

دروس

في

علم الاصول

لشيخنا العلامة

صالح

بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب

بن عبد الوهاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس فى علم الاصول

كاتب:

محمد باقر صدر

نشرت فى الطباعة:

صدر

الفهرس

٥	الفهرس
٣١	دروس فى علم الاصول
٣١	اشاره
٣١	المجلد ١ (الحلقه الاولى و الثانيه)
٣١	اشاره
٣٧	كلمه المؤتمر
٤١	الحلقه الاولى
٤١	اشاره
٤٣	إهداء
٤٥	مقدمه [للحلقات الثلاث]
٤٥	اشاره
٤٧	[مناهج الحوزه العلميه فى دراسه هذا العلم]
٤٩	[مبززات استبدال الكتب الدراسيه فى هذا العلم]
٥٩	[عدّه محاولات للاستبدال]
٦١	[الخصائص الملحوظه فى هذه الحلقات]
٦٩	[إرشادات فى مجال دراسه هذا الكتاب]
٧١	مُقدّمه للحلقه الاولى
٧٢	التمهيد
٧٢	اشاره
٧٥	التعريف بعلم الاصول
٧٥	كلمه تمهيديه
٧٦	تعريف علم الاصول
٧٩	موضوع علم الاصول
٨٠	علم الاصول منطق الفقه

٨١	أهميه علم الاصول في عمليه الاستنباط
٨٢	الاصول و الفقه يمثّان النظرية و التطبيق
٨٣	التفاعل بين الفكر الاصوليّ و الفكر الفقهيّ
٨٤	جواز عمليّ الاستنباط
٨٤	اشاره
٨٧	[تطور معنى (الاجتهاد)]
٩٢	[تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]
٩٣	الحكم الشرعيّ و تقسيمه
٩٣	اشاره
٩٣	[تعريف الحكم الشرعيّ]
٩٤	تقسيم الحكم إلى تكليفيّ و وضعيّ
٩٥	أقسام الحكم التكليفيّ
٩٧	بحوث علم الاصول
٩٧	اشاره
٩٩	تنويع البحث
١٠٠	العنصر المشترك بين النوعين
١٠٣	النوع الأوّل : الأدلّه المحرزه
١٠٣	اشاره
١٠٥	مبادئ عامّه
١٠٦	تقسيم البحث
١٠٩	١- الدليل الشرعيّ
١٠٩	اشاره
١١١	أ - الدليل الشرعيّ اللفظيّ
١١١	الدلاله
١١١	تمهيد
١١١	ما هو الوضع و العلاقه اللغويه؟

- ١١٦ ----- ما هو الاستعمال؟
- ١١٧ ----- الحقيقه و المجاز
- ١١٨ ----- قد ينقلب المجاز حقيقه
- ١١٩ ----- تصنيف اللغه إلى معانٍ اسميه و حرفيه
- ١٢٠ ----- هيئه الجملة
- ١٢١ ----- الجملة التامه و الجملة الناقصه
- ١٢٢ ----- المدلول اللغوى و المدلول التصديقى
- ١٢٥ ----- الجملة الخبريه و الجملة الإنشائيه
- ١٢٦ ----- الدلالات التى يبحث عنها علم الاصول
- ١٢٨ ----- ١ - صيغه الأمر
- ١٣٠ ----- ٢ - صيغه النهى
- ١٣١ ----- ٣ - الإطلاق
- ١٣٢ ----- ٤ - أدوات العموم
- ١٣٣ ----- ٥ - أداء الشرط
- ١٣٦ ----- حجّيه الظهور
- ١٣٦ ----- اشاره
- ١٣٧ ----- تطبيقات حجّيه الظهور على الأدله اللفظيه
- ١٣٩ ----- القرينه المتّصله و المنفصله
- ١٤١ ----- إثبات الصدور
- ١٤٥ ----- ب - الدليل الشرعى غير اللفظى
- ١٤٧ ----- ٢- الدليل العقلى
- ١٤٧ ----- اشاره
- ١٤٩ ----- دراسه العلاقات العقليه
- ١٥١ ----- تقسيم البحث
- ١٥٢ ----- العلاقات قائمه بين نفس الأحكام
- ١٥٢ ----- علاقه التضادّ بين الوجوب و الحرمة

- ١٥٤ هل تستلزم الحرمة البطلان؟
- ١٥٦ العلاقات القائمة بين الحكم و موضوعه
- ١٥٩ العلاقات القائمة بين الحكم و متعلّقه
- ١٦١ العلاقات القائمة بين الحكم و المقدّمات
- ١٦٤ العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد
- ١٦٧ النوع الثاني : الاصول العمليّه
- ١٦٧ اشاره
- ١٦٩ تمهيد
- ١٧٠ ١- القاعده العمليه الأساسيه
- ١٧٣ ٢- القاعده العمليّه الثانويه
- ١٧٥ ٣- قاعده منجزيه العلم الإجمالي
- ١٧٥ تمهيد
- ١٧٧ منجزيه العلم الإجمالي
- ١٧٩ انحلال العلم الإجمالي
- ١٨٠ موارد التردد
- ١٨٢ ٤- الاستصحاب
- ١٨٢ اشاره
- ١٨٣ الحاله السابقه المتيقّنه
- ١٨٤ الشكّ في البقاء
- ١٨٥ وحده الموضوع في الاستصحاب
- ١٨٧ تعارض الأدلّه
- ١٨٧ اشاره
- ١٨٩ ١ - التعارض بين الأدلّه المحرزه
- ١٨٩ اشاره
- ١٨٩ حاله التعارض بين دليلين لفظيّين
- ١٩٢ حالات التعارض الاخرى

١٩٣	٢ - التعارض بين الاصول
١٩٤	٣ - التعارض بين النوعين
١٩٧	الحلقه الثانيه
١٩٧	اشاره
١٩٩	التمهيد
١٩٩	اشاره
٢٠١	تعريف علم الاصول
٢٠٣	موضوع علم الاصول و فائدته
٢٠٣	موضوع علم الاصول
٢٠٤	فائده علم الاصول
٢٠٦	الحكم الشرعى و تقسيمه
٢٠٦	اشاره
٢٠٦	مبادئ الحكم التكليفى
٢٠٨	التضاد بين الأحكام التكليفيه
٢٠٩	شمول الحكم الشرعى لجميع وقائع الحياه
٢٠٩	الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى
٢١٠	الأمارات و الاصول
٢١١	اجتماع الحكم الواقعى و الظاهرى
٢١١	القضيه الحقيقيه و القضيه الخارجيه للأحكام
٢١٣	تنوع البحث
٢١٦	حجبه القطع
٢١٦	اشاره
٢١٩	معدّريه القطع
٢٢٠	التجرى
٢٢١	العلم الإجمالى
٢٢٢	القطع الطريقي و الموضوعى

- ٢٢٣ جواز الإسناد إلى المولى
- ٢٢٤ تلخيص و مقارنه
- ٢٢٥ الأدله
- ٢٢٥ اشاره
- ٢٢٧ تحديد المنهج فى الأدله و الاصول
- ٢٢٧ اشاره
- ٢٢٨ المنهج على مسلك حق الطاعه
- ٢٢٩ فائده المنجزيه و المعدريه الشرعيه
- ٢٣٠ المنهج على مسلك فبح العقاب بلا بيان
- ٢٣١ الأدله المخرزه
- ٢٣١ اشاره
- ٢٣٣ [تمهيد]
- ٢٣٣ تقسيم البحث فى الأدله المحرزه
- ٢٣٤ الأصل عند الشك فى الحجته
- ٢٣٥ مقدار ما يثبت بالأدله المحرزه
- ٢٣٧ تبعته الدلاله الالتزاميه للمطابقيه
- ٢٣٨ وفاء الدليل بدور القطع الموضوعى
- ٢٤٠ إثبات الدليل لجواز الإسناد
- ٢٤١ الدليل الشرعى
- ٢٤١ اشاره
- ٢٤٣ تحديد دلالات الدليل الشرعى
- ٢٤٣ اشاره
- ٢٤٥ ١ - الدليل الشرعى اللفظى
- ٢٤٥ تمهيد
- ٢٤٥ اشاره
- ٢٤٥ الظهور التصورى و الظهور التصديقى

- الوضع و علاقته بالدلالات المتقدمه ٢٤٦
- الوضع التعيينى و التعينى ٢٤٩
- توقف الوضع على تصور المعنى ٢٤٩
- المجاز ٢٥١
- علامات الحقيقه و المجاز ٢٥٢
- تحويل المجاز إلى حقيقه ٢٥٤
- استعمال اللفظ و إرادته الخاص ٢٥٤
- الاشتراك و الترادف ٢٥٥
- تصنيف اللغه ٢٥٦
- المقارنه بين الحروف و الأسماء الموازيه لها ٢٥٨
- تنوع المدلول التصديقى ٢٥٩
- المقارنه بين الجمل التامه و الناقصه ٢٦٠
- الدلالات الخاضه و المشتركه ٢٦١
- الأمر و النهى ٢٦٢
- الأمر ٢٦٢
- دلالات اخرى للأمر ٢٦٥
- النهى ٢٦٦
- الاحتراز فى القيود ٢٦٨
- الإطلاق ٢٧٠
- اشاره ٢٧٠
- أقربنه الحكمه [..... ٢٧١
- الإطلاق فى المعانى الحرفيه ٢٧٤
- التقابل بين الإطلاق و التقييد ٢٧٤
- الحالات المختلفه لاسم الجنس ٢٧٥
- الانصراف ٢٧٧
- الإطلاق المقامى ٢٧٨

٢٧٩	بعض التطبيقات لقرينه الحكمة
٢٨١	العموم
٢٨١	تعريف العموم
٢٨١	أدوات العموم و نحو دلالتها
٢٨٢	دلاله الجمع المعزّف باللام
٢٨٤	المفاهيم
٢٨٤	تعريف المفهوم
٢٨٥	ضابط المفهوم
٢٨٦	مفهوم الشرط
٢٨٨	الشرط المسوق لتحقيق الموضوع
٢٨٨	مفهوم الوصف
٢٩٠	جمل الغايه و الاستثناء
٢٩١	التطابق بين الدلالات
٢٩٣	مناسبات الحكم و الموضوع
٢٩٤	إثبات الملاك بالدليل
٢٩٧	٢ - الدليل الشرعي غير اللفظي
٢٩٧	اشاره
٢٩٧	دلاله الفعل
٢٩٩	دلاله السكوت و التقرير
٣٠٠	السيره
٣٠٣	إثباتُ صغرى الدليل الشرعي
٣٠٣	اشاره
٣٠٤	تمهيد
٣٠٦	١ - وسائل الإثبات الوجداني
٣٠٦	اشاره
٣٠٦	الخبر المتواتر

الإجماع	٣٠٨
سيره المتشرّعه	٣١١
الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ غير اللفظي	٣١٢
[١ - سيره المعاصره للمعصومين]:	٣١٣
[٢ - سكوت المعصوم]	٣١٤
درجه الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني	٣١٧
٢ - وسائل الإثبات التعبدى	٣١٨
اشاره	٣١٨
أدلّه حجّته خبر الواحد	٣١٨
أدلّه نفى الحجّته	٣٢٥
تحديد دائره الحجّته	٣٢٤
قاعده التسامح في أدلّه السنن	٣٢٧
إثبات حجيه الدلاله في الدليل الشرعي	٣٢٩
اشاره	٣٢٩
تمهيد	٣٣١
اشاره	٣٣١
الاستدلال على حجّته الظهور	٣٣٢
موضوع الحجّيه	٣٣٣
ظواهر الكتاب الكريم	٣٣٥
الدليل العقلي	٣٤١
اشاره	٣٤١
تمهيد	٣٤٢
١ - إثبات القضايا العقلية	٣٤٥
تقسيمات للقضايا العقلية	٣٤٥
قاعده استحاله التكليف بغير المقدور	٣٤٧
قاعده إمكان التكليف المشروط	٣٥٠

- ٣٥٢ قاعده تنوع القيود وأحكامها
- ٣٥٢ تنوع القيود
- ٣٥٣ أحكام القيود المتنوعه
- ٣٥٥ قيود الواجب على قسمين
- ٣٥٦ المسؤوليه قبل الوجوب
- ٣٥٨ القيود المتأخره زماناً عن المقيّد
- ٣٦٠ زمان الوجوب والواجب
- ٣٦٢ متى يجوز عقلاً التعجيز؟
- ٣٦٣ أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم
- ٣٦٣ استحاله اختصاص الحكم بالعالم به
- ٣٦٤ أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر
- ٣٦٥ أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه
- ٣٦٧ اشتراط التكليف بالقدره بمعنى آخر
- ٣٦٩ التخيير و الكفائتة في الواجب
- ٣٦٩ اشاره
- ٣٦٩ التخيير الشرعي في الواجب
- ٣٧١ التخيير العقلي في الواجب
- ٣٧٣ امتناع اجتماع الأمر والنهي
- ٣٧٦ الوجوب الغيري لمقدمات الواجب
- ٣٧٩ اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده
- ٣٨٢ اقتضاء الحرمة للبطلان
- ٣٨٤ مسقطات الحكم
- ٣٨٦ إمكان النسخ وتصويزه
- ٣٨٨ الملازمه بين الحسن والقبح ، و الأمر والنهي
- ٣٩٠ الاستقراء والقياس
- ٣٩١ ٢ - حجّيه الدليل العقلي

٣٩٣	الاصول العمليه
٣٩٣	اشاره
٣٩٥	١ - القاعده العمليه في حاله الشك
٣٩٥	اشاره
٣٩٦	القاعده العمليه الاوليّه في حاله الشك
٣٩٦	اشاره
٣٩٦	[الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان]
٣٩٨	القاعده العمليه الثانويه في حاله الشك
٣٩٨	اشاره
٣٩٨	[أدله البراءه الشرعيّه]
٤٠٨	الاعتراضات على أدله البراءه
٤١٤	تحديد مفاد البراءه
٤١٤	اشاره
٤١٤	البراءه مشروطه بالفحص
٤١٥	التمييز بين الشك في التكليف و الشك في المكلف به
٤١٨	البراءه عن الاستحباب
٤١٩	٢ - قاعده منجزيه العلم الإجمالي
٤١٩	اشاره
٤١٩	منجزيه العلم الإجمالي عقلاً
٤٢١	جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي
٤٢٤	تحديد أركان هذه القاعده
٤٢٩	[دوران الأمر بين الأقل والأكثر]
٤٢٩	اشاره
٤٢٩	حاله تردد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر
٤٣١	[حاله الشك في إطلاق الجزئيه:]
٤٣٢	حاله احتمال الشرطيّه

٤٣٣	حالات دوران الواجب بين التعيين و التخيير
٤٣٥	٣ - الاستصحاب
٤٣٥	تعريف الاستصحاب
٤٣٧	التمييز بين الاستصحاب و غيره
٤٣٩	١ - أدله الاستصحاب
٤٤٤	٢ - أركان الاستصحاب
٤٥٣	٣ - مقدار ما يثبت بالاستصحاب
٤٥٥	٤ - عموم جريان الاستصحاب
٤٥٨	٥ - تطبيقات
٤٥٨	١ - استصحاب الحكم المعلق
٤٥٩	٢ - استصحاب التدريجات
٤٦٠	٣ - استصحاب الكلى
٤٦١	٤ - الاستصحاب فى حالات الشك فى التقدم و التأخر
٤٦١	اشاره
٤٦٣	[حاله مجهولى التاريخ:]
٤٦٥	[توارد الحالتين:]
٤٦٥	٥ - الاستصحاب فى حالات الشك السببى و المستببى
٤٦٩	تعارض الأدله
٤٦٩	اشاره
٤٧٢	١ - التعارض بين الأدله المحرزه
٤٧٢	اشاره
٤٧٥	الحكم الأول : قاعده الجمع العرفى
٤٧٨	الحكم الثانى : قاعده تساقط المتعارضين
٤٨١	الحكم الثالث : قاعده الترجيح للروايات الخاصه
٤٨٢	الحكم الرابع : قاعده التخيير للروايات الخاصه
٤٨٥	٢ - التعارض بين الاصول العمليه

٤٨٦	٣ - التعارض بين الأدلة المحرزه والاصول العمليه
٤٨٩	فهرس الموضوعات
٥٤٢	المجلد ٢ (الحلقه الثالثه)
٥٤٢	اشاره
٥٥٢	الحلقه الثالثه
٥٥٢	اشاره
٥٥٤	الجزء الأول
٥٥٤	تمهيد
٥٥٤	اشاره
٥٥٦	تعريف علم الاصول
٥٦٠	موضوع علم الاصول
٥٦٣	الحكم الشرعى و تقسيماته
٥٦٣	الأحكام التكليفيه و الوضعيه
٥٦٤	شمول الحكم للعالم و الجاهل
٥٦٦	الحكم الواقعى و الظاهرى
٥٦٦	اشاره
٥٦٧	[شبهات حول الحكم الظاهرى]:
٥٦٨	شبهه التضاد و نقض الغرض
٥٧٣	شبهه تنجز الواقع المشكوك
٥٧٣	الأمارات و الاصول
٥٧٦	التنافى بين الأحكام الظاهريه
٥٧٧	وظيفه الأحكام الظاهريه
٥٧٨	التصويب بالنسبه إلى بعض الأحكام الظاهريه
٥٧٩	القضيه الحقيقيه و الخارجيه للأحكام
٥٧٩	اشاره
٥٨١	[تعلق الأحكام بالعناوين الذهنيه]:

٥٨٣	تنسيق البحوث المقبله
٥٨٤	حُجّيه القطع
٥٨٤	اشاره
٥٨٤	[الحجّيه على مبنى حقّ الطاعه:]
٥٨٨	[الحجّيه على مبنى المشهور:]
٥٩٠	العلم الإجمالي
٥٩٣	حجّيه القطع غير المصيب و حكم التجزى
٥٩٤	الأدّله المحرزه
٥٩٤	اشاره
٥٩٨	مبادئ عاقته
٥٩٨	اشاره
٦٠٠	تأسيس الأصل عند الشكّ فى الحجّيه
٦٠٢	مقدار ما يثبت بدليل الحجّيه
٦٠٥	تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه
٦٠٧	وفاء الدليل بدور القطع الطريقي و الموضوعى
٦١٠	إثبات الأماره لجواز الإسناد
٦١١	إبطال طريقيته الدليل
٦١٢	تقسيم البحث فى الأدّله المحرزه
٦١٤	١- الدليل الشرعى
٦١٤	اشاره
٦١٤	تحديد دلالات الدليل الشرعى
٦١٤	اشاره
٦١٨	١ - الدليل الشرعى اللفظى
٦١٨	الدلالات الخاصّه و المشتركه
٦٢١	المعانى الحرفيه
٦٢١	اشاره

- ٦٢٦ هـيئات الجمل
- ٦٢٧ الجمله التامه و الجمله الناقصه
- ٦٢٨ الجمله الخبريه و الإنشائيه
- ٦٣٠ الثمره
- ٦٣٢ الأمر أو أدوات الطلب
- ٦٣٢ اشاره
- ٦٣٢ القسم الأول : [ما يدلّ على الطلب بلا عنايه]
- ٦٣٢ اشاره
- ٦٣٧ الأوامر الإرشاديه
- ٦٣٨ القسم الثانى : [ما يدلّ على الطلب بالعنايه]
- ٦٣٨ اشاره
- ٦٤٠ [دلاله النهى :]
- ٦٤٠ [الفور و التراخى ، و المزه و التكرار :]
- ٦٤١ الإطلاق و اسم الجنس
- ٦٤١ اشاره
- ٦٤١ [أنحاء لحاظ الماهيّه :]
- ٦٤٣ [وضع اسم الجنس :]
- ٦٤٥ التقابل بين الإطلاق و التقييد
- ٦٤٧ احترازيه القيود و قرينه الحكمه
- ٦٤٧ اشاره
- ٦٥٠ [دور القيد المنفصل :]
- ٦٥١ [القدر المتيقّن فى مقام التخاطب :]
- ٦٥٢ [تنبيهات حول الإطلاق :]
- ٦٥٧ أدوات العموم
- ٦٥٧ تعريف العموم و أقسامه
- ٦٥٨ نحو دلالة أدوات العموم

- ٦٦٠ العموم بلحاظ الأجزاء و الأفراد
- ٦٦١ دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم
- ٦٦٢ النكره فى سياق النهى أو النفى
- ٦٦٤ المفاهيم
- ٦٦٤ تعريف المفهوم
- ٦٦٥ ضابط المفهوم
- ٦٦٥ اشاره
- ٦٦٧ مورد الخلاف فى ضابط المفهوم
- ٦٦٨ مفهوم الشرط
- ٦٦٨ اشاره
- ٦٧٢ الشرط المسوق لتحقق الموضوع
- ٦٧٤ مفهوم الوصف
- ٦٧٥ مفهوم الغايه
- ٦٧٦ مفهوم الاستثناء
- ٦٧٧ مفهوم الحصر
- ٦٧٨ ٢ - الدليل الشرعى غير اللفظى
- ٦٧٨ اشاره
- ٦٧٨ دلالات الفعل
- ٦٧٩ دلالات التقرير
- ٦٧٩ اشاره
- ٦٨٤ [السيره المحققه لصغرى الحكم الشرعى]:
- ٦٨٦ إثبات صغرى الدليل الشرعى
- ٦٨٦ اشاره
- ٦٩٠ القسم الأول : وسائل الإثبات الوجدانى
- ٦٩٠ تمهيد
- ٦٩٢ ١ - التواتر

٦٩٢	اشاره
٦٩٤	الضابط للتواتر
٦٩٦	تعدد الوسائط فى التواتر
٦٩٦	أقسام التواتر
٦٩٩	٢ - الإجماع
٦٩٩	اشاره
٧٠٤	الشروط المساعده على كشف الإجماع
٧٠٥	مقدار دلالة الإجماع
٧٠٥	الإجماع البسيط و المركب
٧٠٦	٣ - الشهرة
٧٠٨	القسم الثانى : وسائل الإثبات التعبدى
٧٠٨	اشاره
٧٠٩	المرحلة الاولى : فى إثبات أصل حجّيه الأخبار
٧٠٩	اشاره
٧٠٩	١ - دلالة الكتاب على حجّيه الخبر
٧١٥	٢ - دلالة السنّه على حجّيه الخبر
٧٢٣	٣ - دلالة العقل على حجّيه الخبر
٧٢٨	المرحلة الثانيه : فى تحديد دائره حجّيه الأخبار
٧٢٨	اشاره
٧٣٠	حجّيه الخبر مع الواسطه
٧٣١	قاعده التسامح فى أدلّه السنن
٧٣٦	حجّيه الظهور
٧٣٦	اشاره
٧٣٨	أقسام الدلاله
٧٣٩	دليل حجّيه الظهور
٧٤٢	تشخيص موضوع الحجّيه

٧٤٢	اشاره
٧٤٥	[الشك في القرينه المتصله]:
٧٤٦	الظهور الذاتى و الظهور الموضوعى
٧٤٧	الظهور الموضوعى فى عصر النص
٧٤٩	التفصيلات فى الحجبه
٧٤٩	اشاره
٧٥٤	الخلط بين الظهور و الحجبه
٧٥٦	الظهور الحالى
٧٥٦	الظهور التضمنى
٧٦٠	٢- الدليل العقلى
٧٦٠	اشاره
٧٦٢	[تمهيد]
٧٦٦	١ - إثبات القضايا العقلية
٧٦٦	قاعده استحاله التكليف بغير المقدور
٧٦٦	شرطيه القدره و محلها
٧٦٨	حالات ارتفاع القدره
٧٧٠	الجامع بين المقدور و غيره
٧٧٢	شرطيه القدره بالمعنى الأعم
٧٧٢	اشاره
٧٧٦	[أحكام التزامم]:
٧٧٨	ما هو الضد؟
٧٧٩	إطلاق الواجب لحاله المزاحمه
٧٨١	التقييد بعدم المانع الشرعى
٧٨٣	قاعده إمكان الوجوب المشروط
٧٨٦	المسؤوليه تجاه القيود و المقدمات
٧٨٩	القيود المتأخره زماناً عن المقيد

٧٩٢ زمان الوجوب والواجب
٧٩٥ المسؤوليه عن المقدمات قبل الوقت
٧٩٨ أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم
٧٩٨ اشاره
٧٩٨ أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه
٨٠١ أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده أو مثله
٨٠٣ الواجب التوضلي و التعبدي
٨٠٨ التخيير في الواجب
٨١١ الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب
٨١١ تعريف الواجب الغيرى
٨١٣ خصائص الوجوب الغيرى
٨١٤ مقدمات غير الواجب
٨١٥ الثمره الفقهيہ للنزاع في الوجوب الغيرى
٨١٦ شمول الوجوب الغيرى
٨١٩ حدود الواجب الغيرى
٨٢١ مشاكل تطبيقيه
٨٢٣ دلالة الأوامر الاضطراريه و الظاهريه على الإجزاء
٨٢٣ اشاره
٨٢٣ دلالة الأوامر الاضطراريه على الإجزاء عقلاً
٨٢٥ دلالة الأوامر الظاهريه على الإجزاء عقلاً
٨٢٨ امتناع اجتماع الأمر و النهى
٨٢٨ اشاره
٨٢٩ [اختلاف الأمر و النهى بالإطلاق و التقييد:]
٨٣١ [اختلاف الأمر و النهى في عنوان المتعلق:]
٨٣٢ [اختلاف الأمر و النهى في زمان الفعلية:]
٨٣٤ [اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسية:]

٨٣٦ [ثمره البحث فى اجتماع الأمر و النهى :
٨٣٨ اقتضاء وجوب الشىء لحرمة ضده
٨٤٣ اقتضاء الحرمة للبطلان
٨٤٣ اشاره
٨٤٣ اقتضاء الحرمة لبطلان العباده
٨٤٤ اقتضاء الحرمة لبطلان المعامله
٨٤٦ الملازمه بين حكم العقل و حكم الشارع
٨٤٦ اشاره
٨٤٦ الملازمه بين الحكم النظرى و حكم الشارع
٨٤٧ الملازمه بين الحكم العملى و حكم الشارع
٨٥٠ ٢ - حجته الدليل العقلى
٨٥٣ الجزء الثانى
٨٥٣ اشاره
٨٥٦ الاصول العمليه
٨٥٦ اشاره
٨٥٨ التمهيد
٨٥٨ اشاره
٨٦٠ خصائص الاصول العمليه
٨٦٢ الاصول العمليه الشرعيه و العقليه
٨٦٤ الاصول التنزيليه و المحرزه
٨٦٦ مورد جريان الاصول العمليه
٨٧٠ الوظيفه العمليه فى حاله الشك
٨٧٠ اشاره
٨٧٢ الوظيفه فى حاله الشك البدوى
٨٧٢ اشاره
٨٧٤ الوظيفه الأوليه فى حاله الشك

- أشاره - ٨٧٤
- ١ - مسلك قبح العقاب بلا بيان - ٨٧٤
- ٢ - مسلك حقّ الطاعة - ٨٧٧
- الوظيفة الثانويه فى حاله الشكّ - ٨٧٨
- أشاره - ٨٧٨
- ١ - أدلّه البراءه الشرعيه - ٨٧٨
- أشاره - ٨٧٨
- أدلّه البراءه من الكتاب - ٨٧٨
- أدلّه البراءه من السنّه - ٨٨٢
- ٢ - الاعتراضات العائنه - ٨٩١
- ٣ - تحديد مفاد البراءه - ٨٩٥
- أشاره - ٨٩٥
- استحباب الاحتياط - ٨٩٩
- الوظيفة فى حاله العلم الإجمالى - ٩٠٢
- أشاره - ٩٠٢
- ١ - قاعده منجزيه العلم الإجمالى - ٩٠٥
- أشاره - ٩٠٥
- ١ - منجزيه العلم الإجمالى بقطع النظر عن الاصول المؤمّنه الشرعيه - ٩٠٥
- أشاره - ٩٠٥
- الاتجاهات فى تفسير العلم الإجمالى - ٩٠٧
- تخريجات وجوب الموافقه القطعيه - ٩٠٩
- ٢ - جريان الاصول فى جميع الأطراف و عدمه - ٩١٣
- ٣ - جريان الاصول فى بعض الأطراف و عدمه - ٩١٥
- أشاره - ٩١٥
- جريان الأصل فى بعض الأطراف بلا معارض - ٩٢١
- ٢ - أركان منجزيه العلم الإجمالى - ٩٢٥

- ٩٢٥ اشارة
- ٩٢٥ ١- وجود العلم بالجامع
- ٩٢٦ ٢- وقوف العلم على الجامع
- ٩٢٨ ٣- شمول الأصل المؤمن لجميع الأطراف
- ٩٣٠ ٤- إمكان وقوع المخالفه القطعيه بسبب البراءه
- ٩٣١ ٣- تطبيقات منجزيه العلم الإجمالي
- ٩٣١ اشارة
- ٩٣١ ١- زوال العلم بالجامع
- ٩٣٣ ٢- الاضطرار إلى بعض الأطراف
- ٩٣٦ ٣- انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي
- ٩٣٨ ٤- الانحلال الحكمي بالأمارات و الاصول
- ٩٤٠ ٥- اشتراك علمين إجماليتين في طرف
- ٩٤١ ٦- حكم ملاقي أحد الأطراف
- ٩٤٢ ٧- الشبهه غير المحصوره
- ٩٤٨ ٨- إذا كان ارتكاب الواقعه في أحد الطرفين غير مقدور
- ٩٥١ ٩- العلم الإجمالي بالتدريجيات
- ٩٥٥ ١٠- الطوليه بين طرفي العلم الإجمالي
- ٩٥٧ تلخيص للقواعد الثلاث
- ٩٥٨ الوظيفه عندالشكّ في الوجوب و الحرمة معاً
- ٩٥٨ اشارة
- ٩٦٠ ١- الشكّ البدويّ في الوجوب و الحرمة
- ٩٦١ ٢- دوران الأمر بين المحذورين
- ٩٦٦ الوظيفه عند الشكّ في الأقلّ و الأكثر
- ٩٦٦ اشارة
- ٩٦٨ التقسيم الرئيسيّ للأقلّ و الأكثر
- ٩٦٨ اشارة

- ١ - الدوران بين الأقلّ و الأكثر في الأجزاء ٩٦٩
- إشاره ٩٦٩
- البرهان الأول : [دعوى وجود العلم الإجمالي] ٩٦٩
- البرهان الثاني : [دعوى كون الشكّ في المحضّل] ٩٧٢
- البرهان الثالث : [دعوى كون الشكّ في سقوط الأقلّ] ٩٧٣
- البرهان الرابع : [العلم الإجمالي الناشئ من حرمة القطع] ٩٧٤
- البرهان الخامس : [دعوى دوران الأمر بين عاتين من وجه] ٩٧٥
- البرهان السادس : [العلم الإجمالي الناشئ من مانعيه الزيادة] ٩٧٦
- ٢ - الدوران بين الأقلّ و الأكثر في الشرائط ٩٧٧
- ٣ - دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي ٩٧٩
- ٤ - دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي ٩٨١
- ملاحظات عامه حول الأقلّ و الأكثر ٩٨٣
- إشاره ٩٨٣
- ١ - دور الاستصحاب في هذا الدوران ٩٨٣
- ٢ - الدوران بين الجزئيه و المانعيه ٩٨٤
- ٣ - الأقلّ و الأكثر في المحرّمات ٩٨٥
- ٤ - الشبهه الموضوعيه للأقلّ و الأكثر ٩٨٦
- ٥ - الشكّ في إطلاق دخاله الجزء أو الشرط ٩٨٦
- إشاره ٩٨٦
- أ - الشكّ في الإطلاق لحاله النسيان ٩٨٧
- ب - الشكّ في الإطلاق لحاله التعدّر ٩٩٠
- الاستصحاب ٩٩٢
- إشاره ٩٩٢
- أدّله الاستصحاب ٩٩٤
- إشاره ٩٩٤
- [روايه النوم المبطل للوضوء :] ٩٩٤

- ٩٩٥ [روايه دم الرعاف]:
- ١٠٠٢ [روايه الشكّ في الركعات]:
- ١٠٠٨ [روايه إعاره الثوب للذقي]:
- ١٠٠٩ الاستصحاب أصل أو أمّاره؟
- ١٠٠٩ اشاره
- ١٠١٠ كيفيه الاستدلال بالاستصحاب
- ١٠١٢ أركان الاستصحاب
- ١٠١٢ اشاره
- ١٠١٢ أ - اليقين بالحدوث
- ١٠١٨ ب - الشكّ في البقا
- ١٠١٨ اشاره
- ١٠٢١ [أصياغه اخرى للركن الثاني]:
- ١٠٢٢ الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثاني
- ١٠٢٢ ج - وحده القضيّه المتيقّنه و المشكوكه
- ١٠٢٢ اشاره
- ١٠٢٣ أولاً : تطبيقه في الشبهات الموضوعيه
- ١٠٢٤ ثانياً : تطبيقه في الشبهات الحكميه
- ١٠٢٧ د - الأثر العملي
- ١٠٣١ مقدار ما يثبت بالاستصحاب
- ١٠٣٥ عموم جريان الاستصحاب
- ١٠٣٥ اشاره
- ١٠٣٥ [التفصيل بين الشكّ في المقتضى و الشكّ في الرفع]:
- ١٠٣٦ [التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه]:
- ١٠٣٧ [كيفيته جريان استصحاب المجهول]:
- ١٠٤١ تطبيقات
- ١٠٤١ ١ - استصحاب الحكم المعلق

- ٢ - استصحاب عدم النسخ ١٠٤٦
- ٣ - استصحاب الكلّي ١٠٤٨
- ٤ - الاستصحاب في الموضوعات المركّبه ١٠٥٥
- اشاره ١٠٥٥
- [جريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع :] ١٠٥٦
- [ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء :] ١٠٥٨
- [توقّف الشكّ في البقاء :] ١٠٥٩
- شبهه انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين ١٠٦٤
- الخاتمه في تعارض الأدلّه ١٠٦٨
- اشاره ١٠٦٨
- تمهيد ١٠٧٠
- ما هو التعارض المصطلح؟ ١٠٧٠
- الورود و التعارض ١٠٧٢
- ١- قاعده الجّمع العرفي ١٠٧٦
- اشاره ١٠٧٦
- ١ - النظرية العامّة للجمع العرفي ١٠٧٦
- ٢ - أقسام الجمع العرفي و التعارض غير المستقرّ ١٠٧٨
- الحكومّه ١٠٧٨
- التقييد ١٠٨٠
- التخصيص ١٠٨٢
- اشاره ١٠٨٢
- [نظريّه انقلاب النسبه :] ١٠٨٣
- ٣ - أحكام عامّه للجمع العرفي ١٠٨٥
- ٤ - نتائج الجمع العرفي بالنسبه الى الدليل المغلوب ١٠٨٨
- ٥ - تطبيقات للجمع العرفي ١٠٩٠
- ٢- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجّيه ١٠٩٨

١٠٩٨	اشاره
١٠٩٨	[حجته الدليلين المتعارضين معاً:]
١١٠٠	[حجته أحد الدليلين المتعارضين:]
١١٠٢	[الحجته التخييريته للدليلين المتعارضين:]
١١٠٣	تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر
١١٠٣	اشاره
١١٠٣	[الحالات المختلفه لدليل الحجيه:]
١١٠٤	[حاله التعارض غير المستوعب:]
١١٠٦	[نفى الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين:]
١١٠٧	[امدى تأثير كون دليل الحجيه لثبياً:]
١١٠٨	٣- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصه
١١٠٨	اشاره
١١٠٨	١ - روايات العرض على الكتاب
١١١٤	٢ - روايات العلاج
١١١٤	اشاره
١١١٤	روايات التخيير
١١١٨	روايات الترجيح
١١٢٤	[تنبيهات بحث العلاج:]
١١٢٨	فهرس المصادر
١١٣٢	فهرس الموضوعات
١١٨١	تعريف مركز

سرشناسه : صدر، سیدمحمدباقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹ م.

عنوان و نام پدیدآور : دروس فی علم الاصول / تالیف السیدمحمدباقر الصدر ؛ اعداد و تحقیق لجنهالتحقیق التابعه للموتمرالعالمی للامام الشهدید الصدر.

مشخصات نشر : قم : دارالصدر، ۱۴۲۹ ق. = ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری : ۲ ج.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۰/۵ / ص ۳۳ ت ۴ ج ۶ ج ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۸

شماره کتابشناسی ملی : ۳۱۲۴۹۰۸

توضیح : «دروس فی علم الاصول» معروف به «حلقات الاصول» تالیف فقیه و اصولی متفکر آیت الله سید محمد باقر صدر (م ۱۴۰۰ ق) است که با شیوه ای نو و ابتکاری خاص برای تدریس در دوره سطح و سطح عالی حوزه نوشته شده است. این اثر از اتمام علمی خوبی برخوردار است و در عین حال به لحاظ روشی جزء روشمندترین کتاب هایی است که در حوزه علمیه در رابطه با علم اصول نگاشته شده است. ساختار کتاب مشتمل بر سه حلقه است که حلقه اول و دوم در جلد اول و حلقه سوم در جلد دوم کتاب آمده است. هر یک از حلقات مشتمل بر فصول و بخشهای متعددی است که به لحاظ ساختار شبیه هم است اما به لحاظ تفصیل و عمق مطالب متفاوت است. به این صورت که حلقه اول برای مبتدئین، حلقه دوم برای سطح متوسط و حلقه سوم برای سطح عالی تدوین شده است. یعنی تمام مطالب اصولی که در این مدت طلبه به آموزش آن مشغول است به طور مرتب و زنجیروار برای او یادآوری می شود.

ص: ۱

المجلد ۱ (الحلقه الاولى والثانيه)

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاه والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين .

منذ منتصف القرن العشرين ، وبعد ليل طويل نشر أجنحته السوداء على سماء الامه الإسلاميه لعهده قرون ، فلّفها في ظلام حالك من التخلف والانحطاط والجمود ، بدأت بشائر الحياه الجديده تلوح في افق الامّه ، وانطلق الكيان الإسلامى العملاق - الذى بات يرزح تحت قيود المستكبرين والظالمين مدى قرون - يستعيد قواه حتى انتصب حياً فاعلاً- قوياً شامخاً بانتصار الثوره الإسلاميه فى إيران تحت قياده الإمام الخمينى قدس سره يقضّ مضاجع المستكبرين ، ويبدّد أحلام الطامعين والمستعمرين .

ولئن أضحت الامّه الإسلاميه مدينه فى حياتها الجديده على مستوى التطبيق للإمام الخمينى قدس سره فهى بدون شك مدينه فى حياتها الجديده على المستوى الفكرى والنظرى للإمام الشهيد الصدر قدس سره ، فقد كان المنظر الرائد بلا منازع للنهضه الجديده ؛ إذ استطاع من خلال كتاباته وأفكاره التى تميّزت بالجده والإبداع من جهه ، والعمق والشمول من جهه اخرى ، أن يمهد السبيل للامّه ويشقّ لها الطريق نحو نهضه فكريه إسلاميه شامله ، وسط ركام هائل من التيارات الفكرية المستورده التى تنافست فى الهيمنه على مصادر القرار الفكرى والثقافى فى المجتمعات الإسلاميه ، وتزاحمت للسيطره على عقول مفكرىها وقلوب أبنائها المثقفين .

لقد استطاع الإمام الشهيد السيد محمّد باقر الصدر قدس سره بكفاءهٍ عديمه النظر أن ينازل بفكره الإسلامى البديع عمالقه الحضاره الماديّه الحديثه ونوابغها الفكريين ، وأن يكشف للعقول المتحرّره عن قيود التبعية الفكرية والتقليد الأعمى ،

زيف الفكر الإلحادى ، وخواء الحضاره الماديّه فى اسسها العقائديّه ودعائمها النظرية ، وأن يثبت فاعليته الفكر الإسلامى وقدرته العديمه النظر على حلّ مشاكل المجتمع الإنسانى المعاصر ، والاضطلاع بمهمّه إداره الحياه الجديده بما يضمن للبشريّه السعاده والعدل والخير والرفاه.

ثم إنّ الإبداع الفكرى الذى حقّقه مدرسه الإمام الشهيد الصدر ، لم ينحصر فى إطار معيّن ، فقد طال الفكر الإسلامى فى مجاله العام ، وفى مجالاته الاختصاصيه الحديثه كالاقتصاد الإسلامى والفلسفه المقارنه والمنطق الجديده ، وشمل الفكر الإسلامى الكلاسيكى أيضاً ، كالفقه والاصول والفلسفه والمنطق والكلام والتفسير والتاريخ ، فأحدث فى كل فرع من هذه الفروع ثورةً فكريّه نقلت البحث العلمى فيه إلى مرحله جديده متميزه سواء فى المنهج أو المضمون.

ورغم مضىّ عقدين على استشهاد الإمام الصدر ، ما زالت مراكز العلم ومعاهد البحث والتحقيق تستلهم فكره وعلمه ، وما زالت الساحه الفكرية تشعر بأمسّ الحاجه إلى آثاره العلميه وإبداعاته فى مختلف مجالات البحث والتحقيق العلمى.

ومن هنا كان فى طليعه أعمال المؤتمر العالمى للإمام الشهيد الصدر إحياء تراثه العلمى والفكرى بشكل يتناسب مع شأن هذا التراث القيم.

وتدور هذه المهمّه الخطيره - مع وجود الكمّ الكبير من التراث المطبوع للشهيد الصدر - فى محورين :

أحدهما : ترجمته إلى ما تيسّر من اللغات الحيه بدقّه وأمانه عاليتين.

والآخر : إعاده تحقيقه للتوصيل إلى النصّ الأصيلى للمؤلف منزهاً من الأخطاء التى وقعت فيه بأنواعها من التصرّف والتلاعب والسقط ... نتيجة كثره الطبعات وعدم دقّه المتصدّين لها وأمانتهم ، ثمّ طبعه من جديد بمواصفات راقية.

ونظراً إلى أنّ التركه الفكرية الزاخره للسيد الشهيد الصدر قدس سره شملت العلوم والاختصاصات المتنوّعه للمعارف الإسلاميه وبمختلف المستويات الفكرية ، لذلك أوكل المؤتمر العالمى للشهيد الصدر مهمّه التحقيق فيها إلى لجنه علميه تحت

إشراف علماء متخصصين فى شتى فروع الفكر الإسلامى من تلامذته وغيرهم ، وقد وُفقت اللجنة فى عرض هذا التراث بمستوى رفيع من الاتقان والأمانة العلميه ، ولخصت منهجيه عملها بالخطوات التاليه :

١- مقابله النسخ والطبعات المختلفه.

٢- تصحيح الأخطاء الساريه من الطبقات الاولى أو المستجده فى الطبقات اللاحقه ، ومعالجه موارد السقط والتصرف.

٣- تقطيع النصوص وتقويمها دون أدنى تغيير فى الاسلوب والمحتوى ، أمّا الموارد النادره التى تستدعى إضافه كلمه أو أكثر لاستقامه المعنى فيوضع المضاف بين معقوفتين.

٤- تنظيم العناوين السابقه ، وإضافه عناوين اخرى بين معقوفتين.

٥- استخراج المصادر التى استند إليها السيد الشهيد بتسجيل أقربها إلى مرامه وأكثرها مطابقيه مع النص ؛ ذلك لأن المؤلف يستخدم النقل بالمعنى - فى عددٍ من كتبه وآثاره - معتمداً على ما اخترنته ذاكرته من معلومات أو على نوع من التلفيق بين مطالب عديده فى مواضع متفرقه من المصدر المنقول عنه ، وربما يكون بعض المصادر مترجماً وله عده ترجمات ؛ ولهذا تُعدّ هذه المرحله من أشقّ المراحل.

٦- إضافه بعض الملاحظات فى الهامش للتنبيه على اختلاف النسخ أو تصحيح النصّ أو غير ذلك ، وتُختم هوامش السيد الشهيد بعبارته : (المؤلف قدس سره) تمييزاً لها عن هوامش التحقيق.

وكفاعده عامّه - لها استثناءات فى بعض المؤلفات - يُحاول الابتعاد عن وضع الهوامش التى تتولّى عرض مطالب إضافيه أو شرح وبيان فكره ما أو تقييمها ودعمها بالأدله أو نقدها وردّها.

٧- تزويد كلّ كتاب بفهرس موضوعاته ، وإلحاق بعض المؤلفات بثبت خاص لفهرس المصادر الوارده فيها.

وقد بسطت الجهود التحقيقيه ذراعيها على كل ما أمكن العثور عليه من نتاجات هذا العالم الجليل ، فشملت : كتبه ، وما جاد به قلمه مقدمه أو خاتمه لكتب غيره ثم طبع مستقلاً في مرحله متأخره ، ومقالاته المنشوره في مجلات فكريه وثقافيه مختلفه ، ومحاضراته ودروسه في موضوعات شتى ، وتعليقاته على بعض الكتب الفقهيّه ، ونتاجاته المتفرقه الاخرى ، ثم نُظمت بطريقه فتيه واعيد طبعها في مجلدات أنيقه متناسقه.

ومن جمله الكتب التي شملته الجهود التحقيقيه المذكوره كتاب (دروس في علم الاصول) الذي أعدّه السيّد الشهيد قدس سره منهجاً دراسياً مبتكراً لطلبه العلوم الدينيه في مجال علم اصول الفقه ، وقد تدرّج في بيان مسائل هذا العلم في ثلاث حلقات متناسقه من حيث المنهج والاسلوب بادئاً في كل واحد منها بتعريف علم الاصول ومنتهاً ببحث التعارض في الأدله.

وقد امتاز تحقيق هذا الكتاب - بالإضافة إلى ما ذكرناه من الجهود العامه التي بذلت في جميع كتب وآثار المؤلف الشهيد قدس سره - بمقابله دقيقه للقسم الأخير منه (الجزء الثاني من الحلقة الثالثه) مع ما حصلنا عليه من النسخه المخطوطه التي اعتمد عليها السيد المؤلف قدس سره في الطبعة الاولى.

ولا يفوتنا أن نشيد بالموقف النبيل لورثه السيّد الشهيد كآفه سيّما نجله البارّ (سماحه الحجّه السيّد جعفر الصدر حفظه الله) في دعم المؤتمر وإعطائهم الإذن الخاصّ في نشر وإحياء التراث العلمى للشهيد الصدر قدس سره.

وأخيراً نرى لزاماً علينا أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى اللجنه المشرفه على تحقيق تراث الإمام الشهيد ، والعلماء والباحثين كآفه الذين ساهموا في إعداد هذا التراث وعرضه بالاسلوب العلمى اللائق ، سائلين المولى عزّ وجلّ أن يتقبّل جهدهم ، وأن يمنّ عليهم وعلينا جميعاً بالأجر والثواب ، إنّه سميع مجيب.

المؤتمر العالمى للإمام الشهيد الصدر قدس سره

أمانه الهيئه العلميه

الحلقه الاولى

اشاره

كتاب دراسى فى علم اصول الفقه اعدّ للمبتدئين فى دراسه هذا العلم

ص: ١١

بسم الله الرحمن الرحيم

يا إلهي وربى ، يا عليماً بضري وفاقتى ، يا موضع أملى ومنتهى رغبتى ، بعينك أى ربّ وتقرباً إليك بذلت هذا الجهد المتواضع فى كتابه الحلقات الثلاث لتكون عوناً للسائرين فى طريق دراسته شريعتك والمتفقهين فى دينك ، فإن وسعته برحمتك وقبولك وأنت الذى وسعت رحمتك كلّ شىء فأنى أتوسّل إليك - يا خير من دعاه داع وأفضل من رجاه راج - أن توصل ثواب ذلك هديّه منى إلى ولدى البارّ وابنى العزيز السيد عبدالغنى الأردبيلى (١) الذى فجّعت به وأنا على وشك الانتهاء من كتابه هذه الحلقات ، فلقد كان له - قدّس الله روحه الطاهره - الدور البالغ فى حثى على كتابتها وإخراجها فى أسرع وقت ، وكانت نفسه الكبيره وشبابه الطاهر الذى لم يعرف مللاً ولا كلاً فى خدمه الله والحق الطاقه التى أمدّتنى - وأنا فى شبه شيخوخه

ص: ١٣

١- يقصد المصنّف قدس سره بذلك الفقيه العزيز العلامة الجليل حجّه الإسلام والمسلمين السيّد عبد الغنى نجل سماحه آيه الله السيّد أحمد الأردبيلى أحد عيون تلامذته تقوى ونبلاً وفضلاً ، وقد تربّى على يده قرابه عشرين عاماً وهاجر إلى أردبيل وأسّس هناك حوزة جليله ، وكان له دور كبير فى حثّ السيّد المصنّف على إنجاز هذه الحلقات ، كما كان من أعزّ أبنائه عليه وأحبّهم إليه ، وقد فجّع بوفاته ؛ إذ توفى فى اليوم الثامن والعشرين من رجب ١٣٩٧ هـ ، فإنّا لله وإنا إليه راجعون

متهدمه الجوانب - بالعزيمه على أن أنجز جلّ هذه الحلقات فى شهرين من الزمن.

وكان يحثنى باستمرار على الإسراع لكى يدشن تدريسها فى حوزته الفتيه التى أنشأها بنفسه وغذاها من روحه من مواطن آبائه الكرام ، وخطط لكى تكون حوزة نموذجيه فى دراستها وكل جوانبها الخلقية والروحيه ، ولكنتك يا ربّ دعوته فجأه إليك ، فاستجاب طائعاً ووالله ما عرفته خلال العشرين عاماً التى تتلمذ فيها على وترعرع إلى جنبى الأسريعاً إلى إجابتك ، نشطاً فى طاعتك ، لا-يتردد ولا-يلين ، لا يتوقف ولا يتلأأ ، ووالله ما رأيت طيله هذه المدّه غضب لنفسه ، وما أكثر ما رأيت يغضب لك وينسى ذاته من أجلك.

أى ربّ إننى إذا كنت قد عجزت عن مكافأه هذا الولد البارّ الذى كان بالنسبه لى وبالنسبه إلى أبيه معاً مثلاً فريداً للولد المخلص الذى لا يتردد فى الطاعه والتضحيه والفداء ، وإذا كنت قد فجعت به وأنا فى قمه الاعتزاز به وبما تجسدت فيه من عناصر النبيل والشهامه والوفاء والايتار وما تكاملت فيه من خصال التقوى والفضل والايمان ، وإذا كان القدر الذى لا رادّ له قد أطفأ فى لحظه أملى فى أن أمتدّ بعد وفاتى وأعيش فى قلوب بارّه كقلبه وفى حياه نابضه بالخير كحياته ، فإننى أتوسّل إليك يا ربى بعد حمدك فى كل يسر وعسر أن تتلقاه بعظيم لطفك وتحشره مع الصديقين من عبادك الصالحين وحسن اولئك رقيقاً ، وأن لاتحرمه من قربى ولا تحرمنى من رؤيته بعد وفاته ووفاتى بعد أن حرمت من ذلك فى حياته ، وأرجو أن لا يكون انتظارى طويلاً للاجتماع به فى مستقر رحمتك. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ١٤

اشاره

مناهج الحوزه العلميه في دراسه هذا العلم.

مبّرات استبدال الكتب الدراسيه في هذا العلم.

عدّه محاولات للاستبدال.

الخصائص الملحوظه في هذه الحلقات.

إرشادات في مجال دراسه هذا الكتاب.

ص: ١٥

[مناهج الحوزه العلميه في دراسه هذا العلم]

والحمد لله رب العالمين ، والصلاه والسلام على محمد وآله الطاهرين.

وبعد : فإن الدراسات العلميه لعلم اصول الفقه تمر في مناهج الحوزه عادةً بمرحلتين : إحداهما تمهيديه ، وهي ما تسمى بمرحلة السطح.

والاخرى المرحله العاليه ، وهي ما تسمى بمرحلة الخارج. وتتخذ هذه الدراسه في مرحلتها التمهيديه اسلوب البحث في كتب معينه مؤلفه في ذلك العلم ؛ يدرسها الطالب على يد الأساتذه الأكفاء ؛ ليتهيأ من خلال ذلك لحضور أبحاث الخارج.

وقد جرى العرف العام في حوزاتنا جميعاً على اختيار «المعالم» و «القوانين» و «الرسائل» و «الكفايه» كتباً دراسيه للمرحله المذكوره ، وهذا عرف جرت عليه مناهج الحوزه منذ أكثر من نصف قرن ، ولم يطرأ تغيير ملحوظ باستثناء تضاؤل دور كتاب «القوانين» من بين هذه الكتب

ص: ١٧

١- هذا بحث قيم كتبه سماحه السيد المؤلف (الإمام الشهيد الصدر قدس سره) مقدمه للحلقات الثلاث جميعاً ، لتوضيح الأسباب التي دعت إلى وضعها ، وما لوحظ فيها من خصائص ، وبعض الإرشادات في مجال تدريسها ، ويمكن الاستفادة منه أيضاً في التعرف على مدى ضروره استبدال الكتب الدراسيه في المواد العلميه الاخرى المطروحه في الحوزات العلميه بما هو أفضل منها في مجال التدريس

الأربعة ككتابٍ دراسيٍّ بالتدرّيج ، وانصراف عددٍ كبيرٍ من الطلبة في الفتره الأخيره عن دراسته ، واستبداله بكتاب «اصول الفقه» كحلقهٍ وسيطهٍ بين «المعالم» وكتابي «الرسائل» و «الكفايه».

والحقيقه أنّ الكتب الأربعة المتقدمه الذكر لها مقامها العلمى ، وهى - على العموم - تعتبر حسب مراحلها التاريخيه كتاباً تجديديه ساهمت إلى درجهٍ كبيرهٍ فى تطوير الفكر العلمى الاصولى على اختلاف درجاتها فى هذه المساهمه ، وقد يكون اختيار هذه الكتب الأربعة كتاباً دراسيهً نتيجته عاملٍ مشترك ، وهو ما أثاره كلّ واحدٍ منها عند صدوره من شعورٍ عميقٍ لدى العلماء بأهميته العلميه ، وما اشتمل عليه من أفكارٍ ونكات ، هذا ، إضافهً إلى ما تميّزت به بعض تلك الكتب من إيجازٍ للمطالب ، وضغطٍ فى العبارة ، كالكفايه مثلاً.

وقد أدّت هذه الكتب الأربعة - مشكورهً - دوراً جليلاً فى هذا المضممار ، وتخرّج من حلقاتها الدراسيه خلال نصف قرنٍ الآلاف من الطلبة الذين وجدوا فيها سُلّمهم إلى أبحاث الخارج. ولا يسعنا فى هذا المجال إلا أن نستشعر بعمقٍ بما لأصحاب هذه الكتب الأبرار - قدّس الله أسرارهم الزكيه - من فضلٍ عظيمٍ على الحوزه ومسيرتها العلميه ، ومن جميلٍ لا يمكن أن ينساه أى شخصٍ عاش على موائد تلك الأفكار الحافله ونهل من نعيم علومها ، ونحن - إذ نقول هذا - نبتهل إلى المولى سبحانه أن يتعمّد مؤلفى هذه الكتب من علمائنا الأعلام بعظيم رحمته ، ويشيهم بأفضل ثواب المحسنين.

غير أنّ هذا لا يحول دون أن نحاول تطوير الكتب الدراسيه وتحسينها إذا وجدت مبررات تدعو إلى ذلك ، وأمكن وضع كتبٍ دراسيهٍ أكثر قدرهً على أداء دورها العلمى فى تنميه الطالب وإعداده للمرحله العليا.

وقد كنّا منذ زمنٍ نجد أكثر من سببٍ يدعو إلى التفكير فى استبدال هذه الكتب بكتبٍ اخرى فى مجال التدريس ، لها مناهج الكتب الدراسيه بحقّ ، وأساليبها فى التعبير وشرائطها. ومبّرات التفكير فى هذا الاستبدال وإن كانت عديدهً ولكن يمكن اختصارها فى مبّراتٍ أساسيهٍ محدّده ، كما يلي :

المبّرّ الأول : أنّ هذه الكتب الأربعة تمثّل مراحل مختلفهً من الفكر الاصولى ، فالمعالم تعتبر عن مرحلهٍ قديمهٍ تاريخياً من علم الاصول ، والقوانين تمثّل مرحلهً خطاها علم الاصول واجتازها إلى مرحلهٍ أعلى على يد الشيخ الأنصارى وغيره من الأعلام ، والرسائل والكفايه نفسهما نتاج اصولى يعود لما قبل مائه سنهٍ تقريباً ، وقد حصل علم الاصول بعد الرسائل والكفايه على خبره مائه سنهٍ تقريباً من البحث والتحقيق على يد أجيالٍ متعاقبهٍ من العلماء المجدّدين ، وخبره ما يقارب مائه سنهٍ من البحث العلمى الاصولى جديره بأن تأتى بأفكارٍ جديدهٍ كثيرهٍ وتطوّر طريقه البحث فى جمليه من المسائل ، وتستحدث مصطلحاتٍ لم تكن ، تبعاً لما تتكوّن من مسالك ومبانٍ ، ومن الضرورى أن تنال الكتب الدراسيه حظاً مناسباً لها من هذه الأفكار والتطوّرات والمصطلحات ؛ لئلا يفاجأ بها الطالب فى بحث الخارج دون سابق إعداد.

وهكذا يوجد الآن فاصل معنوى كبير بين محتويات الكتب الدراسيه الأربعة وبين أبحاث الخارج ، فبينما بحث الخارج يمثل حصيله المائه عام الأخيره من التفكير والتحقيق ، ويعبّر بقدر ما يُتاح للاستاذ من قدره عن ذروه تلك الحصيله نجد أنّ كتب السطح تمثّل فى أقربها عهداً الصوره العامه لعلم الاصول قبل قرابه مائه عام ، ساكتة عن كلّ ما استجدّ خلال هذه الفتره من أفكارٍ ومصطلحات.

ونذكر على سبيل المثال لما استجدّ من مطالب : أفكار باب التزاحم ، وما أشاده الميرزا من مسلك جعل الطريقيه بتعميقاته وتفريعاته فى مسائل قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى ، وحكومته الأمارات على الاصول ، ورفع قاعده قبح العقاب بلا بيان بجعل الحجّيه ، وفكره جعل الحكم بنحو القضيّه الحقيقيه بآثارها الممتدّه فى كثيرٍ من أبحاث علم الاصول ، كبحث الواجب المشروط والشرط المتأخّر ، والواجب المعلق ، وأخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم ، والوجه الجديد لبحث المعانى الحرفيه الذى يختلف اختلافاً أساسياً عن الصوره الغريبه التى تخلقها آراء صاحب الكفايه فى ذهن الطالب.

فإنّ هذه المطالب وغيرها ممّا أصبحت تشكّل محاور للفكر الاصوليّ الحديث هى نتاج الفتره المتأخّره الذى يظلّ طالب السطوح جاهلاً به تماماً ، إلى أن يواجه أبحاث الخارج وهو لا يملك تصوّراتٍ ابتدائيه أو وسطى عن تلك المطالب.

فالطالب لكى يتسلّل من كتب السطح إلى درس الخارج كأ أنّه يكلف بظفره ، وبأنّ يقطع فى لحظه مسافه لم يقطعها علم الاصول خلال تطوّره التدريجيّ إلّافى مائه عام.

وكأنّ اختيار الكتب الدراسيه من مراحل مختلفه للفكر الاصوليّ نشأ من الشعور بلزوم التدرّج فى الكتب الدراسيه من الأيسر إلى الأعمق ، ولما كان علم الاصول فى وضعه على عهد صاحب المعالم أبسط منه فى عهد صاحب القوانين ، وفى هذا العهد أبسط منه فى عهد الرسائل والكفايه فقد لوحظ أنّ هذا يحقّق التدرّج المطلوب إذا جعل الكتاب الدراسيّ الأوّل نتاج مرحله قديمه من علم الاصول ، وما يتلوه نتاج مرحله متأخّره ، وهكذا.

وهذا الشعور يشتمل على حقيقه وعلى خطأ :

أمّا الحقيقه فهى لزوم التدرّج فى الكتب الدراسيه من الأيسر إلى الأعمق ،

وأما الخطأ فهو أنّ هذا التدرّج لا ينبغي أن يكون منتزِعاً من تأريخ علم الاصول ومعبّراً عمّا مرّ به هذا العلم نفسه من تدرّج خلال نموّه ؛ لأنّ هذا يكلف الطالب أن يصرف وقتاً كثيراً في مطالب وأفكارٍ لم يعد لها موضع في العلم بحسب وضعه الفعلي.

وإنّما الوضع الصحيح في الكتب الدراسيه الذي يشتمل على التدرّج المطلوب هو : أن تتّجه هذه الكتب جميعاً على اختلاف مراحلها الدراسيه لعرض آخر ما وصل إليه العلم من أفكارٍ وتحقيقاتٍ ومصطلحات ، ولكن بدرجاتٍ من العرض تختلف من ناحيه الكمّ أو الكيف ، أو من الناحيتين معاً ، والاختلاف في الكمّ يعني التفاوت في المقدار المُعطى من الأفكار ، فبدلاً عن استعراض خمسهِ اعتراضاتٍ على الاستدلال بآيه النبأ - مثلاً - يبدأ في الحلقة الاولى باعتراضٍ أو اعتراضين ، ثمّ يُستعرض عدد أكبر من الاعتراضات في حلقةٍ تاليه ، والاختلاف في الكيف يعني التفاوت في درجه عمق ما يطرح من فكره ، فحينما يراد الحديث عن مسلك جعل الطريقيه - مثلاً - يعرض في حلقةٍ ابتدائيه عرضاً ساذجاً بدون تعميق ، ثمّ يعمّق في حلقةٍ لاحقه ، فيعرض على نحوٍ يميّز فيه بين التنزيل والاعتبار ، وقد يعرض في حلقةٍ اخرى حينئذٍ على نحو المقارنه بين هذين النحويين في النتائج والآثار.

المبرّر الثاني : أنّ الكتب الأربعه السالفه الذكر - على الرغم من أنّها استعملت ككتبٍ دراسيه منذ أكثر من خمسين عاماً - لم تؤلّف من قبل أصحابها لهذا الهدف ، وإنّما ألّفت لكي تعبّر عن آراء المؤلّف وأفكاره في المسائل الاصوليه المختلفه ، وفرق كبير بين كتاب يضعه مؤلّفه لكي يكون كتاباً دراسياً وكتاب يؤلّفه ليعبّر فيه عن أعمق وأرسخ ما وصل إليه من أفكارٍ وتحقيقات ؛ لأنّ المؤلّف في حاله الاولى يضع نصب عينيه الطالب المبتدئ الذي يسير خطوةً بخطوةً في طريق

التعريف على كنوز هذا العلم وأسراره ، وأما في حاله الثانيه فيضع المؤلف في تصوّره شخصاً نظيراً له مكتملاً من الناحيه العلميه ، ويحاول أن يشرح له وجهه نظره ويقنعه بها بقدر ما يتاح له من وسائل الإقناع العلمى .

ومن الواضح أنّ كتاباً يوضع بهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون كتاباً دراسياً مهما كانت قيمته العلميه وإبداعه الفكرى ، ومن أجل ذلك كانت الكتب الدراسيه المتقدمه الذكر غير صالحه للقيام بهذا الدور على جلاله قدرها العلمى ؛ لأنها ألّفت للعلماء والناجزين ، لا للمبتدئين والسائرين .

فمن هنا لم يحرص في هذه الكتب وأمثالها من الكتب العلميه المؤلفه للعلماء على إبراز كلّ خطوات الاستدلال وحلقات التفكير فى المسأله الواحده ، فقد تحذف بعض الحلقات فى الأثناء ، أو البدايه ؛ لوضوحها لدى العالم ، غير أنّ الصوره حينئذٍ تصبح غير واضحه فى ذهن الطالب .

وعلى سبيل المثال لتوضيح الفكره نذكر : أنه بُحِثَ فى التعبدى والتوصلى عن استحاله أخذ قصد الامتثال فى متعلق الأمر ، وفُرِّعَ عليه أنّ التعبدى لا يتميز عن التوصلى فى مرحله الأمر ، بل فى مرحله الغرض ، إذ لا يستوفى غرضه إلا بقصد الامتثال ، واستنتج من ذلك عدم إمكان التمسك بإطلاق الأمر لإثبات كون الواجب توجيهاً ، وهذا لا يصلح أن يكون بياناً مدرسياً ؛ لأنّ البيان المدرسى بحاجة - لتكميل الصوره فى ذهن الطالب - إلى إضافه عنصرين آخرين تُركا لوضوحهما :

أحدهما : أنّ قصد الامتثال إذا كان بالإمكان أخذه فى متعلق الأمر فحاله حال سائر القيود يمكن نفيه بإطلاق الأمر .

والآخر : أنّ الخطاب والدليل مدلوله الأمر والحكم ، لا - الملاك والغرض ، وأنّ استكشاف إطلاق الغرض دائماً إنّما يتم عن طريق استكشاف إطلاق متعلق الأمر مع افتراض التطابق بين متعلق الأمر ومتعلق الغرض ، فحيث لا يتبرهن هذا

الافتراض لا يمكن الاستكشاف المذكور.

ومثال آخر من باب التزاحم: فإنَّ جُلَّ أحكام هذا الباب مبنية على أخذ القدره شرطاً في التكليف ، وعدم كونه دخیلاً في الإدانه والمنجزیه فقط ، بينما هذا المطلب لم يبحث بصوره مباشره ، ولم يوضح الربط المذكور ، بل بقي مستتراً.

وأيضاً ابرزت كيفيه دلالة المطلق على الإطلاق بصوره مباشره ، بينما لم تبرز كيفيه دلالة المقيد على أخذ القيد في الموضوع كذلك ، وإنما بُحث ذلك ضمناً خلال بحث حمل المطلق على المقيد وكيفيه علاج التعارض بينهما.

ومن هنا لم يراعَ فيها أيضاً ما يجب أن يراعى في الكتب الدراسيه من التدرج في عرض الأفكار من البسيط إلى المعقد ، ومن الأسبق رتبته إلى المتأخر ، بحيث تعرض المسأله المتفرعه ذاتاً في تصوراتها على حيثيات مسائل اخرى بعد أن تكون تلك الحثيات قد طرحت وبحثت.

وعلى سبيل المثال لتوضيح الفكره : لاحظ بحث توقّف العموم على إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه في المدخول ، فإنَّ تصوّر هذا الافتراض يستبطن الفراغ مسبقاً عن تصوّر مقدمات الحكمه ووظيفتها ، بينما يذكر ذلك البحث في العام والخاص ، وتذكر مقدمات الحكمه بعد ذلك في مباحث المطلق والمقيد.

ولاحظ أيضاً الشرط المتأخر للحكم مثلاً ، فإنَّ تصوّر المشكله فيه وتصور حلولها مرتبط بمجموعه أفكارٍ عن الواجب المشروط ، وطريقه السير من البسيط إلى المعقد تقتضى تقديم هذه المجموعه من الأفكار على عرض مشكله الشرط المتأخر وبحثها ، بينما وقع العكس في الكفايه وغيرها.

ومثال آخر : أنّ تصوّر التخيير بين الأقل والأكثر وافتراض استحالته دخيل في استيعاب قاعده اجزاء الأوامر الاضطراريه عن الواقع ، فإذا بحثت هذه القاعده بعد افتراض تصوّر مسبقٍ عن التخيير المذكور كان فهمها للطالب وتصورها أيسر.

ومن هنا لم يراعَ فيها ما يجب أن يراعى في الكتب الدراسيه من توفير فهم مسبقٍ عند الطالب للمسائل والقواعد التى يستعان بها لإثبات المدعى فى مسأله اخرى والبرهنه عليها ، أو لاقتناص الثمره الاصوليه لها. فالإطلاق ومقدمات الحكمه تدخل كدليل لإثبات دلالة الأمر على الوجوب ، ولإثبات دلالته على العينه والتعيينه والنفسيه ، ولإثبات دلالة الجملة الشرطيه وغيرها على المفهوم ، وهكذا ، مع أنّ الطالب فى الكتب القائمه لا- يُعطى فكره عن الإطلاق ومقدمات الحكمه إلا بعد الفراغ عن جميع مباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم. وأحكام التعارض - بما فيها قواعد الجمع العرفى - قد تدخل فى علاج كثيرٍ من ألوان التعارض بين الأدله اللفظيه المستدلّ بها على حجّيه أماره أو أصلٍ من الاصول ، فيقال مثلاً: «إنّ دليل وجوب الاحتياط حاكم على دليل البراءه ، أو وارد ، أو إنّ دليل البراءه مخصّص» قبل إعطاء تصوراتٍ وأفكارٍ محدّده عن أحكام التعارض وقواعد الجمع بين الأدله التى لا تقع إلّا فى نهايه أبحاث الاصول. ومسأله اقتضاء النهى للبطلان تدخل عندهم فى اقتناص الثمره من بحث الضدّ ، إذ جعلوا ثمره اقتضاء الأمر بشىءٍ للنهى عن ضده بطلان العباده ، وفى اقتناص الثمره من بحث امتناع اجتماع الأمر والنهى ، إذ جعلوا ثمره هذا البحث بطلان العباده بناءً على القول بالامتناع وتقديم جانب النهى ، مع أنّ الطالب لا يدرس مسأله اقتضاء النهى للبطلان ، ولا يأخذ عنها تصوّراً علمياً إلا بعد الفراغ عن مسألتى الضدّ والامتناع ، وهكذا إلى كثيرٍ من هذه النظائر.

ومن هنا لم يحرص أيضاً على إبراز الثمره لكثيرٍ من المطالب ، التى يتبيّن من خلالها الارتباط بين تلك المطالب بعضها ببعض ، فاهملت فى كثيرٍ من الأحيان أوجه العلاقه بين الأفكار الاصوليه ، ولم يتعرّض لها إلا بقدر ما يحتاج اليه فى مقام الاستدلال على مطلبٍ أو إبطاله ، فُبحث - مثلاً - المعنى الحرفى وجزئته وکليته ،

ولكن لم يربط ذلك بالتمسك بالإطلاق في المعاني الحرفيه ، وظلّ الطلبة يكرّرون أنّ البحث في المعاني الحرفيه لا أثر له ، ويبحث الوجود التخيري والكفائي بحثاً تحليلياً ، ولكن لم يربط ذلك بأثره في التمسك بالإطلاق أو الأصل العملي عند الشك في نوعيه الواجب ، وبدا كأنه بحث تحليلي بحت.

ومن هنا لم يحرص أيضاً على وضع كثير من النكات والمباحث في موضعها الواقعي وبصيغته تتناسب مع كليتها وأهميتها ، وإنما دُست دساً في مقام علاج مشكله ، أو دفع توهم ، أو اثرت من خلال تطبيق من تطبيقاتها. ومن الواضح أنّ الممارس العالم يستطيع من خلال ذلك أن يضع النكته في موضعها الواقعي ويعطيها حدودها المناسبه ، ولكن قلماً يُتاح ذلك للطالب ، فيبقى فهمه لتلك النكات والمطالب فهماً تجزيئياً وضمن دوائر محدوده.

خذ مثلاً على ذلك : أركان تنجيز العلم الإجمالي الأربعة التي عرضناها في الحلقة الثانيه ، فإنّ الكتب التي تتحدّث عنها حينما تناولت منجزيه العلم الإجمالي لم تضع لها أركانها بصيغها الفنيه العامه ، وإنما عقدت تنبيهات لحالات جزئيه طبقت من خلالها ضمناً تلك الأركان إثباتاً ونفيّاً ، وفي حاله من هذا القبيل لن يخرج الطالب غالباً بصوره محدده ورؤيه واضحه لهيكل تنجيز العلم الإجمالي بما يشتمل عليه من قواعد وأركان.

ومن هنا لم يحرص أيضاً على اجتناب استعمال مصطلحات لم يأت بعد تفسيرها ؛ لأنّ الحديث في تلك الكتب مع العالم ، لا مع الطالب ، والعالم محيط بتلك المصطلحات منذ البدء ، ولهذا نجد في الصفحه الاولى من الكفايه استعمال مصطلح حجيه الظن بناءً على تقرير دليل الانسداد على الحكومه ، وهو مصطلح لا يكشف النقاب عنه إلا في أواسط الجزء الثاني من الكتاب.

المبرر الثالث : وهو أيضاً ناتج عن حاله العامه التي لوحظت في المبرر

السابق (وهي : أن المؤلفين كانوا يكتبون لأمثالهم ، لا للمبتدئين). وحاصل هذا المبرر : أن المقدار الذي ينبغي أن يُعطى من الفكر العلمى الاصولى فى مرحله السطح يجب أن يحدّد وفقاً للغرض المفروض لهذه المرحله ، والذي أعرفه غرضاً لهذه المرحله تكوين ثقافه عامه عن علم الاصول لمن يريد أن يقتصر على تلك المرحله ، والإعداد للانتقال إلى مرحله الخارج لمن يريد مواصلة الدرس ، وهذا هو أهم الغرضين. فلا بدّ إذن أن يكون المعطى بقدر يكفل ثقافه عامه تحقّق هذا الإعداد ، وتوجد فى الطالب فهماً مسبقاً بدرجة معقوله لما سوف يتلقّى درسه من مسائل ، ومرتبته من العمق والدقه تتيح له أن يهضم ما يواجهه فى أبحاث الخارج من أفكار دقيقه موسّعه وبنائات فكريه شامخه. ومن الواضح أنّ هذا يكفى فيه أن تتوفّر الكتب الدراسيه على إعطاء علم الاصول بهيكله العام ، ولا يلزم أن يمتدّ البحث فى تلك الكتب إلى التفريعات الثانويه ويتلقّى وجهات نظر فيها ، بل الأفضل أن تترك هذه التفريعات على العموم إلى أبحاث الخارج ما دامت المفاتيح التى سوف يتسلّمها الطالب كافيه لمساعدته على الدخول فيها بعد ذلك مع استاذ بحث الخارج.

وعلى هذا الأساس نرى من المهمّ أن يحصل الطالب على تصوراتٍ شبه معتمّه عن : الأحكام الظاهريه ، وطريقه الجمع بينها وبين الواقع ، والفرق بين الأمارات والاصول ، وسنخ المجعول فى أدله الحجّيه ، وأثر ذلك على أبواب مختلفه ، كباب حكومه الأماره على الأصل ، وحكومه الاستصحاب على البراءه ، وقيام الأماره مقام القطع الموضوعى ؛ لأنّ هذه الأفكار تعتبر أساسيه بالنسبه إلى الهيكل العامّ لعلم الاصول.

وأما أن يحاط الطالب علماً بأنّ استصحاب عدم التذكيه - مثلاً - حاكم على أصاله البراءه ، ويستطرق من ذلك إلى بحثٍ طويلٍ ومعتمّق فى نفس جريان استصحاب عدم التذكيه وموارد جريانه فى الشبهات الموضوعيه والحكميه فهذا ممّا

لا يدخل في نطاق الغرض من مرحله بحث السطح.

هذا ، فضلاً عن الاستطرادات التي وقعت فيها تلك الكتب ، كاستطرادها للحديث عن قاعده «لا ضرر ولا ضرار» ونحو ذلك ، أو التوسّعات التي تزيد عن الحاجة لمرحلة السطح في استعراض الأقوال ونقل الأدله ، واستيعاب النقض والإبرام ، حتّى بلغت الأقوال التي أحصاها الشيخ في الرسائل في الاستصحاب وبحث كلّ واحدٍ منها بحثاً مفصّلاً أربعة عشر قولاً.

المبرّر الرابع : أنّ الطريقة المتّبعه في تحرير المسائل وتحديد كلّ مسأله بعنوانٍ من العناوين الموروثة تاريخياً في علم الاصول لم تعدّ تعبّر عن الواقع تعبيراً صحيحاً ؛ وذلك لأنّ البحث الاصولي من خلال اتّساعه وتعمّقه بالتدرّج - منذ أيام الوحيد البهبهاني إلى يومنا هذا - طرح قضايا كثيرةً جديدةً ضمن معالجاته للمسائل الاصوليه الموروثة تاريخياً ، وكثير من هذه القضايا تعتبر من الناحيه الفنيه ومن الناحيه العمليه معاً أهمّ من جملة من تلك المسائل الموروثة ، بينما ظلّت هذه القضايا تحت الشعاع ؛ ولا تبرز إلّا بوصفها مقدماتٍ أو استطراداتٍ في مباحث تلك المسائل.

ويمكنك أن تلاحظ بهذا الصدد المباحث العقليه التي ادرجت في الجزء الأول من الكفايه تحت عناوين (البحث عن الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته) و (الملازمه بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده) ، وهكذا ، فإنّ هذه العناوين باعتبار كونها تاريخيه وموروثة في علم الاصول استأثرت بالمسائل المبحوثة ، مع أنّه وقع البحث في داخل تلك المسائل عن كثيرٍ من القضايا العقليه المهمه التي بقيت بلا- عنوانٍ وكأنّها مجرد أبحاثٍ تمهيديه أو استطراديه ، ف (إمكان الشرط المتأخّر أو استحالته) و (إمكان الواجب المعلق أو استحالته) و (ضروره تقيّد التكليف بعدم الاشتغال بالمزاحم) و (عدم جواز تضييع المقدمات المفوّته) إلى

غير ذلك من القضايا بقيت كأجزاء من أبحاث تلك العناوين التاريخيه ، بينما كل واحد منها تشكّل بحثاً أصولياً مهماً من الناحيه الفنيه ، ومن ناحيه ترتّب الثمره الاصوليه ، ولا تقل أهميه عن تلك المسائل التاريخيه الموروته ، بل قد تكون أهم منها.

فالأصوليون - مثلاً - حاروا في كيفيه تصوير الثمره لبحث الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، مع أنهم لم يتوصّلوا إلى أفكارهم عن الواجب المعلق أو الشرط المتأخّر ونحوهما إلاّ لتحقيق ثمراتٍ عمليه واضحه ، ومع هذا حشروا كل هذه الأفكار ضمن تلك المسأله التي لا يعرفون كيف يوضّحون ثمرتها العمليه ، وضاعت بذلك على الطالب قيمه تلك الأفكار ومغزاها العملي ، حتّى أنّ كثيراً من الطلبة يرون أنّ التوسّع في داخل المسأله التي ليس من الواضح أنّ لها ثمره عمليه مجرد تطويل وتوسيعٍ لعمليه لغو لا مبرّر له ، بل إنّ هذا الحشر في كثير من الأحيان يؤدّي إلى إحياءٍ خاطئه.

فمثلاً: مشكلها المقدمات المفوّته ووجوب تحصيلها حشرت في سياق الوجوب الغيري ، وفزعت على تبعيه الوجوب الغيري للوجوب النفسى في الإطلاق والاشتراط ، وهذا يوحى بالارتباط ، مع أنّ مشكله المقدمات المفوّته مشكله قائمه تحتاج إلى تفسير واكتشاف قانونها الاصولي ، سواء قلنا بالوجوب الغيري ، أو لا ، فهي ترتبط بالمسؤوليه المولويه تجاه المقدمه ، وهي مسؤوليه لا شكّ فيها ، ولا شكّ في تبعيتها لفعليه الوجوب النفسى ، سواء كانت هذه المسؤوليه عقليهً بحتةً ومن تبعات محرّكيه الوجوب النفسى ، أو كانت مشتمله على ما يسمّى بالوجوب الغيري.

هذه هي أهمّ المبرّرات التي تدعو إلى التفكير بصوره جادّه في استبدال الكتب الدراسيه القائمه ، والاعتقاد بعدم صلاحيتها في مجال التدريس على الرغم من قدسيته العلميه والتاريخيه.

وقد صدرت في العقود الثلاثة الأخيره عدّه محاولاتٍ للاستبدال والتطوير في الكتب الدراسيه ، وكان من نتاج هذه المحاولات : كتاب «مختصر الفصول» كتعويضٍ عن القوانين ، وكتاب «الرسائل الجديده» اختصاراً للرسائل كتعويضٍ عنها ، وكتاب «اصول الفقه» كحلقةٍ وسيطه بين المعالم وكتابي الرسائل والكفايه. وهي محاولات مشكوره وتمثّل جهوداً مخلصه في هذا الطريق ، وقد يكون أكثرها استقلاليه وأصاله هو المحاوله الثالثه باعتبارها تصنيفاً مستقلاً ، وليس مجرد اختصارٍ لكتاب سابق ، ولكنها لا تفي مع ذلك بالحاجه لعدّه أسباب :

منها : أنها لا يمكن الاقتصار عليها في السطح والاكتفاء بها عن جميع الكتب الدراسيه الاصوليه ، وإنما هي مرشحه لتكون الحلقة الوسيطه بين المعالم وكتابي : الكفايه والرسائل على ما يبدو من ظروف وضعها. ومن الواضح أنّ هذا أشبه ما يكون بعملية الترقية ، فهي وإن حرصت على أن تعطى للطالب غالباً الأفكار الحديثه في علم الاصول بقدر ما اتيح للمؤلف إدراكه واستيعابه ولكنها تصبح قلقه حين توضع في مرحله وسطي ، فيبدأ الطالب بالمعالم ليقراً أفكاراً اصوليه ومناهج اصوليه في البحث وفقاً لما كان عليه العلم قبل مئات السنين ، ثم ينتقل من ذلك فجأةً وبقدرة قادرٍ ليلتقى في (اصول الفقه) أفكاراً اصوليه حديثه مستقاه من مدرسه المحقق النائيني على الأغلّب ، ومن تحقيقات المحقق الإصفهاني أحياناً ، وبعد أن يفترض أنّ الطالب فهم هذه الأفكار نرجع به خطوةً إلى الوراء ؛ ليلتقى في الرسائل والكفايه بأفكارٍ أقدم تاريخياً بعد أن نوقش جملة منها في الحلقة السابقه واستبدلت جملة منها بأفكارٍ أمتن ، وهذا يشوّش على الطالب مسيره العلمى في مرحله السطح ولا يجعله يتحرّك في الاتجاه الصحيح.

ومنها: أن «اصول الفقه» على الرغم من أنه غير من المظهر العام لعلم الاصول - إذ قسمه إلى أربعة أقسام بدلاً عن قسمين ، وأدرج مباحث الاستلزامات والاقضاءات في نطاق المباحث العقلية بدلاً عما درج عليه المؤلفون من ذكرها ضمن مباحث الألفاظ - ولكن هذا لم يتجاوز التصرف في كيفية تقسيم مجموعته المسائل الاصولية المطروحة في الكتب السابقة إلى مجاميع ، فقد صنفت في أربعة مجاميع - كما أشرنا - بدلاً عن مجموعتين ، ولم يمس هذا التصرف جوهر تلك المسائل ، ولم يستطع أن يكتشف - مثلاً - في مقدمات مسأله الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مسائل اصولية لها استحقاقها الفني لأن تُعرض كمسائل اصولية في نطاق الأدله العقلية. وهكذا اقتصر التغيير على المظهر ولم يتجاوزه إلى الجوهر.

ومنها: أن الكتاب لا- تعبّر بحوثه عن مستوى واحد من العطاء كيفاً وكمّاً ، أو عن مستوياتٍ متقاربه ، بل إنّ الكتاب في بعض مباحثه يتوسّع ويتعمّق ، بينما يختصر ويوجز في مباحث اخرى.

فلاحظ - مثلاً - ما يشتمل عليه من تحقيقٍ موسّع في ما يتّصل باعتبارات الماهية في بحث المطلق والمقيّد ، وما يشتمل عليه من توسّع وإطنابٍ في مباحث الحسن والقبح العقليّين ، وما يشتمل عليه من توسّع كذلك في إثبات جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضى ، بل الملحوظ في كثيرٍ من بحوث الكتاب أنه لا- تنسيق بينها وبين بحوث الكفايه التي فرض منهجياً أن تكون بعده في الخطّ الدراسي ، فجمله من المسائل تعرض بنحوٍ أوسع ممّا في الكفايه وأعمق لا يبقى مبرزاً لدراسه المسأله نفسها من جديدٍ في الكفايه ، وجمله اخرى من المسائل تعرض موجزاً أو ساذجاً على نحوٍ يبقى للكفايه قدرتها على إعطاء المزيد أو التعميق.

وقد رأينا أنّ الاستبدال يجب أن يتمّ بصوره كامله ، فيعوض عن مجموعه الكتب الدراسيه الاصوليه القائمه فعلاً بمجموعه اخرى مصممه بروح واحده ، وعلى اسسٍ مشتركه ، وعلى ثلاث مراحل ، وهذا ما قمنا به - بعون الله وتوفيقه - آخذين بعين الاعتبار النقاط التاليه :

أولاً : أنّ الهدف الذي جعلنا على عهده الحلقات الثلاث تحقيقه وصمّمناها وفقاً لذلك هو ما أشرنا إليه سابقاً من إيصال الطالب إلى مرحله الإعداد لبحث الخارج ، وجعله على درجه من الاستيعاب للهيكل العام لعلم الاصول ؛ ومن الدقه في فهم معالمه وقواعده تمكنه من هضم ما يعطى له في أبحاث الخارج هضمًا جيّدًا.

ولهذا حرصنا على أن نطرح في الحلقات الثلاث أحدث ما وصل إليه علم الاصول من أفكارٍ ومطالب ، من دون تقييدٍ بما هو الصحيح من تلك الأفكار والمطالب ؛ لأنّ الإعداد المذكور لا يتوقّف على تلقى الصحيح ، بل على الممارسه الفنيّه لتلك الأفكار ، وإن كنا آثرنا اختيار الصحيح كلّما لم نجد محذورا منهجياً وتدرسياً في ذلك ، ولكننا أحياناً طرحنا وجهات نظرٍ غير صحيحه وإن كانت حديثه ؛ لأنّ طرح وجهه النظر الصحيحه لم يكن بالإمكان أن يتمّ إلاّ من خلال طرح وجهه النظر غير الصحيحه ومناقشتها ، ومستوى الحلقة لا يتحمل استيعاب كلّ ذلك ، فاقصرنا على إعطاء وجهه النظر غير الصحيحه ؛ مؤجّلين إعطاء وجهه النظر النهائيّه إلى حلقة تاليه أو إلى أبحاث الخارج. ومن هنا لا يمكن التعرف على آرائنا النهائيّه من خلال هذه الحلقات حتى ولو صيغ بيان الرأى فيها صياغته تدلّ على التبنّي والارتضاء.

ثانياً : أنّ الحلقات الثلاث تحمل جميعاً منهجاً واحداً تستوعب كلّ واحده

منها علم الاصول بكامله ، ولكنها تختلف في مستوى العرض كماً وكيفاً وتدرّج في ذلك فيعطي لطالب الحلقة الاولى أو الثانيه قدر محدّد من البحث في كلّ مسأله ، ويؤجّل قدر آخر إلى المسأله من الحلقة التاليه ، وهذا التأجيل يقوم : إمّا على أساس تقدير قابليه استيعاب الطالب وتفادى تحميله ما يفوق هذه القابليه ، أو على أساس أنّ القدر الآخر مبنيّ على مطالب ونكات متواجده في مباحث اخرى من المسائل الاصوليه ولم تعطّ فعلاً للطالب ، فيؤجّل ذلك القدر من المسأله إلى أن يعطي للطالب هذه النكات التي يرتبط ذلك القدر بها.

ولم يتمثّل التدرّج في العرض في كلّ حلقة بالنسبه إلى سابقتهما [فحسب] بل تمثّل أيضاً في نفس الحلقة الواحده وفقاً لنفس الأسباب من الناحيه الفنيه ، فالحلقة الثانيه تتصاعد بالتدرّج ، والحلقة الثالثه يعتبر الجزء الثاني منها أعلى درجه من الجزء الأول ؛ لأنّ الطالب كلّما قطع شوطاً أكبر في الدراسه تعمّق ذهنياً من ناحيه ، وازداد استيعاباً للمطالب الاصوليه من ناحيه اخرى ، وذلك يرشّحه لتقبّل المزيد من التحقيق في ما يرتبط بتلك المطالب ويتوقّف عليها من نكات المسائل الاخرى وحيثياتها.

ثالثاً : أنّا لم نجد من الضروريّ حتى على مستوى الحلقة الثالثه استيعاب كلّ الأدلّه التي يستدلّ بها على هذا القول أو ذاك ، فبالنسبه إلى أصل البراءه والاحتياط - مثلاً - لم نُجَظْ بكلّ الآيات والروايات التي استدلّ بها على هذا أو ذاك ؛ لأنّ هذه الإحاطه إنّما تلزم في بحث الخارج ، أو في تأليفٍ يخاطب به العلماء من أجل تكوين رأيٍ نهائيّ ، فلا بدّ حينئذٍ من فحصٍ كامل. وأمّا في الكتب الدراسيه لمرحله السطح فليس الغرض منها - كما تقدم - إلاّ الثقافه العامه والإعداد ، وعلى هذا الأساس كُنّا نؤثر في كلّ مسأله الأدلّه ذات المغزى الفنّي ، ونهمل ما لا يكون له محصّل من الناحيه الفنيه.

