقاذ هل يوجد بين ملاكيهما تضاد وتعارض وتنافٍ ؟

الجواب :

لا يوجد فالمكلف قادر على الصلاة تكوينا ، وقادر على الإنقاذ تكوينا ، فهو ليس من قبيل (صلّ) و (لا تصلّ) ، (صلّ) ملاك الصلاة المصلحة ، (لا تصلّ) ملاك الصلاة المفسدة ، فيقع التضاد بين الملاكين ، فالصلاة فيها ملاكان : مصلحة ومفسدة .

نسأل : هل يوجد تضاد في مقام الجعل ؟

الجواب :

لا يوجد تضاد وتنافٍ لأن (صلّ) لا علاقة له بـ (أنقذ) أو (لا تنقذ) ، والشاهد على أنه لا تنافي بينهما أنه لو كان أحدهما في طول الآخر (صلّ) ثم (أنقذ) فلا يوجد تنافٍ بينهما .

إذن :

التنافي بينهما ليس في مقام الملاك ولا في مقام الجعل والخطاب والتكليف ، وإنما يقع التنافي بينهما في مقام الامتثال ، فأول ركيزة لصاحب الكفاية وهو أنه إذا جاء الأمر الثاني انتفى الأمر الأول هذه الركيزة باطلة لأنه إذا جاء الأمر الثاني فلا ينتفي الأمر الأول ولا يسقط لعدم المنافاة بينهما لا في عالم الجعل ولا في عالم المبادئ أي الملاك والإرادة .

النقطة الثانية : عدم وجود التنافي في عالم الامتثال :

أن وجوب أحد الضدين إذا كان مقيَّدا بعدم امتثال التكليف بالضد الآخر أو مقيدا بالبناء على عصيانه فهو وجوب مشروط على هذا النحو ، وإذا انعدم الشرط انعدم الوجوب المشروط، ويستحيل أن يكون هذا الوجوب المشروط منافيا في فاعليته ومحركيته للتكليف بالضد الآخر إذ يمتنع أن يستند إلى الوجوب المشروط عدم امتثال التكليف بالضد الآخر لأن عدم امتثال التكليف مقدمة وجوب بالنسبة إليه – لا مقدمة واجب – ، وكل وجوب مشروط بمقدمة وجوبية لا يمكن أن يكون محركا نحو مقدمة الوجوب وداعيا إلى مقدة الوجوب ، فالشرط علة للوجوب ، ولا يمكن أن يدعو المعلول إلى إيجاد علته ، وعدم امتثال التكليف شرط ويستحيل أن يكون المشروط داعيا إلى إيجاد شرطه ، والوجوب يوجد بعد تحقق شرطه ،

فكل وجوب لا يدفع إلى تحصيل قيده ، نعم يدفع إلى تحصيل قيد الواجب ، وإذا امتنع استناد عدم امتثال التكليف بالضد الآخر إلى هذا الوجوب المشروط تبرهن أن هذا الوجوب لا يصلح للمانعية والمزاحمة في عالم التحريك والامتثال ، كل وجوب مشروط لا يقول (حصِّل شرطي ولا تمتثل الآخر) ، نعم إذا قال هذا القول يقع التنافي ، بل يقول إذا وجد شرطي فأنا واجب ، فالأمر بالصلاة يقول إذا لم تنقذ فصل ، وإذا أنقذت فأنا لست واجبا ، وعدم الإنقاذ شرط الوجوب لا شرط الواجب ، فعندما يشتغل بالإنقاذ يعدم شرط وجوب الصلاة ، وعندما يشتغل بالصلاة يعدم شرط وجوب الإنقاذ .

إن عدم امتثال الإنقاذ مستند إلى إرادة المكلف لا إلى الصلاة لأن عدم الامتثال شرط ، فلا يمكن أن يكون مستندا إلى المشروط ، فالوجوب المشروط لا يدعو إلى إيجاد شرطه .

إلى هنا كنا نفترض أن أحدهما مقيَّد والآخر مطلق ، فالصلاة مقيَّدة بشرط عدم امتثال الإنقاذ ، وفي بعض الأحيان كلاهما مقيَّد ، وجوب الصلاة مقيَّد بعدم امتثال الإنقاذ ، ووجوب الإنقاذ مشروط بعدم امتثال الصلاة ، هذا نسميه ترتب من الطرفين ، يحصل هذا حينما يكون الطرفان على درجة واحدة من الأهمية ، مثل إنقاذ الأول وإنقاذ الثاني ، وجوب إنقاذ الأول مقيَّد بعدم امتثال إنقاذ الثاني ، ووجوب إنقاذ الثاني مقيَّد بعدم امتثال إنفاذ الثاني ، وجوب الأمر الأول مترتب على عدم امتثال الأمر الثاني ، ووجوب الأمر الثاني مترتب على عدم امتثال الأمر الأول .

وإذا كان أحدهما مهم والثاني أهم ، المهم يصير مقيَّدا ، والأهم يصير مطلقا ، إنقاذ النفس أهم من الصلاة ، أنقذ سواء صليت أم لا ، وصل إذا لم تنقذ ، فإذا ترك الإنقاذ وصلى صلاته صحيحة ولكنه عصى أمر الإنقاذ ، وهذه ثمرة تظهر على القولين ، على مبنى صاحب الكفاية إذا ترك الإنقاذ وصلى فصلاته باطلة لأنه لا يوجد أمر بالصلاة ، وعلى مبنى المحقق النائيني إذا ترك الإنقاذ وصلى فصلاته صحيحة ولكنه مأثوم لتركه الإنقاذ .

إذن :

في الوجوب الترتبي لا يوجد تناف بين الوجوبين لا في مقام المبادئ ولا في مقام الجعل والحكم ولا في مقام الامتثال ، وعلى هذا يعقل الجمع بين وجوبين على نحو الترتب ، تارة الوجوبان معا مترتبان فكل منهما مقيَّد بعدم امتثال الآخر ، وتارة أخرى أحدهما يكون مقيَّدا بعدم امتثال الآخر ، والآخر يكون مطلقا سواء أتى بالأمر الأول أم لم يأت به ، ومنشأ ذلك

هو اختلاف الملاكات ، الملاكات إما متساوية وإما بعضها أهم من البعض الآخر ، إن كان الملاكان متساويين من حيث الأهمية فكل منهما يكون مقيدا بعدم امتثال الآخر ، فيقول الشارع أنقذ الأول إن لم تنقذ الثاني ، وأنقذ الثاني إن لم تنقذ الأول ، وإن كان أحد الملاكين أهم من الآخر فالملاك الأهم يكون مطلقا ، والملاك المهم يكون مقيدا بعدم امتثال الأهم ، فيقول الشارع صل إن لم تنقذ ، وأنقذ سواء صليت أم لا ، وامتثال المطلق يرفع مقتضي امتثال المقيَّد ولا يكون مانعا عن امتثال المقيَّد بعد وجوده ، امتثال الأهم رافع لامتثال المهم لا مانع عن امتثاله .

النقطة الثالثة : الوجوب الترتبي قد يكون من جانب أو من جانبين :

أن التكليف بالضد الآخر إما :

الأول : أن يكون مشروطا بدوره أيضا بعدم امتثال هذا الوجوب المشروط ، مثل إنقاذ غريق وإنقاذ غريق آخر ، فإنقاذ الغريق الأول مشروط بعدم امتثال إنقاذ الغريق الثاني ، وإنقاذ الغريق الثاني مشروط بعدم امتثال إنقاذ الغريق الأول .

وإما :

الثاني : أن يكون التكليف الآخر مطلقا من هذه الناحية أي من ناحية عدم امتثال هذا الوجوب المشروط ، مثل إنقاذ غريق والصلاة في آخر الوقت ، فالملاك الأهم مطلق ، والملاك الأقل أهمية مشروط بعدم الأهم ، فإنقاذ الغريق مطلق وليس مشروطا ، والصلاة مشروطة بعدم امتثال إنقاذ الغريق .

على الأول :

يستحيل أن يكون منافيا للوجوب المشروط في مقام التحريك بنفس البيان السابق لأن كلا منهما مشروط بعدم امتثال الآخر ، وامتثال الآخر يكون معدما لشرط الواجب المشروط ، وعلى هذا فلا ينافيه لأن الذي ينافيه أن يكون الوجوب فعليا ولكن يزاحمه في امتثاله ، وفي المقام ليس الوجوب فعليا لأن الوجوب مشروط بشرط ، والشرط هو عدم امتثال الآخر ، ومع وجود الآخر ينعدم الشرط ، ومع انعدام الشرط ينعدم الوجوب المشروط .

على الثاني :

يستحيل أن يكون منافيا للوجوب المشروط في مقام التحريك أيضا لأن التكليف بالضد الآخر (كإنقاذ العريق) مع فرض إطلاقه وإن كان يُبَعِّدُ عن امتثال الوجوب المشروط ويصلح

أن يستند إلى هذا المطلق عدم وقوع الواجب بذلك الوجوب المشروط (أنقذ إذا فرضناه أهم يقول أنقذ سواء صليت أم لم تصل ، فيبعد عن الصلاة ، ولكن هل يبعد عن الصلاة مع وجود وجوب الصلاة أو مع نفي موضوع الوجوب ؟ هل يبعد عن الصلاة مع فعلية الوجوب المشروط أو بنفي شرط الوجوب المشروط فلا ينافيه ؟ متى ينافيه ؟ ينافيه إذا كانت الصلاة فعلية والإنقاذ يقول لا تصلِّ ، يقول صل إن لم تنقذ ، فإذا أنقذ فلا صلاة ، فسالبة بانتفاء الموضوع) ، ولكن الضد الآخر على فرض إطلاقه إنما يبعد عن امتثال الوجوب المشروط عن طريق تقريب المكلف نحو امتثال نفسه (كالإنقاذ) ، وامتثال نفسه يساوق إفناء شرط الوجوب المشروط ونفي موضوع الوجوب المشروط ، فيسقط شرط وجوب الصلاة ، وهذا يعني أن الوجوب المطلق (أي الإنقاذ) يقتضي نفي امتثال الوجوب المشروط بنفي أصل الوجوب المشروط وإعدام شرطه (امتثال المطلق يرفع مقتضي امتثال المقيَّد ولا يكون مانعا عن امتثال المقيَّد بعد وجود المقيَّد أي أن امتثال الأهم رافع لمقتضي امتثال الصلاة لا مانع عن تحقق مقتضى وجوب الصلاة ، فإذا رفع المقتضي فلا صلاة حتى يكون الإنقاذ منافيا للإتيان بالصلاة) لا نفي الوجوب المشروط مع حفظ الوجوب المشروط وحفظ شرطه ، والوجوب المشروط إنما يأبى عن نفي امتثال نفسه مع حفظ ذاته وشرطه (الوجوب المشروط يستدعي امتثاله إذا وُجِدَ المقتضي، والأهم يرفع المقتضي لا أنه يمنع من وجود المقتضى بعد وجود المقتضي ، وهذا مثل أن الورقة لم تحترق لعدم وجود النار لا لأنها مبتلة ، فالمقتضي غير موجود لا أن المانع غير مفقود ، لو كان امتثال الإنقاذ من قبيل رطوبة الورقة كان منافيا لاقتضاء النار للإحراق ، لكن امتثال الإنقاذ من قبيل عدم وجود النار ، فلا يوجد تنافٍ ، وامتثال المطلق يرفع مقتضي امتثال المقيَّد ولا يكون مانعا عن امتثال المقيَّد بعد وجوده ، فامتثال الأهم رافع لا مانع) ، ولا يأبى عن نفي امتثال نفسه بنفي ذاته وشرطه رأسا إذ يستحيل أن يكون الوجوب المشروط حافظا لشرطه ومقتضيا لوجود نفسه ، فوجوب الحج لا يدفع إلى تحصيل الاستطاعة ، ووجوب الصوم لا يدفع إلى تحصيل عدم السفر .

النتيجة :

بهذا يتبرهن أن الأمرين بالضدين إذا كان أحدهما على الأقل مشروطا – فضلا عن كونهما مشروطين معا – بعدم امتثال الآخر كفى ذلك في إمكان ثبوتهما معا بدون تنافٍ بينهما لا في الملاك ولا في الجعل ولا في الامتثال .

وهكذا نعرف أن العقل يحكم بأن كل وجوب مشروط – إضافة إلى القدرة التكوينية بالمعنى الأخص – مشروط بعدم الابتلاء بالتكليف بالضد الآخر بمعنى عدم الاشتغال بامتثال الضد (كل تكليف مقيَّد بعدم امتثال الضد المساوي أو الأهم من حيث الملاك لا بعدم الأمر بالضد) ، ولكن لا أي تكليف آخر ، بل التكليف الذي لا يَقِلُّ في ملاكه أهمية عن ذلك الوجوب – سواء ساواه أو كان أهم منه – .

وأما إذا كان التكليف الآخر أقل أهمية من ناحية الملاك فلا يكون الاشتغال بامتثاله مبرَّرا شرعا لرفع اليد عن الوجوب الأهم ، بل يكون الوجوب الأهم مطلقا من هذه الناحية (من ناحية القيد العقلي وهو أن لا يشتغل بامتثال الضد) كما تفرضه أهميته .

ملاك الصلاة يكون مقيَّدا بعدم امتثال الإنقاذ في صورتين :

الصورة الأولى :

أن يكون الإنقاذ مساويا ، فيكون التقييد من الطرفين ، ويسمى الترتب من الجانبين .

الصورة الثانية :

أن يكون الإنقاذ أهم ملاكا والصلاة مهم فيكون الإنقاذ مطلقا والصلاة مقيَّدة بعدم امتثال الإنقاذ ، وهذا ترتب من أحد الجانبين ، وإذا كان الإنقاذ أقل ملاكا فيكون مقيَّدا ، والصلاة تكون مطلقة .

ومن هنا نصل إلى صيغة عامة للتقييد يفرضها العقل على كل تكليف ، وهي تقييده بعدم الاشتغال بامتثال واجب آخر لا يقل عنه أهمية (إما مساوي وإما أكثر أهمية) ، وعلى هذا الأساس إذا وقع التضاد بين واجبين كالصلاة وإنقاذ الغريق ، أو الصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد فالتعرف (مبتدأ) على أن أيهما وجوبه مطلق وأيهما وجوبه مقيَّد بعدم الاشتغال بالآخر يرتبط (خبر المبتدأ) بمعرفة النسبة بين الملاكين ، فان كان الملاكان متساويين كان الاشتغال بكل منهما مصداقا لما حكم العقل بأخذ عدمه قيدا في كل تكليف ، وهذا يعني أن كلا من الوجوبين مشروط بعدم امتثال الآخر (مقيد من الطرفين) ، ويسمى بالترتب من الجانبين ، وإن كان أحد الملاكين أهم كان الاشتغالُ بالأهم مصداقًا لما حكم العقل بأخذ عدمه قيدا في وجوب المهم ، ولكن الاشتغال بالمهم لا يكون مصداقا لما حكم العقل بأخذ عدمه قيدا في وجوب الأهم ، وينتج هذا أن الأمر بالأهم مطلق (أنقذ مطلقا) ، والأمر بالمهم مقيَّد (صل إن لم تشتغل بالإنقاذ) ، وأن المكلف لا بد له من الاشتغال بالأهم لكي لا

يُبْتَلَى بمعصية شيء من الأمرين (فلا يبتلى بمعصية الأهم لأنه امتثله ، ولا يبتلى بمعصية المهم لأنه لم يتحقق شرطه ، وشرطه هو عدم امتثال الأهم ، وهو قد امتثل الأهم ، فسقط شرط المهم ، ومع سقوط الشرط يسقط المشروط) ، ولو اشتغل بالمهم لابتلي بمعصية الأمر بالأهم (إذا ترك الإنقاذ واشتغل بالصلاة تكون صلاته صحيحة ، ولكنه يكون عاصيا لعدم امتثال الإنقاذ ، ولو تركهما لاستحق عقابين) .

والبحث السابق كان في عالم الثبوت ، وأما في عالم الإثبات فتأتي مشكلة وهي أن الملاكات ليست بأيدينا حتى نستطيع أن نتعرف عليها ، فما هي الطرق لاستكشاف تساوي الملاكات أو أهمية بعضها على البعض الآخر أو أضعفية بعضها عن البعض الآخر ، وهذا بحث مهم لم يتعرض له السيد الشهيد في الحلقة الثالثة ، وأوكله إلى باب التعارض في أبحاث الخارج ، وهناك يتعرض له ببحث مفصل .

ثمرات كون القدرة التكوينية بالمعنى الأعم شرطا في التكليف بحكم العقل :

يترتب على كون القدرة التكوينية بالمعنى الأعم شرطا عاما في التكليف بحكم العقل عدة ثمرات مهمة :

الثمرة الأولى :

كلما وقع التضاد بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما كالصلاة في آخر الوقت والإزالة – وتسمى بحالات التزاحم – فلا ينشأ من ذلك تعارض بين دليلي وجوب الصلاة ووجوب الإزالة لأن الدليل مفاده جعل الحكم على موضوعه الكلي وَضِمْنَ قيوده المقدرة الوجود كما مر بنا في الحلقة السابقة ، ومن جملة تلك القيود القدرة التكوينية بالمعنى الأعم المتقدم ، وهو قيد عقلي لا شرعي ، ولا يحصل تعارض بين الدليلين إلا في حالة وجود تنافٍ بين الجعلين ، وحيث لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة المقيد بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم وبين جعل وجوب الإزالة المقيد بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم فلا تعارض بين الدليلين ، نعم لو كان كل منهما مطلقا لوقع التنافي .

إشكال :

كيف لا يوجد تعارض بين دليلي صل وأزل مع أن الأول (صلّ) يقتضي بإطلاقه إيجاب الصلاة سواء أزال أم لا ، والثاني (أزل) يقتضي بإطلاقه إيجاب الإزالة سواء صلى أم لا ، ونتيجة ذلك أن يكون الجمعُ بين الضدين مطلوبًا ؟

الجواب :

إن كلًّا من الدليلين لا إطلاق فيه بحد ذاته لحالة الاشتغال بضد لا يقل عنه أهمية لأنه مقيَّد عقلا بعدم ذلك كما تقدم ، فإن كان الواجبان المتزاحمان متساويين في الأهمية فلا إطلاق في كل منهما لحالة الاشتغال بالآخر ، وإن كان أحدهما أهم فلا إطلاق في غير الأهم (أي المهم) لحالة الاشتغال بالآخر ، وعلى كل حال فلا يوجد إطلاقان ليقع التعارض بينهما ، وهذا ما يقال من أن باب التزاحم مغاير لباب التعارض ، ولا يدخل ضمن التعارض ، ولا تطبق عليه قواعد التعارض .

التزاحم يخرج من باب التعارض لأن التعارض معناه وجود دليلين يقع التنافي بين جعليهما لا مجعوليهما ، وفي التزاحم يقع التنافي ين المجعولين والفعليين ، وفي التعارض يقدم الأقوى دلالة على الأضعف دلالة ولا ينظر إلى الملاكين ، وفي التزاحم يقدم الأهم ملاكا على الأضعف ملاكا .

التزاحم بين واجبين أو بين واجب وحرام :

كما يكون التزاحم بين واجبين يعجز المكلف عن الجمع بينهما ، كذلك يكون بين واجب (إنقاذ غريق) وحرام (العبور من أرض مملوكة للغير) يعجز المكلف عن الجمع بين إيجاد الواجب منهما وترك الحرام ، كما إذا ضاقت قدرة المكلف في مورد ما عن إتيان الواجب وترك الحرام معا .

الثمرة الثانية :

أن القانون الذي تعالج به حالات التزاحم هو تقديم الأهم ملاكا على غيره لأن الاشتغال بالأهم ينفي موضوع المهم دون العكس ، هذا إذا كان هناك أهم ، وأما مع التساوي فالمكلف مخيّر عقلا لأن الاشتغال بكل واحد من المتزاحمين ينفي موضوع الآخر ، وإذا ترك المكلف الواجبين المتزاحمين معا استحق عقابين لفعلية كلا الوجوبين في هذه الحالة .

إشكال :

المطلوب منه امتثال واحد ، فكيف يعاقب بعقابين ؟

الجواب :

نعم له قدرة تسع واجبا واحدا ، وله القدرة أن يأتي بأحدهما ، ولكن ورط نفسه بسوء اختياره ، فهو بسوء اختياره لا يأتي بأحدهما فيستحق عقابين لأنه جعل الوجوبين فعليين في

حقه ، وهو يستطيع أن يأتي بأحدهما لينفي شرط الآخر ، ولكنه لم يفعل ، والقدرة الواحدة يستطيع أن يفعل بها شيئين :

امتثال التكليف الأول + إعدام شرط التكليف الثاني

وهو لم يفعل فاستحق عقابين [1] .

