www.bustaneketab.com

بوستان کتاب

تلخیص اصول الفقه للمظفر

علی اصغر همتیان و سید حسین هاشمیان

موضوع:

اصول فقه: ۴۹؛ فقه و حقوق: ۳۷۶

گروه مخاطب:

- تخصصی (طلاب و دانشجویان)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۲۴۵۶

مسلسل انتشار (چاپ اول و باز چاپ): ۶۵۹۸

همتیان، علی‌اصغر، ۱۳۵۲ ـ

تلخیص اصول الفقه للمظفر / علی‌اصغر همتیان و سیدحسین هاشمیان . ـ قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۴۳۷ ق. = ۱۳۹۵.

[۲۱۲] ص . ـ (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۲۴۵۶) (فقه و حقوق؛ ۳۷۶ . اصول فقه؛ ۴۹)

ISBN 978- 964 - 09 - 1761 - 9

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

ص . ع . به انگلیسی: AliAsqar Hemmatian & Sayyed Hossain Hashemian. The Abstract of Osul-ul-fiqh Book by Muzffar

کتاب حاضر خلاصه‌ای از کتاب «اصول فقه» نوشته محمدرضا مظفر است.

۱. هاشمیان، حسین، ۲. مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴ ـ۱۹۶۴م. اصول الفقه. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. ب.عنوان. ج. اصول الفقه. فارسی. برگزیده.

BP ۱۵۵ / ۶ الف ۶۰۴۲۱۷ م

۲۹۷/۳۱۲

۱۳۹۵

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۴۱۹۵۳۲۱

تلخیص اصول الفقه

للمظفر

علی‌اصغر همتیان و سیدحسین هاشمیان

شبکة الفجر
alfeker.net

بوستان کتاب
۱۳۹۵

تلخيص اصول الفقه للمظفر

●المؤلف: علی‌اصغر همتیان و سیدحسین هاشمیان
●الناشر: مؤسسة بوستان كتاب
(مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
●المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب ●الطبعة: الأولى / ١٤٣٧ق، ١٣٩٥ ش
●الكمية ١١٠٠ ●السعر: ١٣٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة
printed in the Islamic Republic of Iran

❖ المكتب المركزي: قم، تقاطع الشهداء (صفائية)، صندوق البريد ٩١٧/٣٧١٨٥، هاتف: ٧ ـ ٣٧٧٤٢١٥٥ ، فاكس: ٣٧٧٤٢١٥٤ هاتف التوزيع: ٣٧٧٤٣٤٢٦
❖ المعرض المركزي: قم، تقاطع الشهداء (يتولّى عرض ١٢٠٠٠ عنوان كتاب بالتعاون مع ١٧٠ ناشراً)
❖ معرض الرقم ٢: طهران، شارع انقلاب، بين شارعي وصال و فلسطين، بجوار بانك انصار، هاتف: ٨٨٩٥٦٩٢٢
❖ معرض الرقم ٣: مشهد، تقاطع خسروي، مجمّع ياس، بجوار مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان الرضوي، هاتف: ٢٢٣٣٦٧٢
❖ معرض الرقم ٤: اصفهان، تقاطع كرماني، بجوار مكتب الإعلام الإسلامي، فرع اصفهان، هاتف: ٣٢٢٢٠٣٧٠
❖ معرض الرقم ٥ (رنگين كمان، مبيعات الأطفال واليافعين): قم، تقاطع الشهدا، ركن شارع ارم، هاتف: ٣٧٧٤٣١٧٩
❖ معرض الرقم ٦: قم، شارع المعلّم، مجمع الناشرين، الطابق الأرضي، الرقم ٣٧. هاتف: ٩٢ ـ ٣٧٨٤٢٥٩٠

ارسال طلب استعلام الى البريد الالكتروني للمؤسسة: E-mail:info@bustaneketab.com
الآثار الحديثة في المؤسسة و التعرّف إليها في «وب سايت»: http://www.bustaneketab.com

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في انتاج هذا العمل:

●أعضاء لجنة دراسة الإصدارات ●أمين لجنة الكتاب: جواد أهنگر ●المنقّح: ولي قرباني ●الملخص العربي: خليل العصامي ●الملخص الإنجليزي: يحيى داوري ●فيبا: مصطفى محفوظي ●تصحيح التنضيد: مهديه قرباندوست ●ترتيب الصفحات: أحمد مؤتمني ●ضبط التطبيق: محمّدجواد مصطفوي ●الضبط الفني لترتيب الصفحات: سيّد رضا موسوي منش ●خبير التصميم والغرافيك: مسعود نجابتي ●تصميم الغلاف: محمود هدايي ●مديرية الإعداد : حميدرضا تيموري ●مديرية المطبعة : مجيد مهدوي و وبقية الزملاء في قسم الليتوغرافيا ، والطباعة والتغليف ●مدير الإنتاج: عبدالهادي أشرفي.

رئيس المؤسسة
محمدباقر انصاري

الفهرس

مقدمه كتاب تلخيص اصول الفقه للمظفر ١٧
المدخل ٢٣
المقدمة: (اربعة عشر مبحثا) ٢٦

المقصد الأوّل : مباحث الألفاظ

تمهيدٌ: ٣٣
الباب الأوّل: المشتقّ ٣٣
١ . ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟ ٣٣
٢ . جريان النزاع فى اسم الزمان. ٣٤
٣ . اختلاف المشتقات من جهة المبادى ٣٤
٤ . استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقة. ٣٥
الباب الثاني: الأوامر ٣٧
المبحث الأوّل: مادّة الأمر: (فيها ثلاث مسائل) ٣٧
المبحث الثاني: صيغه الأمر ٣٧
الخاتمة: في تقسيمات الواجب ٤٢

الباب الثالث: النواهي ٤٧
الباب الرابع: المفاهيم ٥٠
١. معنى كلمة المفهوم ٥٠
٢. النزاع في حجية المفهوم ٥٠
٣. أقسام المفهوم ٥٠
الأوّل: مفهوم الشرط ٥٠
الثاني: مفهوم الوصف ٥٣
الثالث: مفهوم الغاية ٥٤
الرابع: مفهوم الحصر ٥٥
الخامس: مفهوم العدد ٥٥
السادس: مفهوم اللقب ٥٦
خاتمة: في دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشارة ٥٦
الباب الخامس: العام والخاص ٥٩
تمهيد ٥٩
١. ألفاظ العموم ٥٩
٢. المخصّص المتّصل و المنفصل ٦٠
٣. هل استعمال العامّ في المخصّص مجاز؟ ٦٠
٤. حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي ٦١
٥ . هل يسري إجمال المخصّص إلى العامّ؟ ٦١
الف: الشبهة المفهوميّة ٦٢
ب: الشبهة المصداقيّة ٦٣
٦. لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ٦٤
٧. تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ٦٤

٨. تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة ٦٥
٩. تخصيص العامّ بالمفهوم ٦٥
١٠. تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ٦٦
١١. الدوران بين التخصيص و النسخ ٦٦
الباب السادس: المطلق والمقيّد ٦٩
المسألة الأولى: معنى المطلق و المقيد ٦٩
المسألة الثانية:الإطلاق و التقييد متلازمان ٦٩
المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل ٦٩
المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟ ٦٩
١. اعتبارات الماهية ٧٠
٢. اعتبار الماهيّة عند الحكم عليها ٧١
٣. الأقوال في المسألة ٧١
المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة ٧٢
تنبيهان ٧٢
التنبيه الاوّل: القدر المتيقّن في مقام التخاطب ٧٢
التنبيه الثاني: الانصراف ٧٢
المسألة السادسة: المطلق و المقيد المتنافيان ٧٣
الباب السابع: المجمل و المبيّن ٧٥

المقصد الثاني: الملازمات العقليّة

تمهيد ٧٩
١. أقسام الدليل العقلي ٧٩
٢. لماذا سمّيت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟ ٨٠

الباب الأول: المستقلات العقلية ٨٢
تمهيد ٨٢
المبحث الأوّل: التحسين و التقبيح العقليّان ٨٣
١. معنى الحسن و القبح، و تصوير النزاع فيهما ٨٣
٢. واقعيّة الحسن و القبح في معانيه، و رأي الأشاعرة ٨٤
٣. العقل العملي و النظري ٨٤
٤. أسباب حكم العقل العملي بالحسن و القبح ٨٥
٥ . معنى الحسن و القبح الذاتيّين ٨٦
٦ . أدلة الطرفين ٨٦
المبحث الثاني: إدراك العقل للحسن و القبح ٨٨
المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم العقل و حكم الشرع ٨٨
الباب الثاني: غير المستقلّات العقليّة ٩٠
المسألة الاولى: الاجزاء ٩٠
تصدير ٩٠
المقام الأوّل: الأمر الاضطراري ٩٠
المقام الثاني: الأمر الظاهري ٩١
تمهيد ٩١
١. الإجزاء في الأمارة مع انكشاف الخطإ يقيناً ٩١
٢. الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطإ يقيناً ٩٢
٣. الإجزاء في الأمارات و الأصول مع انكشاف الخطإ بحجّة معتبرة ٩٢
تنبيه في تبدّل القطع ٩٣
المسألة الثانية: مقدّمة الواجب ٩٥
تحرير النزاع ٩٥

مقدّمة الواجب من أيّ قسم من المباحث الأصوليّة؟ ٩٥
ثمرة النزاع ٩٥
١. الواجب النفسي و الغيري ٩٥
٢. معنى التبعيّة في الوجوب الغيري ٩٦
٣. خصائص الوجوب الغيري ٩٧
٤. مقدمة الوجوب ٩٧
٥. المقدّمة الداخليّة ٩٨
٦. الشرط الشرعي ٩٨
٧. الشرط المتأخر ٩٨
٨. المقدّمات المفوّتة: ٩٩
٩. المقدمة العبادية ١٠١
النتيجة: مسألة مقدمة الواجب و الأقوال فيها ١٠٢
المسألة الثالثة: مسألة الضد ١٠٤
تحرير محل النزاع ١٠٤
١. الضدّ العامّ ١٠٤
٢. الضد الخاص ١٠٥
الأوّل: مسلك التلازم ١٠٥
الثاني: مسلك المقدميّة ١٠٦
ثمرة المسألة ١٠٦
الترتّب ١٠٧
المسألة الرابعة: اجتماع الأمر و النهى ١١٠
تحرير محل النزاع ١١٠
المسألة من الملازمات العقليّة غير المستقلّة ١١٠

الفرق بين بابي التعارض و التزاحم و مسألة الاجتماع ١١١
الحقّ فى المسألة ١١٢
تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون ١١٢
ثمرة المسألة ١١٣
اجتماع الأمر و النهى مع عدم المندوحة ١١٣
المسألة الخامسة: دلاله النهى على الفساد ١١٧
تحرير محلّ النزاع ١١٧
المبحث الأوّل: النهي عن العبادة ١١٧
المبحث الثاني: النهي عن المعاملة ١١٨

المقصد الثالث: مباحث الحجّة

تمهيد ١٢٣
المقدّمة ١٢٥
١. موضوع المقصد الثالث ١٢٥
٢. معنى الحجّة ١٢٥
٣. مدلول كلمة الأمارة و الظنّ المعتبر ١٢٥
٤. الظن النوعي ١٢٦
٥. الأمارة و الأصل العملي ١٢٦
٦. المناط في إثبات حجّيّة الأمارة ١٢٦
٧. حجّيّة العلم ذاتية ١٢٧
٨. موطن حجّيّة الأمارات ١٢٧
٩. الظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق ١٢٨
١٠. مقدمات دليل الانسداد ١٢٨

١١. اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل ١٢٩
١٢. تصحيح جعل الأمارة ١٢٩
١٣. الأمارة طريق أو سبب؟ ١٣٠
١٤. المصلحة السلوكيّة ١٣٠
١٥. الحجّيّة أمر اعتباري أو انتزاعي؟ ١٣١
الباب الاوّل: الكتاب العزيز ١٣٤
تمهيد ١٣٤
نسخ الكتاب العزيز ١٣٤
حقيقة النسخ ١٣٤
إمكان نسخ القرآن ١٣٤
وقوع نسخ القرآن و أصالة عدم النسخ ١٣٥
الباب الثاني: السنة ١٣٨
تمهيد ١٣٨
١. دلالة فعل المعصوم ١٣٨
٢. دلالة تقرير المعصوم ١٣٩
٣. الخبر المتواتر ١٣٩
٤. خبر الواحد ١٣٩
أ. أدلّة حجّيّة خبر الواحد من الكتاب العزيز ١٤٠
ب: دليل حجّيّة خبر الواحد من السنّة ١٤٢
ج: دليل حجّيّة خبر الواحد من الإجماع ١٤٣
د: دليل حجّيّة خبر الواحد من بناء العقلاء ١٤٣
الباب الثالث: الإجماع ١٤٦
تمهيد ١٤٦

الإجماع عند الإماميّة ١٤٨
١. طريقة الحسّ: (الإجماع الدخولى ـ الطريقة التضمّنية) ١٤٨
٢. طريقة قاعدة اللطف ١٤٨
٣. طريقة الحدس ١٤٩
٤. طريقة التقرير ١٤٩
الإجماع المنقول ١٥١
الباب الرابع: الدليل العقلي ١٥٤
وجه حجّيّة العقل ١٥٥
الباب الخامس: حجّيّة الظواهر ١٥٩
تمهيدات ١٥٩
طرق إثبات الظواهر ١٥٩
حجّيّة قول اللغوي ١٦٠
الظهور التصوّري و التصديقي ١٦١
وجه حجّيّة الظهور ١٦٢
أ: اشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق ١٦٢
ب: اعتبار عدم الظنّ بالخلاف ١٦٢
ج: أصالة عدم القرينة ١٦٣
د: حجّيّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام ١٦٣
هـ: حجّيّة ظواهر الكتاب ١٦٤
الباب السادس: الشهرة ١٦٧
الباب السابع: السيرة ١٧١
١. حجية بناء العقلاء ١٧١
٢. حجّيّة سيرة المتشرّعة ١٧١

٣. مدى دلالة السيرة ١٧٢
الباب الثامن: القياس ١٧٤
تمهيد ١٧٤
١. تعريف القياس ١٧٤
٢. أركان القياس ١٧٤
٣. حجّيّة القياس ١٧٥
أ: هل القياس يوجب العلم؟ ١٧٥
ب: الدليل على حجّيّة القياس الظنّي ١٧٥
الدليل من الآيات القرآنيّة ١٧٦
الدليل من الإجماع ١٧٧
الدليل من العقل ١٧٧
٤. منصوص العلّة و قياس الأولويّة ١٧٧
منصوص العلّة ١٧٧
قياس الأولويّة ١٧٨
تنبيه: الاستحسان و المصالح المرسلة و سد الذرائع. ١٧٨
الباب التاسع: التعادل و التراجيح ١٨٠
تمهيد ١٨٠
١. حقيقة التعارض ١٨٠
٢. شروط التعارض ١٨٠
٣. الفرق بين التعارض و التزاحم ١٨١
٤. تعادل و ترجيح المتزاحمين ١٨١
٥ . الحكومة و الورود ١٨٢
أ. الحكومة ١٨٢

ب: الورود ١٨٣
٦. القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير ١٨٣
٧. الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح ١٨٤
الأمر الأوّل: الجمع العرفي ١٨٥
الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين ١٨٥
الأمر الثالث: المرجّحات ١٨٧
المقام الأوّل: المرجّحات الخمسة ١٨٧
١. الترجيح بالأحدث ١٨٧
٢. الترجيح بالصفات ١٨٧
٣. الترجيح بالشهرة ١٨٨
٤. الترجيح بموافقة الكتاب ١٨٨
٥. مخالفة العامة ١٨٩
المقام الثاني: في المفاضلة بين المرجحات ١٨٩
المقام الثالث: في التعدّي عن المرجّحات المنصوصة ١٩٠

المقصد الرابع: مباحث الأصول العمليّة

تمهيد ١٩٣
الاستصحاب ١٩٦
تعريف الاستصحاب ١٩٦
مقوّمات الاستصحاب ١٩٦
معنى حجّيّة الاستصحاب ١٩٧
هل الاستصحاب أمارة أو أصل ١٩٧
الأقوال في الاستصحاب ١٩٨

أدلّة الاستصحاب ١٩٨
الدليل الأوّل: بناء العقلاء ١٩٨
الدليل الثاني: حكم العقل ١٩٩
الدليل الثالث: الإجماع ١٩٩
الدليل الرابع: الأخبار ٢٠٠
مدى دلالة الأخبار ٢٠٢
١. *التفصيل بين الشبهة الحكميّة و الموضوعيّة* ٢٠٣
٢. *التفصيل بين الشكّ في المقتضي و الرافع* ٢٠٣
تنبيهات الاستصحاب ٢٠٥
التنبيه الأوّل: استصحاب الكلّي ٢٠٥
التنبيه الثاني: الشبهة العبائية او استصحاب الفرد المردّد ٢٠٨

مقدمه كتاب تلخيص اصول الفقه للمظفر

بسم الله الرحمن الرحيم

أصول الفقه من العلوم التى يحتاج طلبة العلوم الدينيّة إلى دراستها و إتقان مطالبها و الإحاطه بمسائلها؛ و ذلك من العلـوم الآليـة والمقدميـة المـوثرة فـى تـوفيقهم و تطوّرهم تاثيراً كبيراً.

من الكتب المهمّه كتاب «أصول الفقه» للشيخ محمدرضا المظفرﷺ الذي يدرسها الطلبة فى المرحلة الخامسة والسادسة و الكتاب الذي بين يديك ملخّـص مـن هـذا الكتاب؛ فإليك أهمّ مختصّاته:

١ . عرض المطالب الهامة لأصول الفقه

تُعرض فى هذا الكتاب في كلّ مبحث المطالب الهامّـة فقـط؛ و ذلـك لأنْ يلتفـت الطالب إلى أصل المطالب و يتيسّر فهمها، و يـتمكّن مـن اسـتذكارها فـي المراحـل المتنوّعة أيضاً؛ فالطالب فى بعض الأحيان يواجه مشاكل في التفصيل بـين المطالـب الأصليّة و المطالب المتقدّميّة والفرعيّة، و لا يتمكّن مـن دراسـة الموضـوع بصـورة واضحة؛ فلو علم أنّ المطالب في كلّ مبحث تنقسم إلى المطالب الأصـليّة والمطالـب الفرعيّة، و استطاع التمييز بينهما، يتمكّن من دراستها أدقّ و أعمق و أسهل.

٢ . ابراز شاكلة مطالب الكتاب

«أصول الفقه» كتاب ضخم و وسيع المطلب، و كثير من الطلبة حين دراسته ينشغلون بمتنه عن مقاصده، و ربّما يتعلّمون مطلب كلّ فصل متجزّئاً لابصوره شاملة، و يعانون مشاكل في السيطرة على الجغرافية و الإحاطة بهندسة المطالب الأصوليّة؛ فعلى هذا توجد في هذا الكتاب جهات ثلاث في ابراز شاكلة المطالب:

الف: اختصار المطالب

عندما يشاهد الطالب مثلاً مجموع المطالب المرتبطة بالأوامر في الأصول في صفحات معدودة يستطيع عند ذلك أن يحيط إحاطة كاملة بشاكلة المطالب في أوامر الأصول.

ب: التمكّن من مراجعة المطالب سريعاً

خلاصة المطالب في هذا الكتاب تمكّن القارئ من مراجعة سريعة و مراجعة المباحث كراراً تعطي القارئ إحاطة على شاكلة المطالب.

ج: الرسم البياني

استفيد في هذا الكتاب فى بدايته و في بدايه كلّ مقصد و مبحث من مخطّطات و رسوم بيانيّة متنوّعة بحيث توثّر مطالعتها في الأحاطة على الشاكلة.

٣ . التفصيل بين المطالب

فصّلت فى هذا الكتاب الموارد الآتيه:

الف. التعاريف

عينيّت في هذا الكتاب المطالب التي بيّنها المصنف لتعريف الإصطلاحات وتحديد العناوين بالخط العريض.

ب: آراء المنصف

عيّنت في هذا الكتاب آراء المصنّف التي تبيّنت كثيراً مّما أثناء الآراء المتنوّعة للمحقّقين الآخرين وأُشير إلى تلك الآراء اثناء [...] .

ج: تنويع المطالب

توجد في كتاب أصول الفقه للشيخ المظفّرﷺ تنويعات جيّدة، مع ذلك يمكن في بعض الموضوعات عرض تنويعات أخصّ؛ فإنّها توثّر في نقل المطلب و تفهيمه. فقد عني في هذا الكتاب بهذه التنويعات.

لفت انتباه

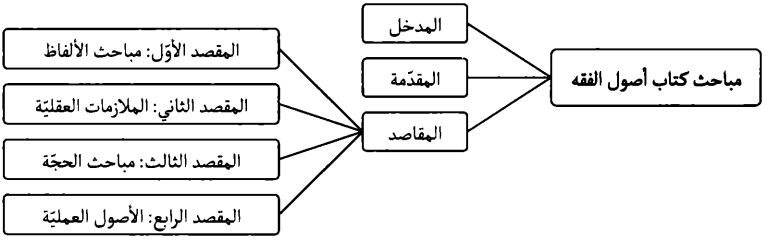
اعتنيت في هذا الكتاب إلى النقاط الآتية خاصّة:

الف ـ كون التلخيص عربيّاً.

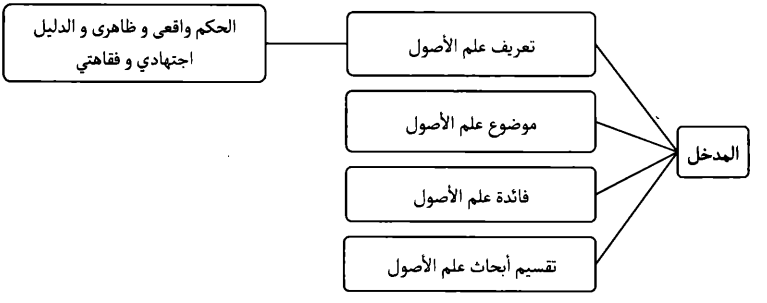
ب ـ التحفّظ على الأمانة بحيث إن مطلب الكتاب للشيخ المظفّرﷺ تماماً، فلو مسّت الحاجه أحياناً إلى تعيين مرجع الضمير أشير ذلك بين الهلالين.

ج ـ نقل أصل المطالب. فلو تعلّم طالب كتاب أصول الفقه تعلّماً جيّداً و أراد أن يستذكر المطالب و يراجعها، ففي خلال الرجوع إلى هذا التلخيص ينتقل إلى مطالب أصول الفقه.

وفى النهاية تجدر الإشاره إلى هذه النقطة بأنّنا لخصّنا الكتاب حين تدريسه ثمّ قيّمنا التلخيص كراراً أثناء التدريس في الأدوار المتعدّدة.


مباحث كتاب أصول الفقه
المدخل
المقدّمة
المقاصد
المقصد الأوّل: مباحث الألفاظ
المقصد الثاني: الملازمات العقليّة
المقصد الثالث: مباحث الحجّة
المقصد الرابع: الأصول العمليّة

المخطّطة المدخل



المدخل

تعريف علم الأصول: هو علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتهافي طريق استنباط الحكم الشرعي.

أقسام الحكم: إنّ الحكم الشرعي على نحوين:

١. أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، و يسمّى الحكم الواقعي

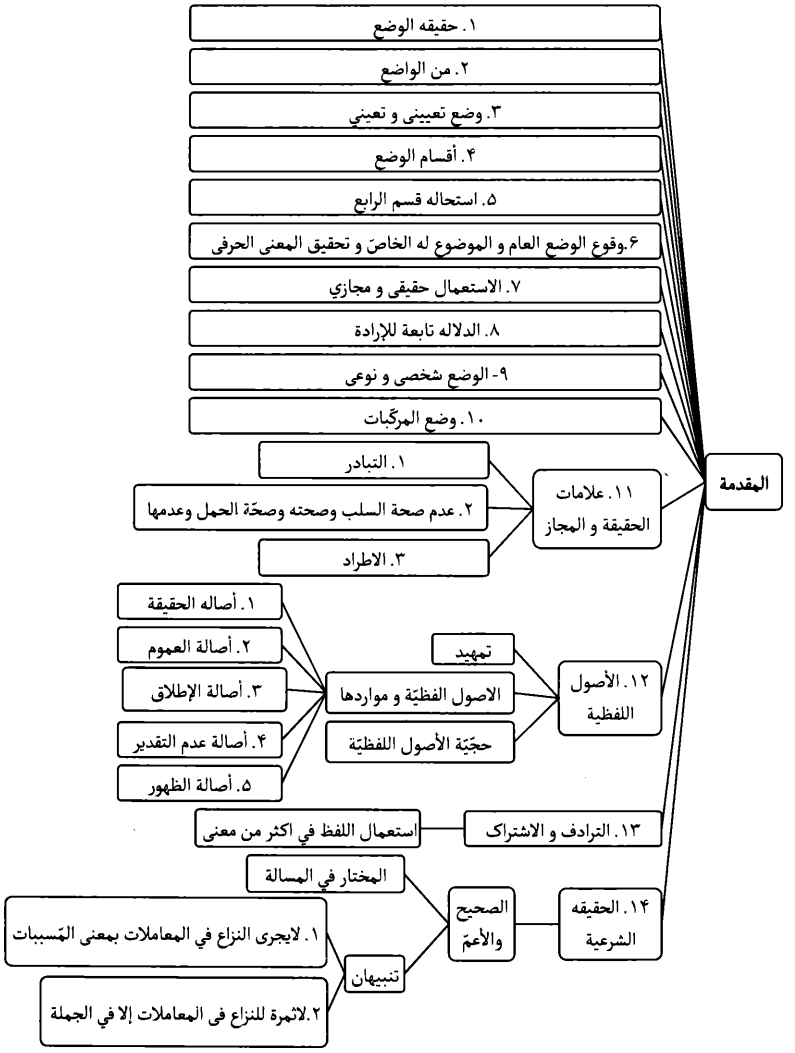
٢. أن يكون ثابتاً للشيء بما أنّه مجهول حكمه الواقعي، و يسمّى الحكم الظاهري

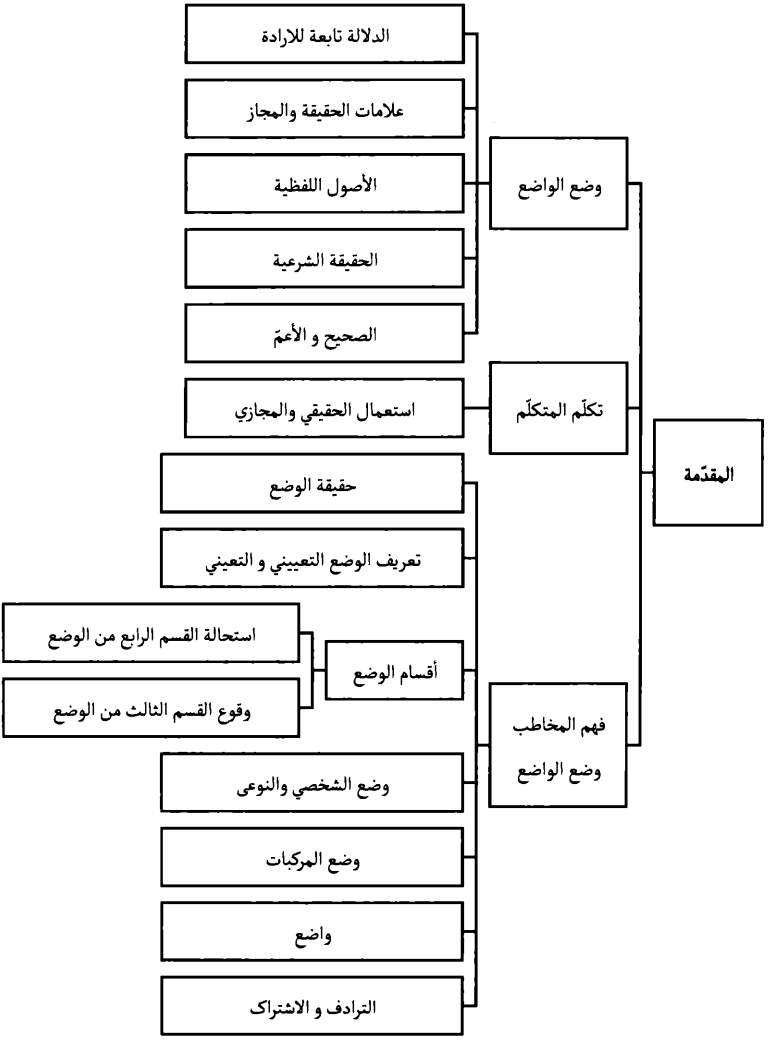
موضوع علم ألاصول: إنّ هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاصّ، بل يبحث عن موضوعات شتّى تشترك كلّها في غرضنا المهمّ منه

فائدته: الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلّتها.

تقسيم أبحاثه: تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام: ١. مباحث الألفاظ ٢. مباحث العقلية؛ ٣. مباحث الحجّة؛ ٤. مباحث الأصول العمليّة.

مخطّطة المقدمة: (اربعة عشر مبحثاً)




المقدّمة
وضع الواضع
الدلالة تابعة للارادة
علامات الحقيقة والمجاز
الأصول اللفظية
الحقيقة الشرعية
الصحيح و الأعمّ
تكلّم المتكلّم
استعمال الحقيقي والمجازي
فهم المخاطب
وضع الواضع
حقيقة الوضع
تعريف الوضع التعييني و التعيني
أقسام الوضع
استحالة القسم الرابع من الوضع
وقوع القسم الثالث من الوضع
وضع الشخصي والنوعي
وضع المركبات
واضع
الترادف و الاشتراك

المقدمة: (اربعة عشر مبحثا)

١. **حقيقة الوضع:** فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلّا بالجعل و التخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها، و لذا تدخل الدلالة اللفظيّة هذه في الدلالة الوضعيّة.

٢. **من الواضع؟:** إنّ الواضع لايكون شخصاً واحداً؛ لأنّه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك في تاريخ اللغات، و لعرف عند كلّ لغة واضعها

٣. الوضع تعييني و تعيّني: (إن كانت) دلالة الألفاظ على معانيها ناشئة من الجعل و التخصيص (ف)يسمّى الوضع حينئذ تعيينيّاً و قد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال، و يسمّى الوضع حينئذ تعيّنيّاً.

٤. **أقسام وضع:** إنّ الوضع ينقسم إلى أربعة اقسام عقلية: ١. الوضع خاصّ و الموضوع له خاصّ ٢. الوضع عامّ و الموضوع له عامّ. ٣. الوضع عامّ و الموضوع له خاصّ. ٤. الوضع خاصّ و الموضوع له عامّ.

٥. **استحالة القسم الرابع:** إنّ الخاصّ ليس من وجوه العامّ، فلا يمكن الوضع معه إلّا لنفس ذلك الخاصّ، و لايمكن الوضع للعامّ؛ لأنّا لم نتصوّره أصلاً.

٦. **وقوع الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ و تحقيق المعنى الحرفي:** أما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: إنّ مثاله وضع الحروف و ما يلحق بها، و قبل إثبات ذلك لابدّ من تحقيق معنى الحرف و ما يمتاز به عن الاسم فنقول:

[إنّ الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها و سنخها للمعاني الإسميّة فإنّ المعاني الاسميّة في حدّ ذاتها معان مستقلّة في أنفسها و معاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقوّمة بغيرها] .

الوضع فى الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ: إنّ النسب غير محصورة، فلا

يمكن تصوّر جميعها للواضع، فلا بدّ في مقام الوضع لها من تصوّر معنى اسمي يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها ثمّ يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلّا بعنوانها.

٧. الاستعمال حقيقي و مجازي: استعمال اللفظ في معناه الموضوع له حقيقة و استعماله في غيره المناسب له مجاز.

٨. الدلالة تابعة للإرادة: قسّموا الدلالة إلى قسمين: **التصوريّة و هي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرّد صدوره من لافظ، و لو علم أنّ اللافظ لم يقصده. والتصديقيّة و هي دلالة اللفظ على أنّ المعنى مراد للمتكلّم في اللفظ، و قاصد لاستعماله فيه** و المعروف أنّ الدلالة الأولى معلولة للوضع [و الحقّ أن الدلالة تابعة للإراده؛ لأن الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية].

٩. الوضع شخصي و نوعي: ربما يتصوّره (اللفظ) الواضع بنفسه و يضعه للمعنى. فيسمّى الوضع حينئذ شخصيّاً، و ربّما يتصوّره (اللفظ) بوجهه و عنوانه، فيسمّى الوضع نوعيّاً.

١٠. وضع المركّبات: لاحاجة إلى وضع الجمل و المركّبات في إفاده معانيها زائداً على وضع المفردات و الهيئات.

١١. علامات الحقيقة و المجاز:

العلامة الأولى: التبادر:

التبادر علامة الحقيقة، و **المقصود من التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرّداً عن كلّ قرينة.**

و قد يعترض على ذلك بلزوم الدور المحال، و الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع أنّ هناك علمين: أحدهما: يتوقّف على التبادر و هو العلم التفصيلي، و الآخر يتوقّف التبادر عليه و هو العلم الإجمالي الارتكازي. و بالقياس إلى غير العالم به، فلا دور

هنا؛ لأنّ علمه يتوقّف على التبادر، و التبادر يتوقّف على علم غيره.

العلامة الثانية: عدم صحّة السلب و صحّته و صحّة الحمل و عدمه:

ذكروا أنّ عدم صحّة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشكّ في وضعه له علامة أنّه حقيقة فيه، و أن صحّة السلب علامة على أنّه مجاز فيه. إنّ الدور الذي ذكر في التبادر يتوجّه إشكاله هنا أيضاً، و الجواب عنه نفس الجواب هناك.

العلامة الثالثة: الاطّراد:

و ذكروا من جملة علامات الحقيقة و المجاز الاطّراد و عدمه [و الصحيح أن الاطّراد ليس علامة للحقيقة]

١٢. الأصول اللفظيه.

تمهيد:

أنّ الشكّ في اللفظ على نحوين: ١. الشكّ في وضعه لمعنى من المعاني. ٢. الشكّ في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع: أمّا النحو الأولّ، فالمرجع أهمّ الاصول اللفظية ما يأتي: فيه علامات الحقيقه و المجاز. و أمّا النحو الثاني، فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلّم الأصول اللفظيّة.

اهمّ الاصول اللفظية ما يأتي:

أ: أصالة الحقيقة: موردها ما إذا شكّ في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ، فيقال حينئذ: الأصل الحقيقة

ب: أصالة العموم: موردها ما إذا ورد لفظ عامّ و شكّ في إرادة العموم منه أو الخصوص فيقال حينئذ: الأصل العموم

ج: أصالة الإطلاق: موردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات و قيود يمكن إرادة بعضها منه و شك في إرادة هذا البعض؛ لاحتمال وجود القيد فيقال: الأصل الإطلاق

د: أصالة عدم التقدير: موردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام و ليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه، و يلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل، و أصالة عدم الاشتراط

و: أصالة الظهور: موردها ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاصّ لا على وجه النصّ فيه، فإنّ الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه. [و في الحقيقة أنّ جميع الأصول المتقدّمة راجعة إلى هذا الأصل]

حجّيّة الأصول اللفظيّة: إنّ المدرك و الدليل في جميع الأصول اللفظيّة واحد، و هو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام، و عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، و لا بدّ أنّ الشارع قد أمضى هذا البناء

١٣. الترادف و الاشتراك: فإنه (منشأ الترادف و الاشتراك) يجوز أن يكونا من وضع واضع واحد، و يجوز أن يكونا من وضع واضعين متعدّدين [و الظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية]

استعمال اللفظ في أكثر من معنى: لا يمكن استعمال لفظ واحد إلّا في معنى واحد، فإنّ استعماله في معنيين مستقلّاً يستلزم لحاظ كلّ منهما بالأصالة، و هو محال بالضرورة، فإنّ الشيء الواحد لا يقبل إلّا وجوداً واحداً في النفسفى آن واحد. [و الصحيح عندنا عدم جواز (استعمال اللفظ في اكثر من معنى) في التثنية و الجمع كالمفرد]

١٤. الحقيقة الشرعيّة: إنّ نقل تلك الألفاظ (أي الفاظ المخصوصة كالصلاة و الصوم) إلى المعاني المستحدثة إمّا بالوضع التعييني أو التعيّني. أمّا الأوّل، فهو مقطوع العدم. و أمّا الثاني: فهو ممّا لاريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أميرالمؤمنين عليه السلام و كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبيّ صلى الله عليه وآله غير معلوم

الصحيح و الأعمّ: قد وقع النزاع في أنّ ألفاظ العبادات أو المعاملات أ هي أسام

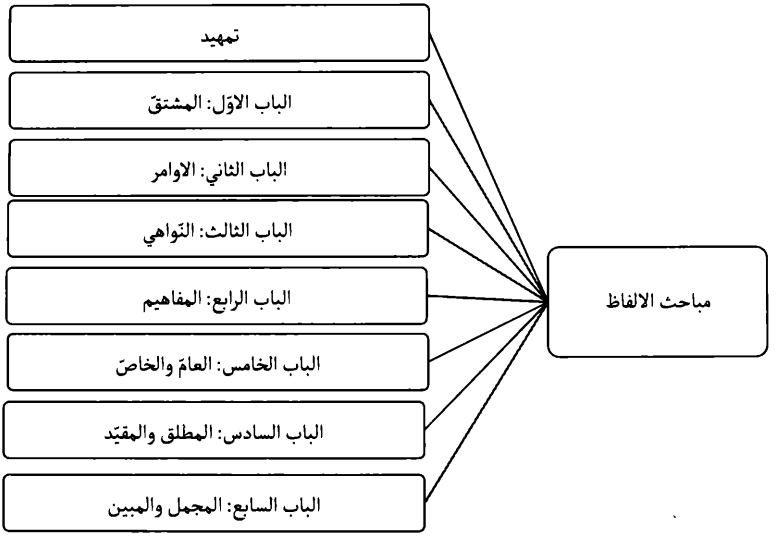
موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعمّ منها و من الفاسدة؟ و ثمرة النزاع هي صحّة رجوع القائل بالوضع للأعمّ إلى أصالة الإطلاق دون القائل بالوضع للصحيح، [فالمختار عندنا هو الوضع للأعمّ، و الدليل التبادر، و عدم صحّة السلب عن الفاسد.]