رابعاً : أنّا تجاوزنا التحديد الموروث تاريخياً للمسائل الاصوليه ، وأبرزنا ما

استجدّ من مسائل وأعطيناها عناوينها المناسبه. وأما بالنسبه إلى التصنيف الموروث للمسائل الاصوليه إلى مجموعتين ، وهما : مباحث الألفاظ والأدله العقلية فلم نجد مبرراً للعدول عن التصنيف الثنائي إلى مجموعتين إلى تصنيف آخر ، ولكن أدخلنا تعديلاً عليه بجعل المجموعتين هما : مباحث الأدله ، ومباحث الاصول العمليه ، ثم صنّفنا المجموعه الاولى إلى الدليل الشرعيّ والدليل العقلي ، وقسّمنا الكلام في الدليل الشرعيّ إلى البحث في الدلاله ، والبحث في السند ، والبحث في حجيه الظهور ، كلّ ذلك من أجل تقريب التصنيف الاصولي للمسائل إلى واقع عمليه الاستنباط وما يقع فيها من تصنيفٍ للمواقف ، فكما أنّ عمليه الاستنباط تشتمل على مرحلتين مترتبتين ، وهما : الأدله والاصول كذلك البحث في علم الاصول يصنّف إلى هذين الصنفين. وكما أنّ الفقيه في مجال الأدله : تارة يستدلّ بالدليل الشرعي ، واخرى بالدليل العقلي كذلك علم الاصول يبحث الأدله الشرعيه تارة ، والأدله العقلية اخرى. وكما أنّ الفقيه حين يواجه دليلاً شرعياً يتكلّم عنه دلالةً وسنداً وجههً كذلك علم الاصول يبحث الجهات الثلاث في الدليل الشرعي.

وهذا الحرص على تطبيق التصنيف الاصولي للقواعد على عمليه الاستنباط قد لا يكون له مغزى من الناحيه الفنيه البحته ، ولكّنه مهمّ من الناحيه التربويه ، وجعل الطالب مأنوس الذهن بالقواعد الاصوليه بمواقعها المحدده في عمليه الاستنباط ، وهذا يمتاز على التصنيف الثنائي المشهور ، ويمتاز على التصنيف الرباعيّ الذي اقترحه المحقّق الإصفهانيّ وسار عليه كتاب (اصول الفقه) ، إذ في كلا- التصنيفين تُفصّل حجّيه الظهور وحجّيه السند عن أبحاث الدلاله ، بينما الجهات الثلاث متلاحمه مترابطه في عمليه الاستنباط ، فلكى يوحى التصنيف بصوره للقواعد الاصوليه تتفق مع مواقعها في عمليه الاستنباط لا بدّ من أتباع ما ذكرناه.

خامساً : أنّا لاحظنا في استعراضنا لآحاد المسائل - ضمن التصنيف المذكور -

الابتداء بالبسيط ، والانتهاه إلى المعقّد والتدرّج في عرضها حسب درجات تعقيدها وترابطاتها ، وحرصنا على أن لا نعرض مسأله إلا بعد أن نكون قد استوفينا مسبقاً كل ما له دخل في تحديد التصوّرات العامه فيها ، وأن لا نعطي في كل مسأله من الاستدلال والبحث إلا بالقدر الذي تكون اصوله الموضوعيه مفهومه بلا حاجه إلى الرجوع إلى مسأله لاحقه.

وقد كلفنا هذا في جملة من الأحيان أن نغيّر ترتيب المسائل من حلقة إلى اخرى ، فمثلاً : قدّمنا الكلام عن امتناع اجتماع الأمر والنهي على الكلام عن بحث الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته في الحلقة الثانيه ، بينما عكسنا المطلب في الحلقة الثالثه ، والنكته في ذلك : أنّ إبراز بعض النكات في مساله الوجوب الغيرى للمقدمه يتوقّف على فهم مسبق لمسأله الامتناع ، من قبيل اقتناص الثمره بلحاظ أداء القول بالوجوب الغيرى لمطلق المقدمه إلى سقوط الحرمة ؛ حتى عن المقدمه غير الموصله لامتناع اجتماع الأمر والنهي. كما أنّ إبراز بعض النكات في مسأله الامتناع ينبغي أن يكون بعد الإحاطه بحال الوجوب الغيرى من قبيل أنّ امتناع الاجتماع كما يكون في الأمر النفسى مع النهى كذلك في الأمر الغيرى مع النهى أيضاً ، ففي الحلقة الثانيه أبرزنا الثمره في بحث الوجوب الغيرى ، فناسب تأخيره عن بحث الامتناع ، وفي الحلقة الثالثه أبرزنا تعميم الامتناع للأوامر الغيريه ، فناسب تأخيره عن بحث الوجوب الغيرى ، وهكذا جاء الترتيب بين المسائل مختلفاً في الحلقتين ؛ لنكته من هذا القبيل ، أو لنكاتٍ اخرى مقاربه.

سادساً : وجدنا أنّ تعدّد الحلقات شيء ضرورى لتحقيق المنهج الذى رسمناه ؛ لأنّ إعطاء مجموع الكميه الموزعه للمسأله الواحده في الحلقات الثلاث ضمن حلقة واحدّه تحميل فجائى للطالب فوق ما يطيقه ، ويكون جزء من تلك الكميه عادةً مبيّناً على مسائل اخرى بعدد لم يتّضح للطالب حالها ، بل إنّنا وجدنا أنّ تثليث الحلقات شيء ضرورى أيضاً على الرغم من أنّ الحلقة الاولى يبدو أنّها

ضئيله الأهميه ، وقد يتصور الملاحظ في بادئ الأمر إمكان الاستغناء عنها نهائياً ، ولكن الصحيح عدم إمكان ذلك ؛ لأننا بحاجة قبل أن نبدأ بحلقه استدلاليه تشتمل على نقض وإبرام - إلى تزويد الطالب بتصوراتٍ عن المطالب والقواعد الاصوليه ؛ حتى يكون بالإمكان في تلك الحلقه الاستدلاليه أن نضمّن استدلالنا ونقضنا وإبرامنا لهذه المسأله أو تلك ، هذا المطب الاصولي أو ذاك ، ولهذا رأينا أن نضع الحلقه الاولى لإعطاء هذه التصورات العلميه ، فيخرج منها الطالب وهو يعرف معنى الظهور التصوري والتصديقي ، والأماره ، والأصل ، والمنجزيه ، والمعذريه ، والجعل ، والمجعول ، والمعنى الاسمي والحرفي ، والحاكم ، والوارد ، والمخصّص ، والقرينه المتصله والمنفصله ، والإطلاق والعموم والفرق بينهما ، إلى كثيرٍ من هذه المصطلحات والمقولات الاصوليه التي تحتاج الحلقه الاستدلاليه إلى استخدامها باستمرار.

ونضع الحلقه الثانيه بوصفها حلقه استدلاليه بحق ، ولكن بدرجةٍ تناسب معها. وتمثّل الحلقه الثالثه المستوى الأعلى من الاستدلال الذي يكفي لتحقيق الهدف المطلوب من دراسته السطح.

سابعاً : أنّ كلّ حلقه وإن كانت تستعرض علم الاصول ومباحثه على العموم ولكن مع هذا قد نذكر بعض المسائل الاصوليه أو النكات في حلقه ثم لا نعيد بحثها في الحلقه التاليه اكتفاءً بما تقدم ؛ لاستيفاء حاجه المرحله - أي مرحله السطح - بذلك المقدار ، وهذا ما وقع - مثلاً - في بحث الطرق التي يمكن استعمالها لإثبات السيره المعاصره للمعصومين عليهم السلام ، فإننا استعرضنا أربع طرقٍ في الحلقه الثانيه (1)

ص: ٣٥

١- الملحوظ أنّ الطرق التي استعرضها المؤلف قدس سره في الحلقه الثانيه لإثبات السيره المعاصره للمعصومين عليهم السلام هي خمس طرق لا أربع ، وذلك تحت عنوان (الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي) ولعلّه إنّما عبّر عنها بأربع طرق لأنّه ناقش الطريق الأول منها وبقيت باقي الطرق - ضمن شروطها - سليمه عن النقاش

ولم نجد موجباً لإعاده البحث عن ذلك في الحلقة الثالثه.

وإنما نجمع كل الكميّه التي تحتاجها مرحله السطح في حلقة متقدمه أحياناً لأحد أسباب : إمّا لسهولة مفردات الكميّه وإمكان تفهّمها من قبل طلبه تلك الحلقة ، وإمّا لوجود حاجه ماسّه إلى تفهّم تلك الكميّه بكاملها في تلك الحلقة بالذات ، لارتباط فهمه من مسائلها الاخرى بذلك ، وإمّا للأمرين معاً ، كما هو الحال في البحث المشار إليه - أي بحث الطرق لإثبات السير المعاصر - فإنّه بحث عرفي قريب من الفهم ، وليس طالب الحلقة الثانيه بحاجه إلى مران علمي أكبر لاستيعابه ، وهو في نفس الوقت يشكّل الأساس لفهم طريقه استدلال الحلقة نفسها بالسيره على حججه خبر الثقة ، وعلى حججه الظهور ، وعلى حججه الاطمئنان.

ثامناً : أننا لم نُدخل على العبارة الاصوليه تطويراً مهمياً ، ولم نتوخّ أن تكون العبارة في الحلقات الثلاث وفقاً لأساليب التعبير الحديث ، وإنما حاولنا ذلك إلى حدّ ما في الحلقة الاولى فقط ، وأمّا في الحلقتين : الثانيه والثالثه فقد حرصنا أن تكون العبارة سليمة ووافية بالمعنى ، ولكن لم نحاول جعلها حديثه ، ولهذا جاء التعبير في الحلقتين العاليتين مقارباً في روحه العامه للتعبير المؤلف في الكتب العلميه الاصوليه ، وإن تميّز عنه بالسلامه والوضوح ووفاء العبارة بالمعنى ، وليس ذلك لعدم إيماننا بأهميه تنشئه الطالب الحوزوي على أساليب التعبير الحديث ، بل لاعتبارين آخرين قدّمناهما على ذلك :

أحدهما : أننا نريد أن نمكّن الطالب تدريجاً من الرجوع إلى الكتب العلميه الاصوليه القائمه فعلاً وفهمها ، وهذا لا يتأتى إلا إذا خاطبناه بعبارة قريبه من مفردات تلك الكتب ، ولقنناه من خلال الحلقات الثلاث المطالب الاصوليه بنفس المصطلحات التي تستعملها تلك الكتب ، حتى ولو كانت هذه المصطلحات تشتمل

على خطأ في تركيبها اللفظي. وأمّا إذا كتبنا الحلقات الثلاث بأساليب التعبير الحديث ووضعنا بديلاً مناسباً عن المصطلحات القديمة فسوف تنقطع صلة الطالب بمراجع هذا العلم وكتبه ، ويتعسّر عليه الرجوع إليها ، وهذا يشكل عبئاً كبيراً تواجه نموّه العلمى.

وعلى هذا الأساس اكتفينا من التجديد فى أساليب التعبير الاصولى بما انجز فى الحلقة الاولى ، وانتقلنا بالطالب فى الحلقتين العاليتين إلى أرضيه لغويه قريبه مما هو مألوف فى كتب الاصول.

والاعتبار الآخر : أنّ الكتب الدراسيه الاصوليه والفقهيّه المكتوبه باللغه العربيه تتميز عن أى كتابٍ دراسيٍّ عربىٍّ فى العلوم المدنيه بأنها كتبٌ لا تختصّ بأبناء لغهٍ دون لغه ، وكما يدرسها العربى كذلك يدرسها الفارسى والهندي والأفغانى وغيرهم من أبناء الشعوب المختلفه فى العالم الإسلامى ، على الرغم من كونها كتباً عربيه ، وهؤلاء يتلقون ثقافتهم العربيه من المصادر القديمه التى لا تهين لهم قدره كافيه لفهم اللغه العربيه بأساليبها الحديثه ، فما لم يحصل بصوره مسبقه تطوير وتعديل فى أساليب تثقيف هؤلاء وتعليمهم اللغه العربيه يصعب اتّخاذ أساليب التعبير الحديث أساساً للتعبير فى الكتب الدراسيه الاصوليه.

تاسعاً : أشرنا آنفاً إلى أنّنا حرصنا على سلامه العبارة ، وأن تكون واضحاً وافيه بالمعنى ، ولكنّ هذا لا يعنى أن تُفهم المطالب من العبارة رأساً ، وإنّما توخينا الوضوح والسلامه بالدرجه التى تضمن أن تُفهم المطالب من العبارة فى حاله دراستها على الاستاذ المختصّ بالماده ؛ لأنّ الكتاب الدراسى لا يطلب منه التبسيط أكثر من ذلك ، كما هو واضح. نعم ، يمكن للطالب الأعمى فى بعض الحالات أن يمرّ على الحلقة الاولى مروراً سريعاً مع الاستاذ ، أو يقرأها بصوره منفرده ويراجع

الاستاذ في بعض النقاط منها ، إلا أن هذا استثناء ، والمفروض على العموم أن تدرس الحلقات الثلاث جميعاً.

وبهذا تختلف الحلقات الثلاث عن الكتب الدراسيه الاصوليه القائمه فعلاً ، وتتفق مع مناهج الكتب الدراسيه الحديثه ، فإن الكتب الدراسيه الاصوليه القائمه فعلاً لا تحتوى على الصعوبه والتعقيد فى الجانب المعنوى والفكرى منها فقط ، بل إنها تشمل على الصعوبه والتعقيد فى الجانب اللفظى والتعبيرى أيضاً ، ولهذا تجد عادة أن المدرس حتى بعد أن يشرح الفكره للطالب تظل العبارة مستعصيه على الفهم ، ويحس الطالب بالحاجه إلى عون الاستاذ فى سبيل تطبيق تلك الفكره على العبارة جملته جملته ، وليس ذلك إلا لأن العبارة قد طُعمت بشيء من الألغاز : إما لإيجازها ، أو للتواء فى صياغتها ، أو لكلا الأمرين.

بينما الكتب الدراسيه التى تسير عليها مناهج الدراسه فى العالم اليوم لا تحتوى على هذه الصعوبه ؛ لأن العبارة فيها وافية ، وهذا ما جرينا عليه فى هذه الحلقات ، فقد جاءت العبارة فيها وافية بالمراد ، لا بمعنى أن الطالب يقتنص المراد من العبارة فقط ، بل بمعنى أنه حين يشرح له استاذه المعنى يجده منطبقاً على العبارة ، ولا يحس فى التعبير بالتواء وتعقيد.

عاشراً : أجدنى راعباً فى التأكيد من جديد على أن تبنى وجهه نظر أو طريقه استدلال أو مناقشه برهان فى هذه الحلقات لا يدل على اختيار ذلك حقاً ، كما أن المضمون الكامل للحلقات الثلاث لا يمثل الوضع التفصيلى لمباحثنا الاصوليه ، ولا يصل إلى مداها كميّاً أو كيفياً. ومن هنا كان على الراغبين فى الاطلاع على متبنياتنا الحقيقيه فى الاصول وعلى نظرياتنا وأساليب استدلالنا بكامل أبعادها أن يرجعوا إلى «بحوث فى علم الاصول».

بقي أخيراً أن نوجّه بعض الإرشادات إلى الطلبة الكرام الذين أعدت هذه الحلقات الثلاث لهم وإلى أساتذتهم الأعلام ، وذلك ضمن مايلي :

أولاً : أنّ الجدير بتدريس (الكفايه) قادر على تدريس الحلقات الثلاث جميعاً ، كما أنّ القادر على تدريس (المعالم) قادر على تدريس الحلقة الاولى ، والقادر على تدريس (اصول الفقه) يقدر على تدريس الحلقة الثانيه بدون شكّ فضلاً عن الاولى.

ثانياً : أنّ المرحّح لطلبه الحلقة الثالثه أن يطالعوا - قبل درس كلّ مسأله فيها - المسأله نفسها من الحلقة السابقه ؛ لأنّ ذلك يساعدهم على سرعه تفهّم الدرس الجديد الذي كثيراً ما يشتمل جزء منه على نفس المطالب المتقدمه في الحلقة السابقه ، ولكن بشكلٍ مضغوطٍ وموجز.

كما أنّا نرحّح لمن يقوم بتدريس الحلقة الثانيه أن يطالع - عند التحضير - نفس المبحث من الحلقاتالثه ؛ لأنّ ذلك يعطيه رؤيتهاً واضحاً لما يريد أن يتولّى تدريسه.

ثالثاً : أنّ طلبه الحلقة الاولى يناسبهم أن يطالعوا المعالم الجديده في الاصول ؛ لأنّ هذه الحلقة هي اختصار مع شيءٍ من التعديل والتطوير لكتاب المعالم الجديده في الاصول ، والفارق بينهما : أنّ كتاب «المعالم الجديده» حينما وضعناه أدخلنا في حسابنا الهواه أيضاً ، وحاولنا أن نشرح الأفكار فيه بطريقهٍ تُتيح لهم أن يفهموها من الكتاب نفسه بدون حاجهٍ إلى مدرّس ، وأمّا الحلقة الاولى من هذه الحلقات الثلاث فقد وضعناها لطلبه العلم خاصّه ، وافترضنا أنّها تُتلّق من خلال الدرس.

رابعاً : أنّ من المفيد أن يتخذ الطالب من بعض الكتب الدراسيه القديمه مراجع له ، ككتابي : «اصول الفقه» و «الكفايه» خلال البحث ، وحيث إنّ المنهج

مختلفه فالمأمول في مدرّسى الحلقة الثالثه أن يرشدوا تلامذتهم إلى موضع المسأله التي يدرسونها ، ومحلّ التعرّض لها في كتابي : «اصول الفقه» و «الكفايه» ؛ لأنّ ذلك يوسّع من مدارك الطالب ويُسرع به نحو النضج العلمي المطلوب.

خامساً : ينبغي للطالب أن يحاول استيعاب شرح الاستاذ وكتابه ؛ لكي تنمو لديه ملكه الكتابه العلميه ، وتترسّخ في ذهنه مصطلحات العلم ولغته وأفكاره ، ويكون أكثر استعداداً لكتابه أبحاث الخارج فيما بعد.

هذا ونسأل المولى سبحانه وتعالى أن يتقبّل هذا بلطفه ، وينفع به طلبتنا وأبناءنا الأعزّاء في الحوزات العلميه ، وأن ينفعنا به «يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم» ، والحمدلله ربّ العالمين ، ولا حول ولا قوه إلا بالله العليّ العظيم.

١٨ رجب ١٣٩٧ هـ - النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

ص: ٤٠

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

والحمد لله ربّ العالمین ، والصلاه والسلام على محمد وآله الطاهرين.

وبعد : فإنّ هذه هی الحلقة الاولى من «دروس في علم الاصول» وضعناها للمبتدئين بدراسه هذا العلم ، وتتبعها حلقتان اخريان
إن شاء الله تعالى ، ويتكامل من خلال الحلقات الثلاث إعداد الطالب للدراسه العليا وحضور أبحاث الخارج.

وقد شرحنا في مقدمه هذه الحلقة ما يتعلّق بهذه الحلقات الثلاث ، ومنهجها ، وطريقه تدریسها ، ومن الله سبحانه نستمدّ العون
والتوفيق.

جمادی

الاولی ۱۳۹۷ هـ - النجف الأشرف

محمد

باقر الصدر

ص: ۴۱

التمهيد

اشاره

التعريف بعلم الاصول.

جواز عمليته الاستنباط.

الحكم الشرعي وتقسيمه.

ص: ٤٢

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة ، وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثال أحكامه يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياه والشريعة الإسلاميه ، وبأخذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة ، ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يعين هذا الموقف العملي ، ويعرف كيف يتصرف في كل واقعه.

ولو كانت أحكام الشريعة في كل الوقائع واضحة وضوحاً بديهاً للجميع لكان تحديد الموقف العملي المطلوب تجاه الشريعة في كل واقعه أمراً ميسوراً لكل أحد ، ولما احتاج إلى بحثٍ علميٍّ ودراسهٍ واسعه ، ولكن عوامل عديده ، منها : بعدنا الزمني عن عصر التشريع أدت إلى عدم وضوح عددٍ كبيرٍ من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض.

وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولى دفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعه بإقامه الدليل على تعيينه.

وهكذا كان ، فقد انشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمه ، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً ، والفقيه في علم الفقه يمارس إقامه الدليل على تعيين الموقف العملي في كل حدثٍ من أحداث الحياه ، وهذا ما نطلق عليه اسم «عملية استنباط الحكم الشرعي».

ولأجل هذا يمكن القول بأن علم الفقه هو : علم استنباط الأحكام الشرعيه ، أو علم عمليه الاستنباط بتعبيرٍ آخر.

وتحديد الموقف العمليّ بدليلٍ يتمّ في علم الفقه باسلوبين :

أحدهما : تحديده بتعيين الحكم الشرعيّ.

والآخر : تحديد الوظيفة العمليه تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشكّ وتعذر تعيينه. والأدله التي تستعمل في الاسلوب الأول نسميها بالأدله ، أو الأدله المحرزّه ، إذ يُحرز بها الحكم الشرعيّ ، والأدله التي تستعمل في الاسلوب الثاني تسمى بالأدله العمليه ، أو الاصول العمليه.

وفي كلا الاسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعيّ ، أي يحدّد الموقف العمليّ تجاهه بالدليل.

وعمليات الاستنباط التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعددها وتنوعها تشترك في عناصر موحده وقواعد عامه تدخل فيها على تعددها وتنوعها ، وقد تطلّبت هذه العناصر المشتركة في عمليه الاستنباط وضع علمٍ خاصّ بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه ، فكان علم الاصول.

تعريف علم الاصول

وعلى هذا الأساس نرى أن يُعرّف علم الاصول بأنه «العلم بالعناصر المشتركه في عمليه استنباط الحكم الشرعيّ».

ولكى نستوعب هذا التعريف يجب أن نعرف ما هي العناصر المشتركه في عمليه الاستنباط؟

ولنذكر - لأجل ذلك - نماذج بدائيه من هذه العمليه في صيغٍ مختصره. لكي نصل عن طريق دراسه هذه النماذج والمقارنه بينها إلى فكره العناصر المشتركه في

افرضوا أنّ فقيهاً واجه هذه الأسئلة :

١- هل يحرم على الصائم أن يترمس في الماء؟

٢- هل يجب على الشخص إذا ورث مالا من أبيه أن يؤدّي خمسه؟

٣- هل تبطل الصلاة بالفهقهه في أثنائها؟

فإذا أراد الفقيه أن يجيب على هذه الأسئلة فإنه سوف يجيب على السؤال الأول - مثلاً - بالإيجاب ، وأنّه يحرم الارتماس على الصائم ، ويستنبط ذلك بالطريقة التالية : قد دلت روايه يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام على حرمة الارتماس على الصائم ، فقد جاء فيها أنّه قال : «لا يترمس المحرم في الماء ، ولا الصائم» (١).

والجملة بهذا التركيب تدلّ في العرف العامّ على الحرمة. وراوى النصّ يعقوب بن شعيب ثقه ، والثقة وإن كان قد يخطئ أو يشذّ أحياناً ولكنّ الشارع أمرنا بعدم اتّهام الثقة بالخطأ أو الكذب ، واعتبره حجّه. والنتيجة هي : أنّ الارتماس حرام.

ويجيب الفقيه على السؤال الثاني بالنفي ؛ لأنّ روايه عليّ بن مهزيار جاءت في مقام تحديد الأموال التي يجب فيها الخمس ، وورد فيها : أنّ الخمس ثابت في الميراث الذي لا يحتسب من غير أبٍ ولا ابن (٢).

والعرف العامّ يفهم من هذه الجملة أنّ الشارع لم يجعل خمساً على الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه ، والراوى ثقه ، وخبر الثقة حجّه. والنتيجة هي : أنّ الخمس في تركه الأب غير واجب.

ص: ٤٧

١- وسائل الشيعه ١٠ : ٣٥ ، الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث الأول

٢- وسائل الشيعه ٩ : ٥٠٢ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٥

ويجب الفقيه على السؤال الثالث بالإيجاب ؛ بدليل روايه زراره ، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : «القهقهه لا تنقض الوضوء ، وتنقض الصلاة» (١).

والعرف العام يفهم من النقص أنّ الصلاة تبطل بها ، وزراره ثقه ، وخبر الثقة حجّه ، فالصلاه مع القهقهه باطله إذن.

وبملاحظه هذه المواقف الفقيهيه الثلاثه نجد أنّ الأحكام التي استنبطها الفقيه كانت من أبواب شتى من الفقه ، وأنّ الأدلّه التي استند اليها الفقيه مختلفه. فبالنسبه إلى الحكم الأول استند إلى روايه يعقوب بن شعيب ، وبالنسبه إلى الحكم الثاني استند إلى روايه عليّ بن مهزيار ، وبالنسبه إلى الحكم الثالث استند إلى روايه زراره. ولكلّ من الروايات الثلاث متنها وتركيبها اللفظي الخاصّ الذي يجب أن يدرس بدقّه ويحدّد معناه.

ولكن توجد في مقابل هذا التنوع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثه عناصر مشتركه أدخلها الفقيه في عمليه الاستنباط في المواقف الثلاثه جميعاً. فمن تلك العناصر المشتركه : الرجوع إلى العرف العامّ في فهم الكلام الصادر عن المعصوم ، وهو ما يعبر عنه بحجّيه الظهور العرفي.

فحجّيه الظهور إذن عنصر مشترك في عمليات الاستنباط الثلاث. وكذلك يوجد عنصر مشترك آخر ، وهو حجّيه خبر الثقة.

وهكذا نستنتج أنّ عمليات الاستنباط تشتمل على عناصر مشتركه ، كما تشتمل على عناصر خاصه.

ونعني بالعناصر الخاصه : تلك العناصر التي تتغيّر من مسأله إلى اخرى ، فروايه يعقوب بن شعيب عنصر خاصّ في عمليه استنباط حرمه الارتماس ؛ لأنّها لم

ص: ٤٨

تدخل في عمليات الاستنباط الاخرى ، بل دخلت بدلاً عنها عناصر خاصه اخرى ، كروايه علي بن مهزيار وروايه زراره.

ونعني بالعناصر المشتركه : القواعد العامه التي تدخل في عمليات استنباط أحكام عديده في أبواب مختلفه.

وفي علم الاصول تدرس العناصر المشتركه ، وفي علم الفقه تدرس العناصر الخاصه في كل مسأله.

وهكذا يترك للفقيه في كل مسأله أن يفحص بدقه الروايات والمدارك الخاصه التي ترتبط بتلك المسأله ، ويدرس قيمه تلك الروايات ويحاول فهم ألفاظها وظهورها العرفي وأسانيدها ، بينما يتناول الاصولي البحث عن حججه الظهور وحججه الخبر ، وهكذا.

وعلم الاصول لا يحدد العناصر المشتركه فحسب ، بل يحدد أيضاً درجات استعمالها والعلاقه بينها ، كما سنرى في البحوث المقبله إن شاء الله تعالى.

موضوع علم الاصول

لكل علم - عادة - موضوع أساسي تركز جميع بحوثه عليه وتدور حوله ، وتستهدف الكشف عما يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالات وقوانين ، فالفيزياء - مثلاً - موضوعها الطبيعه ، وبحوث الفيزياء ترتبط كلها بالطبيعه وتحاول الكشف عن حالاتها وقوانينها العامه. والنحو موضوعه الكلمه ؛ لأنه يبحث عن حالات إعرابها وبنائها ورفعها ونصبها. فما هو موضوع علم الاصول الذي تدور حوله بحوثه؟

ونحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدمناه لعلم الاصول استطعنا أن نعرف أن علم الاصول يدرس في الحقيقه الأدله المشتركه في علم الفقه لإثبات دليتها ، وبهذا

صحّ القول بأنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّه المشتركه فى عمله الاستنباط.

علم الاصول منطق الفقه

ولا بدّ أنّ معلوماتكم عن علم المنطق تسمح لنا أن نستخدمه كمثالٍ لعلم الاصول ، فإنّ علم المنطق - كما تعلمون - يدرس فى الحقيقه عمله التفكير مهما كان مجالها وحقلها العلمى ، ويحدّد النظام العامّ الذى يجب أن تتّبعه لكى يكون التفكير سليماً ، مثلاً : يعلّمنا علم المنطق كيف يجب أن نهج فى الاستدلال بوصفه عمله تفكيرٍ لكى يكون الاستدلال صحيحاً ، كيف نستدلّ على أنّ سقراط فانٍ ، وكيف نستدلّ على أنّ نار الموقد الموضوع أمامى محرقة ، وكيف نستدلّ على أنّ مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين ، وكيف نستدلّ على أنّ الخطّ الممتدّ بدون نهايه مستحيل ، كلّ هذا يجيب عليه علم المنطق بوضع المناهج العامه للاستدلال ، كالقياس والاستقراء ، فهو إذن علم لعملية التفكير إطلاقاً.

وعلم الاصول يشابه علم المنطق من هذه الناحيه ، غير أنّه يبحث عن نوع خاصّ من عمله التفكير ، أى عن عمله التفكير الفقهيّ فى استنباط الأحكام ، ويدرس العناصر المشتركه التى يجب أن تدخل فيها لكى يكون الاستنباط سليماً ، فهو يعلّمنا كيف نستنبط الحكم بحرمة الارتماس على الصائم ، وكيف نستنبط اعتصام ماء الكرّ ، وكيف نستنبط الحكم باستحباب صلاه العيد أو وجوبها ، وذلك بوضع المناهج العامه ، وتحديد العناصر المشتركه لعملية الاستنباط.

وعلى هذا الأساس يصحّ أن يطلق على علم الاصول اسم منطق علم الفقه ؛ لأنّه بالنسبه إليه بمثابة المنطق بالنسبه إلى الفكر البشرىّ بصوره عامه.

ولسنا بعد ذلك بحاجة إلى التأكيد على أهمّيه علم الاصول وخطوره دوره فى عالم الاستنباط ؛ لأنه ما دام يقدّم لعمليه الاستنباط عناصرها المشتركه ، ويضع لها نظامها العامّ ، فهو عصب الحياه فيها ، وبدون علم الاصول يواجه الشخص فى الفقه رُكاماً متناثراً من النصوص والأدله دون أن يستطيع استخدامها والاستفاده منها فى الاستنباط ، كإنسانٍ يواجه أدوات النجاره ويعطى منشاراً وفأساً وما إليهما من أدواتٍ دون أن يملك أفكاراً عامّه عن عمليه النجاره وطريقه استخدام تلك الأدوات.

وكما أنّ العناصر المشتركه ضروريّه لعمليّه الاستنباط فكذلك العناصر الخاصه التى تختلف من مسأله إلى اخرى ، كمفردات الآيات والروايات المتناثره فإنّها الجزء الضرورى الآخر فيها ، فلا يكفى مجرد الاطلاع على العناصر المشتركه التى يمثلها علم الاصول ، ومن يحاول الاستنباط على أساس الاطلاع الاصولى فحسب نظير من يملك معلوماتٍ نظريّه عامّه عن عمليه النجاره ولا يوجد لديه فأس ولا منشار وما إليهما من أدوات النجاره ، فكما يعجز هذا عن صنع سريرٍ خشبىّ - مثلاً - كذلك يعجز الاصولى عن الاستنباط إذا لم يفحص بدقّه العناصر الخاصه المتغيّره من مسأله إلى اخرى.

فالعناصر المشتركه والعناصر الخاصه قطبان مندمجان فى عمليه الاستنباط ، ولا غنى للعمليه عنهما معاً.

ونخشى أن نكون قد أوحينا اليكم بتصوّر خاطئ حين أوضحنا أنّ المستنبط يدرس في علم الاصول العناصر المشتركة ويحددها ، ويتناول في بحوث علم الفقه العناصر الخاصه ليكمل بذلك عمليه الاستنباط ، إذ قد يتصوّر البعض أنّا إذا درسنا في علم الاصول العناصر المشتركة في عمليه الاستنباط وعرفنا - مثلاً - حجّيه الخبر وحجّيه الظهور وما إليهما من العناصر الاصوليه فلا يبقى علينا بعد ذلك أيّ جهدٍ علمي ، إذ لا نحتاج ما دمنا نملك تلك العناصر إلّا إلى مجرّد استخراج الروايات والنصوص من مواضعها ؛ لكي تضاف إلى العناصر المشتركة ويستنبط منها الحكم الشرعي ، وهو عمل سهل بطبيعته لا يشتمل على جهدٍ علمي.

ولكنّ هذا التصوّر خاطئ إلى درجه كبيره ؛ لأنّ المجتهد إذا مارس العناصر المشتركة لعمليه الاستنباط وحددها في علم الاصول لا يكتفي بعد ذلك بتجميع أعمى للعناصر الخاصه من كتب الأحاديث والروايات مثلاً ، بل يبقى عليه أن يمارس في علم الفقه تطبيق تلك العناصر المشتركة ونظرياتها العامه على العناصر الخاصه ، والتطبيق مهمه فكريه بطبيعتها تحتاج إلى درسٍ وتمحيص ، ولا يغني الجهد العلميّ المبذول اصولياً عن بذل جهدٍ جديدٍ في التطبيق ، فلنفرض - مثلاً - أنّ المجتهد آمن في علم الاصول بحجّيه الظهور العرفيّ فهل يكفيه أن يضع إصبعه على روايه عليّ بن مهزيار التي حدّدت مجالات الخمس - مثلاً - ليضيفها إلى العنصر المشترك ويستنبط من ذلك عدم وجوب الخمس في ميراث الأب؟ أو ليس المجتهد بحاجة إلى تدقيق مدلول النصّ في الروايه لمعرفة نوع مدلوله في العرف العامّ ودراسه كلّ ما يرتبط بتحديد ظهوره العرفيّ من قرائن وأماراتٍ داخل إطار النصّ أو خارجه ؛ لكي يتمكن بأمانه من تطبيق العنصر المشترك القائل بحجّيه الظهور العرفيّ؟!!

وفى هذا الضوء نعرف أنّ البحث الفقهيّ عن العناصر الخاصّه فى عمليه الاستنباط ليس مجرد عمليه تجميع ، بل هو مجال التطبيق للنظريات الاصوليه. وتطبيق النظريات العامه له دائماً موهبته الخاصّه ودقّته ، ومجرد الدقّه فى النظريات العامه لا يغنى عن الدقّه فى تطبيقها ، ألا- ترون أنّ من يدرس بعمق النظريات العامه فى الطبّ يحتاج فى مجال تطبيقها على حاله مرضيه إلى دقّه وانتباه كامل وتفكيرٍ فى تطبيق تلك النظريات على المريض الذى بين يديه؟!

التفاعل بين الفكر الاصوليّ و الفكر الفقهيّ

عرفنا أنّ علم الاصول يقوم بدور المنطق بالنسبه إلى علم الفقه ، والعلاقه بينهما علاقته النظرية والتطبيق ، وهذا الترابط الوثيق بينهما يفسّر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنيه الاصوليه على صعيد النظريات من ناحيه ، وبين الذهنيه الفقهيّه على صعيد التطبيق من ناحيه اخرى ؛ لأنّ توسّع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظرية خطوةً إلى الأمام ؛ لأنّه يثير أمامها مشاكل ويضطرّها إلى وضع النظريات العامه لحلولها. كما أنّ دقّه البحث فى النظريات الاصوليه تنعكس على صعيد التطبيق ، إذ كلّما كانت النظريات أوفر وأدقّ تطلّبت طريقه تطبيقها دقّه وعمقاً أكبر. وهذا التفاعل بين الذهنيّتين : الاصوليه والفقهيّه يؤكّده تأريخ العلمين على طول الخطّ ، وتكشف عنه بوضوح دراسه المراحل التى مرّ بها البحث الفقهيّ والبحث الاصوليّ فى تأريخ العلم ، فقد نشأ علم الاصول فى أحضان علم الفقه ، كما نشأ علم الفقه فى أحضان علم الحديث.

ولم يكن علم الاصول مستقلاً عن علم الفقه فى البدايه ، ومن خلال نموّ علم الفقه واتّساع افق التفكير الفقهيّ أخذت الخيوط العامه والعناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط تبدو وتتّكشّف ، وأخذ الممارسون للعمل الفقهيّ يلاحظون اشتراك

عمليات الاستنباط في عناصر عامه لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها ، وكان ذلك إيذاناً بمولد علم الاصول ، واتجاه الذهنيه الفقهيه اتجاهاً اصولياً ، فانفصل علم الاصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف ، وأخذ يتسع ويثري تدريجاً من خلال نمو الفكر الاصولي من ناحيه ، وتبعاً لتوسع البحث الفقهي من ناحيه اخرى ؛ لأنّ اتساع نطاق التطبيق الفقهي كان يلفت أنظار الممارسين إلى مشاكل جديده ، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبه ، وتتخذ الحلول صورته العناصر المشتركه في علم الاصول.

وكلما بعيد الفقيه عن عصر النص تعددت جوانب الغموض في فهم الحكم من مداركه الشرعيه ، وتنوعت الفجوات في عمليه الاستنباط نتيجة للبعد الزمني ، فيحس أكثر فأكثر بالحاجه إلى تحديد قواعد عامه يعالج بها جوانب الغموض ويملاً بها تلك الفجوات ، وبهذا كانت الحاجه إلى علم الاصول تاريخيه ، بمعنى أنها تشتد وتتأكد كلما ابتعد الفقيه تاريخياً عن عصر النص ، وتراكمت الشكوك على عمليه الاستنباط التي يمارسها.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفسر الفارق الزمني بين ازدهار علم الاصول في نطاق التفكير الفقهي السنّي وازدهاره في نطاق تفكيرنا الفقهي الإمامي ، فإنّ التاريخ يشير إلى أنّ علم الاصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السنّي قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهي الامامي ؛ وذلك لأنّ المذهب السنّي كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فحين اجتاز الفكر الفقهي السنّي القرن الثاني كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافه زمنيّه كبيره تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات.

وأما الإماميه فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصر النص الشرعي ؛ لأنّ الإمام امتداد لوجود النبي ، فكانت المشاكل التي يعانيتها فقهاء الإماميه في الاستنباط أقلّ

بكثيرٍ إلى الدرجه التي لا تفسح المجال للإحساس بالحاجه الشديده إلى وضع علم الاصول ، ولهذا نجد أنّ الإماميه بمجرد أن انتهى عصر النصوص بالنسبه اليهم يبدء الغيبه أو بانتهاه الغيبه الصغرى بوجهٍ خاصّ تفتّحت ذهبتهم الاصوليه وأقبلوا على درس العناصر المشتركه.

وهذا لا يعنى - طبعاً - أنّ بذور التفكير الاصولي لم توجد لدى فقهاء أصحاب الأئمه عليهم السلام ، بل قد وجدت هذه البذور منذ أيام الصادقين عليهما السلام (١) على المستوى المناسب لتلك المرحله.

ومن الشواهد التاريخيه على ذلك : ما ترويه كتب الحديث (٢) من أسئله ترتبط بجمله من العناصر المشتركه في عمليه الاستنباط ، وجهها عدد من الرواه إلى الإمام الصادق وغيره من الأئمه عليهم السلام ، وتلقوا جواباً منهم ، فإنّ تلك الأسئلة تكشف عن وجود بذره التفكير الاصولي عندهم.

ويعزّز ذلك : أنّ بعض أصحاب الأئمه ألفوا رسائل في بعض المسائل الاصوليه ، كهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذي روى أنّه ألف رساله في الألفاظ (٣).

ص: ٥٥

-
- ١- راجع تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣١٠
 - ٢- وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٧ ، الباب ٤١ من أبواب النجاسات ، الحديث الأول. و ٢٧ : ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي. و ١ : ٤١٢ ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، الحديث الأول
 - ٣- انظر فهرست النجاشي : ٤٣٣ الرقم ١١٦٤ ، وتأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣١٠ - ٣١١

ما دام علم الاصول يرتبط بعملية الاستنباط ويحدد عناصرها المشتركة فيجب أن نعرف قبل كل شيء موقف الشريعة من هذه العملية ، فهل سمح الشارع لأحدٍ بممارستها لكي يوجد مجال لوضع علمٍ لدراسه عناصرها المشتركة؟

والحقيقه أن مسأله جواز الاستنباط حين تُطرح للبحث بالصيغه التي طرحناها لا يبدو أنها جديره بالنقاش ؛ لأننا حين نتساءل هل يجوز لنا ممارسه عمليه الاستنباط ، أو لا؟ يجيء الجواب على البدايه بالإيجاب ؛ لأن عمليه الاستنباط - كما تقدم - عباره عن تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً. ومن البديهي أن الإنسان بحكم تبعيته للشريعة ملزم بتحديد موقفه العملي منها ، ولما لم تكن أحكام الشريعة غالباً في البدايه والوضوح بدرجه تُغني عن إقامه الدليل فليس من المعقول أن يحرم على الناس جميعاً تحديد الموقف العملي تحديداً استدلالياً.

ولكن لسوء الحظ اتفق لهذه المسأله أن اكتسبت صيغاً اخرى لا تخلو عن غموضٍ وتشويش ، فأصبحت مثاراً للاختلاف نتيجةً لذلك الغموض والتشويش ، فقد استخدمت كلمه «الاجتهاد» للتعبير عن عمليه الاستنباط. وطرح السؤال هكذا : هل يجوز الاجتهاد في الشريعة؟ وحينما دخلت كلمه «الاجتهاد» في السؤال - وهي كلمه مرّت بمصطلحاتٍ عديده في تاريخها - أدت إلى إبقاء ظلال تلك المصطلحات السابقه على البحث ، ونتج عن ذلك أن أجاب البعض على السؤال بالنفي ، وأدى ذلك إلى شجب علم الاصول كله ؛ لأنه إنما يراد لأجل الاجتهاد ، فإذا الغي الاجتهاد لم تعد حاجه إلى علم الاصول.

وفى سبيل توضيح ذلك يجب أن نذكر التطور الذى مرّت به كلمة «الاجتهاد» ؛ لكى نتبيّن كيف أنّ النزاع الذى وقع حول جواز عمليه الاستنباط والضجّه التى اثرت ضدها لم يكن إلتئجه فهم غير دقيقٍ للاصطلاح العلمى ، وغفله عن التطوّرات التى مرّت بها كلمة «الاجتهاد» فى تاريخ العلم.

[تطوّر معنى (الاجتهاد)]

الاجتهاد فى اللغة مأخوذ من الجهد ، وهو : «بذل الوسع للقيام بعملٍ ما» ، وقد استعملت هذه الكلمه - لأول مرّه - على الصعيد الفقهيّ للتعبير بها عن قاعده من القواعد التى قررتها بعض مدارس الفقه السنّيّ وسارت على أساسها ، وهى القاعده القائله : «إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصّاً يدلّ عليه فى الكتاب أو السنّه رجع إلى الاجتهاد بدلاً عن النصّ».

والاجتهاد هنا يعنى التفكير الشخصى ، فالفقيه حيث لا يجد النصّ يرجع إلى تفكيره الخاصّ ويستلهمه ، ويبنى على ما يرجح فى فكره الشخصى من تشريع ، وقد يعبر عنه بالرأى أيضاً.

والاجتهاد بهذا المعنى يعتبر دليلاً من أدلّه الفقيه ومصدراً من مصادره ، فكما أنّ الفقيه قد يستند إلى الكتاب أو السنّه ويستدلّ بهما معاً كذلك يستند فى حالات عدم توفّر النصّ إلى الاجتهاد الشخصى ويستدلّ به.

وقد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيره فى الفقه السنّيّ ، وعلى رأسها مدرسه أبى حنيفه. ولقى فى نفس الوقت معارضه شديده من أئمه أهل البيت عليهم السلام والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم.

وتتبع كلمه «الاجتهاد» يدلّ على أنّ الكلمه حملت هذا المعنى ، وكانت تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمه إلى القرن السابع ، فالروايات المأثوره عن أئمه

أهل البيت عليهم السلام تذم الاجتهاد (١)، وتريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم، وقد دخلت الحمله ضد هذا المبدأ الفقهي دور التصنيف في عصر الأئمة أيضاً والرواه الذين حملوا آثارهم، وكانت الحمله تستعمل كلمه «الاجتهاد» غالباً للتعبير عن ذلك المبدأ وفقاً للمصطلح الذي جاء في الروايات.

فقد صنّف عبد الله بن عبد الرحمان الزبيرى كتاباً أسماه «الاستفاده في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس».

وصنّف هلال بن إبراهيم ابن أبي الفتح المدني (٢) كتاباً في الموضوع باسم كتاب «الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول» (٣).

وصنّف في عصر الغيبه الصغرى أو قريباً منه إسماعيل بن علي بن إسحاق ابن أبي سهل النوبختي كتاباً في الردّ على عيسى بن أبان في الاجتهاد، كما نصّ على ذلك كلّ النجاشي صاحب الرجال في ترجمه كلّ واحدٍ من هؤلاء (٤).

وفي أعقاب الغيبه الصغرى نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحمله، ونذكر له - على سبيل المثال - تعقيبه على قصّه موسى والخضر، إذ كتب يقول: «إنّ موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى لم يدرك باستبطاه واستدلّاله معنى أفعال الخضر حتّى اشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجرّ لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الامم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك ...، فإذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحله فكيف تصلح الامّه

ص: ٥٨

١- وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي

٢- في المصدر: الدلّفى، بدلاً عن المدني

٣- في المصدر: «واعتمد نتائج العقول» بدون كلمه على

٤- فهرست النجاشي: ٣١ و ٢٢٠ و ٤٤٠ برقم ٦٨ و ٥٧٥ و ١١٨٦

لاختيار الإمام بآرائها؟! وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعيه واستخراجها بعقولهم الناقصه وآرائهم المتفاوته؟!» (١).

وفي اواخر القرن الرابع يجيء الشيخ المفيد فيسير على نفس الخط ويهجم على الاجتهاد ، وهو يعبر بهذه الكلمه عن ذلك المبدأ الفقهي الآنف الذكر ، ويكتب كتاباً في ذلك باسم «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي» (٢).

ونجد المصطلح نفسه لدى السيد المرتضى في أوائل القرن الخامس ، إذ كتب في الذريعة يذم الاجتهاد ، ويقول : إن الاجتهاد باطل ، وإن الإماميه لا يجوز عندهم العمل بالظن ، ولا الرأي ، ولا الاجتهاد» (٣).

وكتب في كتابه الفقهي «الانتصار» - معروضاً بابن الجنيد - قائلاً : إنما عول ابن الجنيد في هذه المسأله على ضرب من الرأي والاجتهاد ، وخطؤه ظاهر (٤).

وقال في مسأله مسح الرجلين في فصل الطهاره من كتاب الانتصار : «إننا لا نرى الاجتهاد ، ولا نقول به» (٥).

واستمر هذا الاصطلاح في كلمه «الاجتهاد» بعد ذلك أيضاً ، فالشيخ الطوسي - الذي توفي في أواسط القرن الخامس - يكتب في كتاب «العدّه» قائلاً : «أما القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين ، بل محظور استعمالهما» (٦).

وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن إدريس في مسأله تعارض البيئتين

ص: ٥٩

١- علل الشرائع : ٦٢ و ٦٣ ، الباب ٥٤ ، ذيل الحديث ١ و ٢

٢- ذكره النجاشي في فهرسته : ٤٠٢ / ١٠٦٧

٣- الذريعة الى اصول الشريعة ٢ : ٦٣٦ و ٦٤٦ ، نقلاً بالمعنى

٤- الانتصار : ٤٨٨ مسأله (٢٧١)

٥- المصدر السابق : ١١٣ ، مسأله (١٤) ، مضموناً

٦- عدّه الاصول ١ : ٣٩

من كتابه «السرائر» عدداً من المرجّحات لإحدى البيئتين على الأخرى ، ثم يعقب ذلك قائلاً: «ولا- ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا ، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا» (١).

وهكذا تدلّ هذه النصوص بتعاقبها التاريخي المتتابع على أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهي المتقدّم إلى أوائل القرن السابع ، وعلى هذا الأساس اكتسبت الكلمة لوناً مقيماً وطابعاً من الكراهية والاشمئزاز في الذهنية الفقيهية الإمامية ؛ نتيجةً لمعارضه ذلك المبدأ ، والإيمان بطلانه.

ولكنّ كلمة «الاجتهاد» تطوّرت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا ، ولا يوجد لدينا الآن نصّ شيعي يعكس هذا التطور أقدم تاريخياً من كتاب المعارج للمحقّق الحلّي المتوفّي سنة (٦٧٦هـ) ، إذ كتب المحقّق تحت عنوان حقيقه الاجتهاد يقول : «وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيه ، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّه الشرع اجتهاداً ؛ لأنها تبتنى على اعتباراتٍ نظريه ليست مستفادهً من ظواهر النصوص في الأكثر ، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره ، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل : يلزم على هذا أن يكون الإماميه من أهل الاجتهاد.

قلنا : الأمر كذلك ، لكن فيه إيهام من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد ، فإذا استثنى القياس كُنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس» (٢).

ويلاحظ على هذا النصّ بوضوح : أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت لا تزال في الذهنية الإمامية مثقلةً بتبعه المصطلح الأوّل ، ولهذا يلمح النصّ إلى أنّ هناك من

ص: ٦٠

١- السرائر ٢ : ١٧٠

٢- معارج الاصول : ١٧٩ و ١٨٠

يتحرّج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يسمّى فقهاء الإماميّة مجتهدين.

ولكنّ المحقّق الحلّي لم يتحرّج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوّره ، أو تطور في عرف الفقهاء تطويراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي ، إذ بينما كان الاجتهاد مصدراً للفقهاء يصدر عنه ، ودليلاً يستدلّ به كما يصدر عن آية أو روايه ، أصبح في المصطلح الجديد يعبر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعيّ من أدلّته ومصادره ، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط ، بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه.

والفرق بين المعنيين جوهرى للغايه ، إذ كان على الفقيه - على أساس المصطلح الأوّل للاجتهاد - أن يستنبط من تفكيره الشخصيّ وذوقه الخاصّ في حاله عدم توقّف النصّ ، فإذا قيل له : ما هو دليلك ومصدر حكمك هذا؟ استدلّ بالاجتهاد ، وقال : الدليل هو اجتهادي وتفكيري الخاصّ.

وأما المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقهاء أن يبرّر أيّ حكم من الأحكام بالاجتهاد ؛ لأنّ الاجتهاد بالمعنى الثاني ليس مصدراً للحكم ، بل هو عملية استنباط الأحكام من مصادرها ، فإذا قال الفقيه : «هذا اجتهادي» كان معناه أنّ هذا هو ما استنبطه من المصادر والأدلّه ، فمن حقّنا أن نسأله ونطلب منه أن يديّننا على تلك المصادر والأدلّه التي استنبط الحكم منها.

وقد مرّ هذا المعنى الجديد لكلمه «الاجتهاد» بتطوّر أيضاً ، فقد حدّده المحقّق الحلّي في نطاق عمليات الاستنباط التي لا تستند إلى ظواهر النصوص ، فكلّ عملية استنباط لا تستند إلى ظواهر النصوص تسمّى اجتهاداً دون ما يستند إلى تلك الظواهر. ولعلّ الدافع إلى هذا التحديد أنّ استنباط الحكم من ظاهر النصّ ليس فيه كثير جهديّ أو عناء علميّ لیسّمي اجتهاداً.

ثمّ اتّسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك ؛ فأصبح يشمل عملية استنباط الحكم من

ظاهر النصّ أيضاً؛ لأنّ الاصوليين بعد هذا لاحظوا بحق أنّ عملية استنباط الحكم من ظاهر النصّ تستبطن كثيراً من الجهد العلميّ في سبيل معرفه الظهور وتحديده وإثبات حجّيه الظهور العرفي.

ولم يقف توسّع الاجتهاد كمصطلح عند هذا الحدّ ، بل شمل في تطوّر حديثٍ عملية الاستنباط بكلّ ألوانها ، فدخلت في الاجتهاد كلّ عمليه يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة عن طريق إقامه الدليل على الحكم الشرعيّ ، أو على تعيين الموقف العمليّ مباشره.

وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عمليه الاستنباط ، وبالتالي أصبح علم الاصول العلم الضروريّ للاجتهاد ؛ لأنّه العلم بالعناصر المشتركه في عمليه الاستنباط.

[تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفسّر موقف جماعه من علمائنا الأخيار ممّن عارضوا كلمه «الاجتهاد» بما تحمل من تراث المصطلح الأوّل الذي شنّ أهل البيت عليهم السلام حملهُ شديدهً عليه ، وهو يختلف عن الاجتهاد بالمعنى الثاني ، وما دما قد ميّزنا بين معنيّ الاجتهاد فنستطيع أن نعيد إلى المسأله بدايتها ، ونتبيّن بوضوح جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعمليه الاستنباط ، وتترتب على ذلك ضروره الاحتفاظ بعلم الاصول لدراسه العناصر المشتركه في عمليه الاستنباط.

عرفنا أنّ علم الاصول يدرس العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي ، ولأجل ذلك يجب أن نكون فكرة عامّة منذ البدء عن الحكم الشرعيّ الذي يقوم علم الاصول بتحديد العناصر المشتركة في عملية استنباطه.

[تعريف الحكم الشرعي]

الحكم الشرعي : هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان. والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه ، وليست هي الحكم الشرعيّ نفسه.

وعلى هذا الضوء يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعيّ بالصيغة المشهورة بين قدماء الاصوليين ، إذ يعرفونه بأنّه (الخطاب الشرعيّ المتعلّق بأفعال المكلفين) (1) ، فإنّ الخطاب كاشف عن الحكم ، والحكم هو مدلول الخطاب.

أضف إلى ذلك : أنّ الحكم الشرعيّ لا يتعلّق بأفعال المكلفين دائماً ، بل قد يتعلّق بذواتهم ، أو بأشياء اخرى ترتبط بهم ؛ لأنّ الهدف من الحكم الشرعيّ تنظيم حياة الإنسان ، وهذا الهدف كما يحصل بخطابٍ متعلّقٍ بأفعال المكلفين - كخطاب «صلِّ» و «صُمْ» و «لا- تشرب الخمر» - كذلك يحصل بخطابٍ متعلّقٍ بذواتهم ، أو بأشياء اخرى تدخل في حياتهم ، من قبيل الأحكام والخطابات التي تنظّم علاقه الزوجيه وتعتبر المرأة زوجةً للرجل في ظلّ شروطٍ معيّنه ، أو تنظّم علاقه الملكيه

ص: ٦٣

وتعتبر الشخص مالكا للمال في ظل شروط معينه ، فإن هذه الأحكام ليست متعلقه بأفعال المكلفين ، بل الزوجيه حكم شرعي متعلق بذواتهم ، والملكيه حكم شرعي متعلق بالمال. فالأفضل إذن استبدال الصيغه المشهوره بما قلناه من : «أن الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياه الإنسان» ، سواء كان متعلقاً بأفعاله أو بذاته أو بأشياء اخرى داخله في حياته.

تقسيم الحكم إلى تكليفي و وضعي

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تقسيم الحكم إلى قسمين :

أحدهما : الحكم الشرعي المتعلق بأفعال الإنسان والموجه لسلوكه مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصيه والعباديه والعائليه والاجتماعيه التي عالجتها الشريعه ونظمتها جميعاً ، كحرمه شرب الخمر ، ووجوب الصلاه ، ووجوب الإنفاق على بعض الأقارب ، وإباحه إحياء الأرض ، ووجوب العدل على الحاكم.

والآخر : الحكم الشرعي الذي لا يكون موجهاً مباشراً للإنسان في أفعاله وسلوكه ، وهو كل حكم يشرع وضعاً معيناً يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الإنسان ، من قبيل الأحكام التي تنظم علاقات الزوجيه ، فإنها تشرع بصوره مباشره علاقته معينه بين الرجل والمرأه ، وتؤثر بصوره غير مباشره في السلوك وتوجهه ؛ لأن المرأه بعد أن تصبح زوجة - مثلاً - تلزم بسلوك معين تجاه زوجها ، ويسمى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعيه.

والارتباط بين الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه وثيق ، إذ لا يوجد حكم وضعي إلا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي. فالزوجيه حكم شرعي وضعي توجد إلى جانبه أحكام تكليفيه ، وهي : وجوب إنفاق الزوج على زوجته ، ووجوب التمكين على الزوجه. والملكيه حكم شرعي وضعي توجد إلى جانبه أحكام تكليفيه ،

من قبيل حرمه تصرف غير المالك في المال إلا بإذنه ، وهكذا.

أقسام الحكم التكليفي

ينقسم الحكم التكليفي - وهو الحكم المتعلق بأفعال الإنسان والموجه لها مباشرة - إلى خمسة أقسام ، وهي كما يلي :

١- الوجوب : وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام ، نحو وجوب الصلاة ، ووجوب إعانة المعوزين على ولي الأمر.

٢- الاستحباب : وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام ، ولهذا توجد إلى جانبه دائماً رخصه من الشارع في مخالفته ، كاستحباب صلاة الليل.

٣- الحرمة : وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام ، نحو حرمة الربا ، وحرمة الزنا ، وبيع الأسلحة من أعداء الإسلام.

٤- الكراهة : وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام ، فالكراهة في مجال الزجر كالأستحباب في مجال البعث ، كما أنّ الحرمة في مجال الزجر كالوجوب في مجال البعث ، ومثال المكروه : خلف الوعد.

٥- الإباحة : وهي أن يفسح الشارع المجال للمكلف لكي يختار الموقف الذي يريده ، ونتيجته ذلك أن يتمتع المكلف بالحرية ، فله أن يفعل وله أن يترك.

اشاره

النوع الأول : الأدله المحرزہ.

النوع الثاني : الاصول العمليه.

تعارض الأدله.

ص: ٦٧

حينما يتناول الفقيه مسألة كمسألة الإقامه للصلاه ، ويحاول استنباط حكمها يتساءل في البدايه : ما هو نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامه؟ فإن حصل على دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي للإقامه كان عليه أن يحدّد موقفه العملي واستنباطه على أساسه ، فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل.

وإن لم يحصل الفقيه على دليل يعين نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامه فسوف يظلّ الحكم الشرعي مجهولاً للفقيه ، وفي هذه الحاله يستبدل الفقيه سؤاله الأول الذي طرحه في البدايه بسؤال جديد كمايلي : ما هي القواعد التي تحدّد الموقف العملي تجاه الحكم الشرعي المجهول؟ وهذه القواعد تسمى بالاصول العمليه ، ومثالها : أصاله البراءه ، وهي القاعده القائله : «إنّ كلّ إيجابٍ أو تحريمٍ مجهولٍ لم يقم عليه دليل فلا أثر له على سلوك الإنسان ، وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيد به» ، ويقوم الاستنباط في هذه الحاله على أساس الأصل العملي بدلاً عن الدليل.

والفرق بين الأصل والدليل : أنّ الأصل لا يحرز الواقع ، وإنّما يحدّد الوظيفه العمليه تجاهه ، وهو نحو من الاستنباط ، ولأجل هذا يمكننا تنوع عمليه الاستنباط إلى نوعين :

أحدهما : الاستنباط القائم على أساس الدليل ، كالأستنباط المستمدّ من نصّ دالّ على الحكم الشرعي.

والآخر : الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي ، كالأستنباط المستمدّ

ولمّا كان علم الاصول هو : العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط فهو يزوّد كلاً النوعين بعناصره المشتركة ، وعلى هذا الأساس نتوّع البحوث الاصولية إلى نوعين ، نتكلّم في النوع الأوّل عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثّل في أدلّه محرزه للحكم ، وبتكلّم في النوع الثاني عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثّل في اصولٍ عملية.

العنصر المشترك بين النوعين

ويوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعيّ بكلا نوعيهما : ما كان منها قائماً على أساس الدليل ، وما كان قائماً على أساس الأصل العمليّ.

وهذا العنصر هو حجّيه القطع. ونريد بالقطع : انكشاف قضيه من القضايا بدرجه لا يشوبها شكّ. ومعنى حجّيه القطع يتلخّص في أمرين :

أحدهما : أنّ العبد إذا تورّط في مخالفه المولى نتيجةً لعمله بقطعه واعتقاده فليس للمولى معاقبته ، وللعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولى بأنّه عمل على وفق قطعه ، كما إذا قطع العبد خطأً بأنّ الشراب الذي أمامه ليس خمرًا ، فشربه اعتماداً على قطعه ، وكان الشراب خمرًا في الواقع فليس للمولى أن يعاقبه على شربه للخمر ما دام قد استند إلى قطعه ، وهذا أحد الجانبين من حجّيه العلم ، ويسمّى بجانب المعذّريه.

والآخر : أنّ العبد إذا تورّط في مخالفه المولى نتيجةً لتركه العمل بقطعه فللمولى أن يعاقبه ويحتجّ عليه بقطعه ، كما إذا قطع العبد بأنّ الشراب الذي أمامه خمر ، فشربه ، وكان خمرًا في الواقع فإنّ من حقّ المولى أن يعاقبه على مخالفته ؛ لأنّ العبد كان على علم بحرمه الخمر وشربه فلا يُعذّر في ذلك ، وهذا هو الجانب الثاني من

حجّيه القطع ، ويسمى بجانب المنجزيه.

وبديهى أنّ حجّيه القطع بهذا المعنى الذى شرحناه لا يمكن أن تستغنى عنها أىّ عمليه من عمليات استنباط الحكم الشرعى ؛ لأنّ الفقيه يخرج من عمليه الاستنباط دائماً بنتيجته ، وهى العلم بالموقف العملىّ تجاه الشريعة وتحديدده على أساس الدليل ، أو على أساس الأصل العملى ، ولكى تكون هذه النتيجة ذات أثر لا بدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّيه القطع ، إذ لو لم يكن القطع حجّجاً ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده ، ومن العبد على مولاه لكانت النتيجة التى خرج بها الفقيه من عمليه الاستنباط لغواً ؛ لأنّ علمه ليس حجّجاً ، ففى كلّ عمليه استنباطٍ لا بدّ إذن أن يدخل عنصر حجّيه القطع ؛ لكى تعطى العمليه ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجته إيجابيه.

وبهذا أصبحت حجّيه القطع أعمّ العناصر الاصوليه المشتركه وأوسعها نطاقاً.

وليست حجّيه القطع عنصراً مشتركاً فى عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعىّ فحسب ، بل هى فى الواقع شرط اساسىّ فى دراسه الاصوليّ للعناصر المشتركه نفسها أيضاً ، فنحن حينما ندرس - مثلاً - مسأله حجّيه الخبر أو حجّيه الظهور العرفىّ إنّما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال فى تلك المسأله ، فإذا لم يكن العلم والقطع حجّجاً فأىّ جدوى فى دراسه حجّيه الخبر والظهور العرفىّ؟!

فالفقيه والاصوليّ يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجه الفقيهيه (تحديد الموقف العملىّ تجاه الشريعة) أو الاصوليه (العنصر المشترك) ، فبدون الاعتراف المسبق بحجّيه العلم والقطع تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحته.

وحجّيه القطع ثابتة بحكم العقل ، فإنّ العقل يحكم بأنّ للمولى سبحانه حقّ الطاعه على الإنسان فى كلّ ما يعلمه من تكاليف المولى وأوامره ونواهيه ، فإذا علم الإنسان بحكمٍ إزامىّ من المولى (وجوبٍ أو حرمه) دخل ذلك الحكم الإزامىّ

ضمن نطاق حقّ الطاعة ، وأصبح من حقّ المولى على الإنسان أن يمثّل ذلك الإلزام الذى علم به ، فإذا قصر فى ذلك أو لم يؤدّ حقّ الطاعة كان جديراً بالعقاب ، وهذا هو جانب المنجزية فى حجّيه القطع .

ومن ناحية أخرى يحكم العقل أيضاً بأنّ الإنسان القاطع بعدم الإلزام من حقّه أن يتصرّف كما يحلو له ، وإذا كان الإلزام ثابتاً فى الواقع والحاله هذه فليس من حقّ المولى على الإنسان أن يمثّله ، ولا يمكن للمولى أن يعاقبه على مخالفته ما دام الإنسان قاطعاً بعدم الإلزام ، وهذا هو جانب المعذريه فى حجّيه القطع .

والعقل كما يدرك حجّيه القطع كذلك يدرك أنّ الحجّيه لا- يمكن أن تزول عن القطع ، بل هى لازمه له ، ولا يمكن حتّى للمولى أن يجرد القطع من حجّيته ويقول : إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لست معذوراً ، أو يقول : إذا قطعت بالإلزام فلنك أن تهمله ، فإنّ كلّ هذا مستحيل بحكم العقل ؛ لأنّ القطع لا تنفكّ عنه المعذريه والمنجزيه بحالٍ من الأحوال ، وهذا معنى القاعده الاصوليه القائله باستحاله صدور الردع من الشارع عن القطع .

وقد تقول : هذا المبدأ الاصوليّ يعنى أنّ العبد إذا تورّط فى عقيدته خاطئه فقطع - مثلاً - بأنّ شرب الخمر حلال فليس للمولى أن يتّبّه على الخطأ .

والجواب : أنّ المولى بإمكانه التنبيه على الخطأ وإخبار العبد بأنّ الخمر ليس مباحاً ؛ لأنّ ذلك يزيل القطع من نفس العبد ويردّه إلى الصواب ، والمبدأ الاصوليّ الآنف الذكر إنّما يقرّر استحاله صدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً ، فالقاطع بحلّيه شرب الخمر يمكن للمولى أن يزيل قطعه ، ولكن من المستحيل أن يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه على ذلك ما دام قطعه ثابتاً ويقينه بالحلّيه قائماً .

النوع الأول : الأدلة المحرزه

اشاره

مبادئ عامه.

١- الدليل الشرعى.

٢- الدليل العقلى.

ص: ٧٣

الدليل الذى يستند إليه الفقيه فى استنباط الحكم الشرعى : إمّا أن يؤدّى إلى العلم بالحكم الشرعى ، أو لا :

ففى الحاله الاولى يكون الدليل قطعياً ، ويستمدّ شرعيته وحبّيته من حجّيه القطع ؛ لأنّه يؤدّى إلى القطع بالحكم ، والقطع حجّه بحكم العقل فيتحتّم على الفقيه أن يقيم على أساسه استنباطه للحكم الشرعى . ومن نماذجه القانون القائل : «كلّما وجب الشىء وجبت مقدّمته» ، فإنّ هذا القانون يعتبر دليلاً قطعياً على وجوب الوضوء بوصفه مقدّمه للصلاه .

وأما فى الحاله الثانيه فالدليل ناقص ؛ لأنّه ليس قطعياً ، والدليل الناقص إذا حكم الشارع بحجّيته وأمر بالاستناد إليه فى عمليه الاستنباط على الرغم من نقصانه أصبح كالدليل القطعىّ وتحتّم على الفقيه الاعتماد عليه .

ومن نماذج الدليل الناقص الذى جعله الشارع حجّه : خبر الثقة ، فإنّ خبر الثقة لا يؤدّى إلى العلم ؛ لاحتمال الخطأ فيه أو الشذوذ ، فهو دليل ظنىّ ناقص وقد جعله الشارع حجّه وأمر باتّباعه وتصديقه ، فارتفع بذلك فى عمليه الاستنباط إلى مستوى الدليل القطعى .

وإذا لم يحكم الشارع بحجّيه الدليل الناقص فلا- يكون حجّه ، ولا- يجوز الاعتماد عليه فى الاستنباط ؛ لأنّه ناقص يحتمل فيه الخطأ .

وقد نشكّ ولا نعلم هل جعل الشارع الدليل الناقص حجّه ، أو لا؟ ولا يتوفّر

لدينا الدليل الذى يثبت الحجية شرعاً أو ينفىها. وعندئذٍ يجب أن نرجع إلى قاعدهِ عامهٍ يقرّها الاصوليون بهذا الصدد ، وهى القاعده القائله : «إنّ كلّ دليلٍ ناقصٍ ليس حجّه ما لم يثبت بالدليل الشرعى العكس» ، وهذا هو معنى ما يقال فى علم الاصول من : أنّ «الأصل فى الظن هو عدم الحجية ، إلا ما خرج بدليلٍ قطعى».

ونستخلص من ذلك : أنّ الدليل الجدير بالاعتماد عليه فقهيّاً هو الدليل القطعى ، أو الدليل الناقص الذى ثبتت حجّيته شرعاً بدليلٍ قطعى.

تقسيم البحث

والدليل المحرز فى المسأله الفقهيّه سواء كان قطعياً أو لا ينقسم إلى قسمين :

الأوّل : الدليل الشرعى ، ونعنى به كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دلالة على الحكم الشرعى ، ويشتمل ذلك على الكتاب الكريم ، وعلى السنّه ، وهى : قول المعصوم وفعله وتقريره.

الثانى : الدليل العقلى ، ونعنى به القضايا التى يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعى ، كالقضيه العقليه القائله بأنّ «إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته».

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلى نوعين :

أحدهما : الدليل الشرعى اللفظى ، وهو كلام الشارع كتاباً وسنّه.

والآخر : الدليل الشرعى غير اللفظى ، كفعل المعصوم وتقريره ، أى سكوته عن فعل غيره بنحو يدلّ على قبوله.

وفى القسم الأوّل بكلا نوعيه نحتاج إلى أن نعرف :

أولاً : دلالة الدليل الشرعى ، وأنّه على ماذا يدلّ بظهوره العرفى.

وثانياً : حجّيه تلك الدلاله وذلك الظهور ووجوب التعويل عليه.

وثلثاً : صدور الدليل من الشارع حقاً.

ومن هنا كان البحث في القسم الأول موزعاً إلى ثلاثة أبحاثٍ وفقاً لهذا التفصيل : فالبحث الأول في تحديد الدلالة ، والبحث الثاني في إثبات حججه ما له من دلالةٍ وظهور ، والبحث الثالث في إثبات صدور الدليل من الشارع.

ص: ٧٧

١- الدليل الشرعي

اشاره

أ - الدليل الشرعي اللفظي.

الدلاله.

حجّيه الظهور.

إثبات الصدور.

ب - الدليلي الشرعي غير اللفظي.

ص: ٧٩

الدلالة

تمهيد

لمّا كانت دلالة الدليل اللفظي ترتبط بالنظام اللغوي العام للدلالة نجد من الراجح أن نمهد للبحث في دلالات الأدلة اللفظية بدراسه إجماليه لطبيعته الدلاله اللغويه ، وكيفيه تكوّننها ، ونظريه عامه فيها.

ما هو الوضع و العلاقة اللغويه؟

في كلّ لغه تقوم علاقات بين مجموعيه من الألفاظ ومجموعيه من المعاني ، ويرتبط كلّ لفظٍ بمعنيّ خاصّ ارتباطاً يجعلنا كلّما تصوّرنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلى تصوّر المعنى ، وهذا الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر هو ما نطلق عليه اسم «الدلالة» ، فحين نقول : «كلمه الماء تدلّ على السائل الخاص» نريد بذلك أنّ تصوّر كلمه «الماء» يؤدّي إلى تصوّر ذلك السائل الخاصّ ، ويسمّى اللفظ «دالاً» والمعنى «مدلولاً».

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ العلاقة بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى تشابه إلى درجه ميا العلاقة التي نشاهدها في حياتنا الاعتياديه بين النار والحراره ، أو بين

طلوع الشمس والضوء ، فكما أنّ النار تؤدّي إلى الحرارة وطلوع الشمس يؤدّي إلى الضوء كذلك تصوّر اللفظ يؤدّي إلى تصوّر المعنى ، ولأجل هذا يمكن القول بأنّ تصوّر اللفظ سبب لتصوّر المعنى ، كما تكون النار سبباً للحرارة وطلوع الشمس سبباً للضوء ، غير أنّ علاقته السببيه بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى مجالها الذهن ؛ لأنّ تصوّر اللفظ والمعنى إنّما يوجد في الذهن ، وعلاقته السببيه بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء مجالها العالم الخارجي.

والسؤال الأساسي بشأن هذه العلاقة التي توجد في اللغة بين اللفظ والمعنى هو السؤال عن مصدر هذه العلاقة وكيفيه تكونها ، فكيف تكونت علاقته السببيه بين اللفظ والمعنى؟ وكيف أصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصور المعنى ، مع أنّ اللفظ والمعنى شيان مختلفان كلّ الاختلاف؟

ويذكر في علم الاصول عادةً اتجاهان في الجواب على هذا السؤال الأساسي.

يقوم الاتجاه الأول على أساس الاعتقاد بأنّ علاقته اللفظ بالمعنى نابعه من طبيعته اللفظ ذاته ، كما نبعث علاقته النار بالحرارة من طبيعته النار ذاتها ، فلفظ «الماء» - مثلاً - له بحكم طبيعته علاقته بالمعنى الخاص الذي نفهمه منه ، ولأجل هذا يؤكّد هذا الاتجاه أنّ دلالة اللفظ على المعنى ذاته ، وليست مكتسبةً من أيّ سببٍ خارجي.

ويعجز هذا الاتجاه عن تفسير الموقف تفسيراً شاملاً ؛ لأنّ دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به إذا كانت ذاتيةً وغير نابعه من أيّ سببٍ خارجي ، وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشري إلى تصوّر معناه فلماذا يعجز غير العربي عن الانتقال إلى تصوّر معنى كلمة «الماء» عند تصوّره للكلمة؟ ولماذا يحتاج إلى تعلّم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصورها؟ إنّ هذا دليل

على أنّ العلاقة التي تقوم في ذهننا بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ليست نابعة من طبيعته اللفظ ، بل من سببٍ آخر يتطلّب الحصول عليه إلى تعلّم اللغة ، فالدلالة إذن ليست ذاتية.

وأما الاتجاه الآخر فينكر بحقّ الدلالة الذاتية ، ويفترض أنّ العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشأت في كلّ لغة على يد الشخص الأول ، أو الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة وتكلّموا بها ، فإنّ هؤلاء خصّصوا ألفاظاً معيّنة لمعانٍ خاصّة ، فاكتملت الالفاظ نتيجةً لذلك التخصيص علاقةً بتلك المعاني ، وأصبح كلّ لفظٍ يدلّ على معناه الخاصّ ، وذلك التخصيص الذي مارسه أولئك الأوائل ونتجت عنه الدلالة يسمّى بـ «الوضع» ، ويسمّى الممارس له «واضعاً» ، واللفظ «موضوعاً» ، والمعنى «موضوعاً له».

والحقيقة أنّ هذا الاتجاه وإن كان على حقّ في إنكاره للدلالة الذاتية ولكنّه لم يتقدّم إلاّ خطوةً قصيرةً في حلّ المشكله الأساسيّه التي لا تزال قائمهً حتّى بعد الفرضيه التي يفترضها أصحاب هذا الاتجاه ، فنحن إذا افترضنا معهم أنّ علاقته السببيه نشأت نتيجةً لعملٍ قام به مؤسسو اللغة ، إذ خصّصوا كلّ لفظٍ لمعنى خاصّ فلنا أن نتساءل : ما هو نوع هذا العمل الذي قام به هؤلاء المؤسسون؟

وسوف نجد أنّ المشكله لا تزال قائمه ؛ لأنّ اللفظ والمعنى ما دام لا يوجد بينهما علاقة ذاتيه ، ولا أيّ ارتباطٍ مسبق ، فكيف استطاع مؤسس اللغة أن يوجد علاقته السببيه بين شيئين لا علاقته بينهما؟ وهل يكفي مجرد تخصيص المؤسس للفظ وتعيينه له سبباً لتصور المعنى لكي يصبح سبباً لتصور المعنى حقيقةً؟

وكلنا نعلم أنّ المؤسس وأيّ شخص آخر يعجز أن يجعل من حمرة الحبر الذي يكتب به سبباً لحراره الماء ، ولو كرّر المحاوله مائه مرّه قائلاً : خصّصت حمرة الحبر الذي أكتب به لكي تكون سبباً لحراره الماء. فكيف استطاع أن ينجح في جعل اللفظ

سبباً لتصوّر المعنى بمجرّد تخصيصه لذلك دون أىّ علاقةٍ سابقه بين اللفظ والمعنى؟

وهكذا نواجه المشكله كما كنّا نواجهها ، فليس يكفى لحلّها أن نفسّر علاقه اللفظ بالمعنى على أساس عمليه يقوم بها مؤسس اللغه ، بل يجب أن نفهم محتوى هذه العمليه ؛ لكى نعرف كيف قامت علاقه السببيه بين شيئين لم تكن بينهما علاقه.

والصحيح فى حلّ المشكله : أنّ علاقه السببيه التى تقوم فى اللغه بين اللفظ والمعنى توجد وفقاً لقانونٍ عامٍّ من قوانين الذهن البشرى.

والقانون العام هو : أنّ كلّ شيئين إذا اقترن تصوّر أحدهما مع تصوّر الآخر فى ذهن الإنسان مراراً عديدهً ولو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقه ، وأصبح أحد التّصوّرين سبباً لانتقال الذهن إلى تصوّر الآخر.

ومثال ذلك فى حياتنا الاعتياديه : أن نعيش مع صديقين لا يفترقان فى مختلف شؤون حياتهما نجدهما دائماً معاً ، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفرداً ، أو سمعنا باسمه أسرع ذهننا إلى تصوّر الصديق الآخر ؛ لأنّ رؤيتهما معاً مراراً كثيرهً أوجدت علاقهً فى تصوّرنا ، وهذه العلاقه تجعل تصوّرنا لأحدهما سبباً لتصوّر الآخر.

وقد يكفى أن تقترن فكره أحد الشّيين بفكره الآخر مرّة واحدةً لكى تقوم بينهما علاقه ، وذلك إذا اقترنت الفكرتان فى ظرفٍ مؤثّر ، ومثاله : إذا سافر شخص إلى بلدٍ ومُنَى هناك بالملايا الشديده ، ثم شُفِي منها ورجع فقد ينتج ذلك الاقتران بين الملايا والسفر إلى ذلك البلد علاقه بينهما ، فمتى تصوّر ذلك البلد انتقل ذهنه إلى تصوّر الملايا. وإذا درسنا على هذا الأساس علاقه السببيه بين اللفظ والمعنى زالت المشكله ، إذ نستطيع أن نفسّر هذه العلاقه بوصفها نتيجةً لاقتران تصوّر المعنى بتصوّر اللفظ بصورهٍ متكرره أو فى ظرفٍ مؤثّر ، الأمر الذى أدى إلى قيام علاقهٍ بينهما ، كما وقع فى الحالات المشار إليها.

ويبقى علينا بعد هذا أن نتساءل : كيف اقترن تصوّر اللفظ بمعنيّ خاصّ مراراً كثيرة ، أو في ظرفٍ مؤثّرٍ فأنتج قيام العلاقة اللغويه بينهما؟

والجواب على هذا السؤال : أنّ بعض الألفاظ اقترنت بمعانٍ معيّنه مراراً عديدهً بصوره تلقائيه فنشأت بينهما العلاقة اللغويه. وقد يكون من هذا القبيل كلمه «آه» إذ كانت تخرج من فم الإنسان بطبيعته كلّما أحسّ بالألم ، فارتبطت كلمه «آه» في ذهنه بفكره الألم ، فأصبح كلّما سمع كلمه «آه» انتقل ذهنه إلى فكره الألم.

ومن المحتمل أنّ الإنسان قبل أن توجد لديه أيّ لغه قد استرعى انتباهه هذه العلاقة التي قامت بين الألفاظ ، من قبيل «آه» ومعانيها نتيجةً لاقترانٍ تلقائيّ بينهما ، وأخذ يُنشئ على منوالها علاقاتٍ جديده بين الألفاظ والمعاني. وبعض الألفاظ قرنت بالمعنى في عمليه واعيه مقصوده لكي تقوم بينهما علاقته سببيه.

وأحسن نموذجٍ لذلك : الأعلام الشخصيه ، فأنت حين تريد أن تسمي ابنك «عليّاً» تقرن اسم عليّ بالوليد الجديد لكي تُنشئ بينهما علاقته لغويه ويصبح اسم «عليّ» دالاً على وليدك ، ويسمى عملك هذا «وضعاً» ، فالوضع هو : عمليه تقرن بها لفظاً بمعنيّ نتيجه أن يقفز الذهن إلى المعنى عند تصوّر اللفظ دائماً.

ونستطيع أن نشبه الوضع على هذا الأساس بما تصنعه حين تسأل عن طيب العيون فيقال لك : هو (جابر) ، فتريد أن تركز اسمه في ذاكرتك وتجعل نفسك تستحضره متى أردت ، فتحاول أن تقرن بينه وبين شيءٍ قريبٍ من ذهنك ، فتقول مثلاً : أنا بالأمس قرأت كتاباً أخذ من نفسي مأخذاً كبيراً اسم مؤلّفه جابر ، فلأندكر دائماً أنّ اسم طيب العيون هو اسم صاحب ذلك الكتاب. وهكذا توجد عن هذا الطريق ارتباطاً خاصاً بين صاحب الكتاب والطيب جابر ، وبعد ذلك تُصبح قادراً على استدكار اسم الطيب متى تصوّرت ذلك الكتاب.

وهذه الطريقه في إيجاد الارتباط لا تختلف جوهرياً عن اتّخاذ الوضع كوسيله

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ من نتائج الوضع : انسباق المعنى الموضوع له وتبادره إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ بسبب تلك العلاقة التي يحقّقها الوضع. ومن هنا يمكن الاستدلال على الوضع بالتبادر ، وجعله علامهً على أنّ المعنى المتبادر هو المعنى الموضوع له ؛ لأنّ المعلول يكشف عن العله كشفاً إنيّاً ، ولهذا عدّ التبادر من علامات الحقيقه.

ما هو الاستعمال؟

بعد أن يوضع اللفظ لمعنى يصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصوّر المعنى ، ويأتى عندئذٍ دور الاستفاده من هذه العلاقة اللغويه التي قامت بينهما ، فإذا كنت تريد أن تعبّر عن ذلك لشخصٍ آخر وتجعله يتصوّره في ذهنه فيإمكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذي أصبح سبباً لتصوّر المعنى ، وحين يسمعه صاحبك ينتقل ذهنه إلى معناه بحكم علاقته السببيه بينهما ، ويسمى استخدامك اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع «استعمالاً». فاستعمال اللفظ في معناه يعنى : إيجاد الشخص لفظاً لكي يعدّ ذهن غيره للانتقال إلى معناه ، ويسمى اللفظ «مستعملاً» ، والمعنى «مستعملاً فيه» ، وإرادته المستعمل إخطار المعنى في ذهن السامع عن طريق اللفظ «إرادته استعماله».

ويحتاج كلّ استعمالٍ إلى تصوّر المستعمل للفظ وللمعنى ، غير أنّ تصوّره للفظ يكون عادةً على نحو اللحاظ الآليّ المرآتي ، وتصوّره للمعنى على نحو اللحاظ الاستقلالي ، فهما كالمرآه والصوره ، فكما تلحظ المرآه وأنت غافل عنها وكلّ نظرك إلى الصوره كذلك تلحظ اللفظ بنفس الطريقه بما هو مرآه للمعنى وأنت غافل عنه وكلّ نظرك إلى المعنى.

فإن قلت : كيف ألحظ اللفظ وأنا غافل عنه ، هل هذا إلتناقض؟

أجابوك : بأنّ لحاظ اللفظ المرآتِيّ إِفْئاءٌ لِلْفِظ في المعنى ، أى أنّك تلاحظه مندكاً في المعنى وبنفس لحاظ المعنى ، وهذا النحو من لحاظ شيءٍ فانياً في شيءٍ آخر يجتمع مع الغفله عنه .

وعلى هذا الأساس ذهب جماعه كصاحب الكفايه رحمه الله (1) إلى استحاله استعمال اللفظ في معنيين ؛ وذلك لأنّ هذا يتطلّب إِفْئاء اللفظ في هذا المعنى وفي ذاك ، ولا يعقل إِفْئاء الشيء الواحد مرّتين في عرضٍ واحد .

فإن قلت : بإمكانى أن اوحد بين المعنيين بأن اكون منهما مركباً مشتملاً عليهما معاً ، وافنى اللفظ لحاظاً في ذلك المركب .
كان الجواب : أنّ هذا ممكن ، ولكنه استعمالٌ لِلْفِظ في معنى واحد ، لا في معنيين .

الحقيقه و المجاز

ويقسم الاستعمال : إلى حقيقى ومجازى ، فالاستعمال الحقيقى هو : استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له الذى قامت بينه وبين اللفظ علاقه لغويه بسبب الوضع ، ولهذا يطلق على المعنى الموضوع له اسم «المعنى الحقيقى» .

والاستعمال المجازى هو : استعمال اللفظ في معنى آخر لم يوضع له ، ولكنه يشابه ببعض الاعتبارات المعنى الذى وضع اللفظ له ، ومثاله : أن تستعمل كلمه «البحر» فى العالم الغزير علمه ؛ لأنه يشابه البحر من الماء فى الغزاره والسعه ، ويطلق على المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اسم «المعنى المجازى» ، وتعتبر علاقه اللفظ بالمعنى المجازى علاقه ثانويه ناتجه عن علاقه اللغويه الأوليه بالمعنى الموضوع

ص : ٨٧

له ؛ لأنها تنبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازى.

والاستعمال الحقيقي يؤدّى غرضه - وهو انتقال ذهن السامع إلى تصوّر المعنى - بدون أى شرط ؛ لأنّ علاقه السببيه القائمه فى اللغه بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيله بتحقيق هذا الغرض.

وأما الاستعمال المجازى فهو لا- ينقل ذهن السامع إلى المعنى ، إذ لا- توجد علاقه لغويه وسببيه بين لفظ «البحر» و «العالم» ، فيحتاج المستعمل لكى يحقّق غرضه فى الاستعمال المجازى إلى قرينه تشرح مقصوده ، فإذا قال مثلاً : «بحرّ فى العلم» كانت كلمه «فى العلم» قرينه على المعنى المجازى ، ولهذا يقال عادةً : إنّ الاستعمال المجازى يحتاج إلى قرينه دون الاستعمال الحقيقى.

ونميّر المعنى الحقيقى عن المعنى المجازى بالتبادر من حاقّ اللفظ ؛ لأنّ التبادر كذلك يكشف عن الوضع ، كما تقدم.

قد ينقلب المجاز حقيقةً

وقد لاحظ الاصوليون بحق أنّ الاستعمال المجازى وإن كان يحتاج إلى قرينه فى بدايه الأمر ، ولكن إذا كثر استعمال اللفظ فى المعنى المجازى بقرينه وتكرّر ذلك بكثره قامت بين اللفظ والمعنى المجازى علاقه جديده ، وأصبح اللفظ نتيجةً لذلك موضوعاً لذلك المعنى ، وخرج عن المجاز إلى الحقيقه ، ولا تبقى بعد ذلك حاجه إلى قرينه ، وتسمّى هذه الحاله بالوضع التعيّن. بينما تسمّى عمليه الوضع المتصوّر من الواضع بالوضع التعيّن.

وهذه الظاهره يمكننا تفسيرها بسهولة على ضوء طريقتنا فى شرح حقيقه الوضع والعلاقه اللغويه ؛ لأننا عرفنا أنّ العلاقه اللغويه تنشأ من اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديده ، أو فى ظرف مؤثّر ، فإذا استعمل اللفظ فى معنى مجازى مراراً

كثيراً اقترن تصوّر اللفظ بتصوّر ذلك المعنى المجازي في ذهن السامع اقتراناً متكرراً ، وأدى هذا الاقتران المتكرر إلى قيام العلاقة اللغوية بينهما.

تصنيف اللغة إلى معانٍ اسميةٍ و حرفيةٍ

تنقسم كلمات اللغة - كما قرأتم في النحو - إلى اسمٍ وفعلٍ وحرف.

فالأسماء تدلّ على معانٍ نفهمها من تلك الأسماء ، سواء سمعنا الاسم مجرداً أو في ضمن كلام.

وأما الحرف فلا يتحصّل له معنىٌ إلا إذا سمعناه ضمن كلام. ومدلول الحرف دائماً هو الربط بين المعاني الاسمية على اختلاف أنحاءه ، ففي قولنا : «النار في الموقد تشتعل» تدلّ «في» على ربطٍ مخصوصٍ بين مفهومين اسميين ، وهما : النار والموقد.

والدليل على أنّ مفاد الحروف هو الربط أمران :

أحدهما : أنّ معنى الحرف لا يظهر إذا فصل الحرف عن الكلام ، وليس ذلك إلا لأنّ مدلوله هو الربط بين معنيين ، فحيث لا توجد معانٍ أخرى في الكلام لا مجال لافتراض الربط.

والآخر : أنّ الكلام لا شكّ في أنّ مدلوله مترابط الأجزاء ، ولا شكّ في أنّ هذا المدلول المترابط يشتمل على ربطٍ ومعانٍ مرتبطة ، ولا يمكن أن يحصل هذا الربط ما لم يكن هناك دالّ عليه ، وإلا أتت المعاني إلى الذهن وهي متناثرة غير مترابطة ، وليس الاسم هو الدالّ على هذا الربط ، وإلا لما فهمنا معناه إلا ضمن الكلام ؛ لأنّ الربط لا يفهم إلا في إطار المعاني المترابطة ، فيتعيّن أن يكون الدالّ على الربط هو الحرف.

وتختلف الحروف باختلاف أنحاء الربط التي تدلّ عليها ، ولما كان كلّ ربطٍ يعنى نسبةً بين طرفين صحّ أن يقال : إنّ المعاني الحرفية معانٍ ربطيةٍ نسبيةٍ ، وإنّ

المعاني الاسميّه معانٍ استقلاليّه ، وكلّ ما يدلّ على معنّى ربطيّ نسبيّ نعبر عنه اصوليّاً بالحرف ، وكلّ ما يدلّ على معنّى استقلاليّ نعبر عنه اصوليّاً بالاسم .

وأما الفعل فهو مكوّن من مادّه وهيئه ، ونريد بالماده : الأصل الذي اشتقّ الفعل منه ، ونريد بالهيئه : الصيغه الخاصّه التي صيغت به الماده .