الثمرة الثالثة :

أن تقديم أحد الواجبين في حالات التزاحم بقانون الأهمية لا يعني سقوط الواجب الأقل أهمية رأسا كما هي الحالة في تقديم أحد المتعارضين على الآخر إذ يقدَّم الدليل الأقوى ظهورا ويسقط الدليل الأضعف ظهورا ، بل يبقى الواجب الأقل أهمية واجبا وجوبا منوطا بعدم الاشتغال بالأهم ، وهذا ما يسمى بالوجوب الترتبي ، ولا يحتاج إثبات هذا الوجوب الترتبي إلى دليل خاص ، بل يكفيه نفس الدليل العام لأن مفاده وجوب متعلقه مشروطا بعدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه أهمية (مساوي أو أكثر أهمية) ، والوجوب الترتبي هو تعبير آخر عن ذلك بعد افتراض أهمية المزاحم الآخر .

ومن نتائج الثمرة الثالثة أن الصلاة إذا زاحمت إنقاذ الغريق الواجب الأهم واشتغل المكلف بالصلاة بدلا عن الإنقاذ صحت صلاته لأنها مأمور بها بالأمر الترتبي ، وهو أمر محقّق فعلا في حق من لا يمارس فعلا امتثال الأهم ، فصلاتع صحيحة ولكنه مأثوم لعدم إنقاذ الغريق .

وأما إذا اخذنا بوجهة نظر صاحب الكفاية – رحمه الله – القائل بأن الأمرين بالضدين لا يجتمعان ولو على وجه الترتب فمن الصعب تصحيح الصلاة المذكورة لأن صحتها فرع ثبوتِ أمرٍ بها ، ولا أمر بها ولو على وجه الترتب بناء على وجهة النظر المذكورة ، فتكون الصلاة باطلة .

---

[1] إذا كان المطلوب منه هو أمر واحد فيعاقب على الملاك الأهم لأن عقوبته أشد ، وفي حالة التساوي يعاقب عقابا واحدا لأنهما متساويان في الملاك فلهما نفس العقاب ، وإذا عوقب عقابين مع أن المطلوب امتثال واحد فهذا قبيح عقلا وهو أنه كيف يطلب منه امتثال واحد ويعاقب عقابين ، والعقاب لا بد أن يتناسب مع المطلوب ، فإذا كان المطلوب واحدا فالعقاب واحد ، ففي حالة الملاك الأهم يدخل العقاب الأضعف في العقاب الأقوى ، مثل غسل الجنابة يسقط الوضوء ، وفي حالة تساوي الملاكين يعاقب عقابا واحدا من باب تداخل العقابين لأن عقابا واحدا يحقق العقابين مثل تداخل الأغسال ، فإذا كان على المكلف عدة أغسال يأتي بغسل واحد عن جميع الأغسال .

فإن قيل :

" يكفي في صحتها وفاؤها بالملاك وإن لم يكن هناك أمر " ، فملاك الصلاة موجود حتى لو لم يوجد أمر بالصلاة .

كان الجواب :

" أن الكاشف عن الملاك هو الأمر ، فحيث لا أمر لا دليل على وجود الملاك " ، لأن وجود الملاك مدلول التزامي للأمر ، والأمر يدل بالدلالة المطابقية على الوجوب ، ومع سقوط المدلول المطابقي للأمر يسقط المدلول الالتزامي لأن المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي من حيث الوجود ، فوجود المدلول الالتزامي متفرّع على وجود المدلول المطابقي ، نعم الملاك قد يكون موجودا ، ولكن لا يوجد عندنا دليل على وجود الملاك ، ونحن يمكن لنا معرفة وجود الملاك من خلال الدليل ، ومع عدم الدليل لا يوجد عندنا دليل على الملاك .

ما هو الضد ؟

انتهينا من مسألة الترتب ، فكل أمر كما أنه مقيد بالقدرة التكوينية بالمعنى الأخص كذلك هو مقيد بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم ، والمراد من القدرة التكوينية بالمعنى الأعم هو عدم الابتلاء بالضد ، والمراد من عدم الابتلاء بالضد ليس هو عدم وجود أمر بالضد ، وإنما هو عدم امتثال الضد ، فلو كان مشتغلا بامتثال ضده فإنه يسقط عنه هذا الأمر ، فالأمرُ بشيء مقيَّدٌ عقلا بعدم الاشتغال بضده الذي لا يقل عنه أهمية أي أنه مساو له أو أكثر منه أهمية .

وانتهينا من ذلك – في مقابل صاحب الكفاية – إلى أن وقوع التضاد بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما لا يؤدي إلى التعارض بين دليليهما ، وقد تقدم في الحلقة الثانية أن التعارض هو التنافي بين مدلولي الدليلين ، ومدلول الدليل هو الجعل ، فالتعارض هو التنافي بين الجعلين ، وفي الترتب لا يوجد تناف بين الجعلين ولا بين المجعولين ، وإنما يقع التنافي بين الامتثالين .

سؤال : ما هو المراد من التضاد في باب الترتب ؟

الجواب :

المراد من التضاد في باب الترتب حالات عدم إمكان الاجتماع الناشئة من ضيق قدرة المكلف أي التزاحم في مقام الامتثال ، ولكن لا ينطبق عدم إمكان الاجتماع الناشئة من ضيق

قدرة المكلف على كل ضد ، فالضد في باب الترتب يناقش على أساس النقيضين المنطقيين وعلى أساس الضدين المنطقيين كما يلي :

أولا :

في علم المنطق النقيضان هما أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي ، والضد في باب الترتب لا ينطبق على الضد العام الذي هو النقيض ، والنقيض هو ترك الفعل في قبال الفعل ، مثل ترك إزالة النجاسة في قبال إزالة النجاسة ، فالمراد من الضد في مسألة الترتب هو أخص من النقيض المنطقي لأن الضد في مسألة الترتب لا يشمل النقيض المنطقي ، الفعل نقيضه عدم الفعل أي الترك ، والترك نقيضه الفعل ، ولا ينطبق الضد في باب الترتب على النقيض لأن الأمر بأحد النقيضين يستحيل أن يكون مقيدا بعدم الاشتغال بنقيضه لأن فرض عدم الاشتغال بالنقيض يساوق ثبوت نقيضه لأن الأمر بترك الترك هو الفعل أي إذا تركت الترك فافعل ، وتكون النتيجة أنك إذا فعلت فافعل ، أو يؤمر بترك الفعل أي إذا تركت الفعل فاترك، وتكون النتيجة أنك إذا تركت فاترك ، ويكون الأمر بالنقيض حينئذ تحصيلا للحاصل ، وتحصيل الحاصل محال .

بعبارة أخرى :

النقيضان كما أن اجتماعهما محال كذلك ارتفاعهما محال ، النقيضان هما أمران أحدهما وجودى والآخر عدمي ، فالفعل وترك الفعل لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فيستحيل أن يجتمع فعل الصلاة وترك الصلاة في وقت واحد ، ويستحيل أن يرتفع فعل الصلاة وترك الصلاة في وقت واحد ، فيستحيل أن يكون مصلِّيا وغير مصلٍّ في نفس الوقت ، فهو إما أن يكون مصلِّيا وإما أن لا يكون مصلِّيا .

سؤال : على هذا الأساس هل يعقل الترتب بين النقيضين أو لا يعقل ؟

الجواب :

لا يُعْقَلُ جَعْلُ أَمْرٍ بكلٍّ من النقيضين (أي أمر بالفعل وأمر بالترك) لا مطلقا ولا مقيدا بعدم الاشتغال بالآخر .

أما الأول (أي في حالة الإطلاق أي أمر بالفعل وأمر بالترك ، وكلاهما مطلق أي غير مقيد بالآخر) فلأنه يؤدي إلى اجتماع النقيضين ، وهو تكليف بالجمع بين نقيضين ، والجمع بين النقيضين محال .

وأما الثاني (أي حالة التقييد ، فكل منهما مقيد بعدم الاشتغال بالآخر أي ولا مقيدا بترك النقيض) فلأنه تحصيل للحاصل .

وهذا يعني أنه إذا دل دليل على وجوب فعل ودل دليل آخر على وجوب تركه أو حرمة فعله كان الدليلان متعارضين لأن التنافي بين الجعلين ذاتيهما ، فيدخل في باب التعارض لا في باب التزاحم .

مثال وجوب الفعل ووجوب الترك :

يقول المولى تجب الصلاة ، ويقول يجب ترك الصلاة ، يقع التناقض بين المدلول المطابقي للأول والمدلول المطابقي للثاني.

مثال وجوب الفعل وحرمة الفعل :

يقول المولى تجب الصلاة أي افعل ، ويقول تحرم الصلاة أي لا تفعل ، تحرم الصلاة مدلولها الالتزامي هو اترك الصلاة ، وصل مدلولها المطابقي افعل الصلاة ، فهذا جمع بين النقيضين ، لكن لا بين المدلولين المطابقيين ، وإنما التناقض يقع بين المدلول المطابقي لأحدهما والمدلول الالتزامي للآخر .

بعبارة أخرى :

لا يعقل الترتب بين النقيضين لأن الفعل مقيد بترك الآخر ، فلو قال له إذا تركت الترك فيجب أن تمتثل الفعل ، وترك الترك هو الفعل ، فيكون المعنى إذا فعلت فافعل ، ولا يعقل هذا لأنه تحصيل للحاصل ، لو ترك أحد النقيضين فلا يعقل أن يأمر بنقيضه لأنه إذا ترك أحد النقيضين يكون النقيض الآخر حاصلا بالفعل .

إذن :

لا يعقل أن يراد من الضد في باب الترتب الضد العام الذي هو النقيض لأنه تحصيل للحاصل .

ثانيا :

الضدان في علم المنطق هما أمران وجوديان ، والضد في باب الترتب لا ينطبق على الضد الخاص في حالة الضدين اللذين لا ثالث لهما (مثل وجوب الصلاة قائما ووجوب الصلاة جالسا) ، فالضدان في باب الترتب أخص من الضدين المنطقيين لأن الضدين المنطقيين يشمل الضدين اللذين لهما ثالث والضدين اللذين لا ثالث لهما ، وأما الضدان في الترتب فهما

الضدان اللذان لهما ثالث ، والضد الخاص هو الفعل في قبال الفعل ، مثل الإزالة في قبال الصلاة .

والضد في باب الترتب لا ينطبق على الضد الخاص في حالة الضدين اللذين لا ثالث لهما لنفس السبب السابق في النقيضين حيث إن عدم الاشتغال بأحدهما يساوق وجود الآخر حينئذ ، والحال هنا كالحال في النقيضين لأن الأمر بهما تحصيل للحاصل ، فترك أحد الضدين معناه تحقق الضد الآخر .

وعلى هذا فعجز المكلف عن الجمع بين واجبين إنما يحقق التزاحم – لا التعارض – فيما إذا لم يكونا من النقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما ، بل كانا من الضدين اللذين لهما ثالث ، وإذا كانا من النقيضين أو من الضدين اللذين لا ثالث لهما دخلت المسألة في باب التعارض ، وهكذا أعطانا السيد الشهيد ضابطا لتمييز باب التزاحم عن باب التعارض ، والضابط أن المتضادين اللذين لهما ثالث يكونان من باب التزاحم ، وأن النقيضين والمتضادين اللذين لا ثالث لهما يكونان من باب التعارض .

ويمكننا أن نستنتج من ذلك أن ثبوت التزاحم وانتفاء التعارض مرهون بإمكان الترتب الذي يعني كون كل من الأمرين مشروطا بعدم الاشتغال بمتعلق الآخر ، فكلما أمكن ذلك صح التزاحم ، وكلما امتنع الترتب كما في الحالتين المشار إليهما (أي النقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما) وقع التعارض ، وهذا هو الضابط للتمييز بين باب التزاحم وباب التعارض .

إطلاق الواجب لحالة المزاحمة :

توجد حالتان :

الحالة الأولى : الواجبان المُضَيَّقَان :

إلى هنا كنا نتكلم في الواجبين المُضَيَّقَيْنِ ، فالمزاحمة قائمة بين متعلَّقي أمرين على نحو يدور الأمر بين امتثال هذا أو ذاك ، فإما أن يأتي بهذا الواجب أو يأتي بذاك الواجب ، فإذا أتى بالواجب الأول فاته الواجب الثاني ، وإذا أتى بالواجب الثاني فاته الواجب الأول ، فأحد الواجبين مقيد والآخر مطلق أو كلا الواجبين مقيد .

مثال ١ : الصلاة وإزالة النجاسة في المسجد :

إذا كان وقت الصلاة ضيّقا وابتلي المكلف بنجاسة في المسجد تفوت مع إزالتها الصلاة

رأسا ، فإذا طهّر المسجد تفوته الصلاة .

مثال ٢ : الصلاة وإنقاذ الغريق :

إذا كان في آخر وقت صلاة الظهر وأراد إنقاذ الغريق تفوته صلاة الظهر ، وإذا صلى يفوته إنقاذ الغريق .

مثال ٣ : إنقاذ الغريقين :

إما أن ينقذ الغريق الأول وإما أن ينقذ الغريق الثاني ، فإذا أنقذ الأول فات إنقاذ الثاني ، وإذا أنقذ الثاني فات إنقاذ الأول .

الحالة الثانية : واجبان أحد الواجبين مُوَسَّع والآخر مُضَيَّق :

لا توجد مزاحمة بين المتعلقين كما كانت في الحالة الأولى ، وإنما تكون المزاحمة بين أحد الواجبين وحصة معينة من حصص الواجب الآخر كالفرد الأول من الصلاة .

مثال :

إذا دخل وقت صلاة الظهر ولكنه واجب موسع ، وتكون إزالة النجاسة مزاحِمة للصلاة في أول الوقت ، والإزالة واجب مضيق ، وبإمكان المكلف أن يزيل ثم يصلي ، أو كان في أول الوقت ورأى إنسانا يغرق ، وإنقاذ الغريق واجب مضيق ، فهل يقع التزاحم بين واجبين من هذا القبيل أو لا يقع ؟

فيه تفصيل ، ومنشأ التفصيل هو الخلاف بين المحقق النائيني والمحقق الكركي .

وفي الحالة الثانية تأتي المباني السابقة للمحقق النائيني والمحقق الكركي :

القول الأول للمحقق الكركي :

إنه لا مزاحمة بين الأمرين لإمكان امتثالهما معا ، فإذا لا توجد مزاحمة فلا نحتاج إلى الترتب الميرزائي ، وحتى على مبنى صاحب الكفاية – الذي يقول بعدم إمكان الوجوب الترتبي – يمكن تصحيح الفرد الأول من الصلاة .

وهذا القول هو مبنى المحقق الثاني الكركي لأنه قال إن الجامعَ بين المقدورِ وغير المقدورِ مقدورٌ ، فلا مزاحمة بين الصلاة وبين الإنقاذ ، ونحن نطبق قوانين باب التزاحم إذا كان يوجد تزاحم ، ولا يوجد تزاحم هنا ، وعلى مبنى المحقق النائيني في الجامع بين المقدور وغير المقدور لا يمكن تصحيح الصلاة من غير الترتب .

إن الأمر بالصلاة متعلق بالجامع بين الحصة المزاحمة وغير الحصة المزاحمة أي الجامع بين الحصة الأولى والحصة الثانية ، والمكلف قادر على إحدى الحصتين لأنه على مبنى المحقق الكركي يكون الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدورا ولا ينصرف الجامع إلى أحد الفردين دون الآخر بل يبقى على الجامع ، والمكلف قادر على إيجاد الجامع مع الإزالة ، فلا تضاد بين الواجبين .

وهذا يعني أن كُلاًّ من الأمرين يلائم الآخر ولا يزاحمه فلا نحتاج أن نأخذ بمبنى النائيني في الترتب لعدم وجود التزاحم ، فالصلاة في أول الوقت صحيحة حتى لو ترك الإنقاذ .

فإذا ترك المكلف الإزالة وصلى كان قد أتى بفرد من الواجب المأمور به فعلا ، هذا إذا بنينا على مبنى المحقق الثاني حتى لو أنكرنا الوجوب الترتبي الميرزائي وأخذنا بمبنى صاحب الكفاية في المسألة السابقة ، وأما إذا أخذنا بمبنى النائيني في الجامع فالصلاة تكون صحيحة على مبنى النائيني ، ولا تكون الصلاة صحيحة على مبنى صاحب الكفاية لأنه لا يوجد أمر بها .

القول الثاني للمحقق النائيني :

قول المحقق النائيني هو أن الجامع بين المقدور وغير المقدور ينصرف إلى المقدور ، فالمزاحمة واقعة بين الأمر بالإزالة وإطلاق الأمر بالصلاة للحصة المزاحمة للإنقاذ لأننا فرضنا أن الصلاة لها فردان ، وأحد فرديه مزاحم ، فإطلاق الأمر بالصلاة فيه مزاحمة لأن الإطلاق يقول هذا الفرد وهذا الفرد ، والإنقاذ يقول هذا الفرد مزاحم فلا بد أن تذهب إلى الفرد الآخر ، فالإنقاذ يزاحم إطلاق الوجوب ولا يزاحم أصل الوجوب ، عندما يسمع الأذان الجامع يقول صل الحصة الأولى من الصلاة أو الحصة الثانية ، والإنقاذ يزاحم الحصة الأولى ، والدليل الدال على وجوب الإنقاذ يُسْقِطُ إطلاق الأمر بالصلاة بمقدار الحصة المزاحمة للإنقاذ ولا يسقط الأمر بالصلاة ، فتقع المزاحمة ، ولا يمكن أن يتلاءم الأمر بالإزالة مع إطلاق الأمر بالصلاة في وقت واحد لا مع أصل الأمر بالصلاة .

بعبارة أخرى :

إذا قال الشارع : (صَلِّ) ، والأمر يكون بالجامع ، ولنفرض أن للجامع فردين ، الفرد الأول مزاحم للإنقاذ ، والفرد الثاني ليس مزاحما للإنقاذ ، فعندما يقول المولى بوجوب الجامع ، فهل ينصرف للفرد الممكن المقدور أو يبقى على عمومه شاملا للفرد المقدور والفرد غير المقدور؟

المحقق النائيني قال بأن الأمر لا يبقى على عمومه بل يتجه للمقدور أي للفرد الثاني الممكن المقدور ، والفرد الأول غير مقدور ، ولا يتجه الأمر إلى غير المقدور .

والمحقق الثاني قال بأن الأمر يتوجه إلى الفرد المقدور وإلى الفرد غير المقدور .

المحقق النائيني بنى على أنه عندما يكون أحد الضدين واجبا فامتثال الأمر الأول يُسْقِطُ الأمر الآخر لا أن نفس الأمر الأول يسقط الأمر الآخر ، فالنائيني يقول هذا الفرد الأول المزاحم للإنقاذ فيه أمر ترتبي ، يعني إن لم تنقذ فصل ، وإن أنقذت فلا صلاة .

وعلى مبنى المحقق الثاني لا توجد مزاحمة فلا يوجد ترتب .

وعلى نظرية المحقق النائيني في الجامع بين المقدور وغير المقدور وعلى نظرية المحقق النائيني في الترتب فالفرد المزاحم يمكن تصحيحه ولكن بالوجوب الترتبي ، ولكن على مبنى صاحب الكفاية لا يمكن تصحيح الفرد المزاحم .

مبنى صاحب الكفاية في بحث الترتب إذا وجد أمر بالإنقاذ فلا أمر بهذا الفرد من الصلاة سواء امتثلت الإنقاذ أم لم تمتثل .

ومبنى المحقق النائيني هو إن لم تمتثل الإنقاذ فلا أمر بالصلاة ، وإن لم تمتثل يوجد أمر بالصلاة .

والمحقق النائيني عنده مبنى آخر أنه إذا كان أحدهما مقدورا والآخر غير مقدور فالخطاب يتوجه إلى المقدور ، وغير المقدور يسقط على فرض عدم الإنقاذ ولا يسقط رأسا ، والمحقق النائيني يمكن له تصحيح الصلاة هنا ، ويصححها إذا بنى على الترتب ، ولكن على مبنى صاحب الكفاية في الترتب لا يمكن تصحيح الصلاة .