تنبيهان: ١. لا يجري النزاع (نزاع الصحيح و الأعمّ) في المعاملات بمعنى المسبّبات. لأنّها لا تتصف بالصحة و الفساد لكونها بسيطة بل انّما تتصف بالوجود والعدم ٢. لا ثمرة للنزاع في المعاملات إلّا في الجملة.

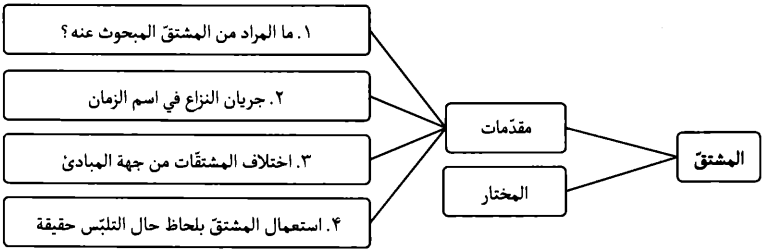
المقصد الأوّل

مباحث الألفاظ

المخطّطة المقصد الأوّل: مباحث الألفاظ



المخطّطة الباب الأوّل: المشتقّ



تمهيدٌ:

المقصود من «مباحث الالفاظ» تشخيص ظهور الالفاظ من ناحية عامة إمّا بالوضع او بِإطلاق الكلام لتكون نتيجتها قواعدَ كليّة تنقّح صغريات اصالة الظهور الّتى سنبحث عن حجّيتها فى المقصد الثالث.

الباب الأوّل: المشتقّ

اختلف الأصوليّون في المشتقّ في أنّه حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدإ في الحال و مجاز فيما انقضى عنه التلبّس، أو أنّه حقيقة في كليهما بمعنى أنّه موضوع للأعمّ منهما؟

ولتوضيح ذلك نذكر اربعة امور مذلّلة لتلك الصعوبة ثم نذكر القول المختار ودليله.

١ . ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟

يعتبر فيه شيئان: ١. أن يكون جارياً على الذات بمعنى أنّه يكون حاكياً عنها و عنواناً لها ومن اجل هذا الشرط لايشمل هذا النزاع الافعال ولا المصادر لانّها لاتحكى عن الذات ولاتكون عنواناً لها. ٢. ألّا تزول الذّات بزوال تلبّسها بالصفة.

وعلى هذا لو كان المشتق من الاوصاف الّتى تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها فلايدخل فى محل النزاع وان صدق عليها اسم المشتقّ مثل ما لوكان من الانواع او الاجناس او الفصول بالقياس الى الذات كالناطق والصاهل.

[المختار: الحقّ أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبّس بالمبدإ و مجاز في غيره و دليلنا التبادر، و صحّة السلب عمّن زال عنه الوصف]

٢ . جريان النزاع فى اسم الزمان.

بناءً على ما تقدّم قد يظنّ عدم جريان النزاع فى اسم الزمان لانّه قد تقدم انّه يعتبر فى جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف مع ان زوال الوصف فى اسم الزمان ملازم لزوال الذات لان الزمان متصرّم الوجود فكلّ جزءٍ منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق والجواب انّ هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص ولكن الحقّ انّ (هيئة) اسم الزمان موضوعة لما هو يعمّ اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً والنزاع حينئذ يكون فى وضع اصل الهيئة التى تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان ويكفى فى صحّة الوضع للاعمّ امكان الفرد المنقضى عنه المبدأ فى احد اقسامه و ان امتنع الفرد الآخر.

٣ . اختلاف المشتقات من جهة المبادى

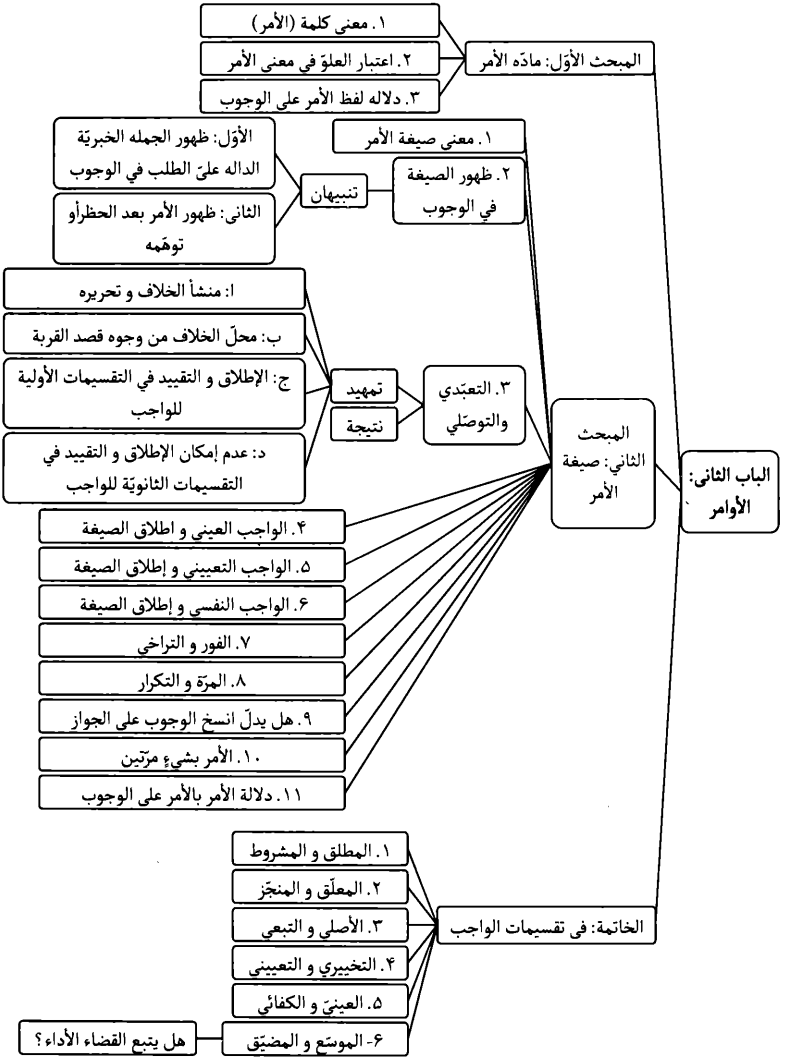
قد يتوهّم بعضهم ان النزاع لايجرى فى بعض المشتقات الجارية على الذات مثل النجّار والخيّاط بل فى هذه من المتّفق عليه انّه موضوع للاعم و منشأ الوهم انّا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ وذلك نحو صدقها على من كان نائماً والجواب: انّ هذا التوهم منشأه الغفلة عن معنى المبدأ المصحّح لصدق المشتقّ فانّه يختلف باختلاف المشتقات لانّه تارة يكون من الفعليات واخرى

من المَلَكات و ثالثة من الحرف والصناعات مثلاً اتصاف زيد بانّه قائم انما يتحقق اذا تلبّس بالقيام فعلاً و امّا اتصافه بانّه عالم بالنحو او انّه قاضى البلد بمعنى انّه له ملكة العلم او منصب القضاء.

٤ . استعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقة.

ان اطلاق المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقة مطلقا وانّ اطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والاسناد قبل زمان التلبّس لانه سيتلبّس به فيما بعد مجازٌ بلااشكال وان اطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والاسناد لانّه كان متّصفاً به سابقاً هو محلّ الخلاف والنزاع.

المخطّطة الباب الثانى: الأوامر



الباب الثاني: الأوامر

المبحث الأوّل: مادّة الأمر: (فيها ثلاث مسائل)

١. **معنى كلمة الأمر:** يكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط «الطلب» و «الشيء».

٢. **اعتبار العلوّ في معنى الأمر:** لايسمّى الطلب من الداني عن العالى أمراً بل يسمّى «استدعاء» و كذا لايسمّى من المساوي أمراً، بل يسمّى «التماسا» أمّا العالي، فطلبه يكون أمراً و إن لم يكن متظاهراً بالعلوّ. كلّ هذا بحكم التبادر، و صحّة سلب الأمر عن طلب غير العالي

٣. **دلالة لفظ الأمر على الوجوب:** [الحقّ عندنا أنّه (لفظ الامر) دالّ على الوجوب و ظاهر فيه، و منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر]

المبحث الثاني: صيغه الأمر

١. **معنى صيغة الأمر:** [الحق أنّها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلّم و المخاطب و المادّة، و على هذا، فمدلول هيئة الأمر و مفادها هو النسبة الطلبيّة]

٢. **ظهور الصيغة في الوجوب:** [الحق أنّها ظاهرة في الوجوب و لكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب، و لا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب، و أنّ الوجوب أظهر أفراده (بل) الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى، و وجوب الانبعاث عن بعثه قضاء لحق المولويّة و العبوديّة]

تنبيهان

الأول: أنّ الجملة الخبريّة في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغة «افعل» في ظهورها في الوجوب

الثاني: قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدّم الحظر أي المنع أو عند توهّم الحظر، و قد اختلف الأصوليّون في مثل هذا الأمر أنّه هل هو ظاهر في الوجوب أو ظاهر في الإباحة أو الترخيص فقط أو يرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع على أقوال كثيرة.

[و أصحّ الأقوال هو الثالث و هو دلالتها على الترخيص فقط (لأنّه) لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب؛ لأنه ليس فيه دلالة على البعث و إنّما هو ترخيص في الفعل لا أكثر] .

٣. التعبّدي و التوصّلي: **إنّ في الشريعة المقدّسة واجبات لا تصحّ و لا تسقط أوامرها إلّا بإتيانها قربيّة إلى وجه الله تعالى، و تسمّى هذه الواجبات «العباديات» أو «التعبديّات»** كالصلاة و الصوم و نحوها **و هناك واجبات أخرى تسمّى «التوصّليات» و هي التي تسقط أوامرها بمجرّد وجودها و إن لم يقصد بها القربة** كإنقاذ الغريق، فإن علم حال واجب بأنّه تعبّدي أو توصّلي فلا إشكال، و إن شكّ في ذلك فهل الأصل كونه تعبّديّا أو توصّليّاً؟ فيه خلاف بين الأصوليّين، و ينبغي لتوضيح ذلك و بيان المختار تقديم أمور:

أ. **منشأ الخلاف و تحريره:** إنّ منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر كالصلاة مثلاً قيداً له على نحو الجزء أو الشرط، فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد كان مقتضى الأصل عنده التوصّليّة إلّا إذا دلّ دليل خاصّ على التعبّديّة، و من قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة، فليس له التمسّك بالإطلاق؛ لأنّ الإطلاق ليس إلّا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد؛ لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم و الملكة

ب: **محلّ الخلاف من وجوه قصد القربة:** إنّ محلّ الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في المأمور به. و أمّا غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربة

كقصد محبوبيّة الفعل المأمور به الذاتيّة، و كقصد التقرّب إلى الله تعالى محضاً بالفعل، فإنّ كلّ هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به

ج: الإطلاق و التقييد في التقسيمات الأوليّة للواجب: **إنّ كلّ واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها و تسمّى مثل هذه التقسيمات «التقسيمات الأوّليّة»** و لا مانع من التمسّك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأوّلية.

د: عدم إمكان الإطلاق و التقييد في التقسيمات الثانويّة للواجب: **إنّ كلّ واجب بعد ثبوت الوجوب و تعلّق الأمر به واقعاً ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي أمره، و ما يؤتى به لا بداعي أمره ثمّ ينقسم أيضاً إلى معلوم الوجوب و مجهوله. و هذه التقسيمات تسمّى «التقسيمات الثانويّة»** و في مثل هذه التقسيمات يستحيل تقييد المأمور به، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً؛ لما قلنا سابقاً: إنّ الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد، فلا يفرض إلّا في مورد قابل للتقييد، و مع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

النتيجة: إذا عرفنا هذه المقدمات نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الأصوليّون في أنّ الأصل في الواجب إذا شكّ في كونه تعبدياً أو توصّلياً هل إنّه تعبّديّ أو توصّلي؟

ذهب جماعة إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون عباديّة إلّا أن يقوم دليل خاصّ على عدم دخل قصد القربة في المأمور به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه، و ذهب جماعة إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون توصّليّة لا لأجل التمسّك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر، و لا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسّك لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: إذا أمر المولى بشيء و كان في مقام البيان و اكتفى بهذا الأمر و لم

يلحقه بما يكون بياناً له، فلم يأمر ثانياً بقصد الامتثال، فإنّه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، و إلّا لبيّنه بأمر ثان، **و هذا ما سمّيناه ب«إطلاق المقام»** و عليه، فالأصل في الواجبات كونها توصّليّة حتى يثبت بالدليل أنّها تعبّديّة

٤. **الواجب العيني و إطلاق الصيغة:** إن دلّ الدليل على أنّ الواجب عيني أو كفائي، فذاك و إن لم يدلّ [فإنّ إطلاق صيغة «افعل» تقتضي أن يكون عينيّا] سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به

٥. **الواجب التعييني و إطلاق الصيغة:** إذا علم واجب أنّه من أيّ القسمين (التخييري و التعييني) فذاك و [إلّا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به.]

٦. الواجب النفسي و إطلاق الصيغة: إذا شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري، [فمقتضى إطلاق تعلّق الأمر به سواء وجب شيء آخر أم لا أنّه واجب نفسي].

٧. الفور و التراخي: اختلف الأصوليّون في دلالة صيغة الأمر على الفور و التراخي على أقوال: [(الحق): أنها غير موضوعة لا للفور و لا للتراخي و لا للأعمّ منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه و إنّما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجيّة التي تختلف باختلاف المقامات.] أمّا بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل، فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلّا ما دلّ عليه دليل خاصّ ينصّ على جواز التراخي فيه بالخصوص، و قد ذكروا لذلك آيتين: ﴿ **وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ** ﴾[1] ﴿ **فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ** ﴾[2] (و الاستدلال بهما على الفور محلّ إشكال)

٨. **المرّة و التكرار:** اختلفوا أيضاً في دلالة صيغة «افعل» على المرّة و التكرار على أقوال كاختلافهم في الفور و التراخي، و [المختار هنا كالمختار هناك، و الدليل

---

١. آل عمران: ١٣٣.

٢. بقره: ١٤٨.

نفس الدليل.] أمّا الإطلاق، فإنّه يقتضي الاكتفاء بالمرّة، و تفصيل ذلك أنّ مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة:

١. أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد و لا شرط

٢. أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة

٣. أن يكون المطلوب الوجود المتكرّر

لا شكّ أنّ الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة. فلو أطلق المولى كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأوّل

٩. هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟ إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر ثمّ نسخ ذلك الوجوب قطعاً فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر فمنهم: من قال ببقاء الجواز، و منهم: من قال بعدمه. و يرجع النزاع إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإنّه فيه احتمالان:

١. أنّه يدلّ على رفع خصوص المنع من الترك فقط، و منشأ هذا أنّ الوجوب ينحلّ إلى الجواز و المنع من الترك، و لا شأن في النسخ إلّا رفع المنع من الترك فقط

٢. أنّه يدلّ على رفع الوجوب من أصله، و منشأ هذا هو أنّ الوجوب معنىً بسيط لا ينحلّ إلى جزءين

[و المختار هو القول الثاني؛ لأنّ الحقّ أنّ الوجوب أمر بسيط]

١٠. الأمر بالشيء مرّتين: إذا تعلق الأمر بفعل مرّتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١. أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأوّل، و حينئذٍ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً.

٢. أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأوّل، و حينئذٍ يقع الشكّ في وجوب امتثاله مرّتين، أو كفاية المرّة الواحدة في الامتثال

و لتوضيح الحال و بيان الحقّ في المسألة نقول: إنّ هذا الفرض له أربع حالات:

الأولى: أن يكون الأمران معاً غير معلّقين على شرط، [فإنّ الظاهر حينئذٍ أن يحمل الأمر الثاني على التأكيد]

الثانية: أن يكون الأمران معاً معلّقين على شرط واحد، [ففي هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد.]

الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلّقاً، و الآخر غير معلّق، [ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً، و يحمل على التأكيد.]

الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلّقاً على شيء، و الآخر معلّقاً على شيء آخر، [ففي هذه الحالة يحمل ظاهراً على التأسيس]

١١. **دلالة الأمر بالأمر على الوجوب**: إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل فهل هو أمر بذلك الفعل حتّى يجب على الثاني فعله على قولين، و هكذا يمكن فرضه على نحوين:

١. أن يكون المأمور الأوّل على نحو المبلغ، و هذا النحو لاشكّ خارج عن محلّ الخلاف

٢. ألّا يكون المأمور الأوّل على نحو المبلّغ، بل هو مأمور أن يستقلّ في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، و هذا النحو هو محلّ الخلاف و البحث، [و المختار أنّ مجرّد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني.]

الخاتمة: في تقسيمات الواجب

١. **المطلق و المشروط**: إنّ الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج عن الواجب فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

(١). أن يكون متوقّفاً وجوبه على ذلك الشيء كوجوب الحجّ بالقياس إلى الاستطاعة، و هذا هو المسمى بالواجب المشروط

(٢). أن يكون وجوب الواجب غير متوقّف على حصول ذلك الشيء الآخر كالحجّ بالقياس إلى قطع المسافة و إن توقّف وجوده عليه، و هذا هو المسمّى بالواجب المطلق

٢. **المعلّق و المنجّز**: لا شكّ أنّ الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليّاً شأن الواجب المطلق، فيتوجّه التكليف فعلاً إلى المكلّف، و لكن فعليّة التكليف تتصوّر على وجهين:

١. أن تكون فعليّة الوجوب مقارنة زماناً لفعليّة الواجب، و يسمّى هذا القسم الواجب المنجّز كالصلاة بعد دخول وقتها

٢. أن تكون فعليّة الوجوب سابقةً زماناً على فعليّة الواجب، و يسمّى هذا القسم الواجب المعلّق كالحجّ، فإنّه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليّاً، كما قيل، و لكن الواجب معلّق على حصول الموسم

و قد وقع البحث هنا في مقامين:

[الأول في إمكان الواجب المعلّق و الأكثر على استحالته و هو المختار]

الثاني: في أنّ ظاهر الجملة الشرطيّة في مثل قولهم: إذا دخل الوقت فصل هل إنّ الشرط شرط للوجوب أو إنّه شرط للواجب؟ فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة، أي أنّه شرط للوجوب يكون الواجب واجباً مشروطا، و على القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادّة، أي أنّه شرط للواجب يكون الواجب واجباً مطلقاً.

٣. **الأصلي و التبعي**: **الواجب الأصلي ما قصدت إفادة وجوبه مستقلّاً بالكلام**، كوجوب الصلاة المستفاد من قوله تعالى: و أقيموا الصلاة، و **الواجب التبعي ما لم تقصد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت إفادته**، و هذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق

٤. التخييري و التعييني: الواجب التعييني ما تعلّق به الطلب بخصوصه، و ليس له عدل في مقام الامتثال، كالصلاة و **الواجب التخييري ما كان له عدل و بديل في عرضه، و لم يتعلّق به الطلب بخصوصه**، و الأصل في هذا التقسيم أنّ غرض المولى ربما يتعلّق بشيء معيّن، و ربما يتعلّق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين، فلا وجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري.

ثمّ إنّ أطراف الواجب التخييري إن كان بينها جامع (و) يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع، فإنّ التخيير حينئذٍ بين الأطراف يسمّى عقليّاً و إن لم يكن هناك جامع يسمّى التخيير شرعيّاً ثمّ هذا التخيير الشرعي تارة يكون بين المتباينين، و أخرى بين الأقّل و الأكثر

٥. العيني و الكفائي: أنّ الواجب العيني ما يتعلّق بكلّ مكلّف، و لا يسقط بفعل الغير ويقابله الواجب الكفائي و هو المطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلف كان، و الأصل في هذا التقسيم أنّ المولى يتعلّق غرضه بالشيء على نحوين:

١. أن يصدر من كلّ واحد من الناس.

٢. أن يصدر من أحد المكلّفين لا بعينه

٦. الموسّع و المضيّق: ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقّتٍ و غير موقّتٍ، ثمّ الموقّت إلى موسّع و مضيّق، ثمّ غير الموقّت إلى فوري و غير فوري:

غير الموقّت: ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص و هو على قسمين:

١. فوري و هو ما لا يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد

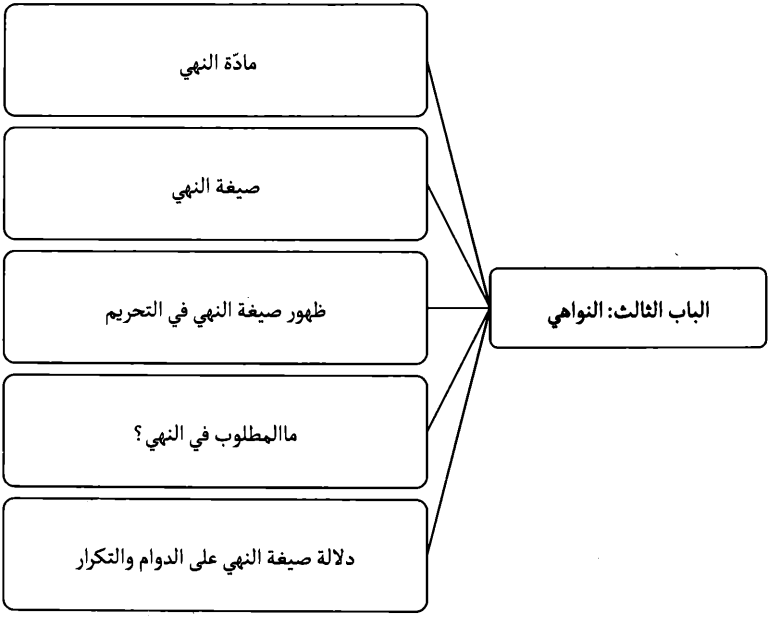
٢. غير فوري و هو ما يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه كالصلاة على الميّت.

و الموقّت: ما اعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص، كالصلاة، و هو لا يخلو عقلاً من وجوه ثلاثة: إمّا أن يكون فعله زائداً على وقته المعيّن له، أو مساوياً له، أو ناقصاً عنه،

و الأوّل ممتنع، و الثاني لا ينبغي الإشكال في إمكانه، و وقوعه و هو المسمّى المضيّق كالصوم، و الثالث هو المسمّى الموسّع و إنّما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين: إمكانه و امتناعه، [و الحقّ عندنا جواز الموسّع عقلاً و وقوعه شرعاً.]

هل يتبع القضاء الأداء؟: أنّ الأصوليّين اختلفوا في أنّ وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعدة بمعنى أنّ الأمر بنفس الموقّت يدلّ على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو أنّ القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاصّ غير نفس دليل الأداء، و في المسألة أقوال ثلاثة: قول بالتّبعية مطلقاً. و قول بعدمها مطلقاً. و قول بالتفصيل، [والمختار هو القول الثاني و هو عدم التبعيّة مطلقاً]؛ لأنّ الظاهر من التقييد أنّ القيد ركن في المطلوب، فإذا قال مثلاً: صم يوم الجمعة، فلا يفهم منه إلّا مطلوب واحد؛ لغرض واحد، و هو خصوص صوم هذا اليوم، لا أنّ الصوم بذاته مطلوب، و كونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

المخطّطة الباب الثالث: النواهي



الباب الثالث: النواهي

١. مادّة النهي: هي عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل و ردعه عنه، و هي كلمة (النهي) ككلمة «الأمر» في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً.

٢. صيغة النهي: المراد من صيغة النهي كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل و ردعه عنه كصيغة «لا تفعل» أو « إياك أن تفعل» .

٣. ظهور صيغة النهي في التحريم: [إذا صدرت (صيغة النهي) ممّن تجب طاعته و يجب الانزجار بزجره، و لم ينصب قرينة على جواز الفعل كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى و حرمة عصيانه عقلاً قضاءً لحقّ العبوديّة و المولويّة عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله.]

٤. ما المطلوب في النهي؟ المطلوب في النهي هل هو مجرّد الترك أو كفّ النفس عن الفعل؟ و الفرق بينهما أنّ المطلوب على القول الأوّل أمر عدمي محض، و المطلوب على القول الثاني أمر وجودي، [و التحقيق أنّ هذا البحث ساقط من أصله، فإنّه، ليس معنى النهي، هو الطلب حتى يقال: إنّ المطلوب هو الترك أو الكفّ، و إنّما طلب الترك من لوازم النهي، و معنى النهي المطابقي هو الزجر و الردع]

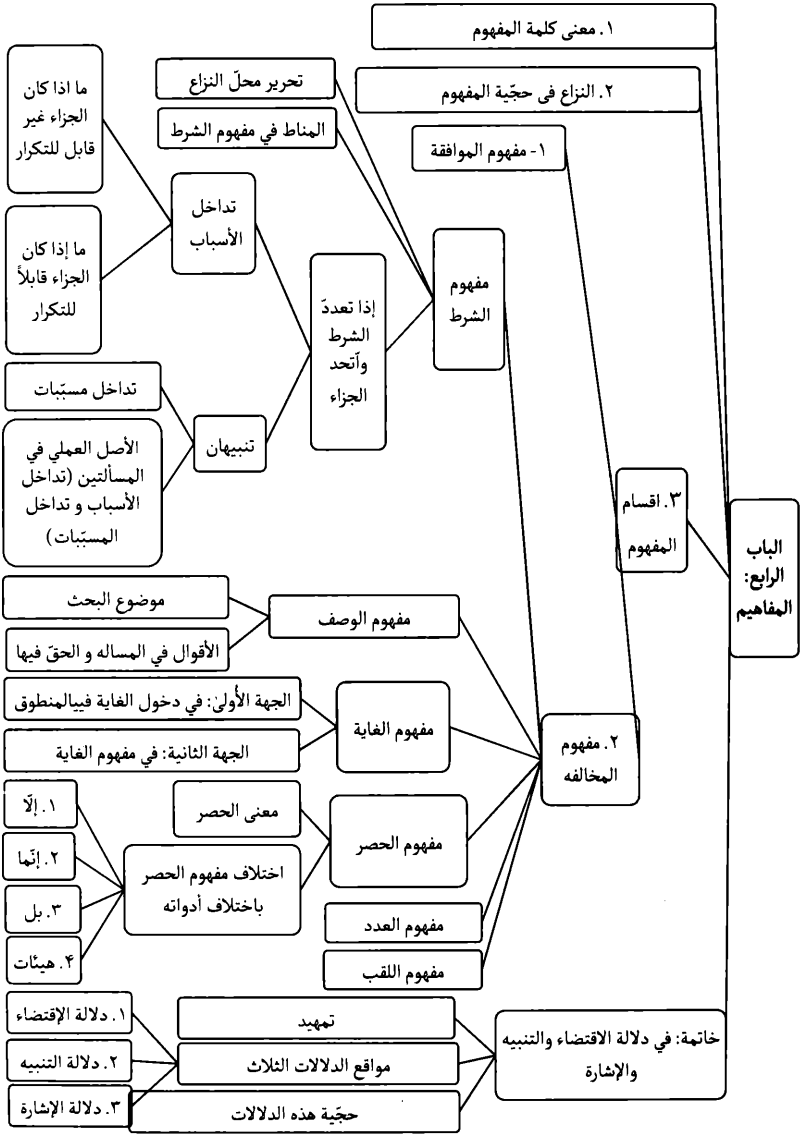
٥. دلالة صيغة النهي على الدوام و التكرار: اختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرّة كالاختلاف في صيغة «افعل» [و الحقّ هنا ما قلناه هناك بلا فرق]، فلا دلالة لصيغة «لا تفعل» لا بهيئتها و لا بمادّتها على الدوام و التكرار، و لا على المرّة و إنّما المنهيّ عنه صرف الطبيعة.

غير انَّ بينهما فرقاً من ناحيةٍ عقليّة في مقام الامتثال فانّ امتثال النهي بالانزجار

عن فعل الطبيعة و لا يكون ذلك الّا بترك جميع افرادها. امّـا امتثـال الامـر فيتحقـق بايجاد اوّل وجود من افراد الطبيعة.

و ليس هذا الفرق من اجل وضع الصيغتين و دلالتهما بل ذلك مقتضى طبع النهي والامر عقلاً.

المخطّطة الباب الرابع: المفاهيم



الباب الرابع: المفاهيم

١. معنى كلمة المفهوم

المنطوق: ما يدلّ عليه نفس اللفظ في حدّ ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى، و عليه، فالمفهوم الذي يقابله: ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالّاً عليه بالمطابقة، و لكن يدلّ عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ.

٢. النزاع في حجية المفهوم

لا شكّ أنّ الكلام إذا كان له مفهوم يدلّ عليه، فهو ظاهر فيه فيكون حجّة إذن ما معنى النزاع في حجّيّة المفهوم، و الجواب: أنّ النزاع هنا في الحقيقة في حصول المفهوم للجملة لا في حجّيّته بعد فرض حصوله.

٣. أقسام المفهوم

(١) **مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، و قد يسمّى هذا المفهوم فحوى الخطاب،** [و لا نزاع في حجّيّة مفهوم الموافقة]

(٢) **مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق،** و هي ستّة:

الأوّل: مفهوم الشرط

تحرير محلّ النزاع: لا شكّ في أنّ الجملة الشرطيّة يدلّ منطوقها بالوضع على تعليق التالي فيها على المقدّم الواقع موقع الفرض، و التقدير و هي على نحوين:

١. أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، نحو قولهم: إن رزقت ولداً فاختنه، فإنه

في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلّا بعد فرض وجوده، و [قد اتّفق الأصوليّون على أنّه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطيّة]

٢. ألّا تكون مسوقة لبيان الموضوع، نحو قولهم: إن أحسن صديقك فأحسن إليه. فإنّ فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقّف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه، [و هذا النحو الثاني من الشرطيّة هو محلّ النزاع في مسألتنا]، و مرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطيّة على انتفاء (نوع) الحكم عند انتفاء الشرط، [و في مفهوم الشرطيّة قولان أقواهما أنّها تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء]

المناط في مفهوم الشرط: إنّ دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم تتوقف على دلالتها بالوضع أو بالإطلاق على أمور ثلاثة مترتّبة:

١. دلالتها على الارتباط و الملازمة بين المقدّم و التالي.

٢. دلالتها زيادة على الارتباط و الملازمة على أنّ التالي معلّق على المقدّم، فيكون المقدّم سبباً للتالي

٣. دلالتها زيادة على ما تقدم على انحصار السببيّة في المقدّم

[و الحقّ ظهور الجملة الشرطيّة في هذه الأمور: أمّا دلالتها على الارتباط و وجود العلقة اللزوميّة بين الطرفين، فالظاهر أنّه بالوضع بحكم التبادر، و أمّا دلالتها على أنّ التالي مترتّب على المقدّم بأيّ نحو من أنحاء الترتب، فهو بالوضع أيضاً، و الدليل على ذلك هو تبادر ترتّب التالي على المقدّم عنها، و أمّا دلالتها على أنّ الشرط منحصر، فبالإطلاق لأنّه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، و كذا لو كان معه شيء آخر يكونان معاً شرطاً للحكم لاحتاج ذلك إلى بيان زائد إمّا بالعطف بأو في الصورة الأولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية] .

إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء: إذا وردت جملتان شرطيّتان أو أكثر و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزاء واحداً و هذا يقع على نحوين:

١. أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد «إذا خفي الأذان فقصّر، و إذا خفيت الجدران فقصر».

٢. أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار، كما في نحو «إذا أجنبت فاغتسل» و «إذا مسست ميّتاً فاغتسل».

أما النحو الأوّل، فيقع فيه التعارض بين مفهوم كلّ منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح، فلا بدّ من التصرف فيهما بأحد وجهين: الوجه الأوّل: أن نقيّد كلّاً من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببيّة، و الجملتان يكون مؤدّاهما هكذا: إذا خفي الأذان و الجدران معاً فقصّر.

الوجه الثاني: أن نقيّدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، و حينئذٍ يكون الشرط أحدهما على البدليّة (و المؤدّى: إذا خفي الأذان أو الجدران فقصّر) [و الأوجه على الظاهر هو التصرّف الثاني لأنَّ مَنشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار.]

و أمّا النحو الثاني: و هو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار، فهو على صورتين:

١. أن يثبت بالدليل أنّ كلاً من الشرطين جزء السبب، [ولا كلام حينئذٍ في أنّ الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً.]

٢. أن يثبت من دليل مستقلّ أو من ظاهر دليل الشرط أنّ كلّاً من الشرطين سبب مستقل، فقد وقع الخلاف فيما إذا اتّفق وقوع الشرطين معاً في أنّ القاعدة هل تقتضي تداخل الأسباب أم تقتضي عدم التداخل؟

أقول: مع عدم ورود الدليل الخاصّ (على التداخل أو عدمه) فهو محلّ الخلاف، [و الحقّ أنّ القاعدة فيه عدم التداخل.] بيان ذلك: أنّ لكلّ شرطيّة ظهورين:

١. ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببيّة، و هذا الظهور يقتضي أن يتعدّد الجزاء في الشرطيتين، فلا تتداخل الأسباب.

٢. ظهور الجزاء فيها في أنّ متعلّق الحكم فيه صرف الوجود، و لمّا كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد، فتتداخل الأسباب

[و الأرجح أنّ الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء؛] لأنّ الجزاء لمّا كان معلقاً على الشرط فهو تابع له

تنبيهان:

١. **تداخل المسبّبات:** بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك ينبغي أن يبحث **أنّ تعدّد المسبّبات إذا كانت تشترك في الاسم و الحقيقة كالأغسال هل يصحّ أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟ و هذه تسمّى بمسألة تداخل المسبّبات،** [و القاعدة فيها أيضاً عدم التداخل.] و السرّ في ذلك أنّ سقوط الواجبات المتعدّدة واحد يحتاج إلى دليل خاصّ، و مع عدم ورود الدليل الخاصّ، فإنّ كلّ وجوب يقتضي امتثالاً خاصّاً به

٢. **الأصل العملي في المسألتين:** [إنّ مقتضى الأصل العملي عند الشكّ في تداخل الأسباب هو التداخل؛] لأنّ تأثير السببين في تكليف واحد متيقّن، و إنّما الشكّ في تكليف ثانٍ زائدٍ، و الأصل في مثله البراءة، و بعكسه في مسألة تداخل المسبّبات و مقتضى القاعدة في مثله الاشتغال

الثاني: مفهوم الوصف

موضوع البحث: المقصود بالوصف هنا ما يعمّ النعت و غيره ممّا يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف كما أنّه يختصّ بما إذا كان معتمداً على موصوف، فلا يشمل ما

إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم، و يعتبر أن يكون أخصّ من الموصوف مطلقاً، أو من وجه، لأنّه لو كان مساوياً أو أعمّ مطلقاً لا يوجب تضييقاً و تقييداً في الموصوف حتى يصحّ فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف. و أمّا دخول الأخصّ من وجه في محلّ البحث، فإنّما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف.

الأقوال في المسألة و الحقّ فيها: إنّما الخلاف عند تجرّد القضيّة عن القرائن الخاصّة، فإنّهم اختلفوا في أنّ مجرّد التقييد بالوصف هل يدلّ على المفهوم، أي انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدلّ؟ في المسألة قولان: و المشهور القول الثاني: و هو عدم المفهوم. و السرّ في الخلاف يرجع إلى أنّ التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم، أي أنّ الحكم منوط به، أو أنّه تقييد لنفس موضوع الحكم، أو متعلّق الموضوع باختلاف الموارد، فإن كان الأوّل فإنّ التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه، و إن كان الثاني فإن التقييد لا يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عندانتفاء الوصف، إذا عرفت ذلك فنقول: [إنّ الظاهر في الوصف أنّه من قبيل الثاني، أي أنه قيد للموضوع لا للحكم، فلا مفهوم للوصف.]

الثالث: مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية فقد وقع خلاف الأصوليّين فيه من جهتين:

الجهة الأولى: فقد اختلفوا في أنّ الغاية هل هي داخلة في المغيا حكماً أو خارجةً عنهعلى أقوال، [و الظاهر أنّه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيّا، و لا في عدمه، بل يتبع ذلك؟ القرائن الخاصّة.]

الجهة الثانية: فإنّه قد اختلفوا في أنّ التقييد بالغايةهل يدلّ على انتفاء سنخ الحكم عمّا وراء الغاية و من الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلة في المغيّا أو لا؟ فنقول: [فإذا كانت

قيداً للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، و أمّا إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم و إن لم يعلم ذلك من القرائن، فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم فالقول بمفهوم الغاية هو المرجّح عندنا]

الرابع: مفهوم الحصر

معنى الحصر: الحصر له معنيان: ١. القصر ٢. ما يعمّ القصر و الاستثناء، و المقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته:

١. إلّا و هي تأتي لثلاثة وجوه:

أ. إلّا الوصفيّة: فهي تقع وصفاً لما قبلها كسائر الأوصاف الأخرى، [فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف]

ب. إلّا الاستثنائيّة: [فلا ينبغي الشكّ في دلالتها على المفهوم]، و هو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى

ج. أداة الحصر بعد النفي: [هي في الحقيقة من نوع الاستثنائيّة.]