أما الماده في الفعل فهي لا تختلف عن أيّ اسم من الأسماء ، فكلمه «تشتعل» مادتها الاشتعال ، وهذا له مدلول اسمي ، ولكنّ الفعل لا يساوي مدلول مادته ، بل يزيد عليها ، بدليل عدم جواز وضع كلمه «اشتعال» موضع كلمه «تشتعل» ، وهذا يكشف عن أنّ الفعل يزيد بمدلوله على مدلول الماده ، وهذه الزيادة تنشأ من الهيئه ، وبذلك نعرف أنّ هيئه الفعل موضوعه لمعنى ، وهذا المعنى ليس معنّى اسمياً استقلالياً ، بدليل أنّه لو كان كذلك لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم الدالّ على ذلك المعنى والاسم الدالّ على مدلول مادته ، مع أنّنا نلاحظ أنّ الفعل لا يمكن التعويض عنه في سياق الكلام بمجموع اسمين ، وبذلك يثبت أنّ مدلول الهيئه معنّى نسبيّ ربطيّ ، ولهذا استحال التعويض المذكور . وهذا الربط الذي تدلّ عليه هيئه الفعل ربط قائم بين مدلول الماده ومدلول آخر في الكلام ، كالفاعل في قولنا : «تشتعل النار» فإنّ هيئه الفعل مفادها الربط بين الاشتعال والنار .

ونستخلص من ذلك : أنّ الفعل مركّب من اسمٍ وحرفٍ ، فمادته اسم ، وهيئته حرف ، ومن هنا صحّ القول بأنّ اللغه تنقسم إلى قسمين : الأسماء والحروف .

هيئه الجملة

عرفنا أنّ الفعل له هيئه تدلّ على معنّى حرفي - أي على الربط - وكذلك الحال في الجملة أيضاً ، ونريد بالجملة : كلّ كلمتين أو أكثر بينهما ترابط ، ففي قولنا : «علّي إمام» نفهم من كلمه «علّي» معناها الاسمي ، ومن كلمه «الإمام» معناها الاسمي ،

ونفهم إضافةً إلى ذلك ارتباطاً خاصاً بين هذين المعنيين الاسميّين ، وهذا الارتباط الخاص لا تدلّ عليه كلمة «علّي» بمفردها ، ولا كلمة «إمام» بمفردها ، وإنما تدلّ عليه الجملة بتركيبها الخاص ، وهذا يعني أنّ هيئه الجملة تدلّ على نوع من الربط ، أى على معنى حرفي.

نستخلص ممّا تقدّم : أنّ اللغة يمكن تصنيفها من وجهه نظر تحليليه إلى فئتين :

إحداهما : فئة المعاني الاسمية ، وتدخل في هذه الفئة الأسماء ، وموادّ الأفعال.

والاخرى : فئة المعاني الحرفيه - أى الروابط - وتدخل فيها الحروف ، وهيئات الأفعال ، وهيئات الجمل.

الجملة التامة و الجملة الناقصة

وإذا لاحظنا الجمل وجدنا أنّ بعض الجمل تدلّ على معنى مكتمل يمكن للمتكلّم الإخبار عنه ، ويمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه ، وبعض الجمل ناقصة لا يتأتى فيها ذلك ، وكأّنها في قوّه الكلمه الواحده ، فحينما تقول : «المفيد العالم» نبقى ننتظر كما لو قلت : «المفيد» وسكّت على ذلك ، بخلاف ما إذا قلت : «المفيد عالم» فإنّ الجملة حينئذٍ مكتمله وتامه.

ومردّ الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة إلى نوع الربط الذي تدلّ عليه هيئه الجملة وسنخ النسبه ، فهيهه الجملة الناقصة تدلّ على نسبه اندماجه ، أى يندمج فيها الوصف بالموصوف على نحوٍ يصبح المجموع مفهوماً واحداً خاصاً وحصّه خاصه ، ومن أجل ذلك تكون الجملة الناقصة في قوّه الكلمه المفرده.

وأما الجملة التامة فهي تدلّ على نسبه غير اندماجه يبقى فيها الطرفان متميّزين أحدهما عن الآخر ، ويكون أمام الذهن شيان بينهما ارتباط ، كالمبتدأ والخبر.

وقد تشتمل الجملة الواحده على نسب اندماجيّه وغير اندماجيّه ، كما فى قولنا : «المفيد العالم مدرّس» فإنّ النسبه بين الوصف والموصوف المبتدأ اندماجيّه ، والنسبه بين المبتدأ والخبر غير اندماجيّه ، وتماميه الجملة نشأت من اشتمالها على النسبه الثانيه.

ونحن إذا دققنا فى الجملة ناقصه وفى الحروف من قبيل «من» و «إلى» نجد أنّها جميعاً تدلّ على نسب ناقصه لا يصحّ السكوت عليها ، فكما لا يجوز أن تقول : «المفيد العالم» وتسكت ، كذلك لا يجوز أن تقول : «السير من البصره» وتسكت ، وهذا يعنى أنّ مفردات الحروف وهيئات الجمل الناقصه كلّها تدلّ على نسب اندماجيّه ، خلافاً لهيئه الجملة التامه فإنّ مدلولها نسبه غير اندماجيّه ، سواء كانت جمله فعلية أو اسميه.

المدلول اللغوى و المدلول التصديقى

قلنا سابقاً (١) : إنّ دلالة اللفظ على المعنى هي أن يؤدّى تصوّر اللفظ إلى تصور المعنى ، ويسمى اللفظ «دالاً» والمعنى الذى نتصوّره عند سماع اللفظ «مدلولاً».

وهذه الدلالة لغويه ، ونقصد بذلك : أنّها تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى ؛ لأنّ الوضع يوجد علاقة السببيه بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، وعلى أساس هذه العلاقة تنشأ تلك الدلالة اللغويه ، ومدلولها هو المعنى اللغوى للفظ.

ولا- تنفكّ هذه الدلالة عن اللفظ مهما سمعناه ومن أى مصدر كان ، فجملة «الحقّ منتصر» إذا سمعناها انتقل ذهننا فوراً إلى مدلولها اللغوى ، سواء سمعناها من

ص: ٩٢

١- فى بحث الدلالة ، تحت عنوان : ما هو الوضع والعلاقة اللغويه؟

متحدّثٍ واعٍ ، أو من نائمٍ في حاله عدم وعيه ، وحتّى لو سمعناها نتيجةً لاحتكاكٍ حجريّين ، فنتصوّر معنى كلمة «الحقّ» ونتصوّر معنى كلمة «منتصر» ، ونتصوّر النسبه التامه التي وضعت هيئه الجملة لها ، وتسمّى هذه الدلاله لأجل ذلك «دلاله تصوريه».

ولكنّا إذا قارنّا بين تلك الحالات وجدنا أنّ الجملة حين تصدر من النائم ، أو تتولّد نتيجةً لاحتكاكٍ بين حجريّين لا يوجد لها إلا مدلولها اللغويّ ذاك ، ويقتصر مفعولها على إيجاد تصوراتٍ للحقّ والانتصار والنسبه التامه في ذهننا ، وأمّا حين نسمع الجملة من متحدّثٍ واعٍ فلا تقف الدلاله عند مستوى التصوّر ، بل تتعدّاه إلى مستوى التصديق ، إذ تكشف الجملة عندئذٍ عن أشياء نفسيه في نفس المتكلّم ، فنحن نستدلّ عن طريق صدور الجملة منه على وجود إرادته استعماليه في نفسه ، أي أنّه يريد أن يخطر المعنى اللغويّ لكلمه «الحقّ» وكلمه «المنتصر» وهيئه الجملة في أذهاننا ، وأن نتصوّر هذه المعاني.

كما نعرف أيضاً أنّ المتكلّم إنّما يريد منّا أن نتصوّر تلك المعاني لا لكي يخلق تصوراتٍ مجردةً في ذهننا فحسب ، بل لغرضٍ في نفسه ، وهذا الغرض الأساسيّ هو في المثال المتقدم - أي في جملة «الحقّ منتصر» - الإخبار عن ثبوت الخبر للمبتدأ ، فإنّ المتكلّم إنّما يريد منّا أن نتصوّر معاني الجملة لأجل أن يُخبرنا عن ثبوتها في الواقع ، ويطلق على الغرض الأساسيّ في نفس المتكلّم اسم «الإرادته الجديّه» ، وتسمّى الدلاله على هذين الأمرين - الإرادته الاستعماليه والإرادته الجديّه - «دلاله تصديقيه» ؛ لأنّها دلاله تكشف عن إرادته المتكلّم وتدعو إلى تصديقنا بها ، لا إلى مجرد التصوّر الساذج.

وهكذا نعرف أنّ الجملة التامه لها - إضافةً إلى مدلولها التصوريّ اللغويّ - مدلولان تصديقيان :

أحدهما : الإرادة الاستعماليه ، إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم أنه يريد منا أن نتصور معاني كلماتها.

والآخر : الإرادة الجدّيه ، وهى الغرض الأساسى الذى من أجله أراد المتكلم أن نتصور تلك المعانى.

وأحياناً تتجرد الجملة عن المدلول التصديقى الثانى ، وذلك إذا صدرت من المتكلم فى حالة الهزل ، لا فى حالة الجدّ ، وإذا لم يكن يستهدف منها إلا مجرد إيجاد تصوّراتٍ فى ذهن السامع لمعانى كلماتها ، فلا توجد فى هذه الحالة إرادة جدّيه ، بل إرادة استعماليه فقط.

والدلالة التصديقيه ليست لغويه ، أى أنّها لا تعبر عن علاقته ناشئه عن الوضع بين اللفظ والمدلول التصديقى ؛ لأنّ الوضع إنّما يوجد علاقته بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، لا بين اللفظ والمدلول التصديقى ، وإنّما تنشأ الدلالة التصديقيه من حال المتكلم ، فإنّ الانسان إذا كان فى حالة وعيٍ وانتباهٍ وجدّيه وقال : «الحقّ منتصر» يدلّ حاله على أنّه لم يقل هذه الجملة ساهياً ولا هازلاً ، وإنّما قالها بإرادة معيّنه واعيه.

وهكذا نعرف أنّ حين نسمع جملة كجملة «الحقّ منتصر» نتصور المعانى اللغويه للمبتدأ والخبر بسبب الوضع الذى أوجد علاقته السببيه بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، ونكشف الإرادة الواعيه للمتكلم بسبب حال المتكلم ، وتصورنا ذلك يمثّل الدلالة التصوريه ، واكتشافنا هذا يمثّل الدلالة التصديقيه ، والمعنى الذى تتصوره هو المدلول التصورى واللغوى للفظ ، والإرادة التى نكتشفها فى نفس المتكلم هى المدلول التصديقى والنفسى الذى يدلّ عليه حال المتكلم.

وعلى هذا الأساس نكتشف مصدرين للدلالة :

أحدهما : اللغه بما تشتمل عليها من أوضاع ، وهى مصدر الدلالة التصوريه.

والآخر : حال المتكلم ، وهو مصدر الدلالة التصديقيه ، أى دلالة اللفظ على مدلوله النفسى التصديقى ، فإن اللفظ إنما يكشف عن إرادة المتكلم إذا صدر فى حال يقظهِ وانتباهٍ وجدّيه ، فهذه الحاله هى مصدر الدلالة التصديقيه ، ولهذا نجد أنّ اللفظ إذا صدر من المتكلم فى حاله نوم أو ذهولٍ لا توجد له دلالة تصديقيه ومدلول نفسى.

الجملة الخبرية و الجملة الإنشائية

تقسّم الجملة عادةً إلى خبرية وإنشائية ، ونحن فى حياتنا الاعتيادية نحسّ بالفرق بينهما ، فأنت حين تتحدّث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول : «بعثُ الكتابَ بدينارٍ» ترى أنّ الجملة تختلف بصوره أساسيه عنها حين تريد أن تعقد الصفقه مع المشتري فعلاً ، فتقول له : «بعثك الكتابَ بدينارٍ».

وبالرغم من أنّ الجملة فى كلتا الحالتين تدلّ على نسبه تامه بين البيع والبائع - أى بينك وبين البيع - يختلف فهمنا للجملة وتصوّرنا للنسبه فى الحاله الاولى عن فهمنا للجملة وتصوّرنا للنسبه فى الحاله الثانيه ، فالمتكلم حين يقول فى الحاله الاولى : «بعثُ الكتابَ بدينارٍ» يتصوّر النسبه بما هى حقيقه واقعه لا يملك من أمرها فعلاً شيئاً ، إلا أن يخبر عنها إذا أراد ، وأمّا حين يقول فى الحاله الثانيه : «بعثك الكتابَ بدينارٍ» فهو يتصوّر النسبه لا بما هى حقيقه واقعه مفروغ عنها ، بل يتصوّرُها بوصفها نسبه يراد تحقيقها.

ونستخلص من ذلك : أنّ الجملة الخبرية موضوعه للنسبه التامه منظوراً إليها بما هى حقيقه واقعه وشىء مفروغ عنه ، والجملة الإنشائية موضوعه للنسبه التامه منظوراً إليها بما هى نسبه يراد تحقيقها.

وهناك من يذهب من العلماء - كصاحب الكفايه رحمه الله (١) - إلى أنّ النسبه التي تدلّ عليها «بعثت» في حال الإخبار و «بعثت» في حال الإنشاء واحده ، ولا- يوجد أى فرق في مرحله المدلول التصوّرى بين الجملتين ، وإنّما الفرق في مرحله المدلول التصديقى ؛ لأنّ البائع يقصد بالجمله إبراز اعتبار التملك بها وإنشاء المعاوضه عن هذا الطريق ، وغير البائع يقصد بالجمله الحكايه عن مضمونها ، فالمدلول التصديقى مختلف دون المدلول التصوّرى.

ومن الواضح أنّ هذا الكلام إذا تعقلناه فإنّما يتم في الجمله المشتركه بلفظ واحد بين الإنشاء والإخبار ، كما في «بعثت» ، ولا يمكن أن ينطبق على ما يختصّ به الإنشاء أو الإخبار من جمل. فصيغه الأمر - مثلاً - جملته إنشائيّه ولا تستعمل للحكايه عن وقوع الحدث ، وإنّما تدلّ على طلب وقوعه ، ولا- يمكن القول هنا بأنّ المدلول التصوّرى ل «افعل» نفس المدلول التصوّرى للجمله الخبريه ، وأنّ الفرق بينهما في المدلول التصديقى فقط. والدليل على عدم إمكان هذا القول : أنّا نحسّ بالفرق بين الجملتين حتّى في حاله تجرّدهما عن المدلول التصديقى وسماعهما من لفظ لا شعور له.

الدلالات التي يبحث عنها علم الاصول

نستطيع أن نقسّم العناصر اللغويه من وجهه نظر اصوليه إلى عناصر مشتركه في عمليه الاستنباط ، وعناصر خاصه في تلك العمليه. فالعناصر المشتركه هي : كلّ أداه لغويه تصلح للدخول في أى دليل مهمما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل ، ومثاله : صيغه فعل الأمر ، فإنّ بالإمكان

(١) كفايه الاصول : ٢٧

استخدامها بالنسبة إلى أى موضوع.

والعناصر الخاصه فى عمله الاستنباط هى : كلّ أداه لغويه لا تصلح للدخول إلا فى الدليل الذى يعالج موضوعاً معيناً ، ولا أثر لها فى استنباط حكم موضوع آخر ، ككلمه «الإحسان» فإنها لا- يمكن أن تدخل فى دليل سوى الدليل الذى يشتمل على حكم مرتبط بالإحسان ، ولا- علاقه للأدله التى تشتمل على حكم الصلاه - مثلاً - بكلمه «الإحسان» ، فهذا كانت كلمه «الإحسان» عنصراً خاصاً فى عمله الاستنباط.

وعلى هذا الأساس يدرس علم الاصول من اللغه القسم الأول من الأدوات اللغويه التى تعتبر عناصر مشتركه فى عمله الاستنباط ، فيبحث عن مدلول صيغه فعل الأمر ، وأنها هل تدلّ على الوجوب ، أو الاستحباب؟ ولا يبحث عن مدلول كلمه «الإحسان».

ويدخل فى القسم الأول من الأدوات اللغويه أداه الشرط أيضاً ؛ لأنها تصلح للدخول فى استنباط الحكم من أى دليل لفظي مهما كان نوع الموضوع الذى يتعلّق به ، فنحن نستنبط من النصّ القائل : «إذا زالت الشمس وجبت الصلاه» أنّ وجوب الصلاه مرتبط بالزوال بدليل أداه الشرط ، ونستنبط من النصّ القائل : «إذا هلّ هلال شهر رمضان وجب الصوم» أنّ وجوب الصوم مرتبط بالهلال ، ولأجل هذا يدرس علم الاصول أداه الشرط بوصفها عنصراً مشتركاً ، ويبحث عن نوع الربط الذى تدلّ عليه ونتائجه فى استنباط الحكم الشرعى.

وكذلك الحال فى صيغه الجمع المعرّف باللام ؛ لأنها أداه لغويه صالحه للدخول فى الدليل اللفظي مهما كان نوع الموضوع الذى يتعلّق به.

وفى ما يلى نذكر بعض النماذج من هذه الأدوات المشتركه التى يدرسها الاصوليون :

صيغه فعل الأمر نحو «إذهب» و «صلّ» و «صنم» و «جاهد» إلى غير ذلك من الأوامر.

والمقرّر بين الاصوليين عادةً هو القول بأنّ هذه الصيغه تدلّ لغهً على الوجوب.

وهذا القول يدعوننا أن نتساءل : هل يريد هؤلاء الأعلام من القول بأنّ صيغه فعل الأمر تدلّ على الوجوب أن صيغه فعل الأمر تدلّ على نفس ما تدلّ عليه كلمه الوجوب فتكونان مترادفتين؟ وكيف يمكن افتراض ذلك؟ مع أنّنا نحسّ بالوجدان أنّ كلمه الوجوب وصيغه فعل الأمر ليستا مترادفتين ، وإلاّ لجاز أن نستبدل إحداهما بالآخرى ، وما دام هذا الاستبدال غير جائز فنعرف أن صيغه فعل الأمر تدلّ على معنىٍ يختلف عن المعنى الذى تدلّ عليه كلمه الوجوب ، ويصبح من الصعب عندئذٍ فهم القول السائد بين الاصوليين بأنّ «صيغه فعل الأمر تدلّ على الوجوب».

والحقيقه أن هذا القول يحتاج إلى تحليل مدلول صيغه فعل الأمر لكي نعرف كيف تدلّ على الوجوب ، فنحن حين ندقّق فى فعل الأمر نجد أنّه يدلّ على نسبةٍ بين ماده الفعل والفاعل منظوراً إليها بما هى نسبة يراد تحقيقها وإرسال المكلف نحو إيجادها.

أرأيت الصياد حين يُرسل كلب الصيد إلى فريسته؟ إنّ تلك الصوره التى يتصوّرها الصياد عن ذهاب الكلب إلى الفريسه وهو يرسله إليها هى نفس الصوره التى يدلّ عليها فعل الأمر ، ولهذا يقال فى علم الاصول : إنّ مدلول صيغه الأمر هو النسبه الإرساليه.

وكما أنّ الصياد حين يرسل الكلب إلى فريسته قد يكون إرساله هذا ناتجاً عن شوقٍ شديدٍ إلى الحصول على تلك الفريسه ورغبه أكيدٍ في ذلك ، وقد يكون ناتجاً عن رغبه غير أكيدٍ وشوقٍ غير شديدٍ ، كذلك النسبه الإرساليه التي تدلّ عليها الصيغه في فعل الأمر قد تتصوّرها ناتجاً عن شوقٍ شديدٍ وإلزامٍ أكيدٍ ، وقد تتصوّرها ناتجاً عن شوقٍ أضعف ورغبه أقلّ درجه.

وعلى هذا الضوء نستطيع الآن أن نفهم معنى ذلك القول الاصولي القائل : إنّ صيغه فعل الأمر تدلّ على الوجوب ، فإنّ معناه : أنّ الصيغه قد وضعت للنسبه الإرساليه بوصفها ناتجاً عن شوقٍ شديدٍ وإلزامٍ أكيدٍ ، ولهذا يدخل معنى الإلزام والوجوب ضمن الصوره التي تتصوّر بها المعنى اللغوي للصيغه عند سماعها دون أن يصبح فعل الأمر مرادفاً لكلمه الوجوب.

وليس معنى دخول الإلزام والوجوب في معنى الصيغه أنّ صيغه الأمر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبات ، بل قد استعملت كثيراً في موارد الاستحباب ، كما استعملت في موارد الوجوب ، ولكنّ استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقي ؛ لأنّه استعمال للصيغه في المعنى الذي وضعت له ، واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازي يبرّره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب.

والدليل على أنّ صيغه الأمر موضوعه للوجوب بالمعنى الذي قلنا : هو التبادر ، فإنّ المنسبق إلى ذهن العرف ذلك ، بشهادته أنّ الأمر العرفي إذا أمر المكلف بصيغه الأمر ولم يأت المكلف بالمأمور به معتذراً بأنّي لم أكن أعرف أنّ هذا واجب أو مستحبّ ، لا يقبل منه العذر ، ويُلام على تخلفه عن الامتثال ، وليس ذلك إلاّ لانسباق الوجوب عرفاً من اللفظ وتبادره ، والتبادر علامه الحقيقه.

صيغه النهى نحو «لا تذهب»، والمقرّر بين الاصوليين هو القول بأن صيغه النهى تدلّ على الحرمة، ويجب أن نفهم هذا القول بصوره مماثله لفهمنا القول بأن صيغه الأمر تدلّ على الوجوب مع فارق، وهو: أنّ النهى إمساك ومنع، والأمر إرسال وطلب، فصيغه النهى إذن تدلّ على نسبه إمساكيه.

أى أنّ حين نسمع جمله «إذهب» نتصوّر نسبه بين الذهاب والمخاطب، ونتصوّر أنّ المتكلّم يُرسل المخاطب نحوها ويبعثه إلى تحقيقها، كما يرسل الصياد كلبه نحو الفريسه. وأمّا حين نسمع جمله «لا تذهب» فتصوّر نسبه بين الذهاب والمخاطب، ونتصوّر أنّ المتكلّم يُمسك مخاطبه عن تلك النسبه ويزجره عنها، كما لو حاول كلب الصيد أن يطارد الفريسه فأمسك به الصياد، ولهذا نطلق عليها اسم «النسبه الإمساكيه».

وتدخل الحرمة فى مدلول النهى بالطريقه التى دخل بها الوجوب إلى مدلول الأمر، ولنرجع بهذا الصدد إلى مثال الصياد، فإنّنا نجد أنّ الصياد حين يمسك كلبه عن تتبّع الفريسه قد يكون إمساكه هذا ناتجاً عن كراهه تتبّع الكلب للفريسه بدرجه شديده، وقد ينتج عن كراهه ذلك بدرجه ضعيفه، ونظير هذا تماماً نتصوّر فى النسبه الإمساكيه التى نتحدّث عنها، فإنّنا قد نتصورها ناتجاً عن كراهه شديده للمنهى عنه، وقد نتصورها ناتجاً عن كراهه ضعيفه.

ومعنى القول بأنّ «صيغه النهى تدلّ على الحرمة» فى هذا الضوء: أنّ الصيغه موضوعه للنسبه الإمساكيه بوصفها ناتجاً عن كراهه شديده وهى الحرمة، فتدخل الحرمة ضمن الصوره التى نتصوّر بها المعنى اللغوى لصيغه النهى عند سماعها.

والدليل على أنّها موضوعه كذلك هو التبادر، كما تقدم فى صيغه الأمر.

وفى نفس الوقت قد تستعمل صيغته النهى فى موارد الكراهه ، فُينهى عن المكروه أيضاً بسبب الشبه القائم بين الكراهه والحرمة ، ويعتبر استعمالها فى موارد المكروهات استعمالاً مجازياً.

٣ - الإطلاق

وتوضيحه : أنّ الشخص إذا أراد أن يأمر ولده بإكرام جاره المسلم فلا يكتفى عادةً بقوله : «أكرم الجار» ، بل يقول : «أكرم الجار المسلم» ، وأما إذا كان يريد من ولده أن يُكرم جاره مهما كان دينه فيقول : «أكرم الجار» ، ويطلق كلمه «الجار» - أى لا يقيد بها بوصفٍ خاصّ - ويفهم من قوله عندئذٍ أنّ الأمر لا يختصّ بالجار المسلم ، بل يشمل الجار الكافر أيضاً ، وهذا الشمول نفهمه نتيجةً لذكر كلمه «الجار» مجردةً عن القيد ، ويسمى هذا بـ «الإطلاق» ويسمى اللفظ فى هذه الحاله «مطلقاً».

وعلى هذا الأساس يعتبر تجرّد الكلمه من القيد اللفظى فى الكلام دليلاً على شمول الحكم ، ومثال ذلك من النصّ الشرعى قوله تعالى : «أحلّ الله البيع» (١) ، فقد جاءت كلمه «البيع» هنا مجردةً عن أى قيدٍ فى الكلام ، فيدلّ هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحليّه لجميع أنواع البيع.

وأما كيف أصبح ذكر الكلمه بدون قيدٍ فى الكلام دليلاً على الشمول؟ وما هو مصدر هذه الدلاله؟ فهذا ما لا يمكن تفصيل الكلام فيه على مستوى هذه الحلقة.

ولكن نقول على نحو الإيجاز : إنّ ظاهر حال المتكلم حينما يكون له مرامٌ فى نفسه يدفعه إلى الكلام أن يكون فى مقام بيان تمام ذلك المرام ، فإذا قال : «أكرم الجار» وكان مرامه الجار المسلم خاصّةً لم يكتفِ بما قال ، بل يردفه عادةً بما يدلّ

ص: ١٠١

على قيد الإسلام ، وفي كلِّ حاله لا يأتي بما يدلُّ على القيد نعرف أنَّ هذا القيد غير داخلٍ في مرامه ، إذ لو كان داخلاً في مرامه ومع هذا سكت عنه لكان ذلك على خلاف ظاهر حاله القاضي بأنَّه في مقام بيان تمام المراد بالكلام ، فهذا الاستدلال نستكشف الإطلاق من السكوت وعدم ذكر القيد ، ويعبّر عن ذلك بقريته الحكمه.

٤ - أدوات العموم

أدوات العموم مثالها «كلّ» في قولنا : «احترم كلَّ عادل» ؛ وذلك أنَّ الأمر حين يريد أن يدلُّ على شمول حكمه وعمومه قد يكتفى بالإطلاق وذكر الكلمه بدون قيدٍ - كما شرحناه آنفاً - فيقول : «أكرم الجار» ، وقد يريد مزيداً من التأكيد على العموم والشمول فيأتي بأداهٍ خاصه للدلاله على ذلك ، فيقول في المثال المتقدم مثلاً : «أكرم كلَّ جار» ، فيفهم السامع من ذلك مزيداً من التأكيد على العموم والشمول ، ولهذا تعتبر كلمه «كلّ» من أدوات العموم ؛ لأنها موضوعه في اللغه لذلك ، ويسمى اللفظ الذي دلّت الأداه على عمومه «عاماً» ، ويعبّر عنه ب «مدخول الأداه» ؛ لأنّ أداه العموم دخلت عليه وعمّمته.

ونستخلص من ذلك : أنَّ التدليل على العموم يتمّ بإحدى طريقتين :

الاولى : سلبيه ، وهى الإطلاق ، أى ذكر الكلمه بدون قيد.

والثانيه : إيجابيه ، وهى استعمال أداه للعموم ، نحو «كلّ» و «جميع» و «كافه» ، وما إليها من ألفاظ.

وقد اختلف الاصوليون فى صيغه الجمع المعرّف باللام ، من قبيل «الفقهاء» ، «العقود».

ص: ١٠٢

فقال بعضهم (١): إن هذه الصيغه نفسها من أدوات العموم أيضاً، مثل كلمه «كلّ»، فأى جمع من قبيل «فقهاء» إذا أراد المتكلم إثبات الحكم لجميع أفرادهِ والتدليل على عمومهِ بطريقهِ إيجابيّهِ أدخل عليه اللام، فيجعله جمعاً معرّفاً باللام، ويقول: «احترم الفقهاء»، أو «أوفوا بالعقود».

وبعض الاصوليين (٢) يذهب إلى أنّ صيغه الجمع المعرّف باللام ليست من أدوات العموم، ونحن إنّما نفهم الشمول في الحكم عندما نسمع المتكلم يقول: «احترم الفقهاء» - مثلاً - بسبب الإطلاق وتجرّد الكلمه عن القيود، لا بسبب دخول اللام على الجمع، أى بطريقهِ سلبيّهِ لا إيجابيّهِ، فلا فرق بين أن يقال: «أكرم الفقهاء»، أو: «أكرم الفقيه»، فكما يستند فهمنا للشمول في الجمله الثانيه إلى الإطلاق كذلك الحال في الجمله الاولى، فالمفرد والجمع المعرّفان لا يدلّان على الشمول إلا بالطريقه السلبيه.

٥ - أداء الشرط

أداء الشرط مثالها «إذا» في قولنا: «إذا زالت الشمس فصلّ»، و «إذا أحرمت للحجّ فلا تطيب»، وتسمّى الجمله التي تدخل عليها أداء الشرط جمله شرطيه، وهى تختلف في وظيفتها اللغويه عن غيرها من الجمل التي لا توجد فيها أداء شرط، فإنّ سائر الجمل تقوم بربط كلمه باخرى، نظير ربط الخبر بالمبتدأ في

ص: ١٠٣

١- كالمحقق النائيني رحمه الله في فوائد الاصول ٢: ٥١٦

٢- منهم المحقق العراقي في نهايه الأفكار ٢: ٥١٠، والمحقق الخراساني في كفايه الاصول: ٢٥٥

وأما الجملة الشرطية فهي تربط بين جملتين ، وهما : جملة الشرط وجملة الجزاء ، وكلّ من هاتين الجملتين تتحوّل بسبب هذا الربط الشرطيّ من جملة تامّة إلى جملة ناقصة ، وتكون الجملة التامة هي الجملة الشرطية بكاملها.

وإذا لاحظنا المثالين المتقدمين للجملة الشرطية وجدنا أنّ الشرط في المثال الأوّل زوال الشمس ، وفي المثال الثاني هو الإحرام للحجّ ، وأما المشروط فهو مدلول جملة «صلّ» و «لا تتطيّب». ولما كان مدلول «صلّ» بوصفه صيغته أمر هو الوجوب ، ومدلول «لا تتطيّب» بوصفه صيغته نهي هو الحرمة - كما تقدم - فنعرف أنّ المشروط هو الوجوب أو الحرمة ، أي الحكم الشرعي ، ومعنى أنّ الحكم الشرعيّ مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحجّ : أنّه مرتبط بالزوال أو الإحرام ومقيّد بذلك ، والمقيّد ينتفى إذا انتفى قيده.

وينتج عن ذلك : أنّ أداه الشرط تدلّ على انتفاء الحكم الشرعيّ في حالة انتفاء الشرط ؛ لأنّ ذلك نتيجته لدلالاتها على تقييد الحكم الشرعيّ وجعله مشروطاً ، فيدلّ قولنا : «إذا زالت الشمس فصلّ» على عدم وجوب الصلاة قبل الزوال ، ويدلّ قولنا : «إذا أحرمت للحجّ فلا تتطيّب» على عدم حرمة الطيب في حالة عدم الإحرام للحجّ ، وبذلك تصبح الجملة الشرطية ذات مدلولين : أحدهما إيجابى ، والآخر سلبى.

فالإيجابى : هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ، ومدلولها السلبى هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

ويسمّى المدلول الإيجابى «منطوقاً» للجملة ، والمدلول السلبى «مفهوماً».

وكلّ جملة لها مثل هذا المدلول السلبى يقال في العرف الاصولى : إنّ هذه الجملة أو القضية ذات مفهوم.

وقد وضع بعض الاصوليين (١) قاعدةً عامّةً لهذا المدلول السلبى فى اللغة ، فقال : إنّ كلّ أداءٍ لغويّ تدلّ على تقييد الحكم وتحديدّه لها مدلول سلبى ، إذ تدلّ على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التى تضعها للحكم ، وأدائه الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامة ؛ لأنّها تدلّ على تحديد الحكم بالشرط .

ومن مصاديق القاعدة أيضاً : أداء الغايه ، حين تقول مثلاً : «صُمّ حتّى تغيب الشمس» ، فإنّ «صُمّ» هنا فعل أمر يدلّ على الوجوب ، وقد دلّت «حتّى» بوصفها أداء غايه على وضع حدٍّ وغايه لهذا الوجوب الذى تدلّ عليه صيغته الأمر ، ومعنى كونه غايه له : تقييده ، فيدلّ على انتفاء وجوب الصوم بعد مغيب الشمس ، وهذا هو المدلول السلبى الذى نطلق عليه اسم المفهوم . ويسمّى المدلول السلبى للجمله الشرطيه ب «مفهوم الشرط» ، كما يسمّى المدلول السلبى لأدائه الغايه - من قبيل حتّى فى المثال المتقدم - ب «مفهوم الغايه» .

وأما إذا قيل : «أكرم الفقير العادل» فلا يدلّ القيد هنا على أنّ غير العادل لا يجب إكرامه ؛ لأنّ هذا القيد ليس قيداً للحكم ، بل هو وصف للفقير وقيد له ، والفقير هو موضوع الحكم لانفسه ، وما دام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشرة فلا دلالة له على المفهوم ، ومن هنا يقال : إنّّه لا مفهوم للوصف ، ويراد به ما كان من قبيل كلمه «العادل» فى هذا المثال .

ص : ١٠٥

١- ذكر ذلك صاحب الكفايه فى بحث مفهوم الغايه . (كفايه الاصول : ٢٤٦) وكذا المحقق النائينى فى بحث مفهوم الوصف (أجود التقريرات ١ : ٤٣٥)

إذا واجهنا دليلاً شرعياً فليس المهم أن نفسره بالنسبه إلى مدلوله التصوريّ اللغويّ فحسب ، بل أن نفسره بالنسبه إلى مدلوله التصديقيّ ؛ لنعرف ماذا أراد الشارع به ، وكثيراً ما نلاحظ أنّ اللفظ صالح لدلالاتٍ لغويهٍ وعرفيهٍ متعدده فكيف نستطيع أن نعيّن مراد المتكلم منه؟

وهنا نستعين بظهورين :

أحدهما : ظهور اللفظ في مرحله الدلاله التصوريه في معنّى معيّن ، ومعنى الظهور في هذه المرحله : أنّ هذا المعنى أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ من غيره من المعاني فهو أقرب المعاني إلى اللفظ لغهً.

والآخر : ظهور حال المتكلم في أنّ ما يريده مطابق لظهور اللفظ في مرحله الدلاله التصوريه ، أي أنّه يريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغهً ، وهذا ما يسمّى بظهور التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت ، ومن المقرّر في علم الاصول أنّ ظهور حال المتكلم في إرادته أقرب المعاني إلى اللفظ حجّه.

ومعنى حجبه الظهور : اتّخاذه أساساً لتفسير الدليل اللفظيّ على ضوئه ، فنفترض دائماً أنّ المتكلم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغويّ العام (1) أخذاً بظهور حاله. ولأجل ذلك يطلق على حجبه الظهور اسم «أصالة الظهور» ؛ لأنّها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي.

وفي ضوء هذا نستطيع أن نعرف لماذا كنّا نهتمّ في البحث السابق بتحديد

ص: ١٠٦

١- لا نريد باللغه والنظام اللغويّ العامّ هنا اللغه في مقابل العرف ، بل النظام القائم بالفعل لدلاله الألفاظ ، سواء كان لغويّاً أو لئياً أو ثانويّاً. المؤلف قدس سره

المدلول اللغويّ الأقرب للكلمه والمعنى الظاهر لها بموجب النظام اللغويّ العامّ ، مع أنّ المهمّ عند تفسير الدليل اللفظيّ هو اكتشاف ماذا أراد المتكلّم باللفظ من معنى ، لا ما هو المعنى الأقرب إليه في اللغه ، فإنّنا ندرك في ضوء أصله الظهور أنّ الصله وثيقه جداً بين اكتشاف مراد المتكلّم وتحديد المدلول اللغويّ الأقرب للكلمه ؛ لأنّ أصله الظهور تحكّم بأنّ مراد المتكلّم من اللفظ هو نفس المدلول اللغويّ الأقرب ، أي المعنى الظاهر من اللفظ لغّه ، فلكى نعرف مراد المتكلّم يجب أن نعرف المعنى الأقرب إلى اللفظ لغّه لنحكّم بأنّه هو المعنى المراد للمتكلّم.

والدليل على حجّيه الظهور يتكوّن من مقدّمتين :

الاولى : أنّ الصحابه وأصحاب الأئمه عليهم السلام كانت سيرتهم قائمه على العمل بظواهر الكتاب والسّنّه واتّخاذ الظهور أساساً لفهمهما ، كما هو واضح تاريخياً من عملهم وديندهم.

الثانيه : أنّ هذه السيره على مرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام ولم يعترضوا عليها بشيء ، وهذا يدلّ على صحّتها شرعاً ، وإلاّ لردعوا عنها ، وبذلك يثبت إمضاء الشارع للسيره القائمه على العمل بالظهور ، وهو معنى حجّيه الظهور شرعاً.

تطبيقات حجّيه الظهور على الأدلّه اللفظيه

ونستعرض في ما يلي ثلاث حالات لتطبيق قاعده حجّيه الظهور :

الاولى : أن يكون للفظ في الدليل معنى وحيد في اللغه ولا يصلح للدلاله على معنى آخر في النظام اللغويّ والعرفيّ العامّ.

والقاعده العامّه تحتمّ في هذه الحاله أن يُحمّل اللفظ على معناه الوحيد ويقال : «إنّ المتكلّم أراد ذلك المعنى» ؛ لأنّ المتكلّم يريد باللفظ دائماً المعنى المحدّد له في النظام اللغويّ العامّ ، ويعتبر الدليل في مثل هذه الحاله صريحاً في معناه ونصّاً.

الثانية : أن يكون للفظ معانٍ متعدّده متكافئه في علاقتها باللفظ بموجب النظام اللغوي العام ، من قبيل المشترك ، وفي هذه الحاله لا- يمكن تعيين المراد من اللفظ على أساس تلك القاعده ، إذ لا- يوجد معنى أقرب إلى اللفظ من ناحيه لغويه لتطبّق القاعده عليه ، ويكون الدليل في هذه الحاله مجملاً.

الثالثه : أن يكون للفظ معانٍ متعدّده في اللغه وأحدها أقرب إلى اللفظ لغوياً من سائر معانيه ، ومثاله : كلمه «البحر» التي لها معنئ حقيقيّ قريب وهو «البحر من الماء» ، ومعنئ مجازيّ بعيد وهو «البحر من العلم» ، فإذا قال الأمر : «إذهب إلى البحر في كلّ يوم» وأردنا أن نعرف ماذا أراد المتكلم بكلمه «البحر» من هذين المعنيين ، يجب علينا أن ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمه «البحر» ونريد ب «السياق» كلّ ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالّ اخرى ، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً ، أو حالتيه كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع.

فإن لم نجد في سائر الكلمات التي وردت في السياق ما يدلّ على خلاف المعنى الظاهر من كلمه «البحر» كان لزاماً علينا أن نفسّر كلمه «البحر» على أساس المعنى اللغويّ الأقرب تطبيقاً للقاعده العامه القائله بحجّيه الظهور.

وقد نجد في سائر أجزاء الكلام ما لا يتفق مع ظهور كلمه «البحر» ، ومثاله أن يقول الأمر : «إذهب إلى البحر في كلّ يوم واستمع إلى حديثه باهتمام» ، فإنّ الاستماع إلى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغويّ الأقرب إلى كلمه «البحر» ، وإنّما يناسب العالم الذي يشابه البحر لغزاره علمه ، وفي هذه الحاله نجد أنفسنا تتساءل : ماذا أراد المتكلم بكلمه «البحر»؟ هل أراد بها البحر من العلم بدليل أنّه أمرنا بالاستماع إلى حديثه ، أو أراد بها البحر من الماء ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقيّ ، بل أراد به الإصغاء إلى صوت أمواج البحر؟ وهكذا نطلّ متردّدين بين كلمه «البحر»

وظهورها اللغويّ من ناحيه ، وكلمه «الحديث» وظهورها اللغويّ من ناحيه اخرى ، ومعنى هذا أنّا نتردّد بين صورتين :

إحداهما : صوره الذهاب إلى بحرٍ من الماء المتموّج والاستماع إلى صوت موجه ، وهذه الصوره هي التي توحى بها كلمه «البحر».

والاخرى : صوره الذهاب إلى عالمٍ غزير العلم والاستماع إلى كلامه ، وهذه الصوره هي التي توحى بها كلمه «الحديث».

وفى هذا المجال يجب أن نلاحظ السياق جميعاً ككلّ ونرى أيّ هاتين الصورتين أقرب إليه في النظام اللغويّ العام؟ أي أنّ هذا السياق إذا القى على ذهن شخصٍ يعيش اللغه ونظامها بصورهٍ صحيحه هل سوف تسبق إلى ذهنه الصوره الاولى ، أو الصوره الثانيه؟ فإن عرفنا أنّ إحدى الصورتين أقرب إلى السياق بموجب النظام اللغويّ العام - ولنفرضها الصوره الثانيه - تكوّن للسياق - ككلّ - ظهور في الصوره الثانيه ، ووجب أن نفسّر الكلام على أساس تلك الصوره الظاهره.

ويطلق على كلمه «الحديث» في هذا المثال اسم «القرينه» ؛ لأنها هي التي دلّت على الصوره الكامله للسياق وأبطلت مفعول كلمه «البحر» وظهورها.

وأما إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق فهذا يعنى أنّ الكلام أصبح مجملاً ولا ظهور له ، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعده العامه.

القرينه المتّصله و المنفصله

عرفنا أنّ كلمه «الحديث» في المثال السابق قد تكون قرينه في ذلك السياق ، وتسمّى «قرينه متّصله» ؛ لأنها متّصله بكلمه «البحر» التي أبطلت مفعولها وداخله معها في سياقٍ واحد ، والكلمه التي يبطل مفعولها بسبب القرينه تسمّى

ب «ذى القرينه».

ومن أمثله القرينه المتّصله : الاستثناء من العامّ ، كما إذا قال الأمر : «أكرم كلّ فقيرٍ إلاّ الفُسّاق» ، فإنّ كلمه «كلّ» ظاهره فى العموم لغهً ، وكلمه «الفُسّاق» تنافى مع العموم ، وحين ندرس السياق ككلّ نرى أنّ الصوره التى تقتضيها هذه الكلمه أقرب إليه من صوره العموم التى تقتضيها كلمه «كلّ» ، بل لا مجال للموازنه بينهما ، وبهذا تعتبر أداه الاستثناء قرينهً على المعنى العامّ للسياق.

فالقرينه المتّصله هى : كلّ ما يتّصل بكلمهٍ اخرى ، فيبطل ظهورها ويوجّه المعنى العامّ للسياق الوجهه التى تنسجم معه.

وقد يتّفق أنّ القرينه بهذا المعنى لا تجيء متّصله بالكلام بل منفصله عنه ، فتسمّى «قرينهً منفصله».

ومثاله : أن يقول الأمر : «أكرم كلّ فقير» ، ثمّ يقول فى حديثٍ آخر بعد ساعه : «لا تكرم فسّاق الفقراء» ، فهذا النهى لو كان متّصلاً بالكلام الأوّل لاعتُبر قرينهً متّصله ، ولكنّه انفصل عنه فى هذا المثال.

وفى هذا الضوء نفهم معنى القاعده الاصوليه القائله : «إنّ ظهور القرينه مقدّم على ظهور ذى القرينه ، سواء كانت القرينه متّصله أو منفصله».

ص : ١١٠

لكى نعمل بكلامٍ بوصفه دليلاً شرعياً لا بدّ من إثبات صدوره من المعصوم ؛ وذلك بأحد الطرق التالية :

الأول : التواتر ، وذلك بأن ينقله عدد كبير من الرواه ، وكلّ خبرٍ من هذا العدد الكبير يشكّل احتمالاً للقضيه وقرينه لإثباتها ، وبتراكم الاحتمالات والقرائن يحصل اليقين بصدور الكلام ، وحجّيه التواتر قائمه على أساس إفادته للعلم ، ولا تحتاج حجّيته إلى جعلٍ وتعبدٍ شرعى .

الثانى : الإجماع والشهره ، وتوضيح ذلك : أنّا إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس فى المعادن - مثلاً - نجد أنّها تشكّل قرينه إثبات ناقصه على وجود دليلٍ لفظيٍّ مسبقٍ يدلّ على هذا الوجوب ؛ لأنّ فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها : أحدهما : أن يكون قد استند فى فتواه إلى دليلٍ لفظيٍّ - مثلاً - بصوره صحيحه .

والآخر : أن يكون مخطئاً فى فتواه .

وما دمنّا نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً فهى قرينه إثباتٍ ناقص ، فإذا أضفنا إليها فتوى فقيهٍ آخر بوجوب الخمس فى المعادن أيضاً كبر احتمال وجود دليلٍ لفظيٍّ يدلّ على الحكم ؛ نتيجةً لاجتماع قرينتين ناقصتين ، وحين ينضمّ إلى الفقيهين فقيه ثالث نزداد ميلاً إلى الاعتقاد بوجود هذا الدليل اللفظي ، وهكذا نزداد ميلاً إلى الاعتقاد بذلك كلّما ازداد عدد الفقهاء [المفتين] بوجوب الخمس فى المعادن ، فإذا كان الفقهاء قد اتفقوا جميعاً على هذه الفتوى سُمّي ذلك «إجماعاً» ، وإذا كانوا

يشكلون الأكثرية فقط سُمي ذلك «شهره».

فالإجماع والشهره طريقتان لاكتشاف وجود الدليل اللفظي في جملة من الأحيان.

وحكم الإجماع والشهره من ناحية أصوليه أنه متى حصل العلم بالدليل الشرعي بسبب الإجماع أو الشهره وجب الأخذ بذلك في عمليه الاستنباط ، وأصبح الإجماع والشهره حجّه ، وإذا لم يحصل العلم بسبب الإجماع أو الشهره فلا اعتبار بهما ، إذ لا يفيدان حينئذٍ إلا الظنّ ، ولا دليل على حجّيه هذا الظنّ شرعاً ، فالأصل عدم حجّيته ؛ لأنّ هذا هو الأصل في كلّ ظنّ ، كما تقدم.

الثالث : سيره المتشرّعه ، وهى السلوك العامّ للمتديّنين فى عصر المعصومين ، من قبيل اتّفاقهم على إقامة صلاه الظهر فى يوم الجمعة بدلاً عن صلاه الجمعة ، أو على عدم دفع الخمس من الميراث.

وهذا السلوك العامّ إذا حلّناه إلى مفرداته ، ولاحظنا سلوك كلّ واحدٍ بصوره مستقلّه نجد أنّ سلوك الفرد المتديّن الواحد فى عصر التشريع يعتبر قرينه إثباتٍ ناقصه على صدور بيانٍ شرعيّ يقرّر ذلك السلوك ، ونحتمل فى نفس الوقت أيضاً الخطأ والغفله وحتى التسامح.

فإذا عرفنا أنّ فردين فى عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصليان الظهر - مثلاً - فى يوم الجمعة ازدادت قوّه الإثبات ، وهكذا تكبير قوّه الإثبات حتى تصل إلى درجه كبيره عندما نعرف أنّ ذلك السلوك كان سلوكاً عاماً يتّبعه جمهوره المتديّنين فى عصر التشريع ، إذ يبدو من المؤكّد حينئذٍ أنّ سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطأ أو غفله أو تسامح ؛ لأنّ الخطأ والغفله أو التسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك ، وليس من المحتمل أن يقع فيه جمهوره المتديّنين فى عصر التشريع جميعاً.

وهكذا نعرف أنّ السلوك العامّ مستند إلى بيانٍ شرعيّ يدلّ على إمكان إقامة الظهر في يوم الجمعة ، وعدم وجوب الخمس في الميراث ، وهي في الغالب تؤدّي إلى الجزم بالبيان الشرعيّ ضمن شروطٍ لا مجال لتفصيلها الآن.

ومتى كانت كذلك فهي حجّة ، وأما إذا لم يحصل منها الجزم فلا اعتبار بها ؛ لعدم الدليل على الحجّية حينئذٍ.

وهذه الطرق الثلاث كلّها مبنيّة على تراكم الاحتمالات وتجمّع القرائن.

الرابع : خبر الواحد الثقة ، ونعبر بخبر الواحد عن كلّ خبرٍ لا يفيد العلم ، وحكمه : أنّه إذا كان المخبر ثقةً اخذ به وكان حجّة ، وإلاّ فلا ، وهذه الحجّية ثابتة شرعاً لا عقلاً ؛ لأنها لا تقوم على أساس حصول القطع ، بل على أساس أمر الشارع باتّباع خبر الثقة ، فقد دلّت أدلّه شرعيه عديده على ذلك ، ويأتي بيانها في حلقه مقبله إن شاء الله تعالى.

ومن تلك الأدلّه : آية النبأ ، وهي قوله تعالى : (يا أيّها الذين آمنوا إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأً فتبيّنوا ...) (١) الآية ، فإنّه يشمل على جملةٍ شرطيه ، وهي تدلّ منطوقاً على إناطه وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بالنبأ ، وتدلّ مفهوماً على نفي وجوب التبيّن في حاله مجيء النبأ من قبل غير الفاسق ، وليس ذلك إلّاحجّيته ، فيستفاد من الآية الكريمة حجّية خبر العادل الثقة.

ويدلّ على حجّية خبره أيضاً : أنّ سيره المتشرّعه والعقلاء عموماً على الاتكال عليه ، ونستكشف من انعقاد سيره المتشرّعه على ذلك واستقرار عمل

ص: ١١٣

١- الحجرات : ٦

أصحاب الأئمة والرواه عليه أنّ حجّيته متلقّاه لهم من قبل الشارع؛ وفقاً لما تقدّم من حديثٍ (١) عن سيره المتشرّعه وكيفيه الاستدلال بها.

ص: ١١٤

١- وذلك في الطريق الثالث من طرق إثبات الصدور

الدليل الشرعي غير اللفظي: كل ما يصدر من المعصوم ممّا له دلالة على الحكم الشرعي، وليس من نوع الكلام.

ويدخل ضمن ذلك فعل المعصوم، فإن أتى المعصوم بفعلٍ دلّ على جوازه، وإن تركه دلّ على عدم وجوبه، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعةً لله تعالى دلّ على المطلوب. ويثبت لدينا صدور هذه الأنحاء من التصرف عن المعصوم بنفس الطرق المتقدمة التي يثبت بها صدور الدليل الشرعي اللفظي.

ويدخل ضمن ذلك تقرير المعصوم - وهو السكوت منه عن تصرفٍ يواجهه - فإنه يدلّ على الإمضاء، وإلا لكان على المعصوم أن يردع عنه، فيستكشف من عدم الردع الإمضاء والارتضاء.

والتصرف: تارةً يكون شخصياً في واقعه معيّنه، كما إذا توضحاً إنساناً أمام الإمام فمسح منكوساً وسكت الإمام عنه، وأخرى يكون نوعياً كالسيره العقلانيه، وهي عبارته عن ميلٍ عامٍّ عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّنٍ دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل.

ومثال ذلك: الميل العامّ لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم، أو خبر الثقة، أو باعتبار الحيّزه سبباً لتملك المباحات الأوليه، والسيره العقلانيه بهذا المعنى تختلف عن سيره المتشرّعه التي تقدّم أنّها إحدى الطرق لكشف صدور الدليل الشرعي، فإن سيره المتشرّعه - بما هم كذلك - تكون عادةً وليده البيان الشرعي،

ولهذا تعتبر كاشفه عنه كشف المعلول عن العله.

وأما السيره العقلائيه فمردها - كما عرفنا - إلى ميلٍ عامٍّ يوجد عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّن ، لا كنتيجته لبيانٍ شرعى ، بل نتيجه العوامل والمؤثرات الاخرى التى تتكئف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرفاتهم ، ولأجل هذا لا يقتصر الميل العام الذى تعبّر عنه السيره العقلائيه على نطاق المتدينين خاصه ؛ لأنّ الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل .

وبهذا يتّضح أنّ السيره العقلائيه لا تكشف عن البيان الشرعى كشف المعلول عن العله ، وإنّما تدلّ على الحكم الشرعى عن طريق دلاله التقرير بالتقريب التالى ، وهو : أنّ الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّن يعتبر قوهً دافعه لهم نحو ممارسه ذلك السلوك ، فإذا سكّت الشريعه عن ذلك الميل ولم يردع المعصوم عن السيره مع معاصرتة لها كشف ذلك عن الرضا بذلك السلوك وإمضائه شرعاً .

ومثال ذلك : سكوت الشريعه عن الميل العامّ عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم ، وعدم ردع المعصومين عن ذلك ، فإنّه يدلّ على أنّ الشريعه تُقرّ هذه الطريقه فى فهم الكلام ، وتوافق على اعتبار الظهور حجّه ، وإلاّ لمنعت الشريعه عن الانسياق مع ذلك الميل العامّ ، وردعت عنه فى نطاقها الشرعى .

وبهذا يمكن أن نستدلّ على حجّيه الظهور بالسيره العقلائيه ، إضافهً إلى استدلالنا سابقاً (1) عليها بسيره المتشرّعه المعاصرين للرسول والأئمّه عليهم السلام .

ص: ١١٦

١- فى بحث الدليل الشرعى اللفظى تحت عنوان حجّيه الظهور

اشاره

- العلاقات القائمہ بين نفس الأحكام.
- العلاقات القائمہ بين الحكم وموضوعه.
- العلاقات القائمہ بين الحكم ومتعلّقه.
- العلاقات القائمہ بين الحكم والمقدمات.
- العلاقات القائمہ في داخل الحكم الواحد.

ص: ١١٧

حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء يتوصّل إلى معرفه أنواع عديده من العلاقه ، فهو يدرك - مثلاً - علاقه التضاد بين السواد والبياض ، وهى تعنى استحاله اجتماعهما فى جسم واحد ، ويدرك علاقه التلازم بين السبب والمسبب ، فإنّ كلّ مسبب فى نظر العقل ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه ، نظير الحراره بالنسبه إلى النار ، ويدرك علاقه التقدم والتأخر فى الدرجه بين السبب والمسبب .

ومثاله : إذا أمسكت مفتاحاً بيدك وحرّكت يدك فيتحرّك المفتاح بسبب ذلك ، وبالرغم من أنّ المفتاح فى هذا المثال يتحرّك فى نفس اللحظه التى تتحرّك فيها يدك ، فإنّ العقل يدرك أنّ حركه اليد متقدمه على حركه المفتاح ، وحرکه المفتاح متأخره عن حركه اليد لا من ناحيه زمنيّه ، بل من ناحيه تسلسل الوجود ، ولهذا نقول حين نريد أن نتحدّث عن ذلك : «حرّكت يدي فتحركت المفتاح» ، فالفاء هنا تدلّ على تأخر حركه المفتاح عن حركه اليد ، مع أنّهما وقعتا فى زمان واحد . فهناك إذن تأخر لا يمتّ إلى الزمان بصله ، وإنّما ينشأ عن تسلسل الوجود فى نظر العقل ، بمعنى أنّ العقل حين يلحظ حركه اليد وحرکه المفتاح ويدرك أنّ هذه نابعه من تلك يرى أنّ حركه المفتاح متأخره عن حركه اليد بوصفها نابعه منها ، ويرمز إلى هذا التأخر بالفاء فيقول : «تحرّكت يدي فتحركت المفتاح» ، ويطلق على هذا التأخر اسم «التأخر الرتبى» .

وبعد أن يدرك العقل تلك العلاقات يستطيع أن يستفيد منها فى اكتشاف وجود الشئ أو عدمه ، فهو عن طريق علاقه التضاد بين السواد والبياض يستطيع

أن يثبت عدم السواد في جسم إذا عرف أنه أبيض ؛ نظراً إلى استحاله اجتماع البياض والسواد في جسم واحد. وعن طريق علاقه التلازم بين المسبب وسببه يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبب إذا عرف وجود السبب ؛ نظراً إلى استحاله الانفكاك بينهما. وعن طريق علاقه التقدّم والتأخر يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخر قبل الشيء المتقدم ؛ لأن ذلك يناقض كونه متأخراً ، فإذا كانت حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد في تسلسل الوجود فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح - والحاله هذه - موجوده بصوره متقدمه على حركة اليد في تسلسل الوجود.

وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه كذلك يدرك العلاقات القائمه بين الأحكام ، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه ، فهو يدرك - مثلاً - التضاد بين الوجوب والحرمة كما كان يدرك التضاد بين السواد والبياض ، وكما كان يستخدم هذه العلاقه في نفى السواد إذا عرف وجود البياض كذلك يستخدم علاقه التضاد بين الوجوب والحرمة لنفى الوجوب عن الفعل إذا عرف أنه حرام.

فهناك إذن أشياء تقوم بينها علاقات في نظر العقل ، وهناك أحكام تقوم بينها علاقات في نظر العقل أيضاً.

ونطلق على الأشياء اسم «العالم التكويني» ، وعلى الأحكام اسم «العالم التشريعي».

وكما يمكن للعقل أن يكشف وجود الشيء أو عدمه في العالم التكويني عن طريق تلك العلاقات كذلك يمكن للعقل أن يكشف وجود الحكم أو عدمه في العالم التشريعي عن طريق تلك العلاقات.

ومن أجل ذلك كان من وظيفه علم الاصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام بوصفها قضايا عقلية صالحه لأن تكون عناصر مشتركه في عمليه

الاستنباط ، وفي ما يلي نماذج من هذه العلاقات :

تقسيم البحث

توجد في العالم التشريعيّ أقسام من العلاقات : فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام - أي بين حكم شرعيّ وحكم شرعيّ آخر - وقسم ثانٍ من العلاقات قائم بين الحكم وموضوعه ، وقسم ثالث بين الحكم ومتعلّقه ، وقسم رابع بين الحكم ومقدماته ، وقسم خامس وهو العلاقات القائم في داخل الحكم الواحد ، وقسم سادس وهو العلاقات القائم بين الحكم وأشياء أخرى خارجه عن نطاق العالم التشريعيّ.

وسوف نتحدّث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام (١) في ما يلي :

ص: ١٢١

١- أي لغير القسم السادس ، وأما القسم السادس فنريد به ما كان من قبيل علاقه التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعيّ المقرّر في المبدأ القائل : «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» فإنّ هذه العلاقه تقوم بين الحكم الشرعيّ وشيء خارج عن نطاق العالم التشريعيّ ، وهو حكم العقل. وقد أجلنا دراسته ذلك إلى الحلقات المقبله. المؤلف قدس سره

من المعترف به في علم الاصول أنه ليس من المستحيل أن يأتي المكلف بفعلين في وقتٍ واحدٍ أحدهما واجب والآخر حرام ، فيعتبر مطيعاً من ناحيه إتيانه بالواجب وجديراً بالثواب ، ويعتبر عاصياً من ناحيه إتيانه للحرام ومستحقاً للعقاب.

ومثاله : أن يشرب الماء النجس ويدفع الزكاه إلى الفقير في وقتٍ واحد.

وأما الفعل الواحد فلا- يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً ؛ لأنّ العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضادّ ولا يمكن اجتماعهما في فعلٍ واحد ، كما لا يمكن أن يجتمع السواد والبياض في جسم واحد ، فدفع الزكاه إلى الفقير لا يمكن أن يكون - وهو واجب - حراماً في نفس الوقت ، وشرب النجس لا يمكن أن يكون - وهو حرام - واجباً في نفس الوقت.

وهكذا يتّضح :

أولاً:- أنّ الفعلين المتعدّدين - كدفع الزكاه وشرب النجس - يمكن أن يتّصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة ، ولو أوجدهما المكلف في زمانٍ واحد.

وثانياً : أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً.

والنقطة الرئيسيّه في هذا البحث عند الاصوليين هي : أنّ الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود ، ومتعدّداً بالوصف والعنوان ، وعندئذٍ فهل يلحق بالفعل الواحد لأنّه واحد وجوداً وذاتاً ، أو يلحق بالفعلين ؛ لأنّه متعدّد بالوصف والعنوان؟

ومثاله : أن يتوضّأ المكلف بماءٍ مغصوب ، فإنّ هذه العمليه التي يؤدّيها إذا

لوحظت من ناحيه وجودها فهي شيء واحد ، وإذا لوحظت من ناحيه أوصافها فهي توصف بوصفين ، إذ يقال عن العمليه : إنها وضوء ، ويقال عنها في نفس الوقت : إنها غضب وتصرف في مال الغير بدون إذنه ، وكل من الوصفين يسمّى «عنواناً» ، ولأجل ذلك تعتبر العمليه في هذا المثال واحده ذاتاً ووجوداً ، ومتعدده وصفاً وعنواناً.

وفي هذه النقطة قولان للأصوليين :

أحدهما : أنّ هذه العمليه ما دامت متعدده بالوصف والعنوان تلحق بالفعلين المتعددين ، فكما يمكن أن يتصف دفع الزكاه للفقير بالوجوب وشرب الماء النجس بالحرمة ، كذلك يمكن أن يكون أحد وصفى العمليه وعنوانيها واجباً وهو عنوان الوضوء ، والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغضب. وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بجواز اجتماع الأمر والنهي» (١).

والقول الآخر : يؤكّد على إلحاق العمليه بالفعل الواحد على أساس وحدتها الوجوديه ، ولا يبرّر مجرد تعدد الوصف والعنوان عنده تعلق الوجوب والحرمة معاً بالعمليه ، وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي» (٢).

وهكذا اتجه البحث الاصولي إلى دراسته تعدد الوصف والعنوان من ناحيه أنه هل يبرّر اجتماع الوجوب والحرمة معاً في عمليه الوضوء بالماء المغصوب ، أو أنّ العمليه ما دامت واحده وجوداً وذاتاً فلا يمكن أن توصف بالوجوب والحرمة في وقت واحد؟

فقد يقال : إنّ الأحكام باعتبارها أشياء تقوم في نفس الحاكم إنّما تتعلق

ص: ١٢٣

١- ذهب الى هذا القول المحقق النائيني راجع فوائد الاصول ٢ : ٣٩٨

٢- نسب المحقق الخراساني هذا القول الى المشهور واختاره هو أيضاً (كفايه الاصول : ١٩٣)

بالعناوين والصور الذهنيه ، لا بالواقع الخارجى مباشرة ، فيكفى التعدد فى العناوين والصور لارتفاع المحذور ، وهذا معناه جواز اجتماع الأمر والنهى .

وقد يقال : إنّ الأحكام وإن كانت تتعلق بالعناوين والصور الذهنيه ولكنها لا تتعلق بها بما هي صور ذهنيه ، إذ من الواضح أنّ المولى لا يريد الصورة ، وإنما تتعلق الأحكام بالصور بما هي معبره عن الواقع الخارجى ومرآه له ، وحيث إنّ الواقع الخارجى واحد فيستحيل أن يجتمع عليه الوجود والحرمة ولو بتوسط عنوانين وصورتين .

وعلى هذا الأساس يقال : إنّ تعدد العناوين إن كان ناتجاً عن تعدد الواقع الخارجى وكاشفاً عن تكثّر الوجود جاز أن يتعلّق الأمر بأحدهما والنهى بالآخر ، وإن كان مجرد تعددٍ فى عالم العناوين والصور الذى هو الذهن فلا يسوغ ذلك .

هل تستلزم الحرمة البطلان؟

إنّ صحّة العقد معناها : أن يترتب عليه أثره الذى اتفق عليه المتعاقدان ، ففى عقد البيع يعتبر البيع صحيحاً وناظراً إذا ترتب عليه نقل ملكيه السلعه من البائع إلى المشتري ، ونقل ملكيه الثمن من المشتري إلى البائع ، ويعتبر فاسداً وباطلاً إذا لم يترتب عليه ذلك .

وبديهى أنّ العقد لا يمكن أن يكون صحيحاً وباطلاً فى وقت واحد ، فإنّ الصحه والبطلان متضادان كالتضاد بين الوجود والحرمة .

والسؤال هو : هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وحراماً؟

ونجيب على ذلك بالإيجاب ، إذ لا تضاد بين الصحه والحرمة ، ولا تلامز بين الحرمة والفساد ؛ لأنّ معنى تحريم العقد منع المكلف من إيجاد البيع ، ومعنى صحته أنّ المكلف إذا خالف هذا المنع والتحريم وباع ترتب الأثر على بيعه وانتقلت الملكيه من

البائع إلى المشتري ، ولا- تنافى بين أن يكون إيجاد المكلّف للبيع مبعوضاً للشارع وممنوعاً عنه وأن يترتب عليه الأثر في حاله صدوره من المكلّف ، كالظهار فإنه ممنوع شرعاً ولكن لو وقع لترتب عليه أثره.

ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية : أنك قد لا تريد أن يزورك فلان وتبغض ذلك أشدّ البغض ، ولكن إذا اتفق وزارك ترى لزاماً عليك أن ترتب الأثر على زيارته وتقوم بضيافته.

وهكذا نعرف أنّ النهى عن المعامله - أى عقد البيع ونحوه - لا يستلزم فسادها ، بل يتفق مع الحكم بصحة العقد في نفس الوقت ، خلافاً لعددٍ من الاصوليين (١) القائلين بأنّ النهى عن المعامله يقتضى بطلانها.

وكما يتعلّق التحريم بالعقد والمعامله كذلك قد يتعلّق بالعباده ، كتحریم صوم يوم العيد ، أو صلاه الحائض مثلاً ، وهذا التحريم يقتضى بطلان العباده خلافاً للتحريم في المعامله ؛ وذلك لأنّ العباده لا تقع صحيحه إلا إذا أتى بها المكلّف على وجه قربى ، وبعد أن تصبح محرّمه لا يمكن قصد التقرب بها ؛ لأنّ التقرب بالمبعوض وبالمعصيه غير ممكن فتقع باطله.

ص: ١٢٥

١- كالشهيد الأول في القواعد والفوائد ١ : ١٩٩ ، قاعده [٥٧]. والفاضل التونى فى الوافيه : ١٠١

الجعل و الفعلية :

حين حكمت الشريعة بوجوب الحجّ على المستطيع وجاء قوله تعالى : (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا) (١) أصبح الحجّ من الواجبات فى الإسلام ، وأصبح وجوبه حكماً ثابتاً فى الشريعة. ولكن إذا افترضنا أنّ المسلمين وقتئذٍ لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفّر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً فلا يتوجّه وجوب الحجّ إلى أى فردٍ من أفراد المسلمين ؛ لأنهم ليسوا مستطيعين ، والحجّ إنّما يجب على المستطيع ، أى أنّ وجوب الحجّ لا يثبت فى هذه الحالة لأى فردٍ بالرغم من كونه حكماً ثابتاً فى الشريعة ، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً اتّجه الوجوب نحوه وأصبح ثابتاً بالنسبه إليه.

وعلى هذا الضوء نلاحظ أنّ للحكم ثبوتين : أحدهما ثبوت الحكم فى الشريعة ، والآخر ثبوته بالنسبه إلى هذا الفرد أو ذاك.

فحين حكم الإسلام بوجوب الحجّ على المستطيع فى الآية الكريمة ثبت هذا الحكم فى الشريعة ولو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذٍ إطلاقاً ، بمعنى أنّ شخصاً لو سأل فى ذلك الوقت ما هى أحكام الشريعة؟ لذكرنا من بينها وجوب الحجّ على المستطيع ، سواء كان فى المسلمين مستطيع فعلاً أو لا ، وبعد أن يصبح هذا الفرد أو ذاك مستطيعاً يثبت الوجوب عليه.

ونعرف على هذا الأساس أنّ الحكم بوجوب الحجّ على المستطيع لا يتوقف

ص: ١٢٦

ثبوته فى الشريعة بوصفه حكماً شرعياً إلهياً ، وجعله من قبل الله تعالى ، سواء كانت [الاستطاعة] متوفرة فى المسلمين فعلاً أو لا.

وأما ثبوت وجوب الحج على هذا المكلف أو ذاك فيتوقف - إضافة إلى تشريع الله للحكم وجعله له - على توفر خصائص الاستطاعة فى المكلف. والثبوت الأول للحكم - أى ثبوته فى الشريعة - يسمى بالجعل «جعل الحكم». والثبوت الثانى للحكم - أى ثبوته على هذا المكلف بالذات أو ذاك - يسمى بالفعل «فعله الحكم» ، أو المجعل ، فجعل الحكم معناه تشريعه من قبل الله ، وفعله الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلف أو ذاك.

موضوع الحكم :

وموضوع الحكم مصطلح أصولى نريد به مجموع الأشياء التى تتوقف عليها فعلية الحكم المجعل بمعناها الذى شرحناه ، وفى مثال وجوب الحج يكون وجود المكلف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب ؛ لأن فعلية هذا الوجوب تتوقف على وجود مكلفٍ مستطيع.

ومثال آخر : حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر ولا مريض إذا هل عليه هلال شهر رمضان ، وهذا الحكم يتوقف ثبوته الأول على جعله شرعاً ، ويتوقف ثبوته الثانى - أى فعليته - على وجود موضوعه ، أى وجود مكلف غير مسافر ولا مريض وهل عليه هلال شهر رمضان ، فالمكلف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هى العناصر التى تكوّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم.

وإذا عرفنا معنى موضوع الحكم استطعنا أن ندرك أن العلاقة بين الحكم والموضوع تشابه بعض الاعتبارات العلاقة بين المسبب وسببه كالحراره والنار ،

ص: ١٢٧

فكما أنّ المسبّب يتوقّف على سببه ، كذلك الحكم يتوقّف على موضوعه ؛ لأنّه يستمد فعليّته من وجود الموضوع ، وهذا معنى العبارة الاصولية القائلة : «إنّ فعليّته الحكم تتوقّف على فعليّته موضوعه» ، أى أنّ وجود الحكم فعلاً- يتوقّف على وجود موضوعه فعلاً.

وبحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضوع يكون الحكم متأخراً رتباً عن الموضوع ، كما يتأخّر كلّ مسبّب عن سببه فى الرتبة.

وتوجد فى علم الاصول قضايا تُستنتج من هذه العلاقة وتصلح للاشتراك فى عمليات الاستنباط.

فمن ذلك : أنّه لا يمكن أن يكون موضوع الحكم أمراً مسبباً عن الحكم نفسه ، ومثاله : العلم بالحكم فإنّه مسبّب عن الحكم ؛ لأنّ العلم بالشىء فرع الشىء المعلوم ، ولهذا يمتنع أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لنفسه ، بأن يقول الشارع : أحكم بهذا الحكم على من يعلم بثبوته له ؛ لأنّ ذلك يؤدّى إلى الدور.

ص: ١٢٨

عرفنا أنّ وجوب الصوم - مثلاً - موضوعه مؤلّف من عدّه عناصر تتوقّف عليها فعليته الوجوب ، فلا يكون الوجوب فعلياً وثابتاً إلا إذا وجد مكلف غير مسافر ولا مريض وهلّ عليه هلال شهر رمضان ، وأما متعلّق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلف نتيجة لتوجّه الوجوب إليه ، وهو الصوم في هذا المثال.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نميّز بين متعلّق الوجوب وموضوعه ، فإنّ المتعلّق يوجد بسبب الوجوب ، فالمكلف إنّما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه ، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع ، فوجوب الصوم لا يصبح فعلياً إلا إذا وجد مكلف غير مريض ولا مسافر وهلّ عليه الهلال.

وهكذا نجد أنّ وجود الحكم يتوقّف على وجود الموضوع ، بينما يكون سبباً لإيجاد المتعلّق وداعياً للمكلف نحوه.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً إلى إيجاد موضوعه ومحركاً للمكلف نحوه كما يدعو إلى إيجاد متعلقه ، فوجوب الصوم على كلّ مكلف غير مسافر ولا مريض لا يمكن أن يفرض على المكلف أن لا يسافر ، وإنّما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً ، ووجوب الحجّ على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعة ، وإنّما يفرض الحجّ على المستطيع ؛ لأنّ الحكم لا يوجد إلا بعد وجود موضوعه ، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه.

ولأجل ذلك وضعت في علم الاصول القاعده القائله : «إِنَّ كُلَّ حَكْمٍ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُحَرَّكَاً نَحْوَ أَيِّ عُنْصُرٍ مِنَ الْعُنُصُرِ الدَّخِيلَةِ فِي تَكْوِينِ مَوْضُوعِهِ ، بَلْ يَقْتَصِرُ تَأْثِيرُهُ وَتَحْرِيكُهُ عَلَى نِطَاقِ الْمُتَعَلِّقِ».

ص: ١٣٠

المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب على قسمين :

أحدهما : المقدمات التي يتوقف عليها وجود المتعلق ، من قبيل السفر الذي يتوقف أداء الحج عليه ، أو الوضوء الذي يتوقف الصلاة عليه ، أو التسلح الذي يتوقف الجهاد عليه.

والآخر : المقدمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب ، من قبيل نيته الإقامه التي يتوقف عليها صوم شهر رمضان ، والاستطاعه التي تتوقف عليها حجه الاسلام.

والفارق بين هذين القسمين : أنّ المقدمه التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقف على وجودها الوجوب نفسه ؛ لِمَا شرحناه سابقاً من أنّ الحكم الشرعي يتوقف وجوده على وجود موضوعه ، فكلّ مقدمه دخيله في تحقق موضوع الحكم يتوقف عليها الحكم ولا يوجد بدونها ، خلافاً للمقدمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع وإنما يتوقف عليها وجود المتعلق فحسب ، فإنّ الحكم يوجد قبل وجودها ؛ لأنها لا تدخل في موضوعه.

ولنوضّح ذلك في مثال الاستطاعه والوضوء : فالاستطاعه مقدمه تتوقف عليها حجه الإسلام ، والتكسب مقدمه للاستطاعه ، وذهاب الشخص إلى محلّه في السوق مقدمه للتكسب ، وحيث إنّ الاستطاعه تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج فلا وجوب للحج قبل الاستطاعه وقبل تلك الامور التي تتوقف عليها الاستطاعه.

وأما الوضوء فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصلاة ؛ لأنّ وجوب

الصلاه لا- ينتظر أن يتوضأ الإنسان لكي يتجه إليه ، بل يتجه إليه قبل ذلك ، وإنما يتوقف متعلق الوجوب - أى الصلاه - على الوضوء ، ويتوقف الوضوء على تحضير الماء الكافي ، ويتوقف تحضير هذا الماء على فتح خزان الماء مثلاً. فهناك إذن سلسلتان من المقدمات :

الاولى : سلسله مقدمات المتعلق ، أى الوضوء الذى تتوقف عليه الصلاه ، وتحضير الماء الذى يتوقف عليه الوضوء ، وفتح الخزان الذى يتوقف عليه تحضير الماء.

والثانيه : سلسله مقدمات الوجوب ، وهى : الاستطاعه التى تدخل فى تكوين موضوع وجوب الحج والتكسب الذى تتوقف عليه الاستطاعه ، وذهاب الشخص إلى محلّه فى السوق الذى يتوقف عليه التكسب.

وموقف الوجوب من هذه السلسله الثانيه وكلّ ما يندرج فى القسم الثانى من المقدمات سلبى دائماً ؛ لأنّ هذا القسم يتوقف عليه وجود موضوع الحكم ، وقد عرفنا سابقاً أنّ الوجوب لا يمكن أن يدعو إلى موضوعه. وتسمى كلّ مقدمه من هذا القسم «مقدمه وجوب» ، أو «مقدمه وجوبيه».

وأما السلسله الاولى والمقدمات التى تندرج فى القسم الأوّل فالمكلف مسؤول عن إيجادها ، أى أنّ المكلف بالصلاه - مثلاً - مسؤول عن الوضوء لكي يصلّى ، والمكلف بالحجّ مسؤول عن السفر لكي يحجّ ، والمكلف بالجهاد مسؤول عن التسلّح لكي يجاهد.

والنقطه التى درسها الاصوليون هى نوع هذه المسؤوليه ، فقد قدّموا لها تفسيرين :

أحدهما : أنّ الواجب شرعاً على المكلف هو الصلاه فحسب ، دون مقدماتها من الوضوء ومقدماته ، وإنّما يجد المكلف نفسه مسؤولاً عن إيجاد الوضوء وغيره من

المقدمات عقلاً ؛ لأنه يرى أن امتثال الواجب الشرعي لا يتأتى له إلا بإيجاد تلك المقدمات (١).

والآخر : أن الوضوء واجب شرعاً ؛ لأنه مقدمه للواجب ، ومقدمه الواجب واجبه شرعاً ، فهناك إذن واجبان شرعيان على المكلف : أحدهما الصلاة ، والآخر الوضوء بوصفه مقدمه الصلاة. ويسمى الأول ب «الواجب النفسى» ؛ لأنه واجب لأجل نفسه. ويسمى الثانى ب «الواجب الغيرى» ؛ لأنه واجب لأجل غيره ، أى لأجل ذى المقدمه وهو الصلاة.

وهذا التفسير أخذ به جماعه من الاصوليين (٢) إيماناً منهم بقيام علاقه تلازم بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته ، فكلما حكم الشارع بوجوب فعلٍ حكم عقيب ذلك مباشرةً بوجوب مقدماته.

ويمكن الاعتراض على ذلك : بأن حكم الشارع بوجوب المقدمه فى هذه الحاله لا فائده فيه ولا موجب له ؛ لأنه : إن أراد به إلزام المكلف بالمقدمه فهذا حاصل بدون حاجه إلى حكمه بوجوبها ، إذ بعد أن وجب الفعل المتوقف عليها يدرك العقل مسؤوليه المكلف من هذه الناحيه. وإن أراد الشارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلى الحكم بوجوب المقدمه فلا تتعقله.

وعلى هذا الأساس يعتبر حكم الشارع بوجوب المقدمه لغواً فيستحيل ثبوته ، فضلاً عن أن يكون ضرورى الثبوت كما يدعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته.

ص : ١٣٣

١- اختار هذا التفسير جمع من الاصوليين ، منهم : المحقق الايروانى فى حاشيته على الكفايه. نهايه النهايه ١ : ١٨١ والسيد الخوئى : محاضرات فى اصول الفقه ٢ : ٤٣٨

٢- منهم المحقق الخراسانى فى كفايه الاصول : ١٥٦. والمحقق العراقى فى نهايه الأفكار ١ : ٣٥١ والمحقق النائينى فى فوائد الاصول ١ - ٢ : ٢٨٤

العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

قد يتعلّق الوجوب بشيءٍ واحدٍ ، كوجوب السجود على كلّ من سمع آية السجده ، وقد يتعلّق بعملية تتألف من أجزاءٍ وتشتمل على أفعالٍ متعدّده ، من قبيل وجوب الصلاة ، فإنّ الصلاة عمليّة تتألف من أجزاءٍ وتشتمل على أفعالٍ عديده ، كالقراءة والسجود والركوع والقيام والتشهد ، وما إلى ذلك.

وفي هذه الحالة تصبح العمليه - بوصفها مركّبةً من تلك الأجزاء - واجبه ، ويصبح كلّ جزءٍ واجباً أيضاً ، ويطلق على وجوب المركّب اسم «الوجوب الاستقلالي» ، ويطلق على وجوب كلّ جزءٍ فيه اسم «الوجوب الضمّني» ؛ لأنّ الوجوب إنّما يتعلّق بالجزء بوصفه جزءاً في ضمن المركب ، لا- بصوره مستقلّه عن سائر الأجزاء ، فوجوب الجزء ليس حكماً مستقلاً ، بل هو جزء من الوجوب المتعلّق بالعملية المركّبه.

ولأجل ذلك كان وجوب كلّ جزءٍ من الصلاة - مثلاً - مرتبطاً بوجوب الأجزاء الاخرى ؛ لأنّ الوجوبات الضمّنيه لأجزاء الصلاة تشكّل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً.

ونتيجه ذلك : قيام علاقه التلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمّنيه فيه.

وتعنى علاقه التلازم هذه : أنّه لا تمكن التجزئه في تلك الوجوبات أو التفكيك بينها ، بل إذا سقط أيّ واحدٍ منها تحتم سقوط الباقي نتيجهً لذلك التلازم القائم بينها.

ومثال ذلك : إذا وجب على الإنسان الوضوء وهو مركّب من أجزاءٍ

عديده - كغسل الوجه وغسل اليمنى وغسل اليسرى ومسح الرأس ومسح القدمين - فيتعلق بكل جزء من تلك الأجزاء وجوب ضمنى بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب ، وفى هذه الحالة إذا تعذر على الإنسان أن يغسل وجهه لآفه فيه وسقط لأجل ذلك الوجوب الضمنى المتعلق بغسل الوجه ، كان من المحتم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضاً ، فلا يبقى على الإنسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه ؛ لأن تلك الوجوبات لا بد أن ينظر إليها بوصفها وجوباً واحداً متعلقاً بالعملية كلها ، أى بالوضوء ، وهذا الوجوب : إما أن يسقط كله ، أو يثبت كله ، ولا مجال للتفكيك.

وعلى هذا الضوء نعرف الفرق بين ما إذا وجب الوضوء بوجوب استقلالى ووجب الدعاء بوجوب استقلالى آخر فتعذر الوضوء ، وبين ما إذا وجب الوضوء فتعذر جزء منه كغسل الوجه مثلاً.

ففى الحالة الاولى لا- يؤدى تعذرالوضوء إلاإلى سقوط الوجوب الذى كان متعلقاً به ، وأما وجوب الدعاء فيبقى ثابتاً ؛ لأنه وجوب مستقل غير مرتبط بوجوب الوضوء.

وفى الحالة الثانية حين يتعذر غسل الوجه ويسقط وجوبه الضمنى يؤدى ذلك إلى سقوط وجوب الوضوء ، وارتفاع سائر الوجوبات الضمئيه.

قد تقول : نحن نرى أن الإنسان يكلف بالصلاه ، فإذا أصبح أخرس وعجز عن القراءه فيها كُلف بالصلاه بدون قراءه ، فهل هذا إلا تفكيك بين الوجوبات الضمئيه ، ونقض لعلاقه التلازم بينها؟

والجواب : أن وجوب الصلاه بدون قراءه على الأخرس ليس تجزئته

لوجوب الصلاة الكامله ، وإنّما هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلّق منذ البدء بالصلاه الصامته ، فوجوب الصلاة الكامله والخطاب بها قد سقط كلّهُ نتيجةً لتعدّر القراءه ، وخلفه وجوب آخر وخطاب جديد.

ص: ١٣٦

النوع الثاني : الاصول العمليه

اشاره

- ١- القاعده العمليه الاساسيه.
- ٢- القاعده العمليه الثانويه.
- ٣- قاعده منجزيه العلم الاجمالي.
- ٤- الاستصحاب.

ص: ١٣٧

استعرضنا فى النوع الأول العناصر الاصوليه المشتركه فى الاستنباط التى تتمثل فى أدلّه محرزّه ، فدرسنا أقسام الأدلّه وخصائصها ، وميّزنا بين الحجّج منها وغيرها.

ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركه فى حاله اخرى من الاستنباط ، وهى حاله عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ على الحكم الشرعىّ وبقاء الحكم مجهولاً- لديه ، فيتّجه البحث فى هذه الحاله إلى محاوله تحديد الموقف العمليّ تجاه ذلك الحكم المجهول بدلاً عن اكتشاف نفس الحكم.

ومثال ذلك : حاله الفقيه تجاه التدخين ، فإنّ التدخين نحتمل حرّمته شرعاً منذ البدء ، وتنتجّه أولاً إلى محاوله الحصول على دليلٍ يعيّن حكمه الشرعىّ ، فحيث لا- نجدُ نتساءل ما هو الموقف العمليّ الذى يتحمّم علينا أن نسلّكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ وهل يتحمّم علينا أن نحتاط ، أو لا؟

وهذا هو السؤال الأساسىّ الذى يعالجه الفقيه فى هذه الحاله ، ويجيب عليه فى ضوء الاصول العمليه بوصفها عناصر مشتركه فى عمليه الاستنباط ، وهذه الاصول هى موضع درسنا الآن.

ولكى نعرف القاعده العمليه الأساسيه التى نجيب فى ضوئها على سؤال «هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟» لابد لنا أن نرجع إلى المصدر الذى يفرض علينا إطاعه الشارع، ونلاحظ أنّ هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط فى حاله الشكّ وعدم وجود دليل على الحرمة، أو لا؟

ولكى نرجع إلى المصدر الذى يفرض علينا إطاعه المولى سبحانه لا بدّ لنا أن نحدّدّه، فما هو المصدر الذى يفرض علينا إطاعه الشارع ويجب أن نستفتيه فى موقفنا هذا؟

والجواب: أنّ هذا المصدر هو العقل؛ لأنّ الإنسان يدرك بعقله أنّ الله سبحانه حقّ الطاعه على عبده، وعلى أساس حقّ الطاعه هذا يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعه الشارع لى يؤدّى إليه حقّه، فنحن إذن نطيع الله تعالى ونمثل أحكام الشريعة؛ لأنّ العقل يفرض علينا ذلك، لأنّ الشارع أمرنا بإطاعته، وإلاّ لأعدنا السؤال مرّة اخرى: ولماذا نمثل أمر الشارع لنا بإطاعه أوامره؟ وما هو المصدر الذى يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا حتّى نصل إلى حكم العقل بوجوب الإطاعه القائم على أساس ما يدركه من حقّ الطاعه لله سبحانه على الإنسان.

وإذا كان العقل هو الذى يفرض إطاعه الشارع على أساس إدراكه لحقّ الطاعه فيجب الرجوع إلى العقل فى تحديد الجواب على السؤال المطروح، ويتحتّم علينا عندئذٍ أن ندرس حقّ الطاعه الذى يدركه العقل وحدوده، فهل هو حقّ لله

سبحانه في نطاق التكليف المعلومه فقط بمعنى أنّ الله سبحانه ليس له حقّ الطاعه على الإنسان إلّا في التكليف التي يعلم بها ، وأما التكليف التي يشكّ فيها ولا علم له بها فلا يمتدّ إليها حقّ الطاعه ، أو أنّ حقّ الطاعه كما يدركه العقل في نطاق التكليف المعلومه يدركه أيضاً في نطاق التكليف المحتمل ، بمعنى أنّ من حقّ الله على الإنسان أن يطيعه في التكليف المعلومه والمحمّله ، فإذا علم بتكليف كان من حقّ الله عليه أن يمتثله ، وإذا احتمل تكليفاً كان من حقّ الله أن يحتاط ، فيترك ما يحتمل حرّمته أو يفعل ما يحتمل وجوبه؟

والصحيح في رأينا هو : أنّ الأصل في كلّ تكليف محتمل هو الاحتياط ؛ نتيجةً لشمول حقّ الطاعه للتكليف المحتمل ، فإنّ العقل يدرك أنّ للمولى على الإنسان حقّ الطاعه لا في التكليف المعلومه فحسب ، بل في التكليف المحتمل أيضاً ، ما لم يثبت بدليل أنّ المولى لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجه التي تدعو إلى إلزام المكلف بالاحتياط .

وهذا يعنى أنّ الأصل بصوره مبدئيه كلّما احتملنا حرّمه أو وجوباً هو أن نحاط ، فنترك ما نحتمل حرّمته ونفعل ما نحتمل وجوبه ، ولا نخرج عن هذا الأصل إلّا إذا ثبت بالدليل أنّ الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجه التي تفرض الاحتياط ؛ ويرضى بترك الاحتياط ، فإنّ المكلف يصبح حينئذٍ غير مسؤولٍ عن التكليف المحتمل .

فالاحتياط إذن واجب عقلاً- في موارد الشكّ ، ويسمى هذا الوجوب «أصالة الاحتياط» أو «أصالة الاشتغال» - أي اشتغال ذمّه الإنسان بالتكليف المحتمل - ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف أنّ الشارع يرضى بترك الاحتياط .

وهكذا تكون أصالة الاحتياط هي القاعده العمليه الأساسيه .

ويخالف في ذلك كثير من الاصوليين ؛ إيماناً منهم بأنّ الأصل في المكلف أن لا

يكون مسؤولاً عن التكليف المشكوكه ولو احتمل أهميتها بدرجة كبيرة ، ويرى هؤلاء الأعلام أن العقل هو الذى يحكم بنفى المسؤولية ؛ لأنه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفه المكلف للتكليف الذى لم يصل إليه ، ولأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهه نظرهم اسم «قاعده قبح العقاب بلا بيان» ، أو «البراءه العقليه» ، أى أن العقل يحكم بأن عقاب المولى للمكلف على مخالفه التكليف المشكوك قبيح ، وما دام المكلف مأموناً من العقاب فهو غير مسؤول ولا يجب عليه الاحتياط .

ويستشهد لذلك بما استقرت عليه سيره العقلاء من عدم إدانه الموالى للمكلفين فى حالات الشك ، وعدم قيام الدليل ، فإن هذا يدل على قبح العقاب بلا بيان فى نظر العقلاء .

ولكى ندرك أن العقل هل يحكم بقبح معاقبه الله تعالى للمكلف على مخالفه التكليف المشكوك ، أو لا؟ يجب أن نعرف حدود حق الطاعه الثابت لله تعالى ، فإذا كان هذا الحق يشمل التكليف المشكوكه التى يحتمل المكلف أهميتها بدرجة كبيرة - كما عرفنا - فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً ؛ لأنه بمخالفتها يفرط فى حق مولاه فيستحق العقاب .