والمحقق الثاني قال إن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ، وما دام أنه مقدور فلا توجد مزاحمة حتى نقول بالتصحيح بالترتب أو عدم الترتب ، فلو أتى بالمقدور فهو صحيح ، فيتم تصحيح الصلاة المزاحمة للإنقاذ حتى لو لم نقل بالترتب .

رأي السيد الشهيد :

والصحيح أن يقال إن لهذه المسألة ارتباطا بمسألة متقدمة ، والمسألة هي الخلاف بين النائيني والمحقق الثاني ، فإذا أخذنا بمبنى النائيني فتوجد مزاحمة ، ويمكن تصحيح الصلاة بواسطة الوجوب الترتبي ، وإذا قلنا بمبنى صاحب الكفاية فلا يمكن تصحيح الصلاة ، وإذا أخذنا بمبنى المحقق الثاني فلا مزاحمة ، فهذه المسألة المتقدمة هي :

هل يمكن التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور أو لا يمكن ؟

إن أخذنا في تلك المسألة بوجهة نظر المحقق النائيني القائل بامتناع ذلك تقع المزاحمة ، فإذا ترك الإنقاذ والإزالة وصلى فصلاته صحيحة على مبنى النائيني ، وصلاته باطلة على مبنى صاحب الكفاية ، وأخذنا القدرة التكوينية بالمعنى الأعم المشتمل على عدم الاشتغال بامتثال واجب مزاحم لا يقل عنه أهمية فيمكن تصحيح هذه الصلاة إذا بنينا على مبنى النائيني في مسألة الترتب ويكون معنى ذلك أن التكليفَ بالجامع بين الحصة المبتلاة بمزاحم والحصة غير المبتلاة بمزاحمٍ ممتنعٌ أيضا ما لم نعالجه بالترتب ، فيقوم التزاحم بين الأمر بالجامع بالصلاة والأمر بالإزالة ، وحينئذ يطبق قانون باب التزاحم وهو التقديم بالأهمية ، والأهم هو المضيَّق وهو الإنقاذ ، فإذا أنقذ وصلى فلم يرتكب أي حرام ، وإذا صلى صلاته صحيحة ولكنه مأثوم لتركه الإنقاذ ، والإنقاذ ملاكه مطلق ، والصلاة ملاكها مقيد ، فالمضيق ملاكه مطلق ، والموسع ملاكه مقيد ، ويقدم الملاك المطلق على الملاك المقيد لأن الملاك المطلق هو الأهم .

ولا شك في أن الأمر بالإزالة أهم لأن استيفاءه ينحصر بذلك الزمان لأنه واجب مضيق ، بينما استيفاء الأمر بالجامع يتأتى بحصة أخرى لأنه واجب موسع ، وهذا يعني وفقا لما تقدم أن الأمر بالجامع يكون منوطا بعدم الابتلاء بالإزالة الواجبة ، فإن فسرنا عدم الابتلاء بالضد فسرناه بعدم وجود الأمر بالضد – كما عليه صاحب الكفاية – كان معنى ذلك أن الحصة المزاحمة من الصلاة لا أمر بها ، فلا تقع صحيحة إذا آثرها المكلف على الإزالة وقلنا بأن المدلول الالتزامي تابع للمدلول المطابقي ، ولكن إذا أنكرنا التبعية فالصلاة تكون صحيحة على مبنى صاحب الكفاية ، وقلنا إن صلاته غير صحيحة لأن الأمر بالإزالة ينفي الأمر بالصلاة ، وصلاته صحيحة على مبنى النائيني في الجامع بين المقدور وغير المقدور ، وأما على مبنى المحقق الثاني فلا يوجد تزاحم حتى نقول بالتقديم وعدم التقديم فلا نحتاج إلى الترتب لعدم وجود التزاحم .

وإن فسرنا عدم الابتلاء بعدم الاشتغال بامتثال المزاحم – كما عليه المحقق النائيني بإمكان الترتب – كان معنى ذلك أن الأمر بالجامع ثابت على وجه الترتب ، فلو أتى المكلف بالحصة المزاحمة من الصلاة وقعت منه صحيحة على مبنى النائيني في الترتب ، وأما على مبنى صاحب الكفاية فلا تقع صحيحة .

النتيجة :

في الحالة الثانية على مبنى النائيني هناك وعلى مبنى صاحب الكفاية هنا لا يمكن تصحيح الصلاة إذا ترك الإزالة أو الإنقاذ واشتغل بالصلاة ، ولكن إذا أخذنا بمبنى النائيني هناك ومبنى النائيني هنا أي في الترتب فالصلاة تقع صحيحة ، وأما إذا أخذنا بمبنى المحقق الثاني هناك فالصلاة هنا صحيحة سواء على مبنى النائيني أم مبنى صاحب الكفاية .

التقييد بعدم المانع الشرعي :

وصلنا إلى هنا أنه يوجد قيدان في الواجب :

١- القدرة التكوينية بالمعنى الأخص :

وهي القدرة على الامتثال .

٢- القدرة التكوينية بالمعنى الأعم :

وتفسيرها على مبنى المحقق النائيني هو عدم الاشتغال بالآخر ، فإذا تعارض تكليفان في مقام الامتثال فتارة كل منهما يكون مقيَّدا بعدم امتثال الآخر إذا كان كل منهما مساويا للآخر من حيث الملاك ، وتارة أخرى يكون أحدهما مقيدا والآخر مطلقا إذا كان أحد الملاكين أهم من الآخر ، فالملاك الأهم يكون مطلقا والملاك المهم يكون مقيدا ، والملاك الأهم يقدَّم على الملاك المهم .

وفي بعض الأحيان نرى أن هناك وجوبين وأحد الملاكين أهم ، ولكن مع ذلك يقدَّم المهم على الأهم ، فيأتي السؤال التالي : **ما هي الحالات التي يقدَّم فيها المهم على الأهم ؟**

إن القانون المتّبع في حالات التزاحم هو قانون ترجيح الأهم ملاكا ، ولكن هذا القانون يتَّبع فيما إذا لم يفرض تقييد زائد على ما استقل (أي حكم) به العقل من اشتراط ، وأما إذا كان يوجد تقييد زائد على ما استقل (أي يحكم) به العقل من اشتراط ، فلا ننظر إلى الأهمية لأن الملاك ليس فعليا حتى ننظر إلى أهمية الملاك لأن شرطه معدوم ، وبانعدام الشرط ينعدم المشروط.

عرفنا سابقا أن العقل يستقل (أي يحكم) باشتراط مفاد كل من الدليلين بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم ، فإذا فرضنا أن مفاد أحدهما كان مشروطا من قبل الشارع بشرط إضافي غير ما يشرطه العقل بنحو الاستقلال -إضافة إلى القدرة التكوينية بالمعنى الأعم التي هي بحكم

العقل- مشروطا بعدم المانع الشرعي أي بعدم وجود أمر وحكم على خلافه دون الدليل الآخر، فأحدهما كان مقيَّدا بعدم المانع الشرعي أي بعدم وجود حكم مزاحم على الخلاف ، والآخر لم يكن مقيَّدا بعدم المانع الشرعي ، ففي هذه الحالة يقدَّم الآخر عليه ، فيقدِّم المطلق على المقيَّد ، ولا ينظر إلى الأهمية في الملاك .

مثال :

هناك بحث بين علمائنا أن زيارة الحسين ع في يوم عرفة أهم ملاكا أو الحج الواجب أهم ملاكا ، قد يقال إن زيارة الحسين ع ليس واجبا بل هي مستحبة ، ولا يقع تزاحم بين الواجب والمستحب ، ولكن لنفرض أن الزيارة واجبة بالنذر أو بالشرط ضمن عقد لازم كالبيع ، فوجوب الوفاء بالشرط يتزاحم مع وجوب الحج ، كما إذا اشترط البائع على المشتري في عقد لازم أن يزور الإمام الحسين عليه السلام في عرفة كل سنة أو هو نذر ذلك ، واستطاع بعد ذلك الذهاب إلى الحج ، فعنده وجوب الوفاء بالنذر بزيارة الحسين ع في يوم عرفة ، وعنده وجوب الإتيان بالحج ، فوقع الكلام بين الأعلام أنه في مثل هذا التزاحم أيهما يقدَّم وجوب الحج أو وجوب زيارة الحسين ع .

بحسب الملاكات لا نعلم أن وجوب الحج أهم ملاكا من زيارة الحسين ع لأنه عندنا في الروايات أن الله ينظر إلى زوار الحسين ع في يوم عرفة أولا ثم ينظر إلى الحجيج ثانيا ، وهذا النظر بمعنى الرحمة الخاصة ، فينزل الرحمة على الزوار أولا ثم على الحجاج ثانيا ، " ورحمتي أصيب بها من أشاء " ، بحسب الروايات إن لم ندّع أن زيارة الحسين ع أهم ملاكا فلا يمكن أن ندعي العكس أو ندعي التساوي في الملاك ، فيكون ملاك زيارة الحسين ع مطلقا ، وملاك وجوب الحج مقيدا ، أو نقول كلاهما مقيد إذا كان الملاكان متساويين .

وفي الفتاوى نرى أنه يجب الذهاب إلى الحج ، وإذا ذهب إلى الزيارة فإنه يكون مأثوما وإن وفى بنذره لأنه ترك الحج الواجب ، فكيف يقول علماؤنا بأن وجوب الحج مقدم على وجوب زيارة الحسين ع في يوم عرفة .

إن وجوب الوفاء بالشرط مقيَّد في دليله (من قبل الشارع بأن لا يكون هناك حكم على خلاف الشرط ، والقيد قد يكون متصلا أو منفصلا) بلسان (إن شرط الله قبل شرطكم) ، والحج شرط الله ، والشرط في العقد اللازم شرط المؤمنين ، والمؤمنون عند شروطهم ، والحج

شرط الله ، وشرط الله مقدِّم على شروط المؤمنين ، وأما دليل وجوب الحج فلم يقيَّد بعدم المانع الشرعي ، فيقدّم وجوب الحج أولا ، ولا ينظر إلى أهمية الملاك ثانيا .

هنا يوجد أمران : الأمر الأول أنه نقدم المطلق غير المقيَّد بالمانع الشرعي على المقيَّد بالمانع الشرعي ، والأمر الثاني أننا لا ننظر إلى الملاك حتى لو كان المشروط – لو تحقق شرطه – أهم فإن المهم يكون مقدَّما على الأهم لو تحقق شرطه .

الأمر الأول : تقديم وجوب الحج :

يقدَّم وجوب الحج على الزيارة أي يقدم المطلق على المقيد بعدم المانع الشرعي لأنه ينفي بنفسه موضوع الوجوب الآخر حيث إن وجوبَ الحج ذاتَه – وبقطع النظر عن امتثاله – (أي نفس الأمر بوجوب الحج) مانع شرعي عن الإتيان بمتعلق الآخر ، فهو حكم على الخلاف ، كأن المولى قال زر الحسين عليه السلام إن لم تكن مأمورا بالحج ، فإذا أمر بالحج انتفى شرط زيارة الحسين عليه السلام ، والمفروض اشتراط وجوب الوفاء بالزيارة بعدم وجود حكم على الخلاف ، فلا موضوع لوجوب الوفاء مع فعلية وجوب الحج ، فإذا انتفى الموضوع ينتفي الحكم، والحكم تابع للموضوع ، ومن قيود الموضوع أن لا يوجد مانع شرعي ، ومع وجود المانع الشرعي فلا يوجد الموضوع ، فإذا صار المكلف مستطيعا صار وجوب الحج فعليا في حقه ، ومع فعلية وجوب الحج ينتفي موضوع وجوب الوفاء بالزيارة ، فلا موضوع لوجوب الوفاء بالزيارة ، فلا وجوب للوفاء بالزيارة مع فعلية وجوب الحج لأن الوفاء بالزيارة مشروط بشرط هو عدم المانع الشرعي ، ومع المانع الشرعي – وهو فعلية وجوب الحج – ينتفي المشروط ، فلا يوجد وجوب الوفاء بالزيارة ، وهذا من باب الورود ، ففي الورود أحد الحكمين ينفي الحكم الآخر حقيقة لا اعتبارا ، فالحكم الأول وارد على الحكم الثاني ، كما في الدليل القطعي فإنه يرفع موضوع الأصل العملي حقيقة ، وموضوع الأصل العملي هو الشك في التكليف ، ومع القطع يرتفع الشك في التكليف حقيقة ، وإذا كان أحد الحكمين ينفي الحكم الآخر اعتبارا فإنه يكون من باب الحكومة ، فالحكم الأول حاكم على الحكم الثاني ، كما في الدليل الظني الذي يرفع موضوع الأصل العملي اعتبارا ، فالشك في التكليف موجود ، ولكن نعتبره كأنه غير موجود ، فالظن يرفع الشك اعتبارا ، والحكومة يكون من باب التعارض فيجمع بين الدليلين جمعا عرفيا ، وأما الورود فهو ليس من باب التعارض لأن التعارض يرتفع حقيقة وإن كان يبدو لأول وهلة أن الدليلين متعارضان .

الأمر الثاني : عدم النظر إلى أهمية الملاك :

لا ننظر إلى أهمية الملاك لأن المشروط لو وجد شرطه كان أهم ، ولكن لو عُدِمَ شرطه لا يوجد المشروط حتى ننظر إلى أنه أهم أو ليس أهم أي سالبة بانتفاء الموضوع ، وأهمية أحد الوجوبين ملاكا إنما تؤثر في التقديم في حالة وجود هذا الملاك الأهم (أي في حالة فعليته) ، فإذا كان مفاد أحد الدليلين مشروطا بعدم المانع الشرعي دلّ ذلك على أن مفاده حكما وملاكا لا يثبت مع وجود المانع الشرعي ، ولا يثبت ملاكا لأن طريقنا إلى الملاكات يكون عن طريق الأحكام ، وإذا سقط الحكم سقط المدلول الالتزامي أي الملاك تبعا لسقط المدلول المطابقي ، وحيث إن مفاد الآخر (وهو وجوب الحج الفعلي) مانع شرعي فلا فعلية للأول حكما بالمدلول المطابقي ولا ملاكا بالمدلول الالتزامي مع فعلية مفاد الآخر (أي فعلية وجوب الحج) ، وفي هذه الحالة لا معنى لأخذ أهمية ملاك الأول (أي ملاك المشروط) بعين الاعتبار لأنه ليس فعليا حتى ننظر إلى أنه أهم أو ليس أهم .

بعبارة أخرى :

إلى هنا كنا نتكلم عن الواجبين المقيَّدين ، وكل منهما فيه تقييدان ، وجوب الإنقاذ فيه تقييدان ، وهما القدرة التكوينية بالمعنى الأخص ، والقدرة التكوينية بالمعنى الأعم أي عدم الاشتغال بالصلاة ، ووجوب الصلاة كان يوجد فيها تقييدان ، وهما القدرة التكوينية بالمعنى الأخص ، والقدرة التكوينية بالمعنى الأعم أي عدم الاشتغال بالإنقاذ ، هذا على القول بالتساوي في الملاك ، وإذا كان كل منهما من حيث التقييد بالقيود العقلية مساو للآخر فنلحظ الملاكات ، فنقدم الملاك الأهم على المهم ، والأهم مطلق ، والمهم مقيد ، وإذا كان الملاكان متساويين فكل منهما مقيد بالآخر ، وعدد التقييدات متساوية ، وإذا تساوى عدد التقييدات بحسب حكم العقل فإننا ننظر إلى الملاك .

وإذا فرضنا أنه في أحد التكليفين يوجد تقييد إضافي لا يوجد في التكليف الآخر فأيهما يقدَّم ؟

يقدَّم التكليف الآخر لأن التكليف الآخر فيه قيدان هما القدرة التكوينية بالمعنى الأخص ، والقدرة التكوينية بالمعنى الأعم ، والتكليف الأول فيه ثلاثة قيود هي القدرة التكوينية بالمعنى الأخص ، والقدرة التكوينية بالمعنى الأعم ، والقيد الثالث أن لا يوجد مانع من قبل الشارع بمعنى أن لا يوجد أمر من قبل الشارع بتكليف آخر ، فإذا وجد أمر بتكليف آخر من قبل

الشارع فينتفي شرط التكليف الأول ، وبانتفاء الشرط ينتفي المشروط ، فينتفي التكليف الأول، وأما التكليف الآخر فلا يوجد شرط ينفيه .

سؤال : إذا وقع تزاحم بين تكليفين ، أحدهما مشروط ، والآخر مطلق ، فأيهما يقدَّم ؟

الجواب:

يقدَّم المطلق وإن كان المشروط – لو تحقق شرطه – أهم من المطلق ، ولكن الشرط لم يتحقق فالمشروط يكون معدوما ولا يجب ، ففي حالة التزاحم من هذا القبيل ننظر إلى القيود والشروط ولا ننظر إلى الملاك .

وهذا تم تطبيقه على زيارة الحسين ع في يوم عرفة إذا وجبت بالنذر مثلا ووجوب الحج في مكة ، قالوا إن زيارة الحسين ع في يوم عرفة مستحبة ، ولكنها تجب بالنذر ، ولكن يوجد شرط وقيد عام في كل نذر وهو أن لا يكون هناك شرط من قبل الله مع هذا الشرط ، وورد في الرواية (إن شرط الله قبل شرطكم) ، ووجوب الحج شرط الله ، وزيارة الحسين ع شرطكم ، وإذا تحقق شرط الله فلا يتحقق شرطنا ، فينتفي وجوب زيارة الحسين ع بسبب انتفاء شرطه ، وهذا معناه أن الذي لا يأتي بالحج لا يستطيع الزيارة لأنه بوجود الأمر بالحج انتفى الأمر بالزيارة ، وهذا مثل ما قال به صاحب الكفاية ، قال صاحب الكفاية إذا وجد أمر بالإنقاذ سقط الأمر بوجوب الصلاة ، وهنا إذا وجد أمر بالحج سقط شرط وجوب الزيارة ، فالذي لم يذهب إلى الحج يستحق عقوبة واحدة وهي عقوبة الحج ، ولا يستحق عقوبة الزيارة لأن شرط وجوب الزيارة قد سقط ، شرطه كان عدم الأمر بالحج ، وقد تحقق الأمر بالحج ولم يمتثله .

الضابطة الكلية :

نستطيع أن نعطي ضابطة كلية ، إذا كان عندنا واجبان ، أحدهما مقيَّد ومشروط بشرط ، والآخر مطلق وغير مشروط بشرط ، في مقام التزاحم يقدَّم المطلق لأنه بمجرد وجود الأمر بالمطلق ينعدم شرط الواجب المشروط ، وبانعدام الشرط ينعدم المشروط ، الذي فيه شرط زائد يسمى المقيَّد بالقدرة الشرعية ، والذي لا يوجد فيه شرط زائد يسمى المقيَّد بالقدرة العقلية ، ومن هنا يقولون في باب التزاحم إذا تزاحم المشروط بالقدرة العقلية مع المشروط بالقدرة الشرعية يقدَّم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية .

القدرة الشرعية والقدرة العقلية :

وقد يطلق على الحكم المقيَّد بالتّقييد الزائد المفروض (وهو عدم المانع الشرعي) أنه مشروط بالقدرة الشرعية ، ويطلق على ما لا يكون مقيَّدا بأزيد مما يستقلّ به العقل (أي بأزيد من القدرة التكوينية بالمعنى الأعم) بأنه مشروط بالقدرة العقلية .

وعلى هذا الأساس يقال إنه في حالات التزاحم يقدَّم المشروط بالقدرة العقلية على المشروط بالقدرة الشرعية عن طريق الورود ، فإن كان الواجبان معا مشروطين بالقدرة العقلية فقط دون القدرة الشرعية جرى قانون الترجيح بالأهمية ، ولكن إذا لم يأت بالحج فلا يمكنه أن يأتي بالزيارة لأن الأمر بالزيارة قد سقط ولا يوجد أمر بالزيارة إذا لم يحج لأن الحج فعلي في حقه فسقط الأمر بالزيارة ، وإذا لم يحج فلا يمكنه الذهاب إلى الزيارة لأنه لا يوجد أمر بالزيارة ، وهذا ليس كالتزاحم بين الامتثالين بحيث إذا لم يمتثل الإنقاذ فيمكنه أن يمتثل الصلاة .