٢. إنّما و [هي أداة حصر مثل كلمة إلّا]

٣. بل و هي (إن كان) للدلالة على الردع و إبطال ما ثبت أوّلاً [فتدلّ على الحصر، فيكون لها مفهوم]

٤. و هناك هيئات غير الأدوات تدلّ على الحصر مثل تقدّم المفعول، و مثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه، و نحو ذلك، [فلا ينبغي الشكّ في ظهورها في المفهوم]

الخامس: مفهوم العدد

[لا شكّ في أنّ تحديد الموضوع بعدد خاصّ لا يدلّ على انتفاء الحكم فيما عداه]

السادس: مفهوم اللقب

المقصود باللقب كلّ اسم سواء كان مشتقّاً أم جامداً وقع موضوعاً للحكم، و معنى مفهوم اللقب نفي الحكم عمّا لا يتناوله عموم الاسم، و [بعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم، فعدم دلالة اللقب أولى]

خاتمة: في دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشارة

البحث عنها يقع من جهتين:

الجهة الأولى مواقع الدلالات الثلاث: قد تقدّم أنّ المفهوم هو مدلول الجملة التركيبيّة اللازمة للمنطوق لزوماً بيّناً بالمعنى الأخصّ، و يقابله المنطوق الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقيّة. و لكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم و لا في المنطوق اصطلاحاً، و قسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء، و التنبيه، و الإشارة:

١. **دلالة الاقتضاء: هي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم بحسب العرف، و يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلاً أو شرعاً أو لغةً أو عادةً عليها.** مثالها قوله ﷺ: «لا صلاة لمن جاره المسجد إلّا في المسجد» فإنّ صدق الكلام و صحّته تتوقّف على تقدير كلمة كاملة محذوفة ليكون النفي كمال الصلاة لا أصل الصلاة. و قوله تعالى ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾.

٢. **دلالة التنبيه: هي كالأولى في اشتراط القصد عرفاً، و لكن من غير أن يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عليها**، و لدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمّها: أ.ما إذا أراد المتكلّم بيان أمر فنبّه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: إنّي عطشان للدلالة على طلب الماء.

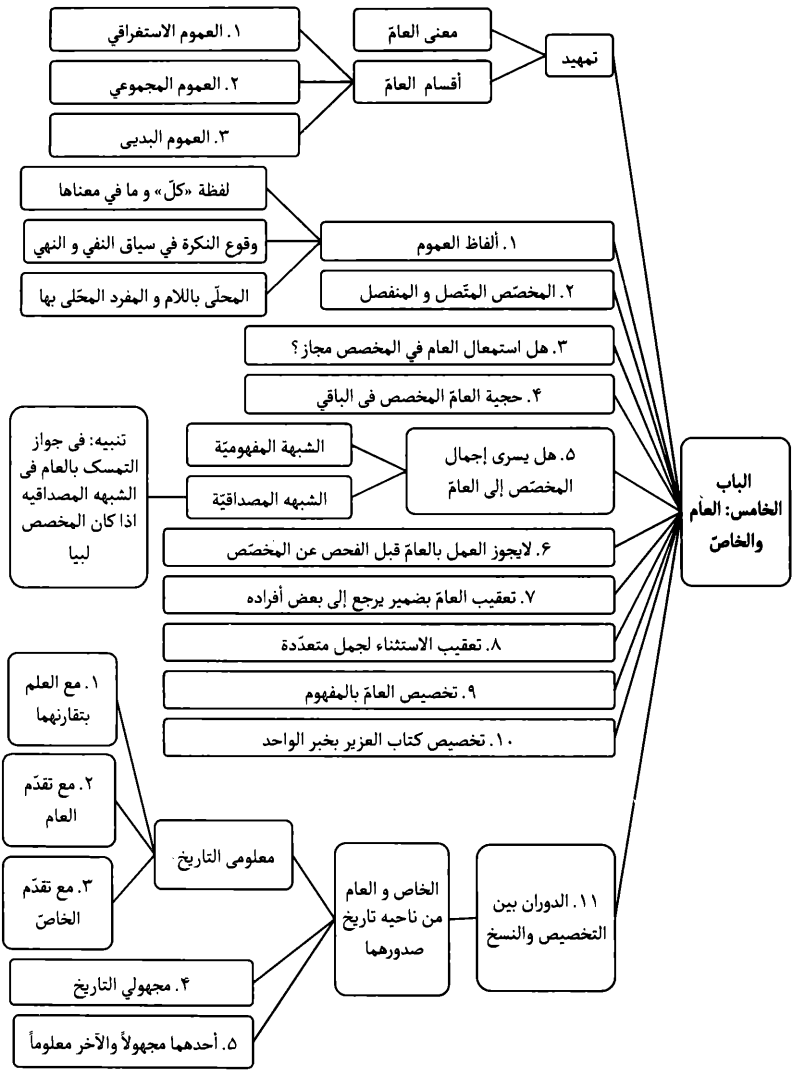
ب. ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علّةً للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم هذه الأمور، مثاله قول المفتي: «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشكّ في أعداد الثنائيّة، فإنه يستفاد منه أنّ الشكّ المذكور علّة لبطلان الصلاة، و للحكم بوجوب الإعادة.

ج. ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلّقات الفعل، كما إذا قال القائل: قمت و خطبت، أي و خطبت قائماً و هكذا.

٣. دلالة الإشارة: و يشترط فيها على عكس الدلالتين السابقتين ألّا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، و لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام، مثال ذلك دلالة الآيتين على أقلّ الحمل، و هما آية ﴿ **حَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا** ﴾ و آية ﴿ **وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ** ﴾ فإنّه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر، فيعرف أنّه أقلّ الحمل.

الجهة الثانية: حجّيّة هذه الدلالات: [أمّا دلالة الاقتضاء و التنبيه، فلا شك في حجّيّتهما إذا كانت هناك دلالة، و ظهور، و أما دلالة الإشارة فحجيتها من باب حجّيّة الظواهر محلّ نظر و شكّ؛ إذ المفروض أنها غير مقصودة، و الدلالة تابعة للإرادة. نعم، هي حجّة من باب الملازمة العقليّة حيث تكون ملازمة]

المخطّطة الباب الخامس: العام والخاص



الباب الخامس: العام والخاص

تمهيد

العام: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له، و قد يقال للحكم: إنّه عامّ أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلّق أو المكلّف.

الخاص: الحكم الذي لا يشمل إلّا بعض أفراد موضوعه أو المتعلّق أو المكلّف، أو أنّه اللفظ الدالّ على ذلك.

أقسام العام: ينقسم العامّ إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلّق الحكم به:

١. «العموم الاستغراقي» و هو أن يكون الحكم شاملاً لكلّ فرد فرد، فيكون كلّ فرد وحده موضوعاً للحكم

٢. «العموم المجموعي» و هو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً

٣. «العموم البدلي» و هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدلفيكون فرد واحد فقط على البدل موضوعاً للحكم

إذا عرفت هذا التمهيد فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العامّ و الخاصّ في فصول:

١. ألفاظ العموم

لا شكّ أنّ للعموم ألفاظاً تخصه دالة عليه إمّا بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة و هي:

أ. لفظة «كلّ» و ما في معناها [فإنّه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها]

ب. وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، [فإنّه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً لا وضعاً]

ج. الجمع المحلّى باللام و المفرد المحلّى بها: [لا شكّ في استفادة العموم منهما عند عدم العهد، و لكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام و إنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة]

٢. المخصّص المتّصل و المنفصل

إنّ تخصيص العامّ على نحوين:

١. أن يقترن به مخصّصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلّم، و يسمّى المخصّص المتّصل.

٢. ألّا يقترن به مخصّصه في نفس الكلام، بل يردّ في كلام آخر مستقلّ قبله أو بعده، و يسمّى المخصّص المنفصل.

لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلّم، و إنّما الفرق بينهما من ناحية انعقاد الظهور في العموم، [ففي المتّصل لا ينعقد للكلام ظهور إلّا في الخصوص، و في المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه غير أنّ الخاصّ ظهوره أقوى، فيقدّم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النصّ على الظاهر.]

٣. هل استعمال العامّ في المخصّص مجاز؟

إنّ المخصّص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاصّ من لفظ العموم، فيكون المراد من العامّ بعض ما يشمله ظاهره، فوقع الكلام في أنّ هذا الاستعمال، هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة؟

[والحق عندنا هو القول الثاني، أي أنّه حقيقة مطلقاً (متّصلاً كان أم منفصلاً)] و

الدليل أنّ منشأ توهّم القول بالمجاز أنّ أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على عمومه لجميع أفراده، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازاً و هذا التوهّم يدفع لأنّه في التخصيص بالمتّصل كقولك: «أكرم كلّ عالم إلا الفاسقين» لم تستعمل أداة العموم إلّا في معناها، و هي الشمول لجميع أفراد مدخولها، و كذلك الكلام عن المخصّص بالمنفصل؛ لأنّا قلنا: إنّ التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاصّ قرينة منفصلة على تقييد مدخول كلّ بما عدا الخاصّ، فلا تصرف في أداة العموم و لا في مدخولها حتى يكون مجازاً

٤. حجّيّة العامّ المخصّص في الباقي

إذا شككنا في شمول العامّ المخصّص لبعض أفراد الباقي من العامّ بعد التخصيص، فهل العامّ حجّة في هذا البعض فيتمسّك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العامّ على أقوال؟ و الحق في المسألة هو الحجية مطلقاً (متّصلاً كان أم منفصلاً) لأنّ أساس النزاع ناشيء من النزاع في المسألة السابقة، و هي أنّ العامّ المخصّص مجاز في الباقي أم لا. و بعد القول بأنّ العام المخصّص حقيقة في الباقي على ما بيّناه لا يبقى شك في حجّيّته في الباقي، و إنّما يقع الشكّ على تقدير القول بالمجازيّة

٥ . هل يسري إجمال المخصّص إلى العامّ؟

كان البحث السابق و هو حجّيّة العامّ في الباقي في فرض أنّ الخاصّ مبيّن لا إجمال فيه، و إنّما الشكّ في تخصيص غيره ممّا علم خروجه عن الخاصّ. و علينا الآن أن نبحث عن حجّيّة العامّ في فرض إجمال الخاصّ، و الإجمال على نحوين:

١. الشبهة المفهوميّة: و هي في فرض الشكّ في نفس مفهوم الخاصّ بأن كان مجملاً

٢. الشبهة المصداقية: و هي في فرض الشكّ في دخول فرد من أفراد العامّ في الخاصّ مع وضوح مفهوم الخاصّ، و الكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيّناً، فلنفرد لكلّ منهما بحثاً:

الف: الشبهة المفهوميّة

الدوران في الشبهة المفهوميّة تارة يكون بين الأقلّ و الأكثر، و أخرى يكون بين المتباينين، ثمّ على كلّ من التقديرين إمّا أن يكون المخصص متّصلاً أو منفصلاً، و الحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة فلنذكرها بالتفصيل:

١ـ٢. فيما إذا كان المخصّص متّصلاً سواء كان الدوران فيه بين الأقلّ و الأكثر، أو بين المتباينين، [فإنّ الحقّ فيه أنّ إجمال المخصّص يسري إلى العام، أي أنّه لا يمكن التمسّك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العامّ.] (لِ) أنّ المخصّص المتّصل من نوع قرينة الكلام المتّصلة، فلا ينعقد للعامّ ظهور إلّا فيما عدا الخاصّ

٣. في الدوران بين الأقلّ و الأكثر إذا كان المخصّص منفصلاً، [فإنّ الحقّ فيه أنّ إجمال الخاصّ لا يسري إلى العامّ] (لِ) أنّ العامّ المخصّص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، و إذا كان يقدّم عليه الخاصّ فمن باب تقديم أقوى الحجّتين، فإذا كان الخاصّ مجملاً في الزائد على القدر المتيقّن منه، فلا يكون حجّة في الزائد، فكيف يزاحم العامّ المنعقد ظهوره في الشمول؟

٤. في الدوران بين المتباينين إذا كان المخصّص منفصلاً، [فإنّ الحقّ فيه أنّ إجمال الخاصّ يسري إلى العامّ كالمخصّص المتّصل؛] لأنّ المفروض حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعاً، فيسقط العموم عن الحجّيّة في كلّ واحد منهما

ب: الشبهة المصداقيّة

[الحقّ عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتّصل و المنفصل معاً.] و دليلنا على ذلك أنّ المخصّص لمّا كان حجّة أقوى من العامّ، فإنّه موجب لقصر حكم العامّ على باقي أفراده، و رافع لحجّيّة العامّ في بعض مدلوله. والفرد المشكوك مردّدٌ بين دخوله فيما كان العالم حجّة فيه وبين خروجه عنه، مع عدم دلالة العامّ على دخوله فيما هو حجّة فيه، فلايكون العامّ حجّة فيه بلامزاحم.

تنبيه: في جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة إذا كان المخصّص لبيّاً:

المقصود من المخصّص اللبي ما يقابل اللفظي كالإجماع و دليل العقل

فقد نسب إلى الشيخ المحقّق الأنصاري قدس سره جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة مطلقاً إذا كان المخصّص لبيّاً.

و ذهب المحقّق صاحب *الكفاية* إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصّص اللبّي ممّا يصحّ أن يتّكل عليه المتكلّم في بيان مراده بأن كان عقليّاً ضروريّاً، فإنّه يكون كالمتّصل، و بين ما إذا لم يكن كذلك

و لكن شيخناالنائيني لم يرتض هذا التفصيل، و لا إطلاق رأى الشيخ، بل ذهب إلى تفصيل آخر و خلاصته: أنّ المخصّص إن أحرزنا أنّه كاشف عن تقييد موضوع العامّ، فلا يجوز التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقيّة أبداً، و إن أحرزنا أنّه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد، فلا مانع من التمسّك بالعموم، و إن تردّد أمره، و لم يحرز كونه قيداً أو ملاكاً فإن كان حكم العقل ضرورياً يمكن الاتّكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأوّل و إن كان نظريّاً أو إجماعاً لا يصحّ الاتّكال عليه، فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسّك بالعموم.

هذا كلّه حكاية أقوال علمائنا في المسألة [و بالاختصار (أقول) إنّ ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد]

٦. لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

[قد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص و اليأس و هو الحقّ؛] لأنّه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العامّ في عمومه، فإنّه يكون ظهوراً بدوياً أمّا إذا بذل وسعه و فحص عن المخصّص في مظانّه حتّى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العامّ، و هذا الكلام جارٍ في كلّ ظهور، و من هنا نستنتج قاعدة عامّة، و هي أنّ أصالة الظهور لا تكون حجّة إلّا بعد الفحص و اليأس عن القرينة

٧. تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثمّ ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العامّ بقرينة خاصّة مثل قوله تعالى ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ ﴾ إلى قوله ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ فإنّ المطلّقات عامّة للرجعيّات و غيرها، و لكن الضمير في بعولتهنّ يراد به خصوص الرجعيّات، فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر: إمّا مخالفة ظهور العامّ في العموم، و إمّا مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدّم عليه من المعنى الذي دلّ عليه اللفظ بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض و العامّ يبقى على دلالته على العموم، فأيّ المخالفتين أولى؟ [و الحقّ أن أصالة العموم جارية و لا مانع منها؛] لأنّا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العامّ موجباً لصرف ظهور العموم.

٨. تعقيب الاستثناء لجمل متعدّدة

قد ترد عمومات متعدّدة في كلام واحد ثمّ يتعقّبها استثناء في آخرها فيشكّ حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل، و اختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١. ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة و إن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، و لكنّه يحتاج إلى قرينة عليه.

٢. ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل و تخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل.

٣. عدم ظهوره في واحد منهما و إن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّناً على كلّ حال.

٤. التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم يتكرّر ذكره، و قد ذكر في صدر الكلام و بين ما إذا كان الموضوع متكرّراً ذكره لكلّ جملة، فإن كان من قبيل الأوّل فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع، و إن كان من قبيل الثاني فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة. [و هذا القول الرابع هو أرجح الأقوال]

٩. تخصيص العامّ بالمفهوم

إذا ورد عامّ و مفهوم أخصّ مطلقاً فلا كلام في تخصيص العامّ بالمفهوم إذا كان مفهوماً موافقاً، و أمّا التخصيص بالمفهوم المخالف قد اختلفوا على أقوال، فقد قيل بتقديم العامّ، و قيل بتقديم المفهوم، و قيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر، فيبقى الكلام مجملاً و فصّل بعضهم تفصيلات كثيرة.

و السرّ في هذا الخلاف أنّه لمّا كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوّة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق وقع الكلام في أنّه أقوى من ظهور العامّ

فيقدّم عليه أو أنّ العامّ أقوى فهو المقدّم أو أنهما متساويان في درجة الظهور؟ [و الحقّ أنّ المفهوم لما كان أخصّ من العامّ حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العامّ و لا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة]

١٠. تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأوّل وهلة بجواز تخصيص العامّ الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد و لكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصّصاً للعامّ القرآني، [بل على الظاهر إن مسألة تقديم الخبر الخاصّ على الآية القرآنيّة العامّة من المسائل المجمع عليها،] فما السرّ في ذلك مع ما قلناه؟ فنقول: لا شكّ أنّ الخبر صالح، لأن يكون قرينة على التصرّف في ظاهر الكتاب، لأنّه بدلالته ناظر و مفسّر لظاهر الكتاب بحسب الفرض، و على العكس من ظاهر الكتاب، فإنّه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجّيّة الخبر، فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدّم عليه.

١١. الدوران بين التخصيص و النسخ

إنّ الخاصّ و العامّ من ناحية تاريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات: فإمّا أن يكونا معلومي التأريخ، أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولاً و الآخر معلوماً، هذه ثلاث صور، ثمّ المعلوم تاريخهما إمّا أن يعلم تقارنهما عرفاً، أو يعلم تقدّم العامّ، أو يعلم تأخّر العامّ، فتكون الصور خمساً:

الصورة الأولى: إذا كانا معلومي التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً، فإنّه لا مجال لتوهّم النسخ فيهما.

الصورة الثانية: إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدّم العامّ، فهذه على صورتين:

١. أن يكون ورود الخاصّ قبل العمل بالعامّ، [و الظاهر أنّه لا إشكال حينئذٍ في حمله على التخصيص بغير كلام.]

٢. أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعامّ، و هذه الصورة هي أشكل الصور، و هي التي وقع فيها الكلام في أنّ الخاص يجب أن يكون ناسخاً، أو يجوز أن يكون مخصّصاً و لو في بعض الحالات، و مع الجواز يتكلّم حينئذٍ في أنّ الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ؟

[الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص،] و الوجه فيه: العامّ ليس ظاهراً إلّا في أنّ المراد الجدّي هو العموم، سواء كان العموم حكماً واقعيّاً أو صوريّاً أما أنّ الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبداً حتى يثبت بأصالة العموم، و عليه فلا دليل من أصالة العموم على أنّ الحكم واقعي حتّى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من العامّ على ذلك الوجه يحتاج إلى مئونة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم

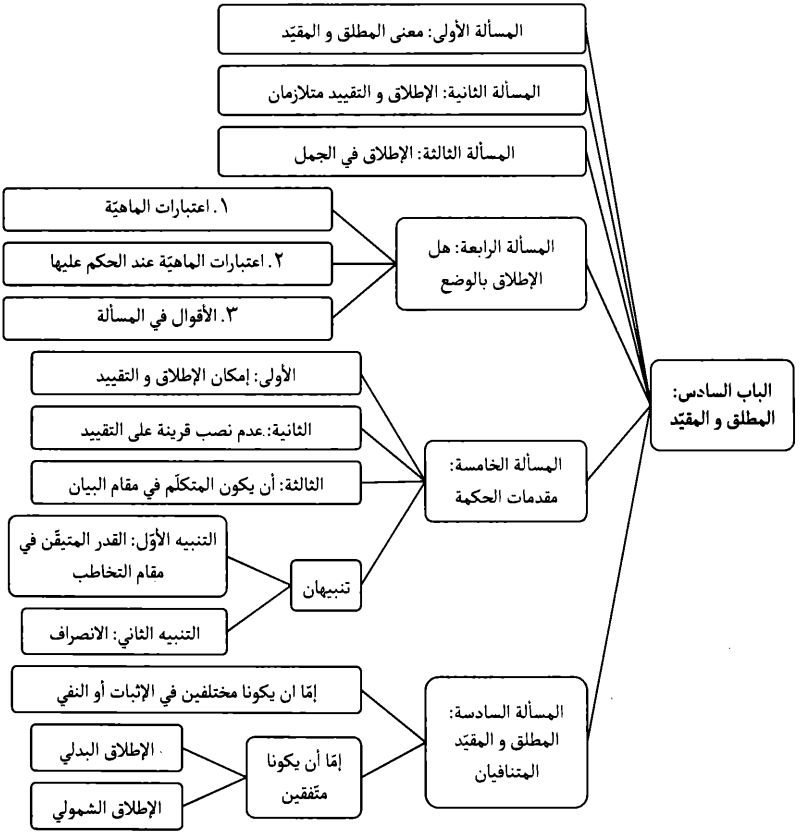
الصورة الثالثة: إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدّم الخاصّ، فهذه أيضاً على صورتين:

١. أن يرد العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ، [فلا ينبغي الإشكال في كون الخاصّ مخصّصاً.]

٢. أن يرد بعد وقت العمل بالخاصّ، فلا مجال لتوهّم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ لأنّه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، و لا قبح فيه أصلاً، و مع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ. [قلت: الأصوب أن يحمل على التخصيص كالصورة السابقة.]

الصورتان: الرابعة و الخامسة: إذا كانا مجهولي التأريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، [فإنّه يعلم الحال فيهما ممّا تقدّم، فيحمل على التخصيص بلا كلام، و لا وجه لتوهّم النسخ] لا سيّما بعد أن رجّحنا التخصيص في جميع الصور.

المخطّطة الباب السادس: المطلق والمقيد



الباب السادس: المطلق والمقيّد

فيه ستّ مسائل:

المسألة الأولى: معنى المطلق و المقيد

عرّفوا المطلق بأنّه ما دل على معنى شائع في جنسه، و يقابله المقيّد و الظاهر أنّه ليس للأصوليّين اصطلاح خاصّ في لفظي المطلق و المقيّد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإنّ المطلق مأخوذ من الإطلاق، و هو الإرسال و الشيوع، و يقابله التقييد تقابل الملكة و عدمها، و الملكة التقييد و الإطلاق عدمها.

المسألة الثانية:الإطلاق و التقييد متلازمان

أشرنا إلى أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من باب تقابل الملكة و عدمها، أي أنّه إذا أمكن التقييد في الكلام و في لسان الدليل أمكن الإطلاق و لو امتنع استحال الإطلاق

المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل

الإطلاق لا يختصّ بالمفردات، بل يكون في الجمل أيضاً كإطلاق، صيغة «افعل» و إطلاق الجملة الشرطيّة.

المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟

لا شكّ في أنّ الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال ليس بالوضع، و كذلك إطلاق الجمل و ما شابهها، بل بمقدّمات الحكمة، و إنّما الذي وقع فيه البحث هو أنّ

أسماء الأجناس، هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة و مرسلة على وجه يكون الإرسال، أي الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ كما نسب إلى المشهور من القدماءقبل سلطان العلماء، أو أنّها موضوعة لنفس المعاني بما هي و الإطلاق يستفاد من دالّ آخر و هو نفس تجرّد اللفظ من القيد إذا كانت مقدّمات الحكمة متوفّرة فيه، و هذا القول الثاني أوّل من صرّح به فيما نعلم سلطان العلماءو على القول الأوّل يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، و على القول الثاني يكون حقيقة. [و الحقّ ما ذهب إليه سلطان العلماء،] و لتوضيح هذا القول و تحقيقه ينبغي بيان أمور ثلاثة:

١. اعتبارات الماهية

المشهور أنّ للماهيّة ثلاثة اعتبارات إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها و هي:

١. أن تعتبر الماهيّة مشروطة بذلك الأمر الخارج «الماهيّة بشرط شيء»

٢. أن تعتبر مشروطة بعدمه « الماهيّة بشرط لا»

٣. ألّا تعتبر مشروطة بوجوده و لا بعدمه «الماهيّة لا بشرط» و يسمّى هذا الاعتبار الثالث «اللابشرط القسمي» في قبال«اللابشرط المقسمي»

إنّ لهم في «لا بشرط» ثلاثة اصطلاحات:

١. لا بشرط أي شيء خارج عن الماهيّة و ذاتياتها، و هى الماهيّة المهملة.

٢. لا بشرط مقسمي و هو الماهيّة التي تكون مقسماً للاعتبارات الثلاثة، أي الماهيّة المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها و المقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة

٣. لا بشرط قسمي و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهيّة المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. فاتّضح أنّ الماهيّة المهملة شيء و اللابشرط المقسمي شيء آخر.

٢. اعتبار الماهيّة عند الحكم عليها

إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كلّ ما عداه؛ لأنّ الوضع من المحمولات الواردة عليه فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيساً إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيء، و قد يؤخذ بشرط لا، و قد يؤخذ لا بشرط، و لا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعتبر، و ذاته لا بما هو معتبر و الاعتبار مصحّح للوضع.

٣. الأقوال في المسألة

أنّ المعروف عن قدماء الأصحاب أنّهم يقولون بأنّ أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيداً للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى أن استعماله في المقيّد مجاز، و أمّا المتأخّرون ابتداء من سلطان العلماء رحمه الله فإنّهم جميعاً اتّفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى، لا المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيّد مجازاً، و اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية على أقوال:

١. منهم: من قال: إنّ الموضوع له هو الماهيّة المهملة المبهمة، أي الماهيّة من حيث هي.

٢. و منهم: من قال: إنّ الموضوع له الماهيّة المعتبرة باللابشرط المقسمي.

٣. و منهم: من جعل التعبير الأوّل نفس التعبير الثاني.

٤. و منهم: من قال: إنّ الموضوع له ذات المعنى لا الماهيّة المهملة، و لا الماهيّة المعتبرة باللابشرط المقسمي، و لكنّه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسمي على أن يكون هذا الاعتبار مصحّحاً للموضوع لا قيداً للموضوع له... [فتعيّن القول الرابع.]

المسألة الخامسة: مقدّمات الحكمة

لمّا ثبت أنّ الألفاظ موضوعة لذات المعاني لا للمعاني بما هي مطلقة، فلا بدّ في إثبات أنّ المقصود من اللفظ هو المطلق لتسرية الحكم إلى تمام الأفراد و المصاديق من قرينة خاصّة، أو قرينة عامّة تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الإطلاق. و هذه القرينة العامّة إنّما تحصل إذا توفّرت جملة مقدّمات تسمّى مقدّمات الحكمة، و المعروف أنّها ثلاث:

الأولى: إمكان الإطلاق و التقييد.

الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة و لا منفصلة.

الثالثة: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، و لو شكّ في أنّ المتكلّم في مقام البيان أو الإهمال، فإنّ الأصل العقلائي يقتضي بأن يكون في مقام البيان.

تنبيهان

التنبيه الاوّل: القدر المتيقّن في مقام التخاطب

إنّ صاحب *الكفاية* أضاف إلى مقدّمات الحكمة مقدّمة أخرى، و هي ألا يكون هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب و المحاورة، و إن كان لا يضرّ وجود القدر المتيقّن خارجاً في التمسّك بالإطلاق، و مرجع ذلك إلى أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظيّة على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

التنبيه الثاني: الانصراف

اشتهر أنّ انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع

من التمسّك بالإطلاق و إن تمّت مقدّمات الحكمة مثل انصراف المسح في آيتي التيمّم و الوضوء إلى المسح باليد و بباطنها خاصّة.

[والحق أنّ يقال: إنّ انصراف الذهن إن كان ناشئاً من ظهور اللفظ في المقيّد بمعنى أنّ نفس اللفظ ينصرف منه المقيّد، فلا شكّ في أنّه حينئذ لا مجال للتمسّك بالإطلاق؛ لأنّ هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيّد بالتقييد اللفظي، و أمّا إذا كان الانصراف غير ناشيء من اللفظ، بل كان من سبب خارجي كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه، فالحقّ أنّه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسّك بأصالة الإطلاق].

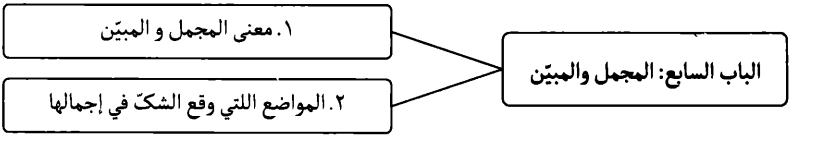
المسألة السادسة: المطلق و المقيد المتنافيان

لو ورد في لسان الشارع مطلق و مقيّد متنافيان، فإنّ المطلق و المقيّد إمّا أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، و إمّا أن يكونا متّفقين:

الأوّل: أن يكونا مختلفين، [فلا شكّ حينئذٍ في حمل المطلق على المقيّد،] لأنّ المقيّد يكون قرينة على المطلق

الثاني: أن يكونا متّفقين، فإن كان الإطلاق بدلياً، فإنّ الأمر فيه يدور بين التصرّف في ظاهر المطلق بحمله على المقيّد، و بين التصرّف في ظاهر المقيّد، [والمعروف أنّ التصرّف الأوّل هو الأولى،] وإن كان الإطلاق شمولياً مثل قوله: في الغنم زكاة، و قوله: في الغنم السائمة زكاة، [فلا تتحقّق المنافاة بينهما حتى يجب التصرّف في أحدهما.]

المخطّطة الباب السابع: المجمل و المبين



الباب السابع: المجمل و المبيّن

و فيه مسالتان:

١. **معنى المجمل و المبيّن:** عرّفوا المجمل اصطلاحاً بأنّه ما لم تتّضح دلالته، و يقابله المبيّن، **والمقصود من المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له، و عليه يكون المبيّن ما كان له ظاهر يدلّ على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظنّ أو اليقين،** فالمبين يشمل الظاهر و النصّ معاً. و من هذا البيان نعرف أنّ المجمل يشمل اللفظ و الفعل اصطلاحاً.

٢. **المواضع التي وقع الشكّ في إجمالها:** أنّ بعض المواضع قد وقع الشكّ في كونها مجملة أو مبيّنة، و نحن نذكر بعضها:

فمنها: قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا ﴾. فقد ذهب جماعة إلى أنّ هذه الآية من المجمل المتشابه إمّا من جهة لفظ القطع، و إمّا من جهة لفظ اليد.

[و الحقّ أنّها من ناحية لفظ القطع ليست مجملة، و أمّا من ناحية اليد، فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية] و إن كانت مبيّنة بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن إرادة القطع من أصول الأصابع.

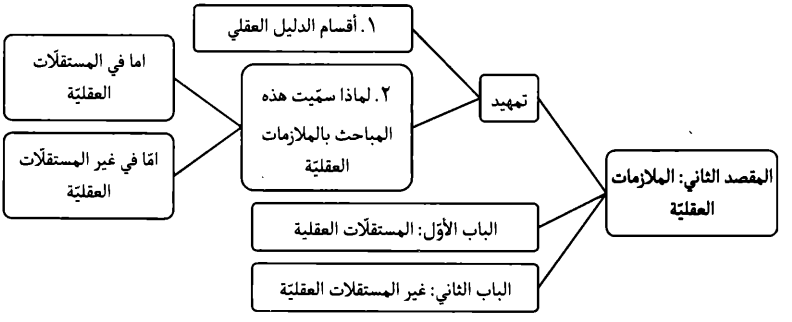
و منها: قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» و «لا صلاة إلّا بطهور» و « لا بيع إلّا في ملك» و ... فإنّ النفي في مثل هذه المركّبات موجّه ظاهراً لنفس الماهيّة و الحقيقة. و قالوا: إن إرادة نفي الماهيّة متعذّر فيها، فلا بدّ أن يقدر بطريق المجاز وصف للماهية هو المنفي حقيقة نحو الصحّة و الكمال و الفضيلة و الفائدة و نحو ذلك، و لمّا كان المجاز مردّداً بين عدّة معان كان الكلام مجملاً، و لا قرينة في نفس اللفظ تعيّن واحداً منها.

[أقول: سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحّة و نحوها فإنّه لا بدّ من تقدير خبر محذوف بقرينة، و إنّما يكون مجملاً إذا تجرّد عن القرينة، و لكن الظاهر أنّ القرينة حاصلة على الأكثر].

المقصد الثاني

الملازمات العقليّة

المخطّطة المقصد الثاني: الملازمات العقلية



تمهيد

من الأدلّة على الحكم الشرعي عند الأصوليّين الإماميّة العقل؛ إذ يذكرون أنّ الأدلة على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة أربعة: الكتاب، و السنّة و الإجماع، و العقل. و سيأتي في مباحث الحجّة وجه حجّيّة العقل. أمّا هنا، فإنّما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنّه حجّة، أي يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي، ثمّ لا بدّ قبل تشخيص هذه الصغريات من ذكر أمرين مقدّمة للبحث و هما:

١. أقسام الدليل العقلي

إنّ الدليل العقلي ينقسم إلى قسمين: مستقلّات و غير مستقلّات: (إنّ) العلّة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة، و إذا كان كذلك، **فإنّ كلّ قياس لا بدّ أن يتألّف من مقدّمتين، و هاتان المقدّمتان قد تكونان معاً غير عقليّتين، فالدليل الذي يتألّف منهما يسمّى دليلاً شرعيّاً** في قبال الدليل العقلي، و لا كلام لنا في هذا القسم هنا. **و قد تكون كلّ منهما أو إحداهما عقليّة، و هو على قسمين:**

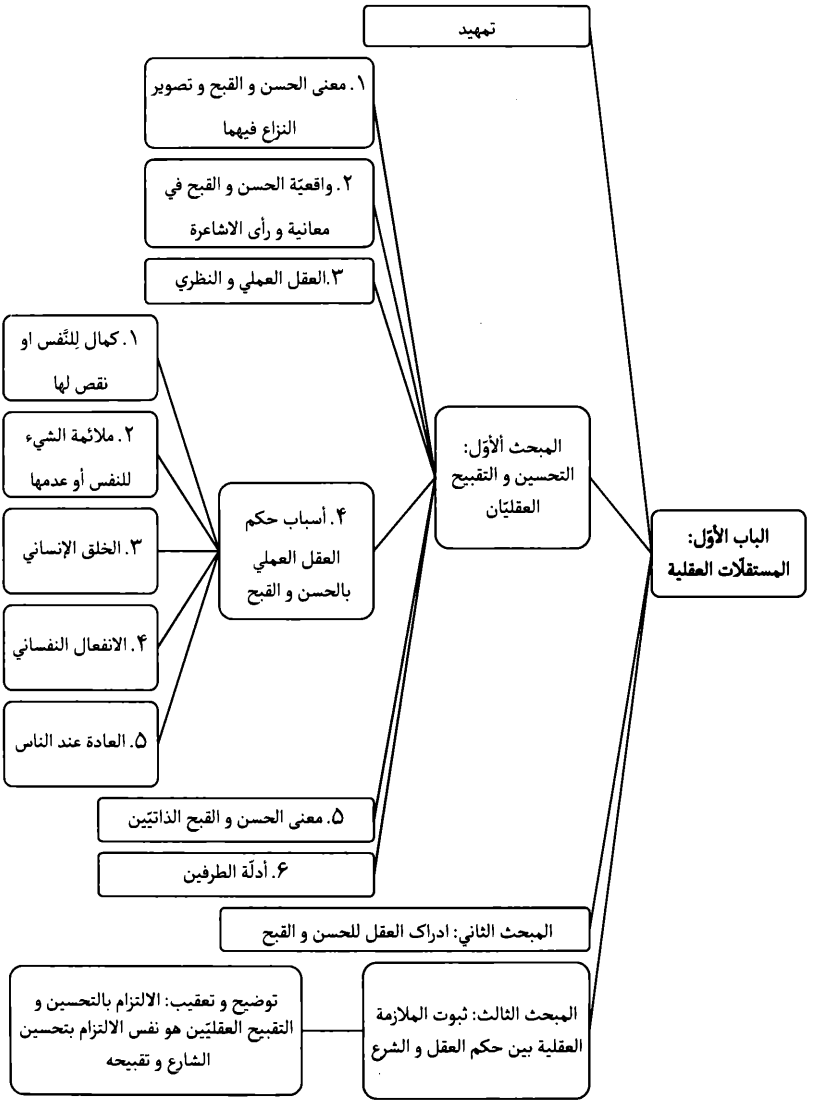
١. أن تكون المقدّمتان معاً عقليّتين و هو قسم المستقلّات العقليّة.

٢. أن تكون إحدى المقدّمتين غير عقليّة، و الأخرى عقليّة و هو قسم غير المستقلّات العقلية.

٢. لماذا سمّيت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

إنّ المبحوث عنه في الملازمات العقليّة هو إثبات الكبريات العقليّة التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي سواء كانت الصغرى عقليّة، كما في المستقلّات العقليّة أو شرعيّة، كما في غير المستقلّات العقليّة. أمّا الصغرى، فدائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الأصول، كما أنّ الكبرى يبحث عنها في علم الأصول، و هي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقليّة، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعيّاً أم حكماً عقليّاً أم غيرهما، و على هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين: باب المستقلّات العقليّة، و باب غير المستقلّات العقليّة.