وأما ما استشهد به من سيره العقلاء فلا دلالة له فى المقام ، لأنه إنما يثبت أن حق الطاعه فى الموالى العرفيين يختص بالتكليف المعلومه ، وهذا لا يستلزم أن يكون حق الطاعه لله تعالى كذلك أيضاً ، إذ أى محذور فى التفكيك بين الحقين والالتزام بأن أحدهما أوسع من الآخر؟!

فالقاعده الأوليه إذن هى أصاله الاحتياط .

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعده العملية الأساسية إلى قاعده عملية ثانويه ، وهى أصاله البراءه القائله بعدم وجوب الاحتياط.

والسبب فى هذا الانقلاب : أننا علمنا عن طريق البيان الشرعى أنّ الشارع لا يهتم بالتكاليف المحتمله إلى الدرجه التى تُحتم الاحتياط على المكلف ، بل يرضى بترك الاحتياط.

والدليل على ذلك : نصوص شرعيه متعدده ، من أشهرها النص النبوى القائل : «رُفِعَ عَن أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ» (١) ، بل استدلّ ببعض الآيات على ذلك ، كقوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (٢). فإنّ الرسول يُفهم كمثل على البيان والدليل ، فتدلّ الآيه على أنه لا عقاب بدون دليل ، وهكذا أصبحت القاعده العملية هى عدم وجوب الاحتياط بدلاً عن وجوبه ، وأصاله البراءه شرعاً بدلاً عن أصاله الاشتغال عقلاً.

وتشمل هذه القاعده العملية الثانويه موارد الشكّ فى الوجوب وموارد الشكّ فى الحرمة على السواء ؛ لأنّ النصّ النبوى مطلق ، ويسمى الشكّ فى الوجوب

ص: ١٤٣

١- وسائل الشيعه ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث الأول. ومتن الحديث كالتالى : «رفع عن امتى تسعه أشياء : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، و...»

٢- الإسراء : ١٥

ب- «الشبهه الوجوبيه»، والشك في الحرمة ب «الشبهه التحريميه».

كما تشمل القاعده أيضاً الشك مهما كان سببه ؛ ولأجل هذا نتمسك بالبراءه إذا شكنا في التكليف ، سواء نشأ شكنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف ، أو من عدم العلم بتحقق موضوعه.

ومثال الأول : شكنا في وجوب صلاه العيد ، أو في حرمة التدخين ، ويسمى بالشبهه الحكميه.

ومثال الثاني : شكنا في وجوب الحج لعدم العلم بتوفر الاستطاعه ، مع علمنا بأن الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع [ويسمى بالشبهه الموضوعيه].

وإن شئت قلت : إن المكلف في الشبهه الحكميه يشك في الجعل ، وفي الشبهه الموضوعيه يشك في المجعول ، وكل منهما مجرى للبراءه شرعاً.

ص: ١٤٤

تمهيد

قد تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّه ، وقد تشكّك في سفره ، لكنك تعلم على أيّ حال أنّ أحد أخويك (الأكبر ، أو الأصغر) قد سافر فعلاً إلى مكّه ، وقد تشكّك في سفرهما معاً ولا تدري هل سافر واحد منهما إلى مكّه ، أو لا؟

فهذه حالات ثلاث ، ويطلق على الحاله الاولى اسم «العلم التفصيلي» ؛ لأنك في الحاله الاولى تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّه ، وليس لديك في هذه الحقيقه أيّ تردّد أو غموض ، فلهذا كان العلم تفصيلاً.

ويطلق على الحاله الثانيه اسم «العلم الإجمالي» ؛ لأنك في هذه الحاله تجد في نفسك عنصرين مزدوجين : أحدهما عنصر الوضوح ، والآخر عنصر الخفاء ، فعنصر الوضوح يتمثل في علمك بأنّ أحد أخويك قد سافر فعلاً ، فأنت لا تشكّك في هذه الحقيقه. وعنصر الخفاء والغموض يتمثل في شكك وترددك في تعيين هذا الأخ ، ولهذا تسمّى هذه الحاله ب «العلم الإجمالي» ، فهي علم ، لأنك لا تشكّك في سفر أحد أخويك ، وهي إجمال وشكّ ، لأنك لا تدري أيّ أخويك قد سافر. ويسمّى كلّ من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر «طرفاً» للعلم الإجمالي ؛ لأنك تعلم أنّ أحدهما لا على سبيل التعيين قد سافر بالفعل.

وأفضل صيغهِ لغويهِ تمثّل هيكل العلم الإجمالي ومحتواه النفسى بكلا- عنصريه هي «إما وإما» ، إذ تقول في المثال المتقدم : «سافرَ إما أخى الأكبر ، وإما

أخى الأصغر» فإنَّ جانب الإثبات فى هذه الصيغه يمثّل عنصر الوضوح والعلم ، وجانب التردّد الذى تصوّره كلمه «إمّا» يمثّل عنصر الخفاء والشكّ ، وكلّما أمكن استخدام صيغه من هذا القبيل دلّ ذلك على وجود علمٍ إجمالىّ فى نفوسنا.

ويطلق على الحاله الثالثه اسم «الشكّ الابتدائى» ، أو «البدوى» ، أو «السادج» ، وهو شكّ محض غير ممتزج بأى لونٍ من العلم ، ويسمّى بالشكّ الابتدائى أو البدوى تمييزاً له عن الشكّ فى طرف العلم الإجمالىّ ؛ لأنّ الشكّ فى طرف العلم الإجمالىّ يوجد نتيجةً للعلم نفسه ، فأنت تشكّ فى أنّ المسافر هل هو أخوك الأكبر ، أو الأصغر؟ نتيجةً لعلمك بأنّ أحدهما - لا على التعيين - قد سافر حتماً ، وأمّا الشكّ فى الحاله الثالثه فيوجد بصوره ابتدائيه دون علم مسبق.

وهذه الحالات الثلاث توجد فى نفوسنا تجاه الحكم الشرعى ، فوجوب صلاه الصبح معلوم تفصيلاً ، ووجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعه مشكوك شكّاً ناتجاً عن العلم الإجمالىّ بوجوب الظهر أو الجمعه فى ذلك اليوم ، ووجوب صلاه العيد مشكوك ابتدائى غير مقترنٍ بالعلم الإجمالىّ .

وهذه الأمثله كلّها من الشبهه الحكيمه ، ونفس الأمثله يمكن تحصيلها من الشبهه الموضوعيه ، فتكون : تارةً عالماً تفصيلاً بوقوع قطره دم فى هذا الإناء ، واخرى عالماً إجمالاً بوقوعها فى أحد إناءين ، وثالثهً شاكّاً فى أصل وقوعها شكّاً بدوياً .

ونحن فى حديثنا عن القاعده العمليه الثانويه التى قلبت القاعده العمليه الأساسيه كُنّا نتحدّث عن الحاله الثالثه ، أى حاله الشكّ البدوىّ الذى لم يقترن بالعلم الإجمالىّ .

والآن ندرس حاله الشكّ الناتج عن العلم الإجمالىّ ، أى الشكّ فى الحاله الثانيه من الحالات الثلاث السابقه ، وهذا يعنى أنّنا درسنا الشكّ بصورته الساذجه ،

وندرسه الآن بعد أن نُضيف إليه عنصراً جديداً وهو العلم الإجمالي ، فهل تجرى فيه القاعده العمليه الثانويه كما كانت تجرى في موارد الشكّ البدويّ ، أو لا؟

منجزيه العلم الإجمالي

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تحليل العلم الإجماليّ إلى علمٍ بأحد الأمرين ، وشكّ في هذا ، وشكّ في ذاك.

ففي يوم الجمعة نعلم بوجوب أحد الأمرين «صلاه الظهر ، أو صلاه الجمعة» ، ونشكّ في وجوب الظهر كما نشكّ في وجوب الجمعة ، والعلم بوجوب أحد الأمرين بوصفه علماً تشمله قاعده حجّيه القطع التي درسناها في بحث سابق (1) ، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معاً : الظهر والجمعه ؛ لأننا لو تركناهما معاً لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين ، والعلم حجّيه عقلاً في جميع الأحوال ، سواء كان إجمالياً أو تفصيلاً.

ويؤمن الرأي الاصوليّ السائد في مورد العلم الإجمالي لا بثبوت الحجّيه للعلم بأحد الأمرين فحسب ، بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجّيه منه أيضاً واستحاله ترخيص الشارع في مخالفته بترك الأمرين معاً ، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجّيه من العلم التفصيليّ ويرخص في مخالفته ، وفقاً لما تقدم في بحث القطع (2) من استحاله صدور الردع من الشارع عن القطع.

وأما كلّ واحدٍ من طرفي العلم الإجمالي - أي وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعة بمفرده - فهو تكليف مشكوك وليس معلوماً.

ص: ١٤٧

١- تحت عنوان : العنصر المشترك بين النوعين

٢- تحت عنوان : العنصر المشترك بين النوعين

وقد يبدو لأول وهله أنّ بالإمكان أن تشمله القاعده العمليه الثانويه ، أى أصاله البراءه النافيه للاحتياط فى التكليف المشكوكه ؛ لأنّ كلاً من الطرفين تكليف مشكوك.

ولكنّ الرأى السائد فى علم الاصول يقول بعدم إمكان شمول القاعده العمليه الثانويه لطرف العلم الإجمالى ، بدليل أنّ شمولها لكلا الطرفين معاً يؤدّى إلى براءه الذمّه من الظهر والجمعه وجواز تركهما معاً ، وهذا يتعارض مع حجّيه القطع بوجوب أحد الأمرين ؛ لأنّ حجّيه هذا القطع تفرض علينا أن نأتى بأحد الأمرين على أقلّ تقدير ، فلو حكم الشارع بالبراءه فى كلّ من الطرفين لكان معنى ذلك الترخيص منه فى مخالفه العلم ، وهو مستحيل كما تقدم.

وشمول القاعده لأحد الطرفين دون الآخر وإن لم يؤدّ إلى الترخيص فى ترك الأمرين معاً لكنّه غير ممكن أيضاً ؛ لأننا نتساءل حينئذٍ : أى الطرفين نفترض شمول القاعده له ونرجّحه على الآخر؟ وسوف نجد أنّنا لا نملك مبرراً لترجيح أى من الطرفين على الآخر ؛ لأنّ صلّه القاعده بهما واحده.

وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعده العمليه الثانويه «أصاله البراءه» لأى واحدٍ من الطرفين ، ويعنى هذا : أنّ كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى يظلّ مندرجاً ضمن نطاق القاعده العمليه الأساسيه القائله بالاحتياط ما دامت القاعده الثانويه عاجزه عن شموله.

وعلى هذا الأساس ندرك الفرق بين الشكّ البدوى والشكّ الناتج عن العلم الإجمالى ، فالأول يدخل فى نطاق القاعده الثانويه وهى أصاله البراءه ، والثانى يدخل فى نطاق القاعده الأوليه وهى أصاله الاحتياط.

وفى ضوء ذلك نعرف أنّ الواجب علينا عقلاً- فى موارد العلم الإجمالى هو الإتيان بكلا الطرفين ، أى الظهر والجمعه فى المثال السابق ؛ لأنّ كلاً منهما داخل فى

ويطلق فى علم الاصول على الإتيان بالطرفين معاً اسم «الموافقه القطعيه» ؛ لأنّ المكلف عند إتيانه بهما معاً يقطع بأنّه وافق تكليف المولى ، كما يطلق على ترك الطرفين معاً اسم «المخالفه القطعيه».

وأما الإتيان بأحدهما وترك الآخر فيطلق عليهما اسم «الموافقه الاحتماليه» و «المخالفه الاحتماليه» ؛ لأنّ المكلف فى هذه الحاله يحتمل أنّه وافق تكليف المولى ، ويحتمل أنّه خالفه.

انحلال العلم الإجمالى

إذا وجدت كآسين من ماءٍ قد يكون كلاهما نجساً وقد يكون أحدهما نجساً فقط ، ولكنك تعلم على أى حالٍ بأنّهما ليسا طاهرين معاً ، فينشأ فى نفسك علم إجمالى بنجاسه أحد الكآسين لا على سبيل التعيين ، فإذا اتّفق لك بعد ذلك أن اكتشفت نجاسه فى أحد الكآسين وعلمت أنّ هذا الكأس المعين نجس ، فسوف يزول علمك الإجمالى بسبب هذا العلم التفصيلى ؛ لأنّك الآن بعد اكتشافك نجاسه ذلك الكأس المعين لا تعلم إجمالاً بنجاسه أحد الكآسين لا على سبيل التعيين ، بل تعلم بنجاسه ذلك الكأس المعين علماً تفصيلاً وتشكّك فى نجاسه الآخر ، لأجل هذا لا تستطيع أن تستعمل الصيغه اللغويه التى تعتبر عن العلم الإجمالى «إما وإما» ، فلا يمكنك أن تقول : «إما هذا نجس أو ذاك» ، بل هذا نجس جزماً ، وذاك لا تدرى بنجاسته.

ويعبّر عن ذلك فى العرف الاصولى ب «انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بأحد الطرفين والشكّ البدوى فى الآخر» ؛ لأنّ نجاسه ذلك الكأس المعين أصبحت معلومه بالتفصيل ، ونجاسه الآخر أصبحت مشكوكه شكاً ابتدائياً بعد أن

زال العلم الإجمالي ، فيأخذ العلم التفصيلي مفعوله من الحجّيه ، وتجرى بالنسبه إلى الشكّ الابتدائي أصاله البراءه ، أى القاعده العمليه الثانويه التى تجرى فى جميع موارد الشكّ الابتدائي.

موارد التردّد

عرفنا أنّ الشكّ إذا كان بدوياً حكمت فيه القاعده العمليه الثانويه القائله بأصاله البراءه ، وإذا كان مقترناً بالعلم الإجمالي حكمت فيه القاعده العمليه الأولى.

وقد يخفى أحياناً نوع الشكّ فلا يعلم أهو من الشكّ الابتدائي ، أو من الشكّ المقترن بالعلم الإجمالي - أو الناتج عنه بتعبيرٍ آخر - ومن هذا القبيل مسأله دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر كما يسمّيها الاصوليون.

وهى : أن يتعلّق وجوب شرعى بعملية مركّبه من أجزاء كالصلاه ، ونعلم باشمال العمليه على تسعه أجزاء معيّنه ونشكّ فى اشمالها على جزءٍ عاشرٍ ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي ، ففي هذه الحاله يحاول الفقيه أن يحدّد الموقف العملى ، فيتساءل : هل يجب الاحتياط على المكلف فيأتى بالتسعه ويضيف إليها هذا العاشر الذى يحتمل دخوله فى نطاق الواجب ، لكى يكون مؤدياً للواجب على كلّ تقدير ، أو يكفيه الإتيان بالتسعه التى يعلم بوجودها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟

وللأصوليين جوابان مختلفان على هذا السؤال يمثل كلّ منهما اتّجهاً فى تفسير الموقف.

فأحد الاتّجاهين يقول بوجود الاحتياط تطبيقاً للقاعده العمليه الأولى ؛ لأنّ الشكّ فى العاشر مقترن بالعلم الإجمالي ، وهذا العلم الإجمالي هو علم المكلف بأنّ الشارع أوجب مركّباً ما ، ولا يدري أهو المركّب من تسعه ، أو المركّب من عشره ، أى من تلك التسعه بإضافه واحد؟

والإتجاه الآخر يطبّق على الشكّ في وجوب العاشر القاعده العمليه الثانويه بوصفه شكّاً ابتدائياً غير مقترنٍ بالعلم الإجمالي ؛ لأنّ ذلك العلم الإجماليّ الذي يزرعه أصحاب الإتجاه الأوّل منحلّ بعلم تفصيلي ، وهو علم المكلف بوجوب التسعه على أى حال ؛ لأنها واجبه ، سواء كان معها جزء عاشر أو لا ، فهذا العلم التفصيليّ يؤدّي إلى انحلال ذلك العلم الإجمالي ، ولهذا لا يمكن أن نستعمل الصيغه اللغويه التي تعبّر عن العلم الإجمالي ، فلا يمكن القول بأنّ نعم : إمّا بوجوب التسعه ، أو بوجوب العشره ، بل نحن نعلم بوجوب التسعه على أى حالٍ ونشكّ في وجوب العاشر.

وهكذا يصبح الشكّ في وجوب العاشر شكّاً ابتدائياً بعد انحلال العلم الإجمالي ، فتجرى البراءه.

والصحيح : هو القول بالبراءه عن غير الأجزاء المعلومه من الأشياء التي يشكّ في دخولها ضمن نطاق الواجب ، كما ذكرناه.

إشارة

على ضوء ما سبق نعرف أنّ أصل البراءة يجرى في موارد الشبهة البدويه دون الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

ويوجد في الشريعة أصل آخر نظير أصل البراءة ، وهو ما يطلق عليه الأصوليون اسم «الاستصحاب».

ومعنى الاستصحاب : حكم الشارع على المكلف بالالتزام عملياً بكلّ شيءٍ كان على يقينٍ منه ثم شكّ في بقاءه.

ومثاله : أنّا على يقينٍ من أنّ الماء بطبيعته طاهر ، فإذا أصابه شيءٌ متنجّس نشكّ في بقاء طهارته ؛ لأننا لا نعلم أنّ الماء هل يتنجّس بإصابه المتنجّس له ، أو لا؟

والاستصحاب يحكم على المكلف بالالتزام عملياً بنفس الحالة السابقة التي كان على يقينٍ بها ، وهي طهاره الماء في المثال المتقدم. ومعنى الالتزام عملياً بالحالة السابقة : ترتيب آثار الحالة السابقة من الناحية العملية ، فإذا كانت الحالة السابقة هي الطهاره نتصرّف فعلاً. كما إذا كانت الطهاره باقيه ، وإذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب نتصرّف فعلاً كما إذا كان الوجوب باقياً ، وهكذا.

والدليل على الاستصحاب هو قول الإمام الصادق عليه السلام في صحيحه زاراه : «ولا ينقض اليقين [أبداً] (١) بالشكّ» (٢).

ص: ١٥٢

١- أثبتنا هذه الكلمة طبقاً لما في المصدر

٢- تهذيب الأحكام ١ : ٨ ، باب الأحداث الموجهة للطهاره ، الحديث ١١

ونستخلص من ذلك : أنّ كلّ حاله من الشكّ البدويّ يتوفّر فيها القطع بشيءٍ أوّلاً- والشكّ في بقائه ثانياً يجرى فيها الاستصحاب.

الحاله السابقه المتيقنه

عرفنا أنّ وجود حاله سابقه متيقنه شرط أساسيّ لجريان الاستصحاب ، والحاله السابقه قد تكون حكماً عاماً نعلم بجعل الشارع له وثبوتها في العالم التشريعيّ ؛ ولا ندرى حدود هذا الحكم المفروضه له في جعله ، ومدى امتداده في عالمه التشريعيّ ، فتكون الشبهه حكميه ، ويجرى الاستصحاب في نفس الحكم ، كاستصحاب بقاء طهاره الماء بعد إصابه المتنجس له ، ويسمّى ب «الاستصحاب الحكمي».

وقد تكون الحاله السابقه شيئاً من أشياء العالم التكوينيّ نعلم بوجوده سابقاً ، ولا ندرى باستمراره وهو موضوع للحكم الشرعيّ ، فتكون الشبهه موضوعيه ويجرى الاستصحاب في موضوع الحكم. ومثاله : استصحاب عداله الإمام الذي يشكّ في طروء فسقه ، واستصحاب نجاسه الثوب الذي يشكّ في طروء المطهر عليه ، ويسمّى ب «الاستصحاب الموضوعي» ؛ لأنّه استصحاب موضوعٍ لحكمٍ شرعيّ ، وهو جواز الائتمام في الأول ، وعدم جواز الصلاه في الثاني.

ويوجد في علم الاصول اتجاه ينكر جريان الاستصحاب في الشبهه الحكميه ويخصّه بالشبهه الموضوعيه ، ولا- شكّ في أنّ الاستصحاب في الشبهه الموضوعيه هو المتيقن من دليله ؛ لأنّ صحيحه زواره التي ورد فيها إعطاء الإمام للاستصحاب تتضمن شبهه موضوعيه وهي الشكّ في طروء النوم الناقض ، ولكنّ هذا لا يمنع عن التمسك بإطلاق كلام الإمام في قوله : «ولا ينقض اليقين [أبداً] بالشكّ» لإثبات عموم القاعده لجميع الحالات ، فعلى مدّعى الاختصاص أن

الشك في البقاء

والشك في البقاء هو الشرط الأساسي الآخر لجريان الاستصحاب. ويقسم الاصوليون الشك في البقاء إلى قسمين تبعاً لطبيعته الحالته السابقه التي نشك في بقائها ؛ لأنّ الحاله السابقه قد تكون قابله بطبيعتها للامتداد زمانياً ، وإنّما نشك في بقائها نتيجة لاحتمال وجود عاملٍ خارجيٍّ أدى إلى ارتفاعها.

ومثال ذلك : طهاره الماء ، فإنّ طهاره الماء تستمرّ بطبيعتها وتمتدّ إذا لم يتدخّل عامل خارجي ، وإنّما نشك في بقائها لدخول عاملٍ خارجيٍّ في الموقف ، وهو إصابه المتنجّس للماء.

وكذلك نجاسه الثوب ، فإنّ الثوب إذا تنجّس تبقى نجاسته وتمتدّ ما لم يوجد عامل خارجي وهو الغسل ، ويسمى الشك في بقاء الحاله السابقه التي من هذا القبيل ب «الشك في الرفع».

وقد تكون الحاله السابقه غير قادره على الامتداد زمانياً ، بل تنتهي بطبيعتها في وقتٍ معيّنٍ ونشك في بقائها نتيجة لاحتمال انتهائها بطبيعتها دون تدخّل عاملٍ خارجيٍّ في الموقف.

ومثاله : نهار شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم إذا شكّ الصائم في بقاء النهار ، فإنّ النهار ينتهي بطبيعته ولا يمكن أن يمتدّ زمانياً ، فالشك في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عاملٍ خارجي ، وإنّما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته على البقاء. ويسمى الشك في بقاء الحاله السابقه التي من هذا القبيل ب «الشك في المقتضى» ؛ لأنّ الشك في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.

ويوجد في علم الاصول اتجاه ينكر جريان الاستصحاب إذا كان الشك في بقاء الحالة السابقه من نوع الشك في المقتضى ، ويخصه بحالات الشك في الرفع (١). والصحيح : عدم الاختصاص تمسكاً بإطلاق دليل الاستصحاب.

وحده الموضوع في الاستصحاب

ويتفق الاصوليون على أن من شروط الاستصحاب وحده الموضوع ، ويعنون بذلك أن يكون الشك منصباً على نفس الحالة التي كنا على يقين بها ، فلا يجرى الاستصحاب إذا كان المشكوك والمتيقن متغيرين.

مثلاً : إذا كنا على يقين بنجاسة الماء ؛ ثم صار بخاراً وشكنا في نجاسه هذا البخار لم يجر هذا الاستصحاب ؛ لأن ما كنا على يقين بنجاسته هو الماء ، وما نشك فعلاً في نجاسته هو البخار ؛ والبخار غير الماء فلم يكن مصب اليقين والشك واحداً.

ص: ١٥٥

١- ذهب الى ذلك الشيخ الأنصاري (فرائد الاصول ٣ : ٥١) والميرزا النائيني (أجود التقريرات ٢ : ٣٧٨)

اشاره

١- التعارض بين الأدلّه المحرزّه.

٢- التعارض بين الاصول.

٣- التعارض بين النوعين.

ص: ١٥٧

عرفنا فى ما سبق أنّ الأدلّه على قسمين ، وهما : الأدلّه المحرزّه ، والأصول العمليه ، ومن هنا يقع البحث : تارةً فى التعارض بين دليلين من الأدلّه المحرزّه ، وأخرى فى التعارض بين أصليين عمليّين ، وثالثهً فى التعارض بين دليلٍ محرزٍ وأصلٍ عمليّ ، فالكلام فى ثلاث نقاطٍ نذكرها فى ما يلى تباعاً إن شاء الله تعالى.

١ - التعارض بين الأدلّه المحرزّه

إشاره

والتعارض بين دليلين محرزين معناه التناقى بين مدلوليهما ، وهو على أقسام :
منها : أن يحصل فى نطاق الدليل الشرعى اللفظى بين كلامين صادرين من المعصوم.
ومنها : أن يحصل بين دليلٍ شرعى لفظىً ودليلٍ عقلىّ.
ومنها : أن يحصل بين دليلين عقليّين.

حاله التعارض بين دليلين لفظيّين

فى حاله التعارض بين دليلين لفظيّين توجد قواعد ، نستعرض فى ما يلى عدداً منها :

١- من المستحيل أن يوجد كلامان للمعصوم يكشف كلّ منهما بصورهٍ قطعيه عن نوعٍ من الحكم يختلف عن الحكم الذى يكشف عنه الكلام الآخر ؛ لأنّ التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدى إلى وقوع المعصوم فى التناقض ،

وهو مستحيل.

٢- قد يكون أحد الكلامين الصادرين من المعصوم نصياً صريحاً وقطعياً ، ويدلّ الآخر بظهوره على ما ينافي المعنى الصريح لذلك الكلام.

ومثاله : أن يقول الشارع في حديثٍ مثلاً : «يجوز للصائم أن يترمس في الماء حال صومه» ، ويقول في حديثٍ آخر : «لا تترمس في الماء وأنت صائم» ، فالكلام الأول دالٌّ بصراحته على إباحة الارتماس للصائم ، والكلام الثاني يشتمل على صيغته نهى ، وهى تدلّ بظهورها على الحرمة ؛ لأنّ الحرمة هى أقرب المعانى إلى صيغته النهى وإن أمكن استعمالها فى الكراهه مجازاً ، فينشأ التعارض بين صراحه النصّ الأوّل فى الإباحه وظهور النصّ الثانى فى الحرمة ؛ لأنّ الإباحه والحرمة لا يجتمعان. وفى هذه الحالة يجب الأخذ بالكلام الصريح القطعى ؛ لأنّه يؤدّى إلى العلم بالحكم الشرعى ، فنفسير الكلام الآخر على ضوئه ونحمل صيغته النهى فيه على الكراهه ؛ لكى ينسجم مع النصّ الصريح القطعى الدالّ على الإباحه.

وعلى هذا الأساس يتّبع الفقيه فى استنباطه قاعدة عامّة ، وهى : الأخذ بدليل الإباحه والرخصه إذا عارضه دليل آخر يدلّ على الحرمة أو الوجوب بصيغته نهى أو أمر ؛ لأنّ الصيغه ليست صريحه ، ودليل الإباحه والرخصه صريح غالباً.

٣- قد يكون موضوع الحكم الذى يدلّ عليه أحد الكلامين أضيّق نطاقاً وأخصّ دائرة من موضوع الحكم الذى يدلّ عليه الكلام الآخر. ومثاله : أن يقال فى نصّ : «الربا حرام» ، ويقال فى نصّ آخر : «الربا بين الوالد وولده مباح» ، فالحرمة التى يدلّ عليها النصّ الأوّل موضوعها عامّ ؛ لأنها تمنع بإطلاقها عن التعامل الربوى مع أى شخص ، والإباحه فى النصّ الثانى موضوعها خاصّ ؛ لأنها تسمح بالربا بين الوالد وولده خاصّه ، وفى هذه الحالة تقدّم النصّ الثانى على الأوّل ؛ لأنّه يعتبر بوصفه أخصّ موضوعاً من الأوّل قرينه عليه ، بدليل أنّ المتكلم لو

ص: ١٦٠

أَوْصَلَ كَلَامَهُ الثَّانِي بِكَلَامِهِ الْأَوَّلِ فَقَالَ: «الرَّبَا فِي التَّعَامُلِ مَعَ أَيِّ شَخْصٍ حَرَامٌ، وَلَا بَأْسَ بِهِ بَيْنَ الْوَالِدِ وَوَلَدِهِ» لِأَبْطَلِ الْخَاصِّ مَفْعُولِ الْعَامِّ وَظُهُورِهِ فِي الْعَمُومِ.

وَقَدْ عَرَفْنَا سَابِقاً (١) أَنَّ الْقَرِينَةَ تُقَدَّمُ عَلَى ذِي الْقَرِينَةِ، سَوَاءً كَانَتْ مُتَّصِلَةً أَوْ مُنْفَصِلَةً.

وَيَسْمَى تَقْدِيمُ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ «تَخْصِيصاً» لِلْعَامِّ إِذَا كَانَ عَمُومُهُ ثَابِتاً بِأَدَاةٍ مِنْ أَدَوَاتِ الْعَمُومِ، وَ«تَقْيِيداً» لَهُ إِذَا كَانَ عَمُومُهُ ثَابِتاً بِالْإِطْلَاقِ وَعَدَمِ ذِكْرِ الْقَيْدِ.

وَيَسْمَى الْخَاصُّ فِي الْحَالَةِ الْأُولَى «مَخْصِصاً» وَفِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ «مَقْيُوداً».

وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ يَتَّبِعُ الْفَقِيهَ فِي الْاسْتِنْبَاطِ قَاعِدَةٌ عَامَةٌ، وَهِيَ: الْأَخْذُ بِالْمَخْصِصِ وَالْمَقْيُودِ وَتَقْدِيمُهُمَا عَلَى الْعَامِّ وَالْمَطْلُوقِ. إِلَّا أَنَّ الْعَامَّ وَالْمَطْلُوقَ يَظَلُّ حَجْجٌ فِي غَيْرِ مَا خَرَجَ بِالتَّخْصِيصِ وَالتَّقْيِيدِ، إِذْ لَا يَجُوزُ رَفْعُ الْيَدِ عَنِ الْحَجْجِ إِلَّا بِمُقَدَّارِ مَا تَقُومُ الْحَجْجَةُ الْأَقْوَى عَلَى الْخِلَافِ، لَا أَكْثَرَ.

٤- وَقَدْ يَكُونُ أَحَدُ الْكَلَامَيْنِ دَالاً عَلَى ثُبُوتِ حُكْمٍ لِمَوْضُوعٍ، وَالْكَلامُ الْآخَرُ يَنْفِي ذَلِكَ فِي حَالِهِ مَعْتَنِهِ بِنَفْيِ ذَلِكَ الْمَوْضُوعِ.

وَمِثَالُهُ: أَنْ يُقَالَ فِي كَلَامٍ: «يَجِبُ الْحَجُّ عَلَى الْمُسْتَطِيعِ»، وَيُقَالَ فِي كَلَامٍ آخَرَ: «الْمَدِينُ لَيْسَ مُسْتَطِيعاً»، فَالْكَلامُ الْأَوَّلُ يُوجِبُ الْحَجَّ عَلَى مَوْضُوعٍ مُحَدَّدٍ وَهُوَ الْمُسْتَطِيعُ، وَالْكَلامُ الثَّانِي يَنْفِي صِفَةَ الْمُسْتَطِيعِ عَنِ الْمَدِينِ، فَيُؤْخَذُ بِالثَّانِي وَيَسْمَى «حَاكِماً»، وَيَسْمَى الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ «مُحْكوماً».

وَتَسْمَى الْقَوَاعِدُ الَّتِي اقْتَضَتْ تَقْدِيمَ أَحَدِ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ فِي هَذِهِ الْفُقَرِ وَالْفُقَرَتَيْنِ السَّابِقَتَيْنِ ب «قَوَاعِدِ الْجَمْعِ الْعَرْفِيِّ».

٥- إِذَا لَمْ يَوْجَدْ فِي النَّصِّينِ الْمُتَعَارِضِينَ كَلَامٌ صَرِيحٌ قَطْعِيٌّ، وَلَا مَا يَصْلُحُ أَنْ

ص: ١٦١

١- فِي بَحْثِ حَجِّهِ الظُّهُورِ، تَحْتَ عُنْوَانِ: الْقَرِينَةُ الْمُتَّصِلَةُ وَالْمُنْفَصِلَةُ

يكون قرينه على تفسير الآخر ومخصّصاً له أو مقيداً أو حاكماً عليه فلا يجوز العمل بأى واحد من الدليلين المتعارضين ؛ لأنهما على مستوى واحد ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

حالات التعارض الاخرى

وحالات التعارض بين دليل لفظي ودليل من نوع آخر ، أو دليلين من غير الأدلة اللفظية لها قواعد أيضاً نشير إليها ضمن النقاط التالية :

١- الدليل اللفظي القطعي لا يمكن أن يعارضه دليل عقلي قطعي ؛ لأنّ دليلاً من هذا القبيل إذا عارض نصاً صريحاً من المعصوم عليه السلام أدى ذلك إلى تكذيب المعصوم عليه السلام وتخطئته ، وهو مستحيل.

ولهذا يقول علماء الشريعة : إنّ من المستحيل أن يوجد أيّ تعارض بين النصوص الشرعية الصريحة وأدلة العقل القطعية.

وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب ، بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنة ، فإنّها جميعاً تتفق مع العقل ، ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقاً.

٢- إذا وجد تعارض بين دليل لفظي ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً قدّمنا الدليل اللفظي ؛ لأنه حجّة ، وأمّا الدليل غير اللفظي فهو ليس حجّة ما دام لا يؤدّي إلى القطع.

٣- إذا عارض الدليل اللفظي غير الصريح دليلاً عقلياً قطعياً قدّم العقل على اللفظي ؛ لأنّ العقل يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي ، وأمّا الدليل اللفظي غير الصريح فهو إنّما يدلّ بالظهور ، والظهور إنّما يكون حجّة بحكم الشارع إذا لم نعلم بطلانه ، ونحن هنا على ضوء الدليل العقلي القطعي نعلم بأنّ الدليل اللفظي لم يرد

المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذى يتعارض مع دليل العقل ، فلا مجال للأخذ بالظهور.

٤- إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية فمن المستحيل أن يكون كلاهما قطعياً ؛ لأن ذلك يؤدى إلى التناقض ، وإنما قد يكون أحدهما قطعياً دون الآخر ، فيؤخذ بالدليل القطعى.

٢ - التعارض بين الاصول

وأما التعارض بين الاصول فالحاله البارزه له هى التعارض بين البراءه والاستصحاب ، ومثالها : أنا نعلم بوجود الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتى غروب الشمس ، ونشكك فى بقاء الوجوب بعد الغروب إلى غياب الحمرة ، ففي هذه الحاله تتوفّر أركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب أوّلاً- ، والشك فى بقائه ثانياً ، وبحكم الاستصحاب يتعيّن الالتزام عملياً ببقاء الوجوب.

ومن ناحيه اخرى نلاحظ أنّ الحاله تدرج ضمن نطاق أصل البراءه ؛ لأنها شبهه بدويه فى التكليف غير مقترنه بالعلم الإجمالى ، وأصل البراءه ينفى وجوب الاحتياط ويرفع عنّا الوجوب عملياً ، فبأى الأصلين نأخذ؟

والجواب : أنا نأخذ بالاستصحاب ونقدّمه على أصل البراءه ، وهذا متفق عليه بين الاصوليين ، والرأى السائد بينهم لتبرير ذلك : أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءه ؛ لأنّ دليل أصل البراءه هو النصّ النبويّ القائل : «رفع ما لا يعلمون» (١) ، وموضوعه كلّ ما لا يعلم ، ودليل الاستصحاب هو النصّ

ص: ١٦٣

١- وسائل الشيعه ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث الأول

القائل : «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» (١)، وبالتدقيق في النصين نلاحظ أنّ دليل الاستصحاب يلغى الشكّ ، ويفترض كأنّ اليقين باقٍ على حاله ، فيرفع بذلك موضوع أصل البراءة.

ففي مثال وجوب الصوم لا يمكن أن نستند إلى أصل البراءة عن وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوباً مشكوكاً ؛ لأنّ الاستصحاب يفترض هذا الوجوب معلوماً ، فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة ؛ لأنّه ينفي موضوع البراءة.

٣ - التعارض بين النوعين

ونصل الآن إلى فرضيه التعارض بين دليلٍ محرّزٍ وأصلٍ عمليٍّ كأصل البراءة أو الاستصحاب.

والحقيقه أنّ الدليل إذا كان قطعياً فالتعارض غير متصوّر عقلاً بينه وبين الأصل ؛ لأنّ الدليل القطعيّ على الوجوب - مثلاً - يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ ، ومع العلم بالحكم الشرعيّ لا مجال للاستناد إلى أيّ قاعدهٍ عمليه ؛ لأنّ القواعد العمليه إنّما تجرى في ظرف الشكّ ، إذ قد عرفنا سابقاً أنّ أصل البراءة موضوعه كلّ ما لا يعلم ، والاستصحاب موضوعه أن نشكّ في بقاء ما كنّا على يقينٍ منه ، فإذا كان الدليل قطعياً لم يبقَ موضوع هذه الاصول والقواعد العمليه.

وإنّما يمكن افتراض لونٍ من التعارض بين الدليل والأصل إذا لم يكن الدليل قطعياً ، كما إذا دلّ خبر الثقة على الوجوب أو الحرمة - وخبر الثقة كما مرّ بنا (٢) دليل

ص: ١٦٤

١- تهذيب الأحكام ١ : ٨ ، باب الأحداث الموجهه للطهاره ، الحديث ١١

٢- في بحث الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : إثبات الصدور

ظنّي حكم الشارع بوجوب اتّباعه واتّخاذه دليلاً - وكان أصل البراءة من ناحيه اخرى يوسّع ويرخّص.

ومثاله : خبر الثقة الدالّ على حرمة الارتماس على الصائم ، فإنّ هذه الحرمة إذا لاحظناها من ناحيه الخبر فهي حكم شرعيّ قد قام عليه الدليل الظنّي ، وإذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم نجد أنّ دليل البراءة - رفع ما لا يعلمون - يشملها ، فهل يحدّد الفقيه في هذه الحاله موقفه على أساس الدليل الظنّي المعتبر ، أو على أساس الأصل العمليّ؟

ويسمّى الاصوليون الدليل الظنّي بالأماره ، ويطلقون على هذه الحاله اسم «التعارض بين الأمارات والاصول».

ولا شكّ في هذه الحاله لدى علماء الاصول في تقديم خبر الثقة وما إليه من الأدلّه الظنّيه المعتبره على أصل البراءة ونحوه من الاصول العمليه ؛ لأنّ الدليل الظنّي الذي حكم الشارع بحجّيته يؤدّي بحكم الشارع هذا دور الدليل القطعيّ ، فكما أنّ الدليل القطعيّ ينفي موضوع الأصل ولا يبقى مجالاً لأيّ قاعده عمليه فكذلك الدليل الظنّي الذي أسند إليه الشارع نفس الدور وأمرنا باتّخاذه دليلاً ، ولهذا يقال عادةً : «إنّ الأماره حاكمه على الاصول العمليه».

ص: ١٦٥

الحلقه الثانيه

اشاره

كتاب دراسى فى علم اصول الفقه اعدّ لطلبه المرحله الثانيه من دراسه هذا العلم

ص: ١٦٧

تعريف علم الاصول.

موضوع علم الاصول وفائدته.

الحكم الشرعي وتقسيمه.

تنوع البحوث الاصوليه.

حججه القطع وأحكامه.

ص: ١٦٩

تعريف علم الاصول

يُعَرَّف علم الاصول عادةً بأَنَّهُ : «العلم بالقواعد الممهَّده لاستنباط الحكم الشرعي» (١).

وتوضيح ذلك : أَنَّ الفقيه في استنباطه - مثلاً - للحكم بوجوب ردِّ التحية من قوله تعالى : (وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) (٢) يستعين بظهور صيغته الأمر في الوجوب ، وحجته الظهور. فهاتان قاعدتان ممهَّدتان لاستنباط الحكم الشرعي بوجوب ردِّ التحية.

وقد يلاحظ على التعريف : أَنَّ تقييد القاعده بوصف التمهيد يعنى أَنَّها تكتسب اصوليتها من تمهيدها وتدوينها لغرض الاستنباط ، مع أَننا نطلب من التعريف إبداء الضابط الموضوعي الذي بموجبه يدوّن علماء الاصول في علمهم هذه المسألة دون تلك ، ولهذا قد تحذف كلمه «التمهيد» ويقال : «إِنَّه العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط».

ص: ١٧١

١- القوانين ١ : ٥

٢- النساء : ٨٦

ولكن يبقى هناك اعتراض أهم ، وهو : أنه لا- يحقّ الضابط المطلوب ؛ لأنّ مسائل اللغه كظهور كلمه «الصعيد» تقع في طريق الاستنباط أيضاً ، ولهذا كان الأولى تعريف علم الاصول بأنّه : العلم بالعناصر المشتركة في عمليّه الاستنباط.

ونقصد بالاشتراك : صلاحية العنصر للدخول في استنباط حكم أيّ موردٍ من الموارد التي يتصدى الفقيه لاستنباط حكمها ، مثل ظهور صيغه الأمر في الوجوب فإنه قابل لأن يُستنبط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم ، وهكذا.

وبهذا تخرج أمثال مسأله ظهور كلمه «الصعيد» عن علم الاصول ؛ لأنها عنصر خاص لا يصلح للدخول في استنباط حكم غير متعلّق بماده الصعيد.

ص: ١٧٢

موضوع علم الاصول

يذكر لكل علم موضوع عادة ، ويراد به ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله ، وينصبّ البحث في المسائل على أحوال ذلك الموضوع وشؤونه ، كالكلمه العربيه بالنسبه إلى علم النحو مثلاً.

وعلى هذا الأساس حاول علماء الاصول تحديد موضوع لعلم الاصول ، فذكر المتقدمون منهم : أنّ موضوعه هو الأدله الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والعقل (١).

واعترض على ذلك : بأن الأدله الأربعة ليست عنواناً جامعاً بين موضوعات مسائله جميعاً ، فمسائل الاستلزامات - مثلاً - موضوعها الحكم ، إذ يقال مثلاً : إنّ الحكم بالوجوب على شيء هل يستلزم تحريم ضده ، أو لا؟ ومسائل حجيه الأمارات الظئيه كثيراً ما يكون موضوعها الذي يبحث عن حجئته شيئاً خارجاً عن الأدله الأربعة ، كالشهره ، وخبر الواحد ، ومسائل الاصول العمليه موضوعها الشكّ في التكليف على أنحاءه ، وهو أجنبي عن الأدله الأربعة أيضاً.

ولهذا ذكر جملة من الاصوليين (٢) : أنّ علم الاصول ليس له موضوع واحد ، وليس من الضروري أن يكون للعلم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله.

ص: ١٧٣

١- القوانين ١ : ٩ ومناهج الأحكام والاصول : ٣

٢- نهاية الأفكار ١ : ١٠ ودرر الفوائد : ٣٣ - ٣٤

غير أن بالإمكان توجيه ما قيل أولاً- من كون الأدلة هي الموضوع مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلة الأربعة بأن نقول : إن موضوع علم الاصول هو كل ما يترقب أن يكون دليلاً- وعنصراً مشتركاً في عمليته استنباط الحكم الشرعي والاستدلال عليه ، والبحث في كل مسأله اصوليه إنما يتناول شيئاً مما يترقب أن يكون كذلك ، ويتجه إلى تحقيق دليته والاستدلال عليها إثباتاً ونفيًا ، فالبحث في حججه الظهور أو خبر الواحد أو الشهرة بحث في دليتها ، والبحث في أن الحكم بالوجوب على شيء هل يستلزم تحريم ضده؟ بحث في دليته الحكم بوجوب شيء على حرمة الضد ، ومسائل الاصول العمليه يبحث فيها عن دليته الشك وعدم البيان على المعذريه ، وهكذا. فصحح أن موضوع علم الاصول هو الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي ، والبحث الاصولي يدور دائماً حول دليتها.

فائده علم الاصول

اتضح ممّا سبق أن لعلم الاصول فائده كبيره للاستدلال الفقهي ؛ وذلك أن الفقيه في كل مسأله فقهيّه يعتمد على نمطين من المقدمات في استدلاله الفقهي :

أحدهما : عناصر خاصه بتلك المسأله ، من قبيل الروايه التي وردت في حكمها ، وظهورها في إثبات الحكم المقصود ، وعدم وجود معارض لها ، ونحو ذلك.

والآخر : عناصر مشتركه تدخل في الاستدلال على حكم تلك المسأله ، وفي الاستدلال على حكم مسائل اخرى كثيره في مختلف أبواب الفقه ، من قبيل : أن خبر الواحد الثقه حججه ، وأن ظهور الكلام حججه.

والنمط الأول من المقدمات يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك المسأله ؛ لأن ذلك النمط من المقدمات مرتبط بها خاصه.

وأما النمط الثاني فهو بحكم عدم اختصاصه بمسأله دون اخرى انيط ببحث

آخر خارج نطاق البحث الفقهي في هذه المسأله وتلك ، وهذا البحث الآخر هو الذي يعبر عنه علم الاصول ، ويقدر ما اتسع الالتفات تدريجاً من خلال البحث الفقهي إلى العناصر المشتركة اتسع علم الاصول وازداد أهميته ، وبذلك صح القول : بأن دور علم الاصول بالنسبه إلى الاستدلال الفقهي يشابه دور علم المنطق بالنسبه إلى الاستدلال بوجه عام ، حيث إن علم المنطق يزود الاستدلال بوجه عام بالعناصر المشتركة التي لا تختص بباب من أبواب التفكير دون باب ، وعلم الاصول يزود الاستدلال الفقهي خاصه بالعناصر المشتركة التي لا تختص بباب من أبواب الفقه دون باب.

ص: ١٧٥

الحكم الشرعي : هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياه الإنسان وتوجيهه ، وهو على قسمين :

أحدهما : الأحكام التكليفيه التي تتعلق بأفعال الإنسان ولها توجيه عملي مباشر.

والآخر : الأحكام الوضعيه التي ليس لها توجيه عملي مباشر ، وكثيراً ما تقع موضوعاً لحكم تكليفي ، كالزوجه التي تقع موضوعاً لوجوب النفقه مثلاً.

مبادئ الحكم التكليفي

ونحن إذا حللنا عمليه الحكم التكليفي كالوجوب - كما يمارسها أي مولى في حياتنا الاعتياديّه - نجد أنّها تنقسم إلى مرحلتين : إحداهما مرحله الثبوت للحكم ، والاخرى مرحله الإثبات والإبراز ، فالمولى في مرحله الثبوت يحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحه ، وهى ما يسمّى بالملاك ، حتى إذا أدرك وجود مصلحه بدرجه معينه فيه تولدت إرادته لذلك الفعل بدرجه تناسب مع المصلحه المدركه ، وبعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغه جعليه من نوع الاعتبار ، فيعتبر الفعل على ذمه المكلف.

فهناك إذن فى مرحله الثبوت : «ملاك» و «إرادته» و «اعتبار». وليس الاعتبار عنصراً ضرورياً فى مرحله الثبوت ، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيمي وصياغي اعتاده المشرعون والعقلاء ، وقد سار الشارع على طريقتهم فى ذلك.

وبعد اكتمال مرحله الثبوت بعناصرها الثلاثه أو بعنصرها الأولين على أقلّ

تقديرٍ تبدأ مرحلة الإثبات ، وهي المرحلة التي يُبرز فيها المولى - بجملة إنشائيته أو خبريته - مرحلة الثبوت بدافع من الملاك والإرادة ، وهذا الإبراز قد يتعلّق بالإرادة مباشرةً ، كما إذا قال : «أريد منكم كذا» ، وقد يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة ، كما إذا قال : (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) (١).

وإذا تمّ هذا الإبراز من المولى أصبح من حقه على العبد قضاءً لحقّ مولويته الإتيان بالفعل ، وانترع العقل عن إبراز المولى لإرادته الصادر منه بقصد التوصل إلى مراده عناوين متعدّدة ، من قبيل البعث والتحريك ونحوهما.

وكثيراً ما يُطلق على الملاك والإرادة - وهما العنصران اللذان في مرحلة الثبوت - اسم «مبادئ الحكم» ، وذلك بافتراض أنّ الحكم نفسه هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت - أي الاعتبار - والملاك والإرادة مبادئ له ، وإن كان روح الحكم وحقيقته التي بها يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال هي نفس الملاك والإرادة إذا تصدّى المولى لإبرازهما بقصد التوصل إلى مراده ، سواء أنشأ اعتباراً أو لا.

ولكل واحدٍ من الأحكام التكليفيّة الخمسة مبادئ تتفق مع طبيعته ، فمبادئ الوجوب هي الإرادة الشديده ، ومن ورائها المصلحه البالغه درجه عاليه تأبى عن الترخيص في المخالفه. ومبادئ الحرمة هي المبعوضيه الشديده ، ومن ورائها المفسده البالغه إلى الدرجه نفسها. والاستحباب والكراهه يتولّدان عن مبادئ من نفس النوع ، ولكنها أضعف درجه بنحو يسمح المولى معها بترك المستحبّ وبارتكاب المكروه.

وأما الإباحه فهي بمعنيين :

ص: ١٧٧

١- آل عمران : ٣

أحدهما : الإباحه بالمعنى الأخصّ التي تعتبر نوعاً خامساً من الأحكام التكليفيّه ، وهي تعبّر عن مساواه الفعل والترك في نظر المولى .

والآخر : الإباحه بالمعنى الأعمّ ، وقد يطلق عليها اسم «الترخيص» في مقابل الوجوب والحرمة ، فتشمل المستحبّات والمكروهات مضافاً إلى المباحات بالمعنى الأخصّ ؛ لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام .

والإباحه قد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أى ملاكٍ يدعو إلى الإلزام فعلاً أو تركاً ، وقد تنشأ عن وجود ملاكٍ في أن يكون المكلف مطلق العنان ، وملاكها على الأوّل لا اقتضائيّ ، وعلى الثاني اقتضائيّ .

التضادّ بين الأحكام التكليفيه

وحين نلاحظ أنواع الحكم التكليفيّ التي مرّت بنا نجد أنّ بينها تنافياً وتضاداً يؤدّي إلى استحاله اجتماع نوعين منها في فعلٍ واحد ، ومردّ هذا التنافى إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام ، وأما على مستوى الاعتبار فقط فلا يوجد تنافر ، إذ لا تنافى بين الاعتبارات إذا جرّدت عن الملاك والإراده .

وكذلك أيضاً لا يمكن أن يجتمع في فعلٍ واحدٍ فردانٍ من نوعٍ واحد ، فمن المستحيل أن يتّصف شيء واحد بوجوبين ؛ لأنّ ذلك يعنى اجتماع إرادتين على مرادٍ واحد ، وهو من قبيل اجتماع المثليين ؛ لأنّ الإراده لا تتكرّر على شيءٍ واحد ، وإنّما تقوى وتشدّد ، والمحذور هنا أيضاً بلحاظ المبادئ ، لا بلحاظ الاعتبار نفسه .

ولمّا كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياه الإنسان في مختلف مجالاته الحياتيه فمن اللطف اللائق برحمته أن يشرّع للإنسان التشريع الأفضل وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتى جوانب الحياه ، وقد أكّدت ذلك نصوص كثيره وردت عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام (١) ، وخلاصتها : أنّ الواقعه لا تخلو من حكم.

الحكم الواقعيّ و الحكم الظاهريّ

ينقسم الحكم الشرعيّ إلى واقعيّ وظاهريّ ، فالحكم الواقعيّ هو : كلّ حكم لم يفترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق ، والحكم الظاهريّ هو : كلّ حكم افترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق ، من قبيل أصاله الحلّ في قوله : «كلّ شيء لكّ حلال حتّى تعلم أنّه حرام» (٢) ، وسائر الاصول العمليّه الاخرى ، ومن قبيل أمره بتصديق الثقه والعمل على وفق خبره ، وأمره بتصديق سائر الأمارات الاخرى.

وعلى هذا الأساس يقال عن الأحكام الظاهريّه بأنّها متأخره رتبّه عن الأحكام الواقعيّه ؛ لأنّها قد افترض في موردّها الشكّ في الحكم

ص: ١٧٩

-
- ١- وسائل الشيعه ٢٧ : ٥٢ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٣٨ ، وقد جاء فيه : ما من حادثه إلاّ والله فيها حكم ، وفى الكافى أيضاً ما يستفاد منه هذا المضمون ، راجع ١ : ٥٩
 - ٢- وسائل الشيعه ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤

الواقعي ، ولولا وجود الأحكام الواقعيه في الشريعه لما كانت هناك أحكام ظاهريه.

الأمارات و الاصول

والأحكام الظاهريه تصنف عادة إلى قسمين :

أحدهما : الحكم الظاهري المرتبط بكشف دليل ظني معين على نحو يكون كشف ذلك الدليل هو الملاك التام لجعله ، كالحكم الظاهري بوجوب تصديق خبر الثقة والعمل على طبقه ، سواء كان ذلك الدليل الظني مفيداً للظن الفعلي دائماً ، أو غالباً وفي حالات كثيره ، وفي هذه الحاله يسمي ذلك الدليل ب «الأماره» ، ويسمى الحكم الظاهري ب «الحجتيه» ، فيقال : إن الشارع جعل الحجتيه للأماره.

والقسم الآخر : الحكم الظاهري الذي اخذ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك ، سواء لم يؤخذ أي كشف معين بعين الاعتبار في مقام جعله ، أو اخذ ولكن لا بنحو يكون هو الملاك التام ، بل منضماً إلى نوع الحكم المشكوك.

ومثال الحاله الاولى : أصاله الحل ، فإن الملحوظ فيها كون الحكم المشكوك والمجهول مردداً بين الحرمة والإباحه ولم يلحظ فيها وجود كشف معين عن الحلته.

ومثال الحاله الثانيه : قاعده الفراغ ، فإن التعبد في هذه القاعده بصحة العمل المفروغ عنه يرتبط بكاشف معين عن الصحة ، وهو غلبه الانتباه وعدم النسيان في الإنسان ، ولكن هذا الكاشف ليس هو كل الملاك ، بل هناك دخل لكون المشكوك مرتباً بعمل تم الفراغ عنه ، ولهذا لا يتعبدنا الشارع بعدم النسيان في جميع الحالات.

وتسمى الأحكام الظاهريه في هذا القسم ب «الاصول العمليه» ، ويطلق على الاصول العمليه في الحاله الاولى اسم «الاصول العمليه غير المحرزه» ، وعليها في

الحاله الثانيه اسم «الاصول العمليه المحرز» ، وقد يعبر عنها ب «الاصول العمليه التنزيليه».

اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري

وبناء على ما تقدم يمكن أن يجتمع في واقعه واحده حكمان : أحدهما واقعي ، والآخر ظاهري.

مثلاً: إذا كان الدعاء عند رؤيه الهلال واجباً واقعاً ، وقامت الأماره على إباحته ، فحكم الشارع بحججه الأماره وبأنّ الفعل المذكور مباح في حق من يشك في وجوبه ، فقد اجتمع حكمان تكليفيان على واقعه واحده ، أحدهما واقعي وهو الوجوب ، والآخر ظاهري وهو الإباحه ، وما دام أحدهما من سنخ الأحكام الواقعيه والآخر من سنخ الأحكام الظاهريه فلا محذور في اجتماعهما ، وإنما المستحيل أن يجتمع في واقعه واحده وجوب واقعي وإباحه واقعيه.

القضيه الحقيقيه و القضيه الخارجيه للأحكام

الحكم الشرعي : تارة يجعل على نحو القضيه الخارجيه ، واخرى يجعل على نحو القضيه الحقيقيه.

وتوضيح ذلك : أنّ المولى المشرع تارة يشير إلى الأفراد الموجودين فعلاً من العلماء مثلاً ، فيقول : «أكرمهم» ، واخرى يفترض وجود العالم ويحكم بوجوب إكرامه ولو لم يكن هناك عالم موجود فعلاً ، فيقول : «إذا وجد عالم فأكرمه».

والحكم في الحاله الاولى مجعول على نحو القضيه الخارجيه ، وفي الحاله الثانيه مجعول على نحو القضيه الحقيقيه ، وما هو المفترض فيها نطلق عليه اسم

الموضوع للقضية الحقيقيه.

والفارق النظرى بين القضيتين : أننا بموجب القضية الحقيقيه نستطيع أن نقول : لو ازداد عدد العلماء لوجب إكرامهم جميعاً ؛ لأنّ موضوع هذه القضية العالم المفترض ، وأى فردٍ جديدٍ من العالم يحقّق الافتراض المذكور ، ولا نستطيع أن نؤكّد القول نفسه بلحاظ القضية الخارجيه ؛ لأنّ المولى فى هذه القضية أحصى عدداً معيّناً وأمر بإكرامهم ، وليس فى القضية ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد.

ص: ١٨٢

حينما يستنبط الفقيه الحكم الشرعي ويستدلّ عليه تارةً : يحصل على دليل يكشف عن ثبوت الحكم الشرعي فيعول على كشفه ، واخرى : يحصل على دليل يحدّد الموقف العملي والوظيفة العمليّة تجاه الواقعة المجهول حكمها ، وهذا ما يكون في الاصول العمليّة التي هي أدلّه على الوظيفة العمليّة ، وليست أدلّه على الواقع.

وعلى هذا الأساس سوف نصنّف بحوث علم الاصول إلى نوعين :

أحدهما : البحث في الأدلّه من القسم الأوّل ، أي العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتخذ أدلّه باعتبار كشفها عن الحكم الشرعي ، ونسمّيها بالأدلّه المحرزة.

والآخر : البحث في الاصول العمليّة ، وهي الأدلّه من القسم الثاني ، أي العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتخذ أدلّه على تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الحكم الشرعي المجهول ، ونسمّيها بالأدلّه العمليّة ، أو الاصول العمليّة.

وكلّ ما يستند إليه الفقيه في استدلاله الفقهي واستنباطه للحكم الشرعي لا يخرج عن أحد هذين القسمين من الأدلّه.

ويمكن القول على العموم (1) : بأنّ كلّ واقعه يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها أساساً دليل من القسم الثاني ، أي أصل عملي يحدّد الوظيفة العمليّة ، فإن توفّر للفقيه الحصول على دليل محرز أخذ به وترك الأصل العملي ؛ وفقاً لقاعده تقدّم الأدلّه

ص: ١٨٣

١- هذه العبارة : من قوله : «ويمكن القول على العموم» الى قوله : «حيث لا- يوجد دليل محرز» مكرّره بعينها تقريباً فيما سيأتي تحت عنوان : «تحديد المنهج في الأدلّه والاصول»

المحرزه على الاصول العمليه ، كما يأتي (١) إن شاء الله تعالى ، وإن لم يتوفر دليل محرز أخذ بالأصل العملي ، فهو المرجع العام للفقهاء حيث لا يوجد دليل محرز.

ويوجد عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي ، سواء ما استند فيه الفقيه إلى دليل من القسم الأول أو إلى دليل من القسم الثاني ، وهذا العنصر هو حججه القطع.

ونريد بالقطع : انكشاف قضيه بدرجه لا يشوبها شك ، ومعنى حججه : كونه منجزاً ، أي مصححاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه في تكليف مقطوع به لديه ، وكونه معذراً ، أي نافعاً لاستحقاق العقاب عن العبد إذا خالف مولاه نتيجة عمله بقطعه.

وواضح أن حججه القطع بهذا المعنى لا يستغنى عنها جميع عمليات الاستنباط ؛ لأنها إنما تؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي أو بالموقف العملي تجاهه ، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر لا يبدد من الاعتراف مسبقاً بحججه القطع ، بل إن حججه القطع مما يحتاجها الاصولي في الاستدلال على القواعد الاصوليه نفسها ؛ لأنه مهما استدل على ظهور صيغه «افعل» في الوجوب - مثلاً - فلن يحصل على أحسن تقدير إلا على القطع بظهورها في ذلك ، وهذا لا يفيد إلا مع افتراض حججه القطع.

كما أنه بعد افتراض تحديد الأدله العامه والعناصر المشتركه في عمليه الاستنباط قد يواجه الفقيه حالات التعارض بينها ، سواء كان التعارض بين دليل من القسم الأول ودليل من القسم الثاني ، كالتعارض بين الأماره والأصل ، أو بين دليلين من قسم واحد ، سواء كانا من نوع واحد ، كخبرين لثقتين ، أو من نوعين ، كالتعارض بين خبر الثقة وظهور الآيه ، أو بين أصاله الحل والاستصحاب.

ص: ١٨٤

١- في موضوع التعارض بين الأدله المحرزه والاصول العمليه ، آخر هذا الجزء

ومن أجل ذلك سنبدأ في ما يلي بحجّيه القطع ، ثم نتكلّم عن القسم الأوّل من الأدلّه ، ثمّ عن القسم الثانی «الاصول العمليّه» ، ونختم بأحكام تعارض الأدلّه إن شاء الله تعالى ، ومنه نستمدّ التوفيق.

ص: ١٨٥

للقطع كاشفيته بذاته عن الخارج. وله أيضاً نتيجة لهذه الكاشفيته محركيه نحو ما يوافق الغرض الشخصى للقاطع إذا انكشف له بالقطع ، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرك نحو تلك الجبهه طلباً للماء. وللقطع - إضافة إلى الكاشفيته والمحركيه المذكورتين - خصوصيه ثالثه وهى : «الحجبه» ، بمعنى أنّ القطع بالتكليف ينجز ذلك التكليف ، أى يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجود امتثاله وصحة العقاب على مخالفته.

والخصوصيه الاولى والثانيه بديهيتان ولم يقع بحث فيهما ، ولا تفيان بمفردهما بغرض الاصولى - وهو تنجيز التكليف الشرعى على المكلف بالقطع به - وإنما الذى يفى بذلك الخصوصيه الثالثه.

كما أنه لا شك فى أنّ الخصوصيه الاولى هى عين حقيقه القطع ؛ لأنّ القطع هو عين الانكشاف والإراءه ، لا أنه شىء من صفاته الانكشاف.

ولا- شك أيضاً فى أنّ الخصوصيه الثانيه من الآثار التكوينيّه للقطع بما يكون متعلقاً للغرض الشخصى ، فالعطشان الذى يتعلق غرض شخصى له بالماء حينما يقطع بوجوده فى جهه يتحرك نحو تلك الجبهه لا محاله ، والمحرك هنا هو الغرض ، والمكمل لمحركيه الغرض هو قطعه بوجود الماء ، وبإمكان استيفاء الغرض فى تلك الجبهه.

وأما الخصوصيه الثالثه وهى حجبه القطع - أى منجزيته للتكليف بالمعنى المتقدم - فهى شىء ثالث غير مستبطن فى الخصوصيتين السابقتين ، فلا يكون التسليم بهما من الناحيه المنطقيه تسليمياً ضمئياً بالخصوصيه الثالثه ، وليس التسليم

بهما مع إنكار الخصوصيه الثالثه تناقضاً منطقياً ، فلا بدّ إذن من استثناف نظرٍ خاصّ في الخصوصيه الثالثه.

وفي هذا المجال يقال عادةً : إنّ الحجّيه لازم ذاتي للقطع ، كما أنّ الحراره لازم ذاتي للنار ، فالقطع بذاته يستلزم الحجّيه والمنجزيه ، ولأجل ذلك لا يمكن أن تلغى حجّيته ومنجزيته في حالٍ من الأحوال ، حتّى من قبل المولى نفسه ؛ لأنّ لازم الشيء لا يمكن أن ينفكّ عنه ، وإنّما الممكن للمولى أن يزيل القطع عن القاطع ، فيخرجه عن كونه قاطعاً بدلاً عن أن ينفكّك بين القطع والحجّيه. ويتلخّص هذا الكلام في قضيتين :

إحداهما : أنّ الحجّيه والمنجزيه ثابتة للقطع ؛ لأنّها من لوازمه.

والاخرى : أنّها يستحيل أن تنفكّ عنه ؛ لأنّ اللازم لا ينفكّ عن الملزوم.

أمّا القضيه الاولى فيمكن أن نتساءل بشأنها : أى قطع هذا الذى تكون المنجزيه من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولى ، أو القطع بتكليف أى أمر؟

ومن الواضح أنّ الجواب هو الأوّل ؛ لأنّ غير المولى إذا أمر لا يكون تكليفه منجزاً على المأمور ولو قطع به ، فالمنجزيه إذن تابعه للقطع بتكليف المولى ، فنحن إذن نفترض أولاً أنّ الأمر مولى ، ثمّ نفترض القطع بصدور التكليف منه ، وهنا نتساءل من جديد : ما معنى المولى؟

والجواب : أنّ المولى هو من له حقّ الطاعه ، أى من يحكم العقل بوجوب امثاله واستحقاق العقاب على مخالفته ، وهذا يعنى أنّ الحجّيه (التي محصّيلها - كما تقدم - حكم العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفه) قد افترضناها مسبقاً بمجرد افتراض أنّ الأمر مولى ، فهى إذن من شؤون كون الأمر مولى ، ومستبطنه فى نفس افتراض المولويه ، فحينما نقول : إنّ القطع بتكليف المولى حجّه - أى يجب امثاله عقلاً - كأنا قلنا : إنّ القطع بتكليف من يجب امثاله يجب امثاله ، وهذا تكرار لما هو المفترض ، فلا بدّ أن نأخذ نفس حقّ الطاعه والمنجزيه المفترضه

فى نفس كون الأمر مولى ، لئرى مدى ما للمولى من حقّ الطاعة على المأمور ، وهل له حقّ الطاعة فى كلّ ما يقطع به من تكاليفه ، أو أوسع من ذلك بأن يفترض حقّ الطاعة فى كلّ ما ينكشف لديه من تكاليفه ولو بالظنّ أو الاحتمال ، أو أضيق من ذلك بأن يفترض حقّ الطاعة فى بعض ما يقطع به من التكاليف خاصّه؟

وهكذا يبدو أنّ البحث فى حقيقة بحث عن حدود مولويّه المولى ، وما تؤمن به له مسبقاً من حقّ الطاعة.

فعلى الأوّل تكون المنجزية ثابتة فى حالات القطع خاصّه.

وعلى الثانى تكون ثابتة فى كلّ حالات القطع والظنّ والاحتمال.

وعلى الثالث تكون ثابتة فى بعض حالات القطع.

والذى ندركه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه وتعالى له حقّ الطاعة فى كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال ما لم يرخص هو نفسه فى عدم التحفّظ ، وهذا يعنى أنّ المنجزية ليست ثابتة للقطع بما هو قطع ، بل بما هو انكشاف ، وأنّ كلّ انكشافٍ منجز مهمما كانت درجته ما لم يحرز ترخيص الشارع نفسه فى عدم الاهتمام به.

نعم ، كلّما كان الانكشاف بدرجة أكبر كانت الإدانة وقبح المخالفة أشدّ ، فالقطع بالتكليف يستتبع لا محالة مرتبة أشدّ من التنجز والإدانة ؛ لأنّه المرتبة العليا من الانكشاف.

وأما القضية الثانى - وهى أنّ المنجزية لا تنفك عن القطع بالتكليف ، وليس بإمكان المولى نفسه أن يتدخّل بالترخيص فى مخالفه القطع وتجريده من المنجزية - فهى صحيحة ، ودليلها : أنّ هذا الترخيص إقياً حكم واقعى ، أو حكم ظاهرى ، والأوّل مستحيل ؛ لأنّ التكليف الواقعى مقطوع به ، فإذا ثبت أيضاً إباحه واقعيه لزم اجتماع الضدين ؛ لِمَا تقدّم من التنافى والتضادّ بين الأحكام التكليفية الواقعية.

والثانى مستحيل أيضاً ؛ لأنّ الحكم الظاهريّ - كما تقدم (١) - ما اخذ في موضوعه الشكّ ، ولا شكّ مع القطع .

وبهذا يظهر أنّ القطع لا- يتميّز عن الظنّ والاحتمال في أصل المنجزية ، وإنّما يتميّز عنهما في عدم إمكان تجريده عن تلك المنجزية ؛ لأنّ الترخيص في مورد مستحيل كما عرفت ، وليس كذلك في حالات الظنّ والاحتمال ، فإنّ الترخيص الظاهريّ فيها ممكن ؛ لأنّه لا يتطلّب أكثر من فرض الشكّ ، والشكّ موجود .

ومن هنا صحّ أن يقال : إنّ منجزية القطع غير معلّقه ، بل ثابتة على الإطلاق ، وإنّ منجزية غيره من الظنّ والاحتمال معلّقه ؛ لأنّها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهريّ في ترك التحفظ .

معدّريه القطع

كنا نتحدّث حتّى الآن عن الجانب التنجيزيّ والتسجيليّ من حجّبه القطع «المنجزية» ، والآن نشير إلى الجانب الآخر من الحجّبه وهو «المعدّريه» ، أى كون القطع بعدم التكليف معدّراً للمكلّف على نحو لو كان مخطئاً في قطعه لَمّا صحّت معاقبته على المخالفه ، وهذه المعدّريه تستند إلى تحقيق حدود مولويه المولى وحقّ الطاعه ؛ وذلك لأنّ حقّ الطاعه هل موضوعه الذى تفرض طاعته ، تكاليف المولى بوجودها فى الشريعة بقطع النظر عن قطع المكلّف بها وشكّه فيها ، أو قطعه بعدمها ، أى أنّها تستتبع حقّ الطاعه فى جميع هذه الحالات ، أو أنّ موضوع حقّ الطاعه تكاليف المولى المنكشفه للمكلّف ولو بدرجه احتماليه من الانكشاف؟

فعلى الأوّل لا يكون القطع معدّراً إذا خالف الواقع ، وكان التكليف ثابتاً على

ص: ١٨٩

١- مضى تحت عنوان : الحكم الواقعي والحكم الظاهري

خلاف ما قطع.

وعلى الثانى يكون القطع معذراً ، إذ لا حقّ طاعه للمولى فى حاله عدم انكشاف التكليف ولو انكشافاً احتمالياً.

والأول من هذين الاحتمالين غير صحيح ؛ لأنّ حقّ الطاعه من المستحيل أن يحكم به العقل بالنسبه إلى تكليفٍ يقطع المكلف بعدمه ، إذ لا يمكن للمكلف أن يتحرّك عنه فكيف يحكم العقل بلزوم ذلك؟!!

فيتعيّن الاحتمال الثانى ، ومعها يكون القطع بعدم التكليف معذراً عنه ؛ لأنّه يخرج فى هذه الحاله عن دائره حقّ الطاعه ، أى عن نطاق حكم العقل بوجوب الامتثال.

التجرى

إذا قطع المكلف بوجوب أو تحريم فخالفه وكان التكليف ثابتاً فى الواقع اعتبر عاصياً ، وأما إذا قطع بالتكليف وخالفه ولم يكن التكليف ثابتاً واقعاً سمى متجرّياً ، وقد وقع البحث فى أنّه هل يُيدانُ مثل هذا المكلف المتجرى بحكم العقل ويستحقّ العقاب كالعاصى ، أو لا؟

ومرّة اخرى يجب أن نرجع إلى حقّ الطاعه الذى تمثله مولويه المولى لنحدّد موضوعه ، فهل موضوعه هو التكليف المنكشف للمكلف ، أو مجرد الانكشاف ولو لم يكن مصيباً؟ بمعنى أنّ حقّ المولى على الإنسان هل فى أن يطيعه فى تكاليفه التى انكشفت لديه ، أو فى كلّ ما يُترأى له من تكاليفه ، سواء كان هناك تكليف حقّاً أو لا؟

فعلى الأول لا يكون المكلف المتجرى قد أخلّ بحقّ الطاعه ، إذ لا تكليف ، وعلى الثانى يكون قد أخلّ به فيستحقّ العقاب.

والصحيح هو الثانى ؛ لأنّ حقّ الطاعه ينشأ من لزوم احترام المولى عقلاً

ورعايه حرمة ، ولا شك في أنه من الناحية الاحتراميه ورعايه الحرمه لا فرق بين التحدى الذى يقع من العاصى والتحدى الذى يقع من المتجرى ، فالمتجرى إذن يستحق العقاب كالعاصى.

العلم الإجمالى

القطع تارة يتعلّق بشيءٍ محدّدٍ ويسمى بالعلم التفصيلى ، ومثاله : العلم بوجوب صلاه الفجر ، أو العلم بنجاسه هذا الإناء المعين .
واخرى يتعلّق بأحد شيئين لا على وجه التعيين ، ويسمى بالعلم الإجمالى ، ومثاله : العلم بوجوب صلاههما فى ظهر الجمعة هي :
إمّا الظهر أو الجمعة دون أن تقدر على تعيين الوجوب فى إحداهما بالضبط ، أو العلم بنجاسه أحد الإناءين بدون تعيين .
ونحن إذا حللنا العلم الإجمالى نجد أنه مزدوج من العلم بالجامع بين الشيين ، ومن شكوكٍ واحتمالاتٍ بعدد الأطراف التى يتردّد بينها ذلك الجامع ، وفى المثال الأول يوجد عندنا علم بوجوب صلاهٍ ما ، وعندنا احتمالان : لوجوب صلاه الظهر خاصه ، ولوجوب صلاه الجمعة خاصه .

ولا- شك في أنّ العلم بالجامع منجز ، وأنّ الاحتمال فى كلّ طرفٍ منجز أيضاً ، وفقاً لما تقدّم من أنّ كلّ انكشافٍ منجز مهما كانت درجته ، ولكنّ منجزية القطع - على ما عرفت - غير معلّقه ، ومنجزية الاحتمال معلّقه ، ومن هنا كان بإمكان المولى فى حالات العلم الإجمالى أن يبطل منجزية احتمال هذا الطرف أو ذاك ، وذلك بالترخيص الظاهرى فى عدم التحفظ ، فإذا رخص فقط فى إهمال احتمال وجوب صلاه الظهر بطلت منجزية هذا الاحتمال ، وظلت منجزية احتمال وجوب الجمعة على حالها ، وكذلك منجزية العلم بالجامع فإنّها تظلّ ثابتة أيضاً ، بمعنى أنّ المكلف لا يمكنه أن يترك كلتا الصلاتين رأساً .

وإذا رخص المولى فقط في إهمال احتمال وجوب صلاه الجمعه بطلت منجزيه هذا الاحتمال ، وظلت منجزيه الباقي كما تقدم .
ويامكان المولى أن يرخص في كل من الطرفين معاً بترخيصين ظاهريين ، وبهذا تبطل كل المنجزيات بما فيها منجزيه العلم
بالجامع .

وقد تقول : إن العلم بالجامع فرد من القطع ، وقد تقدم أن منجزيه القطع غير معلقه ، فكيف ترتفع منجزيه العلم بالجامع هنا؟!

والجواب : أن القطع الذي تكون منجزيته غير معلقه هو العلم التفصيلي ، إذ لا مجال لترخيص الظاهري في مورده ؛ لأن
الترخيص الظاهري لا يمكن إلا في حاله الشك ، ولا شك مع العلم التفصيلي ، ولكن في حاله العلم الإجمالي حيث إن الشك
في كل طرف موجود فهناك مجال لترخيص الظاهري ، فتكون منجزيه العلم الإجمالي معلقه على عدم إحراز الترخيص
الظاهري في كل من الطرفين .

هذا من الناحيه النظرية ، وأمّا من الناحيه الواقعيه إثباتاً وأنه هل صدر من الشارع ترخيص في كل من طرفي العلم
الإجمالي؟ فهذا ما يقع البحث عنه في الاصول العمليه .

القطع الطريقي و الموضوعي

تارة يحكم الشارع بحرمة الخمر - مثلاً - فيقطع المكلف بالحرمة ، ويقطع بأن هذا خمر ، وبذلك يصبح التكليف منجزاً عليه ،
كما تقدم (1) ، ويسمى القطع في هذه الحاله بالقطع الطريقي بالنسبه إلى تلك الحرمة ؛ لأنه مجرد طريق وكاشف عنها ؛ وليس
له دخل وتأثير في وجودها واقعاً ؛ لأن الحرمة ثابتة للخمر على أي حال ،

ص: ١٩٢

١- في (حجيه القطع)

سواء قطع المكلف بأن هذا خمر أو لا.

واخرى يحكم الشارع بأن ما تقطع بأنه خمر حرام ، فلا- يحرم الخمر إلا-إذا قطع المكلف بأنه خمر ، ويسمى القطع فى هذه الحالة بالقطع الموضوعى ؛ لأنه دخيل فى وجود الحرمة ، وثبوتها للخمر ، فهو بمثابة الموضوع للحرمة.

والقطع إنما ينجز التكليف إذا كان قطعاً طريقيًا بالنسبة إليه ؛ لأن منجزيته إنما هى من أجل كاشفيتها ، وهو إنما يكشف عما يكون قطعاً طريقيًا بالنسبة إليه. وأما التكليف الذى يكون القطع موضوعاً له ودخيلاً فى أصل ثبوته فهو لا ينجز بذلك القطع ، ففى المثال المتقدم للقطع الموضوعى لا- يكون القطع بالخمرية منجزاً للحرمة ؛ لأنه لا يكشف عنها ، وإنما يولدها ، بل الذى ينجز الحرمة فى هذا المثال القطع بحرمة مقطوع الخمرية. وهكذا ينجز كل قطع ما يكون كاشفاً عنه وطريقاً إليه من التكليف ، دون ما يكون موضوعاً ومولداً له من الأحكام.

وقد يتفق أن يكون قطع واحد طريقيًا بالنسبة إلى تكليف وموضوعيًا بالنسبة إلى تكليف آخر ، كما إذا قال المولى : الخمر حرام ، ثم قال : من قطع بحرمة الخمر فيحرم عليه بيعه ، فإن القطع بحرمة الخمر قطع طريقي بالنسبة إلى حرمة الخمر ، وقطع موضوعي بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر.

جواز الإسناد إلى المولى

وهناك جانب ثالث فى القطع غير المنجزية والمعدريه ، وهو جواز إسناد الحكم المقطوع إلى المولى.

وتوضيح ذلك : أن المنجزية والمعدريه ترتبطان بالجانب العملى ، فيقال : إن القطع بالحرمة منجز لها ، بمعنى أنه لا بد للقاطع أن لا يرتكب ما قطع بحرمة ، وإن القطع بعدم الحرمة معدر عنها ، بمعنى أن له أن يرتكب الفعل. وهناك شىء آخر وهو

إسناد الحرمة نفسها إلى المولى ، فإنَّ القطع بحرمة الخمر يؤدّي إلى جواز إسناد الحرمة إلى المولى ، بأن يقول القاطع : إنَّ الشارع حرّم الخمر ؛ لأنّه قول بعلم ، وقد أذن الشارع في القول بعلمٍ وحرّم القول بلا علم.

وبالتدبّر في ما بيّناه من التمييز بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي يتّضح :

أنّ القطع بالنسبة إلى جواز الإسناد قطع موضوعي لا طريقي ؛ لأنّ جواز الإسناد حكم شرعيّ اخذ في موضوعه القطع بما يسند إلى المولى.

تلخيص و مقارنه

اتّضح ممّا ذكرناه : أنّ تنجز التكليف المقطوع لما كان من شؤون حقّ الطاعة للمولى سبحانه ، وكان حقّ الطاعة له يشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه ولو انكشافاً احتمالياً فالمنجزية إذن ليست مختصّة بالقطع ، بل تشمل كلّ انكشافٍ مهما كانت درجته ، وإن كانت بالقطع تصبح مؤكّدة وغير معلّقة ، كما تقدّم.

وخلافاً لذلك مسلّك من افتراض المنجزية والحجّية لازماً ذاتياً للقطع ، فإنّه ادّعى أنّها من خواصّ القطع. فحيث لا قطع ولا علم لا منجزية ، فكلّ تكليفٍ لم ينكشف بالقطع واليقين فهو غير منجزٍ ولا يصحّ العقاب عليه ، وسمّي ذلك بقاعده «قبح العقاب بلا بيان» ، أي بلا قطع وعلم (1) ، وفاته أنّ هذا في الحقيقة تحديد لمولويّه المولى وحقّ الطاعة له رأساً.

وهذان مسلّكان يحدّد كلّ منهما الطريق في كثيرٍ من المسائل المتفرّعه ، ويوضّح للفقيه منهجاً مغايراً من الناحية النظرية لمنهج المسلّك الآخر.

ونسّمى المسلّك المختار بمسلّك حقّ الطاعة ، والآخر بمسلّك قبح العقاب بلا بيان.

ص: ١٩٤

١- راجع كفايه الاصول : ٣٩٠ ، ومصباح الاصول ٢ : ١٦

الأدلة

إشاره

الأدلة المحرزة.

الاصول العمليه ، أو الأدلة العمليه.

ص: ١٩٥

عرفنا سابقاً أنّ الأدلة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ على قسمين ، فهي : إمّا أدلّه محرزّه يطلب بها كشف الواقع ، وإمّا أدلّه عمليّه (اصول عمليّه) تحدّد الوظيفه العمليّه للشاكّ الذي لا يعلم بالحكم.

ويمكن القول على العموم بأنّ كلّ واقعه يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها دليل من القسم الثاني ، أي أصل عمليّ يحدّد لغير العالم الوظيفه العمليّه ، فإن توفّر للفقيه الحصول على دليلٍ محرزٍ أخذ به ، وترك الأصل العمليّ وفقاً لقاعده تقدّم الأدلّه المحرزّه على الاصول العمليّه ، كما يأتي - إن شاء الله تعالى - في تعارض الأدلّه. وإن لم يتوفّر دليل محرز أخذ بالأصل العمليّ ، فهو المرجع العامّ للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

وتختلف الأدلّه المحرزّه عن الاصول العمليّه في : أنّ تلك تكون أدلّه ومستنداً للفقيه بلحاظ كاشفيتها عن الواقع وإحرازها للحكم الشرعيّ ، وأمّا هذه فتكون أدلّه من الوجهه العمليّه فقط ، بمعنى أنّها تحدّد كيف يتصرّف الإنسان الذي لا يعرف الحكم الشرعيّ للواقعه.

كما أنّ الأدلّه المحرزّه تختلف فيما بينها ؛ لأنّ بعضها أدلّه قطعيّه تؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ ، وبعضها أدلّه ظنيّه تؤدّي إلى كشفٍ ناقصٍ محتمل الخطأ عن الحكم الشرعيّ ، وهذه الأدلّه الظنيّه هي التي تسمّى بالأمارات.

وأعمّ الاصول العمليّة بناءً على مسلك حقّ الطاعة هو أصالة اشتغال الذمّه ، وهذا أصل يحكم به العقل ، ومفاده : أنّ كلّ تكليفٍ يحتمل وجوده ولم يثبت إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاهه فهو منجز وتشتغل به ذمّه المكلف. ومردّ ذلك إلى ما تقدّم من أنّ حقّ الطاعة للمولى يشمل كلّ ما ينكشف من التكاليف ولوانكشافاً ظنيّاً أو احتمالياً.

وهذا الأصل هو المستند العامّ للفقهاء ، ولا يرفع يده عنه إلّا في بعض الحالات التاليه :

أولاً: إذا حصل له دليل محرز قطعيّ على نفي التكليف كان القطع معذوراً بحكم العقل ، كما تقدّم ، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال إذ لا يبقى لها موضوع.

ثانياً: إذا حصل له دليل محرز قطعيّ على إثبات التكليف فالنتجّز يظلّ على حاله ، ولكنّه يكون بدرجة أقوى وأشدّ ، كما تقدّم.

ثالثاً: إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا- نفيّاً ولا- إثباتاً ، ولكن حصل له القطع بترخيصٍ ظاهريّ من الشارع في ترك التحفّظ ، فحيث إنّ منجزية الاحتمال والظنّ معلقه على عدم ثبوت إذنٍ من هذا القبيل - كما تقدّم - فمع ثبوته لا منجزية ، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال.

وهذا الإذن : تارة يثبت بجعل الشارع الحجّية للأماره (الدليل المحرز غير القطعيّ) ، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بعدم الوجوب ، فقال لنا الشارع : «صدقّ الثقة». واخرى يثبت بجعل الشارع لأصلٍ عمليّ من قبله ، كأصالة الحلّ الشرعيّ القائله : «كلّ شيءٍ حلال حتّى تعلم أنّه حرام» (١) ، والبراءه الشرعيّ

ص: ١٩٨

القائله : «رفع ما لا يعلمون» (١) ، وقد تقدّم الفرق بين الأماره والأصل العملي (٢).

رابعاً : إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا نفيّاً ولا إثباتاً ، ولكن حصل له القطع بأنّ الشارع لا يأذن في ترك التحفّظ فهذا يعنى أنّ منجزية الاحتمال والظنّ تظلّ ثابتة ؛ غير أنّها آكد وأشدّ ممّا إذا كان الإذن محتملاً.

وهنا أيضاً : تارةً يثبت عدم الإذن من الشارع في ترك التحفّظ بجعل الشارع الحجّيه للأماره ، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بالوجوب ، فقال الشارع : «لا ينبغي التشكيك في ما يخبر به الثقة» ، أو قال : «صدّق الثقة». واخرى يثبت بجعل الشارع لأصل عمليّ من قبله ، كأصالة الاحتياط الشرعيّ المجموعه في بعض الحالات.

فائده المنجزية و المعذرية الشرعيّة

وبما ذكرناه ظهر أنّه في الحالتين : الاولى والثانية لا معنى لتدخّل الشارع في إيجاد معذريّه أو منجزية ؛ لأنّ القطع ثابت ، وله معذريّه ومنجزية كامله ، وفي الحالتين : الثالثه والرابعه يمكن للشارع أن يتدخّل في ذلك ، فإذا ثبت عنه جعل الحجّيه للأماره النافية للتكليف ، أو جعل أصل مرخص كأصالة الحلّ ارتفعت بذلك منجزية الاحتمال أو الظنّ ؛ لأنّ هذا جعل منه إذن في ترك التحفّظ ، والمنجزية المذكوره معلقه على عدم ثبوت الإذن المذكور ، وإذا ثبت عنه جعل الحجّيه لأماره مشتهللتكليف ، أو لأصل يحكم بالتحفّظ تأكّدت بذلك منجزية الاحتمال ؛ لأنّ ثبوت ذلك جعل معناه العلم بعدم الإذن في ترك التحفّظ ، ونفى لأصالة الحلّ ونحوها.

ص : ١٩٩

١- وسائل الشيعه ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ، الحديث الأول

٢- راجع بحث «الحكم الواقعي والحكم الظاهري»

وما تقدّم كان بناءً على مسلك حقّ الطاعة ، وأما بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان فالأمر على العكس تماماً والبدايه مختلفه ، فإنّ أعمّ الاصول العمليه حينئذٍ هو قاعده «قبح العقاب بلا بيان» ، وتسمّى أيضاً بالبراءه العقلية ، ومفادها : أنّ المكلف غير ملزم عقلاً بالتحفّظ تجاه أى تكليفٍ ما لم ينكشف بالقطع واليقين ، وهذا الأصل لا يرفع الفقيه يده عنه إلّا فى بعض الحالات :

ولنستعرض الحالات الأربع المتقدّمه ؛ لنرى حال الفقيه فيها بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان :

أما الحاله الاولى فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً (أى المعذريه) ، غير أنّه يتأكّد بحصول القطع بعدم التكليف.

وأما الحاله الثانيه فيرتفع فيها موضوع البراءه العقلية ؛ لأنّ عدم البيان على التكليف تبدّل إلى البيان والقطع فيتنجّز التكليف.

وأما الحاله الثالثه فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً ، غير أنّه يتأكّد بثبوت الإذن من الشارع فى ترك التحفّظ.

وأما الحاله الرابعه فأصحاب هذا المسلك يلتزمون عملياً فيها بأنّ التكليف يتنجز على الرغم من أنّه غير معلوم ، ويتحيرون نظرياً فى كيفيه تخريج ذلك على قاعدتهم القائله بقبح العقاب بلا بيان ، بمعنى أنّ الأماره المثبتة للتكليف بعد جعل الحجّيه لها أو أصاله الاحتياط كيف تقوم مقام القطع الطريقيّ فتنجّز التكليف ، مع أنّه لا يزال مشكوكاً وداخلاً فى نطاق قاعده قبح العقاب بلا بيان؟! وسيأتى فى الحلقة التاليه (1) بعض أوجه العلاج للمشكله عند أصحاب هذا المسلك.

ص: ٢٠٠

تمهيد

١- الدليل الشرعي.

٢- الدليل العقلي.

ص: ٢٠١

تقسيم البحث في الأدلة المحرزه

يعتمد الفقيه في عمليه الاستنباط على عناصر مشتركه تسمى بالأدله المحرزه ، كما تقدم. وهى : إما أدله قطعيه بمعنى أنها تؤدى إلى القطع بالحكم فتكون حججه على أساس حججه القطع الناتج عنها ، وإما أدله ظنيه ويقوم دليل قطعي على حجيتها شرعاً ، كما إذا علمنا بأن المولى أمر باتباعها فتكون حججه بموجب الجعل الشرعى.

والدليل المحرز فى الفقه سواء كان قطعياً أو لا ينقسم إلى قسمين :

الأول : الدليل الشرعى ، ونعنى به : كل ما يصدر من الشارع ممّاله دلالة على الحكم ، ككلام الله سبحانه ، أو كلام المعصوم.

الثانى : الدليل العقلى ، ونعنى به : القضايا التى يدرکها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعى ، كالقضية العقلية القائلة : بأن إيجاب شىء يستلزم إيجاب مقدمته.

والقسم الأول ينقسم بدوره إلى نوعين :

أحدهما : الدليل الشرعى اللفظى ، وهو كلام المعصوم كتاباً أو سنه.

والآخر : الدليل الشرعى غير اللفظى ، ويتمثل فى فعل المعصوم ، سواء كان تصرفاً مستقلاً ، أو موقفاً إمضائياً تجاه سلوك معين ، وهو الذى يسمى بالتقرير.

والبحث فى هذا القسم بكلا نوعيه : تارة يقع فى تحديد دلالات الدليل

الشرعى ، واخرى فى ثبوت صغراه ، وثالثه فى حججه تلك الدلاله ووجوب الأخذ بها ، ففى الدليل الشرعى إذن ثلاثه أبحاث.