مصطلح القدرة العقلية والقدرة الشرعية بمعنى آخر :

ونفس مصطلح المشروط بالقدرة الشرعية وما يقابله من المشروط القدرة العقلية قد يطلق على معنى آخر مر بنا في الحلقة السابقة وفي هذه الحلقة أيضا في بحث قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور تحت عنوان شرطية القدرة ومحلها ، فلا بد من ملاحظة ذلك وعدم الاشتباه بين الموردين .

بعبارة أخرى :

ذكرنا فيما سبق في أوائل البحث العقلي اصطلاح آخر في القدرة العقلية والقدرة الشرعية ، قال : (وقد تسمى القدرة في هذه الحالة بالقدرة الشرعية ، وفي الحالة الثانية بالقدرة العقلية) ، كان معنى القدرة العقلية أن الملاك غير مقيَّد ، والقدرة الشرعية بمعنى أن الملاك مقيَّد .

ويوجد معنى آخر للقدرة الشرعية والقدرة العقلية ، والمعنى الآخر هو هنا ، والقدرة العقلية هنا أنه لا يوجد قيد إضافي في الواجب ، والقدرة الشرعية بمعنى أنه يوجد قيد إضافي في الواجب .

فالقدرة الشرعية والقدرة العقلية لها اصطلاحان ، فتارة يراد من القدرة الشرعية أنه يوجد قيد في الملاك بنحو إذا كان المكلف عاجزا فلا ملاك ، فالعجز قيد في الملاك ، فتكون القدرة شرعية ، وتارة أن الملاك فعلي حتى مع العجز ، فالعجز ليس قيدا في الملاك ، وهذه القدرة هي القدرة العقلية .

وأما هنا فليس للعجز والملاك دخل في القدرتين الشرعية والعقلية ، فنرى أن الواجب فيه قيد إضافي فوق القيدين السابقين أو لا يوجد ، فإذا يوجد في الواجب قيد إضافي نسميها قدرة شرعية ، وإذا لا يوجد في الواجب قيد إضافي نسميها قدرة عقلية ، وإذا تزاحمت القدرة العقلية مع القدرة الشرعية تقدَّم القدرة العقلية على القدرة الشرعية ، فإذا ورد أمر مطلق وأمر مقيَّد بعدم الأمر المطلق فإن الأمر المطلق مقدَّم على الأمر المقيَّد ويعدم شرط الأمر المقيَّد بورود الأمر المطلق .

وهذا تمام الكلام في الترتب وتفرعات الترتب .

قاعدة إمكان الوجوب المشروط

مقدمة :

توجد في الشريعة وجوبات مشروطة بنحو إذا انتفى الشرط ينتفي المشروط بمعنى أنه إذا لم يتحقق الشرط فلا وجوب للمشروط ، من قبيل الاستطاعة بالنسبة إلى الحج ، فإنه ما لم تتحقق الاستطاعة فلا وجوب للحج ، ومن قبيل الزوال بالنسبة لصلاة الظهر ، فإنه ما لم يتحقق الزوال فلا وجوب لصلاة الظهر ، ويجوز للمكلف أن يريق الماء قبل الزوال حتى لو كان يعلم بأنه لا يمكنه تحصيل الماء بعد الزوال لأنه قبل الزوال لم تدخل صلاة الظهر في عهدته ، وإذا صار الزوال توجه إليه خطاب (تَوَضَّأْ) لأن الصلاة مشروطة بالطهارة .

وقال بعض الأصوليين كصاحب الكفاية أن الوجوب المشروط محال لأن الوجوب موجود ومشرَّع قبل وجود الشرط ، فتبين أنه مطلق وليس مشروطا ، فقبل تحقق الشرط شرّع الشارع الوجوب المشروط مع أن شرطه لم يتحقق ، فيتبين أن ما فرضناه مشروطا ليس بمشروط ، وهذا خلف ، فيتبين أنه مطلق وليس مشروطا ، والدليل أن الوجوب تحقق بدون أن يتحقق شرطه هو يوجد الآن وجوب الحج في الإسلام ، وهذا الوجوب مطلق وليس مقيَّدا مع أن الشرط لم يتحقق فالمكلف ليس مستطيعا .

والسيد الشهيد يريد أن يبين أن الوجوب المشروط ممكن ، فإذا صار ممكنا ودل الدليل عليه يكون واقعا ، وإذا ثبت عقلا أن الوجوب المشروط مستحيل ودل ظاهر الدليل على أنه يوجد في الشريعة وجوب مشروط فلا بد أن نتصرف بالظهور ، ففي مثل (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) لا بد أن نتصرف بهذا الظهور ، ولا بد أن يكون للآية معنى آخر غير الذي نفهمه ، وأما إذا قلنا إن الوجوب المشروط ممكن وكان يوجد ظهور في الدليل فنعمل بذاك الظهور .

السيد الشهيد يريد أن يبين أن الوجوب المشروط ممكن والأدلة تثبت وقوعه في قبال من قال باستحالة الوجوب المشروط .

نذهب إلى آخر البحث في الكتاب ، يقول السيد الشهيد :

(وأما ما يقال من أن الوجوب المشروط غير معقول ؛ لأن المولى يجعل الحكم قبل أن تتحقق الشروط خارجا فكيف يكون مشروطا ؟!

فهو مندفع بالتمييز بين الجعل والمجعول ، والالتفات إلى ما ذكرناه من إناطة الجعل بالوجود التقديري للشرط ، وإناطة المجعول بالوجود الخارجي له) .

(**ما يقال إن الوجوب المشروط غير معقول . . . مندفع**) ، السيد الشهيد يريد أن يبين من أول البحث اندفاع هذا القول .

والبحث يحتاج إلى مقدمة :

الجعل غير المجعول ، وتم حل مجموعة من الإشكالات بالتمييز بين الجعل والمجعول ، والإشكال هنا أيضا يتم حله بالفرق بين الجعل والمجعول ، فالوجوب المطلق هو الجعل ، والوجوب المشروط هو المجعول ، ولا يوجد تنافٍ بينهما .

سؤال : كيف صار الجعل مطلقا والمجعول مشروطا ؟ هل هما اثنان أو واحد ؟

في الواقع لا يوجد في الشريعة شيئان ، فالمولى يشرع الجعل فقط ، فمن أتينا بالمجعول ؟ وكيف صار الجعل مطلقا والمجعول مشروطا ؟ هذه الدعوى من أين أتت ؟ وما هي منشؤها ؟ لماذا صار عندنا في كل حكم جعل ومجعول ؟ لماذا وجوب الحج في الشريعة صار فيه جعل ومجعول ؟

الجعل لا يشترط فيه تحقق الشروط خارجا ، والمجعول يشترط فيه تحقق الشروط خارجا ، وعندنا من الشارع دليل يكشف عن وجود الجعل فقط .

من هنا نريد أن نبين حقيقة الحكم المشروط حتى يتضح لنا لماذا أن الجعل يكون مطلقا ولا يتوقف على تحقق ووجود الشرائط خارجا وأن المجعول يتوقف على تحقق ووجود الشرائط خارجا، ما هو منشأ ذلك ؟

السيد الشهيد أول من طرح البحث بهذه الدقة ، وعنوان الوجوب المشروط لا يوجد في الكتب الأصولية ، ولكن هذا البحث ليس من ابتكارات السيد الشهيد ، فقد تعرّض المحقق العراقي لشروط الاتصاف وشروط الترتب في كتاب (نهاية الأفكار) القسم الأول من الجزء الرابع ص ٣٦٢ .

في أول الحلقة الثالثة تم توضيح مراتب الحكم ، المرتبة الأولى مرتبة ثبوت الحكم ، والمرتبة الثانية مرتبة إثبات الحكم ، ومرتبة الثبوت فيه ثلاث مراحل : الملاك ، والإرادة ، واعتبار وجعل الحكم .

مثال :

الدواء فيه ملاك ومصلحة للإنسان المريض لا للإنسان مطلقا ، فما لم يتحقق المرض لا يتصف الدواء بأن فيه مصلحة ، المرض شرط لاتصاف الدواء بالمصلحة ، وإذا لم يوجد المرض لا يتصف الدواء بالمصلحة ، المرض شرط لوجود الملاك ، وهذا هو شرط الاتصاف ، إذا تحقق المرض تحقق الملاك والمصلحة ، وإذا لم يتحقق المرض لا يتحقق الملاك والمصلحة ، والمرض لا بد أن يتحقق خارجا لا ذهنا ، وشرط الاتصاف لا بد أن يتحقق فعلا وخارجا لا تقديرا في الذهن فإذا لم يتحقق المرض في الخارج فلا يتحقق الملاك والمصلحة في الدواء .

وقد يصف الطبيب للمريض أن يشرب الدواء بعد الأكل ، وبعد الأكل شرط في الامتثال لا شرط في الملاك والمصلحة ، فقبل الأكل يوجد في حقه (اشرب الدواء) ، ولكن اشرب الدواء بهذا القيد لا كيفما كان ، (اشرب الدواء) يحركه لتحصيل شرطه وهو الطعام ، والطعام شرط للترتب ، ولكن شرط الاتصاف لا يحركه لتحصيل شرطه وهو المرض .

وهكذا يتضح الفرق بين مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب ، لا يجب تحصيل مقدمة الوجوب ، ويجب تحصيل مقدمة الواجب ، فيكون شرط الاتصاف من قبيل الاستطاعة ، وشرط الترتب من قبيل الوضوء ، فإذا حل الزوال يأتي في حقه خطاب (صَلِّ) ، ولكن مع الوضوء ، فيجب عليه تحصيل الوضوء بأن يتوضأ حتى يصلي .

إذا مرض الإنسان يقول له ملاك الدواء (اشرب الدواء) ، ولكن بعد الطعام ، فيجب عليه تحصيل الطعام بأن يأكل الطعام حتى يشرب الدواء .

إذن :

الشروط على قسمين : شروط الاتصاف أو مقدمات الوجوب ، وشروط الترتب أو مقدمات الواجب .

شرط الاتصاف :

هو الشرط الذي إذا لم يتحقق ولم يوجد فلا يوجد في الفعل ملاك ومصلحة .

شرط الترتب :

هو الشرط الذي يكون في الفعل ملاك ومصلحة ، ولكن امتثال الفعل مترتب على هذا الشرط ، ولا يمكن استيفاء هذه المصلحة إلا بعد تحقق ووجود هذا الشرط .

فوجود الملاك شيء واستيفاء المكلف للملاك في مقام الامتثال شيء آخر ، فالشرط قد يكون شرطا في نفس الملاك ، ومع عدم الشرط لا يوجد ملاك ، وقد يكون الشرط شرطا في استيفاء المكلف للملاك ، فمع وجود الملاك يستوفي هذا الملاك بإيجاد شرط الاستيفاء ، ولا بد أن يكون الملاك موجودا في رتبة سابقة على استيفاء الملاك ، فيوجد في حقه الخطاب والأمر موجَّه إليه .

فقبل الزوال لا وجوب لصلاة الظهر ، وعندما يحل الزوال يتوجه الأمر بالصلاة إلى المكلف، ويأتي المكلف بالصلاة بعد الوضوء ، ويستوفي ملاك الصلاة بعد الوضوء ، والملاك فعلي ويكون داعيا إلى تحصيل شرطه وهو الوضوء ، فشرط الاتصاف كالمرض أو شرط الوجوب كالزوال لا يجب تحصيله من قبل المكلف ، ولكن شرط الترتب كالطعام وشرط الواجب كالوضوء يجب تحصيله من قبل المكلف .

نأتي للبحث في الكتاب :

للوجوب ثلاث مراحل وهي :

١- الملاك .

٢- الإرادة .

٣- جعل الحكم .

وفي كل من هذه المراحل الثلاث قد تؤخذ قيود معينة .

مثال :

استعمال الدواء للمريض واجب ، ونأتي إلى المراحل الثلاث لهذا الواجب :

١- مرحلة الملاك :

إذا أخذنا هذا الواجب في مرحلة الملاك نجد أن المصلحة القائمة بالدواء هي حاجة الجسم إليه ليسترجع وضعه الطبيعي ، وهذه الحاجة منوطة بالمرض لأن الإنسان الصحيح لا حاجة به إلى الدواء ، وبدون المرض لا يتصف الدواء بأنه ذو مصلحة ، ومن هنا يعبّر عن المرض بأنه شرط في اتصاف الفعل (أي شرب الدواء) بالملاك ، وكل ما كان من هذا القبيل يسمى بـ (شرط الاتصاف) ، وإذا لم يتحقق شرط الاتصاف فلا توجد مصلحة ، كما أنه لو لم تتحقق الاستطاعة فلا يوجد وجوب الحج ، ولو حج متسكِّعا فلا يسقط عنه الحج الواجب لأن

وجوب الحج لم يتوجه إليه لأنه ليس مستطيعا ، وتحسب له حجة مستحبة ، وغير الواجب لا يجزي عن الواجب .

وقد نفرض أن الطبيب يأمر بأن يكون استعمال الدواء بعد الطعام ، فالطعام هنا شرط أيضا ، ولكنه ليس شرطا في اتصاف الفعل بالمصلحة إذ من الواضح أن المريض مصلحته في استعمال الدواء منذ يمرض ، فبمجرد ما يمرض يتوجه إليه الخطاب والأمر (اشرب الدواء) ، والمصلحة فعلية بمجرد ما يمرض ، وإنما الطعام شرط في ترتب تلك المصلحة وفي كيفية استيفاء تلك المصلحة بعد اتصاف الفعل بتلك المصلحة ، فالطبيب بأمره المذكور يريد أن يوضح أن المصلحة القائمة بالدواء لا تستوفى إلا بحصة خاصة من الاستعمال ، والحصة الخاصة هي استعماله بعد الطعام ، كما أن الصلاة مصلحتها لا تستوفى إلا بحصة خاصة ، والحصة الخاصة هي الصلاة مع الوضوء ، وكل ما كان من هذا القبيل يسمى بـ (شرط الترتب – أي ترتب المصلحة –) تمييزا له عن (شرط الاتصاف) .

وشرب الدواء سواء كان مطلوبا تشريعيا من قبل الآمر كالطبيب ، أو مطلوبا تكوينيا لنفس المريض ، له (أي لشرب الدواء) هذان النحوان من الشروط .

المطلوب التشريعي هو الفعل بتوسط الغير ، كالطبيب يطلب من المريض أن يشرب الدواء، والمطلوب التكويني هو فعل الإنسان ، فنفس الطبيب يمرض ، وهو يعلم أن فائدة الدواء تكون بعد الطعام ، فلا بد أن يشرب الدواء ، وهذه اللابدية عقلية لا شرعية ، ولا يحتاج أن يقول له أحد (اشرب الدواء) ، فهو يشخص الدواء لنفسه ويطلب من نفسه شرب الدواء .

٢– مرحلة الإرادة :

إلى هنا تبين أنه يوجد نحوان من الشروط : شروط الاتصاف وشروط الترتب .

سؤال : هل شروط الاتصاف مختصة بمرحلة الملاك فقط أو أن شروط الاتصاف تأتي في مرحلة الإرادة أيضا ؟

الجواب :

نعم شروط الاتصاف شروط في الإرادة أيضا لأن الإرادة تنبع من المصلحة ، فإذا كانت المصلحة مشروطة فالإرادة تكون مشروطة أيضا ، ولا يعقل أن تكون المصلحة مشروطة وتكون الإرادة مطلقة ، فالإنسان يدرك المصلحة فينشأ عنده شوق وإرادة نحو استيفاء المصلحة ، فإذا كانت المصلحة مشروطة فالإرادة مشروطة ، فقبل أن يتحقق شرط المصلحة لا يمكن أن تكون

الإرادة فعلية ، ولكن هناك فرق بين شروط الاتصاف في المصلحة وشروط الاتصاف في الإرادة، وسيأتي الفرق بينهما .

سؤال : شروط الاتصاف شروط للإرادة فهل هي شروط للمراد – أي متعلَّق الإرادة – أيضا أو لا ؟

الجواب :

لا ، ليست شروطا للمراد ، نعم شروط الترتب شروط للمراد .

إن شروط الاتصاف تكون شروطا لنفس الإرادة خلافا لشروط الترتب فإن شروط الترتب شروط للمراد – أي متعلَّق الإرادة – لا للإرادة من دون فرق في ذلك كله بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية .

الإنسان لا يريد أن يشرب الدواء إلا إذا رأى نفسه مريضا ، وهذه إرادة تكوينية ، ولا يريد من مأموره أن يشرب الدواء إلا إذا كان كذلك مريضا ، وهذه إرادة تشريعية ، فإذا لم يحصل المرض فلا تحصل الإرادة ، ولكن إرادةُ شرب الدواء للمريض (في الإرادة التكوينية) أو لمن يوجهه (في الإرادة التشريعية) فعليةٌ قبل أن يتناول المريض الطعام ، وبعد الزوال إرادةُ الصلاة فعليةٌ قبل أن يأتي بالوضوء ، فيجب أن يأتي بالوضوء حتى يصلي ، فالملاك والإرادة فعليّان على المكلف ، فيكون المراد فعليّا ، فلا بد أن يأكل الطعام حتى يشرب الدواء ، ولا بد أن يأتي بالوضوء حتى يصلي ، وإذا قلنا (إن مرضت يجب شرب الدواء بعد الطعام) ، (إن مرضت) شرط الاتصاف أو قيد الوجوب ، و (بعد الطعام) شرط الترتب أو قيد الواجب .

ولهذا فإن المريض قد يتناول الطعام لا لحبه للطعام ، وإنما حرصا منه على أن يشرب الدواء بعد الطعام وفقا لتعليمات الطبيب ، فقد لا يحب الطعام ولا يوجد عنده إرادة وشوق للطعام ، ولكنه مجبر على الأكل لأن المصلحة لا يمكن استيفاؤها إلا بعد الأكل ، والوضوء بالماء البارد لا يوجد إرادة وشوق عند المكلف فيه ، ولكنه مضطر للوضوء بالماء البارد لأنه لا يمكن تحصيل المصلحة إلا بعد الوضوء بالماء البارد ، وهذا يوضح أن تناول الطعام والوضوء — أي شرط الترتب — ليس قيدا للإرادة ، بل هو قيد للمراد — أي متعلَّق الإرادة — بمعنى أن الإرادة فعلية ومتعلقة بالحصة الخاصة ، والحصة الخاصة هي شرب الدواء المقيَّد بالطعام ، والصلاة المقيّدة بالوضوء ، ومن أجل فعلية الإرادة كانت الإرادة محركة نحو إيجاد القيد نفسه ، والقيد هو الطعام والوضوء .

إذن :

شروط الاتصاف موجودة في الملاك والإرادة مع فرق بينهما سيأتي بيانه ، وشروط الترتب موجودة في المراد ، فشرب الدواء يكون بعد الطعام ، والصلاة تكون بعد الوضوء .

أنحاء شروط الاتصاف :

قلنا إن شروط الاتصاف كما هي موجودة في الملاك موجودة في الإرادة أيضا ، ولكن شروط الاتصاف موجودة في الملاك بنحو ، وموجودة في الإرادة بنحو آخر ، وهذا متوقف على تحليل الجعل والمجعول ، شروط الاتصاف بالنسبة للملاك هل هو الشرط الخارجي أو الشرط الذهني ؟

هل المرض الخارجي شرط أو المرض الذهني شرط في الملاك ؟

المرض الخارجي شرط في الملاك ، فما لم يكن الإنسان مريضا فعلا في الخارج فلا توجد مصلحة من شربه الدواء ، فالمرض الخارجي الفعلي شرط في المصلحة لا المرض اللحاظي الذهني التقديري ، والزوال الخارجي الفعلي شرط في الإتيان بصلاة الظهر ، فما لم هناك زوال خارجي فعلي فلا توجد مصلحة من الإتيان بصلاة الظهر .

لنأت للإرادة ، الطبيب عندما يقول للإنسان أريد منك شرب الدواء أو المولى عندما يقول أريد منك الإتيان بالصلاة ، والمولى يبين الأحكام على نحو القضية الحقيقية التقديرية ، فالمرض الذي يكون قيدا في الإرادة هو المرض التقديري ، أريد منك شرب الدواء على فرض أنك مريض ، أي أريد منك الدواء إذا كنت مريضا ، وإذا تعني على فرض أنك كنت مريضا فيجب عليك شرب الدواء .

نعم لو كان المولى يريد منك شرب الدواء الآن أي يريد منك الحكم على نحو القضية الخارجية فهنا يكون المرض الفعلي شرط في الإرادة لأنك مريض فعلا فيريد منك شرب الدواء الآن ، ولكن المولى يبين الأحكام على نحو القضية الحقيقية ، والقضية الحقيقية مرجعها إلى قضية شرطية ، أي إذا مرضت أريد منك شرب الدواء ، وإذا استطعت أريد منك الحج ، وإذا زالت الشمس فصل صلاة الظهر ، فلا يشترط أن يكون المرض والاستطاعة والزوال متحققة في الخارج .