المخطّطة الباب الأول: المستقلات العقلية



الباب الأول: المستقلات العقلية

تمهيد

الظاهر انحصار المستقلّات العقليّة التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة و هي مسألة التحسين و التقبيح العقليّين، و عليه يجب علينا أن نبحث عن هذه المسألة . وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة:

١. هل للأفعال حسن و قبح بحسب ذواتها، و لها قيم ذاتيّة في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك، و هذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة و العدليّة، و هو مسألة التحسين و التقبيح العقليّين المعروفة في علم الكلام، و نحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الأصوليّة

٢. أنّه بعد فرض القول بأن للأفعال في حد أنفسها حسناً و قبحاً هل يتمكّن العقل من إدراك وجوه الحسن و القبح مستقلاً عن تعليم الشارع، و بيانه أو لا، و هذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الأصوليّين و جماعة من الأخباريّين، و هي أيضاً ليست من مباحث علم الأصول، و لكنّها من المبادئ لمسألتنا الأصوليّة الآتية

٣. أنّه بعد فرض أنّ للأفعال حسناً و قبحاً، و أنّ العقل يدرك الحسن و القبح يصحّ أن ننتقل إلى التساؤل عمّا إذا حكم (العقل) بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلاً أن يحكم الشارع على طبق حكمه. و هذه هي المسألة الأصوليّة المعبّر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع، فأنكر الملازمة جملة من الأخباريّين، و بعض الأصوليّين كصاحب *الفصول*.

٤. أنّه بعد ثبوت الملازمة و حصول القطع بأنّ الشارع لا بدّ أن يحكم على طبق ما حكم به العقل، فهل هذا القطع حجّة شرعاً؟ و نحن نتعرّض هنا للمباحث الثلاثة الأولى، و نترك الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث (المباحث الحجه).

المبحث الأوّل: التحسين و التقبيح العقليّان

اختلف الناس في حسن الأفعال و قبحها هل إنّهما عقليّان أو شرعيّان؟

فقالت الأشاعرة: إنّ ما حسنة الشارع فهو حسن و ما قبّحه الشارع فهو قبيح، فلو عكس الشارع القضيّة فحسّن ما قبّحه و قبّح ما حسنة لم يكن ممتنعاً.

و قالت العدليّة: إنّ للأفعال قيماً ذاتيةً عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع و الشارع لا يأمر إلّا بما هو حسن، و لا ينهى إلّا عمّا هو قبيح، و الآن أعقد البحث هنا في أمور:

١. معنى الحسن و القبح، و تصوير النزاع فيهما

إنّ الحسن و القبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاث معان، فأي هذه المعاني هو موضوع النزاع فنقول:

أوّلاً: قد يطلق الحسن و القبح، و يراد بهما الكمال و النقص، فيقال مثلا: العلم حسن، و الجهل قبيح، و يراد بذلك أنّ العلم كمال للنفس، و أنّ الجهل نقصان فيها، [وليس للأشاعرة ظاهراً نزاع في الحسن و القبح بهذا المعنى؛] لأنّ هذه من القضايا اليقينيّات التي وراءها واقع خارجي تطابقه.

ثانياً: أنّهما قد يطلقان و يراد بهما الملاءمة للنفس و المنافرة لها، و يقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال (نوم القيلولة حسن ـ ألنوم على الشبع قبيح) و متعلّقاتها من أعيان و غيرها (هذا المنظر حسن أو قبيح).

قال القوشجي: «قد يعبّر عنهما، أي الحسن و القبح بالمصلحة و المفسدة » و هذا راجع إلى ما ذكرنا، و ليس المقصود أنّ للحسن و القبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة غير معنى الملاءمة و المنافرة، [و هذا المعنى من الحسن و القبح أيضا ليس للأشاعرة فيه نزاع.]

ثالثاً: أنّهما يطلقان و يراد بهما المدح و الذم و يقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختياريّة فقط، و معنى ذلك: أنّ الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، و القبيح ما ينبغي تركه عندهم، [و هذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع]، فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك، و ذلك من دون الشرع، و خالفتهم العدليّة، فأعطوا للعقل هذا الحقّ من الإدراك.

٢. واقعيّة الحسن و القبح في معانيه، و رأي الأشاعرة

إنّ الحسن بالمعنى الأوّل، أي الكمال، و كذا القبح أمر واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الأنظار و الأذواق، و لا يتوقّف على وجود من يدركه و يعقله بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين. و هذا ما يحتاج إلى التوضيح، فنقول:

١. أمّا الحسن بمعنى الملاءمة و كذا ما يقابله، فليس له في نفسه بإزاء في الخارج يحاذيه، و يحكي عنه، و إن كان منشؤه قد يكون أمراً خارجيّاً، كاللون و الرائحة، بل حسن الشيء يتوقّف على وجود الذوق العامّ أو الخاصّ.

٢. و أمّا الحسن بمعنى ما ينبغي أن يفعل عند العقل، فكذلك ليس له واقعيّة إلّا إدراك العقلاء، أو فقل: تطابق آراء العقلاء، [و على هذا فإن كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن و القبح إنكار واقعيّتهما بهذا المعنى من الواقعيّة، فهو صحيح، و إن كان غرضهم إنكار إدراك العقل كما هو الظاهر من أقوالهم فإنهم ليسوا على صواب في ذلك.]

٣. العقل العملي و النظري

إنّ المراد من العقل إذ يقولون: إنّ العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن و القبح هو العقل العملي في مقابل العقل النظري، و أنّ المراد من

العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الأوّل أنّ المراد به هو العقل النظري؛ لأنّ الكمال و النقص ممّا ينبغي أن يعلم، و كذا المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الثاني هو العقل النظري؛ لأنّ الملاءمة و عدمها أو المصلحة و المفسدة ممّا ينبغي أن يعلم.

٤. أسباب حكم العقل العملي بالحسن و القبح

إنّ الإنسان إذ يدرك أنّ الشيء ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغي فعله فيذمّ فاعله لا يحصل له هذا الإدراك جزافاً و اعتباطاً، بل لا بدّ له من سبب، و سببه بالاستقراء أحد أمور خمسة:

الأوّل: أن يدرك أنّ هذا الشيء كمال للنفس أو نقص لها.

الثاني: أن يدرك ملائمة الشيء للنفس أو عدمها.

و كلّ من هذين الإدراكين يكون على نحوين:

١. أن يكون الإدراك لواقعة جزئيّة خاصّة، و هذا الإدراك لا يكون بقوّة العقل، بلبقوّة الحسّ أو الوهم أو الخيال، و لكن هذا لا ينبغي أن يسمّى عقليّاً، بل قد يسمّى عاطفيّاً.

٢. أن يكون الإدراك لأمر كلّي فيحكم الإنسان بحسن الفعل، لكونه كمالاً للنفس، أو لكونه فيه مصلحة نوعيّة، فهذا الإدراك إنّما يكون بقوّة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء. و كذا في إدراك قبح الشيء و هو معنى الحسن و القبح العقليّين الذي هو محل النفي و الإثبات، و تسمّى هذه الأحكام العقليّة العامّة الآراء المحمودة و التأديبات الصلاحيّة.

الثالث: و من أسباب الحكم بالحسن و القبح الخلق الإنساني نحو خلق الكرم و الشجاعة، و يجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته من الخلقيّات في المنطق.

الرابع: و من أسباب الحكم بالحسن و القبح الانفعال النفساني نحو الرّقة و الرحمة و الشفقة، و لكن هذا الحسن و القبح لا يعدّان حسناً و قبحاً عقليّين، و تسمّى القضايا هذه عند المنطقيّين بالانفعاليات.

الخامس: و من الأسباب العادة عند الناس كاعتيادهم احترام القادم مثلاً بالقيام له، و هذا الحسن و القبح أيضاً ليسا عقليّين، و تسمّى القضايا فيهما في عرف المناطقة العاديات.

فتحصّل أنّه ليس كلّ حسن و قبح بالمعنى الثالث موضوعاً للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلّي، و ما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلّي أيضاً من جهة مصلحة نوعيّة أو مفسدة نوعيّة.

٥. معنى الحسن و القبح الذاتيّين

إنّ الحسن و القبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١. ما هو علّة للحسن و القبح، و يسمّى الحسن و القبح فيه بالذاتيين، مثل العدل و الظلم.

٢. ما هو مقتضٍ لهما، و يسمّى الحسن و القبح فيه بالعرضيين مثل تعظيم الصديق و تحقيره.

٣. ما لا علّيّة له و لا اقتضاء فيه في نفسه للحسن و القبح أصلاً، كالضرب مثلاً، فإنّه حسن للتأديب و قبيح للتشفّي.

٦. أدلة الطرفين

بتقديم الأمور السابقة نستطيع أن نواجه أدلّة الطرفين بعين بصيرة فنقول:

١. الأشاعرة يقولون: لو كانت قضيّة الحسن و القبح ممّا يحكم به العقل لما كان

فرق بين حكمه في هذه القضيّة و بين حكمه بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، و لكن الفرق موجود قطعاً؛ إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأوّل، [والجواب عنه أن المقدمة الأولى و هي الجملة الشرطيّة ممنوعة،] و منعها يعلم ممّا تقدّم آنفاً؛ لأنّ قضيّة الحسن و القبح من المشهورات، و قضيّة أنّ الكل أعظم من الجزء من الأوّليات اليقينيّات، فلا ملازمة بينهما.

٢. و من أدلّتهم على إنكار الحسن و القبح العقليّين إن قالوا: إنّه لو كان ذلك عقليّاً لما اختلف حسن الأشياء و قبحها باختلاف الوجوه و الاعتبارات، كالصدق.

[و الجواب عن هذا الدليل و أشباهه يظهر ممّا ذكرناه من أن حسن الأشياء و قبحها على أنحاء الثلاثة، فما كان ذاتيّاً لا يقع فيه اختلاف، و أما ما كان عرضيّاً كالصدق فإنّه يختلف بالوجوه و الاعتبارات،] و الخلاصة أنّ العدليّة لا يقولون بأنّ جميع الأشياء لا بدّ أن تتّصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً حتى يلزم ما ذكر من الإشكال.

٣. و قد استدلّ العدليّة على مذهبهم بما خلاصته أنّه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان و قبح الظلم عند كلّ عاقل من غير اعتبار شرع، فإنّ ذلك يدركه حتّى منكر الشرائع.

٤. و استدلّ العدليّة أيضاً بأنّ الحسن و القبح لو كانا لا يثبتان إلّا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع. إنّه من المسلّم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر و النواهي الشرعيّة، و كذلك وجوب المعرفة، و هذا الوجوب عندالأشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لا بدّ أن يثبت بأمر من الشارع، فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان هذا الوجوب عقليّاً فهو المطلوب، و إن كان شرعيّاً أيضاً فلا بدّ له من أمر، و لا بدّ له من طاعة، فننقل الكلام إليه... .

المبحث الثاني: إدراك العقل للحسن و القبح

الشيء الثابت قطعاً عندهم (الأخباريّين) على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقليّة في إثبات الأحكام الشرعيّة، و قد فسرّ هـذا القـول بأحد وجوه ثلاثة:

١. إنكار إدراك العقل للحسن و القبح الواقعيّين، و هذه هى مسالتنا التى عقدنا لها هذا المبحث الثانى.

٢. إنكار الملازمة بينه و بين حكم الشرع، و هذه هى المسالة الآتية فى المبحث الثالث.

٣. إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل، و سياتى البحـث عن ذلك فى «مباحث الحجّة».

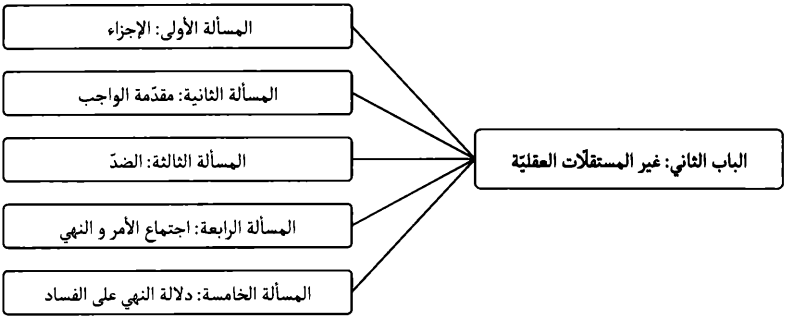
و عليه، فإن أرادوا التفسير الأوّل بعد الاعتراف بثبوت الحسن و القبح العقليّين، فهو كلام لا معنى له؛ لأنّه قد تقدّم أنّه لا واقعيّة للحسـن و القـبح إلّا إدراك العقـلاء لـذلك، و تطـابق آرائهم، و إذا اعترفوا بثبوت الحسن و القبح بهذا المعنى، فهو اعتراف بإدراك العقل.

المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم العقل و حكم الشرع

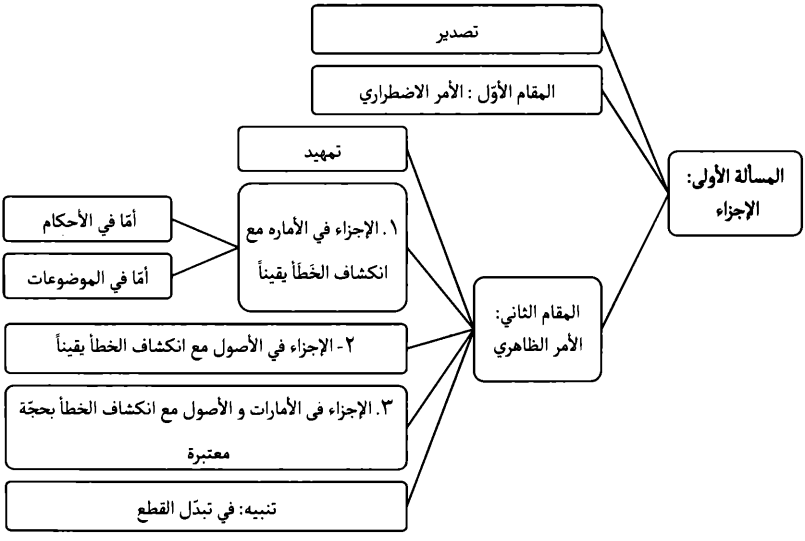
[الحق أنّ الملازمة ثابتة عقلاً، فإنّه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هـم عقـلاء على حسن شيء فإنّ الحكم هذا يكون بادئ رأي الجميع، فلا بدّ أن يحكـم الشـارع بحكمهم، لأنّه منهم، بل رئيسهم].

توضيح و تعقيب: [الحقّ أنّ الالتزام بالتحسين و التقبيح العقليّين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تقبيحه وفقاً لحكم العقلاء؛ لأنّه من جملتهم لا أنّهما شيئان أحدهما يلزم الآخر، و إن توهّم ذلك بعضهم. و عليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين و التقبيح.]

المخطّطة الباب الثانى: غير المستقلات العقلية



المخططة المسألة الاولى: الإجزاء



الباب الثانى: غير المستقلّات العقليّة

المسألة الاولى: الاجزاء

تصدير

إنّما وقع الخلاف أو يمكن أن يقع في مسألة الإجزاء فيما إذا كان هناك أمران أمر أوّلي واقعي لم يمتثله المكلّف إمّا لتعذّره عليه، أو لجهله به، و أمر ثانوي إمّا اضطراري في صورة تعذّر الأوّل، و إمّا ظاهري في صورة الجهل بالأوّل فإنّه إذا امتثل المكلّف هذا الأمر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثمّ زال العذر و الاضطرار أو زال الجهل و انكشف الواقع صحّ الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأوّل، و إجزاؤه عنه إعادة في الوقت، و قضاء في خارجه؛ و لأجل هذا عقدت هذه المسألة مسألة الإجزاء. و علينا أن نعقد البحث في مقامين:

المقام الأوّل: الأمر الاضطراري

يقع البحث و التساؤل فيما لو ارتفعتالحالة الاضطراريّة الثانويّة و رجع المكلّف إلى حالته الأولى من التمكّن من أداء ما كان عليه واجباً في حالة الاختيار فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار أو لا يجزئه؟

أنّه لا إشكال في أنّ الإتيان بالناقص ليس بالنظرة الأولى ممّا يقتضي عقلاً الإجزاء عن الكامل. فلا بدّ أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسرّ هناك إمّا لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص و بين الإجزاء عن الكامل، و إمّا لغير ذلك من الأسباب، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلّها أو بعضها مستنداً للقول بالإجزاء منها:

١. أنّه من المعلوم أنّ الأحكام الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلّفين، و ليس من شأن التخفيف أن يكلّفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء، فالقول بالإجزاء على هذا أمر لا مفرّ منه.

٢. .... ٣. .... ٤. ....

المقام الثاني: الأمر الظاهري

تمهيد

أحدهما: هو المقابل للحكم الواقعي فيختصّ بما ثبت بالأصول العمليّة.

ثانيهما: كلّ حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات و الأصول معاً [و هذا المعنى الثاني العامّ هو المقصود هنا بالبحث]، و إنّما الذي يحسن أن نبحث عنه هو أنّ الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمارة أو الأصل فهل يجب على المكلّف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء و في خارج الوقت قضاء، أو أنّه لا يجب شيء عليه، بل يجزئ؟ ثمّ إنّ العمل على خلاف الواقع تارة يكون بالأمارة، و أخرى بالأصل ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين، و انكشاف بمقتضى حجّة معتبرة، فهذه أربع صور:

١. الإجزاء في الأمارة مع انكشاف الخطإ يقيناً.

إنّ قيام الأمارة تارة يكون في الأحكام، و أخرى في الموضوعات، [و المعروف عند الإماميّة عدم الإجزاء مطلقاً،] أمّا في الأحكام، فلأجل اتّفاقهم على مذهب التخطئة، و مع انكشاف الخطإ لا يبقى مجال للعذر، بل يتنجّز الواقع حينئذٍ في حقّه من دون أن يكون قد جاء بشيء يسدّ مسدّه و يغني عنه.

و أمّا في الموضوعات، فالظاهر أنّ المعروف عندهم أنّ الأمارة فيها قد أخذت على نحو الطريقيّة، فإن أصابت الواقع فذاك، و إن أخطأت فالواقع على حاله، و عليه، فالأمارة في الموضوعات أيضاً لا تقتضي الإجزاء بلا فرق بينها و بين الأمارة في الأحكام.

٢. الإجزاء في الأصول مع انكشاف الخطإ يقيناً.

إنّ بحث الإجزاء لا يتصوّر في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقليّة أو شرعيّة؛ لأنّ المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقّق امتثال التكليف الواقعي، فلا يتصوّر فيه تفويت المصلحة، و كذلك لا يتصوّر في الأصول العقليّة الأخرى، لأنّها لا تتضمّن حكماً ظاهريّاً، بل إنّ مضمونها هو سقوط العقاب و المعذوريّة المجرّدة. و عليه، فينحصر البحث في خصوص الأصول الشرعيّة عدا الاحتياط، و هي لأوّل وهلة لا مجال لتوهّم الإجزاء فيها، لا في الأحكام، و لا في الموضوعات، فإنّها أولى من الأمارات في عدم الإجزاء باعتبار أنّها وظيفة عمليّة يرجع إليها الجاهل الشاكّ، فلا يتصوّر فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع، و لذا أفتى علماؤنا المتقدّمون بعدم الإجزاء في الأصول العمليّة. و مع هذا فقد قال قوم بالإجزاء منهم: شيخنا صاحب *الكفاية*، و لكن ذلك في خصوص الأصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف، و تحقيق متعلّقه، كقاعدة الطهارة، و أصالة الحلّيّة و استصحابهما.

٣. الإجزاء في الأمارات و الأصول مع انكشاف الخطإ بحجّة معتبرة

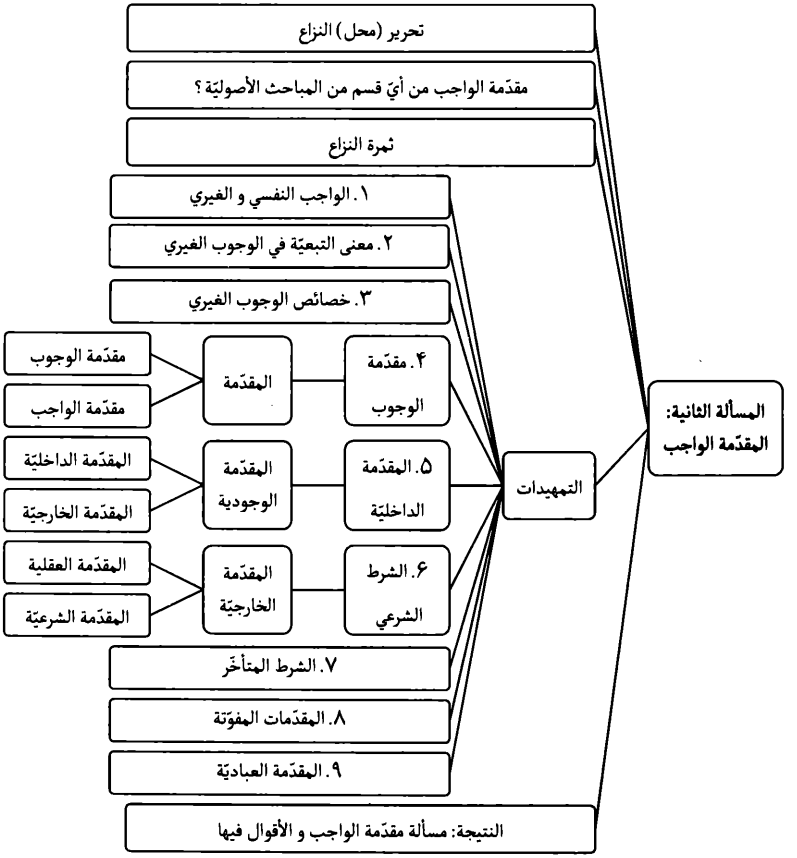
و هذه أهمّ مسألة في الإجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلّفين، فنقول: لا اشكالَ في مضيّ الوقائع السابقة الّتي لا يترتب عليها اثر اصلاً في الزمن اللاحق و

إنّما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهاداً أو تقليداً في وقت العبادة و قد عمل بمقتضى الحجّة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت، و كان عمله ممّا يقضى كالصلاة، [فإن المعروف في الموضوعات الخارجيّة عدم الإجزاء. أمّا في الأحكام، فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء، و لكنّ الظاهر أنّها لا تقتضي الإجزاء إلّا إذا ثبت الإجماع عليه.]

تنبيه في تبدّل القطع

لو قطع المكلّف بأمر خطإ فعمل على طبق قطعه ثمّ بان له يقيناً خطؤه [فإنّه لا ينبغي الشكّ في عدم الإجزاء.]

المخطّطة المسألة الثانية: مقدّمة الواجب



المسألة الثانية: مقدّمة الواجب

تحرير النزاع

أنّ العقل لا شكّ يحكم بوجوب مقدّمة الواجب، أي يدرك لزومها، و لكن هل يحكم أيضاً بأنّها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقّف عليها؟ فالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

مقدّمة الواجب من أيّ قسم من المباحث الأصوليّة؟

إنّ هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها يمكن أن تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، و يمكن أن تدخل في الملازمات العقليّة على البعض الآخر، و لكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب إدخالها في الملازمات العقليّة كما صنعنا؛ لأنّ البحث فيها على كلّ حال في ثبوت الملازمة.

ثمرة النزاع

إنّ للمسألة فوائد علميّة كثيرة إن لم تكن لها فوائد عمليّة و هي ترتبط بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخّر، و المقدّمات المفوّتة و ... و لذا تجد أنّ أهمّ مباحث مسألتنا هي هذه الأمور، أمّا نفس البحث عن أصل الملازمة، فيكاد يكون بحثاً على الهامش، هذا و نحن نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في أمور تسعة:

١. الواجب النفسي و الغيري

الواجب النفسي ما وجب لنفسه لا لواجب آخر.

الواجب الغيري ما وجب لواجب آخر.

فإنّ معنى ما وجب لنفسه أنّ وجوبه غير مستفاد من الغير، و لا لأجل الغير، و بهذا يتّضح معنى «ما وجب لواجب آخر» فإنّ معناه أنّ وجوبه لأجل الغير و تابع للغير.

٢. معنى التبعيّة في الوجوب الغيري

أنّ التبعيّة في الوجوب يمكن أن تتصوّر لها معاني أربعة:

١. أن يكون معنى الوجوب التبعي هو الوجوب بالعرض، و معنى ذلك أنّه ليس في الواقع إلّا وجوب واحد حقيقي ينسب إلى ذي المقدّمة أوّلاً و بالذات، و إلى المقدّمة ثانياً و بالعرض.

٢. أن يكون معنى التبعيّة صرف التأخّر في الوجود.

٣. أن يكون معنى التبعيّة ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدّمة على وجه يكون معلولاً له، و كأنّ هذا الوجه من التبعيّة هو المقصود للقوم.

٤. أن يكون معنى التبعيّة هو ترشّح الوجوب الغيري، من الوجوب النفسي، و لكن لا بمعنى أنّه معلول له، بل بمعنى أنّ الباعث للوجوب الغيري على تقدير القول به هو الواجب النفسي باعتبار أنّ الأمر بالمقدّمة و البعث نحوها إنّما هو لغاية التوصّل إلى ذيها الواجب و تحصيله.

[و هذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري،] فيكون البعث نحو المقدّمة على هذا بعثاً حقيقيّاً لا أنّه يتبع البعث إلى ذيها على وجه ينسب إليها بالعرض، كما في الوجه الأوّل، و لا أنّه يبعثه ببعث مستقلّ لنفس المقدّمة، و لغرض فيها بعد البعث نحو ذيها، كما في الوجه الثاني، و لا أنّ البعث نحو المقدّمة من آثار البعث نحو ذيها على وجه يكون معلولاً له، كما في الوجه الثالث.

٣. خصائص الوجوب الغيري

و هي أمور:

١. أنّ الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي لـه لا إطاعـة اسـتقلالية لـه، و إنّمـا إطاعته كوجوبه لغرض التوصّل إلى ذي المقدّمة بخلاف الواجب النفسي، فإنّه واجب لنفسه، و يطاع لنفسه.

٢. أنّه بعد أن قلنا: إنّه لا إطاعة استقلاليّة للوجوب الغيري، فلا بـدّ ألا يكـون لـه ثواب على إطاعته غير الثواب الذي يحصل على إطاعة وجوب ذي المقدّمة.

٣. أنّ الوجوب الغيـري لا يكـون إلّا توصّـلياً، و لا يقتضـي فـي نفسـه عباديّـة المقدّمة.

٤. إنّ الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدّمة إطلاقاً و اشتراطاً و فعليّةً و قـوّةً قضاءً الحقّ التبعيّة

٤. مقدمة الوجوب

قسّموا المقدمة إلى قسمين مشهورين:

١. مقدّمة الوجوب و تسمى المقدّمـة الوجوبيّـة، و هـي مـا يتوقّـف عليهـا نفـس الوجوب بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور، و قيل: إنّها تؤخـذ فـي الواجـب على وجه تكون مفروضة التحقّق، و مثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ

٢. مقدّمة الواجب و تسمى المقدّمة الوجوديّة، و هي ما يتوقّف عليهـا وجـود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بهـا، كالوضـوء بالنسـبة إلـى الصـلاة، و المقصود من ذكر هذا التقسيم بيـان أنّ محـلّ النـزاع فـي مقدّمـة الواجـب هـو خصوص القسم الثاني.

٥. المقدّمة الداخليّة

تنقسم المقدّمة الوجوديّة إلى قسمين:

١. المقدّمة الداخليّة، هي جزء الواجب المركّب كالصلاة.

٢. المقدّمة الخارجيّة، و هي كلّ ما يتوقّف عليه الواجب، و له وجود مستقلّ خارج عن وجود الواجب.

و الغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل المقدّمة الداخليّة أو أن ذلك يختصّ بالخارجية؟

٦. الشرط الشرعي

إنّ المقدّمة الخارجيّة تنقسم إلى قسمين:

١. المقدّمة العقليّة، هي كلّ أمر يتوقّف عليه وجود الواجب توقّفاً واقعيّاً يدركه العقل، كتوقّف الحجّ على قطع المسافة.

٢. المقدّمة الشرعيّة، هي كلّ أمر يتوقّف عليه الواجب توقّفاً لايدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقّف الصلاة على الطهارة، و يسمّى هذا الأمر أيضاً الشرط الشرعي.

و الغرض من ذكر هذا التقسيم بيان أنّ النزاع في مقدّمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟ و لقد ذهب بعض أعاظم مشايخنا إلى أنّ الشرط الشرعي كالجزء لا يكون واجباً بالوجوب الغيري، و لكن هذا كلام لا يستقيم.

٧. الشرط المتأخر

هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخّراً في وجوده زماناً عن المشروط أو لا

يمكن؟ و من قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، و منشأ هذا الشكّ ورود بعض الشروط الشرعيّة التي ظاهرها تأخّرها في الوجود عن المشروط، و ذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط عند بعضهم لصوم النهار السابق على الليل، و الذاهبون إلى الاستحالة أوّلوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة، و أحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخّر في الشرعيات:

إنّ الكلام تارة يكون في شرط المأمور به، و أخرى في شرط الحكم، سواء كان تكليفيّاً أم وضعيّاً، أمّا في شرط المأمور به، فإنّ مجرّد كونه شرطاً شرعيّاً للمأمور به لا مانع منه؛ لأنّه ليس معناه إلّا أخذه قيداً في المأمور به على أن تكون الحصّة الخاصّة من المأمور به هي المطلوبة: و أمّا في شرط الحكم سواء كان الحكم تكليفيّاً أم وضعيّاً، فإنّ الشرط فيه معناه أخذه مفروض الوجود و الحصول في مقام جعل الحكم و إنشائه، و إنّ الحكم في الشرط المتأخّر يبقى في فعليّته مراعى إلى أن يحصل الشرط الذي أخذ مفروض الحصول، هذا خلاصة رأي شيخنا المعظّم، و لا يخلو عن مناقشة.

٨. المقدّمات المفوّتة:

ورد في الشريعة المطهّرة وجوب بعض المقدّمات قبل زمان ذيها في الموقّتات، كوجوب قطع المسافة للحجّ قبل حلول أيّامه، و تسمّى هذه المقدّمات «المقدّمات المفوّتة»، و نحن نقول: إنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بها؛ لأنّ تركها موجب لتفويت الواجب، و يحكم أيضاً بأنّ التارك لها يستحقّ العقاب على تفويت الواجب، و لأول وهلة يبدو أنّ هذين الحكمين العقليّين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقليّة البديهية في الباب من جهتين:

أمّا أوّلاً: فلأنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذيها، فكيف يفرض الواجب التابع في

زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع؟

و أمّا ثانياً، فلأنّه كيف يستحقّ العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته قبل حضور وقته مع أنّه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً. و أمّا في ظرفه فينبغي أن يسقط وجوبه، لعدم القدرة عليه بترك مقدّمته، و لأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقليّة التي يبدو كأنّها متعارضة، حاول جماعة من أعلام الأصوليّين المتأخّرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب، و تقدّمه عليه، أمّا كيف يفرض تقدّم زمان الوجوب على زمان الواجب، فهذا ما اختلفت فيه الأنظار و المحاولات:

فأوّل المحاولين: صاحب *الفصول* الذي قال بجواز تقدّم زمان الوجوب على طريقة الواجب المعلّق الذي اخترعه، و ذلك في خصوص الموقّتات بفرض أنّ الوقت في الموقّتات وقت للواجب فقط لا للوجوب.

و المحاولة الثانية: ما نسب إلى الشيخ الأنصاري من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادّة و إن اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة، سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره، كالاستطاعة للحجّ، و على هذا التصوير فالوجوب يكون دائماً فعليّاً قبل مجيء وقته.

و المحاولة الثالثة: ما نسب إلى بعضهم من أنّ الوقت شرط للوجوب لا للواجب، كما في المحاولتين الأوليين، و لكنّه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخّر، و كلّ هذه المحاولات فيها مناقشات لا يسعها هذا المختصر.

[و الذي أعتقده أنّه لا موجب لكل هذه المحاولات، فإنّ الصحيح كما أفاده شيخنا الأصفهاني رحمه الله أنّ وجوب المقدّمة ليس معلولاً لوجوب ذيها، و لا مترشّحاً منه فليس هناك إشكال في وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذيها حتى نلتجئ إلى إحدى هذه المحاولات لفكّ الإشكال.]

و لبيان عدم معلوليّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها نذكر: كل أمر إنّما يصدر عن

إرادة الآمر، و الإرادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به، و أنّ الشوق إلى ذي المقدّمة و الشوق إلى المقدّمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة، و الشوق الثاني منبعث، و منبثق من الشوق الأوّل، و لكن الشوق إلى المقدّمة يؤثّر أثره، و يصير إرادة حتميّة؛ لعدم وجود ما يمنع من الأمر دون الشوق إلى ذي المقدّمة لوجود المانع من الأمر (و هو عدم حصول وقته) و على هذا، فتجب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذيها، و لا محذور فيه، بل هو أمر لابدّ منه.

٩. المقدمة العبادية

إنّ بعض المقدّمات الشرعيّة لا تقع مقدّمة إلّا إذا وقعت على وجه عبادي، و ثبت أيضاً ترتّب الثواب عليها بخصوصها، و مثالها منحصر في الطهارات الثلاث: الوضوء، و الغسل، و التيمم.

و الإشكال فيها من جهتين:

من جهة: أنّ الواجب الغيري لا يكون إلّا توصّليّاً، فكيف يجوز أن تقع المقدمة بما هي مقدّمة عبادةً؟

و من جهة ثانية: أنّ الواجب الغيري بما هو واجب غيري لا استحقاق للثواب عليه.

و نحن نقول على الاختصار: لا بدّ أن يفرض الوضوء عبادةً قبل فرض تعلّق الأمر الغيري به؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بالوضوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو، و من هنا يصحّ استحقاق الثواب عليه، لأنّه عبادة في نفسه.

و لكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر و هو أنّه إذا كانت عباديّة الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري فما هو الأمر المصحح لعباديتها؟ و المعروف أنّه لا يصحّ فرض العبادة عبادة إلّا بتعلّق أمر بها.

و قد أجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة. و أحسنها ـ فيما أرى بناء على ثبوت الأمر الغيري أي وجوب مقدّمة الواجب، و بناء على أنّ عباديّة العبادة لا تكون إلّا بقصد الأمر المتعلّق بها ـ هو أنّ المصحّح لعباديّة الطهارات هو الأمر النفسي الاستحبابي لها في حدّ ذاتها السابق على الأمر الغيري بها.

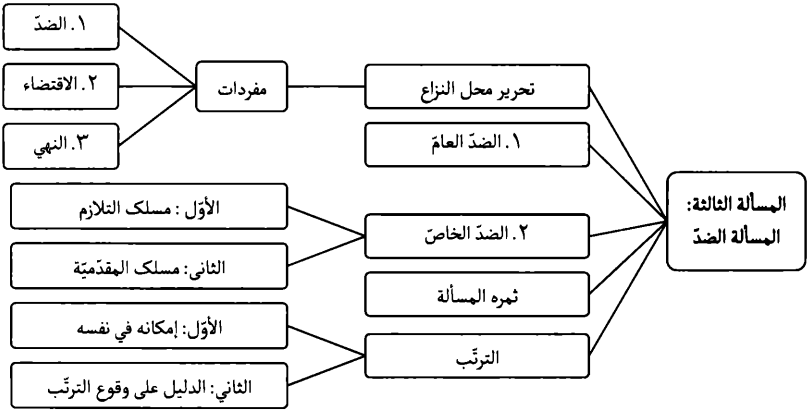
هذا كلّه بناء على ثبوت الأمر الغيري بالمقدّمة، و بناء على أنّ مناط عباديّة العبادة هو قصد الأمر المتعلّق بها. و كلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

[فنقول في تصحيح عباديّة الطهارات: إنّ الإتيان بالمقدّمة بنفسه يعدّ امتثالاً للأمر النفسي بذي المقدّمة العبادي، و يكفي في عباديّة الفعل ارتباطه بالمولى، و الإتيان به متقرّباً إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبّد به، و لا شك في أنّ قصد الشروع بامتثال الأمر النفسي بفعل مقدّماته قاصداً بها التوصّل إلى الواجب النفسي العبادي يعدّ طاعة و انقيادا للمولى. و بهذا تصحح عبادية المقدمة و إن لم نقل بوجوبها الغيري، و لا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيري].

النتيجة: مسألة مقدمة الواجب و الأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، و قد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، و هو أنّه هل يحكم بأنّ المقدّمة واجبة عند من أمر بما يتوقّف عليها؟ لقد تكثّرت الأقوال جدّاً في هذه المسألة و هي ... (عشرة اقوال). [إنّ الحقّ في المسألة عدم وجوبها مطلقاً.] و الدليل عليه واضح بعد ما قلناه من أنّه في موارد حكم العقل بلزوم الشيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلّف إلى فعل الشيء لا يبقى مجال للأمر المولوي، فإنّ هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلّة. و عليه فالأوامر الواردة في بعض المقدّمات يجب حملها على الإرشاد، و بيان شرطيّة متعلّقها للواجب.