ولكن قبل البدء بهذه الأبحاث على الترتيب المذكور نستعرض بعض المبادئ والقواعد العامه فى الأدله المحرز.

الأصل عند الشك فى الحججه

عرفنا أنّ للشارع دخلاً- فى جعل الحججه للأدله المحرز غير القطعيه (الأمارات) ، فإن أحرزنا جعل الشارع الحججه لأماره فهو ، وإذا شككنا فى ذلك لم يكن بالإمكان التعويل على تلك الأماره لمجرد احتمال جعل الشارع الحججه لها ؛ لأنّها : إن كانت نافيةً للتكليف ونريد أن نثبت بها المعذريه فمن الواضح - بناءً على ما تقدّم - عدم إمكان ذلك ما لم نحرز جعل الحججه لها ، الذى يعنى إذن الشارع فى ترك التحفظ تجاه التكليف المشكوك ، إذ بدون إحراز هذا الإذن تكون منجزيه الاحتمال للتكليف الواقعي قائمهً بحكم العقل ، ولا ترتفع هذه المنجزيه إلا بإحراز الإذن فى ترك التحفظ ، ومع الشك فى الحججه لا إحراز للإذن المذكور.

وإن كانت الأماره مثبتةً للتكليف ونريد أن نثبت بها المنجزيه خروجاً عن أصلٍ معذّر - كأصالة الحلّ المقرره شرعاً - فواضح أيضاً أنّ ما لم نقطع بحجيتها لا- يمكن رفع اليد بها عن دليل أصالة الحلّ مثلاً ، فدليل الأصل الجارى فى واقعه والمؤمن عن التكليف المشكوك هو المرجع ما لم يقطع بحججه الأماره المثبتة للتكليف.

وبهذا صحّ القول : إنّ الأصل عند الشك فى الحججه عدم الحججه ، بمعنى أنّ الأصل نفوذ الحاله المفترضه لولا تلك الأماره من منجزيه أو معذريه.

الدليل المحرز له مدلول مطابق ومدلول التزامي، فكلما كان الدليل المحرز حججه ثبت بذلك مدلوله المطابقي، وأما مدلوله الالتزامي ففيه بحث، وحاصله: أن الدليل المحرز إذا كان قطعياً فلا شك في ثبوت مدلولاته الالتزامية به؛ لأنها تكون قطعياً أيضاً، فتثبت بالقطع كما يثبت المدلول المطابقي بذلك.

وإذا كان الدليل ظنياً وقد ثبتت حجته بجعل الشارع - كما في الأماره، مثل خبر الثقة وظهور الكلام - فهنا حالتان:

الاولى: أن يكون موضوع الحجية - أي ما حكم الشارع بأنه حججه - صادقاً على الدلاله الالتزامية كصدقه على الدلاله المطابقيه، ومثال ذلك: أن يرد دليل على حججه خبر الثقة، ويقال بأن الإخبار عن شيء إخبار عن لوازمه، وفي هذه الحالة يثبت المدلول الالتزامي؛ لأنه مما أخبر عنه الثقة بالدلاله الالتزامية، فيشمله دليل الحجية المتكفل للأمر بالعمل بكل ما أخبر به الثقة مثلاً.

الثانية: أن لا يكون موضوع الحجية صادقاً على الدلاله الالتزامية، ومثال ذلك: أن يرد دليل على حججه ظهور اللفظ، فإن الدلاله الالتزامية غير العرفية ليست ظهوراً لفظياً؛ فلا تشكل فرداً من موضوع دليل الحجية، فمن هنا يقع البحث في حججه الدليل لإثبات المدلول الالتزامي في حاله من هذا القبيل.

وقد يستشكل في ثبوت هذه الحجية بدليل حججه الظهور؛ لأن دليل حججه الظهور لا يثبت الحجية إلا لظهور اللفظ، والدلاله الالتزامية لهذا الظهور ليست ظهوراً لفظياً فلا تكون حججه، ومجرد علمنا من الخارج بأن ظهور اللفظ إذا كان صادقاً فدلالته الالتزامية صادقه أيضاً لا يبرر استفاده الحجية للدلاله الالتزامية؛ لأن الحجية حكم شرعي وقد يخصيه بإحدى الداليتين دون الأخرى على الرغم

من تلازمهما في الصدق.

ويوجد في هذا المجال اتجاهان :

أحدهما للمشهور ، وهو : أنّ دليل الحجّيه كلّما استُفيد منه جعل الحجّيه لشيءٍ بوصفه أمارهً على الحكم الشرعيّ كان ذلك كافياً لإثبات لوازمه ومدلولاته الالتزامية ، وعلى هذا الأساس وضعوا قاعدة مؤدّاه : أنّ مثبتات الأمارات حجّه ، أي أنّ الأماره كما يعتبر إثباتها لمدلولها المطابقيّ حجّه ، كذلك إثباتها لمدلولها الالتزامي .

والإتجاه الآخر للسيد الأستاذ (1) ، حيث ذهب إلى أنّ مجرد قيام دليل [على] حجّيه أماره على أساس ما لها من كشفٍ عن الحكم الشرعيّ لا يكفي لذلك ، إذ من الممكن ثبوتاً أنّ الشارع يتعيّد المكلف بالمدلول المطابقي من الأماره فقط ، كما يمكنه أن يتعيّده بكلّ ما تكشف عنه مطابقه أو التزاماً ، وما دام كلا هذين الوجهين ممكناً ثبوتاً فلا بدّ لتعيين الأخير منهما من وجود إطلاقٍ في دليل الحجّيه يقتضى امتداد التعبّد وسريانه إلى المداليل الالتزامية .

والصحيح هو الإتجاه الأوّل ؛ وذلك لأننا عرفنا سابقاً (2) أنّ الأماره معناها الدليل الظنّي الذي يُستظهر من دليل حجّيته : أنّ تمام الملاك لحجّيته (3) هو كشفه بدون نظرٍ إلى نوع المنكشف ، وهذا الاستظهار متى ما تمّ في دليل الحجّيه كان كافياً لإثبات الحجّيه في المدلولات الالتزامية أيضاً ؛ لأنّ نسبه كشف الأماره إلى المدلول المطابقيّ والالتزاميّ بدرجةٍ واحده دائماً ، وما دام الكشف هو تمام الملاك للحجّيه بحسب الفرض فيعرف من دليل الحجّيه أنّ مثبتات الأماره كلّها حجّه .

ص: ٢٠٦

١- راجع مصباح الاصول ٣ : ١٥٥

٢- سبق تحت عنوان : الامارات والاصول

٣- في الطبعة الاولى : بحجّيته . والاولى ما أثبتناه

وعلى خلاف ذلك الاصول العمليّة تنزيله أو غيرها ، فإنّها لما كانت مبنيّة على ملاحظه نوع المؤدّى - كما تقدّم - فلا يمكن أن يستفاد من دليلها إسرائ التعبد إلى كلّ اللوازم إلاّ بعنايه خاصّه في لسان الدليل.

ومن هنا قيل : إنّ الاصول العمليّه ليست حجّه في مثبتاتها (1) ، أى في مدلولاتها الالتزاميه ، وسيأتى تفصيل الكلام عن ذلك في أبحاث الاصول العمليّه (2) . إن شاء الله تعالى .

تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقيه

عرفنا أنّ الأمارات حجّه في المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى معاً ، والمدلول الالتزامى : تارة يكون مساوياً للمدلول المطابقى ، واخرى يكون أعمّ منه ، ففي حاله المساواه إذا علم بأنّ المدلول المطابقى باطل فقد علم ببطان المدلول الالتزامى أيضاً ، وبذلك تسقط الأماره بكلا مدلوليها عن الحجّيه . وأمّا إذا كان اللازم أعمّ وبطل المدلول المطابقى فالمدلول الالتزامى يظلّ محتملاً .

ومن هنا يأتى البحث التالى ، وهو : أنّ حجّيه الأماره في إثبات المدلول الالتزامى هل ترتبط بحجّيتها في إثبات المدلول المطابقى ، أو لا ؟

فالارتباط يعنى أنّها إذا سقطت عن الحجّيه في المدلول المطابقى ، للعلم ببطانته - مثلاً - سقطت أيضاً عن الحجّيه في المدلول الالتزامى ، وهو معنى التبعيه .

وعدم الارتباط يعنى أنّ كلاً من الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه حجّه ما لم يعلم ببطان مفادها بالخصوص ، ومجرّد العلم ببطان المدلول المطابقى لا يوجد

ص : ٢٠٧

١- فوائد الاصول ٤ : ٤٨٧

٢- سوف يأتى ضمن بحث الاستصحاب ، تحت عنوان : مقدار ما يثبت بالاستصحاب

خللاً في حججه الدلالة الالتزامية مادام المدلول الالتزامي محتملاً ولم يتضح بطلانه بعد.

وقد يستدل على الارتباط بأحد الوجهين التاليين :

الأول : أن الدلالة الالتزامية متفرعة في وجودها على الدلالة المطابقيه ، فتكون متفرعة في حججتها أيضاً.

ويلاحظ على ذلك : أن التفرع في الوجود لماذا يستلزم التفرع في الحججه؟ أو لا يمكن أن نفترض أن كل واحد من الداليتين موضوع مستقل للحججه بلحاظ كاشفيتها؟!

الثاني : أن نفس السبب الذي يوجب سقوط الدلالة المطابقيه عن الحججه يوجب دائماً سقوط الدلالة الالتزامية ، فإذا علم - مثلاً - بعدم ثبوت المدلول المطابقي وسقطت بذلك حججه الدلالة المطابقيه ، فإن هذا العلم بنفسه يعنى العلم أيضاً بعدم ثبوت المدلول الالتزامي ؛ لأن ما تحكى عنه الدلالة الالتزامية دائماً حصه خاصه من اللازم ، وهى الحصه الناشئه أو الملازمه للمدلول المطابقي ، لا طبعي اللازم على الإطلاق ، وتلك الحصه مساويه للمدلول المطابقي دائماً.

وبكلمه اخرى : إن ذات اللازم وإن كان أعمّ أحياناً ولكنه بما هو مدلول التزامي مساو دائماً للمدلول المطابقي ، فلا يتصور ثبوته بدونه ، فموت زيد وإن كان أعمّ من احتراقه بالنار ولكن من أخبر باحتراقه بالمطابقه فهو لا يخبر التزاماً بالموت الأعم ولو كان بالسّم ، بل مدلوله الالتزامي هو الموت الناشئ من الاحتراق خاصه ، فإذا كنّا نعلم بعدم الاحتراق فكيف نعمل بالمدلول الالتزامي؟ وسيأتى تكميل البحث عن ذلك وتعميقه في الحلقة الآتيه إن شاء الله تعالى.

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

الدليل المحرز إذا كان قطعياً فهو يفى بما يقتضيه القطع الطريقي من منجزيه ومعذريه ؛ لأنه يوجد القطع في نفس المكلف بالحكم الشرعي ، كما أنه يفى بما يترتب

على القطع الموضوعي من أحكام شرعيه ؛ لأن هذه الأحكام يتحقق موضوعها وجداناً.

والدليل المحرز غير القطعي - أي الأماره - يفى بما يقتضيه القطع الطريقي من منجزيه ومعذريه ، فالأماره الحجّه شرعاً إذا دلت على ثبوت التكليف أكدّت منجزيته ، وإذا دلت على نفي التكليف كانت معذراً عنه ورفعت أصاله الاشتغال ، كما لو حصل القطع الطريقي بنفي التكليف ، كما تقدّم (1) توضيحه ، وهذا معناه قيام الأماره مقام القطع الطريقي.

ولكن هل تفي الأماره بالقيام مقام القطع الموضوعي؟ فيه بحث وخلاف ، فلو قال المولى : «كل ما قطعت بأنه خمر فأرقه» ، وقامت الأماره الحجّه شرعاً على أنّ هذا خمر ولم يحصل القطع بذلك. فهل يترتب وجوب الإراقه على هذه الأماره كما يترتب على القطع ، أو لا؟

وهنا تفصيل ، وهو : أنا تارة نفهم من دليل وجوب إراقه مقطوع الخمرية أنّ مقصود هذا الدليل من المقطوع ما قامت حجّه منجزه على خمريته ؛ وليس القطع إلاّ كمثال. واخرى نفهم منه إناطه الحكم بوجوب الإراقه بالقطع بوصفه كاشفاً تاماً لا يشوبه شكّ.

ففي الحاله الاولى تقوم الأماره الحجّه مقام القطع الموضوعي ، ويترتب عليها وجوب الإراقه ؛ لأنها تحقق موضوع هذا الوجوب وجداناً وهو الحجّه.

وفي الحاله الثانيه لا يكفي مجرد كون الأماره حجّه وقيام دليل على حجيتها ووجوب العمل بها لكي تقوم مقام القطع الموضوعي ؛ لأنّ وجوب الإراقه منوط بالقطع بما هو كاشف تام ، والأماره وإن أصبحت حجّه ومنجزه لمؤداها بجعل الشارع ولكنها ليست كاشفاً تاماً على أي حال ، فلا يترتب عليها وجوب الإراقه

ص: ٢٠٩

١- مضي تحت عنوان : «حجيه القطع»

إلا إذا ثبت في دليل الحجّيه أو في دليل آخر أنّ المولى أعمل عنايه ونزل الأماره منزله الكاشف التام في أحكامه الشرعيه ، كما نزل الطواف منزله الصلاه في قوله : «الطواف بالبيت صلاه» (١) ، وهذه عنايه إضافيه لا يستبطنها مجرد جعل الحجّيه للأماره.

وبهذا صحّ القول : إنّ دليل حجّيه الأماره بمجرد افتراضه الحجّيه لا يفي لإقامتها مقام القطع الموضوعي.

إثبات الدليل لجواز الإسناد

من المقرّر فقهيّاً أنّ إسناد حكم إلى الشارع بدون علم غير جائز ، وعلى هذا الأساس فإذا قام على الحكم دليل وكان الدليل قطعياً فلا شكّ في جواز إسناد مؤداه إلى الشارع ؛ لأنّه إسناد بعلم. وأمّا إذا كان الدليل غير قطعياً - كما في الأماره التي قد جعل الشارع لها الحجّيه وأمر باتباعها - فهل يجوز هنا إسناد الحكم إلى الشارع؟

لا- ريب في جواز إسناد نفس الحجّيه والحكم الظاهريّ إلى الشارع ؛ لأنّه معلوم وجداناً. وأمّا الحكم الواقعيّ الذي تحكى عنه الأماره فقد يقال : إنّ إسناده غير جائز ؛ لأنّه لا يزال غير معلوم ، ومجرد جعل الحجّيه للأماره لا يبرّر الإسناد بدون علم ، وإنّما يجعلها منجزه ومعذرة من الوجهه العمليّه.

وقد يقال : إنّ هذا مرتبط بالبحث السابق في قيام الأماره مقام القطع الموضوعي ؛ لأنّ القطع اخذ موضوعاً لجواز إسناد الحكم إلى المولى ، فإذا استفيدت من دليل الحجّيه تلك العنايه الإضافيه التي تقوم الأماره بموجبها مقام القطع الموضوعي ترتّب عليها جواز إسناد مؤدى الأماره إلى الشارع ، وإلا فلا.

ص: ٢١٠

الدليل الشرعى

اشاره

تحديد دلالات الدليل الشرعى.

إثبات صغرى الدليل الشرعى.

إثبات حجيه الدلاله فى الدليل الشرعى.

ص: ٢١١

١- الدليل الشرعي

تحديد دلالات الدليل الشرعي

اشاره

١- الدليل الشرعي اللفظي.

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي.

ص: ٢١٣

تمهيد

اشاره

لمّا كان الدليل الشرعي اللفظي يتمثل في ألفاظٍ يحكمها نظام اللغة ناسب ذلك أن نبحت في مستهلّ الكلام عن العلاقات اللغويّة بين الألفاظ والمعاني ، ونصنّف اللغة بالصوره التي تساعد على ممارسه الدليل اللفظي والتميز بين درجاتٍ من الظهور اللفظي.

الظهور التصوريّ و الظهور التصديقي

إذا سمعنا كلمه مفرده كالماء من آله ، انتقل ذهننا إلى تصوّر المعنى ، وكذلك إذا سمعناها من إنسانٍ ملتفت ، ولكننا في هذه الحاله لا نتصوّر المعنى فحسب ، بل نستكشف من اللفظ أنّ الإنسان قصد بتلفظه أن يخطر ذلك المعنى في ذهننا ، بينما لا معنى لهذا الاستكشاف حينما تصدر الكلمه من آله ، فهناك إذن دالتان لكلمه «الماء» :

إحداهما : الدلاله الثابته حتّى في حاله الصدور من آله ، وتسمّى بالدلاله التصوريّه.

والاخرى : الدلاله التي توجد عند صدور الكلمه من المتلفّظ الملتفت ، وتسمّى بالدلاله التصديقيه.

وإذا ضَمَّ المتلفظ الملتفت كلمه اخرى فقال : «الماء بارد» استكشفتنا أنه يريد أن يخطر في ذهننا معنى الماء ، ومعنى بارد ، ومعنى جمله «الماء بارد» ككل.

ولكن لماذا يريد أن تتصور ذلك كله؟

والجواب : أن تلفظه بهذه الجملة يدلّ عادةً على أنّ المتكلم يريد بذلك أن يخبرنا ببروده الماء ويقصد الحكايه عن ذلك ، بينما في بعض الحالات لا يكون قاصداً ذلك ، كما في حالات الهزل ، فإنّ الهازل لا يقصد إلا إخطار صوره المعنى في ذهن السامع فقط ، على خلاف المتكلم الجاد.

فالمتكلم الجاد حينما يقول : «الماء بارد» يكتسب كلامه ثلاث دلالات ، وهى : الدلاله التصوريّه المتقدّمه ، والدلاله التصديقيه المتقدّمه ، (ولنسّمها بالدلاله التصديقيه الاولى) ، ودلاله ثالثه هى الدلاله على قصد الحكايه والإخبار عن بروده الماء ، وتسمّى بالدلاله على المراد الجدى ، كما تسمّى بالدلاله التصديقيه الثانيه.

وأما الهازل حين يقول : «الماء بارد» فلكلامه دلالة تصوريّه ودلاله تصديقيه اولى دون الدلاله التصديقيه الثانيه ؛ لأنه ليس جاداً ولا يريد الإخبار حقيقه. وأما الآله حين تردّد الجملة ذاتها فليس لها الأدلاله تصووريّه فقط. وهكذا يمكن التمييز بين ثلاثه أقسامٍ من الدلاله.

الوضع و علاقته بالدلالات المتقدّمه

والدلاله التصوريّه هى فى حقيقتها علاقته سببيه بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، ولما كانت السببيه بين شيئين لا تحصل بدون مبررٍ أتجه البحث إلى تبريرها ، ومن هنا نشأت عدّه احتمالات :

الأول : احتمال السببيه الذاتيه بأن يكون اللفظ بذاته دالاً على المعنى وسبباً لإحضار صورته ، ولا شكّ فى سقوط هذا الاحتمال ؛ لما هو معروف بالخبره

والملاحظه من عدم وجود أيّ دلالةٍ للفظ لدى الإنسان قبل الاكتساب والتعلّم.

الثانى : افتراض أنّ السببىه المذكوره نشأت من وضع الواضع اللفظ للمعنى ، والوضع نوع اعتبارٍ يجعله الواضع وإن اختلف المحققون فى نوعيه المعتبر (١) ، فهناك من قال : إنّه «اعتبار سببىه اللفظ لتصوّر المعنى». ومن قال : إنّه «اعتبار كون اللفظ أداةً لتفهيم المعنى». ومن قال : إنّه «اعتبار كون اللفظ على المعنى ، كما توضع الأعمده على رؤوس الفراسخ».

ويرد على هذا المسلك بكلّ احتمالاته : أنّ سببىه اللفظ لتصوّر المعنى سببىه واقعيه بعد الوضع ، ومجرّد اعتبار كون شىء سبباً لشىء أو اعتبار ما يقارب هذا المعنى لا يحقّق السببىه واقعاً ، فلا بدّ لأصحاب مسلك الاعتبار فى الوضع أن يفسّروا كيفيه نشوء السببىه الواقعيه من الاعتبار المذكور ، وقد يكون عجز هذا المسلك عن تفسير ذلك أدّى بأخرين إلى اختيار الاحتمال الثالث الآتى :

الثالث : أنّ دلالة اللفظ تنشأ من الوضع ، والوضع ليس اعتباراً ، بل هو تعهيد من الواضع بأن لا يأتى باللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى ، وبذلك تنشأ ملازمه بين الإتيان باللفظ وقصد تفهيم المعنى (٢) ، ولازم ذلك أن يكون الوضع هو السبب فى الدلالة التصديقيه المستبطنه ضمناً للدلالة التصوريه ، بينما على مسلك الاعتبار لا يكون الوضع سبباً لإللدلالة التصوريه ، وهذا فرق مهم بين المسلكين.

وهناك فرق آخر ، وهو : أنّه بناءً على التعهيد يجب افتراض كلّ متكلم متعهيداً وواضعاً لكى تتمّ الملازمه فى كلامه ، وأمّا بناءً على مسلك الاعتبار فيفترض أنّ الوضع إذا صدر فى البدايه من المؤسس أوجب دلالةً تصوريه عامه لكلّ من علم به ، بدون حاجه إلى تكرار عمليه الوضع من الجميع.

ص: ٢١٧

١- راجع نهايه الدرايه ١ : ٤٧ وأجود التقريرات ١ : ١١

٢- تشريح الاصول : ٢٥ ، والمحاضرات ١ : ٤٥

ويرد على مسلك التعهد :

أولاً: أن المتكلم لا يتعهد عادةً بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى الذى يريد وضع اللفظ له ؛ لأن هذا يعنى التزامه ضمناً بأن لا يستعمله مجازاً ، مع أن كل متكلم كثيراً ما يأتي باللفظ ويقصد به تفهيم المعنى المجازي ، فلا يحتمل صدور الالتزام الضمني المذكور من كل متكلم.

وثانياً : أن الدلالة اللفظية والعلقه اللغوية بموجب هذا المسلك تتضمن استدلالاً منطقياً ، وإدراكاً للملازمه ، وانتقالاً من أحد طرفيها إلى الآخر ، مع أن وجودها فى حياه الإنسان يبدأ منذ الأدوار الاولى لطفولته وقبل أن ينضج أى فكر استدلالى له ، وهذا يبرهن على أنها أبسط من ذلك.

والتحقيق : أن الوضع يقوم على أساس قانون تكوينى للذهن البشرى ، وهو : أنه كلما ارتبط شيئان فى تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكداً أصبح بعد ذلك تصوّر أحدهما مستدعياً لتصوّر الآخر.

وهذا الربط بين تصوّرين تارةً يحصل بصوره عفويه ، كالربط بين سماع الزئير وتصور الأسد الذى حصل نتيجة التقارن الطبيعى المتكرر بين سماع الزئير ورؤيه الأسد ، واخرى يحصل بالعنايه التى يقوم بها الواضع ، إذ يربط بين اللفظ وتصور معنى مخصوص فى ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصوّر المعنى.

والاعتبار الذى تحدّثنا عنه فى الاحتمال الثانى ليس لإطريقه يستعملها الواضع فى إيجاد ذلك الربط والقرن المخصوص بين اللفظ وصوره المعنى.

فمسلك الاعتبار هو الصحيح ، ولكن بهذا المعنى . وبذلك صحّ أن يقال : إنّ الوضع قرن مخصص بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى بنحو أكيد لكى يستتبع حاله إثارة أحدهما للآخر فى الذهن.

ومن هنا نعرف أن الوضع ليس سبباً لإللدلاله التصوريّه ، وأما الداللتان

التصديقتان الاولى والثانية فمنشؤهما الظهور الحالى والسياقى للكلام ، لا الوضع .

الوضع التعيينى و التعينى

وقد قسم الوضع من ناحيه سببه إلى تعيينى وتعينى :

ف قيل (١) : إنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى إن نشأت من جعلٍ خاصٍّ فالوضع تعينى ، وإن نشأت من كثره الاستعمال بدرجةٍ توجب الالفه الكامله بين اللفظ والمعنى فالوضع تعينى .

ويلاحظ على هذا التقسيم : بأنَّ الوضع إذا كان هو الاعتبار أو التعهد فلا يمكن أن ينشأ عن كثره الاستعمال مباشرة ؛ لوضوح أنَّ الاستعمال المتكرر لا يولد بمجرده اعتباراً ولا تعهداً ، فلا بدّ من افتراض أنَّ كثره الاستعمال تكشف عن تكوّن هذا الاعتبار أو التعهد ، فالفرق بين الوضعين فى نوعيه الكاشف عن الوضع .

وهذه الملاحظه لا ترد على ما ذكرناه فى حقيقه الوضع من أنّه «القرن الأکید» بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، فإنّ حاله القرن الأکید تحصل بكثره الاستعمال أيضاً ؛ لأنها تؤدى إلى تكرر الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، فيكون القرن بينهما أكيداً بهذا التكرر إلى أن يبلغ إلى درجه تجعل أحد التصورين صالحاً لتوليد التصور الآخر ، فيتمّ بذلك الوضع التعينى .

توقف الوضع على تصور المعنى

ويشترط فى كلّ وضع يباشره الواضع : أن يتصور الواضع المعنى الذى يريد أن يضع اللفظ له ؛ لأنّ الوضع بمثابة الحكم على المعنى واللفظ ، وكلّ حاكم لا بُدّ له من

ص : ٢١٩

استحضار موضوع حكمه عند جعل ذلك الحكم.

وتصوّر المعنى : تارة يكون باستحضاره مباشرة ، واخرى باستحضار عنوانٍ منطبقٍ عليه وملاحظته بما هو حاكٍ عن ذلك المعنى. وهذا الشرط يتحقّق في ثلاث حالات :

الاولى : أن يتصوّر الواضع معنىً كلياً كالإنسان ويضع اللفظ بإزائه ، ويُسمّى بالوضع العامّ والموضوع له العامّ.

الثانية : أن يتصوّر الواضع معنىً جزئياً كزيد ويضع اللفظ بإزائه ، ويسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

الثالثة : أن يتصوّر الواضع عنواناً مشيراً إلى فردة ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان المشير ، ويسمّى بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وهناك حاله رابعه لا- يتوفّر فيها الشرط المذكور ويطلق عليها اسم الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ ، وهى : أن يتصوّر الفرد ويضع اللفظ لمعنى جامع ، وهذا مستحيل ؛ لأنّ الفرد والخاصّ ليس عنواناً منطبقاً على ذلك المعنى الجامع ليكون مشيراً إليه ، فالمعنى الجامع فى هذه الحالة لا يكون مستحضراً بنفسه ، ولا بعنوانٍ مشيرٍ إليه ومنطبقٍ عليه.

ومثال حاله الاولى : أسماء الأجناس ، ومثال حاله الثانية : الأعلام الشخصية ، وأمّا حاله الثالثة فقد وقع الخلاف فى جعل الحروف مثلاً لها ، وسيأتى الكلام عن ذلك فى بحثٍ مقبلٍ إن شاء الله تعالى.

توقّف الوضع على تصوّر اللفظ :

كما يتوقّف الوضع على تصوّر المعنى كذلك يتوقّف على تصوّر اللفظ : إمّا بنفسه فيسمّى الوضع «شخصياً» ، وإمّا بعنوانٍ مشيرٍ إليه فيسمّى الوضع «نوعياً».

ومثال الأول : وضع أسماء الأجناس ، ومثال الثاني : وضع الهيئه المحفوظه فى ضمن كل أسماء الفاعلين لمعنى هيئه اسم الفاعل ، فإنّ الهيئه لَمَّا كانت لا تنفصل فى مقام التصوّر عن الماده ؛ وكان من الصعب إحضار تمام الموادّ عند وضع اسم الفاعل اعتاد الواضع أن يُحضِر الهيئه فى ضمن مادّه معيّنه كفاعل ، ويضع كلّ ما كان على هذه الوتيره للمعنى الفلانيّ فيكون الوضع نوعياً .

المجاز

يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقيّ صلاحية الدلاله على المعنى الحقيقيّ من أجل الاقتران الخاصّ بينهما ، كما يكتسب صلاحية الدلاله على كلّ معنىّ مقترنٍ بالمعنى الحقيقيّ اقتراناً خاصّاً ، كالمعاني المجازية المشابهه ، غير أنّها صلاحية بدرجته أضعف ؛ لأنها تقوم على أساس مجموع اقترانين ، ومع اقتران اللفظ بالقرينه على المعنى المجازيّ تصبح هذه الصلاحية فعليّه ؛ ويكون اللفظ دالاً فعلاً على المعنى المجازى .

وأما فى حاله عدم وجود القرينه فالذى ينسب إلى الذهن من اللفظ تصوّر المعنى الموضوع له ، ومن هنا يقال : إنّ ظهور الكلام فى مرحله المدلول التصوّريّ يتعلّق بالمعنى الموضوع له دائماً ، بمعنى أنّه هو الذى تأتي صورته إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ دون المعنى المجازى .

وما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحية الدلاله على المعنى المجازيّ لا يحتاج إلى وضع خاصّ وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقيّ ، وإنّما يحصل بسبب وضعه للمعنى الحقيقيّ .

وإنّما الكلام فى أنّه هل يصحّ استعمال اللفظ فى المعنى المجازيّ ما دام أصبح صالحاً للدلاله عليه ، أو تتوقّف صحّته على وضع معيّن ؟

وعلى تقدير القول بالتوقف لابدء من تصوير الوضع المصحح للاستعمال المجازي بنحو يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقي - وإلا لانقلب المعنى المجازي إلى حقيقي وهو خلف - ويحفظ الطوليّه بين الوضعين على نحو يفسّر أسبقية المعنى الحقيقي إلى الذهن عند سماع اللفظ المجرد عن القرينه ، وذلك بأن يدعى - مثلاً - وضع اللفظ المنضم إلى القرينه للمعنى المجازي ، فحيث لا قرينه تنحصر علاقته اللفظ بالمعنى الحقيقي ولا يزاحمه المعنى المجازي.

والصحيح : عدم الاحتياج إلى وضع في المجاز لتصحيح الاستعمال ؛ لأنه : إن اريد بصحّه الاستعمال حسنه فواضح أنّ كلّ لفظ له صلاحية الدلاله على معنى يحسن استعماله فيه وقصد تفهيمه به ، واللفظ له هذه الصلاحيه بالنسبه إلى المعنى المجازي - كما عرفت - فيصح استعماله فيه.

وإن اريد بصحّه الاستعمال انتسابه إلى اللغه التي يريد المتكلم التكلم بها فيكفي في ذلك أن يكون الاستعمال مبيّناً على صلاحية في اللفظ للدلاله على المعنى ناشئه من أوضاع تلك اللغه.

علامات الحقيقه و المجاز

ذكر المشهور عدّه علاماتٍ لتمييز المعنى الحقيقي عن المجازي :

منها : التبادر من اللفظ ، أي انسباق المعنى إلى الذهن منه ؛ لأنّ المعنى المجازي لا يتبادر من اللفظ إلا بضمّ القرينه ، فإذا حصل التبادر بدون قرينه كشف عن كون المتبادر معنى حقيقياً.

وقد يعترض على ذلك : بأنّ تبادر المعنى الحقيقي من اللفظ يتوقف على علم الشخص بالوضع ، فإذا توقف علمه بالوضع على هذه العلامه لزم الدور.

واجيب على ذلك : بأنّ التبادر يتوقف على العلم الارتكازي بالمعنى ، وهو

العلم المترسّخ في النفس الذي يلتئم مع الغفلة عنه فعلاً ، والمطلوب من التبادر العلم الفعلّي المتقوم بالالتفات ، فلا دور ، كما أنّ افتراض كون التبادر عند العالم ، علامةً عند الجاهل لا دور فيه أيضاً.

والتحقيق : أنّ الاعتراض بالدور لا محلّ له أساساً ؛ لأنّه مبنيّ على افتراض أنّ انتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ فرع العلم بالوضع ، مع أنّه فرع نفس الوضع ، أي وجود عمليّته القرن الأكيد بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى في ذهن الشخص ، فالطفل الرضيع الذي اقترنت عنده كلمه «ماما» برؤيه امه يكفي نفس هذا الاقتران الأكيد ليتصور امه عندما يسمع كلمه «ماما» ، مع أنّه ليس عالماً بالوضع ؛ إذ لا يعرف معنى الوضع.

فالتبادر إذن يتوقّف على وجود عمليّته القرن الأكيد بين التصرّوين في ذهن الشخص ، والمطلوب من التبادر تحصيل العلم بالوضع ، أي العلم بذلك القرن الأكيد ، فلا دور.

ومنها : صحّحه الحمل ، فإن صحّ الحمل الأوّلّي الذاتيّ للفظ المراد استعمال حاله على معنيّ ثبت كونه هو المعنى الموضوع له ، وإن صحّ الحمل الشائع ثبت كون المحمول عليه مصداقاً لعنوان هو المعنى الموضوع له اللفظ ، وإذا لم يصحّ كلا الحملين ثبت عدم كون المحمول عليه نفس المعنى الموضوع له ، ولا مصداقه.

والصحيح : أنّ صحّحه الحمل إنّما تكون علامةً على كون المحمول عليه هو نفس المعنى المراد في المحمول ، أو مصداق المعنى المراد ، أمّا أنّ هذا المعنى المراد في جانب المحمول هل هو معنيّ حقيقيّ للفظ ، أو مجازيّ؟ فلا سبيل إلى تعيين ذلك عن طريق صحّحه الحمل ، بل لا بدّ أن يرجع الإنسان إلى مرتكزاته لكي يعيّن ذلك.

ومنها : الأطراد ، وهو : أن يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المشكوك كونه حقيقيّاً في جميع الحالات وبلحاظ أيّ فردٍ من أفراد ذلك المعنى ، فيدلّ الأطراد في

صَحَّ الاستعمال على كونه هو المعنى الحقيقي للفظ ، إذ لا أطراد في صحَّه الاستعمال في المعنى المجازي.

وقد اجيب على ذلك : بأن الاستعمال في معنى إذا صحَّ مجازاً ولو في حالٍ وبلحاظ فردٍ صحَّ دائماً وبلحاظ سائر الأفراد ، مع الحفاظ على كل الخصوصيات والشؤون التي بها صحَّ الاستعمال في تلك الحالة أو في ذلك الفرد ، فالأطراد ثابت إذن في المعاني المجازية أيضاً ؛ مع الحفاظ على الخصوصيات التي بها صحَّ الاستعمال.

تحويل المجاز إلى حقيقه

إذا استعمل الإنسان كلمه «الأسد» - مثلاً - الموضوعه للحيوان المفترس في الرجل الشجاع فهذا استعمال مجازي. وقد يحتال لتحويله إلى استعمال حقيقي بأن يستعمله في الحيوان المفترس ويطبقه على الرجل الشجاع بافتراض أنه مصداق للحيوان المفترس ، إذ بالإمكان أن يفترض غير المصداق مصداقاً بالاعتبار والعنايه ، ففي هذه الحالة لا يوجد تجوز في الكلمه ؛ لأنها استعملت في ما وضعت له ، وإنما العنايه في تطبيق مدلولها على غير مصداقه فهو مجاز عقلي لا لفظي.

استعمال اللفظ وإرادته الخاص

إذا استعمل اللفظ واريده به معنى مبين لما وضع له فهو مجاز بلا شك ، وأما إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ ذا حصصٍ وحالاتٍ كثيره واريده به بعض تلك الحصص ، كما إذا أتيت بلفظ «الماء» وأردت ماء الفرات فهذا له حالتان :

الاولى : أن تستعمل لفظه «الماء» بمفردها في تلك الحصه بالذات ، أي في ماء الفرات بماهو ماء خاص ، وهذا يكون مجازاً ؛ لأن اللفظ لم يوضع للخاص بماهو خاص.

الثانية : أن تستعمل لفظه «الماء» في معناها المشترك بين ماء الفرات وغيره وتأتي بلفظٍ آخر يدلُّ على خصوصيه الفرات بأن تقول : «أثني بماء الفرات» ، فالحصّه الخاصّه قد أفيدت بمجموع كلمتي «ماء» و «الفرات» ، لا- بكلمه «ماء» فقط ، وكلّ من الكلمتين قد استعملت في معناها الموضوعه له فلا تجوز ، ونطلق على إرادته الخاصّ بهذا النحو «طريقه تعدّد الدالّ والمدلول» ، فطريقه تعدّد الدالّ والمدلول نعني بها : إفاده مجموعه من المعاني بمجموعه من الدوال وبإزاء كلّ دالٍّ واحد من تلك المعاني.

الاشتراك والترادف

لا شكّ في إمكان الاشتراك (وهو وجود معنيين للفظٍ واحد) والترادف (وهو وجود لفظين لمعنى واحد) بناءً على غير مسلك التعهّد في تفسير الوضع ، ومجرّد كون الاشتراك مؤدياً إلى الإجمال وتردّد السامع في المعنى المقصود لا يوجب فقدان الوضع المتعدّد لحكمته ؛ لأنّ حكمته إنّما هي إيجاد ما يصلح للتفهم في مقام الاستعمال ولو بضمّ القرينه.

وأما على مسلك التعهّد فلا- يخلو تصوير الاشتراك والترادف من إشكال ؛ لأنّ التعهّد إذا كان بمعنى (الالتزام بعدم الإتيان باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يضع له اللفظ) امتنع الاشتراك المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبه إلى لفظٍ واحد ، إذ يلزم أن يكون عند الإتيان باللفظ قاصداً لكلا المعنيين وفاءً بكلا التعهّدين ، وهو غير مقصودٍ من المتعهّد جزماً.

وإذا كان التعهّد بمعنى (الالتزام بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى) امتنع الترادف المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبه إلى معنى واحد ، إذ يلزم أن يأتي بكلا اللفظين عند قصد تفهيم المعنى ، وهو غير مقصودٍ من المتعهّد جزماً.

وحلّ الإشكال : إمّا بافتراض (تعدّد المتعهد) أو (وحده المتعهد بأن يكون متعهداً بعدم الإتيان باللفظ إلا إذا قصد تفهيم أحد المعنيين بخصوصه ، أو متعهداً عند قصد تفهيم المعنى بالإتيان بأحد اللفظين) أو (فرض تعهدين مشروطين على نحو يكون المتعهد به في كلّ منهما مقيداً بعدم الآخر) (1).

تصنيف اللغة

تنقسم اللغة إلى كلمه بسيطه ، وكلمه مركبه ، وهيئه تركيبيه تقوم بأكثر من كلمه.

فالكلمه البسيطه : هي الكلمه الموضوعه بماده حروفها وتركيبها الخاص بوضع واحد للمعنى ، من قبيل أسماء الأجناس وأسماء الأعلام والحروف.

والكلمه المركبه : هي الكلمه التي يكون لهيئتها وضع ولمادتها وضع آخر ، من قبيل الفعل.

والهيئه التركيبيه : هي الهيئه التي تحصل بانضمام كلمه إلى اخرى وتكون موضوعه لمعنى خاص.

والهيئات والحروف عموماً لا تستقلّ معانيها بنفسها ؛ لأنها من سنخ النسب والارتباطات ، ففي قولنا : «السير إلى مكّه المكرّمه واجب» تدلّ «إلى» على نسبه خاصه بين السير ومكّه ، حيث إنّ السير ينتهي بمكّه ، وتدلّ هيئه «مكّه المكرّمه» على نسبه وصفيه وهي كون «المكرّمه» وصفاً لمكّه ، وتدلّ هيئه جمله «السير ... واجب» على نسبه خاصه بين السير وواجب ، وهي : أنّ الوجوب ثابت فعلاً للسير.

ص: ٢٢٦

١- هذه حلول ثلاثه للإشكال أفرزنا بعضها عن بعض بالأقواس لتسهيل الأمر على الطالب

والنسبه التي يدلّ عليها الحرف غير كافيه بمفردها لتكوين جملته تامه ، ولهذا تسمّى بالنسبه الناقصه. وأمّا الهيئات فبعضها يدلّ على النسبه الناقصه كهيئه الجمله الوصفيه ، وبعضها يدلّ على النسبه التي تتكوّن بها جملته تامه ، وتسمّى «نسبه تامه» ، وذلك كهيئه الجمله الخبريه ، أو هيئه الجمله الإنشائيه من قبيل «زيدٌ عالمٌ» و «صمٌ».

ويصطلح اصولياً على التعبير بالمعنى الحرفي عن كلّ نسبه ، سواء كانت مدلوله للحرف ، أو لهيئه الجمله الناقصه ، أو لهيئه الجمله التامه. وبالمعنى الاسميّ عمّا سوى ذلك من المدلولات.

ويختلف المعنى الحرفي عن المعنى الاسميّ في امورٍ ، منها : أنّ المعنى الحرفي باعتباره نسبهً وكلّ نسبه متقومه بطرفيها ، فلا يمكن أن يلحظ دائماً إلاّ ضمن لحاظ طرفي النسبه ، وأمّا المعنى الاسميّ فيمكن أن يلحظ بصوره مستقله.

وقد ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى التفرقه بين المعاني الاسميّه والمعاني الحرفيه بأنّ الاولى إخطاريه ، والثانيه إيجاديّه. والمستفاد من ظاهر كلمات مقرّري بحثه (1) أنّ مراده بكون المعنى الاسميّ إخطاريّاً : أنّ الاسم يدلّ على معنى ثابت في ذهن المتكلّم في المرتبه السابقه على الكلام ، وليس دور الاسم إلاّ التعبير عن ذلك المعنى. ومراده بكون المعنى الحرفيّ إيجاديّاً : أنّ الحرف أداه للربط بين مفردات الكلام ، فمدلوله هو نفس الربط الواقع في مرحله الكلام بين مفرداته ، ولا يعبر عن معنى أسبق رتبه من هذه مرحله ، ومن هنا يكون الحرف موجداً لمعناه ؛ لأنّ معناه ليس إلاّ الربط الكلاميّ الذي يحصل به.

وهذا المعنى من الإيجاديّه للحرف واضح البطلان ؛ لأنّ الحرف وإن كان

ص: ٢٢٧

١- أجدود التقريرات ١ : ١٦ - ٢٠. وفوائد الاصول ١ : ٣٧ - ٤٣.

يوجد الربط في مرحله الكلام ولكنّه إنّما يوجد ذلك بسبب دلالته على معنى ، أى على الجانب النسبيّ والربطىّ في الصورة الذهنيه ، ونسبته إلى الربط القائم في الصورة الذهنيّه على حدّ ربط الاسم بالمعاني الاسميّه (1) الداخلة في تلك الصورة ، فلا تصحّ التفرقه بين المعاني الاسميّه والحرفيه بالإختاريّه والإيجاديّه.

نعم ، هناك معنيّ آخر دقيق ولطيف لإيجاديّه المعاني الحرفيه تميّز به عن المعاني الاسميّه ؛ تأتي الإشاره إليه في الحلقة الثالثه إن شاء الله تعالى.

المقارنه بين الحروف و الأسماء الموازيه لها

كلّ حرفٍ نجد تعبيراً اسمياً موازياً له ، ف «إلى» يوازيها في الأسماء «انتها» ، و «من» يوازيها «ابتداء» ، و «في» توازيها «ظرفيه» وهكذا ، وعلى الرغم من الموازاه فإنّ الحرف والاسم الموازي له ليسا مترادفين ؛ بدليل أنّه لا يمكن استبدال أحدهما في موضع الآخر ؛ كما هو الشأن في المترادفين عاده. والسبب في ذلك يعود إلى أنّ الحرف يدلّ على النسبه ، والاسم يدلّ على مفهوم اسميّ يوازي تلك النسبه ويلازمها ، ومن هنا لم يكن بالإمكان أن يفصل مدلول «إلى» عن طرفيه ويلحظ مستقلاً ؛ لأنّ النسبه لا تنفصل عن طرفيها ، بينما بالإمكان أن نلحظ كلمه «الانتها» بمفردها ونتصوّر معناها.

ونفس الشئ نجده في هيئات الجمل مع أسماء موازيه لها ، فقولك : «زيد عالم» إخبار بعلم زيد ، فالإخبار بعلم زيد تعبير اسميّ عن مدلول هيئه «زيد عالم» ، إلّا أنّه لا يرادفه ؛ لوضوح أنّك لو نطقت بهذا التعبير الاسميّ لكنت قد قلت

ص: ٢٢٨

١- هكذا جاءت العبارة في الطبعة الاولى ، والأنسب : على حدّ نسبه الاسم إلى المعاني الاسميّه

جمله ناقصه لا يصح السكوت عليها ، بينما «زيد عالم» جمله تامه يصح السكوت عليها.

تنوع المدلول التصديقي

عرفنا في ما سبق أنّ الألفاظ لها دلالة تصوّريّة تنشأ من الوضع ، ولها دلالة تصديقيّة تنشأ من السياق. والدلالة التصديقيّة الاولى تشترك فيها الكلمات والجمل الناقصه والجمل التامه. والدلالة التصديقيّة الثانيه على المراد الجدّي تختصّ بها الجمل التامه. وسنخ المدلول التصديقيّ الأوّل واحد في جميع الألفاظ ؛ وهو قصد المتكلّم إخطار صوره المعنى في ذهن السامع. وأمّا سنخ المدلول التصديقيّ الثاني - أي المراد الجدّي - فيختلف من جمله تامه إلى جمله تامه اخرى. فالجمله خبريه مثل «زيد عالم» مدلولها الجدّي قصد الإخبار والحكاية عن النسبه التامه التي تدلّ عليها هيئتها ، والجمله الاستفهاميه «هل زيد عالم؟» مدلولها الجدّي طلب الفهم والأطلاع على وقوع تلك النسبه التامه ، والجمله الطلبيه «صلّ» مدلولها الجدّي طلب إيقاع النسبه التامه التي تدلّ عليها هيئه «صلّ» أي طلب وقوع الصلاه من المخاطب.

ويختلف في ذلك السيد الاستاذ (1) فإنّه بنى - كما عرفنا سابقاً - على أنّ الوضع عبارته عن التعهد ، وفرّع عليه أنّ الدلاله اللفظيه الناشئه من الوضع دلالة تصديقيّه ، لا تصوّريّه بحته ، وعلى هذا الأساس اختار أنّ كلّ جمله تامه موضوعه بالتعهد لنفس مدلولها التصديقيّ الجدّي مباشرة ، وقد عرفت الحال في مبناه سابقاً.

ص: ٢٢٩

لا- شكّ في أنّ المعنى الموضوع له للجمله التامه يختلف عن المعنى الموضوع له للجمله الناقصه ؛ لأنّ الاولى يصحّ السكوت عليها دون الثانيه. وهذا الاختلاف يوجد تفسيران له :

أحدهما : مبنّى على أنّ المعنى الموضوع له هو المدلول التصديقيّ مباشرهً ، كما اختاره السيّد الاستاذ تفرّيعاً على تفسيره للوضع بالتعريض ، وحاصله : أنّ الجمله التامه في قولنا : «المفيد عالم» موضوعه لقصد الحكايه والإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع ، والجمله الناقصه الوصفيّ في قولنا : «المفيد العالم» موضوعه لقصد إخطار صوره هذه الحصّه الخاصّه (1).

والجواب على ذلك : ما تقدّم من أنّ المعنى الموضوع له غير المدلول التصديقيّ ، بل هو المدلول التصوّريّ ، والمدلول التصوّريّ للحروف والهيئات هو النسبه ، فلا بدّ من افتراض فرقٍ بين نحوين من النسبه : أحدهما يكون مدلولاً للجمله التامه ، والآخر مدلول للجمله الناقصه.

والتفسير الآخر : أنّ هيئه كلتا الجملتين موضوعه للنسبه ، ولكنّها في إحداهما اندماجيّه وفي الاخرى غير اندماجيّه ، وكلّ جملته موضوعه للنسبه الاندماجيّه فهي ناقصه ؛ لأنّها تحوّل المفهومين إلى مفهومٍ واحدٍ وتُصيّر الجمله في قوه كلمه واحده ، وكلّ جملته موضوعه للنسبه غير الاندماجيّه فهي جمله تامه. وقد تقدّم في الحلقة السابقه بعض الحديث عن ذلك.

ص : ٢٣٠

هذه نبذه تمهيديه عن الدلاله اللفظيه وعلاقات الألفاظ بالمعاني ؛ نكتفى بها للدخول في الحديث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي.

ومن الواضح أنّ هذه الدلالات على قسمين : فبعضها دلالات خاصه ترتبط ببعض المسائل الفقهيّه ، كدلاله كلمه «الصعيد» أو «الكعب» ، وبعضها دلالات عامه تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عمليّه الاستنباط في مختلف أبواب الفقه ، كدلاله الأمر على الوجوب. وقد عرفت سابقاً أنّ ما يدخل في البحث الاصولي إنّما هو القسم الثاني ، ولهذا فسوف يكون البحث عن الدلالات العامه للدليل الشرعي اللفظي.

الأمرُ تارةً يستعمل بمادته ، فيقال : «أمرك بالصلاه» ، واخرى بصيغته ، فيقال : «صَلِّ».

أمّا مادّة الأمر فلا شكّ في دلالتها بالوضع على الطلب ، ولكن لا- بنحو تكون مرادفةً للفظ الطلب ؛ لأنّ لفظ الطلب ينطبق بمفهومه على الطلب التكويني ، كطلب العطشان للماء ، والطلب التشريعيّ ، سواء صدر من العالی أو من غيره ، بينما الأمر لا يصدق إلاّ على الطلب التشريعيّ من العالی ، سواء كان مستعلياً - أي متظاهراً بعلوّه - أو لا.

كما أنّ مادّة الأمر لا ينحصر معناها لغّه بالطلب ، بل ذكرت لها معانٍ اخرى : كالشيء ، والحادثه ، والغرض ، وعلى هذا الأساس تكون مشتركاً لفظياً ، وتعيين الطلب بحاجه إلى قرينه ، ومتى دلّت القرينه على ذلك يقع الكلام في أنّ المادّه تدلّ على الطلب بنحو الوجوب ، أو تلائم مع الاستحباب؟

فقد يستدلّ على أنّها تدلّ على الوجوب بوجه :

منها : قوله تعالى : (فَلْيُحَذِرِ الَّذِينَ يَخَذِلُونَ عَنْ أَمْرِهِ) (١). وتقريبه : أنّ الأمر لو كان يشمل الطلب الاستحبابي كما وقع على إطلاقه موضوعاً للحذر من العقاب.

ص : ٢٣٢

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا- أن أشقَّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك» (١). وتقريبه: أن الأمر لو كان يشمل الاستحباب لما كان الأمر مستلزماً للمشقة كما هو ظاهر الحديث.

ومنها: التبادر، فإنّ المفهوم عرفاً من كلام المولى حين يستعمل كلمه الأمر أنّه فى مقام الإيجاب والإلزام، والتبادر علامه الحقيقه.

وأما صيغه الأمر فقد ذكرت لها عدّه معانٍ، كالطلب، والتمنى، والترجى، والتهديد، والتعجيز، وغير ذلك، وهذا فى الواقع خلط بين المدلول تصوّرى للصيغه والمدلول التصديقى الجدّى لها باعتبارها جملة تامّه.

وتوضيحه: أن الصيغه - أى هيئه فعل الأمر - لها مدلول تصوّرى، ولا بدّ أن يكون من سنخ المعنى الحرفى، كما هو الشأن فى سائر الهيئات والحروف، فلا- يصحّ أن يكون مدلولها نفس الطلب بما هو مفهوم اسمى، ولا مفهوم الإرسال نحو المادّه، بل نسبه طلبيه أو إرساليه توازى مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال، كما توازى النسبه التى تدلّ عليها «إلى» مفهوم «الانتهاء».

والعلاقه بين مدلول الصيغه - بوصفه معنىً حرفياً - ومفهوم الإرسال أو الطلب تُشابهه العلاقه بين مدلول «من» و «إلى» و «فى» ومدلول «الابتداء» و «الانتهاء» و «الظرفيه»، فهى علاقه موازاه لا ترادف.

ونقصد بالنسبه الطلبيه أو الإرساليه: الربط المخصوص الذى يحصل بالطلب أو بالإرسال بين المطلوب والمطلوب منه، أو بين المرسل والمرسل إليه، وهذا هو المدلول التصوّرى للصيغه الثابت بالوضع.

وللصيغه باعتبارها جملة تامّه مكوّنه من فعلٍ وفاعلٍ مدلولٌ تصديقى جدّى

ص: ٢٣٣

بحكم السياق ، لا-الوضع ، إذ تكشف سياقاً عن أمرٍ ثابتٍ في نفس المتكلم هو الذى دعاه إلى استعمال الصيغه ، وفي هذه المرحلة تتعدّد الدواعى التى يمكن أن تدلّ عليها الصيغه بهذه الدلاله ، فتارةً يكون الداعى هو الطلب ، واخرى الترجى ، وثالثه التعجيز ، وهكذا ؛ مع انحفاظ المدلول التصورى للصيغه فى الجميع .

هذا كله على المسلك المختار المشهور القائل : بأنّ الدلاله الوضعيه هى الدلاله التصوريه . وأما بناءً على مسلك التعهد القائل : بأنّ الدلاله الوضعيه هى الدلاله التصديقيه ، وأنّ المدلول الجدّى للجمله التامه هو المعنى الموضوع له ابتداءً فلا بدّ من الالتزام بتعدّد المعنى فى تلك الموارد ؛ لاختلاف المدلول الجدّى .

ثمّ إنّ الظاهر من الصيغه أنّ المدلول التصديقيّ الجدّى هو الطلب دون سائر الدواعى الاخرى ؛ وذلك لأنّه : إن قيل بأنّ المدلول التصورى هو النسبه الطلبيه فواضح أنّ الطلب مصداق حقيقىّ للمدلول التصورىّ دون سائر الدواعى ، فيكون أقرب إلى المدلول التصورىّ ، وظاهر كلّ كلامٍ أنّ مدلوله التصديقيّ أقرب ما يكون للتطابق والمصداقيه للمدلول التصورىّ .

وأما إذا قيل بأنّ المدلول التصورىّ هو النسبه الإرساليه فلأنّ المصداق الحقيقىّ لهذه النسبه إنّما ينشأ من الطلب ، لا من سائر الدواعى ، فيتعين داعى الطلب بظهور الكلام .

ولكن قد يتفق أحياناً أن يكون المدلول الجدّى هو قصد الإخبار عن حكم شرعىّ آخر غير طلب الماده أو إنشاء ذلك الحكم وجعله ، كما فى قوله : «اغسل ثوبك من البول» ، فإنّ المراد الجدّى من «اغسل» ليس طلب الغسل ، إذ قد يتنجس ثوب الشخص فيهمله ولا يغسله ولا إثم عليه ، وإنّما المراد بيان أنّ الثوب يتنجس بالبول وهذا حكم وضعىّ ، وأنّه يطهر بالغسل وهذا حكم وضعىّ آخر ، وفى هذه الحاله تسمى الصيغه بالأمر الإرشادى ؛ لأنها إرشاد وإخبار عن ذلك الحكم .

وكما أنّ المعروف فى دلالة مادّة الأمر على الطلب أنّها تدلّ على الطلب الوجوبى كذلك الحال فى صيغته الأمر ، بمعنى أنّها تدلّ على النسبة الإرساليّة الحاصلة من إرادته لزوميّه ، وهذا هو الصحيح ، للتبادر بحسب الفهم العرفى العامّ.

وكثيراً ما يستعمل غير فعل الأمر من الأفعال فى إفاده الطلب ، إمّا بإدخال لام الأمر عليه ، فيكون الاستعمال بلا عنايه ، وإمّا بدون إدخاله ، كما إذا قيل : «يعيد» ، و «يغتسل» ، ويشتمل الاستعمال حينئذٍ على عنايه ؛ لأنّ الجملة حينئذٍ خبريّة بطبيعتها وقد استعملت فى مقام الطلب. وفى الأوّل يدلّ على الوجوب بنحو دلالة الصيغته عليه ، وفى الثانى يوجد خلاف فى الدلالة على الوجوب ، ويأتى الكلام عن ذلك فى حلقه مقبله إن شاء الله تعالى.

دلالات اخرى للأمر

عرفنا أنّ الأمر يدلّ على الطلب ، ويدلّ على أنّ الطلب على نحو الوجوب. وهناك دلالات اخرى محتمله وقع البحث عن ثبوتها له وعدمه.

منها : دلالته على نفي الحرمة بدلاً عن دلالته على الطلب والوجوب فى حاله معيّنه ، وهى : ما إذا ورد عقيب التحريم ، أو فى حاله يحتمل فيها ذلك.

والصحيح : أنّ صيغته الأمر على مستوى المدلول التصورى لا تتغير دلالتها فى هذه الحالة ، بل تظلّ دالّة على النسبه الطليّه ، غير أنّ مدلولها التصديقى هنا يصبح مجملاً. ومردداً بين الطلب الجدّى وبين نفي التحريم ؛ لأنّ ورود الأمر فى إحدى الحالتين المذكورتين يوجب الإجمال من هذه الناحيه.

ومنها : دلالة الأمر بالفعل الموقّت بوقتٍ محدّدٍ على وجوب القضاء خارج الوقت على من لم يأتِ بالواجب فى وقته.

وتوضيح الحال فى ذلك : أنّ الأمر بالفعل الموقّت : تارة يكون أمراً واحداً

بهذا الفعل المقيّد فلا- يقتضى الإلتيان به ، فإن لم يأت به حتّى انتهى الوقت فلا موجب من قبله للقضاء ، بل يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد.

وتارة أخرى يكون الأمر بالفعل الموقّت أمرين مجتمعين فى بيان واحد : أحدهما أمر بذات الفعل على الإطلاق ، والآخر أمر بإيقاعه فى الوقت الخاصّ ، فإن فات المكلف امتثال الأمر الثانى بقى عليه الأمر الأوّل ، ويجب عليه أن يأتى بالفعل حينئذ ولو خرج الوقت ، فلا- يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد. وظاهر دليل الأمر بالموقّت هو وحده الأمر ، فيحتاج إثبات تعدّده على الوجه الثانى إلى قرينه خاصّه.

ومنها : دلالة الأمر بالأمر بشىء على الأمر بذلك الشىء مباشرة ، بمعنى أنّ الأمر إذا أمر زيداً بأن يأمر خالداً بشىء فهل يستفاد الأمر المباشر لخالدٍ من ذلك ، أو لا؟

فعلى الأوّل لو أنّ خالداً اطّلع على ذلك قبل أن يأمره زيد لوجب عليه الإلتيان بذلك الشىء. وعلى الثانى لا يكون ملزماً بشىء.

ومثاله فى الفقه : أمر الشارع لولّى الصبىّ بأن يأمر الصبىّ بالصلاه ، فإن قيل بأنّ الأمر بالأمر بشىء أمرٌ به كان أمر الشارع هذا أمراً للصبىّ - ولو على نحو الاستحباب - بالصلاه.

النهى

كما أنّ للأمر مادّةً وصيغَةً كذلك الحال فى النهى ، فمادّته نفس كلمه النهى ، وصيغته من قبيل «لا تكذب» ، والمادّة تدلّ على الزجر بمفهومه الاسمى ، والصيغه تدلّ على الزجر والإمساك بنحو المعنى الحرفى ، وإن شئت عبّر بالنسبه الزجرية والإمساكية.

وقد وقع الخلاف بين جملته من الاصوليين في : أنّ مفاد النهي هل هو طلب الترك الذي هو مجرد أمر عدمي ، أو طلب الكفّ عن الفعل الذي هو أمر وجودي؟

وقد يستدلّ للوجه الثاني : بأنّ الترك استمرار للعدم الأزليّ الخارج عن قدره فلا يمكن تعلق الطلب به. ويندفع هذا الدليل : بأنّ بقاءه مقدور فيعقل التكليف به.

ويندفع الوجه الثاني : بأنّ من حصل منه الترك بدون كفّ لا يعتبر عاصياً للنهي عرفاً.

والصحيح : أنّ كلا الوجهين باطل ؛ لأنّ النهي ليس طلباً لا للترك ولا للكفّ ، وإنّما هو زجر بنحو المعنى الاسميّ كما في مادّه النهي ، أو بنحو المعنى الحرفيّ كما في صيغته النهي ، وهذا يعني أنّ متعلّقه الفعل ، لا الترك.

ولا إشكال في دلالة النهي مادّةً وصيغتهً على كون الحكم بدرجة التحريم ، ويثبت ذلك بالتبادر والفهم العرفيّ العامّ.

إذا ورد خطاب يشتمل على حكم وقيد له ، فقد يكون هذا القيد متعلقاً للحكم ، كالأكرام في «أكرم الفقير». وقد يكون موضوعاً له ، كالفقير في المثال. وقد يكون شرطاً ، كما في الجملة الشرطية «إذا زالت الشمس فصل». وقد يكون غايةً ، كما في «صم إلى الليل». وقد يكون وصفاً للموضوع ، كالعادل في «أكرم الفقير العادل» ، وهكذا.

وفي كل هذه الحالات يوجد للكلام مدلول تصوّري يريد إخطاره في ذهن السامع ، ومدلول تصديقي جدّي ، وهو الحكم الشرعيّ الذي ابرز وكُشف عنه بذلك الخطاب.

ولا شكّ في أنّ الصورة التي نتصوّرها في مرحلة المدلول التصوّري عند سماع الكلام المذكور هي صورة حكم يرتبط بذلك القيد على نحوٍ من أنحاء الارتباط ، ونستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدلّ عليها الكلام بالدلالة التصوّريّة دخوله أيضاً في المدلول التصديقيّ الجدّي ، بمعنى أنّ القيد مأخوذ في ذلك الحكم الشرعيّ الخاصّ الذي كشف عنه ذلك الكلام ، فحينما يقول المولى : «أكرم الفقير العادل» نفهم أنّ الوجوب الذي أراد كشفه بهذا الخطاب قد جعل على الفقير العادل ، واخذت العدالة في موضوعه وفقاً لأخذها في المدلول التصوّريّ للكلام ؛ وذلك لأنّ المولى لو لم يكن قد أخذ العدالة قيماً في موضوع ذلك الوجوب الذي جعله وأبرزه بقوله : «أكرم الفقير العادل» لكان هذا يعني أنّه أخذ في المدلول التصوّريّ لكلامه قيماً ولم يأخذ ذلك القيد في المدلول الجدّيّ لذلك الكلام ، أي أنّه بين بالدلالة التصوّريّة للكلام شيئاً وهو القيد ، مع أنّه

لا يدخل فى نطاق مراده الجدّى.

وهذا خلاف ظهور عرفى سياقى مفاده : أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام فى مرحله المدلول التصوّرى فهو داخل فى نطاق المراد الجدّى. وبكلمه اخرى : أنّ ما يقوله يريد حقيقه ، وبهذا الظهور ثبت قاعده ، وهى : قاعده احترازيه القيود ، ومؤداها : أنّ كلّ قيد يؤخذ فى المدلول التصوّرى للكلام فالأصل فيه بحكم ذلك الظهور أن يكون قيداً فى المراد الجدّى أيضاً ، فإذا قال : «أكرم الإنسان الفقير» فالفقر قيد فى المراد الجدّى ؛ بمعنى كونه دخيلاً فى موضوع وجوب الإكرام الذى سبق ذلك الكلام للكشف عنه.

ويتربّب على ذلك : أنّه إذا لم يكن الإنسان فقيراً فلا- يشمله ذلك الوجوب ، ولكنّ هذا لا يعنى أن إكرامه ليس واجباً باعتبار آخر ، فقد يكون هناك وجوب ثانٍ يخصّ الإنسان العالم أيضاً ، فإذا لم يكن الإنسان فقيراً وكان عالماً فقد يجب إكرامه بوجوب ثانٍ.

وهكذا نعرف أنّ قاعده احترازيه القيود تثبت أنّ شخص الحكم الذى يشكّل المدلول التصديقى الجدّى للكلام المشتمل على القيد لا يشمل من انتفى عنه القيد ، ولا تنفى وجود حكم آخر يشمله.

ص: ٢٣٩

الإطلاق يقابل التقييد ، فإن تصوّرت معنىً ولاحظت فيه وصفاً خاصاً أو حاله معينه كان ذلك تقييداً ، وإن تصوّرتَه بدون أن تلاحظ معه أى وصفٍ أو حاله أخرى كان ذلك إطلاقاً ، فالتقييد إذن هو لحاظ خصوصيته زائده في الطبيعة ، والإطلاق عدم لحاظ الخصوصية الزائده. والطبيعه محفوظه في كلتا الحالتين ، غير أنّها تتميز في الحاله الاولى بأمرٍ وجوديٍّ وهو لحاظ الخصوصية ، وتتميز في الحاله الثانيه بأمرٍ عدميٍّ وهو عدم لحاظ الخصوصية.

ومن هنا يقع البحث في أنّ كلمه «إنسان» - مثلاً - أو أى كلمهٍ مشابهه هل هي موضوعه للطبيعه المحفوظه في كلتا الحالتين ، فلا التقييد دخيل في المعنى الموضوع له ولا- الإطلاق ، بل الكلمه بمدلولها ثلاثم كلاً- الأمرين ، أو أنّ الكلمه موضوعه للطبيعه المطلقه ، فتدلّ الكلمه بالوضع على الإطلاق وعدم لحاظ القيد؟

وقد وقع الخلاف في ذلك ، ويترتب على هذا الخلاف أمران :

أحدهما : أنّ استعمال اللفظ وإرادته المقيّد على طريقه تعدّد الدالّ والمدلول يكون استعمالاً حقيقياً على الوجه الأوّل ؛ لأنّ المعنى الحقيقيّ للكلمه محفوظ في ضمن المقيّد والمطلق على السواء ، ويكون مجازاً على الوجه الثاني ؛ لأنّ الكلمه لم تستعمل في المطلق مع أنّها موضوعه للمطلق ، أى للطبيعه التي لم يلحظ معها قيد بحسب الفرض.

والأمر الآخر : أنّ الكلمه إذا وقعت في دليل حكم ، كما إذا اخذت موضوعاً للحكم - مثلاً - ولم نعلم أنّ الحكم هل هو ثابت ومدلول الكلمه على الإطلاق ، أو لخصه مقيده منه؟ أمكن على الوجه الثاني أن نستدلّ بالدلاله الوضعيه للفظ على

الإطلاق؛ لأنه مأخوذ في المعنى الموضوع له وقيده له، فيكون من القيود التي ذكرها المتكلم، فنطبق عليه قاعده احترازيه القيود، فيثبت أن المراد الجدّي مطلق أيضاً.

وأما على الوجه الأول فلا دلالة وضعيه للفظ على ذلك؛ لأنّ اللفظ موضوع بموجه للطبيع المحفوظه في ضمن المطلق والمقيّد، وكلّ من الإطلاق والتقييد خارج عن المدلول الوضعي للفظ، فالمتكلم لم يذكر في كلامه التقييد، ولا الإطلاق، فلا يمكن بالطريقه السابقه أن نثبت الإطلاق، بل لابدّ من طريقه اخرى.

والصحيح هو الوجه الأوّل؛ لأنّ الوجدان العرفي شاهد بأن استعمال الكلمه في المقيّد على طريقه تعدّد الدال والمدلول ليس فيه تجوّز. وعلى هذا الأساس نحتاج في إثبات الإطلاق إلى طريقه اخرى، إذ ما دام الإطلاق غير مأخوذ في مدلول اللفظ وضعاً فهو غير مذكور في الكلام، فلا يتأخّ تطبيق قاعده احترازيه القيود عليه.

[قرينه الحكمه]

والطريقه الاخرى: هي ما يسمّيها المحققون المتأخرون بقرينه الحكمه، وجوهرها التمسك بدلاله تصديقيه لظهور عرفي سياقي آخر غير ذلك الظهور الحالي السياقي الذي تعتمد عليه قاعده احترازيه القيود، فقد عرفنا سابقاً أنّ هذه القاعده تعتمد على ظهور عرفي سياقي مفاده: أنّ ما يقوله يريد حقيقه، ويوجد ظهور عرفي سياقي آخر مفاده: أنّ لا يكون شيء دخيلاً وقيداً في مراده الجدّي وحكمه، ولا يبيّنه باللفظ؛ لأنّ ظاهر حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بخطابه، وحيث إنّ القيد ليس مبيّناً في حاله عدم نصب قرينه على التقييد فهو إذن ليس داخلياً في المراد الجدّي والحكم الثابت، وهذا هو الإطلاق المطلوب.

وهكذا نلاحظ أنّ كلاً من قرينه الحكمه التي تثبت الإطلاق وقاعده

احترازيه القيود تبتنى على ظهور عرفي سياتي حالي غير الظهور العرفي السياقي الحالي الذي تعتمد عليه الاخرى ، فالقاعده تبتنى على ظهور حال المتكلم في أن ما يقوله يريد ، وقرينه الحكمه تبتنى على ظهور حال المتكلم في أن كل ما يكون قيداً في مراده الجدّي يقوله في الكلام الذي صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدّي ، أي أنه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بخطابه.

وقد يُعترض على قرينه الحكمه هذه : بأن اللفظ إذا لم يكن يدلّ بالوضع إلا على الطبيعه المحفوظه في ضمن المقيد والمطلق معاً فلا- دالّ على الإطلاق ، كما لا دالّ على التقييد ، مع أن أحدهما ثابت في المراد الجدّي جزماً ؛ لأنّ موضوع الحكم في المراد الجدّي إمّا مطلق ، وإمّا مقيد ، وهذا يعني أنه - على أي حال - لم يبيّن تمام مراده بخطابه ، ولا معيّن حينئذٍ لافتراض الإطلاق في مقابل التقييد.

ويمكن الجواب على هذا الاعتراض : بأن ذلك الظهور الحالي السياقي لا يعني سوى أن يكون كلامه وافيّاً بالدلاله على تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني ؛ بحيث لا- يكون هناك معنيّ لحظه المتكلم ولم يأت بما يدلّ عليه ، لا أن كل ما لم يلحظه لا بدّ أن يأتي بما يدلّ على عدم لحاظه ، فإنّ ذلك ممّا لا يقتضيه الظهور الحالي السياقي.

وعليه فإذا كان المتكلم قد أراد المقيد مع أنه لم ينصب قرينه على القيد فهذا يعني وقوع أمرٍ تحت اللحاظ زائد على الطبيعه ، وهو تقيدها بالقيد ؛ لأنّ المقيد يتميّز بلحاظ زائد ، ولا يوجد في الكلام ما يبيّن هذا التقييد الذي وقع تحت اللحاظ.

وإذا كان المتكلم قد أراد المطلق فهذا لا يعني وقوع شيءٍ تحت اللحاظ زائداً على الطبيعه ؛ لأنّ الإطلاق - كما تقدّم - عبارته عن عدم لحاظ القيد ، فصحّ أن يقال : إنّ المتكلم لو كان قد أراد المقيد لما كان مبيّناً لتمام مرامه ؛ لأنّ القيد واقع تحت اللحاظ وليس مدلولاً للفظ ، وإذا كان مراده المطلق فقد بين تمام ما وقع تحت لحاظه ؛ لأنّ نفس الإطلاق ليس واقعاً تحت اللحاظ ، بل هو عدم لحاظ القيد الزائد.

ونستخلص من ذلك : أننا بتوسط قرينه الحكمة نثبت الإطلاق ، ونستغنى بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعيه عن طريق أخذه قيداً فى المعنى الموضوع له اللفظ ، ثم تطبيق قاعده احترازيه القيود عليه.

لكن يبقى هناك فارق عملي بين إثبات الإطلاق بقرينه الحكمة وإثباته بالدلالة الوضعيه وتطبيق قاعده احترازيه القيود ، وهذا الفارق العملي يظهر فى حاله اكتناف الكلام بملاسات معينه تفقده الظهور السياقي الذى تعتمد عليه قرينه الحكمة ، فلا يعود لحال المتكلم ظهور فى أنه فى مقام بيان تمام مراده الجددي بكلامه ، وأمكن أن يكون فى مقام بيان بعضه ، وفى هذه الحاله لا تتم قرينه الحكمة ، لبطلان الظهور الذى تعتمد عليه ، فلا يمكن إثبات الإطلاق لمن يستعمل قرينه الحكمة لإثباته ، وخلافاً لذلك من يثبت الإطلاق بالدلالة الوضعيه وتطبيق قاعده احترازيه القيود فإن بإمكانه أن يثبت الإطلاق فى هذه الحاله أيضاً ؛ لأن الظهور الذى تعتمد عليه هذه القاعده غير الظهور الذى تعتمد عليه قرينه الحكمة ، كما عرفنا سابقاً ، وهو ثابت على أى حال.

ثم إن الإطلاق الثابت بقرينه الحكمة : تارة يكون شمولياً ، أى مقتضياً لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعه ، واخرى يكون بدلياً يكفى فى امتثال الحكم المجمعول فيه إيجاد أحد الأفراد. ومثال الأول : إطلاق الكذب فى «لا تكذب» ، ومثال الثانى : إطلاق الصلاه فى «صل».

والإطلاق : تارة يكون أفرادياً ، واخرى يكون أحوالياً ، والمقصود بالإطلاق الأفرادى : أن يكون للمعنى أفراد فيثبت بقرينه الحكمة أنه لم يرد به بعض الأفراد دون بعض ، والمقصود بالإطلاق الأحوالى : أن يكون للمعنى أحوال ، كما فى أسماء الأعلام ، فإن مدلول كلمه «زيد» وإن لم يكن له أفراد ولكن له أحوال متعدده ، فيثبت بقرينه الحكمة أنه لم يرد به حال دون حال.

مرّ بنا سابقاً (١) أنّ المعاني في المصطلح الاصولي: تارة تكون معاني اسمية، كمدلول عالم في «أكرم العالم». واخرى معاني حرفية، كمدلول صيغته الأمر في نفس المثال، ولا شكّ في أنّ قرينه الحكمه تجرى على المعاني الاسمية ويثبت بها إطلاقها، وأمّا المعاني الحرفية فقد وقع النزاع في إمكان ذلك بشأنها.

مثلاً: إذا شككنا في أنّ الحكم بالوجوب هل هو مطلق وثابت في كلّ الأحوال، أو في بعض الأحوال دون بعض، فهل يمكن أن نطبّق قرينه الحكمه على مفاد «أكرم» في المثال وهو الوجوب المفاد على نهج النسبه الطلبية والإرسالية لإثبات أنّه مطلق، أو لا؟ وسيأتي توضيح الحال في هذا النزاع في الحلقة الثالثه (٢) إن شاء الله تعالى. والصحيح فيه: إمكان تطبيق مقدمات الحكمه في مثل ذلك.

التقابل بين الإطلاق والتقييد

اتّضح ممّا ذكرناه أنّ هناك إطلاقاً وتقييداً في عالم اللحاظ وفي مقام الثبوت، والتقييد هنا بمعنى لحاظ القيد، والإطلاق بمعنى عدم لحاظ القيد. وهناك أيضاً إطلاق وتقييد في عالم الدلاله وفي مقام الإثبات، والتقييد هنا بمعنى الإتيان في الدليل بما يدلّ على القيد، والإطلاق بمعنى عدم الإتيان بما يدلّ على القيد مع ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام بيان تمام مراده بخطابه.

والإطلاق الإثباتي يدلّ على الإطلاق الثبوتي، والتقييد الإثباتي يدلّ على

ص: ٢٤٤

١- مضي تحت عنوان: تصنيف اللغه

٢- سوف يأتي في الحلقة الثالثه عند الحديث عن ثمره البحث عن المعاني الحرفيه

التقييد الثبوتى. ولا شك في أن الإطلاق والتقييد متقابلان ثبوتاً وإثباتاً، غير أن التقابل على أقسام: ءؤ

فتارة يكون بين أمرين وجوديين ، كالتضاد بين الاستقامه والانحناء.

واخرى يكون بين وجودٍ وعدم ، كالتناقض بين وجود البصر وعدمه.

وثالثه يكون بين وجود صفه في موضع معينٍ وعدمها في ذلك الموضع مع كون الموضع قابلاً لوجودها فيه ، من قبيل البصر والعمى ؛ فإن العمى ليس عدم البصر ولو في جدار ، بل عدم البصر في كائنٍ حتى يمكن في شأنه أن يبصر.

وعلى هذا الأساس اختلف الأعلام في أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين من أى واحدٍ من هذه الأنحاء.

ومن الواضح على ضوء ما ذكرناه أنه ليس تضاداً ؛ لأن الإطلاق الثبوتى ليس أمراً وجودياً ، بل هو عدم لحاظ القيد ، ومن هنا قيل تارة : بأنه من قبيل تقابل البصر وعدمه ، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة عدمه. وقيل اخرى : إنه من قبيل التقابل بين البصر والعمى ، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة العمى.

وأما التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين فهو من قبيل تقابل البصر والعمى بدون شك ، بمعنى أن الإطلاق الإثباتى الكاشف عن الإطلاق الثبوتى هو عدم ذكر القيد في حاله يتيسر للمتكلم فيها ذكر القيد ، وإلا لم يكن سكوته عن التقييد كاشفاً عن الإطلاق الثبوتى.

الحالات المختلفه لاسم الجنس

مما ذكرناه يتضح أن أسماء الأجناس لا تدل على الإطلاق بالوضع ، بل بالظهور الحالى وقرينه الحكمه. ولاسم الجنس ثلاث حالات :

الاولى : أن يكون معرفاً باللام من قبيل كلمه «البيع» فى «أحلَّ الله البيع».

ص: ٢٤٥

الثانيه : أن يكون منكرًا ، أى منوّنًا بتنوين التنكير (1) من قبيل كلمه «رجل» فى «جاء رجل» أو «جئنى برجل».

الثالثه : أن يكون خاليًا من التعريف والتنكير ، كما فى حاله كونه منوّنًا بتنوين التمكين (2) أو كونه مضافًا.

ويلاحظ : أنّ اسم الجنس يبدو بوضعه الطبيعى وبدون تطعيم لمعناه فى الحاله الثالثه ، بينما يطعم فى الحاله الثانيه بشىء من التنكير ، وفى الحاله الاولى بشىء من التعريف.

أمّا الحيشه التى طعم بها مدلول اسم الجنس فى الحاله الثانيه فأصبح نكره فالمعروف أنّها حيشه الوحده ، فالنكره موضوعه للطبيعه المأخوذه بقيد الوحده ، ولهذا لا يمكن أن يكون الإطلاق شموليًا حين ينصب الأمر على نكره مثل «أكرم عالمًا» ؛ وذلك لأنّ طبيعه عالم - مثلاً - حين تتقيّد بقيد الوحده لا يمكن أن تنطبق على أكثر من واحد - أى واحد - وهو معنى الإطلاق البدليّ.

ص: ٢٤٦

١- الظاهر أنّ المؤلّف الشهيد رحمه الله استعمل تنوين التنكير فى غير مصطلحه النحوى ، فإنّه عند النحاه عبارته عن التنوين «اللاحق لبعض الأسماء المبتئّه فرقاً بين معرفتها ونكرتها ، ويقع فى باب اسم الفعل بالسمع كصه ومه وإيه ، وفى العلم المختوم بويه بقياس ، نحو : جاءنى سيبويه وسيبويه آخر» (مغنى اللبيب / الباب الأوّل / حرف النون) فى حين أنّ السيّد الشهيد رحمه الله قصد بذلك التنوين الذى يلحق الاسم النكره لإفاده قيد الوحده ، مثل : أكرم فقيراً ، أى فقيراً واحداً

٢- الظاهر أنّه رحمه الله استعمل تنوين التمكين أيضاً فى غير مصطلحه النحوى ، فإنّه عند النحاه عبارته عن التنوين «اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلماً ببقائه على أصله ... وذلك كزيد ورجل ورجال» (المصدر السابق) ولا فرق فى هذا المعنى بين ما يدلّ على قيد الوحده وما لا يدلّ عليه. فى حين أنّه رحمه الله قصد بذلك خصوص التنوين الذى لا دلالة فيه على قيد الوحده ، وإنّما يتمخض فى الدلالة على بقاء الاسم المعرب المنصرف على أصله مثل قوله تعالى : (قولٌ معروفٌ خيرٌ من صدقٍ يتبعها أذى) بناءً على إرادته جنس القول المعروف

وأما الحيثية التي طُعِمَ بها مدلول اسم الجنس في الحالة الاولى فأصبح معرفهً فهي التعيين ، فاللام تُعَيِّن مدلول مدخولها وتطَبِّقه على صورهِ مألوفهٍ : إمّا بحضورها فعلاً كما في العهد الحضوريّ ، وإمّا بذكرها سابقاً كما في العهد الذكريّ ، وإمّا باستثناسٍ ذهنيّ خاصّ بها كما في العهد الذهنيّ ، وإمّا باستثناسٍ ذهنيّ عامّ بها كما في لام الجنس ، فإنّ في الذهن لكلّ جنسٍ انطباعاتٍ معيّنه تشكّل لوناً من الاستثناس العامّ الذهنيّ بمفهوم ذلك الجنس ، فإن قيل : «نار» دلّت الكلمه على ذات المفهوم. وإن قيل : «النار» واريده باللام لام الجنس أفاد ذلك تطبيق هذا المفهوم على حصيله تلك الانطباعات ، وبذلك يصبح معرفه.

واسم الجنس في حاله كونه معرفهً ، وكذلك في حاله الثالثه التي يخلو فيها من التعريف والتنكير معاً يصلح للإطلاق الشموليّ ، ولهذا إذا قلت : «أكرم العالم» جرت قرينه الحكمه لإثبات الإطلاق الشموليّ في كلمه «العالم».

الانصراف

قد يتكوّن نتيجةً لملاساتٍ انسٍ ذهنيّ خاصّ بحصّه معيّنه من حصص المعنى الموضوع له اللفظ ، وهذا الانس على نحوين :

أحدهما : أن يكون نتيجةً لتواجد تلك الحصّه في حياه الناس وغلبه وجودها على سائر الحصص.

والآخر : أن يكون نتيجةً لكثرة استعمال اللفظ وإرادته تلك الحصّه على طريقه تعدّد الدالّ والمدلول.

أما النحو الأوّل فلا يؤثّر على إطلاق اللفظ شيئاً ؛ لأنّه انس ذهنيّ بالحصّه مباشرةً دون أن يؤثّر في مناسبه اللفظ لها ، أو يزيد في علاقته بما هو لفظ بتلك الحصّه خاصه.

وأما النحو الثاني فكثرت الاستعمال المذكوره قد تبلغ إلى درجهٍ توجب نقل اللفظ من وضعه الأول إلى الوضع للحصّه ، أو تحقّق وضعاً تعيّنياً للفظ لتلك الحصّه بدون نقل ، وقد لا- توجب ذلك أيضاً ، ولكنها تشكّل درجهً من العلاقه والقرن بين اللفظ والحصّه بمشابهٍ تصلح أن تكون قرينهً على إرادتها خاصّه من اللفظ ، فلا- يمكن حينئذٍ إثبات الإطلاق بقرينه الحكمه ؛ لأنها تتوقّف على أن لا يكون في كلام المتكلّم ما يدلّ على القيد ، وتلك العلاقه والانس الخاصّ يصلح للدلاله عليه.

الإطلاق المقاميّ

الإطلاق الذي استعرضناه وعرفنا أنّه يثبت بقرينه الحكمه والظهور الحالىّ السياقىّ نسّميه «الإطلاق اللفظيّ» تمييزاً له عن نحو آخر من الإطلاق لا بدّ من معرفته ، نطلق عليه اسم «الإطلاق المقاميّ».

ونقصد بالإطلاق اللفظيّ : حاله وجود صورهِ ذهنيّه للمتكلّم وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصوره ، ففي مثل هذه الحاله إذا تردّدنا في هذه الصوره هل أنّها تشتمل على قيدٍ غير مذكورٍ في الكلام الذي سيق للتحدّث عنها ، كان مقتضى الظهور الحالىّ السياقىّ في أنّ المتكلّم يبيّن تمام المراد بالخطاب مع عدم ذكره للقيد هو الإطلاق ، وهذا هو الإطلاق اللفظيّ ؛ لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ.

وأما الإطلاق المقاميّ فلا يراد به نفى شيءٍ لو كان ثابتاً لكان قيدياً في الصوره الذهنيّه التي يتحدّث عنها اللفظ ، وإنّما يراد به نفى شيءٍ لو كان ثابتاً لكان صوراً ذهنيّه مستقلّه وعنصراً آخر ، فإذا قال المتكلّم : «الفتاحه جزء في الصلاه ، والركوع جزء فيها ، والسجود جزء فيها ...» وسكت ، وأردنا أن نثبت بعدم ذكره لجزئيه السوره أنّها ليست جزءاً كان هذا إطلاقاً مقاميّاً. ويتوقّف هذا الإطلاق المقاميّ على إحراز أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاه ، إذ ما لم يحرز ذلك لا يكون

عدم ذكره لجزئيه السوره كاشفاً عن عدم جزئيتها ، ومجرد استعراضه لعددٍ من أجزاء الصلاه لا يكفي لإحراز ذلك ، بل يحتاج إحرازه إلى قيام قرينه خاصه على أنه في هذا المقام.

وبذلك يختلف الإطلاق المقامي عن الإطلاق اللفظي ؛ إذ في الإطلاق اللفظي يوجد ظهور سياقى عام يتكفل إثبات أن كل متكلم يسوق لفظاً للتعبير عن صورته ذهنيه ، فلا- تزيد الصورة الذهنيه التي يعبر عنها باللفظ عن مدلول اللفظ ، ولا يوجد في الإطلاق المقامى ظهور مماثل فى أن كل من يستعرض عدداً من أجزاء الصلاه فهو يريد الاستيعاب.

بعض التطبيقات لقرينه الحكمة

يدل الأمر على الطلب ، وأنه على نحو الوجوب ، كما تقدم (1). وقد يقال بهذا الصدد : إن دلالة على الوجوب ليست بالوضع ، وإنما هي بالإطلاق وقرينه الحكمة ؛ لأن الطلب غير الوجوبى طلب ناقص محدود ، وهذا التحديد تقييد فى هويته الطلب ، ومع عدم نصب قرينه على التقييد يثبت بالإطلاق إرادته الطلب المطلق ، أى الطلب الذى لا حد له بما هو طلب وهو الوجوب.

وللطلب انقسامات عديده :

كانقسامه إلى الطلب النفسى والغيرى ، فالأول هو طلب الشئ لنفسه ، والثانى هو طلب الشئ لأجل غيره.

وانقسامه إلى الطلب التعيينى والتخييرى ، فالأول هو طلب شئ معيّن ، والثانى طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير.

ص : ٢٤٩

١- تقدم تحت عنوان : الأمر والنهى

وانقسامه إلى العيني والكفائي، فالأول هو طلب الشيء من المكلف بعينه، والثاني طلبه من أحد المكلفين على سبيل البدل.

وبالإطلاق وقرينه الحكمه يمكن أن تُثبت كون الطلب نفسياً تعييناً عيئاً.

ويقال في توضيح ذلك: إنَّ الغيريه تقتضى تقييد وجوب الشيء بما إذا وجب ذلك الغير، والتخيريّه تقتضى تقييده بما إذا لم يؤت بالآخر، والكفائيّه تقتضى تقييده بما إذا لم يأت الآخر بالفعل، وكلّ هذه التقييدات تُنفى مع عدم القرينه عليها بقرينه الحكمه، فيثبت المعنى المقابل لها.

ص: ٢٥٠

تعريف العموم

الاستيعاب تارةً يثبت دون أن يكون مدلولاً للفظ ، واخرى يكون مدلولاً له ، فالأول كاستيعاب الحكم الوارد على المطلق لأفراده ، فإذا قيل : «أكرم العالم» اقتضى اسم الجنس استيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالم ، إلا أن هذا الاستيعاب ليس مدلولاً للفظ ، وإنما الكلام يدلّ على نفى القيد ، ومن لوازم ذلك انحلال الحكم حينئذٍ في مرحله التطبيق على جميع أفراد العالم.

والثاني هو العموم ، كما في قولنا : «كلُّ رجل» ، فإنَّ «كلّ» هنا تدلّ بنفسها على الاستيعاب.

وبهذا ظهر أن أسماء العدد - كعشره - رغم استيعابها لوحدها ليست عموماً ؛ لأنّ هذا الاستيعاب صفة واقعيه للعشره ، فإنَّ كلَّ مركّب يستوعب أجزاءه ، وليس مدلولاً عليه بنفس لفظ العشره ، فحاله حال انقسام العشره إلى متساويين ، فكما أنه صفة واقعيه وليس داخلياً في مدلول اللفظ كذلك الاستيعاب.

أدوات العموم و نحو دلالتها

لا شكّ في وجود أدواتٍ تدلّ على العموم بالوضع ، مثل كلمة «كلّ» و «جميع» ونحوهما من الألفاظ الخاصه بإفاده الاستيعاب ، غير أن النقطة الجديده بالبحث فيها وفي كلّ ما ثبت أنه من أدوات العموم بالوضع هي : أنَّ إسراء الحكم إلى تمام أفراد مدخول الأداة - أي «عالم» مثلاً في قولنا «أكرم كلّ عالم» - هل

يتوقف على إجراء الإطلاق وقرينه الحكمه فى المدخول ، أو أنّ دخول أداه العموم على الكلمه يغنيها عن مقدمات الحكمه ، وتتولى الأداه بنفسها دور تلك القرينه؟

وقد ذكر صاحب الكفايه رحمه الله (١) : أنّ كلا- الوجهين ممكن من الناحيه النظرية ؛ لأنّ أداه العموم إذا كانت موضوعه لاستيعاب ما يراد من المدخول تعين الوجه الأول ؛ لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحيه الأداه ، بل بقرينه الحكمه. وإذا كانت موضوعه لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعين الوجه الثانى ؛ لأنّ المدخول مفاده الطبيعه ؛ وهى صالحه للانطباق على تمام الأفراد ، فيتمّ تطبيقها كذلك بتوسط الأداه مباشره.