لذلك نقول في الجعل أنه يكفي تقدير وتصور القيود لكي يكون الجعل فعليا ، والجعل ينشأ من الإرادة ، والشارع يقول أريد من المكلف الحج ولم تتحقق الاستطاعة في الخارج فعلا

لحد الآن من المكلف ، ولو قلنا إن جعل الحج متوقف على الاستطاعة الفعلية فمعنى ذلك عدم وجود جعل الحكم قبل الاستطاعة الفعلية للمكلف مع أن الجعل موجود وموجه إلى المكلف .

وأما المجعول فيكون فعليا إذا تحققت القيود خارجا فعلا ، ففعلية الحكم متوقفة على فعلية القيود أي تحقق الحكم متوقف على تحقق القيود خارجا فعلا ، والمجعول ينشأ من فعلية القيود وتحققها خارجا .

ومن هنا يمكن لنا التمييز بين الجعل والمجعول ، فالجعل فعلي حتى قبل تحقق القيود والشروط خارجا ، والمجعول لا يكون فعليا إلا بعد تحقق القيود والشروط خارجا .

والإرادة متأخرة عن المصلحة المقدَّرة أي الوجود الذهني للمصلحة ، والإرادة متقدمة على المصلحة المتحققة خارجا فعلا ، فالوجود الذهني للمصلحة يأتي قبل الإرادة ، والوجود الخارجي للمصلحة يأتي بعد الإرادة .

إذن :

شروط الاتصاف في الإرادة بنحو التقدير ، وشروط الاتصاف في الملاك بنحو الوجود والتحقق والفعلية ، والجعل فعلي حتى قبل تحقق الشروط خارجا ، فالحكم موجود قبل تحقق الاستطاعة في الخارج ، والمجعول فعلي بعد تحقق الشروط خارجا ، فالمجعول يوجد بعد تحقق الاستطاعة فعلا من المكلف ، نعم في الجعل لا بد من بيان الشروط والقيود .

مثال :

(ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) .

المكلف المستطيع يجب عليه الحج ، والاستطاعة هنا مقدّرة ، على تقدير الاستطاعة يجب الحج ، فجعل الحكم موجود وشرطه الاستطاعة ، ويكون الحج فعليا – أي المجعول — بعد تحقق الاستطاعة في الخارج عند المكلف .

سؤال : الوجوب المشروط ممكن أو غير ممكن ؟

نسأل : هل تقصد شروط الجعل أو شروط المجعول ؟

وظيفة الشارع بيان الجعل ، فيمكن أن يجعل وجوبا مشروطا ، فالجعل يتوقف على تقدير الشروط ذهنا لا على وجود الشروط خارجا ، فالوجوب المشروط معقول ، فجعل وجوب الحج

مشروط بالاستطاعة المتصورة عند الشارع لا المتحققة في الخارج ، نعم المجعول – أي فعلية الحكم – يتوقف على فعلية الاستطاعة أي الاستطاعة المتحققة في الخارج .

نحن نحتاج من الشرط أن يكون فعليا بحسب وعائه ، فإذا كان وعاؤه الذهن فلا بد أن يكون فعليا في الذهن ، وإذا كان وعاؤه الخارج فلا بد أن يكون فعليا في الخارج .

وفي الجعل نحتاج أن يكون الشرط فعليا في الذهن وهو فعلي في الذهن لأن الشارع قدره وفرضه وتصوره في الذهن ، فعلى تقدير الاستطاعة يجب الحج ، وفي المجعول نحتاج أن يكون الشرط فعليا في الخارج ، فإذا تحققت الاستطاعة في الخارج انتقلنا من الجعل إلى المجعول .

إن الإرادة التي ذكرنا أنها مقيَّدة بشروط الاتصاف ليست منوطة بالوجود الخارجي لهذه الشروط ، بل بوجودها التقديري اللحاظي الذهني لأن الإرادة معلولة دائما لإدراك المصلحة والعلم بالمصلحة وللحاظ الذهني لما له دخل في اتصاف الفعل بتلك المصلحة لا لواقع تلك المصلحة مباشرة بلا علم بها ، فالإرادة معلولة للمصلحة المدرَكة لا للمصلحة الموجودة واقعا ، فالذي يحرك الإنسان باتجاه الماء لا وجود الماء واقعا بل العلم بوجود الماء ، فتحرك الإنسان منشؤه العلم بالوجود الخارجي لا الوجود الخارجي ، وما أكثر المصالح التي لا تؤثر في إرادة الانسان لعدم إدراكه ولحاظه لها ، فشروط الاتصاف بوجودها الخارجي دخيلة في استيفاء الملاك وتحصيل المصلحة ، وبوجودها التقديري اللحاظي الذهني دخيلة في الإرادة ، فلا مصلحة في الدواء إلا إذا كان الإنسان مريضا حقا ، هذا شرط الاتصاف في الملاك ، ولا إرادة للدواء إلا إذا لاحظ الإنسان المرض وافترضه في نفسه (في الإرادة التكوينية) أو فيمن يتولى توجيهه (في الإرادة التشريعية) .

٣– مرحلة جعل الحكم :

نفس الفارق بين شروط الاتصاف وشروط الترتب ينعكس على المرحلة الثالثة ، وهي مرحلة جعل الحكم ، فقد علمنا سابقا أن جعل الحكم عبارة عن إنشاء الحكم على موضوعه المقدَّر الموجود في الذهن ، فكل شروط الاتصاف تؤخذ مقدَّرة الوجود في موضوع الحكم وتعتبر شروطا للوجوب المجعول (المجعول أي الذي جعله المولى في مرحلة جعل الحكم ، ولا يقصد المجعول بمعنى فعلية الحكم) ، وشروط الاتصاف هي شروط الوجوب ، وأما شروط الترتب فتكون مأخوذة قيودا للواجب ، وشروط الوجوب لا يجب تحصيلها كالاستطاعة للحج ، وشروط الواجب يجب تحصيلها كالوضوء للصلاة .

وإذا لاحظنا المرحلة الثالثة بدقة وميزنا بين الجعل والمجعول كما مر بنا في الحلقة السابقة نجد أن الجعلَ باعتباره أمرا نفسانيا منوطٌ ومرتبطٌ بشروط الاتصاف بوجودها التقديري اللحاظي الذهني – كالإرادة تماما – لا بوجودها الخارجي ، ولهذا كثيرا ما يتحقق الجعل قبل أن توجد شروط الاتصاف خارجا ، وقال كثيرا لأن المولى في بعض الأحيان قد يجعل الحكم وشروط الاتصاف موجودة ومتحققة في الخارج .

وأما فعلية المجعول فهي منوطة بفعلية شروط الاتصاف بوجودها الخارجي ، فما لم توجد خارجا كل القيود المأخوذة في موضوع الحكم لا يكون المجعول فعليا .

وأما شروط الترتب فتؤخذ قيودا في الواجب تبعا لأخذها قيودا في المراد ، والمراد هو الواجب كالصلاة والصيام والحج ، وشرط الترتب مثل الوضوء للصلاة .

وبهذا نعرف أن الوجوب المجعول – الذي جعله المولى أي الحكم في عالم الجعل – لا ثبوت ولا وجود ولا فعلية له قبل وجود شروط الاتصاف لأن الوجوب المجعول مشروط بشروط الاتصاف في عالم الجعل .

وأما ما يقال من أن الوجوب المشروط غير معقول لأن المولى يجعل الحكم قبل أن تتحقق الشروط خارجا فكيف يكون مشروطا (وهذا دليل عقلي على أن الشرط يرجع إلى الواجب لا إلى الوجوب ، فيقولون : " (الصلاة بعد الزوال) تجب " ، أو " (الحج بعد الاستطاعة) يجب " ، فيرجع القيد إلى الصلاة والحج لا إلى الوجوب) ؟!

فهو مندفع بالتمييز بين الجعل والمجعول ، والالتفات إلى ما ذكرناه من إناطة الجعل بالوجود التقديري اللحاظي الذهني للشرط ، وإناطة فعلية المجعول بالوجود الخارجي للشرط .

وتوجد هنا حيثيتان :

١– حيثية القضية الحقيقية :

عندما يجعل المولى الحكم فإنه يجعله على نحو القضية الحقيقية دون النظر إلى الخارج .

٢– حيثية القضية الخارجية :

فإذا تحققت الشروط في الخارج صار الحكم فعليا في حق المكلف .

وصاحب هذا القول خلط بين الحيثيتين ، وعبّر السيد الشهيد عنهما بالجعل والمجعول .

ثمرة البحث عن إمكان الوجوب المشروط :

وأما ثمرة البحث عن إمكان الوجوب المشروط وامتناعه فتظهر في بحث مقبل إن شاء الله تعالى ، يأتي تحت عنوان (المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت) .

المسؤولية تجاه القيود والمقدمات

تنقسم القيود والمقدمات الدخيلة في الواجب الشرعي إلى قسمين رئيسيين ، ولا يقصد بالدخيلة الدخيلة في الواجب فقط ، بل يقصد الدخيلة في الواجب ولو بواسطة الوجوب ، والقسمان هما :

١- مقدمات الوجوب .

٢- مقدمات الواجب .

ومقدمات الواجب تنقسم إلى قسمين :

أ- مقدمات شرعية .

ب- مقدمات عقلية .

نأتي إلى هذه الأقسام الثلاثة :

القسم الأول : مقدمات الوجوب :

هي المقدمات التي تتوقف عليها فعلية الوجوب ، وهي ما لا يجب تحصيلها ، وهي إنما تكون كذلك بالتقييد الشرعي ، وأخذ تلك المقدمات مقدرة الوجود في مقام جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية لأن الوجوب حكم مجعول تابع لجعله ، فما لم يقيَّد الوجوب من حيث الجعل بشيء لا يكون ذلك الشيء دخيلا في فعليته ، وتسمى هذه المقدمات بـ (المقدمات الوجوبية) ، فإذا لم تتحق المقدمة فلا وجوب .

مثال :

الزوال بالنسبة لصلاة الظهر ، والاستطاعة بالنسبة لوجوب الحج .

القسم الثاني : مقدمات الواجب :

هي المقدمات التي يكون الوجوب فعليا قبل تحققها ، وهي ما يجب تحصيلها .

ومقدمات الواجب تنقسم إلى قسمين :

١- مقدمات الواجب الشرعية :

هي ما تكون بحكم الشارع ، واعتبرها الشارع بنحو لو لم يعتبرها لما حكم العقل بلا بدّيّة الإتيان بها .

فهي المقدمات التي يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعي بسبب أخذ الشارع لهذه المقدمات قيدا في الواجب ، وتسمى بـ (المقدمات الشرعية الوجودية) ، وسميت بالوجودية لأنها توجد الواجب في الخارج .

مثال :

الوضوء بالنسبة إلى الصلاة .

٢- مقدمات الواجب العقلية :

هي ما تكون بإدراك العقل ولم يعتبرها الشارع ، فالعقل يقول بأنه بعدم الإتيان بهذه المقدمة لا يمكن تحقق الامتثال ، كما لو أمر المولى أن يكون المكلف فوق السطح ، ولا يمكن الصعود إلا بواسطة السلم ، فنصب السلم مقدمة لتحقق ذات الفعل ، وهذه المقدمة يدركها العقل ، فلا بد من الإتيان بها .

فهي المقدمات التي يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعي بدون أخذ الشارع هذه المقدمات قيدا في الواجب ، وإنما يدركها العقل ، وتسمى بـ (المقدمات العقلية الوجودية) ، وسميت بالوجودية لأنها توجد الواجب في الخارج .

مثال :

قطع المسافة إلى الميقات بالنسبة إلى الحج الواجب على البعيد ، فالعقل يقول ما دام وجب عليك الحج فيجب عليك قطع المسافة للوصول إلى الميقات ، ونصب السلم بالنسبة إلى من وجب عليه المكث في الطابق الأعلى .

المقارنة بين مقدمات الواجب الشرعية ومقدمات الواجب العقلية :

سؤال : هل يوجد فرق بين هذين القسمين فيما يرتبط بالواجب ؟

الجواب :

نعم يوجد فرق بينهما ، وقد تقدَّم في الحلقة الثانية أن المقدمة العقلية الوجودية مقدمة لتحقق ذات الفعل ، يعني ما لم تتحقق المقدمة -كوجود السلم - لا يمكن أن يتحقق الواجب وهو الكون على السطح مثلا .

وأما المقدمة الشرعية الوجودية فهي ليست مقدمة لتحقق ذات الفعل في الخارج ، فهو يمكنه أن يصلي بلا وضوء ، فعدم تحقق المقدمة الشرعية لا يؤدي إلى عدم تحقق ذات الفعل في الخارج ، بل ذات الفعل -كالصلاة - يتحقق في الخارج بلا وضوء ، ولكن الفعل الخارجي

ليس هو المراد ، وإنما المراد هو حصة معينة من ذات الفعل ، والحصة المعينة هي المقيَّدة بالوضوء ، فالشارع يريد من المكلف صلاة مقيَّدة بالوضوء ، فالشارع حينما يأمر بالصلاة ويقول (صَلِّ) هذا لا يعني وجوب الصلاة ووجوب الوضوء ، فهو أمر بالصلاة ولم يأمر بالوضوء ، هذا وجوب الصلاة لكن لا مطلق الصلاة وإنما الصلاة المقيدة بالوضوء ، وهي حصة خاصة من الصلاة ، والتقيد معنى حرفي ، والتقيد بالوضوء نحصّله بواسطة الوضوء ، فالوضوء علة للتقيّد لا علة للمقيَّد ، والوضوء مقدمة للتّقيّد لا للمقيَّد ، والمقيَّد هو ذات الفعل كالصلاة ، والشاهد أنه يمكنه الإتيان بالصلاة بلا وضوء ، فتوجد هنا ثلاثة عناصر : الصلاة ، والوضوء ، والتقيد بالوضوء ، والتقيد معنى حرفي .

إذن :

الفرق بين المقدمة العقلية والمقدمة الشرعية في الواجب هو أن المقدمة العقلية مقدمة لنفس الفعل ، فإذا لم تتحقق المقدمة العقلية لا يتحقق الفعل ، وأما المقدمة الشرعية فهي مقدمة لا لنفس الفعل بل لتقيّد الفعل بالقيد ، فالقيد الشرعي – كالوضوء – علة للتقيّد لا للمقيَّد ، ولكن المقدمة العقلية علة لذات الفعل وهو نفس المقيّد .

بعبارة أخرى :

بالمقارنة بين هذين القسمين من المقدمات الوجودية نلاحظ أنه في مورد المقدمة الشرعية الوجودية قد تعلق الأمر بالمقيَّد (والمقيَّد هو الصلاة) لا بالمقيّد والقيد (والقيد هو الوضوء) ، فالواجب واحد لا متعدد ولكنه واحد مقيد لا مطلق ، والوضوء يوجِد هذا التقيد ، والوضوء لا يدخل تحت وجوب الصلاة ، والداخل تحت وجوب الصلاة هو نفس الصلاة ، والوضوء خارج عن وجوب الصلاة ، الشارع أمر بالصلاة لا بالصلاة والوضوء ، ولكن أمر بصلاة مقيدة بالوضوء ، والمقيَّد عبارة عن ذات المقيَّد (أي ذات الطبيعة) والتَّقَيُّد ، وذات المقيد مثل الصلاة ، والتقيد أي التقيد بالوضوء ، فالمطلوب هو (الصلاة + التَّقيُّد بالوضوء) أي الصلاة المقيَّدة بالوضوء ، والتّقيّد جزء ، ولكن القيد خارج ، والمقدمة الشرعية مقدمة عقلية للتَّقَيُّد وإن كانت مقدمة شرعية للصلاة ، بينما نجد أن المقدمة العقلية الوجودية هي مقدمة لذات الفعل لا لتقيد الفعل .

أصل المبحث :

الكلام يقع تارة في :

أولا : تحديد مسؤولية المكلف تجاه هذه الأقسام من المقدمات .

ثانيا : تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى في جعل المقدمة من هذا القسم أو ذاك .

نأتي إلى البحثين :

أولا : تحديد مسؤولية المكلف تجاه المقدمات :

أصل المبحث هو مسؤولية المكلف تجاه المقدمات ، فالمكلف غير مسؤول عن مقدمات الوجوب ، ولكن المكلف مسؤول عن مقدمات الواجب .

سؤال : لماذا يجعل الشارع بعض المقدمات مقدمات وجوب وبعضها مقدمة واجب ؟

الجواب :

إن كانت المقدمة مقدمة اتصاف فيجعلها مقدمة وجوب ، وإن كانت المقدمة مقدمة ترتب فيجعلها مقدمة واجب إن كانت اختيارية ، وإن لم تكن مقدمة الترتب اختيارية فتكون مقدمة وجوب ومقدمة واجب معا ، فالاستطاعة شرط اتصاف فتكون مقدمة وجوب ، والوضوء شرط ترتب فيكون مقدمة واجب ، وبداية الفجر مقدمة وجوب ومقدمة واجب في الصيام .

بعبارة أخرى :

الوجوب – وكذلك كل طلب – لا يكون محركا نحو المقدمات الوجوبية ولا مُدِينًا (أي معاقِبًا) للمكلف بها لأن الوجوب لا يوجد بالوجود الفعلي إلا بعد تحقق تلك المقدمات فكيف يكون الوجوب باعثا على إيجاد تلك المقدمات مع أنها موجودة والوجوب غير موجود ، وإيجادها يكون تحصيلا للحاصل ، وتحصيل الحاصل قبيح أو مستحيل ، وأيضا البعث نحو إيجادها معناه أنها غير موجودة ، ولازمه أن تكون المقدمات موجودة ومعدومة في نفس الوقت ، وهو جمع بين النقيضين ؟!

وإنما يكون الوجوب محركا نحو المقدمات الوجودية بكلا قسميها العقلية والشرعية لأن الوجوب فعلي قبل وجود تلك المقدمات ، فيحرك الوجوب بعد أن صار فعليا وتحققت شروط الاتصاف وتحققت المقدمات الوجوبية ، فالوجوب الفعلي يحرك لا محالة نحو إيجاد تلك المقدمات الوجودية تبعا لتحريكه (أي لتحريك الوجوب) نحو متعلقه (أي متعلق الوجوب) ، ومتعلق الوجوب هو الواجب مثل الصلاة ، فالوجوب يحرك المكلف أولا للإتيان بالواجب لأن

الوجوب يحرك المكلف نحو الامتثال بحكم العقل لوجوب طاعة المولى وامتثال أوامره ، وحيث إن الواجب مقيَّد فيحركه للإتيان بالمقدمات بالتبع لا مستقلا كالوضوء ، بمعنى أن المكلف مسؤول عقلا من قِبَلِ ذلك التكليف عن إيجاد تلك المقدمات ، والمسؤولية عقلية لا شرعية لأن الوضوء بالنسبة إلى الصلاة مقدمة شرعية ، ولكنها مقدمة عقلية للتقيّد وإن كانت مقدمة شرعية للمقيَّد ، ومرجع القسمين من المقدمات مرجعهما إلى قيد عقلي ، لذلك قال السيد الشهيد : (مسؤول عقلا) ، والبحث هنا يختلف عن بحث مقدمة الواجب ، وبحث مقدمة الواجب يقول هل إذا وجب شيء وجبت مقدمته أو لا ؟ وهل يوجد تلازم بين وجوبين شرعيين أو لا ؟ ، ولكن بحثنا هنا المسؤولية العقلية تجاه المقدمة .

وهذا التحريك يبدأ من حين فعلية التكليف (أي المجعول) ، فقبل أن يصبح التكليف فعليا لا محركية له نحو المقدمات الوجودية العقلية والشرعية تبعا لعدم محركيته نحو متعلقه ، لأن الأصل هو المحركية نحو المتعلَّق الذي هو الواجب ، والمحركية من شؤون الفعلية ، وما لم تتحقق مقدمات الوجوب فلا فعلية للتكليف .

وإذا اتفق أن قيدا ما كان مقدمة وجوبية (أي مقدمة وجوب) ومقدمة وجودية (أي مقدمة واجب) معا امتنع تحريك التكليف نحو هذا القيد لتفرع الوجوب على وجود ذلك القيد، وإنما يكون الوجوب محركا – بعد وجود ذلك القيد – نحو التَّقَيُّد وإيقاع الفعل مقيَّدا به.