المخطّطة المسألة الثالثة: مسألة الضدّ



المسألة الثالثة: مسألة الضد

تحرير محل النزاع

اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أو لا يقتضي؟ على أقوال و نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردت على لسانهم في تحرير النزاع هذا، و هي على ثلاثة:

١. **الضدّ: فإنّ مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند و المنافي**، فيشمل نقيض الشيء، أي إنّ الضدّ عندهم أعمّ من الأمر الوجودي و العدمي، و لذا قسمّ الأصوليّون الضدّ إلى ضدّ عامّ و هو الترك، أي النقيض، و ضدّ خاصّ و هو مطلق المعاند الوجودي.

٢. **الاقتضاء: و يراد به لابدّيّة ثبوت النهي عن الضدّ عند الأمر بالشيء** إمّا لكون الأمر يدل عليه بإحدى الدلالات الثلاث: المطابقة، و التضمّن، و الالتزام. و إمّا لكونه يلزمه عقلاً النهي عن الضدّ.

٣. **النهي: و يراد به النهي المولوي من الشارع و إن كان تبعيّاً.**

بعد بيان هذه الأمور الثلاثة يتّضح؟ أنّ النزاع معناه يكون أنّه إذا تعلّق أمر بشيء هل إنّه لا بدّ أن يتعلّق نهي المولى بضدّه العامّ أو الخاصّ؟

و على كلّ حال، فإنّ مسألتنا تنحلّ إلى مسألتين:

١. الضدّ العامّ

إنّ الظاهر أنّهم متّفقون على الاقتضاء و إنّما اختلافهم في كيّفيته فقيل: إنّه على نحو العينيّة. و قيل: إنّه على نحو الجزئيّة، فيدلّ عليه بالدلالة التضمّنيّة. و قيل: إنّه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، فيدلّ عليه بالدلالة الالتزاميّة. و قيل: إنّه على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ أو غير البيّن، فيكون اقتضاؤه له عقليّاً صرفاً.

[و الحقّ أنّه لا يقتضيه بأيّ نحوٍ من أنحاء الاقتضاء،] و الدليل عليه أنّ الوجوب ليس معنى مركّباً، بل هو معنى بسيط وحدانيّ، هو لزوم الفعل، و لازم كون الشيء واجباً المنع من تركه. و لكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولويّاً و نهياً شرعيّاً، بل هو منع عقلي تبعي، و سرّ ذلك واضح، فإنّ نفس الأمر بالشيء على وجه الوجوب كافٍ في الزجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشيء.

٢. الضد الخاص

إنّ القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ يتفرّع على القول باقتضائه للنهي عن ضدّه العامّ. و لمّا ثبت أنّه لا نهي مولوي عن الضدّ العامّ، فبالطريق الأولى نقول: إنّه لا نهي مولوي عن الضدّ الخاصّ، أمّا كيف يتفرّع عليه؟ فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان، فنقول: إنّ القائلين بالنهي عن الضدّ الخاصّ لهم مسلكان، و كلاهما يتفرّعان على ذلك:

الأوّل: مسلك التلازم

خلاصته أنّ حرمة أحد المتلازمين تستدعي و تستلزم حرمة ملازمه الآخر، و المفروض أنّ فعل الضدّ الخاصّ يلازم ترك المأمور به، أي الضدّ العامّ، و عندهم أنّ الضدّ العامّ محرّم منهيّ عنه، فيلزم على هذا أن يحرم الضدّ الخاصّ، فابتنى النهي عن الضدّ الخاصّ بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضدّ العام.

[و نقول: بعد التنازل عن ذلك و التسليم بأنّ الضد العامّ منهيّ عنه: إنّ هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه] يعني أنّ كبراه غير مسلّمة، و هي أنّ حرمة أحد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمه الآخر.

الثاني: مسلك المقدميّة

خلاصته دعوى أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمة لفعل المأمور به، ففي المثال يكون ترك الأكل مقدّمة لفعل الصلاة، و مقدّمة الواجب واجبة، فيجب ترك الضدّ الخاصّ. و إذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أي ترك ترك الأكل، لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضدّ العام، و إذا حرم ترك ترك الأكل، فإنّ معناه حرمة فعله؛ لأنّ نفي النفي إثبات، فيكون الضدّ الخاصّ منهيّاً عنه [ونحن إذ قلنا بأنه لا نهي مولوي عن الضدّ العامّ لا يحرم فعل الضدّ الخاصّ، فثبت المطلوب على أنّ مسلك المقدّمية غير صحيح من وجهين آخرين:]

أحدهما: إنّ هذا المسلك يبتني على وجوب مقدّمة الواجب، و قد سبق أنّها ليست واجبة بوجوب مولوي.

ثانيهما: أنّا لا نسلّم أنّ ترك الضدّ الخاصّ مقدّمة لفعل المأمور به

ثمرة المسألة

إنّ ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة مختصّ بالضدّ الخاصّ فقط.

بيان ذلك: أنّه قد يكون هناك واجب أيّ واجب كان عبادة أو غير عبادة، و ضدّه عبادة، و كان الواجب أرجح في نظر الشارع من ضدّه العبادي، و حينئذ فإن قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ، فإنّ الضدّ العبادي يكون منهيّاً عنه في الفرض، و النهي في العبادة يقتضي الفساد، فإذا أتى به وقع فاسداً، و إن قلنا بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاص، فإنّ الضدّ العبادي لا يكون منهيّاً عنه، فلا مقتضى لفساده.

و أرجحيّة الواجب على ضدّه الخاصّ العبادي يتصوّر في أربعة موارد:

١. أن يكون الضدّ العبادي مندوباً، و لا شكّ في أنّ الواجب مقدّم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة.

٢. أن يكون الضدّ العبادي واجباً، و لكنه أقلّ أهمّيّة عند الشارع من الأوّل.

٣. أن يكون الضدّ العبادي واجبا أيضاً، و لكنّه موسّع الوقت، و الأوّل مضيّق.

٤. أن يكون الضدّ العبادي واجباً أيضاً، و لكنّه مخيّر، و الأول واجب معيّن.

هذه خلاصة بيان ثمرة المسألة، فإنّ تربتها و ظهورها يتوقف على أمرين:

الأوّل: القول بأنّ النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري التبعي؛ لأنّه إذا قلنا بأنّ النهي مطلقاً لا يقتضي فساد العبادة أو خصوص النهي التبعي، لا يقتضي الفساد، فلا تظهر الثمرة أبداً.

الثاني: أنّ صحّة العبادة و التقرّب لا يتوقّف على وجود الأمر الفعلي بها، بل يكفي في التقرّب بها إحراز محبوبيّتها الذاتيّة للمولى؛ أمّا إذا قلنا بأنّ عباديّة العبادة لا تتحقّق إلّا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلي، فلا تظهر هذه الثمرة أبداً.

[و الحق هو الأول، أي أنّ عباديّة العبادة لا تتوقّف على تعلّق الأمر بها فعلاً] .

الترتّب

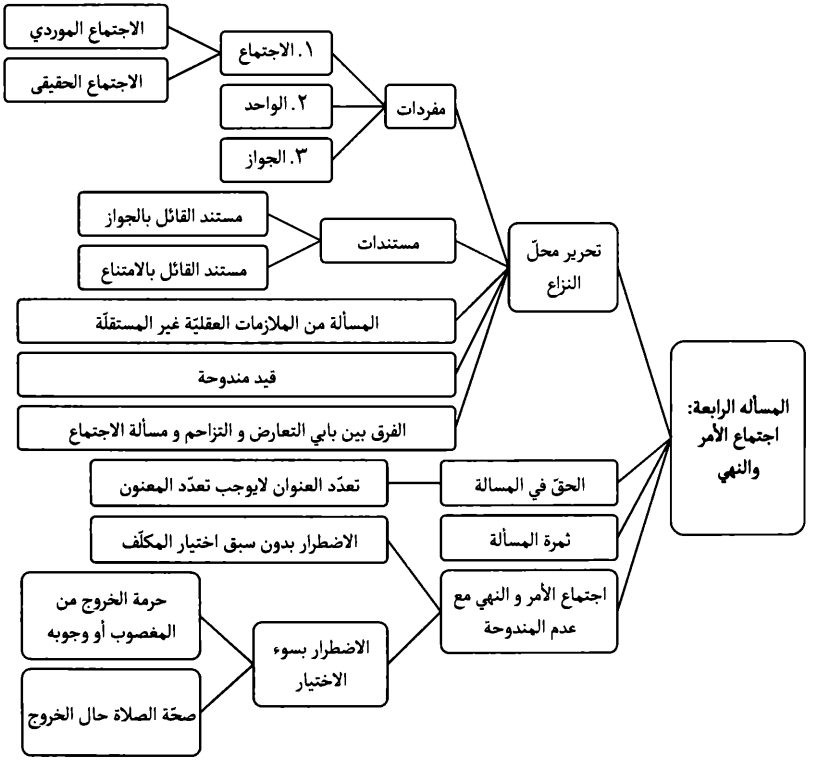
ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهمّ بنحو الترتّب بين الأمرين. الأمر بالأهمّ، و الأمر بالمهمّ مع فرض القول بعدم النهي عن الضدّ، و أنّ صحّة العبادة تتوقّف على وجود الأمر، و خلاصة فكرة الترتّب أنّه لا مانع عقلاً من أن يكون الأمر بالمهمّ فعليّاً عند عصيان الأمر بالأهمّ فإذا عصى المكلّف و ترك الأهمّ، فلا محذور في أن يفرض الأمر بالمهمّ حينئذ؛ إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدّين، و عليه ففكرة الترتّب و تصحيحها يتوقّف على شيئين:

أمّا الأول: و هو إمكانه في نفسه، فبيانه أنّ أقصى ما يقال في إبطال الترتّب و

استحالته هو دعوى لزوم المحال منه، و هو فعليّة الأمر بالضدّين في آن واحد، و لكن هذه الدعوى عند القائل بالترتّب باطلة؛ لأنّ قوله: «الأمر بالضدّين في آن واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فإنّ قيد «في آن واحد» يوهم أنّه راجع إلى الضدّين، فيكون محالاً؛ إذ يستحيل الجمع بين الضدّين بينما هو في الحقيقة راجع إلى الأمر.

و أمّا الثاني: و هو الدليل على وقوع الترتّب، و أنّ الدليل هو نفس دليلي الأمرين، و أنّ دليل المهمّ في أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الأهمّ، و صورة تركه، و لمّا رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهمّ لمكان المزاحمة، و تقديم الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الأهمّ بلا مزاحم.

المخطّطة المسألة الرابعة: اجتماع الأمر و النهي



المسألة الرابعة: اجتماع الأمر و النهى

تحرير محل النزاع

اختلف الأصوليّون من القديم في أنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النهي في واحد أو لا يجوز؟ إنّ التعبير باجتماع الأمر من خداع العناوين، فلابدّ من توضيح الكلمات الواردة فى هذا العنوان و هى:

الاجتماع: المقصود منه هو الالتقاء الاتّفاقي بين المأمور به و المنهيّ عنه في شيء واحد (و هذا الاجتماع فى النزاع) يكون اجتماعاً حقيقيّاً يعني أنّه فعل واحد يكون مطابقاً لكلّ من العنوانين.

٢. الواحد: المقصود منه الفعل الواحد باعتبار أنّ له وجوداً واحداً يكون ملتقى و مجمعاً للعنوانين في مقابل المتعدّد بحسب الوجود.

٣. الجواز: المقصود منه الجواز العقلي، أي الإمكان المقابل للامتناع.

(مستندات:)

القائل بالجواز لا بد أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

أ. أن يرى أنّ العنوان بنفسه هو متعلّق التكليف، و لا يسري الحكم إلى المعنون.

ب. أن يرى أنّ المعنون على تقدير تسليم أنّه هو متعلّق الحكم حقيقة لا العنوان يكون متعدّداً واقعاً إذا تعدّد العنوان، لأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدّد المعنون.

و أمّا القائل بالامتناع، فلا بدّ أن يذهب إلى أنّ الحكم يسري من العنوان إلى المعنون، و أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

المسألة من الملازمات العقليّة غير المستقلّة

إنّ معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقليّة القائلة بامتناع اجتماع

الأمر و النهي في شيء واحد حقيقي. فيقال علي نهج القياس الاستثنائي هكذا:

«فإن بقي الأمر و النهي فعليّين معاً فقد اجتمع الأمر و النهي في واحد» و هذه هي الصغرى

«و لكنه يستحيل اجتماع الأمر و النهي في واحد» و هذه الكبرى عقليّة.

و هذا قياس استثنائى فيثبت به نقيض المقدّم، و هو عدم بقاء الأمر و النهي فعليّين معاً.

قيد المندوحة

إنّما قيّد بها موضع النزاع؛ للاتّفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة

الفرق بين بابي التعارض و التزاحم و مسألة الاجتماع

العنوان المأخوذ في متعلّق الخطاب من جهة عمومه على نحوين:

١. أن يكون ملحوظاً في الخطاب فانياً في مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات و المميّزات، و لا نضايقك أن تسمّي مثل هذا العموم العموم الاستغراقي.

٢. أن يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد، و لتسمّ مثل هذا العموم العموم البدلي.

فإن كان العنوانعلى النحو الأوّل، فإنّ موضع الالتقاء يكون العامّ حجّة فيه كسائر الأفراد الأخرى بمعنى أن يكون متعرّضاً بالدلالة الالتزاميّة لنفي أيّ حكم آخر، منافٍ لحكم العامّ بالنسبة إلى الأفراد، و خصوصيات المصاديق، و في هذه الصورة لا بدّ أن يقع التعارض بين دليلي الأمر و النهي في مقام الجعل و التشريع.

و إن كان العنوان مأخوذاً على النحو الثاني فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع، و حينئذٍ إذا صادف أن ابتلي المكلّف بجمعهما على نحو الاتّفاق، فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: إمّا أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، و لكنّه هو الذي جمع بينهما بسوء اختياره و تصرّفه، و إمّا أن لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما. فإن كان الأوّل يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الأمر والنهي، و إن كان الثاني، فإنّه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليّين.

الحقّ في المسألة

[الحقّ في المسألة هو الجواز.] سنداً يبتني على اختيار ثلاثة أمور مترتّبة:

أوّلاً: أنّ متعلّق التكليف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون، فإنّه يستحيل ذلك، بل متعلّق التكليف دائماً هو العنوان.

ثانياً: أنّا لما قلنا بأنّ متعلّق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعني أنّ العنوان بما له من الوجود الذهني يكون متعلّقاً للطلب (بل) يتعلّق به نفسه باعتبار أنّه مرآة عن المعنون و فان فيه

ثالثاً: أنّ متعلّق التكليف هو العنوان بما هو مرآة و فان في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحّح لتعلّق التكليف به فقط، لا أنّ الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنون، و متعلّقاً به، و إذا ثبت ما تقدّم يتّضح لك الحقّ، و هو أنّ الحق جواز الاجتماع.

تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون

[الحق أنّه ليس هناك قاعدة عامّة بأن نحكم بأنّ تعدّد العنوان يوجب تعدد المعنون (بل) فقد يتعدّد و قد لا يتعدّد]

ثمرة المسألة

إذا كان المامور به عبادة على القول بالامتناع:

مع ترجيح جانب النهي: تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمه والعمد. و إذا وقع عن جهل بالحرمة قصوراً أو عن نسيان، و كان قد أتى بالفعل على وجه القربة، [فالمشهور أنّ العباده تقع صحيحة.]

مع ترجيح جانب الأمر: [فلا شبهه فى وقوع العباده صحيحاً]

و على القول بالجواز: [الحق هو صحّه العبادة]

اجتماع الأمر و النهى مع عدم المندوحة

بقي الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، و ذلك بأن يكون المكلّف مضطرّاً إلى هذا الجمع بينهما و الاضطرار على نحوين:

الأوّل: أن يكون بدون سبق اختيار للمكلّف في الجمع، فإنّه في هذا الفرض لا بدّ أن يقع التزاحم بين الواجب و الحرام في مقام الامتثال.

الثاني: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مغصوباً متعمداً فبادر إلى الخروج تخلّصاً من استمرار الغصب، و الكلام يقع فيها من ناحيتين:

١. في حرمة هذا التصرّف الخروجي أو وجوبه.

٢. في صحّة الصلاة المأتيّ بها حال الخروج.

أمّا الناحية الأولى: فقد تعدّدت الأقوال فيها، فقيل بحرمة التصرّف الخروجي فقط. و قيل بوجوبه فقط و لكن يعاقب فاعله. و قيل بوجوبه فقط، و لا يعاقب فاعله. و قيل بحرمته و وجوبه معاً و قيل: لا هذا و لا ذاك و مع ذلك يعاقب عليه.

[الحق هو القول الأوّل،] أمّا وجه الحرمة، فمبنيّ على أنّ التصرّف بالغصب بأيّ

نحو من أنحاء التصرّف دخولاً و بقاءً و خروجاً محرّم من أوّل الأمر قبل الابتلاء بالدخول. و أمّا وجه الوجوب، فقد قيل: إنّ الخروج واجب نفسي. و قيل: إنّ الخروج واجب غيري، [و الحق أنّه ليس بواجب نفسي و لا غيري.]

أمّا أنّه ليس بواجب نفسي فلأنّه:

أوّلاً: إن كان المراد به التخلّص من أصل الغصب فهو بالخروج، أي الحركات الخروجيّة مبتلى بالغصب و إن كان المراد به التخلّص من الغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج فهو لا ينطبق على الحركات الخروجيّة.

ثانياً أنّ التخلّص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلا ينبغي أن يراد من الخروج نفس الحركات الخروجيّة، بل على تقديره ينبغي أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجيّة مقدمّة له.

ـ ثالثاً: لو سلّمنا أنّ التخلّص عنوان ينطبق على الحركات الخروجيّة، فلا نسلّم بوجوبه النفسي؛ لأنّ التخلّص عن الحرام ليس هو إلّا عبارة أخرى عن ترك الحرام، و ترك الحرام ليس واجباً نفسيّاً.

و أمّا أنّ الخروج ليس بواجب غيري فلأنّه:

ـ أوّلاً: قد تقدّم أنّ مقدّمة الواجب ليست بواجبة.

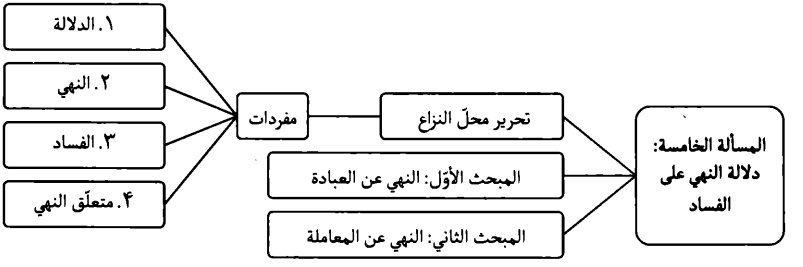
ـ ثانياً: أنّ الخروج ليس مقدّمة لنفس التخلّص عن الحرام، بل هو مقدّمة للكون في خارج الدار و الكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلّص عن الحرام لا نفسه، فإنّ المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم.

ـ ثالثاً: لو سلّمنا كلّ ذلك، فإنّ مقدّمة الواجب إنّما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرّمة في نفسها، و هنا الحركات الخروجيّة تقع على صفة الحرمة، كما قدّمنا.

و أمّا الناحية الثانية: فإن قلنا بأنّ الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فإنّه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته ولكن بشرط ألّا يستلزم أداء الصلاه تصرّفاً زائداً على

الحركات الخروجيّة، و إن قلنا بوقوع الخروج على صفة الحرمة، فإنّه مع سعة الوقت لا بدّ أن يؤدّيها بعد الخروج، و مع ضيق الوقت يقع التزاحم بين الحرام الغصبى و الصلاه الواجبة، و إن قلنا بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة و لا صفة الوجوب، فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج.

المخطّطة المسألة الخامسة: دلاله النهى على الفساد



المسألة الخامسة: دلاله النهى على الفساد

تحرير محلّ النزاع

لأجل تحرير محلّ النزاع فيها علينا أن نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها و هي:

١. الدلالة: يكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقليّة، و حينئذٍ يكون المقصود من النزاع البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهيّ عنه عقلاً.

٢. النهي: ينبغي تعميم كلمة النهي في العنوان للتحريمي و التنزيهي، و للنفسي والغيري.

٣. الفساد: المراد منها ما يقابل الصحّة تقابل العدم و الملكة على الأصحّ، و صحّة كلّ شيء بحسبه فمعنى صحّة «العبادة» مطابقتها لما هو المأمور به، و معنى فسادها عدم مطابقتها له، و معنى صحّة «المعاملة» مطابقتها لما هو المعتبر فيها من أجزاء و شرائط و نحوها، و معنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها .

٤. متعلّق النهي: أنّ متعلّق النهي هنا يجب أن يكون ممّا يصحّ أن يتّصف بالصّحة و الفساد؛ ليصحّ النزاع فيه .

إذا اتّضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان يتّضح المقصود من النزاع، و محلّه هنا فإنّه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقليّة بين النهي عن الشيء و فساده.

المبحث الأوّل: النهي عن العبادة

المقصود من العبادة خصوص ما يشترط في صحّتها قصد القربة، و هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبّد بها و إن لم يتعلّق بها أمر فعلي لخصوصيّة المورد، و لا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعمّ مثل غسل الثوب من النجاسة.

أحدها: أن يتعلّق النهي بأصل العبادة.

ثانيها: أن يتعلّق بجزئها.

ثالثها: أن يتعلّق بشرطها أو بشرط جزئها.

رابعها: أن يتعلّق بوصف ملازم لها أو لجزئها.

[و الحق أنّ النهي عن العبادة يقتضي الفساد سواء كان نهياً عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها] للتمانع الظاهر بين العبادة التي يرادّ بها التقرّب إلى الله تعالى و مرضاته، و بين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله.

هذا كلّه في النهي النفسي [أما النهي الغيري المقدّمي، فحكمه حكم النفسي بلا فرق، أمّا التنزيهي، أي الكراهة فالحق أيضا أنّه يقتضي الفساد] لنفس التعليل السابق من استحالة التقرّب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الأمر أنّ مرتبة البعد في التحريمي أشدّ و أكثر منها في التنزيهي.

إنّ النهي الذي هو موضع النزاع (ما) يكون إنشاؤه بداعي الردع و الزجر. أمّا النهي بداع آخر كداعي بيان أقلّيّة الثواب ليس موضع النزاع في مسألتنا، و لا يقتضي الفساد بما هو نهي.

المبحث الثاني: النهي عن المعاملة

إنّ النهي في المعاملة تارة يكون بداعي بيان مانعيّة الشيء المنهيّ عنه، أو بداع آخر مشابه له، و أخرى يكون بداعي الردع و الزجر.

فإن كان الأوّل [فهو خارج عن مسألتنا،] كما تقدّم في التنبيه السابق.

و إن كان الثاني فإن كان النهي عن ذات السبب فالمعروف أنّه لا يدلّ على فساد المعاملة إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً و لا عرفاً بين مبغوضيّة العقد و التسبيب به، و بين إمضاء الشارع له، و إن كان النهي عن المسبّب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أنّ

النهي في هذا القسم يقتضي الفساد.

و أقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاظم مشايخنا (لأنّ) نفس النهي عن المسبّب يكون معجزاً مولويّاً للمكلّف عن الفعل، و رافعاً لسلطنته عليه، فيختلّ به ذلك الشرط المعتبر في صحّة المعاملة، فلا محالة يترتّب على ذلك فسادها.

لكنّ التحقيق أن يقال: إنّ استناد الفساد إلى النهي إنّما يصحّ أن يفرض و يتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتّى بشرائط المتعاقدين و شرائط العوضين، و أنّه ليس في البين إلّا المبغوضيّة الصرفة المستفادة من النهي، و حينئذٍ يقع البحث في أنّ هذه المبغوضيّة هل تنافي صحّة المعاملة أو لا تنافيها؟

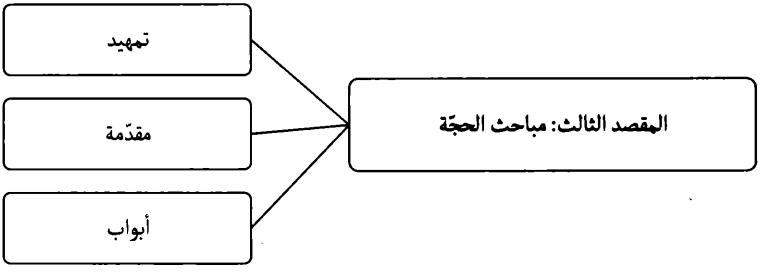
أما إذا كان النهي دالّاً على اعتبار شيء في المتعاقدين و العوضين أو العقد، فإن هذا النهي في كلّ ذلك لا شكّ في كونه دالّاً على فساد المعاملة؛ لأنّ هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الأوّل الذي ذكرناه، و قد تقدّم أنّ هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع و الزجر لصحّة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام في هذه المنافاة، و ليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهي و فساد المعاملة.

المقصد الثالث

مباحث الحجّة

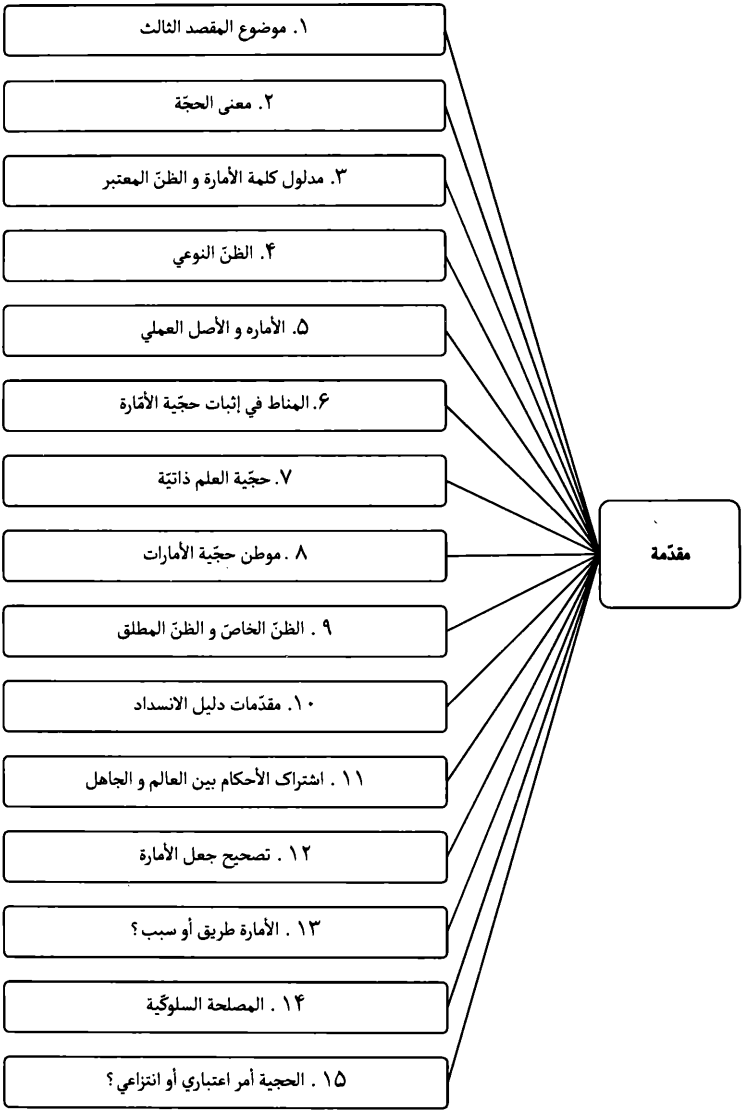
المخطّطة المقصد الثالث: مباحث الحجّة



تمهيد

لا شكّ في أنّ هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقـه، و هـو العمدة فيها؛ لأنّه هو الذي يحصّل كبريات مسائل المقصدين السابقين.

المخطّطة المقدّمة



المقدّمة

وفيها مباحث (خمسة عشر مباحثاً)

١. موضوع المقصد الثالث

أنّ الموضوع لهذا المقصد هو كلّ شيء يصلح أن يدّعى ثبوت الحكم الشرعي به ليكون دليلاً و حجّة عليه. و أمّا محمولاته و لواحقه، فهي كون ذلك الشيء دليلاً و حجّةً.

و لا يصحّ أن نجعل موضوعه « الدليل بما هو دليل» كما نسب ذلك إلى المحقّق القمّي رحمه الله، و لو كان الأمر كما ذهب إليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد كلّها عن علم الأصول؛ لأنّها تكون حينئذٍ من مباديه التصوريّة لا من مسائله، و لو كان الموضوع هي الأدلّة بما هي هي لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الادلّة الأربعة.

٢. معنى الحجّة

الحجّة لغة كلّ شيء يصلح أن يحتجّ به على الغير. و **معناها عند الأصوليّين: كلّ شيء يثبت متعلّقه و لا يبلغ درجة القطع.** و على هذا، فالحجّة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع؛ لأنّ طريقيّة القطع ذاتيّة غير مجعولة من قبل أحد. و تكون الحجّة بهذا المعنى الأصولي مرادفة لكلمة «الأمارة» و «الدليل» و «الطريق».

٣. مدلول كلمة الأمارة و الظنّ المعتبر

إنّه كثيراً ما يجري على ألسنة الأصوليّين إطلاق كلمة الأمارة على معنى ما تؤدّيه

كلمة الظنّ، و في الحقيقة أنّ هذا تسامح في التعبير منهم، **و إنّما مدلول الأمارة الحقيقي هو كلّ شيء اعتبره الشارع لأجل أنّه يكون سبباً للظنّ كخبر الواحد و الظواهر.**

٤. الظن النوعي

معنى الظنّ النوعي أنّ الأمارة تكون من شأنها أن تفيد الظنّ عند غالب الناس و نوعهم، و اعتبارها عند الشارع إنّما يكون من هذه الجهة، فلا يضرّ في اعتبارها و حجّيّتها ألّا يحصل منها ظنّ فعلي للشخص الذي قامت عنده الأمارة.

٥. الأمارة و الأصل العملي

اصطلاح الأمارة لا يشمل الأصل العملي، فإنّ المكلّف إنّما يرجع إلى الأصول إذا افتقد الأمارة، و قد أشير في تعريف الأمارة إلى خروج الأصول العمليّة بقولهم: «يثبت متعلّقه» لأنّ الأصول العملية لا تثبت متعلّقاتها، لأنّه ليس لسانها لسان إثبات الواقع و الحكاية عنه، و إنّما هي في حقيقتها مرجع للمكلّف في مقام العمل عند الحيرة و الشك في الواقع، و عدم ثبوت حجّة عليه، و غاية شأنها أنّها تكون معذّرة للمكلّف.

٦. المناط في إثبات حجّيّة الأمارة

لا شكّ في أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا يصحّ أن يكون هو المناط في حجّيّة الأمارة لقوله تعالى ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾.

هذا مقتضى القاعدة الأوّليّة في الظنّ، و لكن لو ثبت بدليل قطعي و حجّة يقينية أنّ الشارع قد جعل ظناً خاصّاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه، فإنّ هذا الظنّ

يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأوّليّة، فإذا لم يحصل العلم بحجّيتها لا يجوز الأخذ بها (فلذا) يكفي في طرح الأمارة ألّا يحصل العلم باعتبارها، فإنّ نفس عدم العلم بذلك كافٍ في حصول العلم بعدم اعتبارها.

٧. حجّيّة العلم ذاتية

إنّ القطع حقيقته انكشاف الواقع؛ لأنّه حقيقة نوريّة محضة لا غطش فيها، و لا احتمال للخطإ يرافقها، فالعلم نور لذاته، نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف، لا أنّه شيء له الانكشاف، و واضح أنّه يستحيل التفكيك بين الشيء و ذاته، و كذا بينه و بين ذاتيّاته.

و إنّما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أي خلقه و إيجاده، و عليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقيّة للقطع جعلاً تأليفيّاً.

و على تقدير التنزّل عن هذا و القول مع من قال: إنّ القطع شيء له الطريقيّة و الكاشفيّة عن الواقع، فعلى الأقلّ تكون الطريقيّة من لوازم ذاته التي لا تنفكّ عنه، و لوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفي على ما هو الحقّ، و إذا استحال جعل الطريقيّة للقطع استحال نفيها عنه؛ لأنّ نفي الطريقيّة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع و في نظره. و عليه، فلا يعقل التصرّف بأسبابه و (لا) من جهة الأشخاص، و (لا) من جهة الأزمنة، و لا من جهة متعلّقه.

٨. موطن حجّيّة الأمارات

لا يكون موطن حجّيّة الأمارات في خصوص مورد تعذّر حصول العلم أو امتناعه، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعمّ من ذلك، فيشمل حتّى موطن التمكّن من تحصيل العلم و انفتاح بابه.

الفرق بين دليل الانسداد الكبير و الصغير: **أنّ الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنّة و غيرها، و الصغير هو انسداد باب العلم بالسنّة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى.**

٩. الظنّ الخاص و الظنّ المطلق

يراد من الظنّ الخاصّ كلّ ظنّ قام دليل قطعي على حجّيّته و اعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير، و يراد من الظنّ المطلق كلّ ظنّ قام دليل الانسداد الكبير على حجّيّته و اعتباره، و نحن لا نبحث إلّا عن الظنون الخاصّة فقط، أمّا الظنون المطلقة، فلا نتعرّض لها.

١٠. مقدمات دليل الانسداد

إنّ الدليل المعروف بدليل الانسداد يتألف من مقدّمات أربع إذا تمّت يترتّب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظنّ في الأحكام أي ظنّ كان:

المقدّمة الأولى: دعوى انسداد باب العلم و العلمي في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخّرة.

المقدّمة الثانية: أنّه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعيّة المعلومة إجمالاً.

المقدّمة الثالثة: فإنّ الأمر لتحصيل فراغ الذمّة منها يدور بين حالات:

الأولى: و هي تقليد الغير في انفتاح باب العلم، فلا يجوز، لأنّ المفروض أنّ المكلّف يعتقد بالانسداد، فكيف يصحّ له الرجوع إلى من يعتقد بخطائه و أنّه على جهل.

الثانية: و هي الأخذ بالاحتياط، فإنّه يلزم منه اختلال النظام لو كلّف جميع المكلّفين بذلك.

الثالثة: و هي الأخذ بالأصل الجاري، فلا يصحّ أيضاً لوجود العلم الإجمالي بالتكاليف.

المقدّمة الرابعة: أنّه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة (الرجوع إلى الظنّ في كلّ مسألة فيها ظنّ بالحكم، و فيما عداها يرجع إلى الأصول العمليّة).

١١. اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل

قام إجماع الإماميّة على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم و الجاهل بها، فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً، و غاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجّز الحكم التكليفي، و الدليل على هذا الاشتراك مع قطع النظر عن الإجماع و تواتر الأخبار، واضح و هو أن نقول:

١. أنّ الحكم لو لم يكن مشتركاً لكان مختصّا بالعالم به.

٢. و إذا ثبت أنّه مختصّ بالعالم، فإنّ معناه تعليق الحكم على العلم به.

٣. و لكن تعليق الحكم على العلم به محال؛ لأنّه يلزم منه الخلف.

٤. إذن يتعيّن أن يكون مشتركاً بين العالم و الجاهل.

١٢. تصحيح جعل الأمارة

بعد ما ثبت أنّ جعل الأمارة يشمل فرض انفتاح باب العلم تنشأ شبهة عويصة، و هي أنّه في فرض التمكّن من تحصيل الواقع و الوصول إليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتّباع الأمارة الظنّيّة، و هي حسب الفرض تحتمل الخطأ المفوّت للواقع و الإذن في تفويته قبيح عقلاً، و هذه الشبهة هي التي ألجأت بعض الأصوليّين إلى القول بأنّ الأمارة مجعولة على نحو السببيّة، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقيّة، [و نحن نرى أنّ الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقيّة، فلا حاجة إلى فرض السببيّة.]

و الوجه في دفع الشبهة أنّه بعد أن فرضنا أنّ القطع قام على أنّ الأمارة الكذائيّة كخبر الواحد حجّة يجوز اتّباعها مع التمكّن من تحصيل العلم، فلا بدّ أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعيّة لأمر عَلِم به و غاب عنّا علمه، و لا يخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، و كلّ منهما جائز عقلاً لا مانع منه:

١. أن يكون قد علم بأنّ إصابة الأمارة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتّفق للمكلّفين أو أكثر منها.

٢. أن يكون قد علم بأنّ في عدم جعل أمارات خاصّة لتحصيل الأحكام و الاقتصار على العلم تضييقاً على المكلّفين و مشقّة عليهم.

[و هذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جدّاً،] فمن القريب أنّ الشارع إنّما رخّص في اتّباع الأمارات الخاصّة، فلغرض تسهيل الأخذ بأحكامه.

١٣. الأمارة طريق أو سبب؟

و المقصود من كونها طريقاً أنّها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، و المقصود من كونها سبباً أنّها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤدّاها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعيّة على تقدير الخطإ.

[و الحق أنّها مأخوذة على نحو الطريقيّة.] و السرّ في ذلك واضح، فإنّ منشأ قول من قال بالسببيّة هو العجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقيّة، فيلتجئ إلى فرض السببيّة. و لمّا كنّا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقيّة فلا تصل النوبة إلى التماس دليل على سببيّتها أو طريقيّتها.

١٤. المصلحة السلوكيّة

ذهب الشيخ الأنصاري إلى فرض المصلحة السلوكيّة في الأمارات لتصحيح

جعلها، و إنّما ذهب إلى هذا الفرض لأنّه لم يتمّ عنده تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقيّة المحضة، و وجد أيضاً أنّ القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه عند الإماميّة، فسلك طريقاً وسطاً **و غرضه من فرض المصلحة السلوكيّة أنّ نفس سلوك طريق الأمارة و الاستناد إليها في العمل بمؤدّاها فيه مصلحة تعود لشخص المكلّف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطإ.** [و أمّا نحن فإذ ثبت عندنا أنّ هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمارة تفوق المصالح الشخصية و مقدّمة عليها عند الشارع أصبحنا في غنى عن فرض المصلحة السلوكيّة.]