وقد استظهر رحمه الله - بحق - الوجه الثانى.

وقد لا- يكتفى بالاستظهار فى تعيين الوجه الثانى ، بل يبرهن على إبطال الوجه الأول بلزوم اللغويه ، إذ بعد فرض الاحتياج إلى قرينه الحكمه لإثبات الإطلاق فى المرتبه السابقه على دخول الأداه يكون دور الأداه لغواً صرفاً ، ولا يمكن افتراض كونها تأكيداً ؛ لأنّ فرض الطوليّه بين دلالة الأداه وثبوت الإطلاق بقرينه الحكمه يمنع عن تعقل كون الأداه ذات أثر ولو تأكيدى.

دلاله الجمع المعرف باللام

ومما ادّعت دلالتة على العموم «الجمع المعرف باللام» بعد التسليم بأنّ الجمع الخالى من اللام لا يدلّ على العموم ، وأنّ المفرد المعرف باللام لا يدلّ على ذلك أيضاً ، وإنّما يجرى فيه الإطلاق وقرينه الحكمه.

والكلام فى ذلك يقع فى مرحلتين :

ص: ٢٥٢

١- انظر كفايه الاصول : ٢٥٤

الاولى : تصوير هذه الدلاله ثبوتاً ، والصحيح فى تصويرها أن يقال : إنَّ الجمع المعرّف باللام مشتمل على دوالّ ثلاثه :

أحدها يدلّ على المعنى الذى يراد استيعاب أفراده ، وهو المادّه.

وثانيها يدلّ على الجمع ، وهو هيئته الجمع.

وثالثها يدلّ على استيعاب الجمع لتمام أفراد مدلول المادّه ، وهو اللام.

والثانيه : فى حال هذه الدلاله إثباتاً ، وتفصيل ذلك : أنّه تارةً يدعى وضع اللام الداخلة على الجمع للعموم ، واخرى يدعى وضعها لتعيين مدخولها ، وحيث لا يوجد معين للأفراد الملحوظين فى الجمع من عهدٍ ونحوه تتعين المرتبه الأخيره من الجمع ؛ لأنّها المرتبه الوحيده التى لا تردّد فى انطباقها وحدود شمولها ، فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعى ، وليس هو المدلول المباشر.

وقد اعترض على كلّ من الدعويين :

أمّا على الاولى فبأنّ لازمها كون الاستعمال فى موارد العهد مجازياً ، إذ لا عموم ، أو البناء على الاشتراك اللفظى بين العهد والعموم ، وهو بعيد.

وأما الثانيه فقد أورد عليها صاحب الكفايه رحمه الله (١) : بأنّ التعيين كما هو محفوظ فى المرتبه الأخيره من الجمع كذلك هو محفوظ فى المراتب الاخرى ، وكأ أنّه يريد بالتعيين المحفوظ فى كلّ تلك المراتب تعيين العدد ، وماهيه المرتبه ، وعدد وحداتها ، بينما المقصود بالتعيين الذى تتميّز به المرتبه الأخيره من الجمع : تعيين ما هو داخل من الأفراد فى نطاق الجمع المعرّف ، وهذا النحو من التعيين لا يوجد إلّا لهذه المرتبه.

ص : ٢٥٣

١- كفايه الاصول : ٢٨٥

تعريف المفهوم

الكلام له مدلول مطابق وهو المنطوق ، وقد يتفق أن يكون له مدلول التزامي ، والمفهوم مدلول التزامي للكلام ، ولكن لا كل مدلول التزامي ، بل المدلول الالتزامي الذي يعبر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي ، فقولك : «صلاه الجمعه واجبه» يدلّ بالدلاله الالتزاميه على أنّ صلاه الظهر ليست واجبه ، ولكن هذا ليس مفهوماً ؛ لأنه لا يعبر عن انتفاء نفس وجوب صلاه الجمعه ، أي انتفاء حكم المنطوق.

وتحصل الدلاله الالتزاميه على انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود ؛ بسبب أنّ الربط الخاصّ المأخوذ في المدلول المطابقي بين الحكم وقيوده قد اخذ على نحو يستدعي انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء ما ربط به.

ولكن ليس كل انتفاء من هذا القبيل للحكم المنطوق مفهوماً أيضاً ، بل إذا تضمن انتفاء طبيعي الحكم المنطوق ، فزيد - مثلاً - قد يجب إكرامه بملاك «المجامله» ، وقد يجب إكرامه بملاك «مجازاه الإحسان» ، وقد يجب إكرامه بملاك «الشفقه» ، وهكذا ، فإذا قيل : «إذا جاءك زيد فأكرمه» فوجوب الإكرام المبرز بهذا الكلام لا بد أن يكون واحداً من هذه الأفراد للوجوب ، ولنفرض أنه الفرد الأول منها مثلاً ، وهذا الفرد من الوجوب ينتفي بانتفاء الشرط تطبيقاً لقاعده احترازيه القيود.

ولكن هذه القاعده لا تنفي سائر أفراد الوجوب الاخرى ، ولا يعتبر ذلك مفهوماً ، بل المفهوم أن يدلّ الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيوده على انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد ، فقولنا : «إذا جاء زيد فأكرمه» - في المثال

المتقدّم - إنّما يعتبر له مفهوم إذا دلّ الربط فيه بين الشرط والجزاء على أنّه في حالات انتفاء الشرط ينتفى طبيعيّ وجوب الإكرام بكلّ أفراد الآنفه الذكر.

ومن هنا صحّ تعريف المفهوم بأنّه : انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق [عند انتفاء القيد] على أن يكون هذا الانتفاء مدلولاً التزامياً لربط الحكم في المنطوق بطرفه.

ضابط المفهوم

وعلى ضوء ما ذكرناه في تعريف المفهوم نواجه السؤال التالي : ما هو هذا النحو من الربط الذي يستلزم انتفاء الحكم عند الانتفاء ؛ لكي نبحت بعد ذلك عن الجمل التي يمكن القول بأنّها تدلّ على ذلك النحو من الربط ، وبالتالي يكون لها مفهوم؟

والمعروف أنّ الربط الذي يحقّق المفهوم يتوقّف على ركنين أساسيين :

أحدهما : أن يكون الربط معبّراً عن حاله لزومٍ علّيّ [تام] انحصاريّ. وبكلمه أخرى : أن يكون من ارتباط المعلول بعلة المنحصره ، إذ لو كان الربط بين الجزاء والشرط - مثلاً - مجرد اتفاق بدون لزوم ، أو لزوماً بدون علّيّه ، أو علّيّه بدون انحصارٍ لتوفّر علهٍ أخرى كما انتفى مدلول الجزاء بانتفاء ما ارتبط به في الجملة من شرط ؛ لإمكان وجوده بعلهٍ أخرى.

والركن الآخر : أن يكون المرتبط بتلك العلة المنحصره طبيعيّ الحكم وسنخه ، لا شخصه ؛ لكي ينتفى الطبيعيّ بانتفاء تلك العلة لا الشخص فقط ؛ لما عرفت سابقاً من أنّ المفهوم لا يتحقّق إلا إذا كان الربط مستلزماً لانتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق بانتفاء القيد.

ونلاحظ على الركن الأوّل من هذين الركنين :

أولاً : أنّ كون المرتبط به الحكم علهً تامّه ليس أمراً ضرورياً لإثبات المفهوم ،

بل يكفي أن يكون جزء العلة إذا افترضنا كونه جزءاً لعلّه منحصره ، فالمهم من ناحيه المفهوم الانحصار ، لا العليّه.

وثانياً : أنّ الجملة الشرطيّه - مثلاً - إذا أفادت كون الجزاء ملتصقاً بالشرط ومتوقفاً عليه كفى ذلك في إثبات الانتفاء عند الانتفاء ولو لم يكن فيها ما يثبت عليّه الشرط للجزاء ؛ أو كونه جزء العلة ، بل وحتى لو لم يكن فيها ما يدلّ على اللزوم ، ولهذا لو قلنا : «إنّ مجيء زيد متوقف صدفةً على مجيء عمرو» لدلّ ذلك على عدم مجيء زيد في حاله عدم مجيء عمرو ، فليست دلالة الجملة على اللزوم العليّ الانحصاريّ هي الاسلوب الوحيد لدالاتها على المفهوم ، بل يكفي بدلاً عن ذلك دلالاتها على الالتصاق والتوقف ولو صدفةً من جانب الجزاء.

مفهوم الشرط

من أهمّ الجمل التي وقع البحث عن مفهومها : الجملة الشرطيّه ، ولا- شكّ في دلالاتها على ربط الجزاء بالشرط ؛ وإن وقع الاختلاف في الدالّ على هذا الربط ، فالرأى المعروف أنّ أداه الشرط هي الداله على الربط وضعاً.

وخالف في ذلك المحقّق الإصفهانيّ (١) ، إذ ذهب إلى أنّ الأداه موضوعه لإفاده أنّ مدخولها (أى الشرط) قد افترض وقُدّر على نهج الموضوع في القضيّه الحقيقيّه ، وأمّا ربط الجزاء بالشرط وتعليقه عليه فهو مستفاد من هيئه الجملة وما فيها من ترتيب للجزاء على الشرط.

وعلى أيّ حالٍ يتّجه البحث حول ما إذا كان هذا الربط المستفاد من الجملة الشرطيّه بين الجزاء والشرط يفي بإثبات المفهوم ، أو لا ؟

ص: ٢٥٦

وفى هذا المجال نواجه سؤالين على ضوء ما تقدّم من الضابط لإثبات المفهوم :

أولاً: هل المعلق طبيعى الحكم ، أو شخصه؟

ثانياً: هل يستفاد من الجملة أنّ الشرط علّه منحصره للمعلق؟

وفى ما يتّصل بالسؤال الأول يقال عادةً : بأنّ المعلق طبيعى الحكم ، لا الشخص ، وذلك بإجراء الإطلاق وقرينه الحكمه فى مفاد هيئه جمله الجزاء ، فإنّ مفادها هو المحكوم عليه بالتعليق ، ومقتضى الإطلاق أنّه لوحظ بنحو الطبيعى ، لا بنحو الشخص ، وفى جمله «إذا جاء زيد فأكرمه» ثبت بالإطلاق أنّ مفاد «أكرم» طبيعى الوجوب المفاد بنحو المعنى الحرفى والنسبه الإرسالية.

وفى ما يتّصل بالسؤال الثانى قد يقال : إنّ أداء الشرط موضوعه لغه للربط العلىّ الانحصارىّ بين الشرط والجزاء.

ولكن يورد على ذلك عادةً : بأنّها لو كانت موضوعه على هذا النحو لزم أن يكون استعمالها فى مورد كون الشرط علّه غير منحصره مجازاً ، وهو خلاف الوجدان.

ومن هنا اتّجه القائلون بالمفهوم إلى دعوى اخرى ، وهى : أنّ اللزوم مدلول وضعى للأداء ، والعليه مستفاده من تفرّيع الجزاء على الشرط بالفاء الثابته حقيقه أو تقديرأ ، وأمّا الانحصار فيثبت بالإطلاق ، إذ لو كان للشرط بديل يتحقّق عوضاً عنه فى بعض الأحيان لكان لا بدّ من تقييد الشرط المذكور فى الجملة بذلك البديل بحرف «أو» ونحوها ، فيقال مثلاً : «إن جاء زيد أو مرض فأكرمه» ، فحيث لم يذكر ذلك والقى الشرط مطلقاً ثبت بذلك عدم وجود البديل ، وهو معنى الانحصار.

يوجد في الجملة الشرطية «إن جاء زيد فأكرمه» حكماً وهو وجوب الإكرام ، وشرط وهو المجيء ، وموضوع ثابت في حالتى وجود الشرط وعدمه وهو زيد ، وفي هذه الحالة يثبت مفهوم الشرط تبعاً لما تقدّم من بحوث.

ولكننا أحياناً نجد أنّ الشرط يساوق وجود الموضوع ، ويعنى تحقيقه على نحو لا يكون في الجملة الشرطية موضوع محفوظ في حالتى وجود الشرط وعدمه ، كما فى قولنا : «إذا رُزِقَتْ ولدًا فاختنه» ، وفى مثل ذلك لا مجال للمفهوم ؛ إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكى تدلّ الجملة على نفي الحكم عنه ، ويسمى الشرط فى حالاتٍ من هذا القبيل بالشرط المسوق لتحقيق الموضوع.

مفهوم الوصف

إذا قيد متعلق الحكم أو موضوعه بوصفٍ معيّنٍ كما فى «أكرم الفقير العادل» فهل يدلّ التقيد بوصف العادل على المفهوم؟

قد يقال بثبوت المفهوم لأحد الوجهين التاليين :

الأوّل : أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل معاً فهذا يعنى أنّ العداله ليس لها دخل فى موضوع الحكم بالوجوب ، مع أنّ أخذ قيدٍ فى الخطاب ظاهر عرفاً فى أنّه دخيل فى الحكم.

ويرد على ذلك : أنّ دلالة الخطاب على دخل القيد لا شكّ فيها ، ومردّها إلى ظهور حال المتكلم فى أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام فى مرحله المدلول التصوّرى فهو داخل فى نطاق المراد الجدّى ، وحيث إنّ الوصف قد بيّن فى مرحله المدلول التصوّرى

بوصفه قيداً فيثبت بذلك أنه دخيل في موضوع الحكم المراد جدياً ، وعلى أساس ذلك قامت قاعده احترازيه القيود ، كما تقدم . غير أن ذلك إنما يقتضى دخل الوصف في شخص الحكم ، وانتفاء هذا الشخص الذى سيق الكلام لإبرازه بانتفاء الوصف ، لا انتفاء طبعي الحكم ، وما نقصده بالمفهوم انتفاء الطبعي .

الثانى : أنه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل ولو بفردين من الوجوب وبجعلين لما كانت هناك فائده فى ذكر المولى لقيد العدالة ؛ لأنه لو لم يذكره وجاء الخطاب مطلقاً لما أضرب بمقصوده ، وإذا لم تكن هناك فائده فى ذكر القيد كان لغواً ، فيتعين - لصيانه كلام المولى عن اللغويّه - أن يفترض لذكر القيد فائده ، وهى التنبيه على عدم شمول الحكم للفقير غير العادل ، فيثبت المفهوم .

وهذا البيان وإن كان متجهاً ولكنه إنما يقتضى نفي الثبوت الكليّ الشامل للحكم فى حالات انتفاء الوصف ، ولا ينفى ثبوته فى بعض الحالات مع انتفائه فى حالاتٍ اخرى ، إذ يكون لذكر القيد عندئذٍ فائده وهى التحرز عن هذه الحالات الاخرى ؛ لأنه لو لم يذكر لشمّل الخطاب كلّ حالات الانتفاء .

فالوصف إذن له مفهوم محدود ، ويدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف على نحو السالبه الجزئيه ، لا على نحو السالبه الكلّيه .

وينبغى أن نلاحظ فى هذا المجال أنّ الوصف : تارةً يذكر مع موصوفه فيقال مثلاً : «احترم العالم الفقيه» ، واخرى يذكر مستقلاً فيقال : «احترم الفقيه» . والوجه الأوّل لإثبات المفهوم للوصف لو تمّ يجرى فى كلتا الحالتين ، وأمّا الوجه الثانى فيختصّ بالحاله الاولى ؛ لأنّ ذكر الوصف فى الحاله الثانيه لا يكون لغواً - على أىّ حالٍ - ما دام الموصوف غير مذكور .

وهناك جمل اخرى يقال عادةً بثبوت المفهوم لها ، كالجمله المتكفله لحكم معيى ، كما فى «صم إلى الليل» ، أو المتكفله لحكم مع الاستثناء منه. ولا شك فى أن الغايه والاستثناء يدلان على أن شخص الحكم الذى اريد إبرازه بذلك الخطاب منفى بعد وقوع الغايه ، ومنفى عن المستثنى تطبيقاً لقاعده احترازيه القيود.

ولكن هذا لا يكفى لإثبات المفهوم ؛ لأن المطلوب فيه نفي طبيعى الحكم ، كما فى الجمله الشرطيّه ، وهذا يتوقف على إثبات كون الغايه أو الاستثناء غايه لطبيعى الحكم واستثناءً منه ، على وزان كون المعلق فى الجمله الشرطيّه طبيعى الحكم ، فإن أمكن إثبات ذلك كان للغايه ولأداه الاستثناء مفهوم كمفهوم الجمله الشرطيّه ، فتدلان على أن طبيعى الحكم ينتفى عن جميع الحالات التى تشملها الغايه أو يشملها المستثنى ، وإذا لم يمكن إثبات ذلك لم يكن للغايه والاستثناء مفهوم بهذا المعنى.

نعم ، يثبت لهما (1) مفهوم محدود بقدر ما ثبت للوصف بقريته اللغويّه ، إذ لو كان طبيعى الحكم ثابتاً بعد الغايه أو للمستثنى أيضاً ولو بجعل آخر كان ذكر الغايه أو الاستثناء بلا- مبرر عرفى ، فلا- بدّ من افتراض انتفاء الطبيعى فى حالات وقوع الغايه وحالات المستثنى ولو بنحو السالبه الجزئيه صيانه للكلام عن اللغويّه.

ص: ٢٤٠

١- فى الطبعه الاولى : لها. والصحيح ما أثبتناه كما يظهر بالتأمل

تقدّم (١) أنّ الكلام له ثلاث دلالات ، وهي : الدلالة التصوريه ، والدلالة التصديقيه الاولى ، والدلالة التصديقيه الثانيه.

وتقدّم (٢) أنّ الظاهر من كلّ لفظٍ في مرحله الدلاله التصوريه هو المعنى الموضوع له اللفظ.

ونريد هنا الإشاره إلى ظهور كلّ لفظٍ في مرحله الدلاله التصديقيه الاولى في أنّ المتكلم يقصد باللفظ تفهيم نفس المعنى الظاهر من الدلاله التصوريه ، لا-معنى آخر ، فإذا قال المتكلم : «أسد» وشككنا في أنّ المتكلم هل قصد أن يخطر في ذهننا المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس ، أو المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع؟ كان ظاهر حاله أنّه يقصد إخطار المعنى الحقيقي ، ومرّد ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلاله التصوريه والدلاله التصديقيه الاولى ، فما دام الظاهر من الاولى هو المعنى الحقيقي فالمقصود في الثانيه هو أيضاً ، وهذا الظهور حجّه على ما يأتي في قاعده حجّيه الظهور ، ويطلق على حجّيته اسم «أصالة الحقيقة».

ولنأخذ الآن الدلاله التصديقيه الثانيه بعد افتراض تعيين الداليتين السابقتين عليها لنجد فيها نفس الشيء ، فإنّ الظاهر من الكلام في مرحله الدلاله التصديقيه الثانيه ، أنّ المراد الجدّي متطابق مع ما قصد إخطاره في الذهن في مرحله الدلاله التصديقيه الاولى ، فإذا قال المتكلم : «أكرم كلّ جيرانى» وعرفنا أنّه يريد أن يخطر في ذهننا صورته العموم ، ولكن شككنا في أنّ مراده الجدّي هل هو أن نكرم جيرانه

ص: ٢٤١

١- تقدم تحت عنوان : الظهور التصورى والظهور التصديقى

٢- تقدم تحت عنوان : الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمه

جميعاً ، أو أن نكرم بعضهم ، غير أنه أتى باللفظ عاماً وقصد إخطار العموم مجاملةً لجيرانه؟ ففي هذه الحالة نجد أن ظاهر حال المتكلم أنه جاد في التعميم ، وأن مراده الجدّي ذلك ، ومرّد ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصديقيه الاولى والدلالة التصديقيه الثانيه ، فما دام الظاهر من الاولى إخطار صوره العموم ، فالظاهر من الثانيه إرادته العموم جدّاً ، وهذا الظهور حجّه ، ويطلق على حجّيته في هذا المثال «أصالة العموم».

وقد يقول المتكلم : «أكرم فلاناً» ويخطر في ذهننا مدلول الكلام ، ولكننا نشكّ في أنه جاد في ذلك ، ونحتمل أنه متأثر بظروف خاصّه من التقية ونحوها ، وأنّه ليس له مراد جدّي إطلاقاً ، والكلام فيه كالكلام في المثال السابق ، فإنّ ظهور التطابق بين الدالتين التصديقيتين يقتضى دلالة الكلام على أنّ ما أخطره في ذهننا عند سماع هذا الكلام مراد له جدّاً ، وأنّ الجبهه التي دعتة إلى الكلام هي كون مدلوله مراداً جدّياً له ، لا التقية ، وهذا الظهور حجّه ، ويسمّى ب «أصالة الجبهه».

ونلاحظ على ضوء ما تقدّم : أنّ في الكلام ثلاثه ظواهر : أحدها تصوّري ، واثان تصديقيتان ، ويختلف التصوري عنهما في أنّ ظهور اللفظ تصوّراً في المعنى الحقيقي لا- يتزعزع حتّى مع قيام القرينه المتّصله على أنّ المتكلم أراد معنى آخر ، وأمّا ظهور الكلام تصديقاً في إرادته المتكلم للمعنى الحقيقي استعمالاً وجدّاً فيزول بقيام القرينه المذكوره ويتحوّل من المعنى الحقيقي إلى المعنى الذي تدلّ عليه القرينه.

وأمّا القرينه المنفصله فلا تُزعزع شيئاً من هذه الظواهر ، وإنّما تشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل وبينها ، وتقدّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي.

قد يُذكر الحكم في الدليل مرتباً بلفظٍ له مدلول عامّ ، ولكنّ العرف يفهم ثبوت الحكم لحصّه من ذلك المدلول ، كما إذا قيل : «اغسل ثوبك إذا أصابه البول» ، فإنّ الغسل لعمّه قد يطلق على استعمال أىّ مائع ، ولكنّ العرف يفهم من هذا الدليل أنّ المطهّر هو الغسل بالماء .

وقد يُذكر الحكم في الدليل مرتباً بحاله خاصّه ، ولكنّ العرف يفهم أنّ هذه الحاله مجرد مثالٍ لعنوانٍ عامّ ، وأنّ الحكم مرتبٌ بذلك العنوان العامّ ، كما إذا ورد في قرينه وقع فيها نجس أنه «لا تتوضأ منها ولا تشرب» ، فإنّ العرف يرى الحكم ثابتاً لماء الكوز أيضاً ، وأنّ القرينه مجرد مثال .

وهذه التعميمات وتلك التخصيصات تقوم في الغالب على أساس ما يسمّى بمناسبات الحكم والموضوع ، حيث إنّ الحكم له مناسبات ومناطق مرتكزه في الذهن العرفي ؛ بسببها ينسب إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل التخصيص تارةً ، والتعميم اخرى ، وهذه الانسباقات حجّه ؛ لأنّها تشكّل ظهوراً للدليل ، وكلّ ظهورٍ حجّه وفقاً لقاعده حجّيه الظهور ، كما يأتي إن شاء الله تعالى .

عرفنا سابقاً (١) أنّ كلّ حكمٍ له ملاكٌ ، فالوجوب - مثلاً - ملاكُه المصلحه الأكيده في الفعل ، والدليل على الحكم بالمطابقه دليل بالالتزام على ملاكُه ، فله مدلولان : مطابقيّ ، والتزاميّ. فإذا افترضنا في حاله من الحالات أنّ الحكم تعدّر إثباته بذلك الدليل ، كما هو الحال في صورهِ العجز ، فإنّ الحكم بوجوب الفعل على العاجز غير صحيح ، فهذا يعنى أنّ المدلول المطابقيّ للدليل ساقط في هذه الصورهِ.

والسؤال بهذا الشأن هو : أنه هل يمكن إثبات وجود الملاك بالدليل فيما إذا كان هناك أثر يترتب على إثبات الملاك كوجوب القضاء مثلاً؟

والجواب على هذا السؤال يتعلّق بما يتخذ من مبنئ في ترابط الدلاله الالتزاميه مع الدلاله المطابقيه في الحجّيه ، فإن قلنا باستقلال كلّ من هاتين الدالّتين في الحجّيه أمكن إثبات الملاك في المقام بالدلاله الالتزاميه للدليل ؛ لأنّ سقوط دلالته المطابقيه لا يؤثر على حجّيه الدلاله الالتزاميه بحسب الفرض ، وإن قلنا بتبعيه الالتزاميه للمطابقيه في الحجّيه - كما هو الصحيح - فلا يمكن ذلك. وعليه ففي كلّ حاله يتعدّر فيها إثبات نفس الحكم بالدليل لا يبقى في الدليل ما يثبت وجود الملاك.

ومثل ذلك : ما إذا كان الدليل على حكمٍ دالاً بالالتزام على حكمٍ آخر.

وسقط المدلول المطابقيّ فإنّ محاوله إثبات الحكم المدلول التزاماً حينئذٍ بنفس الدليل كمحاوله إثبات الملاك بالدليل في حاله الأنفه الذكر.

ص: ٢٦٤

ومثال ذلك : دليل الوجوب الدالّ بالالتزام على الحكم بالجواز وعدم الحرمة ، فإذا نسخ الوجوب جرى البحث في مدى إمكان إثبات الجواز وعدم الحرمة بنفس دليل الوجوب المنسوخ ، والكلام فيه كما تقدّم في الملاك.

ص: ٢٦٥

إشاره

عرفنا فيما تقدم أنّ الدليل الشرعيّ : تارةً يكون لفظياً ، واخرى غير لفظي ، والدليل الشرعيّ غير اللفظي هو الموقف الذي يتّخذه المعصوم وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ . ويتمثّل هذا الموقف في الفعل تارةً ، وفي التقرير والسكوت عن تصرّفٍ معيّن تارةً اخرى ، ونتكلّم الآن عن دلالات كلّ من الفعل والسكوت .

دلاله الفعل

أمّا الفعل : فتارةً يقترن بمقالٍ أو بظهور حالٍ يقتضى كونه تعليمياً فيكتسب مدلوله من ذلك ، واخرى يتجرّد عن قرينه من هذا القبيل ، وحينئذٍ فإن لم يكن من المحتمل اختصاص المعصوم بحكم في ذلك المورد دلّ صدور الفعل منه على عدم حرمة بحكم عصمته ، كما يدلّ الترك على عدم الوجوب لذلك ، ولا يدلّ بمجرد على استحباب الفعل ورجحانه إلا إذا كان عباده ، فإنّ عدم حرمتها مساوق لمشروعيتها ورجحانها ، أو أحرزنا في موردٍ عدم وجود أيّ حافزٍ غير شرعيّ فيتعيّن كون الحافز شرعيّاً فيثبت الرجحان ، ويساعد على هذا الإحراز تكرار صدور العمل من المعصوم ، أو مواظبته عليه مع كونه من الأعمال التي لا يقتضى الطبع تكرارها والمواظبه عليها .

وهل يدلّ الفعل على عدم كونه مرجوحاً : إمّا مطلقاً وإمّا في حاله تكرار صدوره من المعصوم ، أو لا يدلّ على أكثر ممّا تقدم من نفي الحرمة في ذلك؟ وجوه

مبتيه على أن المعصوم هل يجوز في حقه ترك الأولى وفعل المكروه ، أو يجوز حتى التكرار والمواظبه على ذلك ، أو لا يجوز شيء من هذا بالنسبه إليه؟

ويلاحظ : أنه على تقدير عدم تجويز ترك الأولى على المعصوم : إما مطلقاً أو بنحو المواظبه على الترك نستطيع أن نستفيد من الترك عدم استحباب المتروك ، كما نستفيد من الفعل عدم كونه مكروهاً ، وعدم كون الترك مستحباً.

وتبقى هناك نقطه ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار ، وهي : أن هذه الدلالات إنما تتحقق في إثبات حكم للمكلف عند افتراض وحده الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعي ، فإن الفعل لما كان دالاً صامتاً وليس له إطلاق فلا يعين ما هي الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم للمعصوم ، فما لم نحرز وحده الظروف المحتمل دخلها لا يمكن أن نثبت الحكم.

ومن هنا قد يثار اعتراض عام في المقام ، وهو : أن نفس النبوه والإمامه ظرف يميز المعصوم دائماً عن غيره ، فكيف يمكن أن نثبت الحكم على أساس فعل المعصوم؟

والجواب على ذلك : أن احتمال دخل هذا الظرف في الحكم المكتشف ملغى بقوله تعالى : (لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) (١) ، وما يناظره من الأدله الشرعيه الداله على جعل النبي والإمام عليهما السلام قدوه (٢) ، فإن فرض ذلك يقتضى إلغاء دخل النبوه والإمامه في سلوكهما لكي يكون قدوه لغير النبي والإمام ، فما لم يثبت بدليل أن الفعل المعين من مختصات النبي والإمام يبنى على عدم الاختصاص.

ص : ٢٦٨

١- الأحزاب : ٢١

٢- بحار الأنوار ٩٢ : ٩٦ ، الحديث ٥٨ و ١٠٢ : ١٦٣

وأما السكوت فقد يقال : إنه دليل الإمضاء وتوضيح ذلك : أن المعصوم إذا واجه سلوكاً معيناً : فإما أن يبدى موقف الشرع منه ، وهذا يعنى وجود الدليل الشرعى اللفظى . وإما أن يسكت ، وهذا السكوت يمكن أن يعتبر دليلاً على الإمضاء ، ودلالته على الإمضاء : تارة تدعى على أساس عقلى ، واخرى على أساس الظهور الحالى .

أما الأساس العقلى فيمكن توضيحه : إما بملاحظه المعصوم مكلفاً ، فيقال : إن هذا السلوك لو لم يكن مرضياً لوجب النهى عنه على المعصوم ؛ لوجب النهى عن المنكر ، أو لوجب تعليم الجاهل ، فعدم نهيه وسكوته مع عصمته يكشف عقلاً عن كون السلوك مرضياً .

وإما بملاحظه المعصوم شارحاً وهاذفاً ، فيقال : إن السلوك الذى يواجهه المعصوم لو كان يفوت عليه غرضه بما هو شارع لتعين الوقوف فى وجهه ، ولما صحَّ السكوت ؛ لأنه نقض للغرض ، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل .

وكل من اللحاظين له شروطه ، فاللحاظ الأول يتوقف على توفر شروط وجوب النهى عن المنكر ، واللحاظ الثانى يتوقف على أن يكون السلوك المسكوت عنه ممياً يهدد بتفويت غرض شرعى فعلى بأن يكون مرتبطاً بالمجال الشرعى مباشرة ، كالسلوك القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات فى الشرعيات ، أو ناشئاً من نكته تقتضى بطبعها الامتداد إلى المجال الشرعى على نحو يتعرض الغرض الشرعى للخطر والتفويت ، كما لو كان العمل بأخبار الآحاد قائماً فى المجالات العرفيه ولكن بنكته تقتضى بطبعها تطبيق ذلك على الشرعيات أيضاً عند الحاجة .

وأما الأساس الاستظهارى فيقوم على دعوى أن ظاهر حال المعصوم

- بوصفه المسؤول العام عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ - عند سكوته عن سلوكٍ يواجهه ، ارتضاء ذلك السلوك ، وهذا ظهور حالى ، وتكون الدلاله حينئذٍ استظهاريةً ولا تخضع لجملة من الشروط التى يتوقف عليها الأساس العقليّ.

السيرة

ومن الواضح أنّ السكوت إنّما يدلّ على الإمضاء فى حالة مواجهه المعصوم لسلوكٍ معيّن ، وهذه المواجهه على نحوين :

أحدهما : مواجهه سلوك فردٍ خاصّ يتصرّف أمام المعصوم ، كأن يمسح أمام المعصوم فى وضوئه منكوساً ويسكت عنه.

والآخر : مواجهه سلوكٍ اجتماعيّ ، وهو ما يسمّى بالسيرة العقلائيّه ، كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكاً معيّنًا فى عصر المعصوم فإنّه بحكم تواجده بينهم يكون مواجهاً لسلوكهم العامّ ، ويكون سكوته دليلاً على الإمضاء. ومن هنا أمكن الاستدلال بالسيرة العقلائيّه عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم.

والإمضاء المستكشف بالسكوت ينصبّ على النكته المركوزه عقلائيّاً ، لا على المقدار الممارس من السلوك خاصّه. وهذا يعنى :

أولاً : أنّ الممضى ليس هو العمل الصامت لكى لا يدلّ على أكثر من الجواز ، بل هو النكته ، أى المفهوم العقلائيّ المرتكز عنه ، فقد يثبت به حكم تكليفيّ أو حكم وضعيّ.

وثانياً : أنّ الإمضاء لا يختصّ بالعمل المباشر فيه عقلائيّاً فى عصر المعصوم ، ففىما إذا كانت النكته أوسع من حدود السلوك الفعلّي كان الظاهر من حال المعصوم إمضاءها كبرويّاً وعلى امتدادها.

وعلى ضوء ما ذكرناه نعرف أنّ ما يمكن الاستدلال به على إثبات حكم شرعيّ هو السيره المعاصره للمعصومين ؛ لأنها هي التي ينعقد لسكوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء دون السيره المتأخره.

وقد يتوهم : أنّ السيره المتأخره معاصره أيضاً للمعصوم وإن كان غائباً ، فيدلّ سكوته عنها على إمضائه ، وليست لدينا سيره غير معاصره للمعصوم.

والجواب : على هذا التوهم : أنّ سكوت المعصوم في غيبته لا يدلّ على إمضائه ؛ لا على أساس العقل ولا على أساس استظهاريّ.

أمّا الأوّل فلا تَه غير مكلفٍ في حال الغيبه بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهل ، وليس الغرض بدرجه من الفعلية تستوجب الحفاظ عليه بغير الطريق الطبيعيّ الذي سبّب الناس أنفسهم إلى سدّه بالتسيب إلى غيبته.

وأمّا الثاني فلأنّ الاستظهار مناطه حال المعصوم ، ومن الواضح أنّ حال الغيبه لا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت.

وعلى هذا يعرف أنّ كشف السيره العقلانيه عن إمضاء الشارع إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها على الإمضاء ، لا بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء وطيّعتهم فما يصدق عليهم يصدق عليه ، كما يظهر من بعض الاصوليين (1) ؛ وذلك لأنّ كونه كذلك بنفسه يوجب احتمال تميّزه عنهم في بعض المواقف ، وتخطّته لهم في غير ما يرجع إلى المدركات السليمه الفطريه لعقولهم ، كما هو واضح.

ص : ٢٧١

٢- الدليل الشرعي

إثبات صغرى الدليل الشرعي

أشاره

١- وسائل الإثبات الوجدانيّ.

٢- وسائل الإثبات التعبدىّ.

ص: ٢٧٣

الدليل الشرعى شىء يصدر من الشارع وله دلالة على حكم شرعى ، وقد تقدّم فى البحث الأول عدد من الضوابط الكليّة للدلالة. وهنا نتكلّم عن كيفية إثبات كون الدليل صادراً من الشارع ، وهذا ما نعبر عنه بإثبات صغرى الدليل الشرعى.

وهذا الإثبات على نحوين :

أحدهما : الإثبات الوجدانى. وذلك بإحراز الصدور وجداناً.

والآخر : الإثبات التعديدى ؛ وذلك بأن يتعبّد الشارع بالصدور ، كأن يقول مثلاً : اعملوا بما يرويه الثقات ، وهذا معنى جعل الحجّيه.

فالكلام يقع فى قسمين :

ص : ٢٧٤

إشاره

وسائل الإثبات الوجدانيّ للدليل الشرعيّ بالنسبه إلى غير المعاصرين للشارع هي الطرق التي توجب العلم بصدور الدليل من الشارع ، ولا يمكن حصر هذه الطرق ، ولكن يمكن إبراز ثلاث طرقٍ رئيسيه ، وهي :

أولاً : الإخبار الحسّي المتعدّد بدرجه توجب اليقين ، وهو المسمّى بالخبر المتواتر.

ثانياً : الإخبار الحدسيّ المتعدّد بالدرجه نفسها ، وهو المسمّى بالإجماع.

ثالثاً : آثار محسوسه تكشف على سبيل الإنّ عن الدليل الشرعيّ.

ونتكلّم الآن عن كلّ واحدٍ من هذه الطرق تباعاً.

الخبر المتواتر

كلّ خبر حسّيّ يحتمل في شأنه - بما هو خبر - الموافقه للواقع والمخالفه له ، واحتمال المخالفه يقوم على أساس احتمال الخطأ في المخبر ، أو احتمال تعميد الكذب لمصلحه معينه له تدعوه إلى إخفاء الحقيقه ، فإذا تعدّد الإخبار عن محورٍ واحد تضاعف احتمال المخالفه للواقع ؛ لأنّ احتمال الخطأ أو تعميد الكذب في كلّ مخبرٍ بصوره مستقلّه إذا كان موجوداً بدرجه ما ، فاحتمال الخطأ أو تعميد الكذب في مخبرين عن واقعه واحده معاً أقلّ درجه ؛ لأنّ درجه احتمال ذلك ناتج ضرب قيمه احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمه احتمال الكذب في المخبر الآخر ، وكلّما ضربنا قيمه احتمال بقيمه احتمال آخر تضاعف الاحتمال ؛ لأنّ قيمه الاحتمال تمثّل دائماً كسراً محدداً من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد بقيمه الاحتمال هي (١٢) أو (١٣) أو أيّ كسر

آخر من هذا القبيل ، وكلما ضربنا كسراً بكسر آخر خرجنا بكسر أشد ضالّة ، كما هو واضح .

وفى حاله وجود مخبرين كثيرين لابدّ من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبرين لى نصل إلى قيمه احتمال كذبهم جميعاً ، ويصبح هذا الاحتمال ضئيلاً جداً ، ويزداد ضالّة كلما ازداد المخبرون حتى يزول عملياً ، بل واقعياً ؛ لضالته وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشريّ بالاحتمالات الضئيلة جداً . ويسمى حينئذ ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال عملياً أو واقعياً بالتواتر ، ويسمى الخبر بالخبر المتواتر .

ولا- توجد هناك درجه معينه للعدد الذى يحصل به ذلك ؛ لأنّ هذا يتأثر إلى جانب الكمّ بنوعيه المخبرين ، ومدى وثاقتهم ونباهتهم ، وسائر العوامل الدخيله فى تكوين الاحتمال .

وبهذا يظهر أنّ الإحراز فى الخبر المتواتر يقوم على أساس حساب الاحتمالات .

والتواتر : تارة يكون لفظياً ، واخرى معنوياً ، وثالثه إجمالياً ، وذلك أنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات : إن كان لفظاً محدّداً فهذا من الأوّل ، وإن كان قضيه معنويه محدده فهذا من الثانى ، وإن كان لازماً منتزعاً فهذا من الثالث . وكلّما كان المحور أكثر تحديداً كان حصول التواتر الموجب لليقين بحساب الاحتمالات أسرع ، إذ يكون افتراض تطابق مصالح المخبرين جميعاً بتلك الدرجه من الدقه - رغم اختلاف أحوالهم وأوضاعهم - أبعد فى منطق حساب الاحتمالات .

وكما تدخل خصائص المخبرين من الناحيه الكمّيه والكيفيه فى تقويم الاحتمال كذلك تدخل خصائص المخبر عنه (أى مفاد الخبر) ، وهى على نحوين : خصائص عامه ، وخصائص نسييه .

والمراد بالخصائص العامه : كل خصوصيه في المعنى تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على كذب الخبر أو صدقه ، بقطع النظر عن نوعيه المخبر.

ومثال ذلك : غرابه القضيه المخبر عنها فإنها عامل مساعد على الكذب في نفسه ، فيكون موجباً لتباطؤ حصول اليقين بالتواتر ، وعلى عكس ذلك كون القضيه اعتياديّه ومتوقّعه ومنسجمه مع سائر القضايا الاخرى المعلومه ، فإن ذلك عامل مساعد على الصدق ، ويكون حصول اليقين حينئذٍ أسرع.

والمراد بالخصائص النسبيّه : كل خصوصيه في المعنى تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على صدق الخبر أو كذبه فيما إذا لوحظ نوعيه الشخص الذي جاء بالخبر.

ومثال ذلك : غير الشيعي إذا نقل ما يدلّ على إمامه أهل البيت عليهم السلام فإن مفاد الخبر نفسه يعتبر بلحاظ خصوصيه المخبر عاملاً مساعداً لإثبات صدقه بحساب الاحتمال ؛ لأن افتراض مصلحه خاصه تدعوه إلى الافتراء بعيد.

وقد تجتمع خصوصيه عامه وخصوصيه نسبيّه معاً لصالح صدق الخبر كما في المثال المذكور ، إذا فرضنا صدور الخبر في ظلّ حكم بنى اميه وأمثالهم ممن كانوا يحاولون المنع من أمثال هذه الاخبار ترهيباً وترغيباً فإن خصوصيه المضمون - بقطع النظر عن مذهب المخبر - شاهد قويّ على الصدق ، وخصوصيه المضمون مع أخذ مذهب المخبر بعين الاعتبار أقوى شهادة على ذلك.

الإجماع

الإجماع اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعيّ ، وذلك أنّ فتوى الفقيه في مسأله شرعيّه بحته تعتبر إخباراً حدسيّاً عن الدليل الشرعيّ ، والإخبار الحدسيّ هو الخبر المبنيّ على النظر

والاجتهاد فى مقابل الخبر الحسى القائم على أساس المدارك الحسىة.

وكما يكون الخبر الحسى ذا قيمة احتمالية فى إثبات مدلوله كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبراً حدسياً يحتمل فيه الإصابه والخطأ معاً.

وكما أن تعدد الإخبارات الحسىة يؤدى بحساب الاحتمالات إلى نمو احتمال المطابقه وضآله احتمال المخالفه ، كذلك الحال فى الإخبارات الحدسيه ؛ حتى تصل إلى درجهٍ توجب ضآله احتمال الخطأ فى الجميع جداً ، وبالتالى زوال هذا الاحتمال عملياً أو واقعياً. وهذا ما يسمى بالإجماع.

فالإجماع والخبر المتواتر مشتركان فى طريقه الإثبات بحساب الاحتمالات ، ويعتمد الكشف فى كل منهما على هذا الحساب ، ولكنهما يتفاوتان فى درجه الكشف ، فإن نمو الاحتمال الموافق وتضاؤل احتمال المخالفه أسرع حركةً فى التواتر منه فى الإجماع ؛ وذلك لعدّه امورٍ يمكن إبراز أهمها فى النقاط التاليه :

الاولى : أن القيمة الاحتمالية للمفردات فى الإجماع أصغر من القيمة الاحتمالية للمفردات فى التواتر ؛ لأن نسبة وقوع الخطأ فى الحدسيات أكبر من نسبة وقوعه فى الحسيات.

الثانيه : أن الخطأ المحتمل فى مفردات الإجماع لا يتعين أن يكون ذا مركزٍ واحد ، بينما يكون الخطأ فى الأخبار الحسيه منصباً على مركزٍ واحدٍ عادةً. فحينما يفتى فقهاء عديدون بوجوب غسل الشعر فى غسل الجنابه ويكونون على خطأ - مثلاً - قد يكون خطأ أحدهم ناشئاً من اعتماده على روايه غير تامه السند ، وخطأ الآخر ناشئاً من اعتماده على روايه غير تامه الدلاله ، وخطأ الثالث ناشئاً من اعتماده على أصاله الاحتياط ، وهكذا. وكلما كان المركز المحتمل للأخطاء المتعدده واحداً أو متقارباً كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف ، والعكس صحيح.

الثالثه : أن احتمال تأثير الخبر الأول فى الخبر الثانى موجود فى مجال الأخبار

الحدسيه ، وغير موجودٍ عادةً في مجال الأخبار الحسيه ، وهذا يعني أنّ احتمال الخطأ في الخبر الأول يتضمّن في مجال الحدسيات احتمالاً للخطأ في الخبر الثاني ، بينما هو في مجال الحسيات حياديّ تجاه كون الثاني مخطئاً أو مصيباً.

الرابعه : أنّ احتمال الخطأ في قضيه حسيه يقترن عادةً بإحراز وجود المقتضى للإصابة ، وهو سلامه الحواسّ والفظره ، وينشأ من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضى. وأمّا احتمال الخطأ في قضيه نظريه حدسيه فهو يتضمّن أحياناً احتمال عدم وجود المقتضى للإصابة ، أي احتمال كون عدم الإصابة ناشئاً من القصور ، لالعارض من قبيل الدهول أو ارتباك البال.

الخامسه : أنّ الأخطاء المحتمله في مجموعه الأخبار الحدسيه يحتمل نشوؤها من نكته مشتركه ، وأمّا الأخطاء المحتمله في مجموعه الأخبار الحسيه فلا يحتمل فيها ذلك عادةً ، بل هي ترتبط في كلّ مخبر بظروفه الخاصه ، وكلّما كان هناك احتمال النكته المشتركه موجوداً كان احتمال المجموع أقرب من احتمالها في حاله عدم وجودها.

ويتأثر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديده :

منها : نوعيه العلماء المتفقين من الناحيه العلميه ، ومن ناحيه قربهم من عصر النصوص.

ومنها : طبيعه المسأله المتفق على حكمها ؛ وكونها من المسائل المترقب ورود النصّ بشأنها ، أو من التفصيلات والتفريعات.

ومنها : درجه ابتلاء الناس بتلك المسأله وظروفها الاجتماعيه ، فقد يتفق أنّها بنحوٍ يقتضى توافر الدواعى والظروف [على] إشاعه الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعه حقاً.

ومنها : لحن كلام اولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم ، ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظريه موهونه ، إلى غير ذلك من النكات

ولمّا كان استكشاف الدليل الشرعيّ من الإجماع مرتبطاً بحساب الاحتمال لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعيّه في حصوله ، فقد يتمّ الاستكشاف حتّى مع وجود المخالف إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثر على حساب الاحتمال المقابل ، وهذا يرتبط إلى درجه كبيره بتشخيص نوعيّه المخالف وعصره ، ومدى تغلغله في الخطّ العلميّ وموقعه فيه.

كما أنّه قد لا يكفي الإجماع بحساب الاحتمال للاستكشاف ، فتضمّ إليه قرائن احتماليّه اخرى على نحو يتشكّل من المجموع ما يقتضى الكشف بحساب الاحتمال.

سيره المتشرّعه

وينظر الإجماع السيره المعاصره والقريبه من عصر المعصومين عليهم السلام للمتشرّعه بما هم متشرّعه.

وتوضيح ذلك : أنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين إذا اتّجهوا إلى سلوكٍ معيّن : فتارةً يسلكونه بما هم عقلاء ، كسلوكهم القائم على التملك بالحيازه مثلاً. واخرى يسلكونه بما هم متشرّعه ، كمسحهم القدم في الضوء ببعض الكفّ مثلاً. والأوّل هو السيره العقلائيّه ، والثاني سيره المتشرّعه.

والفرق بين السيرتين : أنّ الاولى لا تكون بنفسها كاشفه عن موقف الشارع ، وإنّما تكشف عن ذلك بضّمّ السكوت الدالّ على الإمضاء ، كما تقدّم. وأمّا سيره المتشرّعه فبالإمكان اعتبارها بنفسها كاشفه عن الدليل الشرعيّ ؛ على أساس أنّ المتشرّعه حينما يسلكون سلوكاً بوصفهم متشرّعه يجب أن يكونوا متلقين ذلك من الشارع.

وهناك في مقابل ذلك احتمال أن يكون السلوك المذكور مبيّناً على الغفلة عن الاستعلام ، أو الغفلة في فهم الجواب على تقدير الاستعلام. غير أنّ هذا الاحتمال يضاعف بحساب الاحتمال كلّما لوحظ شمول السيره وتطابق عدد كبير من المتشرّعه عليها ، ومن هنا قلنا : إنّ سيره المتشرّعه تناظر الإجماع ؛ لأنّهما معاً يقومان في كشفهما على أساس حساب الاحتمال. غير أنّ الإجماع يمثّل موقفاً فتوائياً نظرياً للفقهاء ، والآخر يمثّل سلوكاً عملياً دينياً للمتشرّعه.

وكثيراً ما تشكّل سيره المتشرّعه بالمعنى المذكور الحلقة الوسيطة بين الإجماع والدليل الشرعيّ ، بمعنى أنّ تطابق أهل الفتوى على حكم مع عدم كونه منصوصاً في ما بأيدينا من نصوص يكشف بظنّ غالب اطمئنانيّ عن تطابق سلوكيّ وارتكازيّ من المتشرّعه المعاصرين لعصر النصوص ، وهذا بدوره يكشف عن الدليل الشرعيّ.

وبكلمه اخرى : أنّ الإجماع المذكور يكشف عن روايه غير مكتوبه ، ولكنّها معاشه سلوكاً وارتكازاً بين عموم المتشرّعه.

الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

مرّ بنا أنّ دليل السيره العقلانيّ يعتمد على ركنين : أحدهما قيام السيره المعاصره للمعصومين من العقلاء على شيء. والآخر سكوت المعصوم الذي يدلّ - كما تقدّم (1) - على الإمضاء.

والسؤال الآن : كيف يمكن أن نحرز كلّ واحدٍ من هذين الركنين؟ فإنّنا بحكم

ص: ٢٨٢

١- تقدم تحت عنوان : السيره

عدم معاصرنا لهما زماناً يجب أن نستدلّ عليهما بقضايا معاصره ثابتة وجداناً لكي نحرز بذلك هذا النوع من الدليل الشرعيّ.

[١ - السيره المعاصره للمعصومين :]

أمّا السيره المعاصره للمعصومين عليهم السلام فهناك طرق يمكن أن يدعى الاستدلال بها عليها ، وقد تستعمل نفس الطرق لإثبات السيره المعاصره للمعصومين من المتشرّعه بوصفهم الشرعيّ :

الطريق الأوّل : أن نستدلّ على ماضى السيره العقلائيّه بواقعها المعاصر لنا ، وهذا الاستدلال يقوم على افتراض الصعوبه فى تحوّل السيره من سلوكيّ إلى سلوكيّ مقابل ، وكون السيره العقلائيّه معبّره - بوصفها عقلائيّه - عن نكاتٍ فطريّه وسليقه نوعيه ، وهى مشتركه بين العقلاء فى كلّ زمان.

ولكنّ الصحيح : عدم صحّه هذا الاستدلال ، إذ لا صعوبه فى تصوّر تحوّل السيره بصوره تدريجيّه وبطيئه إلى أن تتمثّل فى السلوك المقابل بعد فتره طويله من الزمن ، وما هو صعب الافتراض التحوّل الفجائى العفويّ ، كما أنّ السلوك العقلائيّ ليس منبثقاً دائماً عن نكاتٍ فطريّه مشتركه ، بل يتأثر بالظروف والبيئه والمرتكزات الثقافيه ، إلى غير ذلك من العوامل المتغيّره ، فلا يمكن أن يعتبر الواقع المعاصر للسيره دليلاً على ماضيها البعيد.

الطريق الثانى : النقل التاريخيّ : إمّا فى نطاق التأريخ العامّ ، أو فى نطاق الروايات والأحاديث الفقهيّه. ويتوقّف اعتبار هذا النقل : إمّا على كونه موجّباً للوثوق والعلم ، أو على تجمّع شرائط الحجّيه التعبيديه فيه ، وفى هذا المجال يمكن الاستفادة من الروايات نفسها ؛ لأنّها تعكس ضمناً جوانب من حياه الرواه والناس وقتئذٍ ، كما يمكن الاستفادة أيضاً من فتاوى الجمهور فى نطاق المعاملات - مثلاً - باعتبارها منتزعه أحياناً عن الوضع العامّ المرتكز عقلائيّاً إلى جانب

الطريق الثالث : أن يكون لعدم قيام السيره المعاصره للمعصومين على الحكم المطلوب لازم يعتبر انتفاؤه وجدائياً ، فيثبت بذلك قيام السيره على ذلك النحو. ولنوضح ذلك في مثال كما يأتي :

لنفرض أننا نريد أن نثبت أن السيره المعاصره للأئمه عليهم السلام كانت قائمه على الاجتراء بالمسح ببعض الكف في الوضوء ، فنقول : إن السيره إذا كانت منعقدة على ذلك حقاً فهذا سوف يكون دليلاً على عدم الوجوب لدى من يحاول الاستعلام عن حكم المسأله ، فيغنيه عن السؤال.

وأما إذا لم تكن السيره منعقدة على ذلك وكان افتراض المسح بتمام الكف وارداً في السلوك العملي لكثير من المتشرعه وقتئذٍ فهذا يعنى أن استعمال حكم المسأله ينحصر بالسؤال من المعصومين ، أو الرجوع إلى رواياتهم ؛ لأن مسح المتشرعه بتمام الكف لا- يكفى لإثبات الوجوب ، وحيث إن المسأله محلّ الابتلاء لعموم أفراد المكلفين ، ووجوب المسح بتمام الكف يستبطن عنايه فائقه تحفّز على السؤال فمن الطبيعي أن تكثر الأسئلة في هذا المجال ، وتكثر الأجوبه تبعاً لذلك ، وفي هذه الحاله يفترض عادة أن يصل إلينا مقدار من ذلك على أقل تقدير ؛ لاستبعاد اختفاء جلّها ، مع توفرّ الدواعى على نقلها ، وعدم وجود ما يبزر الاختفاء ، فإذا لم يصل إلينا ذلك نعرف أنه لم تكن هناك أسئله وأجوبه كثيره ، وبالتالي لم تكن هناك حاجه إلى استعمال حكم المسأله عن طريق السؤال والجواب. وهذا يعيّن افتراض قيام السيره على الاجتراء بالمسح ببعض الكف.

وهذا الاستدلال يتوقّف - كما لاحظنا - على :

[١-] أن المسأله محلّ الابتلاء للعموم.

[٢-] وكون الحكم المقابل - كوجوب المسح بتمام الكف في المثال - يتطلّب

سلوكاً لا يقتضيه الطبع بنفسه.

[٣-] وتوفّر الدواعى على نقل ما يرد فى حكم المسأله.

[٤-] وعدم وجود مبرراتٍ للإخفاء.

[٥-] وعدم وصول شىءٍ معتدّ به فى هذا المجال لإثبات الحكم المقابل من الروايات وفتاوى المتقدّمين.

الطريق الرابع : أن يكون للسلوك الذى يراد إثبات كونه سلوكاً عاماً للمعاصرين للأئمّه عليهم السلام سلوكٌ بديل على نحو لو لم نفترض ذلك يتعيّن افتراض هذا البديل ، ويكون هذا السلوك البديل معبراً عن ظاهره اجتماعيه غريبه لو كانت واقعه حقاً لسجّلت وانعكست علينا باعتبارها على خلاف المألوف ، وحيث لم تسجّل يعرف أنّ الواقع خارجاً كان هو المبدل لا البديل.

ومثال ذلك أن نقول : إنّ السلوك العامّ المعاصر للمعصومين عليهم السلام كان منعقداً على اعتبار الظواهر والعمل بها ، إذ لولا ذلك لكان لابدّ من سلوك بديل يمثّل طريقه اخرى فى التفهيم ، ولما كانت الطريقه البديله تشكّل ظاهره غريبه عن المألوف كان من الطبيعى أن تنعكس ويشار إليها ، والتالى غير واقع فكذاك المقدم ، وبذلك يثبت استقرار السيره على العمل بالظواهر.

الطريق الخامس : الملاحظه التحليليه الوجدانيه ، بمعنى أنّ الإنسان إذا عرض مسأله على وجدانه ومرتكزاته العقلانيه فرأى أنّه منساق إلى اتّخاذ موقفٍ معيّن ، ولاحظ أنّ هذا الموقف واضح فى وجدانه بدرجه كبيره ، واستطاع أن يتأكّد من عدم ارتباطه بالخصوصيات المتغيّره من حالٍ إلى حالٍ ومن عاقلٍ إلى عاقلٍ بملاحظه تحليليه وجدانيه أمكنه أن ينتهى إلى الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من موقفٍ حاله عامّه فى كلّ العقلاء ، وقد يدعم ذلك باستقراء حاله العقلاء فى مجتمعاتٍ

عقلائيّه مختلفه للتأكد من هذه الحاله العامه.

وهذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه ، ولكنه ليس طريقاً استدلالياً موضوعياً إلا بقدر ما يُتاح للملاحظ من استقراء للمجتمعات العقلائيّه المختلفه.

[٢ - سكوت المعصوم]

وأما سكوت المعصوم الدالّ على الإمضاء فقد يقال : إنّ من الصعوبه بمكان الجزم به ، إذ كيف نعرف أنّه لم يصدر من المعصوم ما يدلّ على الردع عن السير المعاصره له؟ وغايه ما نستطيع أن نتأكد منه هو عدم وجود هذا الردع فى ما بأيدينا من نصوص ، غير أنّ ذلك لا يعنى عدم صدوره ، إذ لعله قد صدر ولم يصل.

غير أنّ الطريقه التى نتغلب بها على هذه الصعوبه تتمّ كما يأتى :

نطرح القضيه الشرطيّه القائله : لو كان قد ردع المعصوم عن السير لوصل إلينا ، والتالى باطل ؛ لأنّ المفروض عدم وصول الردع ، فالمقدّم مثله.

ووجه الشرطيّه : أنّ الردع عن سيره عقلائيّه مستحكمه لا يتحقّق بصوره جادّه بمجرد نهى واحد أو نهيين ، بل يجب أن يتناسب حجم الردع مع قوه السير وترسيخها ، فالردع إذن يجب أن يتمثّل فى نواهٍ كثيره ، وهذه النواهى بنفسها تخلق ظروفأ مناسبه لأمثالها ؛ لأنها تُلفت أنظار الرواه إلى السؤال ، وتكثر الأسئلة والأجوبه ، والدواعى متوقّره لضبط هذه النواهى من قبل الرواه ، فيكون من الطبيعى أن يصل إلينا شىء منها. وفى حاله عدم وصول شىء - بالقدر الذى تفترضه الظروف المشار إليها - نستكشف عدم صدور الردع ، وبذلك يتمّ كلا الركنين لدليل السير.

وسائل الإحراز الوجدانى التى يقوم كشفها على حساب الاحتمال تؤدى : تارة إلى القطع بالدليل الشرعى ، واخرى إلى قيمه احتماليه كبيره ، ولكن تناظرها فى الطرف المقابل قيمه احتماليه معتد بها. وثالثه إلى قيمه احتماليه كبيره تقابلها فى الطرف المقابل قيمه احتماليه ضئيله جداً ، وتسمى القيمه الاحتماليه الكبيره فى هذه الحاله بالاطمئنان ، وفى الحاله السابقه بالظن.

ولا شك فى حجيه الإحراز الواصل إلى درجه القطع تطبيقاً لمبدأ حجيه القطع ، كما لا شك فى أن الإحراز الظنى غير كافٍ للمقصود ما لم يقم دليل شرعى على التعبد به فيدخل فى نطاق الإحراز التعبدى.

وأما الاطمئنان فقد يقال بحجيه الذاتيه عقلاً تنجزاً وتعذيراً ، كالقطع ، بمعنى أن حق الطاعه الثابت عقلاً كما يشمل حاله القطع بالتكليف كذلك يشمل حاله الاطمئنان به ، وكما لا يشمل حاله القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حاله الاطمئنان بعدمه.

فإن صحت هذه الدعوى لم تكن بحاجه إلى تعبد شرعى للعمل بالاطمئنان ، مع فارق ، وهو : إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه فى القطع ، كما تقدم.

وإن لم تصح هذه الدعوى تعين طلب الدليل على التعبد الشرعى بالاطمئنان.

والدليل هو السيره العقلانيه الممضاه بدلاله السكوت. وفى مقام الاستدلال على حجيه الاطمئنان شرعاً بالسيره العقلانيه مع سكوت الشارع عنها لابد من افتراض القطع بهذين الركنين ، ولا يكفى الاطمئنان ، وإلا كان من الاستدلال على حجيه الاطمئنان بالاطمئنان.

إشاره

وأهم ما يبحث عنه فى علم الاصول كوسيله تعبدية لإحراز صدور الدليل من الشارع : خبر الواحد ، ويراد به : الخبر الذى لم يحصل منه القطع بثبوت مؤداه .

والكلام فيه فى ثلاث مراحل :

إحداها : استعراض الأدله المدعاه على حكم الشارع بحجتيه .

وثانيها : استعراض الأدله المدعى كونها معارضة لذلك .

والمرحلة الثالثه : تحديد دائره الحجتيه وشروطها بعد فرض ثبوتها .

وسنبحث هذه المراحل تباعاً .

أدله حجتيه خبر الواحد

وقد استدلل على الحجتيه بالكتاب والسنة .

أما الكتاب الكريم فبآيات :

منها : آيه النبأ ، وهى قوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ بِحُورٍ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (١) .

وتقريب الاستدلال : أن الجملة فى الآية الكريمه شرطيه ، والحكم فيها هو «الأمر بالتبين» ، وموضوع الحكم «النبأ» ، وشرطه «مجىء الفاسق به» ، فتدلل بالمفهوم على انتفاء وجوب التبين عن النبأ إذا انتفى الشرط ولم يجىء به الفاسق ، وهذا يعنى أنه لا يجب التبين فى حاله مجىء العادل بالنبأ ، وليس ذلك إلا للحجتيه .

ص : ٢٨٨

وقد نوقش في الاستدلال المذكور بوجهين :

الأول : أنّ مجيء الفاسق بالنبأ شرط محقق للموضوع ؛ لأنه هو الذي يحقق النبأ ، وليس للجمله الشرطيه مفهوم إذا كان الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع ، كما تقدّم في بحث مفهوم الشرط.

وحاول صاحب الكفايه (١) أن يدفع هذه المناقشه بدعوى : أنّها إنّما تتم على الافتراض المتقدم في تعيين الموضوع والشرط ، وأمّا إذا قيل بأنّ الموضوع هو «الجائي بالنبأ» والشرط هو «الفسق» كانت الآيه في قوله قولنا : «إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبينوا». ومن الواضح حينئذٍ أنّ الشرط هنا ليس محققاً للموضوع ، فيتّم المفهوم.

ولكنّ مجرد إمكان هذه الفرضيه لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظهره عرفاً من الآيه الكريمه.

الثاني : أنّ الحكم بوجود التبين معلل في الآيه الكريمه بالتحرز من الإصابه بجهاله ، والعلة مشتركه بين أخبار الآحاد ؛ لأنّ عدم العلم ثابت فيها جميعاً ، فتكون بمثابة القرينه المتصله على إلغاء المفهوم.

واجيب عن ذلك :

تارة بأنّ الجهاله ليست مجرد عدم العلم ، بل تستبطن السفاهه ، وليس في العمل بخبر العادل سفاهه ؛ لأنّ سيره العقلاء عليه.

واخرى بأنّ المفهوم أخصّ من عموم التعليل ؛ لأنه يقتضى حجّيه خبر العادل ، بينما التعليل يدلّ على عدم حجّيه كلّ ما هو غير علمي ، ويشمل بإطلاقه خبر العادل ، فليكن المفهوم مقتيداً لعموم التعليل.

ص : ٢٨٩

١- كفايه الاصول : ٣٤٠

وثالثه : بأن المفهوم مفاده أنّ خبر العادل لا حاجة إلى التبيين بشأنه ؛ لأنه يبين واضح ، وهذا يعنى افتراضه بمثابه الدليل القطعى ، والأمر بالتعامل معه على أساس أنه يبين ومعلوم ، وبهذا يخرج عن موضوع عموم التعليل ؛ لأن العموم فى التعليل موضوعه عدم العلم. فإذا كان خبر العادل واضحاً بيناً بحكم الشارع فهو علم ولا يشمله التعليل.

ومنها : آيه النفر ، وهى قوله تعالى : (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (١).

وتقريب الاستدلال بها : أنها تدلّ على مطلوبية التحذر عند الإنذار بقريته وقوع الحذر موقع الترجى بدخول لعلّ عليه ، وجعله غاية للإنذار الواجب ، ومقتضى الإطلاق كون التحذر واجباً عند الإنذار ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ، وهذا يكشف عن حجّيه إخبار المنذر.

والجواب على ذلك :

أولاً : أنّ وجوب التحذر عند الإنذار لا يكشف عن كون الحذر الواجب بملاك حجّيه خبر المنذر ؛ وذلك لأنّ الإنذار يفترض العقاب مسبقاً ، وكون الحكم منجزاً بمنجز سابق ، كالعلم الإجمالى ، أو الشكّ قبل الفحص ، ولا يصدق عنوان الإنذار على الإخبار عن حكم لا يستتبع عقاباً إلا بسبب هذا الإخبار.

وثانياً : لو سلّمنا أنّ خبر المنذر بنفسه كان منجزاً فهذا لا يساوق الحجّيه بمعناها الكامل ؛ لما سبق من أنّ أى دليل احتمالى على التكليف فهو ينجزه بحكم العقل ، فغايه ما تفيده الآية الكريمة أنها تنفى جعل أصاله البراءه شرعاً فى موارد

ص : ٢٩٠

قيام الخبر على التكليف ، ولا تثبت جعل الشارع الحجية للخبر.

نعم ، بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان يكشف ما ذكر عن الجعل الشرعي ، إذ لولا الجعل الشرعي لجرت قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وثالثاً : أن الآية الكريمة لو دلت على حجية قول المنذر شرعاً فإنما تدلّ على حجّيته بما هو رأى ونظر لا بما هو إخبار وشهادة ؛ لأنّ الإنذار يعني مزج الإخبار بتشخيص المعنى واقتناص النتيجة.

ومنها : آية الكتمان ، وهي قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) (١).

وتقريب الاستدلال بها : أنّها تدلّ بالإطلاق على حرمة الكتمان ولو في حالة عدم ترتب العلم على الإبداء ، وهذا يكشف عن وجوب القبول في هذه الحالة ؛ لأنّ تحريم الكتمان من دون إيجاب القبول لغو ، ووجوب القبول مع عدم العلم يساوق حكم الشارع بالحجّية.

والجواب على ذلك :

أولاً : أنّ الكتمان إنّما يصدق في حالة الإخفاء مع توفّر مقتضيات الوضوح والعلم ، فلا يشمل الإطلاق المذكور عدم الإخبار في مورد لا تتوفّر فيه مقتضيات العلم.

وثانياً : أنّ تعميم حرمة الكتمان لعلّه بدافع الاحتياط من قبل المولى ؛ لعدم إمكان إعطاء قاعده للتمييز بين موارد ترتب العلم على الإخبار وغيرها ، فإنّ الحاكم قد يوسع موضوع حكمه الواقعي بدافع الاحتياط ، وهذا غير الأمر

ص : ٢٩١

١- البقره : ١٥٩

ومنها : آيه السؤال من أهل الذكر ، وهي قوله تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١).

وتقريب الاستدلال : أنّ الأمر بالسؤال يدلّ بإطلاقه على وجوب قبول الجواب ولو لم يفد العلم ؛ لأنّه بدون ذلك يكون الأمر بالسؤال في حال عدم إفاده الجواب للعلم لغواً ، وإذا وجب قبول الجواب ولو لم يفد العلم ثبتت الحجّية.

وقد اتّضح الجواب ممّا سبق ، إضافةً إلى أنّ الأمر بالسؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولويّ لكى يستفاد منه ذلك ؛ لأنّه وارد في سياق الحديث مع المعاندين والمتشكّكين في النبوّه من الكفّار ، ومن الواضح أنّ هذا السياق لا يناسب جعل الحجّية التعبدية ، وإنّما يناسب الإرشاد إلى الطرق التي توجب زوال التشكّك ودفع الشبهه بالحجّه القاطعه ؛ لأنّ الطرف ليس ممّن يتعبد بقرارات الشريعة.

ونلاحظ أيضاً : أنّ الأمر بالسؤال مفرّع على قوله : « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ » ، والتفريع يمنع عن انعقاد إطلاق في متعلّق السؤال لكى يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرّع عليه وأمثاله. هذا ، على أنّ مورد الآية لا حجّية فيه لأخبار الآحاد ؛ لأنّه يرتبط باصول الدين.

وإذا قطعنا النظر عن كلّ ذلك فالاستدلال يتوقّف على حمل أهل الذّكر على العلماء والرواه - لا أهل النبوات السابقه - بحمل الذّكر على العلم ، لا على الرساله الإلهية.

وأما السنّه فلا بدّ لكى يصحّ الاستدلال بها في المقام أن تكون ثابتة بوسيله من وسائل الإحراز الوجدانيّ ، ولا يكفى ثبوتها بخبر الواحد ؛ لئلا يلزم الدور. وهنا

وسيلتان للإحراز الوجداني :

إحدهما : التواتر في الروايات الدالّة على حجّيته خبر الواحد.

والاخرى : السيره.

أمّا الوسيله الاولى فتقريب الاستدلال بها : أنّ حجّيته خبر الواحد يمكن اقتناصها من ألسنه رواياتٍ كثيره تشترك جميعاً في إفاده هذا المعنى وإن اختلفت مضامينها ، وبذلك يحصل التواتر الإجمالي ، ويثبت بالتواتر حجّيته خبر الواحد الواجد من المزايا لما يجعله مشمولاً لمجموع تلك الروايات المكوّنه للتواتر ، فإذا اتّفق وجود خبرٍ من هذا القبيل يدلّ على حجّيته خبر الواحد في دائره أوسع اخذ به.

وأمّا الوسيله الثانيه فتقريب الاستدلال بها يشتمل على الامور التاليه :

أولاً : إثبات السيره ، وأنّ المتشرّعه والرواه في عصر الأئمه كانوا يعملون بأخبار الثقات ولو لم تُفدهم الاطمئنان الشخصيّ ، وفي هذا المجال يمكن استعمال الطريق الثالث من طرق إثبات السيره المتقدمه ؛ وذلك لتوفّر شروطه ، فإنّه لا شكّ في وجود عددٍ كبيرٍ من هذه الروايات بأيدي المتشرّعه المعاصرين للأئمه ودخول حكمها في محلّ ابتلائهم على أوسع نطاق ، فإمّا أن يكونوا قد انعقدت سيرتهم على العمل بها من أجل تلقّي ذلك من الشارع ، أو جرياً على سجيّتهم ، وإمّا أن يكونوا قد توقّفوا عن العمل بها.

والأول هو المطلوب ، إذ تثبت بذلك السيره الممتدّه في تطبيقها إلى المجال الشرعيّ.

وأمّا الثاني فليس من المحتمل أن يؤدّي توقّفهم إلى طرح تلك الروايات جميعاً بدون استعمال الحكم الشرعيّ تجاهها ؛ لأنّ ارتكاز الاعتماد على أخبار الثقات وكون طرح خبر الثقة على خلاف السجيّيه العقلانيه يحول عادةً دون التوافق على الطرح بلا استعمال ، والاستعلام يجب أن يكون بحجم أهمّيه المسأله ، وهذا يقتضى

ص: ٢٩٣

افتراض أسئلته وأجوبه كثيره ، فلو لم يكن خبر الثقة حجّة لكان هذا يعنى تضافر النصوص بذلك فى مقام الجواب على أسئلته الرواه ، ومع توفر الدواعى على نقل ذلك لابد من وصول هذه النصوص إلينا ولو فى الجملة ، بينما لم يصل إلينا شىء من ذلك ، بل وصل ما يعزّز الحجّيه ، وهذا يعيّن : إمّا استقرار العمل بأخبار الثقات بدون استعلام ، وإمّا استقراره على ذلك بسبب الاستعلام وصدور البيانات المثبتة للحجّيه .

ثانياً : أنّ السيره الثابتة بالبيان السابق إذا كانت سيره لأصحاب الأئمّه بما هم متشرّعه فهى تكشف عن الدليل الشرعى بلا حاجه إلى ضمّ مقدمه ، وإذا كانت سيره لهم بما هم عقلاء ضممنّا إليها مقدمه اخرى ، وهى : أنّ الشارع لم يردع عنها ، إذ لو كان قد ردع بالدرجه الكافيه لأثر هذا الردع من ناحيه فى هدم السيره ، ولوصل إليها شىء من نصوص الردع .

ثالثاً : أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ قد يتوهم أنّها تردع عن السيره ؛ لأنّ خبر الواحد أماره ظنيّه فيشملة إطلاق النهى عن العمل بالظنّ . ولكنّ الصحيح أنّها لا تصلح أن تكون رادعه ؛ وذلك لأننا أثبتنا بالفعل انعقاد السيره المعاصره للأئمّه على العمل بأخبار الثقات فى الشرعيّات ، وهذا يعنى - بعد استبعاد العصيان - إمّا وصول دليلٍ إليهم على الحجّيه ، أو غفلتهم عن اقتضاء تلك النواهي للردع ، أو عدم كونها دالّه على ذلك فى الواقع ، وعلى كلّ من هذه التقادير لا يكون الردع تاماً .

ومثل ذلك يقال فى مقابل التمسّيك بأدله الاصول ، كدليل أصله البراه - مثلاً - لإثبات الردع بإطلاقها لحاله قيام خبر الثقة على خلاف الأصل المقرّر فيها .

رابعاً : أنّ عدم الردع يكشف عن الإمضاء ، وهذا واضح بعد إثبات امتداد السيره إلى الشرعيّات وجريانها على إثبات الحكم الشرعى بخبر الثقة ، الأمر الذى يعرّض الأغراض الشرعيّه للتفويت لو لم تكن مرضيّه ، مضافاً إلى أنّ ظاهر الحال فى أمثال المقام هو الإمضاء ، كما تقدّم .

وقد استُدلّ على نفي الحجية بالكتاب والسنة :

أما الكتاب فيما ورد فيه من النهي عن أتباع الظنّ ، كقوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ...) (١).

وقد يجاب على ذلك : بأنّ النهي المذكور إنّما يدلّ على نفي الحجية عن خبر الواحد بالإطلاق ، وهذا الإطلاق يقيد بدليل حجّية خبر الواحد ، سواء كان لفظياً أو سيره.

أما على الأوّل فواضح ، وأما على الثاني فلا إنّ إطلاق الآيات لا يصلح أن يكون رادعاً عن السير ، كما تقدّم ، وهذا يعنى استقرار حجّيتها سيره فتكون مقيدة للإطلاق.

وأما السنة ففيها ما دلّ على عدم جواز العمل بالخبر غير العلميّ (٢) ، وفيها ما دلّ على عدم جواز العمل بخبر لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم (٣).

أما الفريق الأوّل فيرد عليه :

أولاً : أنّه من أخبار الآحاد الضعيفه سنداً ، ولا دليل على حجّيته.

وثانياً : أنّه يشمل نفسه ؛ لأنّه خبر غير علميّ بالنسبة إلينا ، ولا نحتمل الفرق بينه وبين سائر الأخبار غير العلميه ، وهذا يعنى امتناع حجّية هذا الخبر ؛ لأنّ حجّيته تؤدّي إلى نفي حجّيته والتعبّد بعدمها.

وأما الفريق الثاني فيرد عليه : أنّه لو تمّ في نفسه لكان مطلقاً شاملاً للأخبار

ص : ٢٩٥

١- الإسراء : ٣٦

٢- مثل ما ورد عن الإمام الهادي عليه السلام : «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه ، وما لم تعلموا فردّوه إلينا». وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٠ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٦

٣- وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٠ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١١

الوارده فى اصول الدين ، والأخبار الوارده فى الأحكام ، فيعتبر ما دلّ على الحجّيه فى القسم الثانى بالخصوص صالحاً لتقييد إطلاق تلك الروايات.

تحديد دائره الحجّيه

وبعد افتراض ثبوت الحجّيه يقع الكلام فى تحديد دائرتها ، وتحديد الدائره : تارةً بلحاظ صفات الراوى ، واخرى بلحاظ المروى.

أما باللحاظ الأول فصفوه القول فى ذلك : إنّ مدرك الحجّيه إذا كان مفهوم آيه النبأ فهو يقتضى حجّيه خبر العادل ، ولا يشمل خبر الفاسق الثقه. وإذا كان المدرك السنّه على أساس الروايات والسيره فلا شكّ فى أنّ موضوعها خبر الثقه ولو لم يكن عادلاً من غير جهه الأخبار.

إلاّ أنّ وثاقه الراوى : تارةً تؤخذ مناطاً للحجّيه على وجه الموضوعيه ، واخرى تؤخذ مناطاً لها على وجه الطريقيه وبما هى سبب للوثوق غالباً بصدق الراوى وصحّه نقله. فإنّ استظهر الأول لزم القول بحجّيه خبر الثقه ولو قامت أماره عكسيه مكافئه لوثاقه الراوى فى كشفها ، وإنّ استظهر الثانى لزم سقوط خبر الثقه عن الحجّيه فى حاله قيام أماره من هذا القبيل. وعليه يترتب أنّ إعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر ثقّه يوجب سقوطه عن الحجّيه إذا لم يحتمل فيه كونه قائماً على أساس اجتهادى ؛ لأنّه يكون أماره على وجود خللٍ فى النقل.

وأما خبر غير الثقه فإنّ لم تكن هناك أمارات ظنيّه على صدقه فلا إشكال فى عدم حجّيته ، وإنّ كانت هناك أمارات كذلك : فإنّ أفادت الاطمئنان الشخصىّ كان حجّه لحجّيه الاطمئنان ، كما تقدّم ، وإلاّ ففى حجّيه الخبر وجهان مبنيان على أنّ وثاقه الراوى هل هى مأخوذه مناطاً للحجّيه على وجه الموضوعيه ، أو بما هى سبب للوثوق الغالب بالمضمون على نحوّ يكون السبب والمسبب كلاهما دخيلين فى

الحجّيه ، أو بما هي معرّف صرف للوثوق الغالب بالمضمون دون أن يكون لوثاقه الراوى دخل بعنوانها؟

فعلى الأوّل والثانى لا يكون الخبر المذكور حجّه ، وعلى الثالث يكون حجّه. وعلى هذه التقادير تبتنى إثباتاً ونفيّاً مسأله انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور من قدماء العلماء ، فإنّ عمل المشهور به يعتبر أماره على صحه النقل ، فقد يدخل فى نطاق الكلام السابق.

وأما باللحاظ الثانى فيعتبر فى الحجّيه أمران :

أحدهما : أن يكون الخبر حسّياً لا حدسيّاً.

والآخر : أن لا يكون مخالفاً لدليل قطعى الصدور من الشارع ، كالكتاب الكريم.

أمّا الأوّل فلعدم شمول أدلّه الحجّيه للأخبار الحدسيّه.

وأما الثانى فلمّا دلّ من الروايات على عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب الكريم (١) ، فإنّه يقتيد أدلّه حجّيه الخبر بغير صوره المخالفه للكتاب الكريم ، أو ما كان بمثابة من الأدلّه الشرعيّه القطعيّه صدوراً وسنداً.

قاعده التسامح فى أدلّه السنن

ذكرنا : أنّ خبر غير الثقه إذا لم تكن هناك أمارات على صدقه فهو ليس بحجّه ، ولكن قد يستثنى من ذلك : الأخبار الدالّه على المستحبات ، أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الإلزاميه ، فيقال بأنّها حجّه فى إثبات الاستحباب أو الكراهه ما لم يعلم ببطلان مفادها. ويستند فى ذلك إلى روايات (٢) فيها الصحيحه وغيرها دلّت على أنّ من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثواب على عملٍ فعمله كان له مثل

ص: ٢٩٧

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٠٩ - ١١١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١٠ و ١٢ و ١٤

٢- وسائل الشيعه ١ : ٨٠ ، الباب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات

ذلك الثواب وإن كان النبي لم يقله ، بدعوى : أنّ هذه الروايات تجعل الحجّيه لمطلق البلوغ في موارد المستحبات ، ومن أجل هذا يعبر عن ذلك بالتسامح في أدلّه السنن.

والتحقيق : أنّ هذه الروايات فيها بدواً عدّه احتمالات :

الأول : أن تكون في مقام جعل الحجّيه لمطلق البلوغ.

الثاني : أن تكون في مقام إنشاء استحبابٍ واقعيّ نفسى على طبق البلوغ ، فيكون بلوغ استحباب الفعل عنواناً ثانوياً له يستدعى ثبوت استحبابٍ واقعيّ بهذا العنوان.

الثالث : أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب.

الرابع : أن تكون وعداً مولوياً لمصلحه في نفس الوعد ؛ ولو كانت هذه المصلحه هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً.

والاستدلال بالروايات - على ما ذكر - مبني على الاحتمال الأول ، وهو غير متعين ، بل ظاهر لسان الروايات ينفيه ؛ لأنها تجعل للعامل الثواب ولو مع مخالفه الخبر للواقع. فلو كان وضع نفس الثواب تعبيراً عن التعيّد بثبوت المؤدى وحجّيه البلوغ كما كان هناك معنى للتصريح بأنّ نفس الثواب محفوظ حتى مع مخالفه الخبر للواقع.

كما أنّ الاحتمال الثاني لا موجب لاستفادته أيضاً ، لإدعوى أنّ الثواب على عملٍ فرع كونه مطلوباً ، وهي مدفوعه : بأنّه يكفي حسن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب.

فالمتمعّن هو الاحتمال الثالث ، ولكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع ؛ لأنّ الاحتمال الثالث بمفرده لا- يفسّر إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه ؛ لأنّ العقل إنّما يحكم باستحقاق العامل للثواب لا- لشخص ذلك الثواب ، فلا- بدّ من الالتزام بأنّ هذه الخصوصيه مردّها إلى وعدٍ مولويّ.

٣- الدليل الشرعي

إثبات حجيه الدلاله فى الدليل الشرعي

اشاره

تمهيد.

الاستدلال على حجيه الظهور.

موضوع الحجيه.

ظواهر الكتاب الكريم.

ص: ٢٩٩

الدليل الشرعيّ قد يدلّ على حكم دلالة واضحة توجب اليقين أو الاطمئنان بأنّ هذا الحكم هو المدلول المقصود ، وفي هذه الحالة يعتبر حجّة في دلالته على إثبات ذلك الحكم ؛ لأنّ اليقين حجّه ، والاطمئنان حجّه ، من دون فرق بين أن يكون هذا الوضوح واليقين بالدلالة قائماً على أساس كونها دلالة عقليّة إتيّة من قبيل دلالة فعل المعصوم على عدم الحرمة ، أو على أساس كون الدليل لفظاً لا يتحمّل بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير سوى إفاده ذلك المدلول ؛ وهو المسمّى بالنصّ ، أو على أساس احتفاف الدليل اللفظيّ بقرائن حالتيه أو عقليته تنفي احتمال مدلول آخر وإن كان ممكناً من وجهه نظر لغويّه وعرفيه عامّه.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ على أحد أمرين أو امورٍ على نحو تكون صلاحيته لإفاده أيّ واحدٍ منها مكافئاً لصلاحيته لإفاده غيره بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العرفيّ ، وهذا هو المجمل ، ويكون حجّة في إثبات الجامع على أساس العلم بأنّ المراد لا يخلو من أحد محتمليه أو احتمالاته.

هذا فيما إذا كان للجامع أثر قابل للتنجيز بالعلم المذكور ، وأمّا كلّ واحدٍ من المحتملات بخصوصه فلا يثبت بالدليل المذكور إلاّ مع الاستعانة بدليل خارجيٍّ على نفي المحتمل الآخر ، فيضمّ إلى إثبات الجامع ، فينتج التعيّن في المحتمل البديل.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ على أحد أمرين مع أولويّه دلالاته على أحدهما بنحو ينسب إلى الذهن تصوّراً على مستوى المدلول التصوريّ ، وتصديقاً على

مستوى المدلول التصديقيّ ، وإن كانت إفاده المعنى الآخر تصوّراً وتصديقاً بالدليل المذكور ممكنهً ومحتملهً أيضاً بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير ، وهذا هو الدليل الظاهر في معنى ، وفي مثل ذلك يحمل على المعنى الظاهر ؛ لأنّ الظهور حجّجه في تعيين مراد المتكلّم ، وهذه الحجّجيه لا- تقوم على أساس اعتبار العلم ؛ لأنّ الظهور لا يوجب العلم دائماً ، بل على أساس حكم الشارع بذلك.

ويعبّر عن حجّجيه الظهور بأصالة الظهور ، وعلى وزان ذلك يقال : «أصالة العموم» ، و «أصالة الإطلاق» ، و «أصالة الحقيقة» ، و «أصالة الجدل» ، وغير ذلك من مصاديق لكبرى حجّجيه الظهور.

الاستدلال على حجّجيه الظهور

وحكم الشارع بحجّجيه الظهور يمكن الاستدلال عليه بالسيره بأحد النحوين التاليين :

النحو الأوّل : أن نتمسك بالسيره العقلانيه بمعنى استقرار بناء العقلاء على اتّخاذ الظهور وسيلهً كافيهً لمعرفة مقاصد المتكلّم ، وترتيب ما يرى لها من آثارٍ بحسب الأغراض التكوينيّه أو التشريعيّه ، وهذه السيره بحكم استحكامها تشكّل دافعاً عقلائيّاً عامّاً للعمل بالظهور في الشرعيّات لو ترك المتشرّعه إلى ميولهم العقلانيّه ، وفي حاله من هذا القبيل يكون عدم الردع والسكوت كاشفاً عن الإمضاء.

وقد تقدّم في بحث دلالات الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ استعراض عددٍ من الأوجه لتفسير دلالة السكوت على الإمضاء ، ويلاحظ هنا : أنّ واحداً من تلك الأوجه لا يمكن تطبيقه في المقام ، وهو تفسير الدلالة على أساس الظهور الحاليّ ؛ لأنّ الكلام هنا في حجّجيه الظهور فلا يكفي في إثباتها ظهور حال المعصوم في الإمضاء.

النحو الثانى : أن تتمسك بسيره المتشرع من أصحاب الأئمة عليهم السلام وفقهائهم ، فإننا لا نشك في أن عملهم في مقام الاستنباط كان يقوم فعلاً على العمل بظواهر الكتاب والسنة ، ويمكن إثبات ذلك باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيره المتقدمه ، فلاحظ .

وعلى هذا تكون السيره المذكوره كاشفه كشفاً إتيماً مباشراً عن الإمضاء ، ولا حاجه حينئذ إلى توسط قاعده «أن السكوت كاشف عن الإمضاء» ، على ما تقدم من الفرق بين سيره المتشرع والسيره العقلانيه .

ويواجه الاستدلال بالسيره هنا نفس ما واجهه الاستدلال بالسيره في بحث حججه الخبر ، إذ يُعترض : بأن هذه السيره مردوع عنها بالمطلقات الناهيه عن العمل بالظن أو بإطلاق أدله الأصول .

والجواب على الاعتراض يعرف مما تقدم في بحث حججه الخبر ، مضافاً إلى أن ما دلّ على النهى عن العمل بالظن يشمل إطلاق نفسه ؛ لأنه دلالة ظنيّه أيضاً ، ولا نحتمل الفرق بينها وبين غيرها من الدلالات والظواهر الظنيّه ، فيلزم من حججه التعيّد بعدم حججه نفسه ، وما ينفي نفسه كذلك لا يعقل الاكتفاء به في مقام الردع .

موضوع الحجيه

عرفنا سابقاً أن الدلاله تصوّريّه وتصديقيّه ، وعليه فهناك ظهور على مستوى الدلاله التصوّريّه ، وهناك ظهور على مستوى الدلاله التصديقيّه .

ومعنى الظهور الأول : أن يكون أحد المعنيين أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان وذهنه من الآخر عند سماع اللفظ .

ومعنى الظهور الثانى : أن يكون كشف الكلام تصديقاً عمياً في نفس المتكلم يبرز هذا المعنى دون ذاك ، فيقال حينئذ : إنه ظاهر فيه بحسب الدلاله التصديقيّه .

وقد تقدّم أنّ الظاهر من كلّ كلامٍ أن يتطابق مدلوله التّصوّريّ مع مدلوله التّصديقيّ.

وعلى أيّ حالٍ فموضوع الحجّيه هو الظهور على مستوى الدلالة التّصديقيّه ؛ لأنّ الحجّيه معناها إثبات مراد المتكلّم وحكمه بظهور الكلام ، والكاشف عن المراد والحكم إنّما هو الدلالة التّصديقيّه والظهور التّصديقيّ. وأمّا الدلالة التّصوّريّه فلا تكشف عن شيءٍ لكى تكون حجّه في إثباته ، وإنّما هي مجرد إخطارٍ وتصوّر.

نعم ، الظهور على مستوى الدلالة التّصوّريّه هو الذى يعيّن لنا عادةً الظهور التّصديقيّ ؛ لأنّ ظاهر الكلام هو التطابق بين ما هو الظاهر تصوّراً وما هو المراد تصديقاً وجداً. فالظهور التّصوّريّ إذن يؤخذ كأداةٍ لتعيين الظهور التّصديقيّ الذى هو موضوع الحجّيه ، لا أنّه موضوع لها مباشره.

وقد يوضّح المتكلّم فى نفس كلامه أنّ مراده الجدّيّ يختلف عمّا هو الظاهر من الكلام فى مرحله المدلول التّصوّريّ ، وبهذا يصبح الظهور التّصديقيّ الذى هو موضوع الحجّيه مختلفاً عن الظهور التّصوّريّ ، كما إذا قال : «جننى بأسدٍ وأعنى به الرجل الشجاع» ، وتسمّى الجملة التى سبّبت هذا الاختلاف بالقرينه المتّصله. وهذه القرينه : تارة يكون تواجدها فى الكلام مؤكّداً ، كما فى هذا المثال ، واخرى يكون محتملاً ، كما لو كنّا نستمع إلى المتكلّم ثمّ ذهلنا عن الاستماع واحتملنا أنّه قال شيئاً من ذلك القبيل.