مثال مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب معا :

دخول شهر رمضان قيد للوجوب لأنه ليس تحت اختيار المكلف ، وإذا دخل شهر رمضان يجب على المكلف الصوم مقيَّدا بشهر رمضان ، فيكون قيدا للواجب أيضا لأن المكلف بيده أن يمسك من بداية الشهر ، فيأتي بالصيام المقيَّد بدخول شهر رمضان .

ثانيا : تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى في جعل المقدمة :

وأما تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى فهو :

١– بالنسبة لشروط الاتصاف :

كل ما كان من شروط الاتصاف في مرحلة الملاك يأخذه الشارع قيدا للوجوب لا للواجب، فيصبح مقدمة وجوبية .

والوجه في ذلك واضح لأنه لما كان القيد شرطا في الاتصاف فلا يهتم المولى بتحصيله ، فالمولى لا يهتم بتحصيل المكلف المرض حتى يشرب الدواء ، بينما لو جعله الشارع قيدا

للواجب وكان الوجوب فعليا قبله لأصبح مقدمة وجودية (أي مقدمة واجب) ، ولكان التكليف محركا نحو تحصيله كتحصيل المرض ، وهذا غير مطلوب .

والنتيجة أنه يتعين جعل القيد مقدمة وجوبية لا مقدمة واجب .

٢- بالنسبة لشروط الترتب :

ما كان من شروط الترتب فهو على نحوين :

أ- أن يكون شرط الترتب اختياريا للمكلف :

في هذه الحالة يأخذه المولى قيدا للواجب لأنه يهتم بتحصيله لأن الوجوب فعلي فلا بد من تحصيل هذا القيد .

ب- أن يكون شرط الترتب غير اختياري للمكلف :

في هذه الحالة يتعين أخذه قيدا للوجوب إضافة إلى أخذه قيدا للواجب ، ولا يمكن الاقتصار على تقييد الواجب به إذ مع الاقتصار على تقييد الواجب به يكون التكليف محركا نحوه وَمُدِينًا للمكلف به ، وهو غير معقول لعدم كون القيد اختياريا .

وبهذا يتضح أن الضابط في جعل شيء قيدا للوجوب أحد أمرين :

١- كونه شرطا للاتصاف ، فيكون قيدا للوجوب فقط دون الواجب .

٢- كونه شرط الترتب مع عدم كون هذا الشيء مقدورا ولا تحت اختيار المكلف ، فيكون قيدا للوجوب والواجب معا .

وأما شرط الترتب الاختياري للمكلف فإنه يكون قيدا للواجب فقط دون الوجوب .

القيود المتأخرة زمانا عن المقيد
(الشرط المتأخِّر)

القيد على قسمين :

١– قيد متقدم :

فيوجد القيد ثم يوجد المقيَّد .

٢– قيد مقارن :

فالقيد والمقيَّد يوجدان معا .

إن القيد سواء كان قيدا للحكم المجعول (الحكم الذي جُعِلَ والحكم أعم من الحكم التكليفي والحكم الوضعي) أو للواجب الذي تعلق به الحكم قد يكون القيد سابقا زمانا على المقيد بهذا القيد ، وقد يكون القيد مقارنا للمقيَّد به .

مثال القيد المتقدم للحكم (للوجوب) :

هلال شهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام متقدم على الوجوب مع أن وجوب الصيام يبدأ عند طلوع الفجر .

مثال القيد المقارن للحكم (للوجوب) :

زوال الشمس بالنسبة إلى صلاة الظهر .

مثال القيد المتقدم للواجب :

الوضوء بناء على كون الصلاة مقيَّدة بالوضوء لا بحالة مُسَبَّبَة عن الوضوء ، وهذه الحالة مستمرّة ، والحالة المستمرة هي كون المكلف على طهارة ، فالوضوء قيد متقدم على الصلاة ، وقال البعض إن الوضوء ليس قيد الصلاة بل الطهارة الحاصلة من الوضوء هي قيد الصلاة ، وهذه الطهارة مقارنة للصلاة .

مثال القيد المقارن للواجب :

استقبال القبلة بالنسبة إلى الصلاة .

القيد المتأخر :

وقد افترض في الفقه أحيانا كون القيد متأخرا زمانا عن المقيد .

مثال القيد المتأخر للحكم الوضعي :

قيدية الإجازة والرضا لنفوذ عقد الفضولي بناء على القول بالكشف ، فإجازة المالك كاشفة عن انعقاد البيع من حين وقوع العقد ، فيكون الشرط متأخرا عن انعقاد البيع ، أما بناء على القول بأن الإجازة ناقلة فيكون العقد منعقدا من حين الإجازة ، وتكون الإجازة مقارنة لانعقاد العقد ، وهناك ثمرات عملية مترتبة على القولين .

مثال القيد المتأخر عن الواجب :

غسل المستحاضة الكثيرة في الليل ، هذا الغسل دخيل في صحة صيام النهار المتقدم على قول بعض الفقهاء ، فيشترط في صحة صيام نهار السبت أن تغتسل المستحاضة ليلة الأحد ، فغسل المستحاضة في الليل شرط متأخر عن صحة صومها في النهار المتقدم ، والمستحاضة الكثيرة يجب عليها أن تغتسل ثلاثة أغسال : غسل لصلاة الفجر ، وغسل للظهرين تجمع بينهما ، وغسل للعشائين تجمع بينهما .

البحث في إمكان الشرط المتأخر :

وقع البحث في إمكان الشرط المتأخر وعدم إمكانه .

إذا قلنا القيد لم يوجد والمقيَّد وجد فما فرضناه قيدا ليس بقيد ، إذا قلنا الشرط يأتي بعد المشروط فيتبين أن المشروط ليس بمشروط لأن شرطه متأخر .

مثال عددي لتوضيح المطلب :

الثلاثة تأتي بعد الاثنين ، هل يمكن الثلاثة تأتي بعد الاثنين ، إذن هذه الثلاثة ليست ثلاثة ، فما فرضناه ثلاثة ليس بثلاثة ، والشرط والمشروط هكذا فالشرط قبل المشروط أو مقارن له .

وفي الفلسفة التقدم على أقسام : تقدم بالعلية ، وتقدم بالحقيقة ، وتقدم بالطبع ، وتقدم بالزمان ، . . . .

وتقدم الشرط على المشروط تقدم بالطبع ، والتقدم بالطبع هو ذاك الذي إذا وجد الثاني وجد الأول ، فإذا وجد المتأخر وجد الأول ، لكن إذا وجد الأول فهذا ليس معناه وجود الثاني، من قبيل اثنين و ثلاثة ، فإذا وجدت الثلاثة لا بد أن يكون الاثنان موجودا ، لكن إذا وجد الاثنان فليس بالضرورة أن توجد الثلاثة .

وهذا بخلافه في العلية والمعلولية ، فإذا وجدت العلة وجد المعلول ، وإذا وجد المعلول وجدت العلة ، فيوجد تلازم من الطرفين ، ولكن في التقدم بالطبع يوجد تلازم من طرف

واحد، فالعلاقة بين الشرط والمشروط علاقة التقدم بالطبع ، فلا يعقل أن يوجد مشروط وشرطه غير موجود ، وهذا مثل أن توجد الثلاثة ولا يوجد الاثنان .

ونريد أن نعرف هل الشرط المتأخر ممكن معقول أو محال ممتنع ؟

إذا كان الشرط المتأخر ممكنا نعمل بظاهر الدليل ، فغسل المستحاضة ليلة الأحد شرط في صحة صوم نهار السبت .

إذا كان الشرط المتأخر مستحيلا أي الدليل العقلي القطعي يقول باستحالة الشرط المتأخر ، والدليل يدل بظاهره على أن الشرط المتأخر ممكن فنقول باستحالة الشرط المتأخر ونؤوّل الظاهر بشكل يرجع الشرط المتأخر إلى شرط مقارن .

في الأمور التكوينية لا شك في استحالة الشرط المتأخر ، مثال المقتضي هو النار ، والشرط هو المماسّة ، والمانع هو الرطوبة ، والمقتضَى (المشروط) هو الإحراق ، ولا يعقل أن يحصل الإحراق للورقة ولم تحصل المماسة لأن الشرط في الأمور التكوينية لا بد أن يكون مقارنا زمانا متقدما رتبة على المشروط ، فالشرط قبل المشروط من حيث الرتبة وإن كانا متقارنين من حيث الزمان ، وهذا متفق عليه بين علمائنا بلا خلاف .

وإنما الخلاف في الأمور الشرعية هل حكمها حكم الأمور التكوينية أو يختلف عن الأمور التكوينية ؟

من يرى أن الأحكام الشرعية أمور تكوينية يقول الشرط المتأخر محال كما هو في الأمور التكوينية .

ومن يرى أن الأحكام الشرعية أمور اعتبارية يقول الشرط المتأخر في الأمور التكوينية محال ، ولكن في الأمور الاعتبارية الشرط المتأخر ليس محالا بل هو ممكن ، فيمكن للشارع أن يعتبر الشرط متأخرا ، فيعتبر غسل المستحاضة ليلة الأحد شرطا في صحة صيام يوم السبت ، ولا محذور في ذلك .

إذا قلنا بأن الأمور الشرعية ليست أمورا تكوينية تأتي مسائل أخرى غير إمكان الشرط المتأخر ، يأتي أن الدور ليس مستحيلا في الأمور الشرعية ، ويأتي أن التسلسل ليس باطلا في الأمور الشرعية ؛ لأن استحالة الدور والتسلسل مختصة بالأمور التكوينية ، وكذلك لا تجري العلية والمعلولية في الأمور الشرعية ، فلا يلزم أن يأتي الموضوع قبل حكمه ، فالموضوع والحكم أمور اعتبارية ، والأمور الاعتبارية تختلف عن الأمور التكوينية .

ولا بد للأصولي أن يحقق هذه المسألة ، وهي هل أن الأحكام التكوينية تجري في الأحكام الشرعية أو لا تجري ؟

وبناء عليه كل الأحكام التكوينية تجري في كل المسائل الشرعية أو أن كل الأحكام التكوينية لا تجري في كل المسائل الشرعية ، لا أنها تجري في بحث ولا تجري في بحث آخر ، وإنما تجري في كل البحوث .

إذا قلنا من البداية إن الأحكام التكوينية لا تجري في الأمور الشرعية وأن علم الأصول علم اعتباري فالشرط المتأخر ليس محالا بل هو ممكن ، ولا يحق لنا أن نسأل عن تعريف علم الأصول لأن التعريف يكون للأمور الحقيقية التكوينية لا للأمور الاعتبارية ، فلا تأتي ضوابط التعريف من الجامعية والمانعية وغيرهما لأن هذه الضوابط للماهيات ، والأمور الاعتبارية لا ماهية لها ، وأيضا لا يحق لنا أن نسأل عن موضوع علم الأصول ، فلكل علم موضوع مختص بالأمور الحقيقية التكوينية لا بالأمور الاعتبارية ، وأيضا لا يحق لنا أن نسأل عن مسائل علم الأصول ، ولا يحق لنا أن نسأل عن مجموعة من المسائل لأنها نختصة بالأمور التكوينية ولا تأتي في الأمور الشرعية لأنها أمور اعتبارية ، مثلا في بحث الترتب استفدنا من عدة قواعد عقلية ، وهذه القواعد العقلية تجري في الأمور التكوينية فقط ولا تجري في الأمور الاعتبارية ، وكذلك إذا قلنا إن علم الفقه علم اعتباري .

وإذا قلنا من البداية إن الأحكام التكوينية تجري في الأمور الشرعية فتأتي كل الأحكام التكوينية في الأمور الشرعية .

فمن البداية لا بد أن يبحث الأصولي أن الأمور الشرعية أمور تكوينية أو أمور اعتبارية .

والسيد الشهيد يقول هنا إن الأمور الشرعية أمور تكوينية ، وكل الأحكام التكوينية تجري في الأمور الشرعية ، فالشرط المتأخر محال في الأمور التكوينية وفي الأمور الشرعية .

منشأ الإشكال :

منشأ الاستشكال هو أن الشرط والقيد بمثابة العلة أو جزء العلة للمشروط والمقيد ، وهو ليس علة لأن العلة لها معنى خاص ، فالعلة هي المعطية للوجود ، وقال السيد الشهيد (بمثابة العلة أو جزء العلة) بمعنى أن المتأخر لا يمكن أن يوجد إلا بعد وجود المتقدم ، فالاثنان ليس معطيا الوجود للثلاثة ، وإذا قلنا علة فإذا وجد الاثنان فلا بد أن توجد الثلاثة مع أنه يتحقق الاثنان ولا تتحقق الثلاثة .

ولا يعقل أن تتأخر العلة أو شيء من أجزائها زمانا عن المعلول وإلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود لأن الشرط المتأخر معدوم في الزمان السابق فلا يمكن أن يؤثر في المشروط في وقت سابق على وجوده (أي وجود الشرط) ، وتأثير المعدوم في الموجود محال ، فهو ليس بشيء حتى يؤثر في الموجود ، وهذا هو برهان القائلين باستحالة الشرط المتأخر ، فيلزم من الشرط المتأخر تأثير المعدوم في الموجود ، وتأثير المعدوم في الموجود محال ، فالنتيجة أن الشرط المتأخر محال .

جواب المشهور على البرهان :

قلنا إن الشرط على قسمين : شرط الوجوب وشرط الواجب ، شرط الوجوب مثل الاستطاعة بالنسبة إلى الحج ، وشرط الواجب مثل الوضوء بالنسبة إلى الصلاة .

شرط الواجب :

أجيب فيما يتعلق بالشرط المتأخر للواجب بأنّ كون شيء قيدا للواجب مرجعه إلى تحصيص الفعل بحصة خاصة ، وليس القيد علة أو جزء العلة للفعل ، وتقدم أن القيد لا هو علة وجود الفعل ولا جزء علة وجود الفعل ، بل هو علة لتقيّد الفعل ، والتحصيص كما يمكن أن يكون بإضافته إلى أمر مقارن أو أمر متقدم ، كذلك يمكن أن يكون بأمر متأخر ، هذا كله فيما يرتبط بقيود الواجب .

بعبارة أخرى :

معنى تقييد الواجب بقيد هو أن القيد ليس علة للفعل ، وإنما علة للتقيد ، ومعنى علة للتقيد هو أن المولى لا يريد من المكلف الحصة كيفما اتفقت بل يريد حصة معينة ، تارة يقول أريد الصيام الذي تسبقه الطهارة كغسل الجنابة قبل الفجر ، وتارة يقول أريد الصيام الذي تلحقه الطهارة كغسل المستحاضة في ليلة الأحد لصحة صيام نهار السبت ، فشرط الواجب معناه تحصيص الواجب ، وتحصيص الواجب معناه أن هذا الكلي له مصاديق ، ويريد مصداقا خاصا ، وهو المصداق الذي يكون بقيد معين ، كالصلاة المسبوقة بالطهارة أو الصيام الملحوق بالطهارة ، وهذا معقول ولا محذور فيه لأن مرجعية شرط الواجب إلى تحصيص المتعلَّق ، فالمولى لا يريد أي متعلَّق كان ، بل يريد متعلَّقا معيَّنا وحصة خاصة ، الشارع يريد صوما من المستحاضة ، ولكن يريد حصة خاصة وهي الصوم الملحوق بالطهارة ، هذا في شرط الواجب .

شرط الوجوب :

وأجيب فيما يتعلق بالشرط المتأخر للحكم (للوجوب) بأن الحكم تارة يراد به الجعل والاعتبار ، وأخرى يراد به المجعول (أي فعلية الحكم) .

أما الجعل فهو منوط بقيود الحكم بوجودها التقديري اللحاظي لا بوجودها الخارجي كما تقدم ، ووجودها اللحاظي مقارن للجعل .

وأما المجعول (أي فعلية الحكم) فهو وإن كان منوطا بالوجود الخارجي لقيود الحكم ، ولكن المجعول مجرد افتراض وليس وجودا حقيقيا خارجيا ، في الشريعة يوجد جعل فقط ، والمجعول أمر افتراضي تصوري وهمي ، فالجعل حينما تتحقق شرائطه نسميه مجعولا ، فلا يوجد شيئان بل هو شيء واحد وهو الجعل ، فالوجوب الفعلي هو نفس الوجوب الجعلي لا شيء آخر ، وإذا كان المجعول أمرا افتراضيا فلا محذور في إناطته بأمر متأخر ، ففي الأمور الحقيقية يستحيل أن يتأخر الشرط عن المشروط ، وأما في الأمور الوهمية فلا محذور في يتقدم شيء ويتأخر شيء آخر .

بعبارة أخرى :

المراد من الوجوب هو الجعل لا المجعول بمعنى فعلية الحكم ، ومر سابقا أن شروط الجعل موجودة في مرتبة الجعل وملحوظة من قبل الشارع ، والشارع قد يقدرها متقدمة ، وقد يقدرها متأخرة ، فقد يكون الشرط مقارنا ، والشرط المتأخر هو في مرحلة الفعلية لا في مرحلة الجعل ، وبحثنا في إمكان جعل الشرط المتأخر ، وليس بحثنا في مرحلة الفعلية .

إذن :

إذا كان الشرط شرطا في الواجب فمرجعه إلى التحصيص ، والتحصيص يعقل بالشرط المتقدم والشرط المقارن والشرط المتأخر ، وإذا كان الشرط شرطا في الوجوب (الجعل) فإننا قلنا إن شروط الجعل ملحوظة حين الجعل ، والجعل المشروط معناه لحاظ القيد ، ولحاظ القيد فعلي لا مقدَّر ، وهو لاحظ الشرط ولكن لاحظه بنحو متأخر ، ولا محذور في ذلك .

النتيجة :

لا محذور في إمكان الشرط المتأخر في الواجب والوجوب .

رأي السيد الشهيد :

التحقيق أن جواب المشهور عن البرهان السابق لوحده ليس كافيا ، البرهان السابق قال باستحالة الشرط المتأخر ، وأجاب المشهور بإمكان الشرط المتأخر ، وجواب المشهور ليس تاما، ولا يكفي جواب المشهور لأن كونَ شرطٍ قيدًا للحكم والوجوب أو قيدًا للواجب ليس جزافا ، وإنما هو تابع للضابط المتقدم وضمن قانون ، وهو أن قيود الوجوب هي شروط الاتصاف ، وقيود الواجب هي شروط الترتب ، فلا بد أن نرجع إلى عالم الملاكات .

وحاصل الضابط أن ما كان دخيلا وشرطا في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة يؤخذ قيدا للوجوب ، وما كان دخيلا وشرطا في ترتب المصلحة على الفعل يؤخذ قيدا للواجب ، واتصاف الفعل بالمصلحة وترتب المصلحة على الفعل أمران تكوينيان لا اعتباريان .

والجواب المذكور إنما نظر إلى دخل الشرط بحسب عالم الجعل (أي نظر إلى العنصر الثالث من مرحلة الثبوت) في تحصيص الواجب أو في الوجوب المجعول (أي الجعل) وأغفل ما يكشف عنه ذلك الجعل من دخلِ قيدِ الواجب في ترتب المصلحة ووجودها ، ودخل قيد الوجوب في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة ، وغفل عن ما يكشف عنه العنصر الثالث من العنصرين الأولين من الملاك والإرادة .