١٥. الحجّيّة أمر اعتباري أو انتزاعي؟

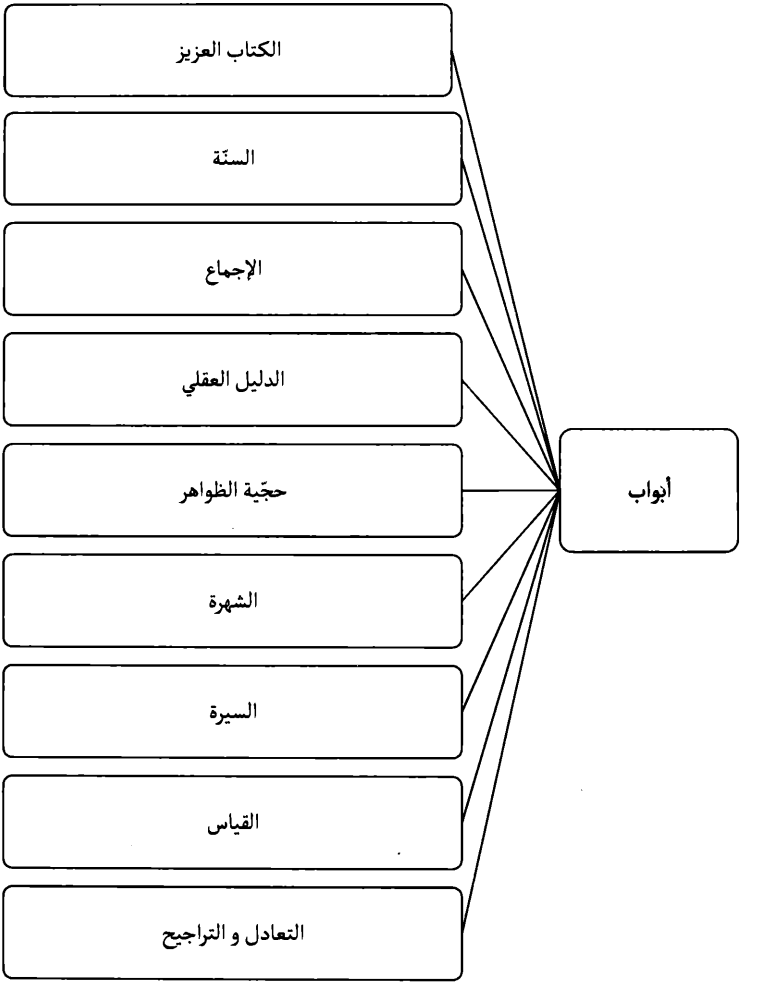
من الأمور التي وقعت موضع البحث أيضاً عند المتأخّرين مسألة أنّ الحجّيّة هل هي من الأمور الاعتباريّة أو أنّها من الانتزاعيات؟

إنّ الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة **أنّ المراد من الأمر الانتزاعي هو المجعول ثانياً، و بالعرض في مقابل المجعول أوّلاً و بالذات، فالمجعول الأوّل هو الأمر الاعتباري، و الثاني هو الأمر الانتزاعي.**

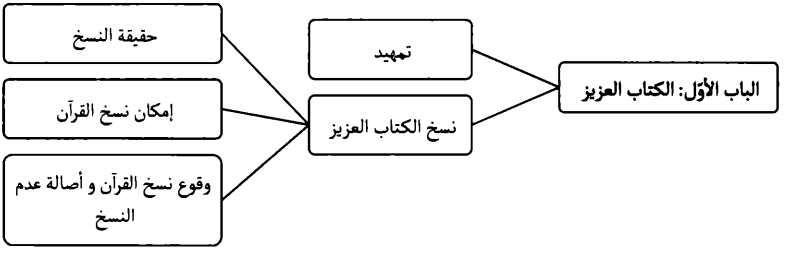
و على هذا [فإذا أريد من الانتزاعي هذا المعنى، فالحقّ أنّ الحجّيّة أمر اعتباري،] و شأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفيّة المسلّم فيها أنّها من الاعتباريات الشرعيّة. فإنّ القطع لمّا كان موصلاً إلى الواقع حقيقة و طريقاً بنفسه إليه فالشارع يعتبر الأمارة الظنّيّة طريقاً إلى الواقع تنزيلاً لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمارة قطعاً اعتباريّاً و طريقاً تنزيليّاً. و متى صحّ و أمكن أن تكون الحجّيّة هي المعتبرة أوّلاً و بالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولة ثانياً و بالعرض؟!

هذا كلّ ما أردنا بيانه من المقدّمات قبل الدخول في المقصود، و نضعها في أبواب.

المخطّطة أبواب



المخطّطة الباب الاول: الكتاب العزيز



الباب الاوّل: الكتاب العزيز

تمهيد

أنّه (القرآن الكريم) قطعي الحجّة من ناحية الصدور فقط، و أمّا من ناحية الدلالة، فليس قطعيّاً كلّه؛ لأنّ فيه متشابهاً و محكماً. ثمّ المحكم منه ما هو نصّ و منه ما هو ظاهر.

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ

النسخ اصطلاحاً رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام و نحوها، و المراد من الثبوت في الشريعة الثبوت الواقعي الحقيقي في مقابل الثبوت الظاهري، و لذلك فرفع الحكم بالدليل المخصّص أو المقيّد لا يسمّى نسخاً، و من هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ و بين التخصيص و التقييد. و قولنا: من الأحكام و نحوها، فلبيان تعميم النسخ للأحكام التكليفيّة و الوضعيّة، و لكلّ أمر بيد الشارع رفعه و وضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع.

إمكان نسخ القرآن

قد وقعت شبهات في إمكان أصل النسخ ثمّ في إمكان نسخ القرآن خاصّة، و تنويراً للأذهان نشير إلى أهمّ الشبه و دفعها فنقول:

١. قيل: إنّ المرفوع في النسخ إمّا حكم ثابت، أو ما لا ثبات له، و الثابت يستحيل رفعه، و ما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه.

و الجواب أنّا نختار الشقّ الأوّل و هو أنّ المرفوع ما هو ثابت، و لكن ليس معنى

رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت حتى يكون ذلك مستحيلاً.

٢. و قيل: إنّ ما أثبته الله من الأحكام لا بدّ أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلّق الحكم، و ما له مصلحة في ذاته لا ينقلب، فيكون ذا مفسدة، و كذلك العكس، و إلّا لزم انقلاب الحسن قبيحاً و القبيح حسناً و هو محال.

و الجواب واضح، فإنّ المستحيل انقلاب الحسن و القبيح الذاتيّين، و لا معنى لقياسهما على المصالح و المفاسد التي تتبدّل و تتغيّر.

٣. و قيل: إذا كان النسخ لأجل انتهاء أمد المصلحة فينتهي أمد الحكم بانتهائها، و عليه فيكون الحكم في الواقع مؤقّتاً، و إن أنشأه الناسخ مطلقاً في الظاهر، و يكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيّناً و كاشفاً عن مراد الناسخ. و هذا هو معنى التخصيص، فلا يكون فرق بين النسخ و التخصيص إلّا بالتسمية.

و الجواب: إنّه في التخصيص يكون الحكم من أوّل الأمر أنشئ مقيّداً و مخصّصاً، و لكن اللفظ كان عامّاً بحسب الظاهر. و أمّا في النسخ، فإنّه لمّا أنشئ الحكم مطلقاً فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محواً لما هو ثابت.

٤. و قيل: إنّ كلام الله تعالى قديم، و القديم لا يتصوّر رفعه.

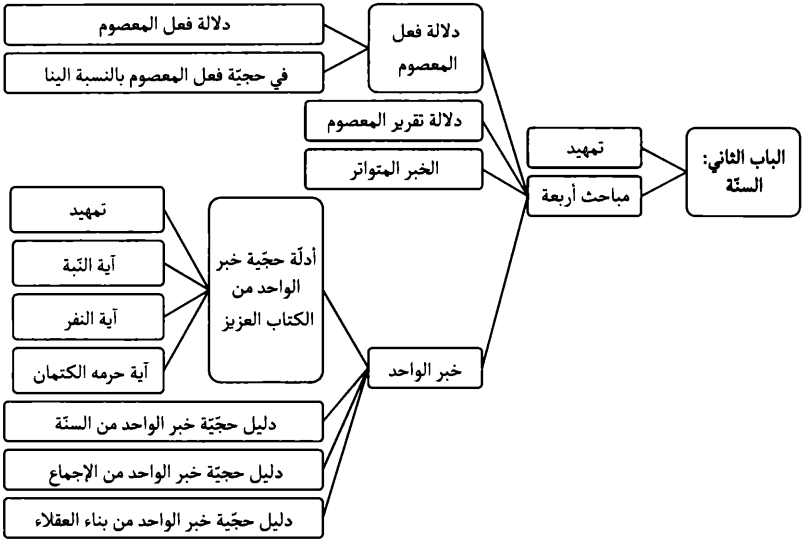
و الجواب ـ بعد تسليم هذا الفرض و هو قدم كلام الله ـ فإنّ هذا يختصّ بنسخ التلاوة، فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ.

وقوع نسخ القرآن و أصالة عدم النسخ

قد أجمع علماء الأمّة على أنّه لا يصحّ الحكم بنسخ آية من القرآن إلّا بدليل قطعي، و أنّ في القرآن الكريم ناسخاً و منسوخاً، و كلّ هذا قطعي لا شكّ فيه، و لكن موضع البحث تشخيص موارد الناسخ و المنسوخ في القرآن، فالقاعدة الأصوليّة التي

ننتفع بها و نستخلصها هنا هي أنّ الناسخ إن كان قطعيّاً أخذنا به و اتّبعناه، و إن كان ظنّيّاً فلا حجّة فيه، و لا يصحّ الأخذ به؛ لما تقدّم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ إلّا بدليل قطعي. و لذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أنّ الأصل عدم النسخ عند الشكّ في النسخ.

المخطّطة الباب الثاني: السنّة



الباب الثاني: السنة

تمهيد

السنّة باصطلاحهم (فقهاء الاماميّة) قول المعصوم أو فعله أو تقريره. و ليس بيانهم (الأئمّة) للأحكام من نوع رواية السنّة و حكايتها، و لا من نوع الاجتهاد في الرأي و الاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم سنّة، لا حكاية السنّة، و إذا ثبت أنّ السنّة هي مصدر من مصادر التشريع، فإن حصل عليها الإنسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم و مشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي، أمّا إذا لم يحصل ذلك فإنّه لا بدّ له في أخذ الأحكام من أن يرجع بعد القرآن الكريم إلى الأحاديث التي تنقل السنّة إمّا من طريق التواتر، أو من طريق أخبار الآحاد.

و نعقد الفصل في مباحث أربعة:

١. دلالة فعل المعصوم

إنّما وقع الكلام للقوم في موضعين:

١. في دلالة فعل المعصوم المجرّد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل، فقد قال بعضهم: إنّه يدلّ على وجوب الفعل. و قيل: يدلّ على استحبابه. و قيل: لا دلالة له على شيء منهما. [و الحقّ هو الأخير؛] لعدم ما يصلح أن يجعل له مثل هذه الدلالة.

٢. في حجّيّة فعل المعصوم بالنسبة إلينا، فإنّه قد وقع كلام للأصوليّين في أنّ فعله إذا ظهر وجهه أنّه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلا هل هو حجّة بالنسبة إلينا؟

و منشأ الخلاف أنّ النبيﷺ اختصّ بأحكام لا تتعدّى إلى غيرهمثل وجوب التهجّد في الليل.

و إنّما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصّاته أو ليس من مختصّاته، و لا قرينة تعيّن أحدهما، فهل هذا بمجرّده كافٍ للحكم بأنّه من مختصّاته، أو للحكم بعمومه للجميع، أو أنّه غير كافٍ، فلا ظهور له أصلاً في كلّ من النحوين؟ وجوه، بل أقوال، [والأقرب هو الوجه الثاني.]

٢. دلالة تقرير المعصوم

[فإنّ سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمّى تقريراً للفعل].

و هذا التقرير إذا تحقق بشروطه يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتمل الحرمة، كما أنّه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو معاملة، و يلحق بتقرير الفعل التقرير لبيان الحكم.

٣. الخبر المتواتر

إنّ الخبر على قسمين رئيسين: خبر متواتر، و خبر واحد.

و المتواتر ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشكّ، و يحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب.

و يقابله خبر الواحد في اصطلاح الأصوليّين، و إن كان المخبر أكثر من واحد، و لكن لم يبلغ المخبرون حدّ التواتر.

٤. خبر الواحد

إنّ خبر الواحد قد يفيد علماً إذا احتفّ خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، و لا شكّ في أنّ مثل هذا الخبر حجّة. و أمّا إذا لم يحتّف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، و

إن احتفّ بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم فقد وقع الخلاف العظيم في حجّيّته و شروط حجّيّته، و الخلاف في الحقيقة يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجّيّة خبر الواحد و عدم قيامه.

و المقصود لنا الآن بيان إثبات حجّيّته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي:

أ. أدلّة حجّيّة خبر الواحد من الكتاب العزيز

الآية الأولى: آية النبأ

و هي قوله تعالى ﴿ **إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ** ﴾[1]

و الذي يبدو أنّ الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كافٍ في المطلوب، و تقريب الاستدلال يتوقّف على شرح ألفاظ الآية:

١. «التبيّن»: إنّ لهذه المادة معنيين: الأوّل بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازماً، و الثاني بمعنى الظهور عليه يعني التصدّي للعلم به، فيكون فعلها متعدّياً منه (معنى الثاني) كذلك هذه الآية التي نحن بصددها.

٢. ﴿ **أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ** ﴾ يظهر من كثير من التفاسير أنّ هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبيّن، [و الذي أرجحه أن يكون قوله:] ﴿ **أَن تُصِيبُوا قَوْمًا** ﴾ [مفعولاً لتبيّنوا، و الظاهر أنّ قوله تعالى] ﴿ **فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ** ﴾ [يكون كناية عن لازم معناه و هو عدم حجّيّة خبر الفاسق.]

٣. «الجهالة» فيكون معنى الجهالة أن تفعل فعلاً بغير حكمة، و تعقل، و روية الذي لازمه عادةً إصابة عدم الواقع و الحقّ.

---

١. الحجرات: ٦.

[إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتّضح لك معناها، و لما علّقت الآية وجوب التّبين و التثبّت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أنّ خبر العادل ليس له هذا الشأن].

الآية الثانية: آية النفر

و هي قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾.[1]

فإنّ الظاهر من هذه الفقرة (صدر الآيه) نفي وجوب النفر (إلى الرسول للتفقّه في الدين) على المؤمنين كافّة، فهي تدلّ على عدم تشريع وجوب النفر على كلّ واحد واحد إمّا إنشاءً أو إخباراً.

و إذ تعذّرت المعرفة اليقينيّة بنفر كلّ واحد إلى النبيّ ليتفقّه في الدين فلم يجب، رخّص الله تعالى بأن ينفر طائفة من كلّ فرقة، و الطائفة المتفقّه هي التي تتولّى حينئذٍ تعليم الباقين من قومهم، و إذا استفدنا وجوب تفقّه كلّ طائفة من كلّ قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقّل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم، فلا بدّ أن نستفيد من ذلك أنّ نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجّة على الآخرين، و إلّا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغواً.

إنّ هذه الآية الكريمة تدلّ أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامي، كما دلّت على وجوب قبول خبر الواحد، و ذلك ظاهر؛ لأنّ كلمة «التفقّه» عامّة للطرفين.

الآية الثالثة: آية حرمة الكتمان.

---

١. التوبة: ١٢٢.

و هي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللهُ ﴾.[١]

وجه الاستدلال، فإنّه لمّا حرّم الله تعالى كتمان البيّنات و الهدى، [و لكن الإنصاف أنّ الاستدلال لا يتمّ بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبيّة جدّاً عمّا نحن فيه؛] لأنّ هذه الآية واردة في مورد ما هو بين واجب القبول سواء كتم أم أظهر لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول و حرمة الكتمان.

ب: دليل حجّيّة خبر الواحد من السنّة

من البديهي أنّه لا يصحّ الاستدلال على حجّيّة خبر الواحد بنفس خبر الواحد، فإنّه دور ظاهر، و لا شك في أنّه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه، وَإِنَّما كلّ ما قيل هو تواتر الاخبار معنىً فى حجّيّة خبر الواحد وهذه دعوى غير بعيده فانَّ المتتبّع يكاد يقطع بتواتر الاخبار في هذا المعنى بل هى بالفعل متواترة، و قد ذكر الشيخ الأنصاري قدس سره طوائف من الأخبار، يَحْصل بانضمام بعضها الى بعض، العلم بحجّيّة خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب فى الشريعة و نحن نشير إلى هذه الطوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجّحات، و لولا أنّ خبر الواحد الثقة حجّة لما كان معنى للترجيح بالمرجّحات المذكورة.

الطائفة الثانية: ما ورد في إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحاب الأئمّة عليهم السلام.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة و الثقات و العلماء.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الترغيب في الرواية و الحثّ عليها و كتابتها و إبلاغها.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم، و التحذير من الكذّابين عليهم،

---

١. البقرة: ١٥٩.

فإنّه لو لم يكن الأخذ بأخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم.

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار: «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمّة بالعمل بالخبر و إن لم يفد القطع».

ج: دليل حجّيّة خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعة كبيرة الإجماع من قبل علماء الإماميّة على حجّيّة خبر الواحد إذا كان ثقة مأموناً في نقله، و إن لم يفد خبره العلم، و على رأس الحاكين للإجماع شيخ الطائفة الطوسي، و في مقابل ذلك حكى جماعة أخرى إجماع الإماميّة على عدم الحجّيّة، و على رأسهم السيّد الشريف المرتضى.

فوقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما، و قد حكى الشيخ الأعظم في *الرسائل* وجوهاً للجمع، مثل أن يكون مراد السيّد المرتضى هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا، و الشيخ يتّفق معه على ذلك. و قيل: ... و قيل... .

[و على كلّ حال سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع فإنّ دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب، دعوى مقبولة].

د: دليل حجّيّة خبر الواحد من بناء العقلاء

و هذا الدليل قطعي لا يداخله الشكّ؛ لأنّه مركّب من مقدّمتين قطعيّتين:

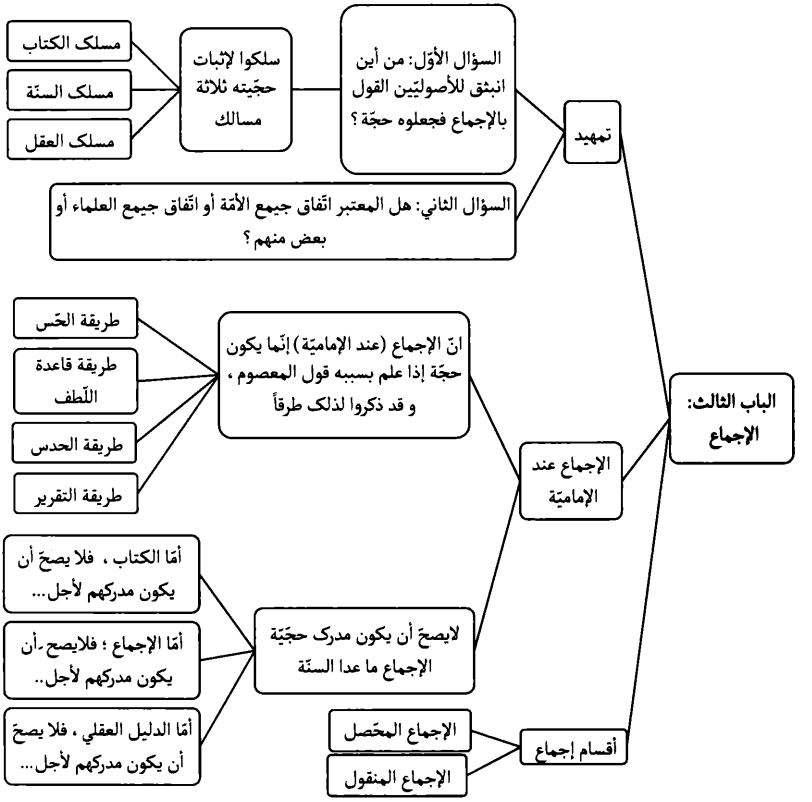
١. ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة و الأخذ به.

٢. كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم، و اشتراكه معهم؛ لأنّه متّحد المسلك معهم.

و أقصى ما قيل: إنّ الشارع يستكشف موافقته لهم، و رضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها. و يكفي في الردع الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ؛ لأنّها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

[و نقول: إن خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصّصاً كالظواهر، و لو كانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد و الظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها، لعرف ذلك بين المسلمين، و انكشف لهم، و لما أطبقوا على العمل بها].

المخطّطة الباب الثالث: الإجماع



الباب الثالث: الإجماع

تمهيد

الإجماع هو اتّفاق جماعة لاتّفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي، فإنّ هذا الإجماع قد جعله الأصوليّون من أهل السنّة أحد الأدلّة على الحكم الشرعي في مقابل الكتاب و السنّة. أمّا الإماميّة، فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلّة على الحكم الشرعي، و لكن من ناحية شكليّة و اسميّة فقط، أي إنّهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب و السنّة، بل إنّما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنّة، و لأجل أن نتوصّل إلى الغرض المقصود لا بدّ من توجيه بعض الأسئلة:

أمّا السؤال الأوّل:

كيف اتّخذ الأصوليّون إجماع المسلمين بالخصوص حجّة؟ و ما الدليل لهم على ذلك؟

و للجواب عن هذا السؤال علينا أن نرجع القهقرى إلى أوّل إجماع اتّخذ دليلاً في تأريخ المسلمين. أنّه الإجماع المدّعى على بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين، فإنّه إذ وقعت البيعة له ـ و المفروض أنّه لا سند لها من طريق النصّ القرآني و السنّة النبويّة ـ اضطرّوا إلى تصحيح شرعيّتها من طريق الإجماع ثمّ توسّعوا، فاعتبروه دليلاً في جميع المسائل الشرعيّة الفرعيّة.

و سلكوا لإثبات حجّيّته ثلاثة مسالك: الكتاب و السنّة، و العقل:

أمّا مسلك الكتاب، فآيات أولاها بالذكر قوله تعالى ﴿ **وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيرًا** ﴾[1]

---

١. النساء: ١١٤.

فإنّها توجب اتبّاع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم، فيجب اتّباعه.

[و يكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها إذ قال: «الظاهر أنّ المراد بها أنّ من يقاتل الرسول و يشاقّه و يتّبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته و نصرته و دفع الأعداء عنه نولّه ما تولّى»].

و أمّا مسلك السنّة، فهي أحاديث رَوَوْها بما يؤدّي مضمون الحديث «لا تجتمع أمّتي على الخطإ» و قد ادّعوا تواترها معنىً.

و هذه الأحاديث على تقدير التسليم بصحّتها و أنّها توجب العلم لتواترها معنى، لا تنفع في تصحيح دعواهم؛ لأنّ المفهوم من اجتماع الأمّة كل الأمة لا بعضها، فأنّى لنا أن نحصّل على إجماع جميع الأمّة بجميع طوائفها و أشخاصها في جميع العصور؟!

و أمّا مسلك العقل الذي عبّر عنه بعضهم بالطريق المعنوي، فغاية ما يقال في توجيهه: أنّ الصحابة إذا قضوا بقضيّة و زعموا أنّهم قاطعون بها، فلا يقطعون بها إلّا عن مستند قاطع، و إذا كثروا كثرة تنتهي إلى حدّ التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب، و تحيل عليهم الغلط، و التابعون و تابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة، فيستحيل في العادة أن يشذّ عن جميعهم الحقّ مع كثرتهم.

و مثل هذا الدليل يصحّ أن يناقش فيه بأنّ إجماعهم إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم كما هو المقصود من فرض الإجماع، و دليلاً في مقابل الكتاب و السنّة، فإنّ قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة قصدهم الكذب، فإنّه لا يستحيل في حقّهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط.

و أمّا السؤال الثاني:

هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتّفاق جميع الأمّة أو اتفاق جميع العلماء أو بعض منهم؟

تلك المسالك الثلاثة إن سلمت لا تدلّ على أكثر من حجّيّة إجماع الكلّ بدون استثناء، فتخصيص حجّيّته ببعض الأمّة دون بعض (كما قال أهل السنّة في أقوالهم) بلا مخصّص.

الإجماع عند الإماميّة

إنّ الإجماع إنّما يكون حجّة إذا علم بسببه على سبيل القطع قول المعصوم فما لم يحصل العلم بقوله و إن حصل الظنّ منه، فلا قيمة له عندنا، و لا دليل على حجّيّة مثله. أما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم؟ فهذا ما ينبغي البحث عنه، و قد ذكروا لذلك طرقاً و نحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة:

١. طريقة الحسّ: (الإجماع الدخولي ـ الطريقة التضمّنية)

و هي أن يعلم بدخول الإمام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون أن يعرف بشخصه من بينهم، و من الواضح أنّ هذه الطريقة لا تتحقّق غالباً إلّا لمن كان موجوداً في عصر الإمام، و قد ذكروا أنّه لا يضرّ في حجّيّة الإجماع على هذه الطريقة مخالفة معلوم النسب.

٢. طريقة قاعدة اللطف

و هي أن يستكشف عقلاً رأي المعصوم من اتّفاق من عداه من العلماء مع عدم ظهور ردع من قبله، فإنّ قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الإمام و عصمته تقتضي أيضا أن يظهر الإمام الحقّ في المسألة التي يتّفق المفتون فيها على خلاف الحقّ.

و لازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة مطلقاً، سواء كانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الإمام، و لم يكن معه برهان يدلّ على صحّة فتواه.

و لازم هذه الطريقة أيضا عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آية أو سنّة قطعيّة على خلاف المجمعين، و إن لم يفهموا دلالتها على الخلاف؛ إذ يجوز أن يكون الإمام قد اعتمد عليها في تبليغ الحقّ.

٣. طريقة الحدس

و هي أن يقطع بكون ما اتّفق عليه الفقهاء الإماميّة وصل إليهم من رئيسهم و إمامهم يداً بيدٍ، فإنّ اتّفاقهم مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يعلم منه أنّ الاتّفاق كان مستنداً إلى رأي إمامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم، و لازمها أنّ الاتّفاق ينبغي أن يقع في جميع العصور، لأنّ اتّفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدّم يقدح في حصول القطع.

٤. طريقة التقرير

و هي أن يتحقّق الإجماع بمرأى و مسمع من المعصوم مع إمكان ردعهم، فإنّ اتّفاق الفقهاء يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه، و هذه الطريقة لا تتمّ إلّا مع إحراز جميع شروط التقرير.[١]

[و التحقيق أنّه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصّل ندرة لا تبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التي نحصّلها].

و تفصيل ذلك أن نقول ببرهان السبر و التقسيم: إنّ المجمعين إمّا أن يكون رأيهم بغير مستند و دليل، أو عن مستند و دليل. لا يصحّ الفرض الأوّل؛ لأنّ ذلك مستحيل عادة في حقّهم فيتعيّن الفرض الثاني، و هو أن يكون لهم مدرك خفي علينا، و ظهر لهم، و مدارك الأحكام منحصرة عند الإماميّة في أربعة: الكتاب، و السنّة، و الإجماع،

---

١. تقدّم البحث عن شرائط تقرير المعصوم في مبحث السنّة.

و الدليل العقلي، و لا يصحّ أن يكون مدركهم ما عدا السنّة من هذه الأربعة؛

أمّا الكتاب، فإنّما لا يصح أن يكون مدركهم، فلأجل أنّ القرآن الكريم بين أيدينا مقروء و مفهوم.

و أمّا الإجماع، فواضح أنّه لا يصحّ أن يكون مدركاً لهم؛ لأنّ هذا الإجماع الذي صار مدركاً للإجماع ننقل الكلام إليه أيضاً.

و أمّا الدليل العقلي، فأوضح؛ لأنّه لا يتصوّر هناك قضيّة عقلية يتوصّل بها إلى حكم شرعي كانت مستورة علينا و ظهرت لهم.

فانحصر مدركهم في جميع الأحوال في السنة. و الإسناد إلى السنّة يتصوّر على وجهين:

١. أن يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة، أو يرون فعله، أو تقريره، و هذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه.

٢. أن يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم، و لا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجّة الشرعيّة من جهة السند و الدلالة معاً:

أمّا من جهة السند، فلاحتمال أنّ المجمعين كانوا متّفقين على اعتبار الخبر الموثّق أو الحسن، فمن لا يرى حجّيتهما لا مجال له في الاستناد إلى مثله.

و أمّا من جهة الدلالة، فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض ليس نصّاً في الحكم، و لا ينفع أن يكون ظاهراً عندهم في الحكم.

[إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ الإجماع لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولي و هو بالنسبة إلينا غير عملي] .

وأمّا قاعدة اللّطف، فإنّنا لم نتحقّق جريان هذه القاعدة في المقام؛ لأنّ السبب الذي يدعو إلى اختفاء الإمام و احتجاب نفعه، قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء.

و أمّا مسلك الحدس، فإنّ عهدة دعواه على مدّعيها، و ليس من السهل حصول القطع للإنسان في ذلك.

و كذلك يلحق بالحدس مسلك التقرير، و على كلّ حالٍ لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الإمام في استفادة قول الإمام على سبيل القطع و اليقين.

الإجماع المنقول

إنّ الإجماع في الاصطلاح ينقسم إلى قسمين:

١. الإجماع المحصّل الذي يحصّله الفقيه بنفسه بتتّبع أقوال أهل الفتوى، و هو الذي تقدّم البحث عنه.

٢. الإجماع المنقول الذي لم يحصّله الفقيه بنفسه، و إنّما ينقله له من حصّله من الفقهاء.

ثمّ النقل تارة يقع على نحو التواتر، و هذا حكمه حكم المحصّل من جهة الحجّيّة. و أخرى يقع على نحو خبر الواحد، و قد وقع الخلاف بينهم في حجّيّته على أقوال. و لكن الذي يظهر أنّهم متّفقون على حجّيّة نقل الإجماع الدخولي لأنّه لا يشترط في حجّيّة خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً حين سماع الناقل منه.

و عليه، فموضع الخلاف منحصر في حجّيّة الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولي على أقوال:

١. أنّه حجّة مطلقاً؛ لأنّه خبر واحد.

٢. أنّه ليس بحجّة مطلقاً؛ لأنّه لا يدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجّة.

٣. التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم، فيكون حجّة، و بين غيره من الإجماعات المنقولة التي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم، فلا يكون حجّة، فنقول:

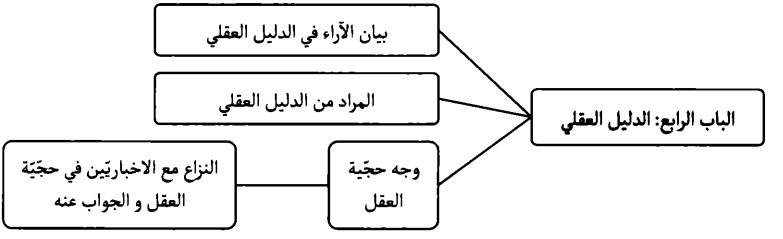
أوّلاً: إنّ أدلّة خبر الواحد جميعها من آيات و روايات و بناء عقلاء أقصى دلالتها أنّها تدلّ على وجوب تصديق الثقة و تصويبه في نقله لغرض التعبّد بما ينقل، و لكنّها لا تدلّ على تصويبه في اعتقاده.

ثانياً: بعد أن ثبت أنّ أدلّة حجّيّة الخبر لا تدلّ على تصويب الناقل في رأيه و حدسه، فنقول: لو أنّ ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم و إن لم يكن في نظر الناقل مستلزماً لذلك؛ فهل هذا أيضاً غير مشمول لأدلّة حجّيّة الخبر؟

[الحقّ أنه ينبغي أن يكون مشمولا لها؛ لأنّ الأخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه].

و إذا اتّضح لك ما شرحناه [يتّضح لك أنّ الأولى التفصيل في الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه لو كان هو المحصّل له، فيكون حجّة، و بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فلا يكون حجّة؛] لما تقدّم أنّ أدلّة خبر الواحد لا تدلّ على تصديق الناقل في نظره و رأيه.

المخطّطة الباب الرابع: الدليل العقلي



الباب الرابع: الدليل العقلي

إنّ علماءنا الأصوليّين من المتقدّمين حصروا الأدلّة على الأحكام الشرعيّة في الأربعة المعروفة التي رابعها الدليل العقلي، و مع ذلك فإنّه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدّمون من علمائنا بالدليل العقلي حتّى أنّ الكثير منهم لم يذكره من الأدلة أو لم يفسّره أو فسرّه بما لا يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب و السنّة.

و كيفما كان، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب و السنّة هو كلّ قضية عقليّة يتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي، و لكن هذا التحديد بهذا المقدار لا يزال مجملاً، و لا بدّ لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط، فنقول:

١. أنّ العقل ينقسم إلى عقل نظري (إدراك ما ينبغي أن يعلم) و عقل عملي (إدراك ما ينبغي أن يعمل).

٢. أنّه ما المراد من العقل الذى نقول: أنّه حجّة من هذين القسمين؟

ـ إن كان المراد العقل النظري، فلا يمكن أن يستقلّ بإدراك الأحكام الشرعيّة ابتداء، و السرّ في ذلك واضح؛ لأنّ أحكام الله توقيفيّة، و كذلك ملاكات الأحكام كنفس الأحكام لا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من مبلّغ الأحكام.

و على هذا، فمن نفى حجّيّة العقل و قال: إنّ الأحكام سمعيّة لا تدرك بالعقول، فهو على حقّ إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه. وهو نفى استقلال العقل النظرى من ادراك الاحكام وملاكاتها و إنّنا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً و بين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء و مقدّمة الواجب و نحوهما، و إذا قطع العقل بالملازمة و المفروض أنّه قاطع بثبوت الملزوم، فإنّه لا بدّ أن يقطع بثبوت اللازم و هو حكم الشارع، و مع حصول القطع، فإنّ القطع حجّة يستحيل النهي عنه.

و لا أظنّ أنّ هذه القضايا العقليّة هي مقصود من أنكر حجّيّتها من الأخباريّين و غيرهم و إن أوهمت بعض عباراتهم ذلك؛ لعدم التمييز بين نقاط البحث.

ـ و أمّا لو أريد به العقل العملي (فنقول:) إنّما كلّ ما للعقل العملي من وظيفة هو أن يستقلّ بإدراك أنّ هذا الفعل في نفسه ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدّس أو إلى أيّ حاكم آخر.

و إذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقيبه فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي و حكم الشارع، و قد لا يحكم. و لا يحكم بالملازمة إلّا في خصوص مورد مسألة التحسين و التقبيح العقليّين و حينئذٍ بعد حكم العقل النظري بالملازمة يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع.

وجه حجّيّة العقل

إنّ مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواح:

الأولى: في إمكان أن ينفي الشارع حجّيّة هذا القطع.

و قد اتّضح لنا ذلك بما شرحناه في حجّيّة القطع الذاتيّة، فارجع إليه لتعرف استحالة النهي عن اتّباع القطع.

الثانية: بعد فرض إمكان نهى الشارع عن حجّيّة القطع هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟

و قد ادّعى ذلك جملة من الأخباريّين الذين وصل إلينا كلامهم مدّعين أنّ الحكم الشرعي لا يتنجّز، و لا يجوز الأخذ به إلّا إذا ثبت من طريق الكتاب و السنّة.

أقول: و مردّ هذه الدعوى في الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب و السنّة، و لكن قد سبق الكلام مفصّلاً فقلنا: إنّه يستحيل تعلّق الأحكام على العلم بها مطلقاً فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاصّ.

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجّيّة القطع و النهي عنه يجب أن نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء اَنْ يقال: انَّ معناه ادراك الشارع وعِلْمُهُ بِاَنَّ هذا الفعل ينبغي فعله او تركه لدى العقلاء وهذا شيءٌ آخر غير امره و نهيه. والنافع هو اَنْ نستكشف امرَه ونَهْيَه فيحتاج اثبات امره و نهيه الى دليلٍ آخَر سَمْعيٍّ. ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقليّ الذي اَقْصىٰ ما يُستنتج منه اَنَّ الشارع عالمٌ بحكم العقلاء اَوْ اَنَّه حَكمَ بنفس ما حَكَمَ به العقلاء فلا يكون منه امرٌ مولويٌّ او نهيٌ مولوي.

اقول: وهذه آخِر مرحلةٍ لتوجيه مقالة منكري حجّية العقل وهو توجيهٌ يختصّ بالمستقلاّت العقليّة وهذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين:

١ ـ دعوى انكار الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع وقد تقدّم تفنيدها في الجزء الثاني[١] فلانعيد.

٢ ـ الدعوي التي اشرنا اليها هناك في الجزء الثاني و توضيحها:

انّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذمّ فقط، والمدح والذمّ غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لايستلزم استحقاق الثواب والعقاب مِنْ قِبَل المولىٰ والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ولايكفي الاوّل.