وفى كلّ من الحالتين لا- يمكن الأخذ بالظهور التّصديقيّ للكلام فى إرادته الحيوان المفترس ، إذ فى الحاله الاولى لا ظهور كذلك جزماً ؛ لأنّنا نعلم بأنّ الظهور التّصديقيّ يختلف عن الظهور التّصوّريّ ، وفى الحاله الثانيه نشكّ فى وجود ظهورٍ تصديقيّ على طبق الظهور التّصوّريّ ؛ لأنّ احتمال القرينه يوجب احتمال التخالف بين الظهورين ، ومع الشكّ فى وجوده لا يمكن البناء على حجّيته ، وهذا يعنى أنّ احتمال

القرينه المتصله - كالمقطع بها - يوجب عدم جواز الأخذ بالظهور الذى كان من المترقب أن يثبت للكلام فى حاله تجرده عن القرينه.

ظواهر الكتاب الكريم

ذهب جماعه (١) من العلماء إلى استثناء ظواهر الكتاب الكريم من الحجّيه ، وقالوا : بأنّه لا- يجوز العمل فى ما يتعلّق بالقرآن العزيز إلاّ بما كان نصّاً فى المعنى ، أو مفسّراً تفسيراً محدّداً من قبل النّبى صلى الله عليه وآله وسلم أو المعصومين من آله عليهم الصلاه والسلام.

وقد يستدلّ على ذلك بما يلى :

الدليل الأوّل : قوله تعالى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ...) الآية (٢).

فإنّه يدلّ على النهى عن اتّباع المتشابه ، وكلّ ما لا يكون نصّاً فهو متشابه ، لتشابه احتمالاته فى علاقتها باللفظ ، سواء كان اللفظ مع أحدها أقوى علاقه أو لا.

والجواب من وجوه :

الأوّل : أنّ اللفظ الظاهر ليس من المتشابه ، إذ لا تشابه ولا تكافؤ بين معانيه فى درجه علاقتها باللفظ ، بل المعنى الظاهر متميّز فى درجه علاقه ، وعليه فالمتشابه يختصّ بالمجمل.

الثانى : لو سلّمنا أنّ الظاهر من المتشابه فلا نسلم أنّ الآية الكريمه تنهى عن

ص: ٣٠٥

١- الدرر النجفيه : ١٦٩ ، والفوائد المدنيه : ١٧ و ٤٧

٢- آل عمران : ٧

مجزء العمل بالمتشابه ، وإنما هي في سياق ذم من يلتقط المتشابهات فيركز عليها بصورة منفصله عن المحكمات ابتغاء الفتنة ، وهذا مما لا إشكال في عدم جوازه حتى بالنسبه إلى ظواهر الكتاب ، فمساك الآيه مساق قول القائل : إن عدوى يحاول أن يبرز النقاط الموهمه من سلوكي ويفصلها عن ملابساتها التي توضح سلوكي العام.

الثالث : ما قد يقال من أن الآيه ليست نصاً في الشمول لظاهر الكتاب ، وإنما هي ظاهره - على أكثر تقدير - في الشمول ، وهذا الظهور يشمله النهي نفسه ، فيلزم من حججه ظاهر الآيه في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتاب الكريم نفى هذه الحججه.

الدليل الثاني : الروايات الناهيه عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم ، ويمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف :

الاولى : ما دل من الروايات على أن القرآن الكريم مبهم وغامض قد استهدف المولى إغماضه وإبهامه لأجل تأكيد حاجه الناس إلى الحججه ، وأنه لا يعرفه إلا من خوطب به ، وأن غير المعصوم لا يصل إلى مستوى فهمه (1).

وهذه الطائفة يرد عليها :

أولاً : أن رواياتها جميعاً ضعيفه السند ، بل قد يحصل الاطمئنان بكذبها نتيجة لضعف رواياتها ، وكونهم في الغالب من ذوى الاتجاهات الباطنيه المنحرفه على ما يظهر من تراجمهم ، مع الالتفات إلى أن إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحججه أمر في غايه الأهميه ، فلو كان الأئمه عليهم السلام بصدد بيانه لما أمكن عادة افتراض اختصاص هؤلاء الضعاف بالاطلاع على ذلك والإخبار عنه دون فقهاء أصحاب الأئمه ، الذين عليهم المعول وإليهم تفرع الشيعة في الفتوى والاستنباط بأمر الأئمه

ص : ٣٠٦

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٦ و ١٨٥ و ٢٠٢ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ، الأحاديث ١ و ٢٥ و ٦٤

وإرجاعهم.

وثانياً : أنّ هذه الروايات معارضه للكتاب الكريم الدالّ على أنّه نزل تبياناً لكلّ شيءٍ وهدىً وبلاغاً (١) ، والمخالف للكتاب من أخبار الآحاد لا يشمله دليل حجّته خبر الواحد ، كما أشرنا سابقاً.

الطائفة الثانية : ما دلّ من الروايات على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّته (٢) ، وهذه لا تدلّ على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص في كلمات الأئمّه ، وعدم الظفر بقريته على خلاف الظاهر ؛ لأنّ هذا النحو من العمل ليس استقلالاً عن الحجّته في مقام فهم القرآن الكريم.

الطائفة الثالثة : ما دلّ من الروايات على النهي عن تفسير القرآن بالرأى ، وأنّ من فسّر القرآن برأيه فقد كفر (٣).

وقد اجيب على الاستدلال بها : بأنّ حمل اللفظ على معناه الظاهر ليس تفسيراً ؛ لأنّ التفسير كشف القناع ، ولا قناع على المعنى الظاهر.

وقد يقال : إنّ هذا الجواب لا ينطبق على بعض الحالات حينما يكون الدليل مشتملاً على ظواهر اقتضائية عديده متضاربه ، على نحو يحتاج تقدير الظهور الفعلي المتحصّل من مجموع تلك الظواهر بعد الموازنه والكسر والانكسار إلى نظر وإمعان ، فيكون لونهاً من كشف القناع.

ولهذا نرى أنّ الفقهاء قد يختلفون في فهم دليل ، فيفهم بشكلٍ من فقيه ، ويأتي فقيه آخر فيبرز نكته من داخل الدليل تعيّن فهمه بشكلٍ آخر على أساس ما

ص: ٣٠٧

١- كقوله تعالى : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) النحل : ٨٩

٢- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٧ و ١٨٣ و ١٨٦ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ، الاحاديث ٣ و ٢٠ و ٢٧

٣- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٦ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي

تقتضيه تلك النكته من ظهور.

فالأحسن ، الجواب :

أولاً: بأنّ كلمه «الرأى» منصرفه - على ضوء ما نعرفه من ملابسات عصر النصّ وظهور هذه الكلمه كمصطلحٍ وشعارٍ لاتّجاهٍ فقهيّ واسعٍ - إلى الحدس والاستحسان ، فلا تشمل الرأى المبني على قريحه عرفيه عامه.

وثانياً: أنّ إطلاق الروايات المذكوره للظاهر لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيره على العمل بالظواهر ، سواء اريد بها السيره العقلانيه أو سيره المتشرّعه ، نظير ما تقدّم فى بحث حجّيه خبر الواحد.

أما الاولى فلأنّ الردع يجب أن يتناسب حجماً ووضوحاً مع درجه استحكام السيره.

وأما الثانيه : فلأنّنا إذا ادّعينا أنّ سيره المتشرّعه من أصحاب الأئمه كانت على العمل بظواهر الكتاب - وإلا لعرف الخلاف عنهم - فنفس هذه السيره تثبت عدم صلاحية الإطلاق المذكور للردع ، بل تكون مقيدة له.

ومما يدفع به الاستدلال بالروايات المذكوره عموماً : ما دلّ من الروايات على الأمر بالتمسك بالقرآن الكريم (١) الصادق عرفاً على العمل بظواهره ، وعلى إرجاع الشروط إليه وإبطال ما كان منها مخالفاً له (٢) ، فإنّ المخالفه إن كان المراد بها

ص: ٣٠٨

١- كحديث الثقلين ، وسائل الشيعه ٢٧ : ٣٣ ، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٩ ، ومسنّد أحمد بن حنبل ٣ : ١٤ ، وكغيره ، راجع وسائل الشيعه ١ : ٤١٢ ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، الحديث الأول ، و ١٢ : ٣٠٩ ، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشره ، الحديث ١٠

٢- وسائل الشيعه ١٨ : ١٦ ، الباب ٦ من أبواب الخيار

المخالفة للفظه فتصدق على مخالفه ظاهره ، وإن كان المراد بها المخالفه لواقع مضمونه فمقتضى الإطلاق المقامى إمضاء ما عليه العرف من موازين فى استخراج المضمون ؛ فيدل على حججه الظهور.

وأوضح من ذلك : ما دل على طرح ما ورد عنهم : على الكتاب والإحجام عن العمل بما كان مخالفاً له (١) ، فإنه لا يحتمل فيه أن يراد منه المخالفه للمضمون القرآنى المكتشف بالخبر ؛ لأنه بصدد بيان جعل الضابط لما يقبل وما لا يقبل من الخبر. كما أنه لا يحتمل اختصاص المخالفه فيه بالمخالفه للنص ؛ لندره الخبر المخالف للنص ، وكون روايات طرح المخالف ناظرة إلى ما هو الشائع من المخالفه.

فإن قُدمت هذه الروايات الدالّة على حججه ظواهر الكتاب على الروايات التى استدلتّ بها على نفي الحججه فهو ، وإن تكافأ الفريقان فعلى الأقلّ يلتزم بالتساقط ، ويقال بالحججه حينئذٍ ؛ لأنّ الردع غير ثابت فتثبت الحججه بالسيره العقلية بصوره مستقلّه ، أو بضمّ استصحاب مفادها الثابت فى صدر الشريعة.

الدليل الثالث : ومردّه إلى إنكار الظهور ، بدعوى أنّ القرآن الكريم مجمل : إمّا لتعميد من الله تعالى فى جعله مجملاً لتأكيد حاجه الناس إلى الإمام ، وإمّا لاقتضاء طبع المطلب ذلك ؛ لأنّ علو المعانى وشموخها يقتضى عدم تيسرها للفهم.

والجواب على ذلك : أنّ التعميد المذكور على خلاف الحكمة من نزول القرآن ، وربط الناس بالإمام فرع إقامه الحججه على أصل الدين المتوقفه على فهم القرآن

ص : ٣٠٩

١- الوسائل ٢٧ : ١١٢ و ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١٩ و ٢٩

وإدراك مضامينه. كما أنّ شموخ المعانى وعلوّها ينبغى أن لا يكون على حساب الهدف من بيانها ، ولما كان الهدف هداية الإنسان فلا بدّ أن تبيّن المعانى على نحوٍ يؤثّر فى تحقّق هذا الهدف ، وذلك موقف على تيسير فهمه.

فالصحيح : أنّ ظواهر الكتاب الكريم حجّه كظواهر السنّه.

ص: ٣١٠

اشاره

١- إثبات القضايا العقلية.

٢- حججه الدليل العقلي.

ص: ٣١١

الدليل العقليّ : كلّ قضيه يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعيّ ، والبحث عن هذه القضايا العقلية : تارة يقع صغروياً في صحه القضيه العقلية ومدى إدراك العقل لها ، واخرى يقع كبروياً في حجّيه الإدراك العقليّ لها.

والقضايا العقلية على قسمين :

أحدهما : قضايا تشكّل عناصر مشتركه في عمليه الاستنباط ، كالقضيه العقلية القائله : «إنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته».

والآخر : قضايا مرتبطه بأحكام شرعيه معينه ، كحكم العقل بحرمة المخدّر قياساً له على الخمر ؛ لوجود صفه مشتركه وهي إذهاب الشعور ، و حكم العقل بحرمة الكذب ؛ لأنه قبيح.

والقسم الأوّل يدخل بحته الصغرويّ والكبرويّ معاً في علم الاصول ، فقد يُبحث عن أصل وجود إدراك عقليّ ، وهذا بحث صغرويّ ، وقد يبحث عن حجّيته وهذا بحث كبرويّ ، وكلاهما اصوليّ ؛ لأنهما بحثان في العناصر المشتركه في عمليه الاستنباط.

والقسم الثاني لا يدخل بحته الصغرويّ في علم الاصول ؛ لأنه بحث في عنصر غير مشترك ، وإنّما يدخل بحته الكبرويّ في هذا العلم لكونه بحثاً في عنصر مشترك ، كالبحت عن حجّيه القياس ، وهكذا يتّضح أنّ البحث الصغرويّ لا يكون اصولياً إلا في القسم الأوّل ، وأنّ البحث الكبرويّ اصوليّ في كلا القسمين.

غير أن الإدراك العقلي إذا كان قطعياً فلا- موجب للبحث عن حجّيته ؛ للفراغ عن حجّيته بعد الفراغ عن حجّيه القطع ، وإنما نحتاج إلى البحث عن حجّيته إذا لم يكن قطعياً ، كالقياس مثلاً.

وسوف نصنّف البحث في القضايا العقلية إلى بحثين :

أحدهما : صغروىّ في إثبات القضايا العقلية التي تشكّل عناصر مشتركة.

والآخر : كبروىّ في حجّيه إدراك العقل غير القطعيّ.

ص: ٣١٤

تقسيمات للقضايا العقلية

القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط وأدلة عقلية على الحكم الشرعي يمكن أن تقسم كما يلي :

أولاً : تنقسم إلى ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً ، وما يكون عقلياً غير مستقل.

والمراد بالأول : ما لا يحتاج إلى إثبات قضيه شرعيه لاستنباط الحكم منه.

والمراد بالثاني : ما يحتاج إلى إثبات قضيه شرعيه كذلك.

ومثال الأول : القضيه القائلة : بأن «كل ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع بوجوبه أو حرمة» ، فإن تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم - مثلاً - لا يتوقف على إثبات قضيه شرعيه مسبقه.

ومثال الثاني : القضيه القائلة : «إن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته» ، فإن تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقف على إثبات قضيه شرعيه مسبقه ، وهي وجوب الصلاه.

ثانياً : تنقسم القضيه العقلية إلى قضيه تحليليه وقضيه تركيبيه.

والمراد بالقضيه التحليليه : ما كان البحث فيها يدور حول تفسير ظاهره معينه ، كالبحث عن حقيقه الوجوب التخيري.

والمراد بالقضيه التركيبيه : ما كان البحث فيها يدور حول استحاله شيء أو ضرورته بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه ، كالبحث عن استحاله الأمر

بالضدين في وقت واحد.

ثالثاً : تنقسم الأدلة العقلية المستقلة التركيبية في دلالتها إلى سالبه وموجهه.

والمراد بالسالبه : الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط نفي حكم شرعيّ.

والمراد بالموجهه : الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط إثبات حكم شرعيّ.

ومثال الأول : القضية القائله باستحاله التكليف بغير المقدور.

ومثال الثاني : القضية المشار إليها آنفاً القائله : بأن « كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة ».

والقضايا العقلية متفاعله في ما بينها. فقد يتفق أن تدخل قضيه عقليه تحليليه في البرهنه على قضيه اخرى تحليليه أو تركيبيه ، كما قد تدخل قضيه تركيبيه في البرهنه على قضايا تحليليه ، وهذا ما سنراه في البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

ص: ٣١٦

يستحيل التكليف بغير المقدور ، وهذا له معنيان :

أحدهما : أنّ المولى يستحيل أن يُدينَ المكلف بسبب فعلٍ أو تركٍ غير صادرٍ منه بالاختيار ، وهذا واضح ؛ لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانه ؛ لأنّ حقّ الطاعه لا يمتد إلى ما هو خارج عن الاختيار.

والمعنى الآخر : أنّ المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور فى عالم التشريع ، ولو لم يرتب عليه إدانه ومؤاخذه للمكلف ، فليست الإدانه وحدها مشروطه بالقدرة ، بل التكليف ذاته مشروط بها أيضاً.

وتوضيح الحال فى ذلك : أنّ مقام الثبوت للحكم يشتمل - كما تقدّم - على ملائِك وإرادِهِ واعتبار ، ومن الواضح أنّه ليس من الضرورى أن يكون الملائِك مشروطاً بالقدرة ، كما أنّ بالإمكان تعلق إرادته المولى بأمرٍ غير مقدور ؛ لأننا لا نريد بالإرادته إلّا الحبّ الناشئ من ذلك الملائِك ، وهو مهما كان شديداً يمكن افتراض تعلقه بالمستحيل ذاتاً فضلاً عن الممتنع بالغير.

والاعتبار إذا لوحظ بما هو اعتبار يعقل أيضاً أن يتكفّل جعل الوجوب على غير المقدور ؛ لأنّ الاعتبار سهل المؤونه ، وليس لغواً فى هذه الحاله ، إذ قد يراد به مجرد الكشف بالصياغه التشريعيه التى اعتادها العقلاء عن الملائِك والمبادئ ، ولكن إذا لوحظ الجعل والاعتبار بما هو ناشئ من داعى البعث والتحريك فمن الواضح أنّ القدره على مورده تعتبر شرطاً فيه ؛ لأنّ داعى تحريك العاجز يستحيل أن ينقدح فى نفس العاقل الملتفت.

وحيث إنّ الاعتبار الذى يكشف عنه الخطاب الشرعى هو الاعتبار بهذا

الداعى ، كما يقتضيه الظهور التصديقيّ السياقيّ للخطاب ، فلا بدّ من اختصاصه بحال القدره ، ويستحيل تعلّقه بغير المقدور.

ومن هنا كان كلّ تكليفٍ مشروطاً بالقدره على متعلّقه بدون فرقٍ بين التكاليف الإلزاميّة وغيرها. وكما يشترط في التكليف الطلبيّ (الوجوب والاستحباب) القدره على الفعل ، كذلك يشترط الشيء نفسه في التكليف الزجرىّ (الحرمه والكراهه) ؛ لأنّ الزجر عمّا لا يقدر المكلف على إيجاده أو عن الامتناع عنه غير معقولٍ أيضاً.

وهكذا نعرف أنّ القدره شرط ضرورىّ في التكليف ، ولكّنها ليست شرطاً ضرورياً في الملاك والمبادئ. ولكنّ هذا لا يعنى أنّها لا تكون شرطاً ، فإنّ مبادئ الحكم يمكن أن تكون ثابتةً وفعليّةً في حال القدره والعجز على السواء ، ويمكن أن تكون مختصّةً بحاله القدره ، ويكون انتفاء التكليف عن العاجز لعدم المقتضى وعدم الملاك رأساً.

وفى كلّ حاله من هذا القبيل يقال : إنّ دخل القدره فى التكليف شرعىّ. وقد تسمّى القدره حينئذٍ بـ «القدره الشرعيّه» بهذا الاعتبار ، تمييزاً لذلك عن حالات عدم دخل القدره فى الملاك ، إذ يقال عندئذٍ : إنّ دخل القدره فى التكليف عقلىّ ، وقد تسمّى القدره حينئذٍ بـ «القدره العقلية».

ولا فرق فى استحاله التكليف بغير المقدور بين أن يكون التكليف مطلقاً ، من قبيل أن يقول الأمر لمأموره : «طرّ فى السماء» ، أو مقيداً بقيدٍ يرتبط بإرادته المكلف واختياره ، من قبيل أن يقول : «إن صعدت إلى السطح فطرّ إلى السماء» ، فإنّ التكليف فى كلتا الحالتين مستحيل.

والثمره فى اشتراط القدره فى صحّه الإيدانه (المعنى الأوّل) واضحه ، وأمّا الثمره فى اشتراط القدره فى التكليف ذاته (المعنى الثانى) فقد يقال : إنّها غير واضحه ، إذ

ما دام العاجز غير مُيدانٍ على أى حالٍ فلا- يختلف الحال ، سواء افترضنا أنّ القدره شرط فى التكليف أو نفينا ذلك وقلنا بأنّ التكليف يشمل العاجز ، إذ لا أثر لذلك بعد افتراض عدم الإدائه.

ولكنّ الصحيح : وجود ثمره على الرغم من أنّ العاجز غير مُيدانٍ على أى حال ، وهى تتصل بملاك الحكم ، إذ قد يكون من المفيد أن نعرف أنّ العاجز هل يكون ملاك الحكم فعلياً فى حقّه وقد فاته بسبب العجز لكى يجب القضاء مثلاً ، أو أنّ الملاك لا يشمل رأساً فلم يفته شيء ليجب القضاء؟ أى أن نعرف أنّ القدره هل هى دخيله فى الملاك ، أو لا؟

فإذا جاء الخطاب الشرعى مطلقاً ولم ينصّ فيه الشارع على قيد القدره ظهرت الثمره.

لأننا : إن قلنا باشتراط القدره فى التكليف ذاته - كما تقدّم - كان حكم العقل بذلك بنفسه قرينه على تقييد إطلاق الخطاب ، فكأنّه متوجه إلى القادر خاصه وغير شاملٍ للعاجز ، وفى هذه الحاله لا يمكن إثبات فعليّه الملاك فى حقّ العاجز ، وأنّه قد فاته الملاك ليجب عليه القضاء مثلاً ؛ لأنه لا دليل على ذلك ؛ نظراً إلى أنّ الخطاب إنّما يدلّ على ثبوت الملاك بالدلاله الالتزاميه ، وبعد سقوط المدلول المطابقى للخطاب وتبعيه الدلاله الالتزاميه على الملاك للدلاله المطابقيه على التكليف لا يبقى دليل على ثبوت الملاك فى حقّ العاجز.

وإن لم نقل باشتراط القدره فى التكليف أخذنا بإطلاق الخطاب فى المدلول المطابقى والالتزامى معاً ، وأثبتنا التكليف والملاك على العاجز ، وبذلك يثبت أنّ العاجز قد فاته الملاك وإن كان معذوراً فى ذلك ، إذ لا يُدانُ العاجز على أى حال.

مرّ بنا أنّ مقام الثبوت للحكم يشتمل على عنصرٍ يسمّى بالجعل والاعتبار ، وفي هذه المرحله يجعل الحكم على نهج القضيه الحقيقيه ، كما تقدّم ، فيفترض المولى كلّ الخصوصيات والقيود التي يريد إناطه الحكم بها ويجعل الحكم منوطاً بها ، فيقول مثلاً : إذا استطاع الإنسان وكان صحيح البدن مخلى الشرب وجب عليه الحجّ.

ونحن إذا لاحظنا هذا الجعل نجد هناك شيئاً قد تحقّق بالفعل ، وهو نفس الجعل الذي يعتبر في قوّه قضيه شرطيه ، شرطها القيود المفترضة ، وجزاؤها ثبوت الحكم ، ولكن هناك شيء قد لا يكون متحققاً فعلاً ، وإنما يتحقّق إذا وجد في الخارج مستطيع صحيح مخلى ، وهو الوجوب على هذا أو ذاك الذي يمثّل فعليه الجزاء في تلك القضيه الشرطيه ، فإنّ فعليه الجزاء في كلّ قضيه شرطيه تابعه لفعليه الشرط ، فما لم تتحقّق تلك القيود لا يكون الوجوب فعلياً ، ويسمّى الوجوب الفعلي بالمجعول.

ومن هنا أمكن التمييز بين الجعل والمجعول ؛ لأنّ الأوّل موجود منذ البدايه ، والثاني لا يوجد إلا بعد تحقّق القيود خارجاً ، والقيود بالنسبه إلى المجعول بمثابة العله ، وليست كذلك بالنسبه إلى الجعل ؛ لأنّ الجعل متحقّق قبل وجودها خارجاً.

نعم ، الجعل يتقوم بافتراض القيود وتصورها ، إذ لو لم يتصوّر المولى الاستطاعه والصحه - مثلاً - لما أمكنه أن يجعل تلك القضيه الشرطيه ، وبذلك تعرف أنّ الجعل متقوم بلحاظ القيود وتصورها ذهنياً ، والمجعول متقوم بوجود القيود خارجاً ، ومرتّب عليها من قبيل ترتّب المعلول على علته.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ الحكم المشروط ممكن. ونعنى بالحكم المشروط : أن يكون تحقّق الحكم منوطاً بتحقّق بعض القيود خارجاً فلا وجود له

قبلها ، فقد عرفنا أنّ المجعول يمكن أن يكون مشروطاً ، سواء كان حكماً تكليفيّاً كالوجوب والحرمة ، أو وضعياً كالملكيه والزوجيه .

وبذلك يندفع ما قد يقال من أنّ الحكم المشروط غير معقول ؛ لأنّ الحكم فعل للمولى ، وهذا الفعل يصدر ويتحقّق بمجرد إعمال المولى لحاكميته ، فأى معنى للحكم المشروط؟

ووجه الاندفاع : أنّ ما يتحقّق كذلك إنّما هو الجعل ، لا المجعول ، والحكم المشروط هو المجعول دائماً .

ص : ٣٢١

تنوع القيود

حينما يقال : «إذا زالت الشمس صلّ متطهراً» فالجعل يتحقق بنفس هذا الإنشاء ، وأما المَجْعول - وهو وجوب الصلاة فعلاً - فهو مشروط بالزوال ومقيّد به ، فلا وجوب قبل الزوال.

ونلاحظ قيّداً آخر وهو الطهارة ، وهذا القيد ليس قيّداً للوجوب المَجْعول ؛ لوضوح أنّ الشمس إذا زالت وكان الإنسان محدثاً وجبت عليه الصلاة أيضاً ، وإنّما هو قيد لمتعلّق الوجوب ، أى للواجب وهو الصلاة.

ومعنى كون شيء قيّداً للواجب : أنّ المولى حينما أمر بالصلاة أمر بحصّه خاصّه منها ، لا بها كيفما اتّفقت ، حيث إنّ الصلاة : تارة تقع مع الطهارة ، واخرى بدونها ، فاختر الحصّه الاولى وأمر بها. وحينما نحلّل الحصّه الاولى نجد أنّها تشتمل على صلاة ، وعلى تقيّد بالطهارة ، فالأمر بها أمر بالصلاة وبالتقيّد. ومن هنا نعرف أنّ معنى أخذ الشارع شيئاً قيّداً فى الواجب تخصيص الواجب به والأمر به بما هو مقيّد بذلك القيد.

وفى المثال السابق حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة لا نجد أنّ إحداهما علّه للآخرى أو جزء العله لها ، ولكن حينما نلاحظ الطهارة مع تقيّد الصلاة بها نجد أنّ الطهارة علّه لهذا التقيّد ، إذ لولاها لما وجدت الصلاة مقيّدهً ومقترنهً بالطهارة.

ومن ذلك نستخلص : أنّ أخذ الشارع قيّداً فى الواجب يعنى :

أولاً : تخصيص الواجب به.

وثانياً : أنّ الأمر يتعلّق بذات الواجب والتقيّد بذلك القيد.

وثالثاً : أنّ نسبه القيد إلى التقيد نسبه العله إلى المعلول ، وليس كذلك نسبه إلى ذات الواجب .

وقد يؤخذ شيء قيداً للوجوب وللواجب معاً ، كشهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام فلا وجوب للصيام بدون رمضان ، وهو أيضاً قيد للصيام الواجب ، بمعنى أنّ الصوم المأمور به هو الحصة الواقعة في ذلك الشهر خاصه ، وبموجب كون الشهر قيداً للوجوب فالوجوب تابع لوجود هذا القيد ، وبموجب كونه قيداً للواجب يكون الوجوب متعلقاً بالمقيد به ، أي أنّ الأمر متعلق بذات الصوم وبتقيده بأن يكون في شهر رمضان .

أحكام القيود المتنوّعه

لا شكّ في أنّ الواجبات تشتمل على نوعين من القيود :

أحدهما : قيود يلزم على المكلف تحصيلها ، بمعنى أنّه لو لم يحصلها لاعتبر عاصياً للأمر بذلك الواجب ، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه .

والآخر : القيود التي لا يلزم على المكلف تحصيلها ، بمعنى أنّه لو لم يأت بها المكلف وبالتالي لم يأت بالواجب لا يعتبر عاصياً ، كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ .

والقضيه التي نبحثها هي محاوله التعرّف على الفرق بين هذين النوعين من القيود ، وما هو الضابط في كون القيد ممّا يلزم تحصيله ، أو لا؟

والصحيح : أنّ الضابط في ذلك : أنّ كلّ ما كان قيداً لنفس الوجوب فلا يجب تحصيله ، ولا يكون المكلف مسؤولاً عن إيجاده من قبل ذلك الوجوب ؛ لأنّه مالم يوجد القيد لا- وجود للوجوب ، كما تقدّم . وكلّما كان القيد قيداً لمتعلّق الوجوب - أي للواجب - فهذا يعنى أنّ الوجوب قد تعلق بالمقيد ، كما تقدّم ، أي بذات الواجب وبالتقيد بالقيد المذكور ، وحينئذ يلاحظ هذا القيد : فإن كان قيداً في نفس الوقت

للوّجوب أيضاً لم يكن المكلف مسؤولاً عقلاً من قبل ذلك الوجوب عن إيجاده ، وإنّما هو مسؤول متى ما وجد القيد عن إيجاد ذات الواجب وإيجاد تقيده بذلك القيد.

وإن لم يكن القيد قيدياً للوجوب بل كان قيدياً للواجب فهذا يعنى أنّ الوجوب فعلى حتى لو لم يوجد هذا القيد. وإذا كان الوجوب فعلياً فالمكلف مسؤول عن امتثاله والإتيان بمتعلّقه - وهو المقيّد - وكان عليه حينئذٍ عقلاً أن يوفر القيد لكي يوجد المقيّد الواجب.

ونستخلص من ذلك :

أولاً : أنّه كلّما كان القيد قيدياً للوجوب فقط فلا يكون المكلف مسؤولاً عن إيجاد القيد.

وثانياً : أنّه كلّما كان القيد قيدياً للواجب فقط فالمكلف مسؤول عن إيجاد القيد.

وثالثاً : أنّه كلّما كان القيد قيدياً للوجوب وللواجب معاً ، فالمكلف غير مسؤولٍ عن إيجاد القيد ، ولكنّه مسؤول عن إيجاد التقيّد حينما يكون القيد موجوداً.

وإذا ضمنا إلى هذه النتائج ما تقدّم من أنّه لا إدانته بدون قدره ، وأنّ قدره شرط في التكليف نستطيع أن نستنتج القاعده القائله : «إنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب دون الوجوب لا بدّ أن تكون اختياريّة ومقدوره للمكلف» ؛ لأنّ المكلف مسؤول عن توفيرها ، كما عرفنا آنفاً ، ولا مسؤوليته ولا تكليفه إلا بالمقدور ، فلا بدّ إذن أن تكون مقدوره ، وهذا خلافاً لقيود الوجوب ، فإنّها قد تكون مقدوره كالأستطاعه ، وقد لا تكون كزوال الشمس ؛ لأنّ المكلف غير مسؤولٍ عن إيجادها.

ص : ٣٢٤

عرفنا حتى الآن من قيود الواجب : القيد الذي يأخذه الشارع قيدياً ، فيحصي ص به الواجب ويأمر بالحصه الخاصه ، كالطهاره ، وتسمى هذه بالقيود أو «المقدمات الشرعيه». وهناك قيود ومقدمات تكوينيه يفرضها الواقع بدون جعل من قبل المولى ، وذلك من قبيل إيجاد واسطه نقل فإنها مقدمه تكوينيه للسفر بالنسبه إلى من لا يستطيع المشى على قدميه ، فإذا وجب السفر كان توفير واسطه النقل مقدمه للواجب ، حتى بدون أن يشير إليها المولى أو يخصص الواجب بها ، وتسمى ب «المقدمه العقلية».

والمقدمات العقلية للواجب من ناحيه مسؤوليه المكلف تجاهها كالقيود الشرعيه ، فإن اخذت المقدمه العقلية للواجب قيدياً للوجوب لم يكن المكلف مسؤولاً عن توفيرها ، وإلا كان مسؤولاً عقلاً عن ذلك ؛ بسبب كونه ملزماً بامثال الأمر الشرعي الذي لا يتم بدون إيجادها.

والمسؤوليه تجاه قيود الواجب - سواء كانت شرعيه أو عقليه - إنما تبدأ بعد أن يوجد الوجوب المجعول ويصبح فعلياً بفعليه كل القيود المأخوذه فيه ، فالمسؤوليه تجاه الطهاره والوضوء - مثلاً - تبدأ من قبل وجوب صلاه الظهر بعد أن يصبح هذا الوجوب فعلياً بتحقق شرطه وهو الزوال ، وأما قبل الزوال فلا- مسؤوليه تجاه قيود الواجب ، إذ لا وجوب لكي يكون الإنسان ملزماً عقلاً بامثاله وتوفير كل ما له دخل في ذلك.

إذا كان للواجب مقدّمه عقليه أو شرعيه وكان وجوبه منوطاً بزمانٍ معيّن ، وافترضنا أنّ تلك المقدّمه من المتعدّر على المكلف إيجادها في ذلك الزمان ، ولكن كان بإمكانه إيجادها قبل ذلك ، فهل يكون المكلف مسؤولاً عقلاً عن توفيرها ، أو لا؟

ومثال ذلك : أن يعلم المكلف بأنّه لن يتمكّن من الوضوء والتهيّم عند الزوال ؛ لانعدام الماء والتراب ، ولكنّه يتمكّن منه قبل الزوال فهل يجب عليه أن يتوضّأ قبل الزوال ، أو لا؟

والجواب : أنّ مقتضى القاعده هو عدم كونه مسؤولاً عن ذلك ، إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاه لكي يكون مسؤولاً من ناحيته عن توفير المقدّمات للصلاه ، وإذا ترك المقدّمه قبل الزوال فلن يحدث وجوب عند الزوال لبيتلى بمخالفته ؛ لأنّه سوف يُصبح عند الزوال عاجزاً عن الإتيان بالواجب ، وكلُّ تكليفٍ مشروطٌ بالقدره ؛ فلا ضير عليه في ترك إيجاد المقدّمه قبل الزوال ، وكلّ مقدّمه يفوت الواجب بعدم المبادره إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب تسمّى ب «المقدّمه المفوّته». وبهذا صحّ أنّ القاعده تقتضى عدم كون المكلف مسؤولاً عن المقدّمات المفوّته.

ولكن قد يتفق أحياناً أن يكون للواجب دائماً مقدّمه مفوّته ، على نحوٍ لو لم يبادر المكلف إلى إيقاعها قبل الوقت لعجز عن الواجب في حينه.

ومثال ذلك : الوقوف بعرفات الواجب على من يملك الزاد والراحله ، فإنّ الواجب منوط بظهر اليوم التاسع من ذى الحجه ، ولكن لو لم يسافر المكلف قبل هذا

الوقت لما أدرك الواجب في حينه ، وفي مثل ذلك لا- شكّ فقهيّاً في أنّ المكلف مسؤول عن إيجاد المقدمه المفوته قبل الوقت. وقد وقع البحث اصولياً في تفسير ذلك وتكييفه ، وأنّه كيف يكون المكلف مسؤولاً عن توفير المقدمات لامتنال وجوب غير موجودٍ بعد؟ وستأتي بعض المحاولات في تفسير ذلك في حلقة مقبله (١).

ص: ٣٢٧

١- سيأتي البحث عن ذلك في الحلقة الثالثه تحت عنوان :المسؤوليه عن المقدمات قبل الوقت

القيود : تارة يكون قيوداً للحكم المجعول ، واخرى يكون قيوداً للواجب الذى تعلق به الحكم ، كما تقدم . والغالب فى القيود فى كلتا الحالتين أن يكون المقيد موجوداً حال وجود القيد أو بعده . فاستقبال القبلة قيد يجب أن يوجد حال الصلاة ، والوضوء قيد يجب أن توجد الصلاة بعده ، ويسمى الأول ب «الشرط المقارن» ، والثانى ب «الشرط المتقدم» .

ولكن قد يدعى أحياناً شرط للحكم أو للواجب ، ويكون متأخراً زماناً عن ذلك الحكم أو الواجب .

ومثاله : ما يقال من أن غسل المستحاضه فى ليله الأحد شرط فى صحه صوم نهار السبت ، فهذا شرط للواجب ولكنه متأخر عنه زماناً .

ومثال آخر : ما يقال من أن عقد الفضولى ينفذ من حين صدوره إذا وقعت الإجازة بعده ، فهذا شرط للحكم ولكنه متأخر عنه زماناً .

وقد وقع البحث اصولياً فى إمكان ذلك واستحالته :

إذ قد يقال بالاستحاله ؛ لأن الشرط بالنسبه إلى المشروط بمثابة العله بالنسبه إلى المعلول ، ولا يعقل أن تكون العله متأخره زماناً عن معلولها .

وقد يقال بالإمكان .

ويرد على هذا البرهان : أمّا بالنسبه إلى الشرط المتأخر للواجب فبأن القيود الشرعيه للواجب لا يتوقف عليها وجود ذات الواجب ، وإنما تنشأ قيديتها من تخصيص المولى للطبيعه بحصه عن طريق تقييدها بقيد ، فكما يمكن أن يكون القيد المحصص مقارناً أو متقدماً يمكن أن يكون متأخراً .

وأما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للوجوب فإن قيود الوجوب كلها قيود للحكم المجعول لا- للجعل ، كما تقدم ؛ لوضوح أن الجعل ثابت قبل وجودها ، والمجعول وجوده مجرد افتراض ، وليس وجوداً حقيقياً خارجياً ، فلا محذور في إنابته بأمر متأخر.

ص: ٣٢٩

لكلّ من الوجوب - أى الحكم المجعول - والواجب زمان ، والزمانان متطابقان عادةً ، فوجوب صلاه الفجر - مثلاً - زمانه الفتره الممتدّه بين الطلوعين ، وهذه الفتره هى بنفسها زمان الواجب ، ويستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدّمًا على زمان الواجب ؛ لأنّ هذا معناه أنّه فى هذا الظرف الذى يترقّب فيه صدور الواجب لا- وجوب ، فلا- محرّك للمكّلف إلى الإتيان بالواجب ، وهذا واضح. ولكن وقع البحث فى أنّه هل بالإمكان أن تتقدّم بدايه زمان الوجوب على زمان الواجب مع استمراره وامتداده وتعاصره بقاءً مع الواجب؟

ومثال ذلك : الوقوف بعرفات فإنّه واجب على المستطيع ، وزمان الواجب هو يوم عرفه من الظهر إلى الغروب ، وأمّا زمان الوجوب فيبدأ من حين حدوث الاستطاعه لدى المكّلف التى قد تسبق يوم عرفه بفتره طويله ، ويستمرّ الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفه الذى هو زمان الواجب.

وقد ذهب جماعه من الاصوليين (1) إلى أنّ هذا معقول ، وسيّموا كلّ واجبٍ تتقدّم بدايه زمان وجوبه على زمان الواجب بالواجب المعلق ، وحاولوا عن هذا الطريق أن يفسّروا ما سبق من مسؤوليته المكّلف تجاه المقدمات المفوّته ؛ وذلك لأنّ الإشكال فى هذه المسؤوليه كان يبتنى على افتراض أنّ الوجوب لا يحدث إلّا فى ظرف إيقاع الواجب ، فإذا افترضنا أنّ الوجوب غير مشروطٍ بزمان الواجب ، بل يحدث قبله ويصبح فعلياً بالاستطاعه فمن الطبيعى أن يكون المكّلف مسؤولاً عن

ص: ٣٣٠

المقدمات المفوّته قبل مجيء يوم عرفه ؛ لأنّ الوجوب فعليّ وهو يستدعي عقلاً التهيؤ لامتناله.

والصحيح : أنّ زمان الواجب يجب أن يكون قيداً للوجوب ، ولا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط ؛ لأنه أمر غير اختياريّ ، وقد تقدّم أنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب فقط يلزم أن تكون اختياريّه ، فبهذا نبرهن على أنّه قيد للوجوب.

وحيث إنّ قلنا باستحاله الشرط المتأخّر للحكم ثبت أن الوجوب ما دام مشروطاً بزمان الواجب فلا بدّ أن يكون حادثاً بحدوثه لا سابقاً عليه ؛ لئلا يلزم وقوع الشرط المتأخّر ، وبهذا يتبرهن أنّ الواجب المعلق مستحيل.

وإن قلنا بإمكان الشرط المتأخّر جاز أن يكون زمان الواجب شرطاً متأخراً للوجوب ، فوجوب الوقوف بعرفات يكون له شرطان :

أحدهما مقارنة يحدث الوجوب بحدوثه ، وهو الاستطاعة.

والآخر متأخّر يسبقه الوجوب ، وهو مجيء يوم عرفه على المكلف المستطيع وهو حيّ ، فكلّ من استطاع في شهر شعبان - مثلاً - وكان ممّن سيجيء عليه يوم عرفه وهو حيّ فوجوب الحجّ يبدأ في حقّه من شعبان ، وبذلك يصبح مسؤولاً عن توفير المقدمات المفوّته له من أجل فعليّه الوجوب.

تارةً يترك المكلف الواجب وهو قادر على إيجاده ، وهذا هو العصيان ، واخرى يتسبب إلى تعجيز نفسه عن الإتيان به ، وهذا التسبب له صورتان :

الاولى : أن يقع بعد فعلية الواجب ، كحال إنسانٍ يحلّ عليه وقت الفريضة ولديه ماء فيريق الماء ويعجز نفسه عن الصلاة مع الوضوء ، وهذا لا يجوز عقلاً ؛ لأنّه معصيه.

الثانية : أن يقع قبل فعلية الواجب ، كما لو أراق الماء في المثال قبل دخول الوقت ، وهذا يجوز ؛ لأنّه بإراقة الماء يجعل نفسه عاجزاً عن الواجب عند تحقّق ظرف الواجب ، وحيث إنّ الواجب مشروط بالقدره فلا يحدث الواجب في حقّه ، ولا محذور في أن يسبب المكلف إلى أن لا يحدث الواجب في حقّه ، وإنّما المحذور في أن لا يمثله بعد أن يحدث.

ولكن قد يقال هنا بالتفصيل بين ما إذا كان دخل القدره في هذا الواجب عقلياً أو شرعياً ، فإذا كان الدخول شرعياً جاز التعجيز المذكور ؛ لأنّه لا يفوت على المولى بذلك شيئاً ، إذ يصبح عاجزاً ؛ ولا ملاك للواجب في حقّ العاجز. وإذا كان الدخول عقلياً وكان ملاك الواجب ثابتاً في حقّ العاجز أيضاً وإن اختصّ التكليف بالقادر بحكم العقل - فلا يجوز التعجيز المذكور ؛ لأنّ المكلف يعلم بأنّه بهذا سوف يسبب إلى تفويت ملاكٍ فعليّ في ظرفه المقبل ، وهذا لا يجوز بحكم العقل.

وعلى هذا الأساس يمكن تخريج مسؤوليته المكلف تجاه المقدمات المفوتة في بعض الحالات ، بأن يقال : إنّ هذه المسؤوليته تثبت في كلّ حاله يكون دخل القدره فيها عقلياً لا شرعياً.

إذا جعل الحكم على نحو القضية الحقيقيه واخذ في موضوعه العلم بذلك الحكم اختصّ بالعالم به ، ولم يثبت للشاكّ أو القاطع بالعدم ؛ لأنّ العلم يصبح قيدياً للحكم ، غير أنّ أخذ العلم قيدياً كذلك قد يقال : إنّه مستحيل ، وبرهن على استحالته بالدور ؛ وذلك لأنّ ثبوت الحكم المجعول متوقّف على وجود قيوده ، والعلم بالحكم متوقّف على الحكم توقّف كلّ علم على معلومه ، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم لزم توقّف كلّ منهما على الآخر ، وهو محال .

وقد اجيب على ذلك بمنع التوقّف الثاني ؛ لأنّ العلم بشيء لا يتوقّف على وجود ذلك الشيء ، وإلا لكان كلّ علم مصيباً ، وإنّما يتوقّف على الصورة الذهنيّه له في افق نفس العالم ، أي أنّ العلم يتوقّف على المعلوم بالذات ، لا على المعلوم بالعرض ، فلا دور .

إلّا أنّ هذا الجواب لا يززع الاستحاله العقليّه ؛ لأنّ العقل قاضٍ بأنّ العلم وظيفته تجاه معلومه مجرد الكشف ودوره دور المرآه ، ولا يعقل للمرآه أن تخلق الشيء الذي تكشف عنه ، فلا يمكن أن يكون العلم بالحكم دخيلاً في تكوين شخص ذلك الحكم .

غير أنّ هذه الاستحاله إنّما تعنى عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول قيدياً له ، وأمّا أخذ العلم بالجعل قيدياً للحكم المجعول فلا محذور فيه ، بناءً على ما تقدّم من التمييز بين الجعل والمجعول ، فلا يلزم دور ، ولا إخراج للعلم عن دوره الكاشف البحث .

والثمره التي قد تفترض لهذا البحث هي : أنّ التقييد بالعلم بالحكم إذا كان

مستحيلاً فهذا يجعل الإطلاق ضرورياً ، ويثبت بذلك أنّ الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم وغيره على مبنى من يقول بأنّ التقابل بين التقييد والإطلاق الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب ، وعلى العكس تكون استحاله التقييد موجباً لاستحاله الإطلاق على مبنى من يقول : إنّ التقابل بين التقييد والإطلاق كالتقابل بين البصر والعمى ، فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر كذلك لا يمكن الإطلاق حيث يتعدّر التقييد ، ومن هنا تكون الأحكام على هذا القول مهملة ، لا هي بالمقيّده ولا هي بالمطلقة ، والمهملة في قوّه الجزئية .

أخذ العلم بحكمٍ في موضوع حكمٍ آخر

قد يؤخذ العلم بحكمٍ في موضوع حكمٍ آخر ، والحكمان : إمّا أن يكونا متخالفين ، أو متضادين ، أو متماثلين ، فهذه ثلاث حالات :

أمّا الحاله الاولى فلا- شكّ في إمكانها ، كما إذا قال الأمر : إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فاكتب وصيّتك ، ويكون العلم بوجوب الحجّ هنا قطعاً موضوعياً بالنسبه إلى وجوب الوصيه ، وطريقياً بالنسبه إلى متعلقه .

وأمّا الحاله الثانيه فلا- ينبغى الشكّ في استحالتها ، ومثالها أن يقول الأمر : إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فهو حرام عليك ، والوجه في الاستحاله : ما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفية الواقعيه متنافيه متضاده ، فلا يمكن للمكلّف القاطع بالوجوب أن يتصوّر ثبوت الحرمة في حقّه .

وأمّا الحاله الثالثه فقد يقال باستحالتها ، على أساس أنّ اجتماع حكّمين متماثلين مستحيل ، كاجتماع المتنافيين ، فإذا قيل : «إنّ قطعت بوجوب الحجّ وجب عليك» بنحو يكون الوجوب المجعول في هذه القضيه غير الوجوب المقطوع به مسبقاً كان معنى ذلك في نظر القاطع أنّ وجوبين متماثلين قد اجتمعا عليه .

قد يكون غرض المولى قائماً بإتيان المكلف للفعل كيفما اتفق ، ويسمى بالواجب التوصلّي.

وقد يكون غرضه قائماً بأن يأتي المكلف بالفعل بقصد امتثال الأمر ، ويسمى بالواجب التبعديّ.

والسؤال هو : أنه هل بإمكان المولى عند جعل التكليف والوجوب في الحاله الثانيه أن يدخل في متعلق الوجوب قصد امتثال الأمر ، أو لا؟

قد يقال بأن ذلك مستحيل ؛ لأنّ قصد امتثال الأمر إذا دخل في الواجب كان نفس الأمر قيدياً من قيود الواجب ؛ لأنّ القصد المذكور مضاف إلى نفس الأمر ، وإذا لاحظنا الأمر وجدنا أنه ليس اختيارياً للمكلف ، كما هو واضح ، وحينئذٍ نطبق القاعده السابقيه القائله : «إنّ القيود المأخوذه في الواجب فقط يجب أن تكون اختياريّه» ؛ لنستنتج أنّ هذا القيد إذن لا يمكن أن يكون قيدياً للواجب فقط ، بل لا بدّ أن يكون أيضاً قيدياً للوجوب ، وهذا يعني أنّ الأمر مقيد بنفسه ؛ وهو محال. وهكذا يتبرهن بأنّ أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق نفسه يؤدّي إلى المحال.

وثمره هذا البحث : أنّ هذه الاستحاله إذا ثبتت فسوف يختلف الموقف تجاه قصد امتثال الأمر عن الموقف تجاه أيّ خصوصيّه اخرى يشكّ في دخلها في الواجب ، وذلك أنّا إذا شككنا في دخل خصوصيّه إيقاع الصلاه مع الثوب الأبيض في الواجب أمكن التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي دخل هذه الخصوصيّه في الواجب بحسب عالم الوجوب والجعل ، وإذا ثبت عدم دخلها في الواجب بحسب عالم الجعل يثبت عدم دخلها في الغرض ، إذ لو كانت دخيله في الغرض لأخذت في الواجب ،

ولو اخذت كذلك لذكرت في الكلام.

وهذا الاسلوب لا- يمكن تطبيقه على قصد امتثال الأمر عند الشك في دخله في الغرض ؛ لأنّ إطلاق كلام المولى وأمره إنّما يعني عدم أخذ هذا القصد في متعلّق الوجوب ، ونحن بحكم الاستحالة الآنفه الذكر نعلم بذلك بدون حاجه للرجوع إلى كلام المولى ، ولكن لا يمكن أن نستكشف من ذلك عدم كون القصد المذكور دخیلاً في الغرض المولويّ ؛ لأنّ المولى مضطرّ - على أيّ حالٍ - لعدم أخذه في الواجب ، سواء كان دخیلاً في غرضه أو لا ، فلا يدلّ عدم أخذه على عدم دخله ، وهذا يعني أنّ الاستحالة المذكوره تبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي التعبدية وإثبات التوصلية.

ومن هنا يمكن أن نصوّر الثمره لاستحاله أخذ العلم بالحكم قيلاً لنفسه على وجه آخر غير ما تقدّم في ذلك البحث ، فنقول : إنّ هذه الاستحاله تبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي اختصاص أغراضه بالعالمين بالأحكام بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الأمر.

ص: ٣٣٦

مرّ بنا أنّ التكليف مشروط بالقدرة ، وكنا نريد بها القدرة التكوينية ، وهذا يعنى أنّ التكليف لا يشمل العاجز ، وكذلك لا يشمل أيضاً مَنْ كان قادراً على الامتثال ، ولكنه مشغول فعلاً بامتثال واجب آخر مضادّ لا يقلّ عن الأوّل أهمّيّة ، فإذا وجب إنقاذ غريق يُعذر المكلف في ترك إنقاذه إذا كان عاجزاً تكويناً ، كما يُعذر إذا كان قادراً ، ولكنه اشتغل بإنقاذ غريق آخر مماثل على نحو لم يبق بالإمكان إنقاذ الغريق الأوّل معه. وهذا يعنى أنّ كلّ تكليف مشروط بعدم الاشتغال بامتثال مضادّ لا يقلّ عنه أهمّيّة ، وهذا القيد دخيل في التكليف بحكم العقل ولو لم يصرّح به المولى في خطابه ، كما هو الحال في القدرة التكوينية. ولنطلق على القدرة التكوينية اسم «القدرة بالمعنى الأخصّ» ، وعلى ما يشمل هذا القيد الجديد اسم «القدرة بالمعنى الأعمّ».

والبرهان على هذا القيد الجديد : أنّ المولى إذا أمر بواجب وجعل أمره مطلقاً حتّى لحاله الاشتغال بامتثال مضادّ لا يقلّ عنه أهمّيّة : فإن أراد بذلك أن يجمع بين الامتثالين فهو غير معقول ؛ لأنه غير مقدور للمكلف. وإن أراد بذلك أن يصرف المكلف عن ذلك الامتثال المضادّ فهذا بلا موجب بعد افتراض أنّهما متساويان في الأهمّيّة ، فلا بدّ إذن من أخذ القيد المذكور.

ومن هنا يعرف أنّ ثبوت أمرين بالضدّين مستحيل إذا كان كلّ من الأمرين مطلقاً لحاله الاشتغال بامتثال الأمر الآخر أيضاً ، وأمّا إذا كان كلّ منهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر ، أو كان أحدهما كذلك فلا استحالة ، ويقال عن الأمرين بالضدّين حينئذٍ : إنّهما مجعولان على وجه الترتّب ، وإنّ هذا الترتّب هو الذى صحّ جعلهما

على هذا الوجه ، وهذا ما يحصل في كلِّ حاله يواجه فيها المكلف واجبين شرعيين ويكون قادراً على امتثال كلِّ منهما بمفرده ، ولكنه غير قادرٍ على الجمع بينهما ، فإنَّهما : إن كانا متكافئين في الأهميَّة كان وجوب كلِّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر ، وإن كان أحدهما أهم من الآخر ملاكاً فوجوب الأهم غير مقيدٍ بعدم الإتيان بالأقلِّ أهميَّة (المهم) ، ولكنَّ وجوب المهم مقيد بعدم الإتيان بالأهم ، وتسمَّى هذه الحالات بحالات التزاحم.

وقد تعترض وتقول : إنَّ الأمرين بالضدين على وجه الترتب مستحيل ؛ لأنَّ المكلف في حاله تركه لكلا الضدين يكون كلِّ من الأمرين فعلياً وثابتاً في حقه ؛ لأنَّ شرطه محقق ، وهذا يعني أنَّ المكلف في هذه الحالة يطلب منه كلا الضدين ، وهو محال.

والجواب على الاعتراض : أنَّ الأمرين والوجوبين ، وإن كانا فعليين معاً في الحالة المذكورة ولكن لا محذور في ذلك ، إذ ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر وموضوعه ، وبالتالي ينفي فعليته الوجوب الآخر فلا يلزم من اجتماع الأمرين أن يكون المطلوب من المكلف ما لا يطاق ، وهو الجمع بين الضدين ، ولهذا لو فرض المحال وصدر كلا الضدين من المكلف لما وقعا على وجه المطلوبية معاً ، فليس المطلوب خارجاً عن حدود قدره.

وبهذا يتضح أنَّ إمكان وقوع الأمرين بالضدين على وجه الترتب واجتماعهما معاً نشأ من خصوصية الترتب بينهما ، أي من خصوصية كون أحدهما أو كلِّ منهما بامثاله نافياً لموضوع الآخر ومعدماً لشرطه.

الخطاب الشرعى المتكفل للوجوب على نحوين :

أحدهما : أن يبين فيه وجوب عنوان كلى واحد ، وتجرى قرينه الحكمه لإثبات الإطلاق فى الواجب ، وأنه إطلاق بدلى ، كما إذا قال : «صل» فيكون الواجب طبيعى الصلاه ، ويكون مخيراً بين أن يطبق هذا الطبيعى على الصلاه فى المسجد ، أو على الصلاه فى البيت ، إلا أن هذا التخير ليس شرعياً ، بل هو عقلى ، بمعنى أن الخطاب الشرعى لم يتعرض إلى هذا التخير ، ولم يذكر هذه البدائل مباشرة ، وإنما يحكم العقل والعرف بالتخير المذكور.

والنحو الآخر : أن يتعرض الخطاب الشرعى مباشرة للتخير بين شيئين فيأمر بهما على سبيل البدل ، فيقول مثلاً : «صل» أو «اعتق رقبه» ، ويسمى التخير حينئذٍ شرعياً ، والوجوب بالوجوب التخييرى.

التخير الشرعى فى الواجب

ولا شك فى أن الوجوب التخييرى ثابت فى الشريعة فى مواقع عديده ، وله خصائص متفق عليها :

منها : أن المكلف يعدّ ممثلاً بإتيان أحد الشيئين ، أو الأشياء. ويُعدّ عاصياً إذا ترك البدائل كلها ، غير أنها معصيه واحده ولها عقاب واحد. وإذا أتى بالشيئين معاً فقد امتثل أيضاً.

وقد وقع البحث فى تحليل حقيقه الوجوب التخييرى :

ف قيل : إنَّ مرجعه إلى التخيير العقليّ (١) ، بمعنى أنّه وجوب واحد متعلّق بالجامع بين الشئئين تبعاً لقيام الملاك به ، سواء كان هذا الجامع عنواناً أصيلاً ، أو عنواناً انتزاعياً كعنوان (أحدهما).

وقيل : إنَّ مرجعه إلى وجوبين مشروطين (٢) ، بمعنى أنّ كلاً من العَدلين واجب وجوباً مشروطاً بترك الآخر ، ومردّ هذين الوجوبين إلى ملاكين وغرضين غير قابلين للاستيفاء معاً ، فمن أجل تعدّد الملاك وقيام ملاكٍ خاصّ بكلّ من العَدلين تعدّد الوجوب ، ومن أجل عدم إمكان استيفاء الملاكين معاً جعل الوجوب في كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر.

وقد لوحظ على التفسير الثاني بأنّ لازمه :

أولاً : تعدّد المعصيه والعقاب في حاله ترك العَدلين معاً (٣) ، كما هو الحال في حالات التزاحم بين واجبين لو تركهما المكلف معاً.

وثانياً : عدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بكلا الأمرين ، إذ لا يكون كلّ من الوجوبين حينئذٍ فعلياً (٤) ، وكلا- اللازمين معلوم البطلان.

وتوجد ثمرات تترتّب على تفسير الوجوب التخييريّ بهذا الوجه أو بذاك ، وقد يذكر منها : جواز التقرّب بأحد العَدلين بخصوصه على التفسير الثاني ؛ لأنّه متعلّق للأمر بعنوانه ، وعدم جواز ذلك على التفسير الأوّل ؛ لأنّ الأمر متعلّق بالجامع ، فالتقرّب ينبغي أن يكون بالجامع المحفوظ في ضمنه ، كما هي الحال في سائر موارد التخيير العقليّ.

ص : ٣٤٠

١- قاله المحقّق الخراساني في كفايه الاصول : ١٧٤

٢- نقله الاصوليون في كتبهم كالمحقّق النائيني رحمه الله راجع فوائد الاصول ٢ : ٢٣٢

٣- فوائد الاصول ٢ : ٢٣٤

٤- راجع : نهايه الدرايه ٢ : ٢٧٠

ثم إنَّ العَدْلين في موارد الوجوب التخييري يجب أن يكونا متباينين ، ولا- يمكن أن يكونا من الأقل والأكثر ؛ لأنَّ الزائد حينئذٍ ممَّا يجوز تركه بدون بديل ، ولا معنى لافتراضه واجباً ، فالتخيير بين الأقل والأكثر في الإيجاب غير معقول.

ويشابه ما تقدّم : الحديث عن الوجوب الكفائي ، وهل هو وجوب موجّه إلى جامع المكلف ، أو وجوبات متعدّده بعدد أفراد المكلفين ، غير أنّ الوجوب على كلّ فردٍ مشروط بترك الآخرين؟

التخيير العقلي في الواجب

حينما يأمر المولى بطبيعيّ فعلٍ على نحو صرف الوجود والإطلاق البدليّ ، فيقول : «أكرم زيداً» - والإكرام له حصص - فالتخيير بين الحصص عقليّ لا شرعيّ ، كما تقدّم. وإذا اختار المكلف أن يكرمه بإهداء كتابٍ له لا يكون اختيار المكلف لهذه الحصصه من الإكرام موجباً للكشف عن تعلق الوجوب بها خاصّةً ، بل الوجوب بمبادئه متعلّق بالطبيعيّ الجامع ، ولهذا لو أتى المكلف بحصصه اخرى لكان ممثلاً أيضاً.

وبهذا صحّ أن يقال : إنّ تلك الحصصه ليست متعلّقة للأمر ، وإنّما هي مصداق لمتعلّق الأمر ، وإنّ متعلّق الأمر نسبته إلى سائر الحصص على نحو واحد ، والوجوب لا يسرى من الجامع إلى الحصصه بمجرد تطبيق المكلف ؛ لأنّ استقرار الوجوب على متعلّقه إنّما هو بالجعل ، والمفروض أنّه قد جعل على الطبيعيّ الجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود.

وخلافاً لذلك ما إذا أمر المولى بالطبيعيّ على نحو الإطلاق الشموليّ ، أو العموم ومطلق الوجود ، فقال : «أكرم زيداً بكلّ أشكال الإكرام» فإنّ كلّ شكلٍ منها يعتبر متعلّقا للوجوب ، وليس مجرد مصداقٍ للمتعلّق ، فالوجوب هنا يتعدّد

وتنال كل حصّه وجوباً خاصاً بها.

وكما رأينا سابقاً وجود محاوله لإرجاع الوجوب التخييري إلى وجوبٍ واحدٍ للجامع فإنّ هناك محاوله معاكسه ممّن يرى أنّ الوجوب التخييريّ وجوبان مشروطان ، وهى : محاوله إرجاع الوجوب المتعلّق بالطبيعيّ الجامع على نحو صرف الوجود إلى وجوباتٍ متعدّدهٍ للحصص ، مشروط كلّ واحدٍ منها بعدم الإتيان بسائر الحصص ، وقد يعبر عن هذه المحاوله بأنّ الأوامر متعلّقه بالأفراد ؛ لا بالطبائع.

ص: ٣٤٢

لا- شكّ في التنافي والتضادّ بين الأحكام التكليفية الواقعيه ، كما تقدّم ، وهذا التنافي إنّما يتحقّق إذا كان المتعلّق واحداً ، فوجوب الصلاه ينافي حرمتها ، ولا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبية ؛ لأنّ الصلاه والنظر أمران متغايران ، وإن كانا قد يوجدان في وقتٍ واحدٍ وفي موقفٍ واحدٍ فلا محذور في أن يكون أحدهما حراماً والآخر واجباً.

وهناك حالتان يقع البحث في أنّهما هل تلحقان بفرض وحده المتعلّق ، أو تعدّده؟

الحاله الاولى : فيما إذا كان الوجوب متعلّقاً بالطبيعيّ على نحو صرف الوجود والإطلاق البدليّ ، والحرمة متعلّقه بحصّه من حصص ذلك الطبيعيّ ، كما في «صَلِّ» و «لا تصلّ في الحَمَام» مثلاً ، فإنّ الحصّه والطبيعيّ باعتبار وحدتهما الذاتيه قد يقال : إنّ المتعلّق واحد فيستحيل أن يتعلّق الوجوب بالطبيعيّ والحرمة بالحصّه ، وباعتبار تغييرهما بالإطلاق والتقييد قد يقال بأنّه لا محذور في وجوب الطبيعيّ وحرمة الحصّه.

والتحقيق : أنّ وجوب الطبيعيّ يستدعي التخيير العقليّ في مقام الامتثال بين حصصه وأفراده ، فإن قلنا بأنّ هذا الوجوب مردّه إلى وجوباتٍ مشروطهٍ للحصص فالصلاه في الحَمَام إذن باعتبارها حصّه من الطبيعيّ متعلّق لوجوبٍ خاصّ مشروط ، فلو تعلّقت بها الحرمة أيضاً لزم اجتماع الحكمين المتنافيين على متعلّق واحد.

وإن أنكرنا إرجاع وجوب الطبيعيّ إلى وجوباتٍ مشروطه ، ولكن قلنا : إنّ

الحصّه التي يختارها المكلف في مقام امتثاله يسرى إليها الوجوب ، أو على الأقلّ تسرى إليها مبادئ الوجوب من الحبّ والإرادة وتقع على صفه المحبوبيّه الفعلية ، فأيضاً لا يمكن أن نفترض حينئذٍ تعلق الحرمة بالحصّه ، إذ في حاله إيقاعها في الخارج يلزم أن تكون محبوبه ومبغوضه في وقتٍ واحد ، وهو مستحيل .

وأما إذا قلنا بأنّ الوجوب وجوب واحد متعلّق بالجامع ولا يسرى إلى الحصص ، وأنّ الحصّه التي تقع خارجاً منه لا تكون متعلّقاً للوجوب ولا لمبادئه ، وإنما هي مصداق للواجب وللمحبوب ، وليست هي الواجب أو المحبوب ، فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالجامع على نحو صرف الوجود ويتعلّق النهى بحصّه منه .

ثمّ إذا تجاوزنا هذا البحث وافترضنا الاستحالة فبالإمكان أن ندخل عنصراً جديداً ؛ لنرى أنّ الاستحالة هل ترتفع بذلك أو لا؟ فنحن حتّى الآن كنّا نفترض أنّ الأمر والنهى يتعلّقان بعنوانٍ واحدٍ وهو الصلاة ، غير أنّ الأمر متعلّق بالطبيعيّ والنهى متعلّق بالحصّه ، والآن نفترض حاله الثانيه .

الحاله الثانيه : أن لا يكون النهى المتعلّق بالحصّه متعلّقاً بها بنفس العنوان الذي تعلّق به الأمر ، وهو الصلاة في المثال ، بل بعنوانٍ آخر ، كما في «صلّ» و «لا- تغضب» . فإذا صلّى في مكانٍ مغضوبٍ كان ما وقع منه باعتباره صلاةً مصداقاً للواجب ، وباعتباره غضباً حراماً ، أي أنّ له عنوانين ، والأمر متعلّق بأحدهما ، والنهى بالآخر ، فهل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق بين الأمر بالصلاة والنهى عن الغضب وتصادقهما على الصلاة في المغضوب ، أو لا؟

فقد يقال بأنّ ذلك يكفي ؛ لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين ، لا بالأشياء الخارجيه مباشرة ، وبحسب العناوين يكون متعلّق الأمر مغايراً لمتعلّق النهى ، وأما الشيء الخارجيّ الذي تصادق عليه العنوانان فهو وإن كان واحداً ولكنّ الأحكام

لا تتعلّق به مباشرة ، فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي عليه بتوسط عنوانين (١) ، بل هناك من يذهب (٢) إلى أنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد الشيء الخارجيّ أيضاً ، فكما أنّ الغصب غير الصلاه عنواناً كذلك غيرها مصداقاً ، وإن كان المصداقان متشابهين وغير متميّزين خارجاً ، فيكون الجواز لو صحّ هذا أوضح.

وقد يقال بأنّ تعدّد العنوان لا يكفي ؛ لأنّ العناوين إنّما تتعلّق بها الأحكام باعتبارها مرآة للخارج ، لا بما هي مفاهيم مستقلّة في الذهن ، فلکی يرتفع التناهي بين الأمر والنهي لا بدّ أن يتعدّد الخارج ، ولا يمكن أن نبرهن على تعدّده عن طريق تعدّد العنوان ؛ لأنّ العناوين المتعدّده قد تُنتزع عن شيء واحد في الخارج (٣).

وثمره هذا البحث واضح ، فإنّه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يقع التعارض حتماً بين دليل الأمر ودليل النهي ؛ لأنّ الأخذ بإطلاق الدليلين معاً معناه اجتماع الأمر والنهي ، وهو مستحيل بحسب الفرض ، ويجب أن يعالج هذا التعارض بين الدليلين وفقاً للقواعد العامّة للتعارض.

وخلافاً لذلك إذا قلنا بالجواز فإننا نأخذ حينئذٍ بإطلاق الدليلين معاً بدون محذور.

ص: ٣٤٥

١- انظر درر الفوائد : ١٥٥ - ١٥٦

٢- فوائد الاصول ٢ : ٤٠٦ وما بعدها

٣- راجع كلام المحقّق الخراساني في الكفايه : ١٩٣ - ١٩٥

لا شكّ في أنّ المكلف مسؤول عقلاً عن توفير المقدمات العقلية والشرعية للواجب ، إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك ، ولكن وقع البحث في أنّ هذه المقدمات هل تتّصف بالوجوب الشرعيّ تبعاً لوجوب ذيها؟ بمعنى أنّه هل يترشّح عليها في نفس المولى إرادته من إرادته للواجب الأصيل ووجوب من إيجابه لذلك الواجب؟

فهناك من ذهب (١) إلى أنّ إرادته شيءٌ وإيجابه يستلزمان إرادته مقدماته وإيجابها ، وتسمّى الإرادة المترشّحه ب «الإرادة الغيرية» ، والوجوب المترشّح ب «الوجوب الغيري» ، في مقابل الإرادة النفسية والوجوب النفسى ، وهناك من أنكر (٢) ذلك.

وقد يقال بالتفصيل بين الإرادة والإيجاب ، فبالنسبة إلى الإرادة وما تعبّر عنه من حبّ يقال بالملازمه والترشّح ، فحبّ الشيء يكون علّةً لحبّ مقدمته ، وبالنسبة إلى الإيجاب والجعل يقال بعدم الملازمه (٣).

والقائلون بالملازمه يتفقون على أنّ الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسى ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يسبقه في الحدوث ، كما لا يمكن أن يتعلّق بقيود الوجوب ؛ لأنّ الوجوب النفسى لا يوجد إلاّ بعد افتراض وجودها ، والوجوب الغيري لا يوجد إلاّ بعد افتراض الوجوب النفسى ، وهذا يعنى أنّ الوجوب الغيري مسبق دائماً بوجود قيود الوجوب فكيف يعقل أن يتعلّق بها؟

ص: ٣٤٦

١- منهم صاحب الفصول الغرويه : ٨٢ ، والفاضل التونى فى الوافيه : ٢٢١

٢- منهم السيّد الخوئى قدس سره فى المحاضرات ٢ : ٤٣٨

٣- حقائق الاصول ١ : ٢٩٦

وإنما يتعلّق بقيود الواجب ومقدماته العقلية والشرعية.

كما أنّهم يتفقون على أنّ الوجوب الغيرى ليس له حساب مستقلّ فى عالم الإيدانه واستحقاق العقاب ؛ لوضوح أنّه لا- يتعدّد استحقاق العقاب بتعدّد ماللواجب النفسى المتروك من مقدمات.

كما أنّ الوجوب الغيرى لا- يمكن أن يكون مقصوداً للمكلف فى مقام الامتثال على وجه الاستقلال ، بل يكون التحرك عنه دائماً فى إطار التحرك عن الوجوب النفسى ، فمن لا- يتحرك عن الأمر بذى المقدمه لا يمكنه أن يتحرك من قبل الوجوب الغيرى ؛ لأنّ الانقياد إلى المولى إنّما يكون بتطبيق المكلف إرادته التكوينية على إرادته المولى التشريعية ، ولما كانت إرادته المولى للمقدمه تبعيّه فكذلك لا بدّ أن يكون حال المكلف.

واختلف القائلون بالملازمه بعد ذلك فى أنّ الوجوب الغيرى هل يتعلّق بالحصّه الموصله من المقدمه إلى ذبها (1) ، أو بالجامع المنطبق على الموصّل وغيره (2)؟

فلو أتى المكلف بالمقدمه ولم يأتِ بذبها يكون قد أتى بمصداق الواجب الغيرى على الوجه الثانى دونه على الوجه الأول.

ولا- برهان على أصل الملازمه إثباتاً أو نفيّاً فى عالم الإراده ، وإنّما المرجع الوجدان الشاهد بوجودها ، وأمّا فى عالم الجعل والإيجاب فالملازمه لا معنى لها ؛ لأنّ الجعل فعل اختيارى للفاعل ، ولا يمكن أن يترشح من شىء آخر ترشحاً ضرورياً ، كما هو معنى الملازمه.

وأمّا ثمره هذا البحث فقد يبدو - على ضوء ما تقدّم - أنّه لا ثمره له ما دام الوجوب الغيرى غير صالح للإدانه والمحركيه ، وإنّما هو تابع محض ، ولا إدانه ولا

ص: ٣٤٧

١- ذهب إليه صاحب الفصول فى الفصول : ٨١

٢- ذهب إليه المحقّق الخراسانى فى كفايه الاصول : ١٤٥

محزّكّه إلاللوجل للنفسى؁ واللوجل للنفسى يكفى وحده لجلل المكلّف مسؤولاً عقلاً عن لوففر المقدمّات ؛ لأنّ امئئاله لا يتمّ بدون ذلك؁ فأى فرق بين افئراض ووجل اللوجل اللغرى وافئراض عدمه؟

ولكن قد يمكن تصوفر بعض الشمرات. ومئال ذلك : أنّه إذا وبل إنقاز اللرىق ولوقّف على مقدمّه محزّمه أقلّ أهمّيه (وهى إئلاف زرع اللغرى) فوجل للمكلّف ارئكاب المقدمّه المحزّمه تمهيداً لإنقاز اللرىق؁ فإذا افئرضنا أنّ المكلّف ارئكب المقدمّه المحزّمه ولم ينقذ اللرىق ؛ فعلى القول بالملازمه وبأنّ اللوجل اللغرى ىئعلق بالجامع بين اللحصّه الموصله وغلرها تقع المقدمّه اللئى ارئكبها المكلّف مصداقاً للوالب؁ ولا تكون محزّمه فى تلك اللاله ؛ لامئناع ائئماع اللوجل واللرمه على شىء واحد.

وعلى القول بإنكار الملازمه أو بائئصاص اللوجل اللغرى باللحصّه الموصله لا تقع المقدمّه المذكوره مصداقاً للوالب؁ ولا موجب اللئئذ لسقوط لرمئها؁ بل تكون محزّمه بالفعل؁ وإنّما تسقط اللرمه عن اللحصّه الموصله من المقدمّه لاصّه.

قد يقال بأن إيجاب شيء يستلزم حرمه الضد. وال ضد على قسمين :

أحدهما : الضد العام ، وهو بمعنى النقيض .

والآخر : الضد الخاص ، وهو الفعل الوجودي الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب .

والمعروف بين الأصوليين «أن إيجاب شيء يقتضي حرمه ضده العام».

ولكنهم اختلفوا في جوهر هذا الاقتضاء .

فزعم البعض (١) أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام .

وذهب بعض (٢) آخر إلى أنه يتضمنه ، بدعوى أن الأمر بالشيء مركب من طلب ذلك الشيء والمنع عن تركه .

وقال آخرون بالاستلزام (٣) .

وأما بالنسبة إلى الضد الخاص فقد وقع الخلاف فيه . وذهب جماعه إلى أن إيجاب شيء يقتضي تحريم ضده الخاص ، فالصلاة وإزاله النجاسه عن المسجد إذا كان المكلف عاجزاً عن الجمع بينهما فهما ضدان ، وإيجاب أحدهما يقتضي تحريم الآخر .

وقد استدلل البعض (٤) على ذلك : بأن ترك أحد الضدين مقدمه لوقوع الضد الآخر ، فيكون واجباً بالوجوب الغيري ، وإذا وجب أحد النقيضين حرم نقيضه ،

ص : ٣٤٩

١- راجع الفصول : ٩٢

٢- معالم الدين : ٦٤

٣- ذكره المحقق العراقي في نهاية الأفكار (١ - ٢) : ٣٧٧

٤- راجع الفصول : ٩٢ وضوابط الاصول : ١٠٣

وبهذا يثبت حرمة الضد الخاص.

ولكن الصحيح : أنه لا- مقدّميه لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر ، فإنّ المقدمه هي العله أو جزء العله ، ونحن نلاحظ أنّ المكلف في مثال الصلاه والإزاله يكون اختياره هو العله الكفيله بتحقق ما يختاره ونفى مالا يختاره ، فوجود أحد الفعلين وعدم الآخر كلاهما مرتبطان باختيار المكلف ، لا أنّ أحدهما معلول للآخر ، ولو كان ترك الصلاه عله أو جزء العله للإزاله ، وترك الإزاله عله أو جزء العله للصلاه لكان فعل الصلاه نقيضاً لعه الإزاله ، ونقيض العله عله لنقيض المعلول ، فينتج أنّ فعل الصلاه عله لترك الإزاله ، وهذا يؤدّي إلى الدور ، إذ يكون كلّ من الضدين معلولاً لترك الآخر وعله للترك نفسه.

فإن قيل : إنّ عدم المانع من أجزاء العله ، ولا شكّ في أنّ أحد الضدين مانع عن وجود ضده ، فعدمه عدم المانع فيكون من أجزاء العله ، وبذلك تثبت مقدّميته.

كان الجواب : أنّ المانع على قسمين :

أحدهما : مانع يجتمع مع مقتضى الممنوع ، كالرطوبة المانعه عن احتراق الورقه ؛ والتي تجتمع مع وجود النار وإصابتها للورقه بالفعل.

والآخر : مانع لا- يمكن أن يجتمع مع مقتضى الممنوع ، كالإزاله المضاده للصلاه التي لا تجتمع مع المقتضى للصلاه ، وهو إرادتها ، إذ من الواضح أنّه كلّما أراد الصلاه لم توجد الإزاله ، وما يعتبر عدمه من أجزاء العله هو القسم الأوّل دون الثاني ، وال ضد مانع من القسم الثاني دون الأوّل.

وثمره هذا البحث : أنّه إذا وجبت الإزاله في المثال المذكور : فإن قلنا بأنّ وجوب شيء يقتضى حرمة ضده حرمت الصلاه ، ومع حرمتها لا يعقل أن تكون مصداقاً للواجب ؛ لاستحاله اجتماع الوجوب والحرمة ، فلو ترك المكلف الإزاله واختار الصلاه لوقعت باطله.

وإن قلنا بأنَّ وجوب شيءٍ لا يقتضى حرمة ضده فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالصلاه ولكن على وجه الترتب ومشروطاً بترك الإزالة ؛ لِمَا تقدّم من أن الأمرين بالضدين على وجه الترتب معقول ، فإذا ترك المكلف الإزالة وصلّى كانت صلاته مأموراً بها ؛ وتقع صحيحه وإن اعتبر عاصياً بتركه للإزالة.

ص: ٣٥١

الحرمة حكم تكليفي ، والبطلان حكم وضعي قد توصف به العبادة ، وقد توصف به المعامله ، ويراد ببطلان العباده أنها غير مجزيه ، ولا بد من إعادتها أو قضائها. وببطلان المعامله أنها غير مؤثره ولا يترتب عليها مضمونها. وقد وقع الكلام في أن التحريم هل يستلزم البطلان ، أو لا؟

أما تحريم العباده فيستلزم بطلانها ، وذلك :

أما أولاً فلأنّ تحريمها يعنى عدم شمول الأمر لها ؛ لامتناع اجتماع الأمر والنهى ، ومع عدم شموله لها لا تكون مجزيه ولا يسقط بها الأمر ، وهو معنى البطلان.

فإن قيل : إنّ الأمر غير شامل ، ولكن لعل ملاك الوجوب شامل لها ، وإذا كانت واجده للملاك ومستوفيه له فيسقط الأمر بها.

قلنا : إنه بعد عدم شمول الأمر لها لا دليل على شمول الملاك ؛ لأنّ الملاك إنما يعرف من ناحيه الأمر.

وهذا البيان كما يأتي في العباده المحرّمه يأتي أيضاً في كلّ مصداقٍ لطبيعهِ مأمورٍ بها ، سواء كان الأمر تعبدياً أو توصلياً.

وأما ثانياً فلا ننا نفترض - مثلاً - أنّ الملاك موجود في تلك العباده المحرّمه ، ولكنها ما دامت محرّمه ومبغوضه للمولى فلا يمكن التقرب بها نحوه ، ومعه لا تقع عباده لتصحّ وتجزى عن الأمر ، وهذا البيان يختصّ بالعبادات ولا يجرى في غيرها.

وأما تحريم المعامله فتارة يراد به تحريم السبب المعاملتي الذي يمارسه المتعاملان ، وهو الإيجاب والقبول مثلاً. واخرى يراد به تحريم المسبب ، أى التمليك الحاصل نتيجةً لذلك.

ففى الحاله الاولى لا يستلزم تحريم السبب بطلانه وعدم الحكم بنفوذه ، كما لا يستلزم صحته ونفوذه ، ولا يابى العقل عن أن يكون صدور شىء من المكلف مبغوضاً للمولى ، ولكنه إذا صدر ترتب عليه بحكم الشارع أثره الخاص به ، كما فى الظهار ، فإنه محرم ولكنه نافذ ويترتب عليه الأثر.

وفى الحاله الثانيه قد يقال : إن التحريم المذكور يستلزم الصحه ؛ لأنه لا يتعلق إلا بمقدور ، ولا يكون المسبب مقدوراً إلا إذا كان السبب نافذاً ، فتحريم المسبب يستلزم نفوذ السبب وصحة معامله.

وينبغى التنبيه هنا على أن النهى فى موارد العبادات والمعاملات كثيراً ما يستعمل لا لإفاده التحريم ، بل لإفاده مانعيه متعلق النهى ، أو شرطيه نقيضه ، وفى مثل ذلك لا- إشكال فى أنه يدل على البطلان ، كما فى «لا تُصلّ فى ما لا يؤكل لحمه» الدال على مانعيه لبس ما هو مأخوذ مما لا يؤكل لحمه ، أو «لا تبغ بدون كيل» الدال على شرطيه الكيل ، ونحو ذلك ، ودلالته على البطلان باعتباره إرشاداً إلى المانعيه أو الشرطيه.

ومن الواضح أن المركب يختل بوجود المانع أو فقدان الشرط ، ولا علاقه لذلك باستلزام الحرمة التكليفيه للبطلان.

يسقط الحكم بالوجوب وغيره بعده امور :

منها : الإتيان بمتعلقه .

ومنها : عصيانه .

وهذان الأمران ليسا قيدين في حكم المجعول ، وإنما تنتهي بهما فاعليته هذا الحكم ومحركيته .

ومنها : الإتيان بكلّ فعلٍ جعله الشارع مسقطاً للوجوب ، بأن أخذ عدمه قيداً في بقاء الوجوب المجعول .

ومنها : امتثال الأمر الاضطراريّ ، فإنه مجزٍ عن الأمر الواقعيّ الأولى في بعض الحالات .

وتفصيل ذلك : أنه إذا وجبت الصلاة مع القيام ، وتعدّر القيام على المكلف فأمر الشارع أمراً اضطراريّاً بالصلاة من جلوسٍ ،
فلذلك صورتان :

الاولى : أن يفرض اختصاص الأمر الاضطراريّ بمن يستمرّ عجزه عن القيام طيله الوقت .

الثانية : أن يفرض شموله لكلّ من كان عاجزاً عن القيام عند إرادته الصلاة ، سواء تجددت له قدره بعد ذلك ، أو لا .

ففي الصورة الاولى لو صلّى المكلف العاجز جالساً في أوّل الوقت وتجددت له قدره على القيام قبل خروج الوقت وجبت عليه
الإعاده ؛ لأنّ الأمر الواقعيّ الأولى بالصلاة قائماً يشمله بمقتضى إطلاق دليله ، وما أتى به لا موجب للاكتفاء به .

وأما في الصورة الثانية فلا تجب الإعاده على من صلّى جالساً في أوّل الوقت

ثمَّ تجددت له قدره قبل خروجه ؛ وذلك لأنَّ صلاه الجالس التي أداها قد تعلّق بها الأمر بحسب الفرض ، وهذا الأمر ليس تعييتاً ؛ لأنه لو لم يصلّ من جلوسٍ في أوّل الوقت وصلّى من قيام في آخر الوقت لكفاه ذلك بلا إشكال ، فهو إذن أمر تخييريّ بين الصلاه الاضطراريّه في حال العجز والصلاه الاختياريّه في حال القدره.

ولو وجبت الإعادة لكان معنى هذا أنّ التخير لا يكون بين هذه الصلاه وتلك ، بل بين أن يجمع بين الصلاتين وبين أن ينتظر ويقتصر على الصلاه الاختياريّه ، وهذا تخير بين الأقلّ والأكثر في الإيجاب ، وهو غير معقول ، كما تقدّم (1).

وبهذا يثبت أنّ الأمر الاضطراريّ في الصورة الثانيه يقتضى كون امثاله مجزياً عن الأمر الواقعيّ الاختياريّ. وتعرف بذلك ثمره البحث في امتناع التخير بين الأقلّ والأكثر.

ص: ٣٥٥

١- مضي تحت عنوان : التخير الشرعي في الواجب

من الظواهر المألوفة في الحياه الاعتياديّه أن يشرّع المشرّع حكماً مؤمناً بصحّه تشريعه ، ثمّ ينكشف له أنّ المصلحه على خلافه ، فينسخه ويتراجع عن تقديره السابق للمصلحه وعن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطيء.

وهذا الافتراض مستحيل في حقّ الباري سبحانه وتعالى ؛ لأنّ الجهل لا يجوز عليه عقلاً ، فأىّ تقديرٍ للمصلحه وأىّ إرادته تنشأ من هذا التقدير لا يمكن أن يطرأ عليه تبدّل وعدول مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقّق ذلك التقدير وتلك الإراده.

ومن هنا صحّ القول بأنّ النسخ بمعناه الحقيقيّ المساوق للعدول غير معقولٍ في مبادئ الحكم الشرعيّ من تقدير المصلحه والمفسده وتحقّق الإراده والكراهه.

وكلّ حالات النسخ الشرعيّ مردها إلى أنّ المصلحه المقدّره - مثلاً - كان لها أمد محدّد من أوّل الأمر وقد انتهى ، وأنّ الإراده التي حصلت بسبب ذلك التقدير كانت محدّده تبعاً للمصلحه ، والنسخ معناه : انتهاء حدّها ووقتها الموقّت لها من أوّل الأمر ، وهذا هو النسخ بالمعنى المجازيّ.

ولكنّ هناك مرحله للحكم بعد تلك المبادئ ، وهي مرحله الجعل والاعتبار ، وفي هذه المرحله يمكن تصوير النسخ بمعناه الحقيقيّ ومعناه المجازيّ معاً.

أمّا تصويره بالمعنى الحقيقيّ فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعيّ المكلف دون أن يقيّده بزمانٍ دون زمان ، ثمّ بعد ذلك يلغى ذلك الجعل ويرفعه تبعاً لما سبق في علمه من أنّ الملاك مرتبط بزمانٍ مخصوص ، ولا يلزم من ذلك محذور ؛ لأنّ الإطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في

الملاك ، بل قد ينشأ لمصلحهٍ اخرى ، كإشعار المكلف بهيبه الحكم وأبديته.

وأما تصويره بالمعنى المجازي فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعته المكلف المقيد بأن يكون في السنه الاولى من الهجره مثلاً ، فإذا انتهت تلك السنه انتهى زمان المجعول ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل.

والافتراض الأول أقرب إلى معنى النسخ ، كما هو ظاهر.

ص: ٣٥٧

الحسن والقبح أمران واقعيان يدركهما العقل. ومرجع الأول إلى أن الفعل مما ينبغي صدوره. ومرجع الثاني إلى أنه مما لا ينبغي صدوره.

وهذا الانبغاء إثباتاً وسلباً أمر تكويني واقعي وليس مجعولاً ، ودور العقل بالنسبه إليه دور المدرك ، لا دور المنشئ والحاكم ، ويسمى هذا الإدراك بالحكم العقلي توسعاً.

وقد ادعى جماعه من الاصوليين (١) الملازمه بين حسن الفعل عقلاً والأمر به شرعاً ، وبين قبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً.

وفصل بعض المدققين منهم (٢) بين نوعين من الحسن والقبح :

أحدهما : الحسن والقبح الواقعان في مرحله متأخره عن حكم شرعي والمرتبطان بعالم امثاله وعصيانه ، من قبيل حسن الوضوء باعتباره طاعه لأمر شرعي ، وقبح أكل لحم الأرنب بوصفه معصيه لنهي شرعي.

والآخر : الحسن والقبح الواقعان بصوره منفصله عن الحكم الشرعي ، كحسن الصدق والأمانه ، وقبح الكذب والخيانه.

ففي النوع الأول يستحيل أن يكون الحسن والقبح مستلزماً للحكم الشرعي ، وإلا للزم التسلسل ؛ لأن حسن الطاعه وقبح المعصيه إذا

ص : ٣٥٨

١- منهم الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار : ٢٣٢

٢- منسوب الى الميرزا الشيرازي قدس سره راجع مباحث الاصول الجزء الاول من القسم الثاني : ٢٧٤

استتبعاً أمراً ونهياً شرعيين كانت طاعه ذلك الأمر حسنه عقلاً ومعصيه هذا النهى قبيحه عقلاً أيضاً ، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمراً ونهياً ، وهكذا حتى يتسلسل.

وأما فى النوع الثانى فالاستلزام ثابت وليس فيه محذور التسلسل.

ص: ٣٥٩

عرفنا سابقاً (١) أنّ الأحكام الشرعيّة تابعه للمصالح والمفاسد والملاكات التي يقدرها المولى وفق حكمته ورعايته لعباده ، وليست جُزافاً أو تشهياً.

وعليه فإذا حرّم الشارع شيئاً - كالخمر مثلاً - ولم ينصّ على الملاك والمناط في تحريمه فقد يستنتج العقل ويحدس به ، وفي حاله الحدس به يحدس حينئذٍ بثبوت الحكم في كلّ الحالات التي يشملها ذلك الملاك ؛ لأنّ الملاك بمثابة العله لحكم الشارع ، وإدراك العله يستوجب إدراك المعلول.

وأما كيف يحدس العقل بملاك الحكم ويعينه في صفه محدّده؟ فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارة ، وعن طريق القياس اخرى.

والمراد بالاستقراء : أن يلاحظ الفقيه عدداً كبيراً من الأحكام يجدها جميعاً تشارك في حاله واحده ، من قبيل أن يحصى عدداً كبيراً من الحالات التي يُعذر فيها الجاهل ، فيجد أنّ الجهل هو الصفه المشتركة بين كلّ تلك المعدّريّات ، فيستنتج أنّ المناط والملاك في المعدّريّه هو الجهل فيعمّم الحكم إلى سائر حالات الجهل.

والمراد بالقياس : أن نحصى الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون منطاً للحكم ، وبالتأمل والحدس والاستناد إلى ذوق الشريعة يغلب على الظنّ أنّ واحداً منها هو المناط ، فيعمّم الحكم إلى كلّ حاله يوجد فيها ذلك المناط.

والاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظنّي غالباً ؛ لأنّ الاستقراء ناقص عادة ، ولا يصل عادة إلى درجه اليقين.