وترتب المصلحة في قيد الواجب أمر تكويني ، واتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة في قيد الوجوب أمر تكويني أيضا ، فكيف يعقل أن يكون الأمر المتأخر كغسل المستحاضة في ليلة الأحد مؤثرا في ترتب المصلحة على الصوم الواجب (لا على وجوب الصوم) في نهار السبت السابق إذا أخذ قيدا للواجب ؟ وكيف يعقل أن يكون الأمر المتأخر كالغسل المذكور مؤثرا في اتصاف وجوب الصوم (لا الصوم الواجب) في يوم السبت بكونه ذا مصلحة إذا أخذ قيدا للوجوب ؟

ومن هنا بناء على الجواب الذي ذكرناه على الإشكال قد يقال باستحالة الشرط المتأخر لأن قيد الوجوب منشؤه شرط الاتصاف ، وقيد الواجب منشؤه شرط الترتب ، وشرط الاتصاف وشرط الترتب أمران تكوينيان لا اعتباريان ، صحيح أن الجعل أمر اعتباري ، ولكن حقيقة الحكم وروح الحكم لا في العنصر الثالث وهو الاعتبار ، بل في مبادئ الحكم من الملاك والإرادة ، لذلك يقال باستحالة الشرط المتأخر ، وإذا قلنا باستحالة الشرط المتأخر فلا بد أن نلتزم في الموارد التي نرى أن ظاهر الدليل هو الشرط المتأخر أن نتصرف في الظاهر ونؤوّله لأنه

يوجد دليل قطعي على الاستحالة ويوجد ظهور من اللفظ ويقدم الدليل القطعي على الظهور ولا نعمل بالظهور بل لا بد من التصرف في الظهور ، ويلتزم بتأويل الموارد التي توهم ذلك الشرط المتأخر بتحويل الشرطية من أمر متأخر إلى أمر مقارن ، فيقال مثلا إن الشرط في نفوذ عقد الفضولي على الكشف ليس هو الإجازة المتأخرة ، بل كون العقد ملحوقا بالإجازة ، فالعقد مشروط بالرضا ، وصوم المستحاضة مشروط بالغسل ، فالذي هو شرط في صحة العقد كون العقد متصفا الآن بصفة وهي كونه ملحوقا بالرضا ، وهذه الصفة مقارنة لا متأخرة ، والشرط في صوم المستحاضة يوم السبت كون الصوم ملحوقا بالغسل ، وهذه الملحوقية صفة فعلية قائمة بالأمر المتقدم من العقد والصوم ، وهذه الملحوقية صفة فعلية قائمة بالعقد من حين صدوره ، وبالصوم من حين وقوعه ، مثلا لو كنت تمشي وزيد خلفك ، هو سيدخل الغرفة بعدك ، ولكنك متصف الآن بأنك ملحوق بزيد ، فالملحوقية صفة مقارنة لك لا أنها متأخرة ، وإذا صارت الصفة مقارنة فلا محذور فيه وإن كان شرط وجوده متأخر ، هذا إذا قلنا باستحالة الشرط المتأخر ، وأما إذا قلنا بإمكان الشرط المتأخر فنتمسك بظاهر الدليل ، فعقد الفضولي صحيح وأن الإجازة كاشفة عن صحة العقد من حين وقوع العقد .

بعبارة أخرى :

جواب المشهور عن البرهان ليس تاما لأنه لو كنا نحن والوجوب والواجب الذي هو الأمر الاعتباري (أي العنصر الثالث من مرحلة الثبوت) فجوابهم تام لأنه في الأمور الاعتبارية لا يفرق أن يكون التحصيص بأمر متقدم أو بأمر متأخر ، والجعل أمر اعتباري وهو ملحوظ فعلا مع كل قيوده وشروطه سواء كانت القيود متقدمة أو مقارنة أو متأخرة ، ولكن قلنا إن قيود الوجوب هي شروط الاتصاف ، وقيود الواجب هي شروط الترتب ، نسأل هل اتصاف الفعل بمصلحة اتصاف تكويني أو اعتباري ؟

الجواب :

أنه اتصاف تكويني .

سؤال : هل ترتب المصلحة على فعل أمر تكويني أو اعتباري ؟

الجواب :

الترتب أمر تكويني .

نعم صحيح أنه في مقام الجعل قيود الوجوب وقيود الواجب أمور اعتبارية ، ولكن القيود كاشفة عن قيود وشروط تكوينية ، فإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يكون الشرط إما متقدما وإما مقارنا ، ويستحيل أن يكون متأخرا .

مثال :

عندما يجعل الشارع أن الصلاة واجبة بقيد الوضوء صحيح أن الصلاة أمر اعتباري ، والوضوء واجب أمر اعتباري ، لكن هذا يكشف عن أمر تكويني ، صحيح أن اشرب الدواء أمر اعتباري ، ولكن يكشف عن أن الدواء فيه مصلحة تكوينية ، فإذا كان قيد الوجوب هو شرط الاتصاف ، وقيد الواجب هو شرط الترتب ، وشرط الاتصاف وشرط الترتب أمران تكوينيان لا اعتباريان ، فإذا كانا أمرين تكوينيين فلا بد أن تجري عليهما الأحكام التكوينية ، ومن الأحكام التكوينية أن يكون الشرط متقدما أو مقارنا ، ويستحيل أن يكون الشرط متأخرا.

ثمرة البحث في الشرط المتأخر :

ثمرة البحث في الشرط المتأخر إمكانا (على رأي المشهور) وامتناعا (على رأي السيد الشهيد) :

الثمرة الأولى :

تظهر من ناحية في إمكانِ الواجب المعلق وامتناعِهِ ، فقد تقدم في الحلقة السابقة أن إمكان الواجب المعلق يرتبط بإمكان الشرط المتأخر ، فإذا قلنا بإمكان الشرط المتأخر يكون الواجب المعلق ممكنا ، وإذا قلنا بامتناع الشرط المتأخر يكون الواجب المعلق ممتنعا ، إذا هل هلال شهر رمضان صار الوجوب فعليا ، ولكن الواجب يأتي وقته مع طلوع الفجر ، فالوجوب فعلي من الآن ، والواجب متوقف على زمان لاحق ، وهذا معناه أن الوجوب فعلي والواجب معلق ، فتبدأ فعلية الوجوب قبل زمان الواجب ، فهل هذا ممكن أو غير ممكن ؟

قد يقال إنه غير ممكن لأن طلوع الفجر يكون قيد الواجب ، وهو غير اختياري فلا يكون قيد الواجب لوحده ، بل يكون قيد الوجوب أيضا ، فإذا قلنا بإمكان الشرط المتأخر فلا محذور في أن يكون طلوع الفجر قيد الوجوب وقيد الواجب ، فشرط الوجوب يأتي في زمان لاحق ، فشرط الوجوب متأخر ، فالوجوب فعلي حين يهل هلال شهر رمضان ، ولكن شرطه – وهو طلوع الفجر – استقبالي .

وإذا قلنا باستحالة الشرط المتأخر فلا يمكن أن يكون الوجوب فعلي والواجب استقبالي بل لا بد أن يكون الوجوب والواجب فعليان في آن واحد ، فعلى القول بإمكان الشرط المتأخر يكون الواجب المعلق ممكن ، وعلى القول باستحالة الشرط المتأخر يكون الواجب المعلق محال، والواجب المعلق هو نظرية المحقق الأصفهاني صاحب الفصول .

الثمرة الثانية :

تظهر من ناحية أخرى فيما إذا دل الدليل على شرطية شيء كإجازة ورضا المالك الذي دل الدليل على شرطيته في نفوذ البيع وتردد في الشرط بين كونه شرطا متقدما أو مقارنا أو متأخرا .

على القول بامتناع الشرط المتأخر يتعين الالتزام بكون الشرط شرطا مقارنا ، فيمكن أن يؤول الشرط المتأخر إلى شرط مقارن أي العقد المتصف بأنه ملحوق بالرضا ، والملحوقية صفة قائمة الآن بالعقد ، فيقال في المثال بصحة عقد الفضولي على نحو النقل (لا الكشف) لأن الحمل على الشرط المتأخر إن كان بالمعنى الحقيقي للشرط المتأخر فهو غير معقول ، وإن كان بالتأويل فهو ممكن ، ولكنه خلاف ظاهر الدليل لأن ظاهر الدليل شرطية نفس الرضا وكون الرضا موجودا حين العقد لا كون العقد ملحوقا بالرضا فتكون الإجازة ناقلة ، توجد ثلاثة أنواع من الإجازة : إجازة ناقلة ، وإجازة كاشفة كشفا حقيقيا ، وإجازة كاشفة كشفا تأويليا ، إذا قلنا بإمكان الشرط المتأخر فنقول إن الإجازة كاشفة كشفا حقيقيا ، وإذا قلنا باستحالة الشرط المتأخر فيمكن أن نقول إن الإجازة ناقلة ، ويمكن أن نقول إن الإجازة كاشفة كشفا تأويليا ، والكشف الحقيقي محال ، وظاهر الدليل أن الإجازة ناقلة ، ولا ينسجم الدليل مع الكشف التأويلي لا لأنه محال بل لأنه خلاف ظاهر الدليل ، ففي بحث المكاسب نقول إن ظاهر الدليل في شرطية الرضا أن يكون الرضا مقارنا لا أن يكون العقد ملحوقا بالرضا ، فيبحث هل يكفي الكشف التأويلي أو أن ظاهر الدليل هو النقل الحقيقي .

وعلى القول بإمكان الشرط المتأخر فلا بد من اتباع ما يقتضيه ظاهر الأدلة أي شيء كان ، كان كشفا حقيقيا أو كشفا تأويليا أو نقلا حقيقيا ، فإن كان الشرط المتأخر ممكنا فنعمل بظاهر الرواية ولا نحتاج إلى التأويل والتصرف بظاهر الدليل ، فالرضا وهو شرط صحة العقد هو شرط متأخر ، فإن كان ظاهر الدليل يدل على الشرط المتأخر فنأخذ به ، وإن كان لا يدل على الشرط المتأخر فنأخذ بما يدل عليه ، وإن كان مجملا نأخذ بالقدر المتيقن ، وإن لم يكن له قدر متيقن نرجع إلى الأصول العملية .

وإن قلنا باستحالة الشرط المتأخر فلا بد من التصرف بظاهر الدليل ، فيؤول إلى العقد الملحوق بالرضا ، وإن كان يفهم من ظاهر الدليل أن الإجازة ناقلة فلا نحتاج إلى التأويل .

زمان الوجوب والواجب
(إمكان أو استحالة الواجب المعلَّق)

بعض العبادات لها زمان خاص ، والشارع لم يردها مطلقا في أي زمان وقعت ، وإنما أراد تلك العبادات والأعمال في زمان خاص .

ويمكن تقسيم زمان هذه الأفعال إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول :

يبدأ زمان الوجوب قبل زمان الواجب ، وينتهي قبل أن يأتي زمان الواجب ، وهذا القسم واضح البطلان لأنه إذا بدأ زمان الوجوب قبل زمان الواجب وانتهى مفعوله قبل أن يأتي زمان الواجب ، فإذا جاء زمان الواجب لا يوجد وجوب حتى يجب الإتيان بذاك الفعل ، وهذا القسم لا إشكال في استحالته وعدم وجوده وعدم إمكانه .

القسم الثاني :

يبدأ زمان الوجوب وزمان الواجب في آن واحد ، فعندما يدخل وقت الزوال يبدأ زمان الوجوب وزمان الواجب معا ، فمن حيث الزمان لا توجد فاصلة بين الوجوب وبين الواجب ، نعم يوجد ترتب لأنه أولا الوجوب ثم الواجب ، لكن هذا الترتب ليس زمانيا بل من حيث الرتبة لأن رتبة الوجوب قبل رتبة الواجب وإن كانا في زمان واحد ، كما نقول أدرت المفتاح فانفتح القفل ، فمن حيث الزمان لا توجد فاصلة بين إدارة المفتاح وفتح القفل لأنه بمجرد ما أدير المفتاح ينفتح القفل ، ولكن من حيث الرتبة يختلفان ، فرتبة إدارة المفتاح قبل رتبة فتح القفل ، والاختلاف في الرتبة ينتزعه العقل وإن لم يكن هناك اختلاف من حيث الزمان بينهما، وهذا القسم لا إشكال في وقوعه وفي وجوده في جملة من الأحكام الشرعية ، ومثاله الصلوات الخمس ، فصلاة الظهر يبدأ زمان الوجوب فيها من الزوال ويبدأ زمان الواجب من الزوال .

القسم الثالث :

وهو القسم الذي سنتكلم عنه ، يبدأ زمان الوجوب ولم يبدأ زمان الواجب بعد ، ولكن مع استمرار زمان الوجوب يبدأ زمان الواجب ، فيستمر زمان الواجوب ويقارن زمان الواجب ، ففي البداية يوجد وجوب ولا يوجد واجب ، ولكن بعد مضي فترة من الزمان يسير زمان الواجب مع زمان الوجوب ، فهل هذا معقول أو غير معقول ؟

مثال :

وجوب الصوم في شهر رمضان يبدأ من طلوع الهلال ، ولكن زمان الواجب يبدأ من طلوع الفجر ، وزمان الوجوب لم ينته ، ولو كان زمان الوجوب ينتهي قبل زمان الواجب فهذا غير معقول لأنه من القسم الأول ، وفي القسم الثالث زمان الوجوب يكون موجودا أيضا ، والكلام يقع في القسم الثالث ، فهل هو معقول أو لا ؟

بعبارة أخرى :

لا شك في أن زمان الوجوب لا يمكن أن يتقدم بكامله على زمان الواجب ، فعندما يبدأ زمان الواجب يكون زمان الوجوب قد انتهى ، وهذا غير معقول وغير ممكن ، ولكن وقع الكلام في أنه هل يمكن أن يبدأ زمان الوجوب قبل زمان الواجب ثم يقارنه في وقت معين أو لا يمكن أن يبدأ زمان الوجوب قبل زمان الواجب ؟

مثال :

أن يُفْتَرَضَ أن وجوب صيام شهر رمضان يبدأ من حين طلوع هلاله غير أن زمان الواجب (أي الصوم) يبدأ بعد ذلك عند طلوع الفجر .

رأي المحقق الأصفهاني :

وقد ذهب جملة من الأصوليين كالمحقق الأصفهاني صاحب الفصول إلى إمكان بدء زمان الوجوب قبل زمان الواجب ، وسمي هذا النحو من الوجوب بـ (الوجوب المعلَّق) ، ولكن يقصد به الواجب المعلَّق لأن الوجوب فعلي ، وسوف نبين نكتة الفرق بين الواجب المعلق والوجوب المعلق في كلمات السيد الشهيد ، وهذه النكتة غير موجودة في كلمات الأعلام ، فسمي بالوجوب المعلَّق تمييزا له عن (الوجوب المشروط) ، فكل من (الوجوب المعلق) و (الوجوب المشروط) ليس ناجزا بتمام المعنى (أي لا يصلح للامتثال) من حيث الوجوب والواجب غير أن عدم التنجز في المشروط ينشأ من إناطة الوجوب بشرط وفي المعلق ينشأ من عدم مجيء زمان الواجب ، فالواجب المعلق يسمى بالوجوب المعلق لأنه إذا كان كل من الوجوب والواجب منجَّزا فهو مطلق ، وأما إذا كان الوجوب متوقفا على شرط أو كان الواجب متوقفا على زمان فيكون إما مشروطا وإما معلقا .

بعبارة أخرى :

الوجوب والواجب إما ناجز وإما غير ناجز ، إذا كان ناجزا فهو المطلق ، وإذا كان غير ناجز فإما هو شرط الوجوب فهو الوجوب المشروط وإما هو شرط الواجب فهو الوجوب المعلق، في المشروط وجوبه غير منجَّز ، وفي المعلَّق واجبه غير منجَّز ، وهذا هو الفرق بين المشروط والمعلق ، ولو كان الوجوب في المعلق غير ناجز أيضا لصار مشروطا لا معلقا ، ونقسم الوجوب إلى قسمين : إما ناجز ويكون الوجوب والواجب ناجزين ، وإما غير ناجز ، وغير ناجز إما لوجود شرط للوجوب فهو الوجوب المشروط وإما لوجود شرط للواجب فهو الوجوب المعلق .

فإن قيل :

إذا بدأ زمان الوجوب وزمان الواجب لم يبدأ بعد فما هي الثمرة من أن يبدأ زمان الوجوب مع أن الواجب ليس فعليا ؟

إذا كان زمان الواجب متأخرا ولا يبدأ ذلك الزمان إلا عند طلوع الفجر فما الداعي للمولى إلى جعل الوجوب يبدأ من حين طلوع الهلال ما دام وجوبا معطلا عن الامتثال ، أو ليس ذلك لغوا من قبل المولى ؟

بعبارة أخرى :

إذا كان زمان الوجوب يبدأ من طلوع الهلال ، ولكن المكلف لا يستطيع أن يبدأ الصوم إلا مع طلوع الفجر ، فما هي الثمرة من بدء زمان الوجوب من طلوع الهلال قبل زمان الواجب ؟

الجواب :

لا ، ليس لغوا لأن المولى لا يجعل شرطا للوجوب أو شرطا للواجب جزافا ، وإنما ينظر إلى الملاكات التكوينية ، فإذا كان هلال شهر رمضان شرطا في الاتصاف فيجعله شرطا في الوجوب ، وإذا كان طلوع الفجر شرطا للترتب فيجعله شرطا في الواجب ، فالضابط الذي يسير عليه المولى لجعل هذا القيد قيدا للوجوب وذاك القيد قيدا للواجب منشؤه هو أن القيد هو شرط الاتصاف أو شرط الترتب .

إن جعل زمان قيدا في الوجوب أو جعل زمان قيدا في الواجب هذا ليس بشكل عشوائي ، وإنما هو مرتبط بشرط الاتصاف وشرط الترتب ، إذا كان الملاك يبدأ من طلوع الهلال فإن الشارع يوجب حتى لو لم يتحقق الواجب بعد ، وهذا من قبيل أنه يمرض فإنه يجب عليه شرب

الدواء ، ولكن يستطيع أن يشرب الدواء بعد أن يأكل الطعام ، فجعل زمان الوجوب قبل زمان الواجب ليس جزافا من المولى ، فلعل هذا الزمان هو شرط الاتصاف فنجعله شرطا للوجوب ، ولعل ذاك الزمان هو شرط الترتب فنجعله شرطا للواجب ، هذا مضافا إلى وجود بعض الثمرات الأخرى التي تأتي فيما بعد .

إن فعلية الوجوب تابعة لفعلية الملاك أي لاتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة ، فمتى ما اتصف الفعل بأنه ذو مصلحة استحق الوجوب الفعلي سواء كان واجبه فعليا أم معلقا على زمان ، فإذا افترضنا أن طلوع الفجر ليس من شروط الاتصاف بل من شروط الترتب ، وأن ما هو من شروط الاتصاف طلوع هلال الشهر فقط فالمولى يجعل الوجوب الفعلي من طلوع الهلال ، ويجعل الواجب من طلوع الفجر ، وهذا يعني أنه حين طلوع الهلال يتصف صوم النهار بكونه ذا مصلحة ، فيكون الوجوب فعليا ، وإن كان زمان الواجب مرهونا بطلوع الفجر لأن طلوع الفجر دخيل في ترتب المصلحة .

الثمرة العملية :

قد يقول قائل : ما هي ثمرة كون الوجوب فعليا عند طلوع الهلال مع أن الواجب استقبالي عند طلوع الفجر ؟

فنقول من باب المثال : متى يجب على المكلف أن يصوم ؟

عند طلوع الفجر .

ومتى وجب عليه الصوم ؟

عند طلوع الهلال ، فما بين الفترة من طلوع الهلال إلى طلوع الفجر يوجد وجوب أي يوجد في حقه خطاب (صُمْ) ، ومن مقدمات الصوم الغسل قبل الفجر ، فيجب عليه الاغتسال قبل الفجر ، وأما إذا قلنا إن الوجوب يبدأ من طلوع الفجر فلا يجب عليه الاغتسال قبل الفجر ، فلأن الوجوب فعلي مع طلوع الهلال يجب عليه الاغتسال قبل دخول الفجر .

والشاهد على ذلك لو أن المكلف كان عنده ماء وكان قبل الزوال فيجوز له أن يريق الماء لأنه لا يوجد في حقه خطاب صل صلاة الظهر فوجوب صلاة الظهر غير فعلي عليه ، وإذا دخل الزوال يكون فاقدا للماء فيجب عليه التيمم ، ولكن إذا زالت الشمس وكان عنده ماء فلا يجوز أن يريقه ، وإذا أراقه يجب التيمم ولكنه مأثوم لإراقته الماء لأن الوجوب فعلي عليه بعد الزوال فلا يجوز له إراقة الماء .

توجد ثمرة عملية للوجوب الفعلي قبل الواجب وهي أنه إذا كان للواجب مقدمات فيجب على المكلف أن يأتي بالمقدمات ، وهذا بخلافه لو قلنا أن زمان الوجوب يبدأ مع زمان الواجب فلا يجب الإتيان بمقدمات الواجب إلا مع زمان الواجب لأن الوجوب يكون فعليا مع زمان الواجب مثل صلاة الظهر حيث يجب الوضوء بعد دخول وقت صلاة الظهر ، وأما في الصوم فيجب الاغتسال قبل الفجر لأن الوجوب فعلي من طلوع الهلال ، ويجب الاغتسال قبل دخول الفجر لأنه يجب على المكلف أن يكون طاهرا مع دخول الفجر ، وإذا لم يكن طاهرا يبطل صيامه إذا ترك الاغتسال متعمدا .