ولو فرض اَنّا صَحَّحنا الاستلزام للثواب والعقاب فَاِنَّ ذلك لايدركه كلّ احدٍ. ولو فرض انّه ادركَهُ كلّ احدٍ فانّ ذلك ليس كافياً للدّعوة الى الفعل الّا عند القَذِّ من النّاس.

والجواب: انه قد اشرنا الى ما يُفَنِّدُ الشقّ الاول من هذه الدعوى الثانية اذ قلنا: الحقّ اَنّ معنى استحقاق المدح ليس الّا استحقاق الثواب ومعنى استحقاق الذّم ليس الّا استحقاق العقاب.

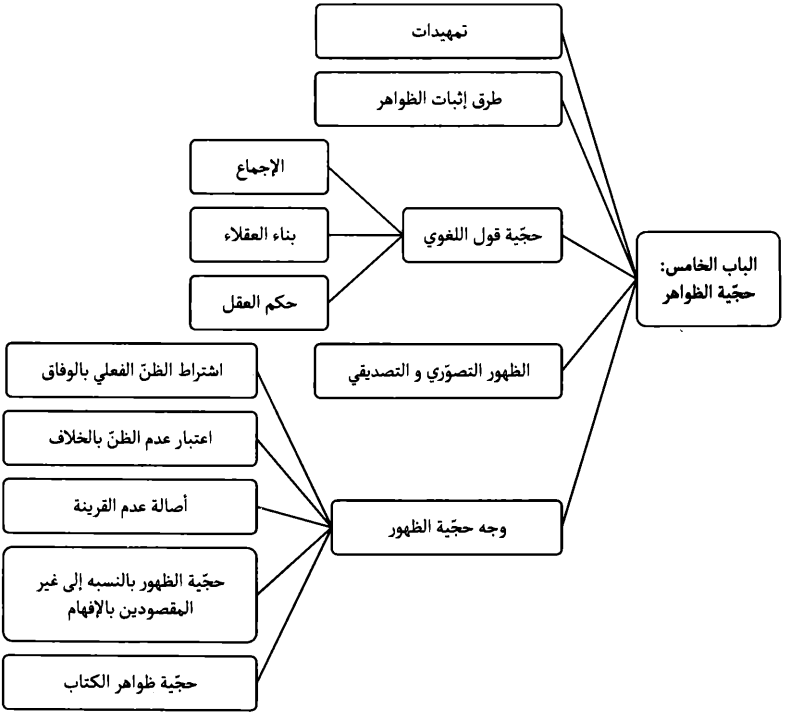
---

١. تقدّم في صفحة ٨٨.

وامّا الشقّ الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه: أنّه لمّا كان المفروض أنّ المدح والذم من القضايا المشهورات الّتي تتطابق عليها آراء العقلاء كافةً فلابدّ أن يُفْرَض فيه أنْ يكون صالحاً لدعوة كل واحدٍ من الناس.

وامّا: أنّ هذا الادراك لايدعو الّا الفَذّ من الناس فقد يكون صحيحاً ولكن لايضرّ في مقصودنا، لانّه لانقصد من كون حكم العقل داعياً أنّه داعٍ بالفعل لكلّ احدٍ بل انّما نقصد ـ وهو النافع لنا ـ أنّه صالحٌ للدعوة.

المخطّطة الباب الخامس: حجية الظواهر



الباب الخامس: حجّيّة الظواهر

تمهيدات

١. أنّ البحث عن حجّيّة الظواهر من توابع البحث عن الكتاب و السنّة أعني أنّ الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب و السنّة، بل إنّما تحتاج إلى إثبات حجّيّتها لغرض الأخذ بالكتاب و السنّة.

٢. تقدّم أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ ما لم يدلّ دليل قطعي على حجّيّته و الظواهر من جملة الظنون فلابدّ من التماس دليل قطعي عَلى حجّيتها.

٣. أنّ البحث عن الظهور يتمّ بمرحلتين:

الأولى: في أنّ هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر، و المقصد الأوّل كلّه متكفّل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ.

الثانية: في أنّ اللفظ الذي قد أحرز ظهوره هل هو حجّة عند الشارع في ذلك المعنى، و البحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من أجله هذا الباب.

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشكّ في (وضع اللفظ و قيام القرائن العامّة) فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ و معرفة القرائن العامّة:

منها: أن يتتبّع الباحث بنفسه استعمالات العرب، و يعمل رأيه و اجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان و المعرفة بالنكات البيانيّة.

منها: أن يرجع إلى علامات الحقيقة و المجاز كالتبادر و أخواته.

منها: أن يرجع إلى أقوال علماء اللغة، و سيأتي بيان قيمة أقوالهم.

حجّيّة قول اللغوي

على تقدير أن ينصّ اللغويّون على المعنى الحقيقي، فإن أفاد نصّهم العلم بالوضع فهو، و إلّا فلا بدّ من التماس الدليل على حجّيّة الظنّ الناشئ من قولهم، و قيل: في الاستدلال عليه وجوه من الأدلّة:

أوّلاً: قيل: الدليل الإجماع. أقول: و أنّى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملي المدّعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء؟ و على تقدير تحصيله، فأنّى لنا من إثبات حجّيّة مثله؟

ثانياً: قيل: الدليل بناء العقلاء؛ لأنّ من سيرة العقلاء بناؤهم العملي على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأمور و منها: اللغات و دقائقها، و الشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العمليّة، فيستكشف من ذلك موافقته لهم و رضاه بها.

أقول: نحن نناقش إطلاق المقدّمة المتقدّمة القائلة: إنّ موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرّد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلّا بأحد شروط ثلاثة:

١. ألّا يكون مانع من كون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء في البناء و السيرة.

و الرجوع إلى أهل الخبرة، لامعنى لفرض أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء في ذلك.

٢. إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متّحد المسلك مع العقلاء، فلا بدّ أن يثبت لدينا جريان السيرة العمليّة حتّى في الأمور الشرعيّة بمرأى و مسمع من الشارع.

و الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة، لم يعلم جريان السيرة العقلائيّة في الأخذ

بقول اللغوي في خصوص الأمور الشرعيّة حتّى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الأمور الشرعيّة.

٣. إذا انتفى الشرطان المتقدّمان فلا بد حينئذٍ من قيام دليل خاصّ قطعي على رضا الشارع، و في مقامنا ليس عندنا هذا الدليل.

ثالثاً: قيل: الدليل حكم العقل؛ لأنّ العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلابدّ أن يحكم الشارع بذلك أيضا.

أقول: و هذا الوجه أقرب الوجوه في إثبات حجّيّة قول اللغوي.

الظهور التصوّري و التصديقي

قيل: إنّ الظهور على قسمين:

١. الظهور التصوّري و هو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغويّة أو العرفيّة و هو تابع للعلم بالوضع.

٢. الظهور التصديقي و هو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمّنه من المعنى، و يستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثانٍ تصديقي، و هو الظهور بأنّ هذا هو مراد المتكلّم.

[أقول: و نحن لا نتعقّل هذا التقسيم بل الظهور قسم واحد، و ليس هو إلّا دلالة اللفظ على مراد المتكلّم،] و هذه الدلالة هي التي نسميّها الدلالة التصديقيّة، و أنّ ما يسمّونه بالدلالة التصوريّة ليست بدلالة، بل هي من باب تداعي المعاني. و أمّا تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين، فهو تسامح أيضاً؛ لأنّه لا يكون الظهور ظهوراً إلّا إذا كشف عن المراد الجدي للمتكلّم إمّا على نحو اليقين أو الظنّ، و على كلّ حالٍ، فإنّ موضع الكلام في حجّيّة الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلّم بما هو كاشف و إن كان كشفاً نوعيّاً.

وجه حجّيّة الظهور

إنّ الدليل على حجّيّة الظاهر منحصر في بناء العقلاء، و الدليل يتألّف من مقدّمتين قطعيّتين:

المقدّمة الأولى: أنّ أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العمليّة على اعتماد المتكلّم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده.

المقدمة الثانية: أنّ الشارع المقدّس لم يخرج في محاوراته و استعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده.

و إذا ثبتت هاتان المقدّمتان القطعيّتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم أنّ الظاهر حجّة عند الشارع، حجّة له على المكلّفين، و حجّة معذّرة للمكلّفين.

هذا و لكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كلّ من المقدّمتين لا بدّ من التعرّض لها، و كشف الحقيقة فيها:

أ: اشتراط الظنّ الفعلي بالوفاق

قيل: لابدّ في حجّيّة الظاهر من حصول ظنّ فعليّ بمراد المتكلّم والّا فهو ليس بظاهر.

[اقول: إنّ المقوّم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاورة هو كشفه الذاتي عن المراد و إن لم يحصل ظنّ فعلي للسامع و المدرك لحجية الظاهر ليس إلّا بناء العقلاء، فهو المتّبع في أصل الحجّيّة، و هذا ما يسمّى بالظنّ النوعي، فيكتفى به في حجّيّة الظاهر].

ب: اعتبار عدم الظنّ بالخلاف

قيل: إن لم يعتبر الظنّ بالوفاق فعلى الأقلّ يعتبر ألّا يحصل ظنّ بالخلاف.

[أقول: إن كان منشأ الظنّ بالخلاف أمر يصحّ في نظر العقلاء الاعتماد عليه في

التفهيم فإنّه لا ينبغي الشكّ في أنّ مثل هذا الظنّ يضرّ في حجّيّة الظهور بل على التحقيق لا يبقى معه ظهور للكلام، و أمّا إذا كان منشأ الظنّ ليس ممّا يصحّ الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظنّ].

ج: أصالة عدم القرينة

ذهب الشيخ الأعظم في *رسائله* إلى أنّ الأصول الوجوديّة ـ مثل أصالة الحقيقة و أصالة العموم و أصالة الإطلاق و نحوها التي هي كلّها أنواع لأصالة الظهور ـ ترجع كلّها إلى أصالة عدم القرينة، و ذهب الشيخ صاحب *الكفاية* إلى أنّ أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور.

[أقول: الحقّ أنّ الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم و لا كما أفاده صاحب *الكفاية*، فإنّه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصحّ أن يقال له: أصالة عدم القرينة فضلاً عن أن يكون هو المرجع لأصالة الظهور، أو أنّ أصالة الظهور هي المرجع له].

د: حجّيّة الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام

ذهب المحقّق القمّي في قوانينه إلى عدم حجّيّة الظهور بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه بالكلام، و مثّل لغير المقصودين بالإفهام بأهل زماننا.

[أقول: إنّ هذا القول لا يستقيم،] و خلاصة ما ينبغي مناقشته به أن يقال:

١. إن كان الغرض أنّ الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة إلى هذا الشخص فهو أمر يكذّبه الوجدان.

٢. و إن كان الغرض دعوى أنّه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك.

٣. و إن كان الغرض أنّه لمّا كان من الجائز عقلاً أن يعتمد المتكلّم الحكيم على قرينة غير معهودة و لا معروفة إلّا لدى من قصد إفهامه فهو احتمال لا ينفيه العقل؛ لأنّه لا يقبح من الحكيم، فهو كلام صحيح في نفسه إلّا أنّه لا يضرّ بحجّيّة الظهور ببناء العقلاء.

و توضيح ذلك أنّ الذي يقوم حجّيّة الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء، لا نفي احتمالها بحكم العقل، و لا ملازمة بينهما.

٤. ثمّ على تقدير تسليم الفرق في حجّيّة الظهور بين المقصود بالإفهام و بين غيره، فالشأن كلّ الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز و السنّة:

أمّا الكتاب العزيز، فإنّه من المعلوم لنا أنّ التكاليف التي يتضمّنها عامّة لجميع المكلّفين و لا اختصاص لها بالمشافهين.

و أمّا السنة، فإنّ الأحاديث الحاكية لها على الأكثر تتضمّن تكاليف عامّة لجميع المكلّفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتّى غير المشافهين.

هـ: حجّيّة ظواهر الكتاب

نسب إلى جماعة من الأخباريّين القول بعدم حجّيّة ظواهر الكتاب العزيز.

أقول: إنّ القائلين بحجّيّة ظواهر الكتاب:

١. لا يقصدون حجّيّة كلّ ما في الكتاب (حتّى المتشابهات) بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي.

٢. لا يقصدون أيضاً بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرّع بالعمل به من دون فحص كامل عن كلّ ما يصلح لصرفه عن الظهور.

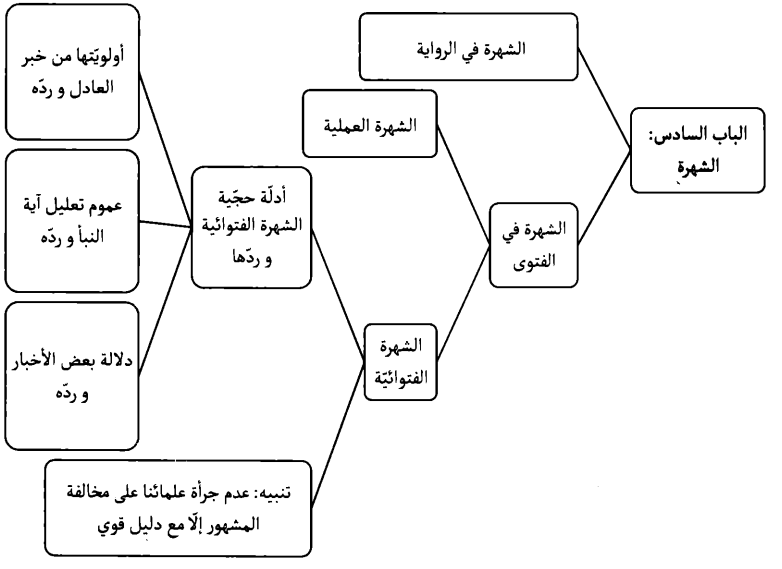
٣. لا يقصدون أيضاً أنّه يصحّ لكلّ أحد أن يأخذ بظواهره و إن لم تكن له سابقة معرفة و علم.

و حينئذٍ نقول لمن ينكر حجّيّة ظواهر الكتاب: ما ذا تعني من هذا الإنكار؟ إن

كنت تعني الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام على وجه لا يجوز التعرّض لظواهر القرآن و الأخذ بها مطلقاً فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم، فإنّه أمر لا يثبته ما ذكروه له من أدلّة. كيف و قد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم.

و أمّا ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي مثل النبوي المشهور: «من فسرّ القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار» فالجواب عنه أنّ التفسير غير الأخذ بالظاهر، و الأخذ بالظاهر لا يسمّى تفسيراً.

المخطّطة الباب السادس: الشهرة



الباب السادس: الشهرة

الشهرة في الاصطلاح على قسمين:

١. الشهرة في الرواية و هي عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدّة رواة على وجه لا يبلغ حدّ التواتر، و سيأتي في مبحث التعادل و الترجيح أنّ هذه الشهرة من أسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار.

٢. الشهرة في الفتوى و هي عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الإجماع.

و هذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها و النزاع فيها:

الأوّل: أن يعلم فيها أنّ مستندها خبر خاصّ موجود بين أيدينا، و تسمّى حينئذٍ الشهرة العمليّة.

الثاني: ألّا يعلم فيها أنّ مستندها أي شيء هو و ينبغي أن تسمّى هذه بالشهرة الفتوائيّة. و هي أعني الشهرة الفتوائيّة موضوع بحثنا هنا، [و الحقّ أنّه لا دليل على حجّيّة الظنّ الناشئ من الشهرة.]

و قد ذكروا لحجّيّة الشهرة جملة من الأدلة كلّها مردودة:

الدليل الأوّل: أولويّتها من خبر العادل: قيل: إنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد تدلّ على حجّيّة الشهرة بمفهوم الموافقة.

و الجواب: [أنّ هذا المفهوم إنّما يتمّ إذا أحرزنا على نحو اليقين أنّ العلّة في حجّيّة خبر العادل هو إفادته الظن و لكن هذا غير ثابت.]

الدليل الثاني: عموم تعليل آية النبإ: و قيل: إنّ عموم التعليل في آية النبإ أن تصيبوا قوماً بجهالة يدلّ على اعتبار مثل الشهرة.

و الجواب: [أنّ هذا ليس تمسكاً بعموم التعليل على تقدير تسليم أنّ هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل،] و قد تقدّم بيان ذلك في أدلّة حجّيّة خبر الواحد، بل هذا الاستدلال تمسّك بعموم نقيض التعليل، و لا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة.

الدليل الثالث: دلالة بعض الأخبار.

قيل: إنّ بعض الأخبار دالّة على اعتبار الشهرة مثل مرفوعة زرارة. قال زرارة: قلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيّهما نعمل؟ قال عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك، و دع الشاذّ النادر» قلت: يا سيّدي! هما معاً مشهوران مأثوران عنكم قال: «خذ بما يقوله أعدلهما» إلى آخر الخبر.

[و الاستدلال بهذه المرفوعة من وجهين].

الاوّل: اَنَّ المراد من الموصول في قوله «بما اشتهر» مطلق المشهور لاخصوص الخبر فيعمّ المشهور بالفتوىٰ.

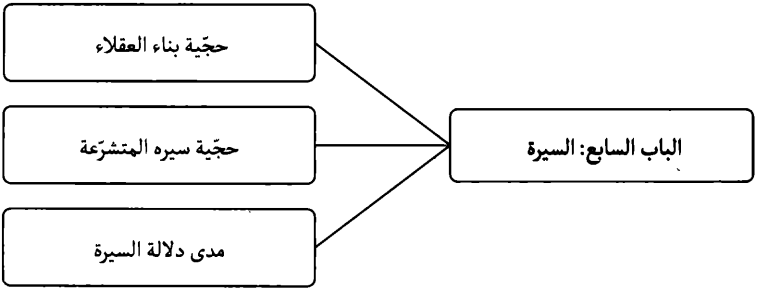
الثاني: انّه على تقدير اَنْ يراد من الموصول خصوص الخبر فانَّ المفهوم من المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة.

والجواب: امّا عن الوجه الاوّل: فبِأَنَّ الموصول كما يتعيّن المراد منه بالصلة كذلك يتعيّن بالقرائن الاخرى المحفوفة به. والذى يُعَيِّنُهُ هنا السؤال المتقدم عليه اذ السؤال وقع عن نفس الخبر والجواب لابدّ اَنْ يطابق السؤال.

وامّا عن الوجه الثاني فَبِأَنّه بعد وضوح ارادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة في خصوص الخبر لا الشهرة بما هي.

من المعروف عن المحقّقين من علمائنا أنّهم لا يجرأون على مخالفة المشهور إلّا مع دليل قوي، و مستند جلي يصرفهم عن المشهور، و هذه طريقة جارية في سائر الفنون.

المخطّطة الباب السابع: السيرة



الباب السابع: السيرة

المقصود من السيرة استمرار عادة الناس و تبانيهم العملي على فعل شيء، أو ترك شيءو المقصود بالناس إمّا جميع العقلاء و تسمّى السيرة حينئذٍ «السيرة العقلائيّة» و «بناء العقلاء». و إمّا جميع المسلمين بما هم مسلمون أو خصوص أهل نحلة خاصّة منهم كالإماميّة مثلاً و تسمّى السيرة حينئذٍ «سيرة المتشرّعة».

١. حجية بناء العقلاء

إنّ بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلّا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع و إمضاؤه، وإنّ موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين إلّا بأحد شروط ثلاثة، فنقول:

إنّ السيرة إمّا أن ينتظر فيها أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء؛ إذ لا مانع من ذلك. و إمّا ألّا ينتظر ذلك لوجود مانع من اتّحاده معهم في المسلك.

فإن كان الأوّل، فإن ثبت من الشارع الردع عن العمل بها، فلا حجّيّة فيها قطعاً. و إن لم يثبت الردع منه، فلا بدّ أن يعلم اتّحاده في المسلك معهم، لأنّه أحد العقلاء، بل رئيسهم.

و إن كان الثاني، فإمّا أن يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعيّة، و إمّا ألّا يعلم ذلك.

فإن كان الأوّل، فنفس عدم ثبوت ردعه كافٍ في استكشاف موافقته لهم.

و إن كان الثاني، فإنّه لا يكفي حينئذٍ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه.

٢. حجّيّة سيرة المتشرّعة

إنّ السيرة عند المتشرّعة على نحوين:

تارةً: يعلم فيها أنّها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام حتّى يكون المعصوم أحد العاملين بها، أو يكون مقرّراً لها.

و أخرى: لا يعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

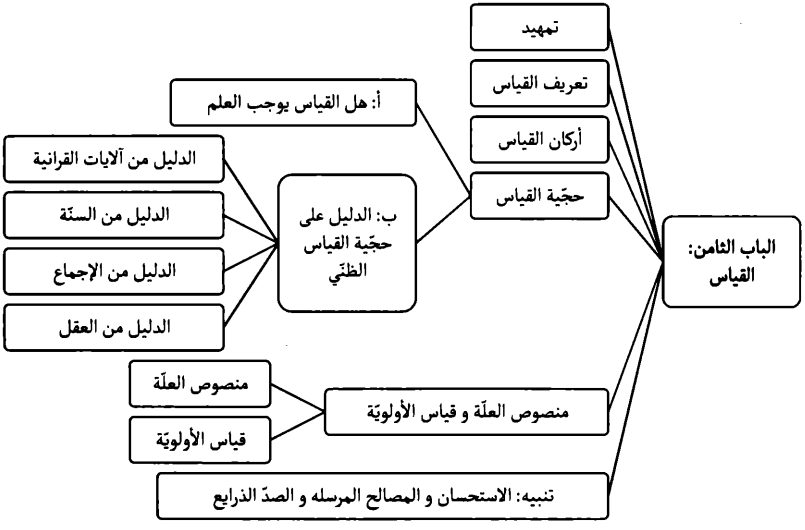
فإن كانت على النحو الأوّل، فلا شكّ في أنّها حجّة قطعيّة على موافقة الشارع.

و إن كانت على النحو الثاني، فلا نجد مجالاً للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع و اليقين، و السرّ في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة هو ما نعرف من أسلوب نشأة العادات عند البشر، و تأثير العادات على عواطف الناس.

٣. مدى دلالة السيرة

إنّ السيرة عند ما تكون حجّة فأقصى ما تقتضيه أن تدلّ على مشروعيّة الفعل، و عدم حرمته في صورة السيرة على الفعل، أو تدلّ على مشروعية الترك، و عدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك. أمّا استفادة الوجوب من سيرة الفعل و الحرمة من سيرة الترك، فأمر لا تقتضيه نفس السيرة.

المخطّطة الباب الثامن: القياس



الباب الثامن: القياس

تمهيد

علماء الإماميّة تبعا لآل البيت عليهم السلام أبطلوا العمل به، و من الفرق الأخرى أهل الظاهر، و كذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً. و أوّل من توسّع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة رأس القيّاسيين، و قد نشط في عصره، و أخذ به الشافعيّة و المالكيّة، و نحن يهمّنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه و حجّيّته فنقول:

١. تعريف القياس

إنّ خير التعريفات للقياس في رأينا أن يقال: **هو إثبات حكم في محلّ بعلّة لثبوته في محلّ آخر بتلك العلّة**، و أمّا تعريفه بالمساواة بين الفرع و الأصل في العلّة أو نحو ذلك، فإنّه تعريف بمورد القياس و ليست المساواة قياساً.

٢. أركان القياس

إنّ للقياس أربعة أركان:

١. «الأصل» و هو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً.

٢. «الفرع» و هو المقيس المطلوب إثبات الحكم له شرعاً.

٣. «العلّة» و هي الجهة المشتركة بين الأصل و الفرع التي اقتضت ثبوت الحكم، و تسمّى جامعاً.

٤. «الحكم »و هو نوع الحكم الذي ثبت للأصل و يراد إثباته للفرع.

٣. حجّيّة القياس

إنّ القياس كباقي الأمارات لا يكون حجّة إلّا في صورتين لا ثالث لهما:

١. أن يكون بنفسه موجباً للعلم بالحكم الشرعي.

٢. أن يقوم دليل قاطع على حجّيّته إذا لم يكن بنفسه موجباً للعلم.

و حينئذ لا بدّ من بحث موضوع حجّيّة القياس من الناحيتين، فنقول:

أ: هل القياس يوجب العلم؟

أنّ القياس نوع من التمثيل المصطلح عليه في المنطق و قلنا هناك: إنّ التمثيل من الأدلّة التي لا تفيد إلّا الاحتمال، و أنّ القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم؛ لأنّه لا يتكفّل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه و حكم المقيس، و يستثنى منه منصوص العلّة بالشرطين اللذين تقدّما، و في الحقيقة أنّ منصوص العلّة ليس من نوع القياس، كما سيأتي بيانه، و كذلك قياس الأولويّة. و أنّ القائلين بالقياس لا يدّعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقّعونه إفادته للظنّ غير أنّهم يرون أنّ مثل هذا الظنّ حجّة.

ب: الدليل على حجّيّة القياس الظنّي

نحن الإماميّة ففي غنىً عن هذا البحث؛ لأنّه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل‌البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظنّ الحاصل من القياس، أما غيرنا من أهل السنّة، فقد تمسّكوا بالأدلّة الأربعة: الكتاب، و السنّة، و الإجماع، و العقل.

الدليل من الآيات القرآنيّة

منها قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾[١] بناء على تفسير الاعتبار بالعبور و المجاوزة، و القياس عبور و مجاوزة من الأصل إلى الفرع.

[و فيه أنّ الاعتبار هو الاتعاظ لغةً].

و قد استدلّوا بآيات أخر مثل قوله تعالى: ﴿ فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ﴾[٢] ﴿ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الإِحْسَانِ ﴾[٣] [و التشبث بمثل هذه الآيات لا يعدو أن يكون من باب تشبث الغريق بالطحلب]

الدليل من السنّة: رووا عن النبيّ صلى الله عليه وآله أحاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجّة لهم، و لا بأس أن نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

منها: الحديث المأثور عن معاذ أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعثه قاضياً إلى اليمن و قال له فيما قال: «بما ذا تقضي إذا لم تجد في كتاب الله و لا في سنّة رسول الله؟» قال معاذ: أجتهد رأيي، و لا آلو: فقال صلى الله عليه وآله: «الحمد لله الذي وفّق رسول الله لما يرضى رسول الله».

قالوا: قد أقرّ النبيّ الاجتهاد بالرأي، و اجتهاد الرأي لا بدّ من ردّه إلى أصل، و إلّا كان رأيا مرسلاً، و الرأي المرسل غير معتبر، فانحصر الأمر بالقياس.

و الجواب: أنّ الحديث مرسل لا حجّة فيه، ثمّ إنّ الحديث معارض بحديث آخرفي نفس الواقعة، مضافاً إلى أنّه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم و لو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول، و لعلّه يشير إلى ذلك قوله: «و لا آلو».

---

١. الحشر: ٢.

٢. المائدة: ٩٥.

٣. النحل: ٩٠.

الدليل من الإجماع

و الإجماع هو أهمّ دليل عندهم، و عليه معوّلهم في هذه المسألة، و يجب الاعتراف بأنّ بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي، و أكثروا بل حتّى فيما خالف النصّ تصرّفاً في الشريعة باجتهاداتهم، و الشأن كلّ الشأن في تحقيق إجماع الأمّة و الصحابة على الأخذ بالقياس، و نحن نمنعه أشدّ المنع:

أمّا أوّلا: أنّه لم يثبت أنّ اجتهاداتهم كانت من نوع القياس، بل في بعضها ثبت عكس ذلك.

و أمّا ثانيا: فإنّ استعمال بعضهم للرأي سواء كان مبنياً على القياس أو على غيره، لا يكشف عن موافقة الجميع.

الدليل من العقل

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلاً عقليّاً على حجّيّته غير أنّ جملة منهم ذكر له وجوهاً أحسنها من أوهن الاستدلالات.

٤. منصوص العلّة و قياس الأولويّة

إنّ منصوص العلّة و قياس الأولويّة هما حجّة، و لكن لا استثناء من القياس (كما قال العلّامه الحلّى) لأنّهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجّيّتهما من باب حجّيّة الظهور، و هذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول:

منصوص العلّة

إنّ المدار في منصوص العلّة أن يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ما له

الحكم (مثل: الخمر حرام، لأنّه مسكر) فإنّه عموم من جملة الظواهر التي هي حجّة، [و لا بدّ حينئذٍ أن تكون حجّيّته على مقدار ما له من الظهور في العموم،] فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم، فإنّ التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل و القياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

قياس الأولويّة

أما قياس الأولويّة فهو نفسه الذي يسمّى مفهوم الموافقة، و فحوى الخطاب، كمثال الآية الكريمة ﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[1] الدّالة بالأولويّة على النهي عن الشتم و الضرب و نحوهما. [وإنا نقول ببطلان قياس الأولويّة إذا كان الأخذ به لمجرّد الأولويّة، أمّا إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الأولويّة فهو حجة من باب الظواهر، فلا يكون قياساً مستثنى من القياس الباطل.]

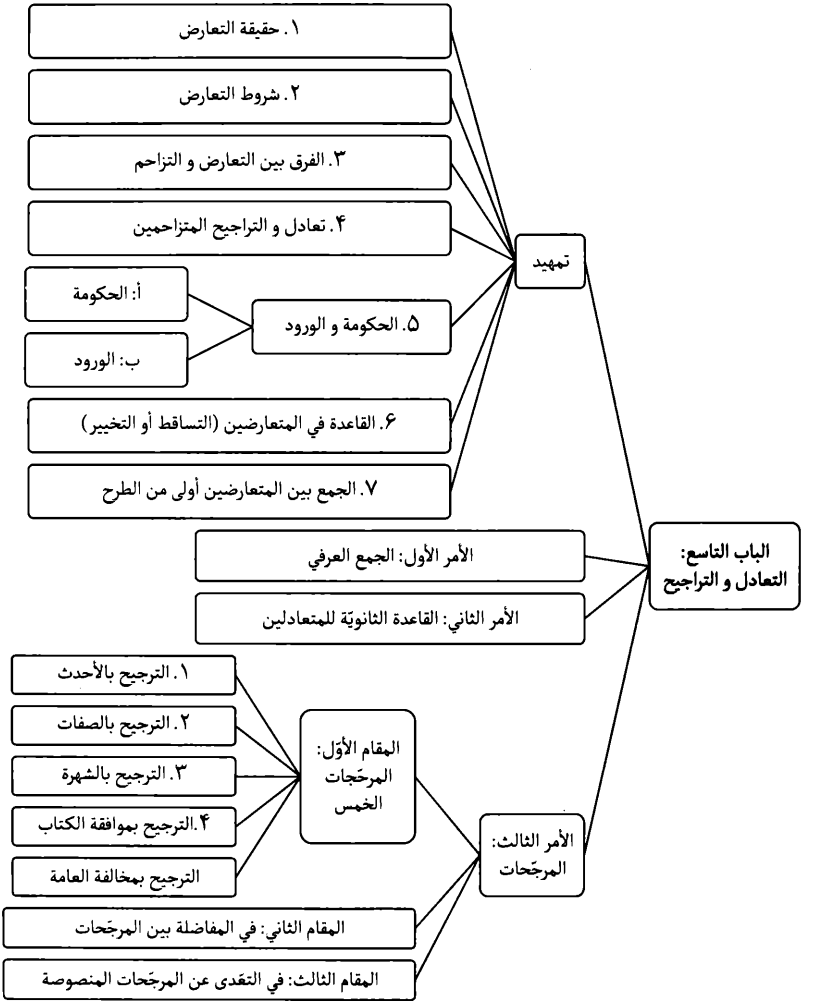
تنبيه: الاستحسان و المصالح المرسلة و سد الذرائع.

بقي من الأدلّة المعتبرة عند جملة من علماء السنّة الاستحسان و المصالح المرسلة و سدّ الذرائع. [و هي إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلّة السمعية أو الملازمات العقليّة لا دليل على حجّيّتها، بل هي أظهر أفراد الظنّ المنهيّ عنه، و هي دون القياس من ناحية الاعتبار.]

---

١. الاسراء: ١٢٢.

المخطّطة الباب التاسع: التعادل والتراجيح



الباب التاسع: التعادل و التراجيح

تمهيد

والغرض من هذا البحث بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين، و بيان أحكام المرجّحات لأحدهما على الآخر. و قبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في المقدّمة بيان أمور يحتاج إليها:

١. حقيقة التعارض

مرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحيةٍ مّا، أي أنّ كلّاً منهما يكذب الآخر، و لا يجتمعان على الصدق.

٢. شروط التعارض

لا يتحقق هذا المعنى من التعارض إلا بشروط سبعة:

١. ألّا يكون أحد الدليلين أو كلّ منهما قطعيّاً.

٢. ألّا يكون الظنّ الفعلي معتبراً في حجّيّتهما معاً.

٣. أن يتنافى مدلولاهما و لو عرضاً، و في بعض النواحي و الجامع في ذلك أن يؤدّيا إلى ما لا يمكن تشريعه، و يمتنع جعله في نفس الأمر.

٤. أن يكون كلّ من الدليلين واجداً لشرائط الحجّيّة.

٥. ألّا يكون الدليلان متزاحمين، فإنّ للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي.

٦. ألّا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر.

٧. ألّا يكون أحدهما وارداً على الآخر.

٣. الفرق بين التعارض و التزاحم

الضابط في التفرقة بين البابين هو أنّ الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا في مقام التشريع، و يكونان متزاحمين إذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع. و في تعارض الأدلّة قواعد للترجيح ستأتي. و أمّا التزاحم، فله قواعد أخرى تتّصل بالحكم نفسه، و لا ترتبط بالسند أو الدلالة، و لا ينبغي أن يخلو كتابنا من الإشارة إليها، و هذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

٤. تعادل و ترجيح المتزاحمين

لا شكّ في أنّه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، فإنّ الحكم فيهما هو التخيير، و هذا أمر محلّ اتّفاق، ويحكم به العقل إذا عرفت ذلك فيكون من المهمّ جدّاً أن نعرف ما هي المرجّحات في باب التزاحم، و من الواضح فالأهمّ عنده (الشارع) هو الأرجح في التقديم، و لمّا كانت الأهمّيّة تختلف جهتها، و منشؤها، فلا بدّ من بيان تلك الجهات و هي تستكشف بأمور:

١. أن يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، و لا شكّ في أنّ ما لا بدل له أهمّ.

٢. أن يكون أحد الواجبين مضيّقاً أو فوريّاً مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسّعاً، فإنّ المضيّق أو الفوري أهمّ من الموسّع قطعاً.

٣. أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختصّ دون الآخر، و كان كلّ منهما مضيّقاً، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليوميّة في آخر وقتها و بين صلاة الآيات في ضيق وقتها؛ لأنّ الوقت لما كان مختصّاً باليوميّة فهي أولى به.

٤. أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعيّة دون الآخر، ومع

فرض المزاحمة لايحصل العلم بتحقّق ما هو شرط فى الوجوب لاحتمال أنَّ مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب فلايزاحم ما كان وجوبه منجّزاً معلوماً.

٥. أن يكون أحد الواجبين مقدّماً بحسب زمان امتثاله على الآخر، فإنّه يكون المتقدّم مستقرّ الوجوب في محلّه؛ لحصول القدرة الفعليّة بالنسبة إليه، فإذا فعله انتفت القدرة الفعليّة بالنسبة إلى المتأخّر، فلا يبقى له مجال.

٦. أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدّمة.

٥. الحكومة و الورود

أ. الحكومة

(هي) أن يقدّم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة و قهر من ناحية أدائيّة، و لذا سمّيت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند، و لا من ناحية الحجّيّة، و إنّما التقديم من ناحية أدائيّة بحسب لسانهما، و لكن لا من جهة التخصيص و لا من جهة الورود.

التخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العامّ عن الخاصّ، و إخراج الخاصّ عن عموم العامّ مع فرض بقاء عموم لفظ العامّ شاملاً للخاصّ بحسب لسانه، و ظهوره الذاتي.

أمّا الحكومة في بعض مواردها هي كالتخصيص فى النتيجة، و لكن الفرق في كيفيّة الإخراج، فإنّه في التخصيص إخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، و في الحكومة إخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، و مثاله في الشرعيّات قوله ﷺ: «لاشكّ لكثير الشكّ» فإنّ هذا يكون حاكماً على أدلّة حكم الشك.

و إنّما قلنا: «الحكومة في بعض مواردها كالتخصيص»؛ لأنّ الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرّف فيها بتضييق الموضوع، و قسم بتوسعته. مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء: المتّقي عالم.

ب: الورود

الورود كالتخصّص في النتيجة و لكنّ الفرق أنّ الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبّد من الشارع، **و أمّا في الورود، فإنّ الخروج من الموضوع بنفس التعبّد من الشارع بلا خروج تكويني**، مثاله دليل الأمارة الوارد على أدلّة الأصول العقليّة كالبراءة.

و بهذا البيان لمعنى الورود يتّضح الفرق بينه و بين الحكومة، فإن ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة، و لكن بعناية التعبّد. أمّا الحكومة، فإنّ الخروج فيها إنّما يكون حكميّاً و تنزيليّاً

٦. القاعدة في المتعارضين التساقط أو التخيير

[الحق أنّ القاعدة الأوّليّة هي التساقط].

و إنّ الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو أن التعارض لا يقع بين الدليلين إلّا إذا كان كلّ منهما واجداً لشرائط الحجّيّة، و التعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعيّن عن الحجّيّة الفعليّة؛ لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني غير المعيّن على ما هو عليه من الحجّيّة الفعليّة واقعاً، و لمّا لم يمكن تعيينه و المفروض أنّ الحجّة الفعليّة منجّزة للتكليف يجب العمل بها، فلا بدّ من التخيير بينهما.