ولفعلية الوجوب عند طلوع الهلال آثار عملية فضلا عن الآثار النظرية التي ذكرناها ، وهي أنه إذا كان شرط الاتصاف يؤخذ شرطا للوجوب ، وإذا كان شرط الترتب يؤخذ شرطا للواجب، فلفعلية الوجوب عند طلوع الهلال آثار عملية على الرغم من عدم إمكان امتثال الواجب ، وذلك لأنه من حين يصبح الوجوب فعليا تبدأ محركيته نحو المقدمات ، وتبدأ مسؤولية المكلف عن تهيئة مقدمات الواجب ، فإذا صار الوجوب فعليا يقول للمكلف توضأ للصلاة أو اغتسل قبل الفجر للصيام .

إن المقدمات على قسمين :

القسم الأول :

إذا لم تأت بهذه المقدمات لا تستطيع أن تأتي بالواجب في زمانه دائما ، من قبيل الصوم فدائما إذا لم تغتسل قبل الفجر لا يمكنك الصيام ، هذه المقدمات تسمى مقدمات مفوِّتة ، فإذا لم يأت بها المكلف قبل الواجب فإن الواجب يفوته في زمانه ولا يمكنه الإتيان بالواجب في زمانه ولا يمكنه امتثال الواجب ، وحديثنا في القسم الأول .

القسم الثاني :

إذا لم تأت بهذه المقدمات لا تستطيع أن تأتي بالواجب في زمانه لا دائما بل في بعض الأحيان دون البعض ، فلو أراق الماء قبل الزوال يستطيع أن يصلي بعد الزوال ، وقد يحصل على ماء بعد الزوال ويصلي مع الطهارة المائية ، وهذه المقدمات لو فاتت قد لا يمكنه أو يمكنه أن يأتي بالواجب في زمانه ، وحديثنا ليس في القسم الثاني .

الاعتراض على إمكان الواجب المعلَّق :

إن كلامنا في المقدمات في القسم الأول الذي إذا لم يؤت بالمقدمة يفوته دائما امتثال الواجب في زمانه المختص به .

وقد اعترض على إمكان الواجب المعلّق باعتراضين :

الاعتراض الأول :

إن الجعل والاعتبار هو العنصر من مراحل ثبوت الحكم ، والجعل فيه خصوصيتان :

الخصوصية الأولى :

الكاشفية عن الملاك والإرادة .

الخصوصية الثانية :

المحركية والباعثية والدافعية للمكلف نحو الإتيان بالواجب .

والجعل في مقامنا فيه كاشفية ، ولكن لا توجد فيه محركية وباعثية لأن الواجب لم يأت وقته .

مثال :

لو هلّ هلال شهر رمضان لا يقول له صم الآن ، والوجوب موضوع بداعي المحركية والباعثية ، فيلزم أن يكون جعل الوجوب لغوا .

إن كون الوجوب فعليا والانبعاث استقبالي يتنافي مع داعي الوجوب الذي هو الانبعاث الفعلي لأن الوجوب إنما هو للبعث الفعلي والتحريك الفعلي نحو الفعل ، ومع كون الواجب استقباليا لا يمكن أن يحرك المكلف ، والشارع جعل الوجوب للصوم مع طلوع الهلال حتى يحرك المكلف نحو الصوم ، ولكن الواجب يأتي مع الفجر ، ففي هذه الفترة بين طلوع الهلال وطلوع الفجر لم يصم فيه المكلف لأن جعل الوجوب يكون بداعي تحريك العبد نحو الصيام الفوري ولكن الواجب استقبالي .

سؤال : هل المراد من البعث هو البعث الفعلي أو البعث الشأني ؟

الجواب :

المراد هو البعث الشأني لا البعث الفعلي ، لو كان المراد هو البعث الفعلي لكان ينبغي أن يكون الانبعاث فعليا ، فالانبعاث شأني ، لذلك لا بد أن يكون البعث شأنيا بمعنى أن توجد فيه قابلية البعث وشأنية البعث ، والوجوب قبل زمان الواجب لا توجد فيه قابلية البعث ، فإذا

جاء زمان الواجب صار في الوجوب قابلية البعث ، لذلك لا بد أن يبدأ الوجوب من زمان الواجب أي من طلوع الفجر لا من طلوع الهلال .

إذن :

الوجوب موضوع بداعي البعث الشأني لأنه لو كان التحريك فعليا فلا بد أن يكون التحرك فعليا ، ومن الممكن أن الإنسان يعصي ولا يتحرك ، والتحريك الفعلي بمعنى أن يضع يده في ظهر المكلف ويدفعه إلى الأمام ، وإذا دفعه يندفع إلى الأمام لأن الدفع والاندفاع فعليّان .

ومن باب التنظير تقول كسرت الشيء فانكسر ، فلا يمكن أن يوجد الكسر ولا يوجد الانكسار لأن الكسر والانكسار كلاهما فعلي ، فإذا كان الكسر فعليا فالانكسار فعلي ، وإذا كان البعث والتحريك فعليا فالانبعاث والتحرك لا بد أن يكون فعليا ، وفي الواقع الخارجي نجد أنه يوجد بعث ولا يوجد انبعاث ، وهذا معناه أن البعث والتحريك شأني بمعنى أن فيه قابلية أن يحرِّك ، ومن أراد أن يتحرك يستطيع أن يتحرك ، ومن لا يريد أن يتحرك لا يتحرك .

سؤال : عندما يهلّ هلال شهر رمضان ويكون وجوب الصوم فعليا هل توجد فيه قابلية البعث ؟

الجواب :

لا توجد فيه قابلية وشأنية البعث لأن زمان الواجب لم يأت بعد ، وشأنية البعث غير معقولة قبل زمان الواجب ، ومن هنا قد يقال إنه لا يمكن أن يجعل الوجوب فعليا قبل زمان الواجب .

بعبارة أخرى :

إن الوجوب حقيقته البعث والتحريك المولوي نحو متعلَّقه (ومتعلق الوجوب هو الواجب) ، ولكن لا بمعنى البعث الفعلي ، ولو كان بمعنى البعث الفعلي لكان الانبعاث الفعلي والامتثال ملازما للبعث لأن البعث ملازم للانبعاث كما أن الكسر ملازم للانكسار ، ومعنى ذلك أن المكلف لا يكون مختارا في ترك الواجب ، ونرى أنه قد يوجد البعث ولا يوجد الانبعاث كما في حالة عصيان المكلف ، بل بمعنى البعث الشأني أي أنه حكم قابل للباعثية وفيه شأنية الباعثية أي إيجاد موضوع حكم العقل بحق طاعة المولى ، وقابلية البعث تلازم قابلية الانبعاث ويحكم العقل بوجوب الامتثال ، فحيث لا قابلية للانبعاث لا قابلية للبعث ، وإذا لا توجد قابلية للبعث فلا يوجد وجوب لأن حقيقة الوجوب هو البعث الشأني .

ومن الواضح أنه في الفترة السابقة على زمان الواجب لا قابلية للانبعاث ، وإذا لا توجد قابلية للانبعاث فلا بعث شأني ، وإذا لا يوجد بعث شأني فلا يوجد وجوب لأن حقيقة الوجوب هو البعث الشأني .

رد السيد الشهيد :

نسلم معكم أن الوجوب حقيقته في عالم الحكم هو الباعثية الشأنية ، فالشارع إنما جعل الوجوب بداعي الباعثية الشأنية حتى يتحقق الملازم لها وهو الانبعاث الشأني .

نسأل : هل يشترط أن تكون للوجوب باعثية شأنية ابتداءً واستمرارا أو يكفي أن تكون له باعثية استمرارا وإن لم تكن له باعثية ابتداء ؟

الجواب :

نحن نقول إن الباعثية الشأنية استمرارا كافية لتحقيق حقيقة الحكم ، وأنتم تقولون لا بد أن تكون الباعثية في الحكم موجودة ابتداء واستمرارا .

سؤال : ما هو الدليل على قولكم ؟

نقول لتكن الباعثية الشأنية موجودة من حدوث زمان الواجب ، لذلك قلنا في أول البحث أن زمان الوجوب يمتد حتى يشمل زمان الواجب وإلا لو لم يشمله فالباعثية الشأنية غير موجودة حتى استمرارا .

ويأتي السؤال التالي :

ما هي الثمرة العملية للباعثية وإن لم تتحقق إلا استمرارا مع أن الوجوب يجعل ولا تبدأ باعثيته إلا في وسط الطريق ولا تبدأ في أول الطريق فلماذا يجعل في أول الطريق من طلوع الهلال ؟

الجواب :

يجعل الوجوب من طلوع الهلال حتى يهتم المكلف بالإتيان بالمقدمات ولا توجد باعثية من أول الطريق ، لذلك بسبب هذه الثمرة العملية لا يكون جعل الوجوب من أول الطريق لغوا ، ولا يلزم تفريغ الحكم عن محتواه وحقيقته لأن محتوى الحكم وحقيقته هو الباعثية ، لكن تكفي الباعثية الشأنية استمرارا وإن لم توجد الباعثية الشأنية نحو الواجب ابتداء .

بعبارة أخرى :

يَرِدُ عليه أن الوجوب حقيقته في عالم الحكم أمر اعتباري له ملاك وإرادة ، والوجوب والجعل فيه صفتان : كاشفية عن الملاك ، وباعثية ومحركية نحو الواجب ، فابتداء من أول الوجوب فيه كاشفية عن الملاك ، فيا أيها المكلف من أول الوجوب جعل الملاك في حقك ، فمثل المريض من أول زمان مرضه جعل الملاك في حقه ، والملاك هو شرب الدواء ، ولكن يشرب الدواء بعد أكل الطعام ، والأمر الاعتباري ليس متقوِّما بالبعث الفعلي أو بالبعث الشأني ، وإنما هو متقوم بأن يكون له ملاك وإرادة ، وإلا يكون هذا الأمر الاعتباري جزافا وبلا حكمة ، فلا نقول الصلاة واجبة إذا لم يوجد وراءها لا ملاك ولا إرادة ، لذلك الوجوب أمر اعتباري وراءه ملاك وإرادة ، وليس حقيقته البعث الفعلي ولا البعث الشأني ، فقول المستشكل إن الوجوب حقيقته البعث نقول لا ، إن الوجوب ليس حقيقته البعث وإنما حقيقته الكاشفية عن الملاك والإرادة ، والبعث أمر مترتب على الوجوب لا أن حقيقة الوجوب هي البعث .

ويأتي السؤال التالي :

لماذا يجعل الشارع الوجوب ؟ هل فقط ليخبرنا عن وجود الملاك والإرادة أو أنه عنده داع آخر وهو أن يحركنا ؟

تبيّن أن التحريك ليس حقيقة الوجوب بل هو الداعي إلى الوجوب ، فالوجوب شيء والداعي شيء آخر ، الصلاة ونية القربى في الصلاة شيئان لا شيء واحد ، الصلاة ليس حقيقتها النية ، فالصلاة شيء ، والنية شيء آخر ، الداعي للصلاة هو نية التقرب إلى الله ، فالإنسان قد يصلي ولا ينوي التقرب إلى الله ، الشارع يريد من المكلف الصلاة التي يكون الداعي إليها هو نية التقرب ، فحقيقة الصلاة ليست النية ، وكذلك حقيقة الوجوب ليست هي البعث الفعلي ولا البعث الشأني ، حقيقة الوجوب هو العنصر الثالث وهو الأمر الاعتباري الذي يكشف عن الملاك والإرادة .

ونسأل الشارع :

لماذا جعلتَ الوجوب ؟ وما هو داعيك لجعل الوجوب ؟

الجواب :

يجيب الشارع إن الذي دعاني إلى ذلك أن أبعث المكلف نحو الإتيان بالفعل الذي هو الواجب ، ولا يشترط أن يكون البعث من حين ابتداء الوجوب ، بل يمكن أن يكون البعث استمرارا لا ابتداء .

إن قولكم إن الوجوب حقيقته البعث ، الجواب أن الوجوب ليس حقيقته البعث بل حقيقته هو أمر اعتباري كاشف عن الملاك والإرادة ، وإنما المستظهر من دليل جعل الوجوب (الوجوب شيء والدليل على الوجوب شيء آخر ، الوجوب هو الجعل وهو العنصر الثالث أي الاعتبار في مقام الثبوت ، والدليل عليه هو " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " ، والمستظهر من هذا الدليل في مقام الإثبات أن الوجوب قد جُعِلَ بداعي البعث والتحريك لا أن حقيقة الوجوب هو الباعثية ، فحقيقة الجعل والوجوب هو الاعتبار في مقام الثبوت ، والمقدار المستظهر من الدليل في مقام الإثبات أن هذا الدليل الذي يكشف عن الاعتبار (ويظهر من لسان الدليل أن الشارع جعل الوجوب بداعي التحريك ، والمقدار المستظهر من الدليل أي مقدار : ابتداء واستمرارا أو يكفي استمرارا ؟ ، يكفي استمرارا) ، وهذا المقدار المستظهر من الدليل ليس بأزيد من أن المقصود من جعل الحكم إعداد الحكم لكي يكون محرِّكا شأنيًّا خلال ثبوته وإن كان استمرارا في وسط الطريق ، ولا دليل على أن المقصود جعل الحكم محركا شأنيا من بداية ثبوته أي ابتداء واستمرارا ، وإذا لم يكن فيه لا ابتداء ولا استمرارا يكون من القسم الأول الذي فيه ينتهي زمان الوجوب قبل زمان الواجب ، والقسم الأول محال .

وكمثال عرفي : القلم له قابلية الكتابة ، وهذا لا يعني أنه بمجرد ما أن يخرج من المصنع يجب أن يكون كاتبا ، قد لا يكتب به صاحبه إلا بعد سنوات من صنعه .

النتيجة :

هذا الاعتراض على الواجب المعلَّق أو الوجوب المعلَّق غير وارد .

الاعتراض الثاني :

إن كل قيود الواجب لا بد أن تكون اختيارية لأنها فعلية قبل الإتيان بالواجب ، فإذا صار الوجوب فعليا فمقدمات الواجب تصير فعلية ويجب الإتيان بها من قبل المكلف ، وإذا كان يجب الإتيان بها فلا بد من أن تكون اختيارية للمكلف .

إن طلوع الفجر قيد للواجب مع أنه غير اختياري ، فلا يعقل أن يكون قيدا للواجب فقط لأنه تكليف بأمر غير اختياري وهو تكليف بما لا يطاق ، والتكليف بما لا يطاق قبيح ، فلا بد أن يكون قيدا للوجوب أيضا ، فهو قيد للواجب والوجوب معا ، وصار طلوع الفجر قيدا للوجوب بعد أن كان قيدا للواجب ، فالوجوب يبدأ من طلوع الفجر ، ولا يعقل أن يبدأ من حين طلوع الهلال ، فالواجب والوجوب يبدآن من طلوع الفجر ، وتبقى مشكلة المقدمات المفوتة ، فما هو الدليل على وجوب الغسل قبل طلوع الفجر ؟

وهذا يأتي بحثه في المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت وأنه توجد مسؤولية أو لا توجد ؟

إن طلوع الفجر إما أن يؤخذ قيدا في الواجب فقط أو يؤخذ قيدا في الوجوب أيضا .

على الأول : قيد الواجب فقط :

يلزم كون الوجوب محركا نحو قيد الواجب لما تقدم من أن كل قيد يؤخذ في الواجب فقط – دون الوجوب – يشمله التحريك المولوي الناشئ من ذلك الوجوب ، وهذا غير معقول لأن طلوع الفجر غير اختياري للمكلف ، فلا بد أن نلتزم أن طلوع الفجر كما أنه قيد للواجب لا بد أن يكون قيدا للوجوب أيضا ، فقبل طلوع الفجر لا يوجد وجوب فعلي .

على الثاني : قيد الوجوب والواجب معًا :

يصبح طلوع الفجر شرطا للوجوب :

أ – إن كان طلوع الفجر شرطا مقارنا :

فهذا معناه عدم تقدم الوجوب على زمان الواجب ، وحيث إن زمان الواجب يبدأ من طلوع الفجر فزمان الوجوب يبدأ من طلوع الفجر أيضا .

ب–إن كان طلوع الفجر شرطا متأخرا :

يلزم محذور الشرط المتأخر ، الوجوب قد يكون له شرط ، ويأتي الشرط بعد ذلك ، فالوجوب يبدأ من طلوع الهلال ، وشرط الوجوب يأتي بعد ذلك وهو طلوع الفجر ، ويمكن القول بأن الشرط المتأخر محال ، فلا يمكن أن يكون المشروط وهو الوجوب فعليا وشرطه متأخر، فإذا قلنا بإمكان الشرط المتأخر فلا يوجد محذور ، والسيد الشهيد قال بأن ثمرة الشرط المتأخر تظهر في الواجب المعلق وامتناعه ، وعبر هناك بالواجب المعلق وعبر هنا بالوجوب المعلق ، والصحيح هو الواجب المعلق لأن الوجوب فعلي ، ولكن على مبنى السيد الشهيد الوجوب المعلق صحيح أيضا ، ويتم بيانه في البحث اللاحق ، فإن بنينا على إمكان الشرط

المتأخر فالواجب المعلق ممكن ، فالوجوب فعلي من طلوع الهلال وإن كان شرط الوجوب يأتي فيما بعد عند طلوع الفجر ، وإن بنينا على استحالة الشرط المتأخر فالواجب المعلق ممتنع والوجوب يبدأ من طلوع الفجر .

والشيء نفسه نقوله عن القدرة على الصيام عند طلوع الفجر فإنها كطلوع الفجر في الشقوق المذكورة ، فلا بد أن يكون المكلف قادرا على الصوم من طلوع الفجر ، فهل القدرة شرط الواجب فقط أو شرط الواجب والوجوب معا أو شرط الوجوب فقط ؟

ومن هنا كنا نقول في الحلقة السابقة إن إمكان الوجوب المعلَّق يتوقف على افتراض إمكان الشرط المتأخر ، وذلك باختيار الشق الأخير ، والشق الأخير هو عندما قلنا إما أن يكون قيدا للواجب فقط أو يؤخذ قيدا في الواجب والوجوب معا .

وأما ثمرة البحث في إمكان الواجب المعلَّق فتأتي الإشارة إليها في بحث (المقدمات المفوِّتة) كما سيأتي في البحث التالي إن شاء الله تعالى .

محتويات الكتاب

البحث الثاني : إثبات صغرى الدليل الشرعي ٤
القسم الأول : وسائل الإثبات الوجداني ٥
تمهيد ٥
١- التواتر ٨
الضابط للتواتر ١٢
تعدد الوسائط في التوتر ١٤
أقسام التواتر ١٧
٢- الإجماع ٢٤
الشروط المساعدة على كشف الإجماع ٣١
مقدار دلالة الإجماع ٣٣
الإجماع البسيط والمركب ٣٥
٣- الشهرة ٣٧
القسم الثاني : وسائل الإثبات التعبدي ٣٩
المرحلة الأولى : في إثبات أصل حجية الإخبار ٤٠
المرحلة الثانية : في تحديد دائرة حجية الإخبار ٨٠
حجية الخبر مع الواسطة ٨٦
قاعدة التسامح في أدلة السنن ٩٠
البحث الثالث : في حجية الظهور ٩٨
أقسام الدلالة ٩٨
دليل حجية الظهور ١٠٢
تشخيص موضوع الحجية ١٠٨
الظهور الذاتي والظهور الموضوعي ١١٧
الظهور الموضوعي في عصر النص ١١٩
التفصيلات في الحجية ١٢٢
الخلط بين الظهور والحجية ١٣٧

الظهور الحالي ١٤٥
الظهور التضمني ١٤٩
٢- الدليل العقلي ١٥٩
قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور ١٦٥
شرطية القدرة ومحلها ١٦٥
حالات ارتفاع القدرة ١٧٣
الجامع بين المقدور وغيره ١٨٠
شرطية القدرة بالمعنى الأعم ١٨٣
ما هو الضد ؟ ١٩٨
إطلاق الواجب لحالة المزاحمة ٢٠١
التقييد بعدم المانع الشرعي ٢٠٦
قاعدة إمكان الوجوب المشروط ٢١٣
المسؤولية تجاه القيود والمقدمات ٢٢٤
القيود المتأخرة زمانا عن القيد ٢٣٠
زمان الوجوب والواجب ٢٤١