و الجواب: أنّ التخيير المقصود إمّا أن يراد به التخيير من جهة الحجّيّة أو من جهة الواقع.

فإن كان الأوّل، فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين؛ لأنّ دليل الحجّيّة الشامل لكلّ منهما في حد أنفسهما إنّما مفاده حجّيّة أفراده على نحو التعيين لا حجّيّة هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين.

و إن كان الثاني فنقول: أوّلاً: لا يصحّ أن يفرض التخيير من جهة الواقع إلّا إذا علم بإصابة أحدهما للواقع، و لكن ليس ذلك أمراً لازما في الحجّتين المتعارضتين؛ إذ يجوز فيهما أن يكونا معاً كاذبتين، و على هذا فليس الواقع محرزاً في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله. و ثانيا: على تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فإنّه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما؛ إذ لا وجه للتخيير بين الواقع و غيره، و هذا واضح.

أمّا لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكم ثالث، فهل مقتضى تساقطهما عدم حجّيّتهما في نفي الثالث؟

[الحق أنّه لا يقتضي ذلك].

٧. الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

اشتهر بينهم أنّ الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح، و مقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معاً على القول بالتساقط، و عدم طرح أحدهما غير المعيّن على القول بالتخيير، و عدم طرح أحدهما المعيّن غير ذي المزيّة مع الترجيح. فيجب البحث عنها من ناحية مدركها، و من ناحية عمومها لكلّ جمع حتى الجمع التبرّعي.

١. أمّا من الناحية الأولى، فمن الظاهر أنّه لا مدرك لها إلّا حكم العقل بأولويّة الجمع؛ لأنّ مع فرض إمكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما، فكيف يصحّ أن نحكم بتساقطهما، أو سقوط أحدهما.

٢. و أمّا من الناحية الثانية، فنقول: إنّ الجمع العرفي أولى من الطرح، بل بالجمع العرفي يخرجان عن كونهما متعارضين، كما سيأتي فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معاً.

وإذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فإنّ الجمع التبرعي لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجّة في كلّ منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور في المقدّمة، فلنشرع في المقصود، و الأمور التي ينبغي أن نبحثها ثلاثة:

الأمر الأوّل: الجمع العرفي

إنّه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض، و الوجه في ذلك أنّه إنّما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السنديّة حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بهما معاً، و في موارد الجمع العرفي لا حيرة و لا تردّد. و للجمع العرفي موارد:

فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر، فإنّ الخاصّ مقدّم على العامّ، لأنّه بمنزلة القرينة عليه.

و منها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقّن في الإرادة، أو لكلّ منهما قدر متيقّن، و لكن لا على أن يكون قدراً متيقّناً من اللفظ بل من الخارج.

ومنها: ... .

الأمر الثاني: القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدّم أنّ القاعدة الأوليّة في المتعادلين هي التساقط و لكن استفاضت الأخبار، بل تواترت في عدم التساقط غير أنّ آراء الأصحاب اختلفت على ثلاثة أقوال:

١. التخيير في الأخذ بأحدهما و هو مختار المشهور.

٢. التوقّف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل و لو كان الاحتياط مخالفاً لهما.

٣. وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتياط، فإن لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخيّر بينهما.

و لا بدّ من النظر في الأخبار لاستظهار الأصحّ من الأقوال، فلنذكر لك أخبار الباب ليتّضح الحقّ في المسألة، فإنّ منها ما يدلّ على التخيير مطلقاً: و منها: ما يدلّ على التخيير في صورة التعادل، و منها: ما يدلّ على التوقّف.

(نموذج من تلك الروايات)

١. خبر الحسن بن جهم عن الرضاعليه السلام: قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» (نموذج من أخبار التخيير المطلق)

٢. مرفوعة زرارة المرويّة عن *عوالي اللآلي* و قد جاء في آخرها: «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر» و لا شكّ في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين، و في أنّه بعد فرض التعادل؛ لأنّها جاءت بعد ذكر المرجّحات، و فرض انعدامها (نموذج من أخبار التخيير فى فرض التعادل).

٣. مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجّحات، و قد جاء في آخرها: «إذا كان ذلك أي فقدت المرجّحات فأرجئه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (نموذج من أخبار التوقّف)

[(الحاصل بعد المناقشة في اخبار التخيير:) أنّ القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقّف، و لا للخروج عن القاعدة الأوّلية للمتعارضين و هي التساقط، و إن كان التخيير مذهب المشهور. و أمّا أخبار التوقّف فإنّها مضافاً إلى كثرتها و صحّة بعضها و قوّة دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة؛ لأنّ الإرجاء و التوقّف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه فأخبار التوقّف تكون على القاعدة].

الأمر الثالث: المرجّحات

إنّ المرجّحات المدّعى أنّها منصوص عليها في الأخبار خمسة أصناف، فينبغي أوّلاً البحث عنها واحدة واحدة، ثمّ بيان أيّة منها أولى بالتقديم لو تعارضت، ثمّ بيان أنّه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدّى إلى غيرها، فهنا ثلاثة مقامات:

المقام الأوّل: المرجّحات الخمسة

١. الترجيح بالأحدث

في هذا الترجيح روايات أربع نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي عبدالله عليه السلام: قال عليه السلام: «أ رأيت لو حدّثتك بحديث العامّ ثمّ جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه بأيّهما كنت تأخذ قلت. آخذ بالأخير فقال لي: «رحمك الله»

[أقول: إنّ هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على (أنّ) يكون الأخذ بالأحدث وظيفة عامّة لجميع المكلّفين و لجميع الأزمان حتى زمن الغيبة].

٢. الترجيح بالصفات

العمدة في الباب المقبولة (مقبوله ابن حنظلة) و إليك نصّها بعد حذف مقدّمتها: قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث، و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر». قلت: فانّهما عدلان مرضيّان عند اصحابنا لايفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: «يُنظر الى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الّذي به حكما المجمع عليه من

اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فانّ المجمع عليه لاريب فيه...».

قلت: فانْ كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسّنة وخالف العامّة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسّنة ووافق العامّة.»

[أقول: من الواضح أنّ موردها التعارض بين الحاكمين لا بين الراويين وانّ اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راوٍ و محدّث، و المفهوم من المقبولة أن ترجيح الأعدل و الأورع و الأفقه إنما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه لا في مقام قبول روايته. و عليه فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات].

٣. الترجيح بالشهرة

و الشهرة المرجّحة على نحوين: شهرة عمليّة و هي الشهرة الفتوائيّة المطابقة للرواية، و شهرة في الرواية و إن لم يكن العمل على طبقها مشهوراً.

أمّا الأولى: فلم يرد فيها من الأخبار ما يدلّ على الترجيح بها، فإذا قلنا بالترجيح بها، فلا بدّ أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع.

و أمّا الثانية: فإنّ إجماع المحقّقين قائم على الترجيح بها، و قد دلّت عليه المقبولة المتقدّمة، و قد جاء فيها «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» و المقصود من المجمع عليه المشهور.

٤. الترجيح بموافقة الكتاب

في ذلك روايات كثيرة: منها: خبر الحسن بن الجهم فقد جاء في صدره: قلت له:

تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة قال: «ما جاءك عنّا فقسه على كتاب الله عزّوجلّ و أحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يكن يشبههما فليس منّا».

٥. مخالفة العامة

ينحصر الدليل في المقبولة المتقدّمة، و ظاهرها أنّ الترجيح بموافقة الكتاب و مخالفة العامّة بعد فرض حجّيّة الخبرين في أنفسهما، فتدلّ على الترجيح.

[و النتيجة أنّ المستفاد من الأخبار أنّ المرجحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، و موافقة الكتاب و السنة، و مخالفة العامّة، و هذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدّمة الكافي].

المقام الثاني: في المفاضلة بين المرجحات

إنّ المرجّحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواح لا تخرج عنها:

١. المرجّح الصدوري (مثل موافقة المشهور وصفات الراوي).

٢. المرجّح الجهتي (مثل مخالفة العامّة).

٣. المرجّح المضموني (مثل موافقة الكتاب والسّنة).

و قد وقع الكلام في هذه المرجّحات أنّها مترتّبة عند التعارض بينها، أو أنّها في عرض واحد على أقوال:

الأوّل: أنّها في عرض واحد.

الثاني: أنّها مترتّبة، و يقدّم المرجّح الجهتي على غيره.

الثالث: أنّها مترتّبة، و يقدّم المرجّح الصدوري على غيره.

الرابع: أنّها مترتّبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الأخرى.

[و الذي نقوله: إنّه لا قاعدة هناك تقتضي تقديم أحد المرجحات على الآخر ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، و ما عدا ذلك، فالمقدّم هو الأقوى مناطاً،

أي ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد، فإن لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط لا التخيير، و مع التساقط يرجع إلى الأصول العمليّة التي يقتضيها المورد].

المقام الثالث: في التعدّي عن المرجّحات المنصوصة

لقد اختلفت أنظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجّحات المنصوصة على أقوال:

١. وجوب التعدّي إلى كلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع نوعاً، و هو القول المشهور.

٢. وجوب الاقتصار على المرجّحات المنصوصة.

٣. التفصيل بين صفات الراوي، فيجوز التعدّي فيها و بين غيرها، فلا يجوز.

و لمّا كانت المباني في الأصل في المتعارضين مختلفة، فلا بدّ أن تختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها، فنقول:

[أوّلاً: إذا قلنا بأنّ الأصل في المتعارضين هو التساقط و هو المختار، فإنّ الأصل يقتضي عدم الترجيح إلّا ما علم بدليل].

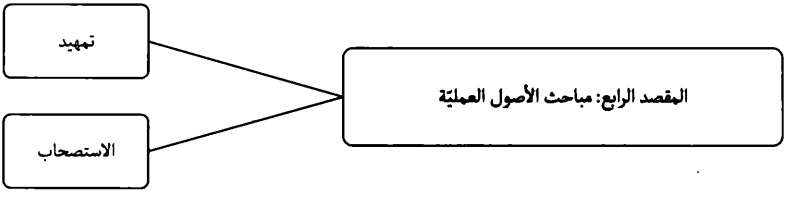
ثانياً: إذا قلنا بأنّ القاعدة الأوليّة في المتعارضين هو التخيير، فإنّ الترجيح على كلّ حال لا يحتاج إلى دليل جديد، فإنّ احتمال تعين الراجح كافٍ في لزوم الترجيح.

ثالثاً: إذا قلنا بأنّ القاعدة الثانويّة الشرعيّة في المتعارضين هو التخيير، فلا بدّ أن نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب.

المقصد الرابع

مباحث الأصول العمليّة

المخطّطة المقصد الرابع: مباحث الأصول العملية



تمهيد

لا شكّ في أنّ كلّ متشرع يعلم علماً إجماليّاً بأنّ لله تعالى أحكاماً إلزاميّةً، و هـذا العلم الإجمالي منجّز لتلك التكاليف الإلزاميّة الواقعيّة، فيجب على المكلّف أن يسعى إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمّنة له.

و حينئذ إذا فحص المكلّف و تمّت له إقامة الحجّة على جميع الموارد المحتملـة كلّها فذاك هو كلّ المطلوب.

و أما إذا فحص و لم تتمّ له إقامة الحجّة إلّا على جملة من الموارد، فإنّ المكلّـف يقع لا محالة في حالة من الشكّ تجعله في حيرة من أمر تكليفه. فما ذا تراه صانعاً؟

و هذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها ليحصل للمكلّف اليقـين بوظيفتـه، و قـد اتّضح لدى الأصوليّين أنّ الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غيـر اختصـاص بباب دون باب هي على أربعة أنواع:

١. أصالة البراءة. ٢. أصالة الاحتياط. ٣. أصالة التخيير. ٤. أصالة الاستصحاب.

و إنّما تعدّدت هذه الأصول الأربعة، فلتعدّد مجاريها و قد ذكـر مشـايخ الأصـول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوهاً مختلفة و أحسنها ما أفـاده شـيخنا النـائيني (أعلى الله مقامه).

وخلاصته: أنَّ الشكّ على نحوين:

١ ـ أنْ تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع (مجرى الاستصحاب).

٢ ـ ألّا تكون له حالة سابقة او كانتْ ولكن لم يلاحظها الشارع وهذه الحالة لاتخلو عن احدى صُوَر ثلاث:

أ: اَنْ يكون التكليف مجهولاً مطلقاً (مجرى اصالة البراءة).

ب: اَنْ يكون التكليف معلوماً فى الجملة مع امكان الاحتياط (مجرى اصالة الاحتياط).

ج: اَنْ يكون التكليف معلوماً كذلك ولايمكن الاحتياط (مجرى قاعدة التخيير).

و قبل الكلام في كلّ واحدة من هذه الأصول لا بدّ من بيان أمور من باب المقدّمة:

الأوّل أنّ الشكّ في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

١. أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي.

٢. أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري، و هذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام.

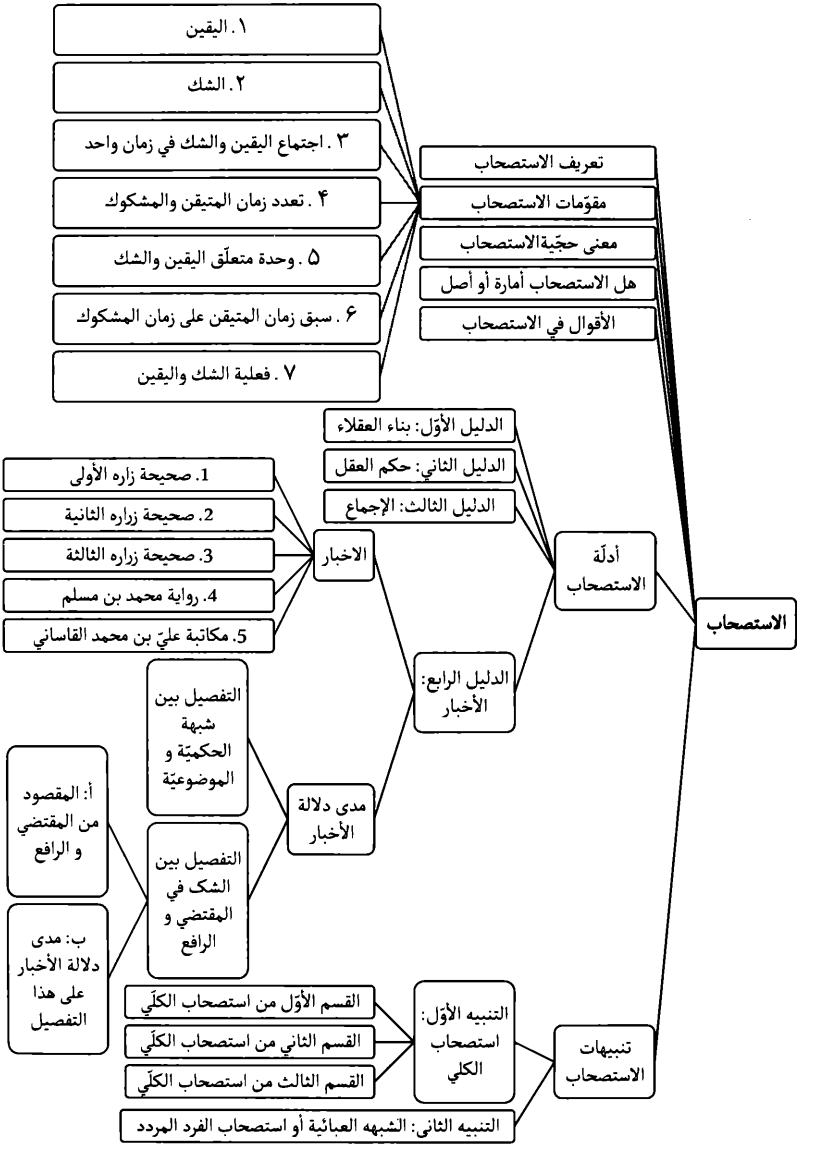
الثاني: أنّ الشكّ في الشيء ينقسم باعتبارالشيء المشكوك فيه على نحوين:

١. أن يكون المتعلّق موضوعاً خارجياً، و تسمّى الشبهة حينئذ موضوعيّة.

٢. أن يكون المتعلّق حكماً كلّيّاً، و تسمّى الشبهة حينئذ حكميّة.

و الشبهة الحكميّة هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، و إذا جاء التعرّض لحكم الشبهات الموضوعيّة فإنّما هو استطرادي والّا فالبحث عن حكم الشكّ في الشبهة الموضوعيّة من مسائل الفقه.

المخطّطة الاستصحاب



الاستصحاب

تعريف الاستصحاب

إذا تيقّن المكلّف بحكم أو بموضوع ذي حكم ثمّ تزلزل يقينه السابق بأنّ شكّ في بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً إذن ما ذا تراه صانعاً؟

لا شك أن هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي و قد ثبت لدى الكثير.

من الأصوليين أن القاعدة في ذلك أن يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه، و سموا هذه القاعدة بالاستصحاب. و إلى تعريف القاعدة نظر من عرَّف الاستصحاب «بأنّه إبقاء ما كان».

و قد اعترض على هذا التعريف بعدّة أمور:

منها: أنّ التعريف المذكور لا يتكفّل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق، و الشكّ اللاحق.

و الجواب: أنّ التعبير بإبقاء ما كان مشعر بالركنين معاً: أمّا الأول و هو اليقين السابق فيفهم من كلمة ما كان. و أمّا الثاني وهو الشكّ اللاحق، فيفهم من كلمة الإبقاء الذي معناه الإبقاء حكماً وتنزيلاً وتعبّداً.

مقوّمات الاستصحاب

١. اليقين: المقصود به اليقين بالحالة السابقة سواء كانت حكماً شرعيّاً أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

٢. الشكّ: المقصود منه الشكّ في بقاء المتيقّن.

٣. اجتماع اليقين و الشك في زمان واحد: بمعنى أن يتّفق في آن واحد حصول

اليقين و الشكّ لا بمعنى أنّ مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد.

٤. تعدّد زمان المتيقّن و المشكوك: يشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدّم، لأنّه مع فرض وحدة زمان اليقين و الشك يستحيل فرض اتّحاد زمان المتيقّن، و المشكوك مع كون المتيقّن نفس المشكوك كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضاً.

٥. وحدة متعلّق اليقين و الشك: أي إنّ الشكّ يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين.

٦. سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك، أي إنّه يجب أن يتعلّق الشكّ في بقاء ما هو متيقّن الوجود سابقاً.

٧. فعليّة الشكّ و اليقين: بمعنى أنّه لا يكفي الشكّ التقديري و لا اليقين التقديري.

معنى حجّيّة الاستصحاب

إنّ توصيف القواعد و الأصول الموضوعة للشاكّ بالحجّة يتوقّف على ثبوت مجعوليّتها من قبل الشارع بالدليل الدالّ عليها، فالحجّة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاكّ بما أنّها مجعولة من قبله، و إلّا إذا لم تثبت مجعوليّتها لا يصحّ أن تسمّى قاعدة فضلاً عن توصيفها بالحجّة.

هل الاستصحاب أمارة أو أصل

الشيخ الأنصاري (أعلى الله مقامه) فرق في الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبار فيكون أصلا و بين أن يكون مبناه حكم العقل فيكون أمارة .

[أقول: إنّ الاستصحاب حتى على القول بأنّ مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عمليّة ليس مضمونها إلّا حكماً ظاهريّاً مجعولاً للشاك، و أمّا الظن ببقاء المتيقّن على تقدير حكم العقل لا يكون إلّا مستنداً للقاعدة، و دليلاً عليها لا أنّ الظنّ

هو نفس القاعدة حتّى تكون الأمارة لأنّ هذا الظنّ نستنتج منه ان الشارع جعل هـذه القاعدة الاستصحابية لأجل العمل بها عند الشك والحيرة.].

الأقوال في الاستصحاب

قد تشعّب في الاستصحاب أقوال العلماء تشعّبات يصعب حصرها على ما يبدو، و نحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في *رسائل* الشيخ الأنصاري (١١ قولاً).

أدلّة الاستصحاب

الدليل الأوّل: بناء العقلاء

و هذا الدليل يتكوّن من مقدّمتين قطعيّتين:

١. ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢. كشفُ هذا البناء عن موافقة الشارع و اشتراكه معهم.

و قد وقعت المناقشة في المقدّمتين معاً:

أمّا الأولي: فقد ناقش فيها أستاذنا الشيخ النائينيرحمه الله بأنّ بناء العقلاء لم يثبت إلّا فيما إذا كان الشكّ في الرافع، أمّا إذا كان الشك في المقتضي فلـم يثبـت مـنهم هـذا البناء، و لا يبعد صحّة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء.

و أمّا المقدّمة الثانية، فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند في *الكفاية* بوجهين:

أوّلاً: أنّ بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبـار الاستصـحاب عنـد الشـارع إلّا إذا أحرزنا أنّ منشأ بنائهم العملي هو التعبّد بالحالة السابقة من قبلهم.

والجواب: انّ المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تبانيهم العملي علـى الأخذ بالحالة السابقة وهذا ثابت عندهم من غيرشك ولايضرّ في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تبانيهم اختلاف أسباب التباني عندهم.

ثانياً: إنّ هذا لا يستكشف منه حكم الشارع إلّا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم، و لكن لا دليل على هذا الرضا و الإمضاء، بل إنّ عمومات الآيات و الأخبار الناهية عن اتّباع غير العلم كافية في الردع عن اتّباع بناء العقلاء.

و الجواب: أنّ المقصود من النهي عن اتّباع غير العلم هو النهي عنه؛ لإثبات الواقع به، و ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب.

الدليل الثاني: حكم العقل

و المقصود منه أنّه إذا علم الإنسان بثبوت شيء في زمان ثمّ طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق، فإنّ العقل يحكم بأنّه مظنون البقاء، فلا بدّ أن يحكم الشرع أيضاً.

[أقول: هذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين:]

الأوّل: في أصل الملازمة العقليّة المدّعاة، و يكفي في تكذيبها الوجدان.

الثاني: على تقدير تسليم هذه الملازمة، فإنّ أقصى ما يثبت بها حصول الظنّ بالبقاء، و هذا الظنّ لا يثبت به حكم الشرع إلّا بضميمة دليل آخر يدلّ على حجّيّة هذا الظنّ بالخصوص، و لو كان هناك دليل على حجّيّة هذا الظنّ بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة.

الدليل الثالث: الإجماع

نقل جماعة الاتّفاق على اعتبار الاستصحاب.

[أقول: إنّ تحصيل الإجماع في هذه المسألة مشكل جّداً؛ لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق إلّا أن يراد منه حصول الإجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئيّة في مقابل السلب الكلي، و هذا الإجماع بهذا المقدار قطعيّ.]

الدليل الرابع: الأخبار

و هي العمدة في إثبات الاستصحاب و عليها التعويل:

١. صحيحة زرارة الأولى

قال زرارة: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء أ يوجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال: «يا زرارة! قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين و الأذن فقد وجب الوضوء». قلت: فإن حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم؟ قال: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن و إلّا فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك أبداً، و لكنّه ينقضه بيقين آخر».

تقريب الاستدلال بها أنّ قوله:

«فإنّه على يقين من وضوئه» بمنزلة الصغرى.

وقوله: «و لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً» بمنزلة الكبرى.

وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب، و هي البناء على اليقين السابق، و عدم نقضه بالشكّ اللاحق، فيفهم منها أنّ كلّ يقين سابق لا ينقضه الشكّ اللاحق.

وقد وقعت المناقشة في الاستدلال من عدّة وجوه:

منها: أنّ الوضوء أمر آني متصرّم ليس له استمرار في الوجود، و إنّما الذي إذا ثبت استدام هو أثره و هو الطهارة، و متعلّق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة، و متعلّق الشكّ هو المانع من استمرار الطهارة أثر المتيقّن فيكون الشكّ في استمرار أثر المتيقّن لا المتيقّن نفسه، و عليه، فلا يكون متعلّق اليقين نفس متعلّق الشكّ فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب.

و فيه: أنّ الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، و لكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي أثر له بإطلاق السبب و إرادة المسبب.

٢. صحيحة زرارة الثانية

قال زرارة: ... قلت: فإن ظننت أنّه أصابه و لم أتيقّن، فنظرت و لم أر شيئاً، فصّليت فيه، فرأيت فيه؟ قال: تغسله: «و لا تعيد الصلاة».

قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك، فشككت و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً ... ».

قلت: إن رأيته في ثوبي و أنا في الصلاة؟

قال: «تنقض الصلاة، و تعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، و أن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصلاة و غسلته ثمّ بنيت على الصلاة؛ لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك».

والاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها:

الأولى: قوله: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت إلى آخره» بناء على أنّ المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل ظنّ الإصابة بالنجاسة، و هذا المعنى هو الظاهر منها.

الثانية: قوله أخيراً: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ» و دلالتها كالفقرة الأولى ظاهرة على ما تقدّم في الصحيحة الأولى من ظهور كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين.

٣. صحيحة زرارة الثالثة

قال زرارة: قلت له: أي الباقر أو الصادق عليه السلام من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين و قد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع بركعتين و أربع سجدات و هو قائم بفاتحة الكتاب، و يتشهّد، و لا شيء عليه، و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشكّ، و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكن ينقض الشكّ باليقين، و يتمّ على اليقين،

فيبني عليه، و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات».

وجه الاستدلال بها انه فى الشك بين الثلاث والاربع وقد احرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الاتيان بالرابعة فيستصحب ولذلك وجب عليه ان يضيف اليها رابعة لانه لايجوز نقض اليقين بالشك، بل لابدّ ان ينقضه باليقين باتيان الرابعة فينقض شكه باليقين، وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب.

٤. رواية محمّد بن مسلم

محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين».

استدلّ بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدّعياً ظهورها فيه. و لكنّ الذي نراه أنّها غير ظاهرة فيه. فإنَّ القدر المسلّم منها انّها صريحة فى أنّ مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمة الفاء غير أنّ هذا القدر من البيان يصح أن يراد منه قاعدة اليقين ويصح ان يراد منه قاعدة الاستصحاب.

٥. مكاتبة عليّ بن محمد القاساني

قال: كتبت إليه و أنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية، و أفطر للرؤية».

قال الشيخ الأنصاري: «و الإنصاف أنّ هذه الرواية أظهرها في هذا الباب إلّا أنّ سندها غير سليم، و قد أورد عليه صاحب *الكفاية* بما محصّله: أنّا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلاً عن أظهريّتها.

مدى دلالة الأخبار

و المهمّ لنا أن نبحث الآن عن مدى دلالة تلكم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمّة في الاستصحاب، فنقول:

١. التفصيل بين الشبهة الحكميّة و الموضوعيّة

إنّ المنسوب إلى الأخباريّين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعيّة، و لكن الإنصاف أنّ لأخبار الاستصحاب من قوّة الإطلاق و الشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكميّة.

٢. التفصيل بين الشكّ في المقتضي و الرافع

و يلزمنا النظر فيه من جهتين:

ألف: المقصود من المقتضي و المانع:

و نحيل ذلك إلى تصريح الشيخ نفسه، فقد قال: المراد بالشكّ من جهة المقتضي الشكّ من حيث استعداده و قابليّته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل و النهار، و خيار الغبن بعد الزمان الأوّل و أمّا الشكّ في الرافع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشكّ في طروّ ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده و قابليّته للبقاء لو لا طروّ الرافع، و ينقسم إلى قسمين رئيسين:

١. الشكّ في وجود الرافع و مَثَل له بالشكّ في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة و هو رحمه الله لا يعني به إلّا الشكّ في الشبهة الموضوعيّة خاصّة، و أمّا ما كان في الشبهة الحكميّة فلا يعمه كلامه.

٢. الشكّ في رافعيّة الموجود و ذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً و لكن يشكّ في كونه رافعاً للحكم و هو على أقسام ثلاثة، و رأى الشيخ أنّ الاستصحاب يجري في جميع هذه الأقسام سواء كان شكّاً في وجود الرافع، أو في رافعيّة الموجود بأقسامه الثلاثة.

ب: مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم « إنّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتّصاليّة كما في نقض

الحبل، و الأقرب إليه على تقدير مجازيّته هو رفع الأمر الثابت ـ إلى أن قال: فيختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار» و عليه، فلا يشمل اليقين المنهيّ عن نقضه بالشكّ في الأخبار اليقين إذا تعلّق بأمر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره. و قد وقعت فيه عدّة مناقشات نذكر أهمّها:

المناقشة الأولى: تفسيره (النقض) من الشيخ برفع الهيئة الاتّصالية ليس واضحاً، بل ليس صحيحاً؛ إذ أنّ مقابل الاتّصال الانفصال فيكون معنى النقض حينئذٍ انفصال المتّصل و هو بعيد جدّاً عن معنى نقض العهد و العقد.

أقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتّصال ما يقابل الانحلال لا ما يقابل الانفصال فلا إشكال.

المناقشة الثانية: أنّ هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقّف على التصرّف في اليقين بإرادة المتيقّن منه، كما نبّه عليه نفسه؛ لأنّه لو كان النقض مستنداً إلى نفس اليقين، فإنّ اليقين بنفسه مبرم و محكم، فيصحّ إسناد النقض إليه، و لو لم يكن لمتعلّقه في ذاته استعداد البقاء، و لكن لا يصحّ إرادة المتيقّن من اليقين على وجه يكون الإسناد اللفظي إلى نفس المتيقّن.

أقول: خلاصة ما توصّلنا إليه هو أنّ الحقّ أنّ النقض مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة، و لا في الإسناد، و لا على حذف مضاف، و لكنّ النهي عنه جعل عنواناً على سبيل الكناية عن لازم معناه، و هو لزوم الأخذ بالمتيقّن في ثاني الحال بترتيب آثاره الشرعيّة عليه، و هذا المكنّى عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقّن، و إذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية، فلا يستدعي ذلك أن نفرض في متعلّقه استعداد البقاء ليتحقّق معنى النقض؛ لأنّه متحقّق بدون ذلك،

و عليه، فمقتضى الأخبار حجّيّة الاستصحاب في موردي الشكّ في المقتضي و الرافع معاً.

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأوّل: استصحاب الكلّي

الشكّ في بقاء الكلّي في ضمن أفراده يتصوّر على أنحاء ثلاثة عرفت باسم أقسام استصحاب الكلّي:

١. أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقّن بوجوده.

٢. أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في تعيين ذلك.

٣. أن يكون الشكّ في بقاء الكلّي من جهة الشكّ في وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه، و ارتفاعه أي أنّ الشكّ في بقاء الكلّي مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه.

أمّا القسم الأوّل: [فالحقّ فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي، فيترتّب عليه أثره الشرعي، و هذا لا خلاف فيه.]

أما القسم الثاني: [فالحقّ فيه أيضاً جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلّي و أمّا بالنسبة إلى الفرد، فلا يجري قطعاً،] و لأجل بيان صحّة جريان الاستصحاب في الكلّي في هذا القسم لا بدّ من ذكر ما قيل: أنّه مانع من جريانه.

و الجواب عنه: الأوّل: أنّ أهمّ أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء و في المقام، إن حصل الركن الأوّل و هو اليقين بالحدوث، فإنّ الركن الثاني و هو الشكّ في البقاء غير حاصل، وجه ذلك أنّ الكلّي لا وجود له إلّا بوجود أفراده و و من الواضح أنّ وجود الكلّي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجداناً، و أمّا وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر، و هو منفيّ بالأصل.

و الجـواب: أنّ ما هو غير مشكوك البقاء إمّا وجـداناً أو تعبّـداً لا يقـين بحدوثـه أصلاً، و هو الحصّة بما لها من التعيّن الخاصّ، و ما هو متيقّن الحدوث هـو مشـكوك البقاء وجداناً، و هو ذات الحصّة لا بما لها من التعيّن الخاصّ.

الثاني: قال الشيخ الأعظم: «توهّم كون الشكّ فـي بقائـه مسـبّباً عـن الشـكّ فـي حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمـه ارتفـاع القـدر المشترك، لأنّه من آثاره».

و الجواب: أنّ احتمال وجود الكلّي و عدمه في ثاني الحال مسبّب عن الشكّ فـي أنّ الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير لا أنّه مسـبّب عـن خصـوص احتمـال حدوث الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجباً لنفي الشك في وجود الكلّي في ثاني الحال، فلا بدّ من نفي كلّ من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجباً لارتفاع القـدر المشترك و الأصلان معاً لا يجريان مع فرض العلم الإجمالي.

أمّا القسم الثالث: و هو ما إذا كان الشكّ في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فردٍ ثانٍ غير الفرد المعلوم حدوثه ثمّ ارتفاعه فهو على نحوين:

١. أن يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأوّل.

٢. أن يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأوّل، و هو على نحوين: إمّا بتبدّله إليـه، أو بمجرّد المقارنة الاتّفاقية بين ارتفاع الأوّل و حدوث الثاني.

و في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث من الكلّي احتمالات أو أقوال ثلاثة:

أ: جريانه مطلقاً.

ب: عدم جريانه مطلقاً.

ج: التفصيل بين النحوين المذكورين، فيجري في الأوّل دون الثاني مطلقاً.

و السرّ في الخلاف يعود إلى أنّ الأركان في الاستصحاب هل هي متـوفّرة هنـا أو غيـر متوفّرة؟ و المشكوك توفّرة في المقام هو الركن الخامس، و هو اتّحاد متعلّق اليقين و الشكّ.

و لا شكّ في أنّ الكلّي المتيقّن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم فهو واحد نوعاً، فينبغي أن يسأل:

أوّلاً: هل هذه الوحدة النوعيّة بين المتيقّن و المشكوك كافية في تحقّق الوحدة المعتبرة في الاستصحاب أو غير كافية، بل لا بدّ له من وحدة خارجيّة؟

ثانياً: بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعيّة هل أنّ الكلّي الطبيعي له وحدة خارجيّة بوجود أفراده بناء على ما قيل من أنّ نسبة الكلّي إلى أفراده من باب نسبة الأب الواحد إلى الأبناء الكثيرة، أو أنّ الكلّي الطبيعي لا وجود له إلّا بوجود أفراده بالعرض (و) نسبته إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء المتعدّدة؟

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم إمّا أن يلتزم بكفاية الوحدة النوعيّة في تحقّق ركن الاستصحاب، و إمّا أن يلتزم بأنّ الكلّي له وحدة خارجيّة بوجود أفراده المتعدّدة و إلّا فلا يجري الاستصحاب.

و إذا اتّضح هذا التحليل الدقيق لمنشإ الأقوال في المسألة [يتّضح الحقّ فيها، و هو القول الثاني و هو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.]

أمّا أوّلاً: فلأنّه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعيّة في الاستصحاب؛ لأنّ معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به، و نحن لا نعني من استصحاب الكلّي استصحاب نفس الماهيّة من حيث هي، فإنّ هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لغرض ترتيب أحكامها الفعليّة.

و أمّا ثانيا: فلأنّه من الواضح أيضاً أنّ الحقّ أنّ نسبة الكلّي إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء إلى الأبناء؛ لأنّه من الضروري أنّ الكلّي لا وجود له إلّا بالعرض بوجود أفراده.

و في مقامنا قد وجدت حصّة من الكلّي و قد ارتفعت هذه الحصّة يقيناً و الحصّة الأخرى منه في الفرد الثاني هي من أوّل الأمر مشكوكة الحدوث فلم يتّحد المتيقّن و المشكوك.

و بهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي، لأنّه في القسم الثاني

كما سبق ذات الحصّة من الكلّي المتعيّنة واقعاً المعلومة الحدوث على الإجمال هي نفسها مشكوكة البقاء حيث لا يدرى أنّها الحصّة المضافة إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

تنبيه: و قد استثني من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف، فيعدّون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ، و شكّ في ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد أضعف فإنه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب لِاَنَّ العبرة في اتّحاد المتيقّن والمشكوك هو الاتّحاد عرفاً و ان كانا بِحَسَب الدّقّة العقليّة متغايرين.

التنبيه الثاني: الشبهة العبائية او استصحاب الفرد المردّد

لو وقعتْ نجاسةٌ على احد طرفَى عباءة ولم يُعلم انَّه الطرف الاعلى اَوْ الاَسْفل ثُـمَّ طُهِّرَ احد الطرفين ـ وليكن الاسفل مثلاً ـ فانّ تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسُها مشكوكةَ الارتفاع فينبغى اَنْ يجري استصحابها بينما اَنَّ مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة اَنْ يُحْكم بنجاسة البدن ـ مثلاً ـ الملاقى لطرفَي العباءة معاً. مع انَّ هذا اللازم باطلٌ قطعاً بالضرورة لانّ ملاقى احد طرفى الشبهة المحصورة محكومٌ عليه بالطهارة بالاجماع وهنا لم‌يلاق البدنُ الّا احد طرفي الشبهة وهو الطرف الاعلى.

واما الطرف الاسفل ـ و ان لاقاه ـ فانه قد خرج عن طرف الشبهة ـ حسب الفرض ـ بتطهيره يقيناً فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

والنكتة فى الشبهة انّ هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلّي من القسم الثاني ولاشكّ فى اَنّ مستصحبَ النجاسة لابدّ ان يُحكم بنجاسة ملاقيه بينما انّه هنا لايُحكم بنجاسة الملاقي فيكشف ذلك عن عدم صحّة استصحاب الكلّى من القسم الثاني وقد استقرّ الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على اَنّ هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلّي بل هو من نوع آخر سمّوه «استصحابَ الفرد المردّد» وقد اتّفقوا على عدم صحّة جريانه.