والقياس ظنّي دائماً ؛ لأنه مبنّى على استنباط حدسيّ للمناط ، وكلّما كان الحكم العقليّ ظنّيّاً احتاج التعويل عليه إلى دليلٍ على حجّيته ، كما هو واضح.

ص : ٣٦٠

الدليل العقلي تارة يكون قطعياً ، واخرى يكون ظنيّاً.

فاذا كان الدليل العقلي قطعياً ومؤدياً إلى العلم بالحكم الشرعيّ فهو حجّه من أجل حجّيه القطع ، وهي حجّيه ثابتة للقطع الطريقيّ مهما كان دليله ومستنده.

ولكن هناك مَنْ خالف (١) في ذلك ، وبنى على أنّ القطع بالحكم الشرعيّ الناشئ من الدليل العقليّ لا- أثر له ، ولا- يجوز التعويل عليه ، وليس ذلك تجريداً للقطع الطريقيّ عن الحجّيه حتّى يقال بأنّه مستحيل ، بل ادّعى أنّ بالإمكان تخريجه على أساس تحويل القطع من طريقيّ إلى موضوعيّ بأن يقال :

إنّ الأحكام الشرعيّه قد اخذ في موضوعها قيد ، وهو عدم العلم بجعلها من ناحيه الدليل العقليّ ، فمع العلم بجعلها من ناحيه الدليل العقليّ لا يكون الحكم الشرعيّ ثابتاً ؛ لانتفاء قيده ، فلا أثر للعلم المذكور ، إذ لا حكم في هذه الحاله (٢).

وقد يقال : كيف يعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعيّ بالدليل : إنّ الحكم غير ثابتٍ مع أنّه عالم به؟

والجواب على ذلك : أنّ هذا عالم بجعل الحكم ، وما نريد أن ننفيه عنه ليس هو الجعل ، بل المجعول ، فالعلم العقليّ بالجعل الشرعيّ يؤخذ عدمه قيده في المجعول ، فلا مجعول مع وجود هذا العلم العقليّ ، وإن كان الجعل الشرعيّ ثابتاً فلا محذور في هذا

ص: ٣٦١

١- وهم الأخباريون ، منهم الأمين الاسترآبادي راجع الفوائد المدنيّه : ١٢٩ - ١٣١

٢- فوائد الاصول : ١٤

التخريج ، ولكنّه بحاجةٍ إلى دليلٍ شرعيٍّ على تقييد الأحكام الواقعيّة بالوجه المذكور ، ولا يوجد دليل من هذا القبيل.

وأما إذا كان الدليل العقليّ ظنيّاً (كما في الاستقراء الناقص والقياس ، وفي كلّ قضيةٍ من القضايا العقلية المتقدّمة إذا لم يجزم بها العقل ، ولكنّه ظنٌّ بها) فهذا الدليل يحتاج إلى دليلٍ على حجّيته وجواز التعويل عليه ، ولا دليل على ذلك ، بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس والرأى والقياس.

ص: ٣٤٢

١- القاعده العمليه في حاله الشكّ.

٢- قاعده منجزيه العلم الإجمالي.

[دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر].

٣- الاستصحاب.

ص: ٣٦٣

اشاره

قلنا سابقاً (١): إنّ الفقيه تارةً يحصل على دليلٍ يحرز به الحكم الشرعيّ، واخرى لا يتيّسر له إحراز الحكم، ولكنّه يحصل على دليلٍ يحدّد الموقف العمليّ تجاه التكليف المشكوك، وهو الذي يسمّى بالأصل العمليّ. وهذا القسم من الأدلّه هو ما سنتحدّث عنه هنا:

ص: ٣٦٥

١- مضمي البحث عنه تحت عنوان: تنويع البحث

إشاره

كلّما شكّ المكلف في تكليف شرعيّ ولم يتيسّر له إثباته أو نفيه فلا بدّ له من تحديد موقفه العمليّ تجاه هذا الحكم المشكوك. ويوجد مسلكان في تحديد هذا الموقف :

الأول : مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ، وهو المسلك المشهور القائل بأنّ التكليف مادام لم يتمّ عليه البيان فيقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته.

وهذا المسلك يعنى بحسب التحليل - كما عرفنا في بحثٍ سابقٍ (١) - أنّ حقّ الطاعه للمولى مختصّ بالتكاليف المعلومه ولا يشمل المشكوكه.

الثاني : مسلك حقّ الطاعه الذي تقدّم شرحه ، وهو مبنيّ على الإيمان بأنّ حقّ الطاعه للمولى يشمل كلّ تكليف غير معلوم العدم مالم يأذن المولى نفسه في عدم التحفّظ من ناحيته.

فبناءً على المسلك الأوّل تكون القاعده العمليه الأُوليه هي البراءه بحكم العقل ، وبناءً على المسلك الثاني تكون القاعده المذكوره هي أصاله شغل الذمّه بحكم العقل مالم يثبت إذن من الشارع في عدم التحفّظ.

[الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان]

ويظهر من كلام المحقّق النائينيّ رحمه الله (٢) : أنّه حاول الاستدلال على قاعده قبح العقاب بلا بيان والبرهنه عليها ، ويمكن تلخيص استدلاله في وجهين :

ص : ٣٦٦

١- مضي في بحث المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

٢- فوائد الاصول ٣ : ٢١٥

أحدهما : أنّ التكليف إنّما يكون محرّكاً للعبد بوجوده العلمى ، لا بوجوده الواقعى ، كما هو الحال فى سائر الأغراض الأخرى ، فالأسد - مثلاً - إنّما يحرك الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لوجوده الواقعى ، وعليه فلامقتضى للتحرك مع عدم لعلم. ومن الواضح أنّ العقاب على عدم التحرك مع أنّه لا مقتضى للتحرك قبيح.

والآخر : الاستشهاد بالأعراف العقلانيه ، واستقباح معاقبه الأمر فى المجتمعات العقلانيه مأوره على مخالفه تكليف غير واصل.

أمّا الوجه الأول فيرد عليه : أنّ المحرك للعبد إنّما هو الخروج عن عهده حقّ الطاعة للمولى ، وغرضه الشخصى قائم بالخروج عن هذه العهده ، لا بامتنال التكليف بعنوانه ، فلا بدّ من تحديد حدود هذه العهده ، وأنّ حقّ الطاعة هل يشمل التكاليف المشكوكه ، أو لا؟

فإن ادعى عدم الشمول كان مصادرهً وخارج البيان عن كونه برهاناً ، وإن لم يفرغ عن عدم الشمول فلا يتمّ البرهان المذكور ، إذ كيف يفترض أنّ التحرك مع عدم العلم بالتكليف بلا- مقتضى ، مع أنّ المقتضى للتحرك هو حقّ الطاعة الذى ندعى شموله للتكاليف المشكوكه أيضاً؟!

وأمّا الوجه الثانى فهو قياس لحقّ الطاعة الثابت للمولى (سبحانه وتعالى) على حقّ الطاعة الثابت للآمر العقلاني ، وهو قياس بلا موجب ؛ لأنّ حقّ الطاعة للآمر العقلانيّ مجعول لا محاله من قبل العقلاء ، أو أمر أعلى ، فيكون محدداً سعته وضيقاً تبعاً لجعله ، وهو عادةً يجعل فى حدود التكاليف المقطوعه ، وأمّا حقّ الطاعة للمولى سبحانه فهو حقّ ذاتى تكوينى غير مجعول ، ولا يلزم من ضيق دائره ذلك الحقّ المجعول ضيق دائره هذا الحقّ الذاتى ، كما هو واضح ، فالمعول فى تحديد دائره هذا الحقّ على وجدان العقل العملى ، وهو يقتضى التعميم.

فالصحيح إذن : أنّ القاعده العمليه الأوليه هى أصاله الاشتغال بحكم العقل مالم يثبت الترخيص فى ترك التحفظ.

والقاعده العمليه الثانويه في حاله الشكّ التي ترفع موضوع القاعده الاولى هي البراءه الشرعيه.

ومفادها: الإذن من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط تجاه التكليف المشكوك ، ولمّا كانت القاعده الاولى مقننه بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفظ كانت البراءه الشرعيه رافعه لقيدها ، ونافيه لموضوعها ، ومبدله للضيق بالسعه.

[أدله البراءه الشرعيه]

ويستدل لإثبات البراءه الشرعيه بعدد من الآيات الكريمه والروايات :

أمّا الآيات فعيده :

منها : قوله سبحانه وتعالى : (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا) (١).

وتقريب الاستدلال بالآيه الكريمه : أنّ اسم الموصول فيها إمّا أن يراد به المال ، أو الفعل ، أو التكليف ، أو الجامع ، والأوّل هو المتيقن ؛ لأنه المناسب لمورد الآيه حيث أمرت بالنفقه وعقبت ذلك بالكبرى المذكوره ، ولكن لا موجب للاقتصار على المتيقن ، بل نتمسك بالإطلاق لإثبات الاحتمال الأخير ، فيكون معنى الآيه الكريمه : أنّ الله لا يكلف مالاّ إلاّ بقدر ما رزق وأعطى ، ولا يكلف بفعل إلاّ في حدود ما أقدر عليه من أفعال ، ولا يكلف بتكليف إلاّ إذا كان قد آتاه وأوصله إلى المكلف ، فالإيتاء بالنسبه إلى كلّ من «المال» و «الفعل» و «التكليف» بالنحو

ص : ٣٦٨

المناسب له. فينتج : أنّ الله تعالى لا يجعل المكلف مسؤولاً تجاه تكليف غير واصل ، وهو المطلوب.

وقد اعترض الشيخ الأنصاري على هذا الاستدلال (١) : بأنّ إرادة الجامع من اسم الموصول غير ممكنة ؛ لأنّ اسم الموصول حينئذٍ بلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً ، وبلحاظ شموله للمال يكون مفعولاً به ، والنسبه بين الفعل والمفعول المطلق تغاير النسبه بين الفعل والمفعول به ، فإنّ الاولى هي نسبه الحدث إلى طورٍ من أطواره ، والثانيه هي نسبه المغاير إلى المغاير ، فيلزم من استعمال الموصول في الجامع إرادته كلتا النسبتين من هيئته ربط الفعل بمفعوله ، وهو من استعمال اللفظ في معنيين ، مع أنّ كلّ لفظ لا يستعمل إلا في معنى واحد.

ومنها : قوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (٢).

وتقريب الاستدلال بالآيه الكريمه : أنّها تدلّ على أنّ الله تعالى لا يعذب حتى يبعث الرسول ، وليس الرسول إلا كمثل للبيان ، فكأنّه قال : لا عقاب بلا بيان.

ويمكن الاعتراض على هذا الاستدلال : بأنّ غايه ما يقتضيه نفى العقاب في حاله عدم صدور البيان من الشارع ، لا في حاله صدوره وعدم وصوله إلى المكلف ؛ لأنّ الرسول إنّما يؤخذ كمثل لصدور البيان من الشارع ، لا للوصول الفعلي إلى المكلف ، وما نحن بصددده إنّما هو التأمين من ناحيه تكليف لم يصل إلينا بيانه حتى ولو كان هذا البيان قد صدر من الشارع.

ومنها : قوله تعالى : (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

ص : ٣٦٩

١- انظر فرائد الاصول ٢ : ٢١ - ٢٢

٢- الإسراء : ١٥

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١).

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة : أَنَّ الله تعالى لَقَّنَ نَبِيَّهٖ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَيْفِيَّةَ الْمَحَاجَّةِ مَعَ الْيَهُودِ (فِي مَا يَرُونَهُ مُحَرَّمًا) بِأَنْ يَتَمَسَّكَ بِعَدَمِ الْوَجْدَانِ ، وَهَذَا ظَاهِرٌ فِي أَنَّ عَدَمَ الْوَجْدَانِ كَافٍ لِلتَّأْمِينِ .

ويرد عليه : أَنَّ عَدَمَ وَجْدَانِ النَّبِيِّ فِي مَا أَوْحَى إِلَيْهِ يَسَاوِقُ عَدَمَ الْوَجُودِ الْفَعْلِيِّ لِلْحَكْمِ ، فَكَيْفَ يُقَاسُ عَلَى ذَلِكَ عَدَمَ وَجْدَانِ الْمَكْلَّفِ الْمُحْتَمَلِ أَنْ يَكُونَ بِسَبَبِ ضِيَاعِ النُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ؟

ومنها : قوله تعالى : (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (٢).

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة : أَنَّ الْمُرَادَ بِالْإِضْلَالِ فِيهَا إِمَّا تَسْجِيلَهُمْ ضَالِّينَ وَمُنْحَرِفِينَ ، وَإِمَّا نَوْعَ مِنَ الْعِقَابِ ، كَالْخِذْلَانِ وَالطَّرْدِ مِنْ أَبْوَابِ الرَّحْمَةِ ، وَعَلَى أَيْ حَالٍ فَقَدْ انْطَبَحَ الْإِضْلَالُ بَيَانٌ مَا يَتَّقُونَ لَهُمْ ، وَحَيْثُ اضْيَافُ الْبَيَانِ لَهُمْ فَهُوَ ظَاهِرٌ فِي وَصُولِهِ إِلَيْهِمْ ، فَمَعَ عَدَمِ وَصُولِ الْبَيَانِ لَا عِقَابَ وَلَا ضَلَالَ ، وَهُوَ مَعْنَى الْبِرَاءِ .

وَأَمَّا الرُّوَايَاتُ فَعَدِيدَةٌ أَيْضًا :

منها : ما روى عن الصادق عليه السلام من قوله : «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٍ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ» (٣).

والإطلاق يساوق السعة والتأمين ، والشاكك يصدق بشأنه أنه لم يردده النهي فيكون مؤتمناً عن التكليف المشكوك ، وهو المطلوب .

وقد يُعْتَرَضُ عَلَى هَذَا الْاِسْتِدْلَالِ : بِأَنَّ الْوَرُودَ تَارَةً يَكُونُ بِمَعْنَى الصَّدُورِ ،

ص : ٣٧٠

١- الأنعام : ١٤٥

٢- التوبة : ١١٥

٣- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٣ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٦٧

واخرى بمعنى الوصول ، فإذا كان مفاد الروايه جعل صدور النهى غايه فلا يتم الاستدلال ؛ لأنّ الشاكّ يحتمل صدور النهى وتحقق الغايه ، وإذا كان مفادها جعل وصول النهى إلى المكلف غايه ثبت المطلوب ، ولكن لا معين للثانى فلا يمكن الاستدلال بالروايه المذكوره.

وقد يجاب على ذلك : بأنّ الورود دائماً يستبطن حيثيه الوفود على شىء فلا يطلق على حيثيه الصدور البحته.

ولكن مع هذا لا يتم الاستدلال ، إذ لم يعلم أنّ الملحوظ فيه وفود النهى على المكلف المساوق لوصوله إليه ، بل لعلّ الملحوظ وفوده على الشىء نفسه ، كما يناسبه قوله : «يرد فيه نهى» ، فكأنّ النهى يرد على المادّه ؛ فهناك مورد عليه ومورود عنه بقطع النظر عن المكلف ، وهذا يعنى أنّ الغايه صدور النهى من الشارع ووقوعه على المادّه ، سواء وصل إلى المكلف أو لا ، فلا يتم الاستدلال.

ومنها : حديث الرفع ، وهو الحديث المروى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، ومفاده : «رُفِعَ عن أمتى تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطيره ، والتفكر فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق بشفه» (١).

وتقريب الاستدلال بفقره «رُفِعَ ما لا يعلمون» يتم على مرحلتين :

الاولى : أنّ هذا الرفع يوجد فيه بدواً احتمالان :

أحدهما : أن يكون رفعاً واقعياً للتكليف المشكوك ، فيكون الحديث مقيداً ومخصّصاً لإطلاق أدلّه الأحكام الواقعيه الإلزاميه بفرض العلم بها.

والآخر : أن يكون رفعاً ظاهرياً ، بمعنى تأمين الشاكّ ونفى وجوب الاحتياط

ص : ٣٧١

١- الخصال : ٤١٧ ، الحديث ٩ ، ووسائل الشيعه ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث الأول ، إلا أنّ فيه : ما لم ينطقوا

عليه في مقابل وضع التكليف المشكوك وضعاً ظاهرياً بإيجاب الاحتياط تجاهه. وكلّ من الاحتمالين ينفع لإثبات السعه ؛ لأنّ التكليف المشكوك منفى : إما واقعاً ، وإما ظاهراً ، ولكنّ الاحتمال الأوّل ساقط ؛ لأنّه يؤدّي إلى تقييد الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة بالعلم بها ، وقد سبق أنّ أخذ العلم بالحكم قيدياً لنفس الحكم مستحيل.

فإن قيل : أولستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؟!!

قلنا : نعم ، ولكنّ ظاهر الحديث أنّ المرفوع والمعلوم شيء واحد ، بمعنى أنّ الرفع والعلم يتبادلان على مركز واحد ، فإذا افترضنا أنّ العلم بالجعل مأخوذ في موضوع المجعول فهذا معناه أنّ العلم لوحظ متعلقاً بالجعل ، وأنّ الرفع إنّما هو رفع للمجعول بتقييده بالعلم بالجعل.

وهذا خلاف ظاهر الحديث ، فلا بدّ إذن من افتراض أنّ الرفع يتعلّق بالمجعول ، وكذلك العلم ، فكأنّه قال : الحكم المجعول مرفوع حتّى يُعلم به. وعلى هذا الأساس يتعيّن حمل الرفع على أنّه ظاهريّ لا-واقعيّ ، وإلاّ لزم أخذ العلم بالمجعول قيدياً لنفس المجعول ، وهو محال.

الثانية : أنّ الشكّ في التكليف تارة يكون على نحو الشبهه الموضوعيّة ، كالشكّ في حرمة المائع المرّدّد بين الخلّ والخمر. واخرى يكون على نحو الشبهه الحكميّة ، كالشكّ في حرمة لحم الأرنب مثلاً ، وعليه فالرفع الظاهريّ في فقره «رفع ما لا يعلمون» قد يقال باختصاصه بالشبهه الموضوعيّة ، وقد يقال باختصاصه بالشبهه الحكميّة ، وقد يقال بعمومه لكلا الشبهتين.

أمّا الاحتمال الأوّل فقد استدلّ عليه بوحده السياق لاسم الموصول في الفقرات المتعدّده ، إذ من الواضح أنّ المقصود منه في «ما اضطرّوا إليه» ونحوه الموضوع الخارجيّ ، أو الفعل الخارجيّ ، لانفس التكليف ، فيحمل «ما لا يعلمون» على الموضوع الخارجيّ أيضاً ، فيكون مفاد الجملة حينئذٍ : أنّ الخمر غير المعلوم

مرفوع الحرمة ، كما أنّ الفعل المضطرّ إليه مرفوع الحرمة ، فلا- يشمل حالات الشكّ في أصل جعل الحرمة على نحو الشبهه الحكميّة.

والتحقيق : أنّ وحده السياق إنّما تقتضى كون مدلول اللفظ المتكرّر واحداً في السياق الواحد ، لا كون المصاديق من سنخ واحد ، فإذا افترضنا أنّ اسم الموصول قد استعمل في جميع تلك الفقرات في معناه العام المبهم ، غير أنّ مصداقه يختلف من جملة إلى اخرى باختلاف صفاته لم تتلم بذلك وحده السياق في مرحلة المدلول الاستعماليّ.

وأما الاحتمال الثاني فيستند إلى أنّ ظاهر «مالا- يعلمون» أن يكون نفس ما يإزاء اسم الموصول غير معلوم ، فإن كان ما يإزائه التكليف فهو بنفسه غير معلوم ، وإن كان ما يإزائه الموضوع الخارجيّ فهو بنفسه ليس مشكوكاً ، وإنّما المشكوك كونه خمراً مثلاً ، فلا يكون عدم العلم مسنداً إلى مدلول اسم الموصول حقيقةً ، وهذا خلاف ظاهر الحديث ، فيتعيّن أن يراد باسم الموصول التكليف ، ومعه يختصّ بالشبهه الحكميّة.

ويرد عليه :

أولاً:- أنّ بالإمكان أن يكون ما يإزاء اسم الموصول نفس عنوان الخمر ، لا- المائع المشكوك كونه خمراً ، فعدم العلم يكون مسنداً إليه حقيقةً.

وثانياً : لو سلّمنا أنّ ما يإزاء اسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف فإنّ هذا لا يوجب الاختصاص بالشبهه الحكميّة ؛ لأنّ التكليف بمعنى الحكم المجعول مشكوك في الشبهه الموضوعيّة أيضاً.

وأما الاحتمال الثالث فهو يتوقّف على تصوير جامعٍ يمكن أن يراد باسم الموصول على نحوٍ ينطبق على الشبهه الحكميّة والموضوعيّة ، وهذا الجامع له فرضيتان :

ص: ٣٧٣

الاولى : أن يراد باسم الموصول : الشيء ، سواء كان تكليفاً أو موضوعاً خارجياً.

واعترض على ذلك : بأن إسناد الرفع إلى التكليف حقيقى ؛ لأنه قابل للرفع بنفسه ، وإسناده إلى الموضوع مجازى وبلحاظ حكمه ، ولا يمكن الجمع بين الإسناد الحقيقى والمجازى فى استعمال واحد.

والجواب : أن إسناد الرفع إلى التكليف ليس حقيقياً أيضاً ؛ لِمَا عرفت سابقاً من أنه رفع ظاهرى لا واقعى ، فالإسنادان كلاهما عنائيان.

الثانية : أن يراد باسم الموصول التكليف المجعول ، وهو مشكوك فى الشبهه الحكيمه والموضوعيه معاً ، وإنما يختلفان فى منشأ الشك ، فإن المنشأ فى الاولى عدم العلم بالجعل ، وفى الثانية عدم العلم بالموضوع.

والمعنى للاحتمال الثالث بعد تصوير الجامع هو الإطلاق ، فتمّ دلالة حديث الرفع على البراءة ونفى وجوب التحفظ والاحتياط.

ومنها : روايه زكريا بن يحيى ، عن أبى عبدالله عليه السلام أنه قال : «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١).

فإن الوضع عن المكلف تعبير آخر عن الرفع عنه ، فتكون دلالة هذه الروايه على وزان دلالة الحديث السابق ، ويستفاد منها نفى وجوب التحفظ والاحتياط.

وقد يلاحظ على الاستدلال أمران :

أحدهما : أن الحجب هنا اسند إلى الله تعالى ، فيختص بالأحكام المجهوله التى ينشأ عدم العلم بها من قبل الشارع ، لإخفائه لها ، ولا يشمل ما تشكك فيه عادة من الأحكام التى يحتمل عدم وصولها لعوارض اتفاقيه.

ص: ٣٧٤

ويرد عليه : أنّ الحجب لم يسند إلى المولى سبحانه بما هو شارع وحاكم لينصرف إلى ذلك النحو من الحجب ، بل اسند إليه بما هو ربّ العالمين ، ويبيده الأمر من قبل ومن بعد ، وبهذا يشمل كلّ حجب يقع في العالم ، ولا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم .

والآخر : أنّ موضوع القضية ما حجب عن العباد ، فتخصّص بما كان غير معلوم لهم جميعاً ، فلا يشمل التكاليف التي يشكّ فيها بعض العباد دون بعض .

وقد يجاب على ذلك باستظهار الانحلاية من الحديث ، بمعنى أنّ كلّ ما حجب عن عبده فهو موضوع عنه ، فالعباد لو حظوا بنحو العموم الاستغراقي ، لا العموم المجموعي .

ومنها : رواه عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : « كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال [أبداً] (١) حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه » (٢) .

وتقريب الاستدلال : أنّها تجعل الحليّة مع افتراض وجود حرام وحلال واقعي ، وتضع لهذه الحليّة غاية ، وهي تمييز الحرام ، فهذه الحليّة ظاهريّة إذن ، وهي تعبير آخر عن الترخيص في ترك التحفّظ والاحتياط .

ولكن ذهب جماعه من المحقّقين (٣) إلى أنّ هذه الرواية مختصّه بالشبهات الموضوعيّة ، وذلك لقرينتين :

الأولى : أنّ ظاهر قوله : « كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام » افتراض طبيعته منقسمه فعلاً - إلى أفرادٍ محلّله وأفرادٍ محرّمه ، وأنّ هذا الانقسام هو السبب في الشكّ في حرمة هذا الفرد أو ذاك ، وهذا إنّما يصدق في الشبهه الموضوعيّة ، لا في مثل الشكّ في

ص : ٣٧٥

١- أثبتناها وفقاً لما في المصدر

٢- وسائل الشيعة ١٧ : ٨٧ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث الأول

٣- انظر فوائد الاصول ٣ : ٣٦٤ ، ومصباح الاصول ٢ : ٢٧٣

حرمه شرب التتن - مثلاً - وأمثاله من الشبهات الحكمية ؛ فإنَّ الشكَّ فيها لا ينشأ من تنوع أفراد طبيعه ، بل من عدم وصول النصِّ الشرعيِّ على التحريم.

الثانيه : أنَّ مفاد الحديث إذا حمل على الشبهه الحكميه كانت كلمه «بعينه» تأكيداً صرفاً ؛ لأنَّ العلم بالحرام فيها مساوق للعلم بالحرام بعينه عاده. وأمَّا إذا حمل على الشبهه الموضوعيه كان للكلمه المذكوره فائده ملحوظه لأجل حصر الغايه للحثيه بالعلم التفصيليِّ دون العلم الإجمالي الذي يغلب تواجدته في الشبهات الموضوعيه ، إذ من الذي لا يعلم عادةً بوجود جبن حرام ، وبوجود لحم حرام ، وبوجود شراب نجس؟ وإنَّما الشكُّ في أنَّ هذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعين هل هو من الحرام النجس ، أو لا؟ وعليه فيكون الحمل على الشبهه الموضوعيه متعيناً عرفاً ؛ لأنَّ التأكيد الصرف خلاف الظاهر.

هذه هي أهمّ النصوص التي استدلل بها على البراءه من الكتاب والسنة ، وقد لاحظنا أنَّ بعضها تامّ الدلاله.

وقد يضاف إلى ذلك التمسك بعموم دليل الاستصحاب ، وذلك بأحد لحاظين :

الأول : أن نلتفت إلى بدايه الشريعه ، فنقول : إنَّ هذا التكليف المشكوك لم يكن قد جعل في تلك الفتره يقيناً ؛ لأنَّ تشريع الأحكام كان تدريجياً فيستصحب عدم جعل ذلك التكليف.

الثاني : أن يلتفت المكلّف إلى حاله ما قبل تكليفه ، كحال صغره مثلاً ، فيقول : إنَّ هذا التكليف لم يكن ثابتاً عليّ في تلك الفتره يقيناً ، ويشكُّ في ثبوته بعد البلوغ فيستصحب عدمه.

وقد اعترض المحقّق النائينيّ قدس سره (١) على إجراء الاستصحاب بأحد هذين

ص: ٣٧٦

اللاحظين : بأن استصحاب عدم حدوث ما يشك في حدوثه إنما يجرى إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب منوطاً بعدم الحدوث ، فتوصل إليه تعبدًا بالاستصحاب. ومثاله : أن نشك في حدوث النجاسة في الماء ، والأثر المطلوب تصحيح الوضوء به ، وهو منوط بعدم حدوث النجاسة ، فنجرى استصحاب عدم حدوث النجاسة ونثبت بالتعبد الاستصحابي أن الوضوء به صحيح .

وأما إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب يكفي في تحققه واقعاً مجرد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء فيكون ذلك الأثر محققاً وجداناً في حاله الشك في الحدوث ، ولا نحتاج حينئذٍ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث. ومثال ذلك : محل الكلام ؛ لأن الأثر المطلوب هنا هو التأمين ونفى استحقاق العقاب ، وهذا الأثر مترتب على مجرد عدم البيان وعدم العلم بحدوث التكليف - وفقاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان - فهو حاصل وجداناً ، وأي معنى حينئذٍ لمحاوله تحصيله تعبدًا بالاستصحاب؟ وهل هو إلانحو من تحصيل الحاصل؟

وهذا الاعتراض غير صحيح ؛ لعدّه اعتبارات :

منها : أننا ننكر قاعده قبح العقاب بلا بيان ، فالأثر المطلوب لا يكفي فيه إذن مجرد عدم العلم ، كما هو واضح من مسلك حق الطاعة.

ومنها : أنه حتى إذا آمنّا بقاعده قبح العقاب بلا بيان فلا شك في أن قبح العقاب على مخالفته تكليف مشكوك لم يصل إذن الشارع فيه ثابت بدرجة أقل من قبحه على مخالفته تكليف مشكوك قد بين إذن الشارع في مخالفته ، والمطلوب بالاستصحاب تحقيق هذه الدرجة الأعلى من قبح العقاب والمعدريه ، وما هو ثابت بمجرد الشك الدرجة الأدنى ، فليس هناك تحصيل للحاصل.

ويوجد هناك اعتراضان رئيسيان على أدلة البراءة المتقدّمة :

أحدهما : أنّ هذه الأدلة إنّما تشمل حاله الشكّ البدويّ ، ولا تشمل حاله الشكّ المقترن بعلم إجماليّ ، كما تقدّم في الحلقة السابقة (١) ، والفقهاء حينما يلحظ الشبهات الحكميّة ككلّ يوجد لديه علم إجماليّ بوجود عددٍ كبير من التكليف المنتشره في تلك الشبهات ، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أيّ شبهه من تلك الشبهات.

والجواب : أنّ العلم الإجماليّ المذكور وإن كان ثابتاً ولكنّه منحلٌّ ؛ لأنّ الفقيه من خلال استنباطه وتتبعه يتواجد لديه علم تفصيليّ بعددٍ محدّد من التكليف لا يقلّ عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجماليّ في البدايه ، ومن هنا يتحوّل علمه الإجماليّ إلى علم تفصيليّ بالتكليف في هذه المواقع ، وشكّ بدويّ في التكليف في سائر المواقع الاخرى. وقد تقدّم في حلقة سابقه (٢) أنّ العلم الإجماليّ إذا انحلّ إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ بطلت منجزيّته ، وجرت الاصول المؤمّنه خارج نطاق العلم التفصيليّ.

والاعتراض الآخر : أنّ أدلة البراءة معارضه بأدلة شرعيّه ورواياتٍ تدلّ على وجوب الاحتياط ، وهذه الروايات : إمّا رافعه لموضوع أدلة البراءة ، وإمّا مكافئه لها ، وذلك أنّ هذه الروايات بيان لوجوب الاحتياط ، لا للتكليف الواقعيّ المشكوك. فدلّيل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعوله في حقّ من لم يتمّ عنده البيان

ص : ٣٧٨

١- مضي الحديث عنه تحت عنوان : منجزيه العلم الإجماليّ

٢- مضي في الحلقة الاولى تحت عنوان : انحلال العلم الإجماليّ

لا على التكليف الواقعي ولا على وجوب الاحتياط كانت تلك الروايات رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه ؛ باعتبارها بياناً لوجوب الاحتياط. وإن كانت البراءة في دليلها مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان على التكليف الواقعي فروايات الاحتياط لا ترفع موضوعها ، ولكنها تعارضها ، ومع التعارض لا يمكن أيضاً الاعتماد على أدلة البراءة.

ومثال النحو الأول من أدلة البراءة : البراءة المستفاده من قوله تعالى : «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١) ، فإن الرسول اعتُبر كمثالٍ لمطلق البيان وإقامه الحجّة ، وإقامه الحجّة كما تحصل بإيصال الحكم الواقعي كذلك بإيصال وجوب الاحتياط. فروايات وجوب الاحتياط بمثابة بعث الرسول ، وبذلك ترفع موضوع البراءة.

ومثال النحو الثاني من أدلة البراءة : [البراءة] المستفاده من حديث الرفع أو الحجب ، فإن مفاده الرفع الظاهري للتكليف الواقعي المشكوك ، ومعنى الرفع الظاهري : عدم وجوب الاحتياط ، فالبراءة المستفاده من هذا الحديث وأمثاله تستبطن بنفسها نفى وجوب الاحتياط ؛ وليست منوطة بعدم ثبوته.

ونستعرض في ما يلي جملة من الروايات التي تدعى دلالتها على وجوب الاحتياط ، وسنرى أنها لا تنهض لإثبات ذلك :

فمنها : المرسل عن الصادق عليه السلام قال : «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه» (٢).

ص : ٣٧٩

١- الإسراء : ١٥

٢- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٣ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٦٤ ، وفيه : عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ونلاحظ : أنّ الروايه غايه ما تدلّ عليه الترغيب فى الاتّقاء ، وليس فيها ما يدلّ على الإلزام.

ومنها : ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنّه قال لكميل : «يا كميل ، أخوك دينك فاحتطّ لدينك بما شئت» (١).

ونلاحظ : أنّ الروايه وإن اشتملت على أمرٍ بالاحتياط ولكنّه قيد بالمشيئه ، وهذا يصرّفه عن الظهور فى الوجوب ، ويجعله [ظاهراً] فى إفاده أنّ الدين أمر مهمّ ، فأى مرتبه من الاحتياط تلتزم بها تجاهه فهو حسن.

ومنها : ما عن أبى عبدالله عليه السلام : «أورع الناس من وقف عند الشبهه» (٢).

ونلاحظ : أنّ هذا البيان لا يكفى لإثبات الوجوب ؛ إذ لم يدلّ دليل على وجوب الأورعيه.

ومنها : خبر حمزه بن طيّار : أنّه عرض على أبى عبدالله عليه السلام بعض خطب أبيه ؛ حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له : كُفّ واسكت ، ثمّ قال [أبو عبدالله عليه السلام] : لايسعكم فى ما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلاالكفّ عنه والتثبّت ؛ والردّ إلى أئمّه الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد ، ويؤجلوا عنكم فيه العمى ، ويعرّفوكم فيه الحقّ ، قال الله تعالى : (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (٣).

ونلاحظ : أنّ هذه الروايه تأمر بالكفّ والتريّث من أجل مراجعه الإمام وأخذ الحكم منه ، لا بالكفّ والاجتناب بعد مراجعه وعدم التمكّن من تعيين الحكم ، وما نريده هو إجراء البراءه بعد المراجعه والفحص ؛ لما سيأتى من أنّ البراءه

ص : ٣٨٠

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٦٧ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٤٦

٢- المصدر السابق : ١٦٢ ، الحديث ٢٩

٣- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٥٥ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٣ ، والآيه : ٤٣ من سوره النحل

مشروطه بالفحص وبذل الجهد فى التوصل إلى الحكم الواقعى.

ومنها: روايه أبى سعيد الزهرىّ ، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه...» (١).

وتقريب الاستدلال: أنّها تدلّ على وجود هلكه فى اقتحام الشبهه ، وهذا يعنى تنجز التكليف الواقعى المشكوك وعدم كونه مؤمناً عنه ، وهو معنى وجوب الاحتياط.

ويرد على ذلك: أنّ هذا يتوقف على حمل الشبهه على الاشتباه بمعنى الشكّ ، مع أنّ الأصل فى مدلول الشبهه لغه المثل والمحاكى ، وإنّما يطلق على الشكّ عنوان الشبهه ؛ لأنّ المماثله والمشابهه تؤدى إلى التحير والشكّ ، وعليه فلا موجب لحمل الشبهه على الشكّ ، بل بإمكان حملها على ما يشبه الحقّ شَبْهاً صورياً ، وهو باطل فى حقيقته ، كما هو الحال فى كثير من الدعوات الباطله التى تبدو بالتدليس وكأ أنّها واجده لسمات الحقّ.

وقد فسّرت الشبهه بذلك فى جملة من الروايات ، كما فى كلام للإمام [أمير المؤمنين] لابنه الحسن عليهما السلام حيث روى عنه أنّه قال: «وإنّما سُمّيت الشبهه شَبْهاً لأنّها تشبه الحقّ ، فأما أولياء الله فضيأؤهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى ، وأما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمى» (٢).

وعلى هذا الأساس يكون مفاد الروايه التحذير من الانخراط فى الدعوات والاتجاهات التى تحمل بعض شعارات الحقّ لمجرد حسن الظنّ بوضعها الظاهرىّ بدون تمحيصٍ وتدقيقٍ فى واقعها ، ولاربط لها حينئذٍ بتعيين الوظيفه العمليّه فى موارد الشكّ فى التكليف.

ص: ٣٨١

١- وسائل الشيعه ٢٧: ١٥٤ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٢

٢- المصدر السابق: ١٦١ ، الحديث ٢٤

وأما مشهور المعلقين على الرواية فقد افترضوا أنّ الشبهه بمعنى الشكّ تأثراً بشيوع هذا الإطلاق في عرفهم الاصولي ، وحاولوا المناقشه في الاستدلال بوجه آخر مبنئ على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ، إذ على هذا المسلك تكون الشبهه البدويه مؤمناً عنها بالقاعده المذكوره مالم يجعل الشارع منجزاً للتكليف المشكوك بإيجاب الاحتياط ونحو ذلك ، وهذا معناه : أنّ التنجز واستحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتياط ، وليس سابقاً عليه ، ونحن إذا لا حظنا الروايه المذكوره نجد أنّها تفترض مسبقاً أنّ الإقدام مظنه للهلكه ، وتنصح بالوقوف حذراً من الهلكه ، ومقتضى ذلك أنّها تتحدّث عن تكاليف قد تنجزت وخرجت عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان في المرتبه السابقه ، وليست بصدد إيجاب الاحتياط وتنجز الواقع المشكوك بنفسها ، ونتيجه ذلك أنّ الروايه لا تدلّ على وجوب الاحتياط ، وأنّها تختصّ بالحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها منجزاً بمنجز سابق ، كالعلم الإجمالي ونحوه.

ومنها : روايه جميل ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «الامور ثلاثه : أمرٌ بين لك رُشده فأتبعه ، وأمرٌ بين لك غيّه فاجتنبه ، وأمرٌ اختلف فيه فردّه إلى الله» (١).

وكأنّه يراد أن يدعى أنّ الشبهات الحكميه من القسم الثالث ، وقد امرنا فيه بالردّ إلى الله وعدم الترسّل في التصرف ، وهو معنى الاحتياط.

ويرد عليه :

أولاً : أنّ الردّ إلى الله ليس بمعنى الاحتياط ، بل لعله بمعنى الرجوع إلى الكتاب والسنة في استنباط الحكم في مقابل ما يكون بيناً متفقاً على رُشده أو غيّه ،

ص : ٣٨٢

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٦٢ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٨. وفيه : «تبيين» بدل «بين»

فكأنه قيل: إن ما كان متفقاً على غيّه ورشده وبيّناً في نفسه عومل على أساس ذلك، وما كان مختلفاً فيه فلا بدّ من الرجوع فيه إلى الكتاب والسنة، ولا يجوز التخرّص فيه والرجم بالغيب، وبهذا يكون مفاد الرواية أجنبيّاً عمّا هو المقصود في المقام.

وثانياً: لو سلّم أنّ المراد بالأمر بالردّ إلى الله الأمر بالاحتياط فنحن ننكر أن تكون الشبهه الحكميّة بعد قيام الدليل الشرعيّ على البراءة من القسم الثالث، بل الإقدام فيها بين الرشد؛ لقيام الدليل القطعيّ على إذن الشارع في ذلك.

وعلى العموم فالظاهر عدم تماميّة سائر الروايات التي يستدلّ بها على وجوب الاحتياط، وعليه فدليل البراءة سليم عن المعارض.

ولو سلّمنا المعارضه كان الرجحان في جانب البراءة، لا وجوب الاحتياط؛ وذلك لوجوه:

منها: أنّ دليل البراءة قرآنيّ، ودليل وجوب الاحتياط من أخبار الآحاد، وكلّما تعارض هذان القسمان قُدّم الدليل القرآنيّ القطعيّ ولم يكن خبر الواحد حجّة في مقابله.

ومنها: أنّ دليل البراءة لا يشمل حالات العلم الإجماليّ، كما سيأتي، ودليل وجوب الاحتياط شامل لذلك، فيكون دليل البراءة أخصّ فيخصّصه.

ومنها: أنّ دليل وجوب الاحتياط أخصّ من دليل الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، فإن افتراضنا أنّ دليل الاحتياط ودليل البراءة متكافئان وتساقطا رجعنا إلى دليل الاستصحاب، إذ كلّما وجد عامٌّ (كدليل الاستصحاب) ومخصّص (كدليل الاحتياط) ومعارض للمخصّص (كدليل البراءة) سقط المخصّص مع معارضه ورجعنا إلى العامّ.

بعد أن ثبت أنّ الوظيفة العمليّة الثانويّة هي أصالة البراءة نتكلّم عن تحديد مفاد هذا الأصل وحدوده ، وذلك في عدّه نقاط.

البراءة مشروطه بالفحص

النقطة الاولى : في أنّ هذا الأصل مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بدليل ، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرّد الشكّ في التكليف وبدون فحصٍ في مظانّ وجوده من الأدلّه.

وقد يتراءى في بادئ الأمر أنّ في أدلّه البراءة الشرعيّة إطلاقاً حتّى لحاله ما قبل الفحص ، كما في «رفع مالا يعلمون» فإنّ عدم العلم صادق قبل الفحص أيضاً ، ولكنّ هذا الإطلاق يجب رفع اليد عنه ؛ وذلك للامور التاليه :

أولاً: أنّ بعض أدلّه البراءة تثبت المسؤولية والإيدان في حاله وجود بيانٍ على التكليف في معرض الوصول على نحو لو فحص عنه المكلّف لوصل إليه ، فمثلاً: الآيه الثانيه إذا تمّت دلالتها على البراءة فهي تدلّ في نفس الوقت على أنّ البراءة معيّنه ببعث الرسول ، وبعد حمل الرسول على المثال يثبت أنّ الغايه هي توفير البيان على نحو يتّاح للمكلّف الوصول إليه ، كما هو شأن الناس مع الرسول ، وعليه فيثبت بمفهوم الغايه أنّه متى توفّر البيان على هذا النحو فاستحقاق العذاب ثابت.

ومن الواضح أنّ الشاكّ قبل الفحص يحتمل تحقّق الغايه وتوفّر البيان ، فلا بدّ من الفحص ، وكذلك أيضاً الآيه الرابعه ، فإنّ البيان لهم جعل غايه للبراءه ، وهو يصدق مع توفير بيانٍ في معرض الوصول.

وثانياً: أنّ للمكلّف علماً إجمالياً بوجود تكاليف في الشبهات الحكميّه ، كما

تقدّم ، وهذا العلم إنّما ينحلّ بالفحص لكي يُحرز عدد من التكاليف بصوره تفصيليه ، وما لم ينحلّ لا تجرى البراءه ، فلا بدّ من الفحص إذن.

وثالثاً : أنّ الأخبار الدالّه على وجوب التعلّم (1) - وأنّ المكلف يوم القيامه يقال له : لماذا لم تعمل؟ فإذا قال : لم أعلم يقال له : لماذا لم تتعلّم؟ - تعتبر مقبده لإطلاق دليل البراءه ، ومثبته أنّ الشكّ بدون فحص وتعلّم ليس عذراً شرعاً.

التمييز بين الشكّ في التكليف و الشكّ في المكلف به

النقطه الثانيه : في أنّ الضابط لجريان أصل البراءه هو الشكّ في التكليف ، لا الشكّ في المكلف به.

وتوضيح ذلك : أنّ المكلف تارة يشكّ في ثبوت الحكم الشرعيّ ، كما إذا شكّ في حرمة شرب التنّ أو في وجوب صلاه الخسوف ، واخرى يعلم بالحكم الشرعيّ ويشكّ في امثاله ، كما إذا علم بأنّ صلاه الظهر واجبه وشكّ في أنّها هل أتى بها ، أو لا؟

فالشكّ الأوّل هو مجرى البراءه العقلية والبراءه الشرعيه عند المشهور ، وهو مجرى البراءه الشرعيه عندنا.

والشكّ الثاني لا تجرى فيه البراءه العقلية ولا الشرعيه ؛ لأنّ التكليف فيه معلوم ، وإنّما الشكّ في امثاله والخروج عن عهده ، فيجرى هنا أصل يسمّى بأصالة الاشتغال ، ومفاده كون التكليف في العهده حتّى يحصل الجزم بامثاله.

وعلى الفقيه أن يميّز بدقّه كلّ حاله من حالات الشكّ التي يفترضها ، وهل أنّها من الشكّ في التكليف لتجرى البراءه ، أو من الشكّ في المكلف به لتجرى أصاله

ص: ٣٨٥

١- انظر جامع أحاديث الشيعة ١ : ١٤٤ ، الباب الأوّل من أبواب المقدمات ، الحديث ٣٣ وبحار الأنوار ١ : ١٧٢ ، كتاب العلم ، ذيل الحديث ٢٤ و ١٧٧ ، الحديث ٥٨

الاشتغال؟ والتمييز في الشبهات الحكمية واضح عادة؛ لأنَّ الشكَّ في الشبهه الحكمية إنما يكون عادةً في التكليف، وأما الشبهات الموضوعية ففيها من كلا القسمين، ولهذا لا بدَّ من تمييز الشبهه الموضوعية بدقِّه وتحديد دخولها في هذا القسم أو ذاك.

وقد يقال في بادئ الأمر: إنَّ الشبهه الموضوعية ليس الشكَّ فيها شكًّا في التكليف، بل التكليف في الشبهات الموضوعية معلوم دائماً فلا تجرى البراءة.

والجواب: أنَّ التكليف بمعنى الجعل معلوم في حالات الشبهه الموضوعية، وأما التكليف بمعنى المجعول فهو مشكوك في كثيرٍ من هذه الحالات، ومتى كان مشكوكاً جرت البراءة.

وتوضيح ذلك: أنَّ الحكم إذا جُعِل مقيِّداً بقيدٍ كان وجود التكليف المجعول وفعليته تابعاً لوجود القيد خارجاً وفعليته، وحينئذٍ فالشكَّ يتصوّر على أنحاء:

النحو الأول: أن يشكَّ في أصل وجود القيد، وهذا يعنى الشكَّ في فعلية التكليف المجعول، فتجرى البراءة.

ومثاله: أن يكون وجوب الصلاة مقيِّداً بالخسوف، فإذا شكَّ في الخسوف شكَّ في فعلية الوجوب؛ فتجرى البراءة.

النحو الثاني: أن يعلم بوجود القيد في ضمن فردٍ ويشكَّ في وجوده ضمن فردٍ آخر.

ومثاله: أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيِّداً بالعدالة، ويعلم بأنَّ هذا عادل ويشكَّ في أنَّ ذاك عادل.

ومثال آخر: أن يكون وجوب الغسل مقيِّداً بالماء، بمعنى أنه يجب الغسل بالماء ويعلم بأنَّ هذا ماء ويشكَّ في أنَّ ذاك ماء.

وهناك فرق بين المثالين، وهو: أنَّ المشكوك في المثال الأول لو كان فرداً ثانياً حقاً لحدث وجوب آخر للإكرام؛ لأنَّ وجوب الإكرام بالنسبة إلى أفراد العادل

شمولِي وانحلالِي ، بمعنى أنّ كلّ فردٍ له وجوب إكرام. وأمّا المشكوك في المثال الثاني فهو لو كان فرداً ثانياً حقاً للماء كما حدث وجوب آخر للغسل ؛ لأنّ وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدليّ ، فلا يجب الغسل بكلّ فردٍ من الماء ، بل بصرف الوجود ، فكون المشكوك فرداً من الماء لا يعني تعدّداً في الواجب ، بل يعني أنّك لو غسلت به لكفاك ولاعتبرت ممتثلاً.

وعلى هذا تجرى البراءة في المثال الأوّل ؛ لأنّ الشكّ شكّ في الوجوب الزائد ، فلا يجب أن تكرم من تشكّ في عدالته. وتجري أصاله الاشتغال في المثال الثاني ؛ لأنّ الشكّ شكّ في الامتثال ، فلا يجوز أن تكتفى بالغسل بالمائع الذي تشكّ في أنّه ماء.

النحو الثالث : أن لا يكون هناك شكّ في القيد إطلاقاً ، وإنّما الشكّ في وجود متعلّق الأمر ، وهذا واضح في أنّه شكّ في الامتثال مع العلم بالتكليف ؛ فتجري أصاله الاشتغال.

وهنا مورد الكلمه المعروفه القائله : «إنّ الشغل اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ».

النحو الرابع : أن يشكّ في وجود مسقطٍ شرعيّ للتكليف ، ذلك أنّ التكليف كما يسقط عقلاً بالامتثال أو العصيان كذلك قد يسقط بمسقطٍ شرعيّ ؛ من قبيل الاضحيه المسقطه شرعاً للأمر بالعقيقه ، وعليه فقد يشكّ في وقوع المسقط الشرعيّ : إمّا على نحو الشبهه الحكميه بأن يكون قد ضحى ويشكّ في أنّ الشارع هل جعلها مسقطه؟ أو على نحو الشبهه الموضوعيه بأن يكون عالماً بأنّ الشارع جعل الاضحيه مسقطه ؛ ولكنّه يشكّ في أنّه ضحى.

والمسقط الشرعيّ لا يكون مسقطاً إلا إذا اخذ عدمه قيماً في الطلب أو الوجوب ، وحينئذٍ فإن فرض أنّه احتمل أخذ عدمه قيماً وشرطاً في الوجوب على نحو لا يحدث وجوب مع وجود المسقط فالشكّ في المسقط بهذا المعنى يكون شكّاً في

أصل التكليف ، ويدخل في النحو الأوّل المتقدّم. وإن فرض أنّ مسقطيته كانت بمعنى أخذ عدمه قيدياً في بقاء الوجوب فهو مسقط بمعنى كونه رافعاً للوجوب ، لا أنّه مانع عن حدوثه ، فالوجوب معلوم ويشكّك في سقوطه ، والمعروف في مثل ذلك أنّ الشكّ في السقوط هنا كالشكّ في السقوط الناشئ من احتمال الامتثال يكون مجرّياً لأصالة الاشتغال ؛ لا للبراءة.

ولكنّ الأصحّ أنّه في نفسه مجرى للبراءة ؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في الوجوب بقاءً ، ولكنّ استصحاب بقاء الوجوب مقدّم على البراءة.

البراءة عن الاستحباب

النقطة الثالثة : في أنّ البراءة هل تجرى عند الشكّ في التكاليف الإلزامية فقط ، أو تشمل موارد الشكّ في الاستحباب والكراهية أيضاً؟

ولعلّ المشهور أنّها لا تجرى في موارد الشكّ في حكم غير إلزامي ؛ لقصور أدلّتها.

أمّا ما كان مفاده السعه ونفي الضيق والتأمين من ناحيه العقاب فواضح ؛ لأنّ الحكم الاستحبابي المشكوك - مثلاً - لا ضيق ولا عقاب من ناحيته جزماً ، فلا معنى للتأمين عنه بهذا اللسان.

وأمّا ما كان بلسان «رفع مالا- يعلمون» فهو وإن لم يفترض كون المرفوع ممّياً فيه مظنّه للعقاب ولكن لا- محصّل لإجرائه في الاستحباب المشكوك ؛ لأنّه : إن اريد بذلك إثبات الترخيص في الترك فهو متيقّن في نفسه ، وإن اريد عدم رجحان الاحتياط فهو معلوم البطلان ؛ لوضوح أنّ الاحتياط راجح على أيّ حال.

اشاره

كلّ ما تقدّم كان في تحديد الوظيفه العمليّه في حالات الشكّ البدويّ المجرد عن العلم الإجماليّ.

وقد نفترض الشكّ في إطار علم إجماليّ ، والعلم الإجماليّ - كما عرفنا سابقاً - علم بالجامع مع شكوكٍ بعدد أطراف العلم ، وكلّ شكّ يمثّل احتمالاً من احتمالات انطباق الجامع ، ومورد كلّ واحدٍ من هذه الاحتمالات يسمّى بطرفٍ من أطراف العلم الإجماليّ ، والواقع المجمل المرّدّد بينها هو المعلوم بالإجمال.

والكلام في تحديد الوظيفه العمليّه تجاه الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ تارةً يقع بلحاظ حكم العقل وبقطع النظر عن الاصول الشرعيّه المؤمّنه كأصالة البراهه ، واخرى يقع بلحاظ تلك الاصول ، فهنا مقامان :

منجزيه العلم الإجماليّ عقلاً

أمّا المقام الأوّل فلا شكّ في أنّ العلم بالجامع الذي يتضمّنه العلم الإجماليّ حجّه ومنجز. ولكنّ السؤال أنّه ما هو المنجز بهذا العلم؟

فإذا علم بوجود الظهر أو الجمعه وكان الواجب في الواقع الظهر فلا شكّ في أنّ الوجوب يتنجز بالعلم الإجماليّ ، وإنّما البحث في أنّ الوجوب بأيّ مقدارٍ يتنجز بالعلم؟ فهل يتنجز وجوب صلاه الظهر خاصّه بوصفه المصدق المحقّق واقعاً للجامع المعلوم ، أو كلا الوجوبين المعلوم تحقّق الجامع بينهما ، أو الوجوب

بمقدار إضافته إلى الجامع بين الظهر والجمعه لا إلى الظهر بالخصوص ولا إلى الجمعه كذلك؟

فعلى الأول يدخل في العهده - بسبب العلم - صلاه الظهر خاصه باعتبارها الواجب الواقعي الذي تنتج بالعلم الإجمالي ، ولكن حيث إن المكلف لا يميز الواجب الواقعي عن غيره لزمه الإتيان بالطرفين ليضمن الإتيان بما تنتج واشتغلت به عهده ، ويسمى الإتيان بكلا الطرفين «موافقه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال».

وعلى الثاني يدخل في العهده - بسبب العلم - كلتا الصلاتين معاً ، فتكون الموافقه القطعيه واجبه عقلاً بسبب العلم المذكور مباشرة.

وعلى الثالث يدخل في العهده - بسبب العلم - الجامع بين الصلاتين ؛ لأن الوجوب لم ينتج بالعلم إلا بقدر إضافته إلى الجامع ، فلا يسعه ترك الجامع بترك كلا الطرفين معاً ، ويسمى تركهما معاً بالمخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ، فيكفيه أن يأتي بأحدهما ؛ لأن ذلك يفي بالجامع ، ويسمى الإتيان بأحد الطرفين دون الآخر «موافقه احتماليه».

وقد يقال بالافتراض الأول باعتبار أن المصداق الواقعي هو المطابق الخارجى للصوره العلميه ، وحيث إن العلم ينتج بما هو مرآه للخارج ، ولا خارج بإزائه إلا ذلك المصداق فيكون هو المنجز بالعلم.

وقد يقال بالافتراض الثاني باعتبار أن العلم بالجامع نسبتبه بما هو إلى كل من الطرفين على نحو واحد ، ومجرد كون أحد الطرفين محققاً دون الآخر لا يجعل الجامع بما هو معلوم منطبقاً عليه دون الآخر.

وقد يقال بالافتراض الثالث باعتبار أن العلم حيث إنه لا يسرى من الجامع إلى أى من الطرفين بخصوصه ، فالنتج المعلوم له يقف على الجامع أيضاً ؛ ولا

يسرى منه ، وهذا هو الصحيح.

وعليه فإن بُنى على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان فاللازم رفع اليد عن هذه القاعده بقدر ما تنجز بالعلم ؛ وهو الجامع ، فكل من الطرفين لا- يكون منجزاً بخصوصيته ؛ بل بجامعه ، وينتج حينئذ أن العلم الإجمالي يستتبع عقلاً حرمة المخالفهالقطعيه دون وجوب الموافقه القطعيه.

وإن بُنى على مسلك حق الطاعه فالجامع منجز بالعلم ، وكل من الخصوصيتين للطرفين منجزه بالاحتمال ، وبذلك تُحرم المخالفه القطعيه ؛ وتجب الموافقه القطعيه عقلاً- ، غير أن حرمة المخالفه القطعيه عقلاً- تمثّل منجزيه العلم ، ووجوب الموافقه القطعيه يمثل منجزيه مجموع الاحتمالين.

وعلى هذا فالمسلكان مشتركان فى التسليم بتنجز الجامع بالعلم ، ويمتاز المسلك الثانى بتنجز الطرفين بالاحتمال. هذا كله فى المقام الأول.

جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى

وأما المقام الثانى - وهو الكلام عن جريان الاصول الشرعيه المؤمّنه فى أطراف العلم الإجمالى - فهو تارةً بلحاظ عالم الإمكان ، واخرى بلحاظ عالم الوقوع.

أما بلحاظ عالم الإمكان فقد ذهب المشهور إلى استحاله جريان البراءه وأمثالها فى كل أطراف العلم الإجمالى لأمرين :

الأول : أنها ترخيص فى المخالفه القطعيه ، والمخالفه القطعيه معصيه محرّمه وقبيحه عقلاً ، فلا يعقل ورود الترخيص فيها من قبل الشارع.

وهذا الكلام ليس بشيء ؛ لأنه يرتبط بتشخيص نوعيه حكم العقل بحرمة

المخالفة القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ، فإن كان حكماً معلقاً على عدم ورود الترخيص الظاهري من المولى على الخلاف ، فلا- يكون الترخيص المولوي مصادماً له ؛ بل رافعاً لموضوعه ، فمرد الاستحاله إلى دعوى أن حكم العقل ليس معلقاً ، بل هو منجز ومطلق ، وهي دعوى غير مبرهنه ولا واضحه.

الثانى : أن الترخيص فى المخالفه القطعيه ينافى الوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال ، فبدلاً عن الاستدلال بالمنافاه بين الترخيص المذكور وحكم العقل - كما فى الوجه السابق - يستدل بالمنافاه بينه وبين الوجوب الواقعي المعلوم ؛ لما تقدم من أن الأحكام التكليفيه متنافيه ومتضاده ، فلا يمكن أن يوجب المولى شيئاً ويرخص فى تركه فى وقت واحد.

وهذا الكلام [إنما يتم] إذا كان الترخيص المذكور واقعياً ، أى لم يؤخذ فى موضوعه الشك ، كما لو قيل بأ نك مرخص فى ترك الواجب الواقعي المعلوم إجمالاً ، ولا يتم إذا كان الترخيص المذكور متمثلاً فى ترخيصين ظاهريين كل منهما مجعول على طرفٍ ومترتب على الشك فى ذلك الطرف ؛ وذلك لِمَا تقدم من أن التنافى إنما هو بين الأحكام الواقعيه ، لا- بين الحكم الواقعي والظاهري ، فالوجوب الواقعي ينافيه الترخيص الواقعي فى مورده ، لا- الترخيص الظاهري ، وعليه فلا محذور ثبوتاً فى جعل البراءه فى كل من الطرفين بوصفها حكماً ظاهرياً.

وأما بلحاظ عالم الوقوع فقد يقال : إن إطلاق دليل البراءه شامل لكل من طرفى العلم الإجمالى ؛ لأنه مشكوك ومما لا يعلم ، فلو كنا قد بنينا على استحاله الترخيص فى المخالفه القطعيه فى ما تقدم ، لكانت هذه الاستحاله قرينه عقليه على رفع اليد عن إطلاق دليل البراءه بالنسبه إلى أحد الطرفين على الأقل ؛ لئلا- يلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه ، وحيث لا- معين للطرف الخارج عن دليل

الأصل بإطلاق دليل الأصل لكل طرفٍ يعارض إطلاقه للطرف الآخر ، ويسقط الإطلاقان معاً ، فلا تجرى البراءة الشرعيه هنا ولا هناك ؛ للتعارض بين الأصلين ، ويجرى كلٌ فقيهٍ حينئذٍ وفقاً للمبنى الذى اختاره فى المقام الأول لتشخيص حكم العقل بالمنجزية.

فعلى مسلك حق الطاعه القائل بمنجزية العلم والاحتمال معاً تجب الموافقه القطعيه ؛ لأنّ الاحتمال فى كل من الطرفين منجز عقلاً مالم يرد إذن فى مخالفته ، والمفروض عدم ثبوت الإذن.

وعلى مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان القائل بمنجزية العلم دون الاحتمال فيقتصر على مقدار ما تقتضيه منجزية العلم بالجامع على الافتراضات الثلاثه المتقدمه فيها.

وأما إذا لم ينب على استحاله الترخيص فى المخالفه القطعيه عن طريق إجراء أصليين مؤمنين فى الطرفين فقد يقال حينئذٍ : إنه لا يبقى مانع من التمسك بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريانها فى كل من الطرفين ، ونتيجه ذلك جواز المخالفه القطعيه.

ولكن الصحيح مع هذا عدم جواز التمسك بالإطلاق المذكور ، وذلك :

أولاً :- لأنّ الترخيص فى المخالفه القطعيه وإن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال إذا كان ترخيصاً منتزِعاً عن حكمين ظاهريين فى الطرفين ولكنه منافٍ له عقلاً وعرفاً ، ويكفى ذلك فى تعدد الأخذ بإطلاق دليل البراءة.

وثانياً : أنّ الجامع قد تمّ عليه البيان بالعلم الإجمالى ، فيدخل فى مفهوم

الغايه لقوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (١).

ومقتضى مفهوم الغايه أنه مع بعث الرسول وإقامه الحجّه يستحقّ العقاب ، وهذا ينافى إطلاق دليل الأصل المقتضى للترخيص فى المخالفه القطعيّه.

وبذلك نصل إلى نفس النتائج المشار إليها سابقاً على تقدير استحاله الترخيص فى المخالفه القطعيّه ، فلا تجرى البراءه فى كلا الطرفين ؛ لأنّ ذلك ينافى التكليف المعلوم بالإجمال ولو عقلائيّاً ، ولا- تجرى فى أحدهما دون الآخر ؛ إذ لا- مبرّر لترجيح أحدهما على الآخر ، مع أنّ نسبتها إلى دليل الأصل واحده.

وقد اتّضح من مجموع ما تقدّم : أنّ النتيجة النهائيه بناءً على مسلك حقّ الطاعه حرمهالمخالفه القطعيّه ووجوب الموافقه القطعيّه معاً ، وبناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان حرمه المخالفه القطعيّه وعدم وجوب الموافقه القطعيّه.

وبما ذكرناه على المسلك المختار يُعرف أنّ القاعده العمليه الثانويه - وهى البراءه الشرعيّه - تسقط فى موارد العلم الإجمالى ، وتوجد قاعده عمليه ثالثه تطابق مفاد القاعده العمليه الاولى ، ونسمّى هذه القاعده الثالثه بأصالة الاشتغال فى موارد العلم الإجمالى ، أو بقاعده منجزيه العلم الإجمالى.

تحديد أركان هذه القاعده

نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم : أنّ قاعده منجزيه العلم الإجمالى لها عدّه أركان :

الأوّل : وجود العلم بالجامع ، إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهه فى كلّ

ص : ٣٩٤

طرفٍ بدويَّةٍ وتجرى فيها البراءة الشرعيَّة.

الثانى : وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته إلى الفرد ، إذ لو كان الجامع معلوماً فى ضمن فردٍ معيَّنٍ لكان علماً تفصيلياً لا إجمالياً ، ولما كان منجزاً إلا بالنسبة إلى ذلك الفرد بالخصوص.

الثالث : أن يكون كلُّ من الطرفين مشمولاً فى نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالىِّ لدليل أصالة البراءة ، إذ لو كان أحدهما - مثلاً - غير مشمولٍ لدليل البراءة لسببٍ آخر لجرت البراءة فى الطرف الآخر بدون محذور ؛ لأنَّ البراءة فى طرفٍ واحدٍ لا- تعنى الترخيص فى المخالفه القطعيَّة ، وإنما لا- تجرى لأنَّها معارضة بالبراءة فى الطرف الآخر ، فإذا افترضنا أنَّ الطرف الآخر كان محروماً من البراءة لسببٍ آخر فلا مانع من جريان البراءة فى الطرف المقابل له ، ومع جريانها لا تجب الموافقة القطعيَّة.

الرابع : أن يكون جريان البراءة فى كلِّ من الطرفين مؤدياً إلى الترخيص فى المخالفه القطعيَّة ، وإمكان وقوعها خارجاً على وجهٍ مآذون فيه ، إذ لو كانت المخالفه القطعيَّة ممتنعاً على المكلف حتى مع الإذن والترخيص - لقصورٍ فى قدرته - فلا محذور فى إجراء البراءة فى كلِّ من الطرفين ؛ لأنَّ ذلك لن يؤدى إلى تمكين المكلف من إيقاع المخالفه القطعيَّة ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال عقلاً أو عقلائياً.

وكلُّ الحالات التى تسقط فيها قاعده منجزية العلم الإجمالىِّ يرجع فيها هذا السقوط إلى اختلال أحد هذه الأركان الأربعة.

فيختلُّ الركن الأوَّل - مثلاً - فيما إذا انكشف للعالم بالإجمال خطؤه ، أو تشكك فى ذلك فيزول علمه بالجامع.

وكذلك فيما إذا كان فى أحد الطرفين ما يوجب سقوط التكليف لو كان مورداً له ، ومثاله : أن يعلم إجمالاً بأنَّ أحد الحلبيين من الحليب المحرَّم ، ولكنه

مضطرباً إلى الحليب البارد منهما اضطراراً يسقط الحرمة لو كان هو الحرام ، ففي مثل ذلك لا يوجد علم بجامع الحرمة ، إذ لو كان الحليب المحرّم هو الحليب البارد فلا- حرمة فيه فعلاً بسبب الاضطرار ، ولا في الآخر ، ولو كان هو الحليب الآخر فالحرمة ثابتة فعلاً- ، وهذا يعني أنّ الحرمة لا يُعلم ثبوتها فعلاً في أحد الحليين ؛ ومن أجل ذلك يقال : إنّ الاضطرار إلى طرفٍ معيّن للعلم الإجماليّ يوجب سقوطه عن المنجزية.

ومن حالات اختلال الركن الأول : أن يأتي المكلف بفعلٍ مترسّلاً ، ثمّ يعلم إجمالاً بأنّ الشارع أوجب أحد الأمرين : إمّا ذلك الفعل ، وإمّا فعل آخر. فعلى الأول يكون التكليف قد سقط بالإتيان بالمكلف به ، وعلى الثاني يكون ثابتاً ، فالتكليف لا يعلم ثبوته فعلاً.

ويختلّ الركن الثاني فيما إذا علم المكلف إجمالاً بنجاسه أحد المائعين ، ثمّ علم تفصيلاً بأنّ أحدهما المعيّن نجس ، ففي مثل ذلك لا- يبقى العلم واقفاً على الجامع ، بل يسرى إلى الفرد ، وهو معنى ما يقال من انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ والشكّ البدويّ.

وكما ينحلّ العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ نتيجةً لاختلال الركن الثاني كذلك قد ينحلّ بعلمٍ إجماليّ أصغر منه لاختلال هذا الركن أيضاً.

وتوضيح ذلك : أنا قد نعلم إجمالاً بنجاسه مائعين في ضمن عشرة ، فهذا العلم الإجماليّ له عشرة أطراف ؛ والمعلوم نجاسته فيه إثنان منها ، وقد نعلم بعد ذلك إجمالاً بنجاسه مائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة ، فينحلّ العلم الإجماليّ الأوّل بالعلم الإجماليّ الثاني ، ويكون الشكّ في الخمسة الأخرى شكّاً بدوياً ؛ لأنّ العلم بجامع اثنين في عشرة سرى إلى خصوصيته جديده ، وهي كون الاثنين في ضمن الخمسة ، فلم يعد التردّد في نطاق العشرة ، بل في نطاق الخمسة.

ويسمى العلم الإجمالي المنحل بالعلم الإجمالي الكبير ، والعلم الإجمالي المسبب لانحلاله بالعلم الإجمالي الصغير ؛ لأن أطرافه أقل عدداً. ويعتبر عن ذلك بقاعده انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير.

ويتوقف انحلال علم إجمالي بعلم إجمالي ثانٍ :

أولاً : على أن تكون أطراف الثاني بعض أطراف العلم الأول المنحل ، كما رأينا في المثال.

وثانياً : على أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأول المنحل على المعلوم إجمالاً بالعلم الثاني ، فلو زاد لم ينحل ، كما لو افترضنا في المثال أن العلم الثاني تعلق بنجاسه مائع في ضمن الخمسه فإن العلم الإجمالي بنجاسه المائع الثاني في ضمن العشره يظل ثابتاً.

ويختل الركن الثالث فيما إذا كان أحد الطرفين مجرى لاستصحاب منجزٍ للتكليف ، لا للبراءه ، ومثاله : أن يعلم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين ، غير أن أحدهما كان نجساً في السابق ويشكك في بقاء نجاسته ، ففي هذه الحالة يكون الإناء المسبوق بالنجاسه مجرى في نفسه لاستصحاب النجاسه ، لا لأصالة البراءه أو أصالة الطهاره ، فتجرى الاصول المؤمته في الإناء الآخر بدون معارض ، وتبطل بذلك منجزيه العلم الإجمالي ، ويسمى ذلك بالانحلال الحكمي تمييزاً له عن الانحلال الحقيقي الذي تقدم في حاله اختلال الركن الثاني.

وإنما يسمى بالانحلال الحكمي لأن العلم الإجمالي موجود حقيقه ولكنه لا حكم له عملياً ؛ لأن الإناء المسبوق بالنجاسه حكمه منجز بالاستصحاب ، والإناء الآخر لا منجزه لحكمه ؛ لجريان الأصل المؤمن فيه ، فكأن العلم الإجمالي غير موجود ، وهذا هو محصل ما يقال من أن العلم الإجمالي إذا كان أحد طرفيه مجرى لأصلٍ مثبتٍ للتكليف وكان الطرف الآخر مجرى لأصلٍ مؤمنٍ انحل العلم

ومثال آخر لاختلال هذا الركن ، وهو : أن يكون أحد طرفي العلم الإجماليّ خارجاً عن محلّ الابتلاء ، ومعنى الخروج كذلك : أن تكون المخالفه في هذا الطرف ممّا لا تقع من المكلف عادةً ؛ لأنّ ظروفه لا تيسّر له ذلك وإن كانت لا تعجزه تعجزاً حقيقياً ، فالمخالفه غير مقدوره عرفاً وإن كانت مقدوره عقلاً ، كما لو علم بنجاسه وحرمة طعام مردّد بين اللبن الموجود على مائدته ولبن موجود في بلد آخر لا يصل إليه عادةً في حياته ؛ وإن كان الوصول ممكناً من الناحية النظرية والعقلية ، ففي هذه الحالة لا يكون هذا اللبن الخارج عن محلّ الابتلاء مجرئ للبراءة في نفسه ، إذ لا محصّل عرفاً للتأمين من ناحيه تكليف لا يتعرّض المكلف إلى مخالفته عادةً ، فتجرى البراءة عن حرمة اللبن الآخر بدون معارض.

وهذا هو معنى ما يقال عادةً من أنّ تنجيز العلم الإجماليّ يشترط فيه دخول كلا طرفيه في محلّ الابتلاء.

ويختلّ الركن الرابع في حالات :

منها : حاله دوران الأمر بين المحذورين ، وهي : ما إذا علم إجمالاً بأنّ هذا الفعل إمّا واجب وإمّا حرام ، فإنّ هذا العلم الإجماليّ لا- تمكن مخالفته القطعيّه ، كما لا تمكن موافقته القطعيّه ، فإذا جرت البراءة عن الوجوب وجرت البراءة عن الحرمة معاً لم يلزم محذور الترخيص في المخالفه القطعيّه ؛ لأنّها غير معقوله على كلّ حال.

ومنها : حاله كون الأطراف غير محصوره ، وتسمّى بالشبهه غير المحصوره ، وهي : أن يكون للعلم الإجماليّ أطراف كثيره جدّاً على نحو لا- تيسّر للمكلف ارتكاب المخالفه فيها جميعاً لكثرتها ، ففي مثل ذلك تجرى البراءة في جميع الأطراف ، إذ لا يلزم من ذلك تمكين المكلف من المخالفه القطعيّه.

إشاره

والآن بعد أن اتّضحت القاعده العمليّه الثانويّه وهى البراءه الشرعيّه ، والقاعده العمليّه الثالثه وهى منجزيه العلم الإجماليّ نستعرض جملةً من الحالات التى وقع البحث فى إدراجها ضمن القاعده الاولى أو الثانيه.

حاله تردّد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر

والحاله الرئيسيّه من حالات التردّد هى : ما إذا وجب مركّب بوجودٍ واحدٍ وكان كلّ جزءٍ فى المركّب واجباً بوجودٍ ضمنىّ ؛ وتردّد أمر هذا المركّب بين أن يكون مشتملاً على تسعه أجزاءٍ أو عشره ، فهل تدخل هذه الحاله فى حالات العلم الإجماليّ ، أو حالات الشكّ البدوىّ؟

ويجب أن نعرف قبل كلّ شيءٍ أنّ العلم الإجماليّ لا يمكن أن يوجد إلا إذا افترض جامع بين فردين متباينين وكان ذلك الجامع معلوماً ومردّداً فى انطباقه بين الفردين ، وأمّا إذا كان الجامع معلوماً فى ضمن أحد الفردين ويحتمل وجوده فى ضمن فردٍ آخر أيضاً فليس هذا من العلم الإجماليّ ، بل هو علم تفصيليّ بالفرد الأوّل مع الشكّ البدوىّ فى الفرد الثانى ، وهذا معناه أنّ طرفى العلم الإجماليّ يجب أن يكونا متباينين ، ويستحيل أن يكونا متداخلين تداخل الأقل والأكثر.

وعلى هذا الأساس يبدو أنّ الحاله المطروحه للبحث ليست من حالات العلم الإجماليّ ، إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين ، بل علم تفصيليّ بوجود التسعه وشكّ بدوىّ فى وجوب العاشر. وقول القائل : إنّنا نعلم بوجود التسعه أو العشره كلامٍ صورىّ ؛ لأنّ التسعه ليست مباينه للعشره.

وقد حاول بعض المحققين (١) إبراز أنّ الدوران في الحقيقة بين متباينين لا بين متداخلين لكي يتشكّل علم إجماليّ ، وتطبّق القاعدة الثالثه ، وحاصل المحاولة : أنّ الوجوب المعلوم في حاله المذكوره إمّا متعلّق بالتسعه المطلقه ، أو بالتسعه المقيّده بالجزء العاشر ، وإطلاق التسعه وتقييدها حالتان متباينتان ، وبذلك يتشكّل علم إجماليّ بوجوب التسعه أو العشره .

فإن قيل : إنّ العلم الإجماليّ بوجوب التسعه أو العشره منحلّ إلى العلم التفصيليّ بأحد طرفيه ، والشكّ البدويّ في الطرف الآخر ، لأنّ التسعه معلومه الوجوب على أيّ حال ، والجزء العاشر مشكوك الوجوب ، وإذا انحلّ العلم الإجماليّ سقط عن المنجزية .

قلنا : إنّ طرفي العلم الإجماليّ هما : وجوب التسعه المطلقه ، ووجوب التسعه المقيّده بالعاشر ، وكلّ من هذين الطرفين ليس معلوماً بالتفصيل ، وإنّما المعلوم وجوب التسعه على الإجمال ، وهذا نفس العلم الإجماليّ فكيف ينحلّ به؟!

فالصحيح أن يتّجه البحث إلى أنّه هل يوجد علم إجماليّ ، أو لا؟ بدلاً عن البحث في أنّه هل ينحلّ بعد افتراض وجوده؟

والتحقيق : هو عدم وجود علم إجماليّ بالتكليف ؛ وذلك لأنّ وجوب التسعه المطلقه لا يعنى وجوب التسعه ووجوب الإطلاق ، فإنّ الإطلاق كيفيه في لحاظ المولى تنتج عدم وجوب العاشر وليس شيئاً يوجهه على المكلف . وأمّا وجوب التسعه في ضمن العشره فمعناه وجوب التسعه ووجوب العاشر ، وهذا معناه أنّنا حينما نلاحظ ما أوجه المولى على المكلف نجد أنّه ليس مردداً بين متباينين ، بل بين الأقلّ والأكثر ، فلا يمكن تصوير العلم الإجماليّ بالوجوب ،

ص : ٤٠٠

وإنما يمكن تصوير العلم الإجمالي بالنسبه إلى الخصوصيات اللحاظيه التي تحدّد كيفيه لحاظ المولى للطبيعه عند أمره بها ؛ لأنه
إمّا أن يكون قد لاحظها مطلقه أو مقيده ، غير أنّ هذا ليس علماً إجمالياً بالتكليف ليكون منجزاً.

وهكذا يتّضح أنّه لا يوجد علم إجمالي منجز ، وأنّ البراءه تجرى عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءً للواجب فيكفيه الإتيان
بالأقلّ.

[حاله الشكّ في إطلاق الجزئيه:]

ولا فرق في جريان البراءه عن مشكوك الجزئيه بين أن يكون الشكّ في أصل الجزئيه ، كما إذا شكّ في جزئيه السوره ، أو في
إطلاقها بعد العلم بأصل الجزئيه ، كما إذا علمنا بأنّ السوره جزء ولكن شككنا في أنّ جزئيتها هل تختصّ بالصحيح ، أو تشمل
المريض أيضاً؟ فإنّه تجرى البراءه حينئذٍ عن وجوب السوره بالنسبه إلى المريض خاصّه.

وهناك صوره من الشكّ في إطلاق الجزئيه وقع البحث فيها ، وهى : ما إذا ثبت أنّ السوره - مثلاً - جزء في حال التذكّر وشكّ
في إطلاق هذه الجزئيه للناسى ، فهل تجرى البراءه عن السوره بالنسبه إلى الناسى لكى نثبت بذلك جواز الاكتفاء بما صدر منه
في حاله النسيان من الصلاه الناقصه التى لا سوره فيها؟

فقد يقال : إنّ هذه الصوره هى إحدى حالات دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر ، فتجرى البراءه عن الزائد.

ولكن اعترض على ذلك : بأنّ حالات الدوران المذكوره تفترض وجود أمرٍ موجّهٍ إلى المكلف على أى حال ، ويتدّد متعلّق
هذا الأمر بين التسعه أو العشره مثلاً ، وفى الصوره المفروضه فى المقام نحن نعلم بأنّ غير الناسى مأمور بالعشره - مثلاً - بما فى
ذلك السوره ؛ لأننا نعلم بجزئيتها فى حال التذكّر ، وأما

الناسى فلا يحتمل أن يكون مأموراً بالتسعه ، أى بالأقل ؛ لأن الأمر بالتسعه لو صدر من الشارع لكان متوجّهاً نحو الناسى خاصه ؛ لأن المتذكر مأمور بالعشره لا بالتسعه ، ولا يعقل توجيه الأمر إلى الناسى خاصه ؛ لأن الناسى لا يلتفت إلى كونه ناسياً لينبعث عن ذلك الأمر ، وعليه فالصلاه الناقصه التى أتى بها ليست مصداقاً للواجب يقيناً ، وإنما يحتمل كونها مسقطه للواجب عن ذمته ، فيكون من حالات الشكّ فى المسقط ، وتجرى حينئذٍ أصاله الاشتغال ، وتأتى تتمه الكلام عن ذلك فى حلقه مقبله إن شاء الله تعالى.

حاله احتمال الشرطيه

عالجنا فى ما سبق حاله احتمال الجزء الزائد ، والآن نعالج حاله احتمال الشرط الزائد ، كما لو احتمل أن الصلاه مشروطه بالإيقاع فى المسجد على نحو يكون إيقاعها فى المسجد قيماً شرعياً فى الواجب.

وتحقيق الحال فى ذلك : أنّ مرجع القيد الشرعى - كما تقدّم (1) - عبارته عن تخصيص المولى للواجب بحصّه خاصه على نحو يكون الأمر متعلقاً بذات الفعل وبالتقييد ، فحاله الشكّ فى شرطيه شىء مرجعها إلى العلم بوجود ذات الفعل والشكّ فى وجوب التقييد.

وهذا أيضاً دوران بين الأقل والأكثر بالنسبه إلى ما أوجبه المولى على المكلف ، وليس دوراناً بين المتباينين ؛ فلا يتصور العلم الإجمالى المنجز ، بل تجرى البراءه عن وجوب التقييد.

وقد يفصل بين أن يكون ما يحتمل شرطيته محتمل الشرطيه فى نفس

ص: ٤٠٢

١- مضى البحث تحت عنوان : قاعده تنوع القيود وأحكامها

متعلّق الأمر ابتداءً ، أو فى متعلّق المتعلّق ، أى الموضوع.

ففى خطاب «أعتق رقبه» المتعلّق للأمر هو «العتق» ، والموضوع هو «الرقبه» ، فتارةً يحتمل كون الدعاء عند العتق قيداً فى الواجب ، واخرى يحتمل كون الإيمان قيداً فى الرقبه.

ففى الحاله الاولى تجرى البراءه ؛ لأنّ قيديّه الدعاء للمتعلّق معناها تقيده والأمر بهذا التقييد ، فىكون الشكّ فى هذه القيديّه راجعاً إلى الشكّ فى وجوب التقييد فتجرى البراءه عنه.

وفى الحاله الثانيه لا تجرى البراءه ؛ لأنّ قيديّه الإيمان للرقبه لا تعنى الأمر بهذا التقييد ؛ لوضوح أنّ جعل الرقبه مؤمنه ليس تحت الأمر ، وقد لا يكون تحت الاختيار أصلاً ، فلا يعود الشكّ فى هذه القيديّه إلى الشكّ فى وجوب التقييد لتجرى البراءه.

والجواب : أنّ تقييد الرقبه بالإيمان وإن لم يكن تحت الأمر على تقدير أخذه قيداً ولكنّ تقييد العتق بإيمان الرقبه المعتوقه تحت الأمر على هذا التقدير ، فالشكّ فى قيديّه الإيمان شكّ فى وجوب تقييد العتق بإيمان الرقبه ، وهو تقييد داخل فى اختيار المكلف ، ويعقل تعلق الوجوب به ، فإذا شكّ فى وجوبه جرت البراءه عنه.

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير

وقد يدور أمر الواجب الواحد بين التعيين والتخيير ، سواء كان التخيير المحتمل عقلياً أو شرعياً.

ومثال الأوّل : ما إذا علم بوجود مردّد بين أن يكون متعلّقاً بإكرام زيد كيفما اتفق ، أو بإهداء كتاب له.

ومثال الثاني : ما إذا علم بوجودٍ مردّدٍ بين أن يكون متعلّقاً بإحدى الخصال الثلاث «العقّة» أو «الإطعام» أو «الصيام» ، أو بالعقّة خاصّه.

وفى هذه الحالات نلاحظ أنّ العنوان الذى يتعلّق به الوجوب مردّد بين عنوانين متباينين وإن كان بينهما من حيث الصدق الخارجيّ عموم وخصوص مطلق ، وحيث إنّ الوجوب يتعلّق بالعناوين صحّح أن يدعى وجود علم إجماليّ بوقوع أحد العنوانين المتباينين فى عالم المفهوم متعلّقاً للوجوب ، ومجرّد أنّ أحدهما أوسع صدقاً من الآخر لا يوجب كونهما من الأقلّ والأكثر ما داما متباينين فى عالم العناوين والمفاهيم الذى هو عالم عروض الوجوب وتعلّقه ، فالعلم الإجماليّ بالوجوب إذن موجود.

ولكنّ هذا العلم مع هذا غير منجز للاحتياط ورعايه الوجوب التعيّنى المحتمل ، بل يكفى المكلف أن يأتى بالجامع ولو فى ضمن غير ما يحتمل تعيّنه ؛ وذلك لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجماليّ المتقدّمه ، وهو : أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً فى نفسه للبراءة بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحيه العلم الإجمالى ، فإنّ هذا الركن لا يصدق فى المقام ؛ وذلك لأنّ وجوب الجامع الأوسع صدقاً ليس مجرّياً للبراءة بقطع النظر عن التعارض بين الأصلين ؛ لأنّه : إن اريد بالبراءة عنه التوصل إلى ترك الجامع رأساً فهذا توصل بالأصل المذكور إلى المخالفه القطعيّه التى تتحقّق بترك الجامع رأساً ، فإذا كان أصل واحد يؤدّى إلى هذا المحذور تعدّر جريانه.

وإن اريد بالبراءة عنه التأمين من ناحيه الوجوب التخيريّ فقط فهو لغو ؛ لأنّ المكلف فى حاله ترك الجامع رأساً يعلم أنّه غير مأمونٍ من أجل صدور المخالفه القطعيّه منه ، فأى أثرٍ لنفى استناد عدم الأمن إلى جههٍ مخصوصه؟

وبهذا يتبرهن أنّ أصل البراءة عن وجوب الجامع لا يجرى بقطع النظر عن التعارض ، وفى هذه الحاله تجرى البراءة عن الوجوب التعيّنى بلا معارض.

تعريف الاستصحاب

عُرِف الاستصحاب : بأنَّه الحكم ببقاء ما كان ، وهو قاعده من قواعد الاستنباط لدى كثيرٍ من المحقِّقين ، ووظيفه هذه القاعده على الإجمال : أنَّ كلَّ حالٍ كانت متيقِّنه في زمانٍ ومشكوكه بقاءً يمكن إثبات بقائها بهذه القاعده التي تسمَّى بالاستصحاب.

وقد اختلف القائلون بالاستصحاب في أنَّ الاعتماد عليه هل هو على نحو الأماريّه (١) ، أو على نحو الأصل العملي (٢)؟

كما اختلفوا في طريقه الاستدلال عليه. فقد استدلَّ بعضهم عليه بحكم العقل (٣) وإدراكه ولو ظنًّا بقاء حاله السابقه ، وبعضهم بالسيره العقلائيّه (٤) ، وبعضهم بالروايات (٥).

ص: ٤٠٥

-
- ١- ذكره المحقق النائيني في أجود التقريرات ٢ : ٣٤٣ عن القدماء الى زمان والد الشيخ البهائي قدس سره
 - ٢- كالشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الاصول ٣ : ١٣ والمحقق الخراساني في كفايه الاصول : ٤٧٢
 - ٣- منسوب إلى العضدي ، راجع القوانين : ٢٧٨
 - ٤- منهم المحقق النائيني في فرائد الاصول ٤ : ٣٣٢
 - ٥- منهم الشيخ الأنصاري في فرائد الاصول ٣ : ٥٥ ، والمحقق الخراساني في كفايه الاصول : ٤٤٠

ومن هنا وقع الكلام في كيفيته تعريف الاستصحاب بنحو يكون محوراً لكل هذه الاتجاهات ، وصالحاً لدعوى الأمارية تارة ، ودعوى الأصلية اخرى ، وللاستدلال عليه بالأدلة المتنوعة المذكوره.

ولذلك اعترض السيد الاستاذ على التعريف المتقدم (1) : بأنّه إنّما يناسب افتراض الاستصحاب أصلاً ، وأمّا إذا افترض أماراً فلا يصح تعريفه بذلك ، بل يجب تعريفه بالحيثية الكاشفه عن البقاء ، وليست هي إلا اليقين بالحدوث. فينبغي أن يقال حينئذ : إنّ الاستصحاب هو اليقين بالحدوث ، فلا يوجد معنى جامع يلائم كلّ المسالك يسمّى بالاستصحاب. ويرد عليه :

أولاً : أنّ حيثية الكاشفيه عن البقاء ليست - على فرض وجودها - قائمةً باليقين بالحدوث فضلاً عن الشكّ في البقاء ، بل بنفس الحدوث بدعوى غلبه أنّ ما يحدث يبقى ، وليس اليقين إلاً طريقاً إلى تلك الأماره ، كاليقين بوثاقه الراوى ، فلو اريد تعريف الاستصحاب بنفس الأماره لتعيّن أن يُعرّف بالحدوث مباشرةً.

وثانياً : أنّه سواء بُنى على الأمارية أو على الأصلية لا- شكّ في وجود حكم ظاهريّ مجعولٍ في مورد الاستصحاب ، وإنّما الخلاف في أنّه هل هو بنكته الكشف ، أو لا؟ فلا ضروره - على الأمارية - في أن يُعرّف الاستصحاب بنفس الأماره ، بل تعريفه بذلك الحكم الظاهريّ المجعول يلائم كلا المسلكين أيضاً.

وثالثاً : أنّ بالإمكان تعريف الاستصحاب بأنّه «مرجعيه الحاله السابقه بقاء» ويراد بالحاله السابقه اليقين بالحدوث ، وهذه المرجعيه أمر محفوظ على كلّ المسالك والاتجاهات ؛ لأنّها عنوان ينتزع من الأمارية والأصلية معاً ، ويبقى

ص: ٤٠٦

المجال مفتوحاً لافتراض أى لسانٍ يُجعل به الاستصحاب شرعاً : من لسان جعل الحاله السابقه منجّزه ، أو لسان جعلها كاشفه ، أو جعل الحكم ببقاء المتيقّن ؛ لأنّ المرجعيّه تنتزع من كلّ هذه الألسنه ، كما هو واضح.

التمييز بين الاستصحاب و غيره

هناك قواعد مزعومه تشابه الاستصحاب ، ولكنّها تختلف عنه فى حقيقتها.

منها : قاعده اليقين ، وهى تشترك مع الاستصحاب فى افتراض اليقين والشكّ ، غير أنّ الشكّ فى موارد القاعده يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين وبلحاظ نفس الفتره الزمّيه ، وأمّا فى موارد الاستصحاب فالشكّ يتعلّق ببقاء المتيقّن ، لا بنفس المرحله الزمّيه التى تعلّق بها اليقين.

وإذا أردنا مزيداً من التدقيق أمكننا أن نلاحظ أنّ الاستصحاب لا يتقوم دائماً بالشكّ فى البقاء ، فقد يجرى بدون ذلك ، كما إذا وقعت حادثه وكان حدوثها مردّداً بين الساعه الاولى والساعه الثانيه ويشكّ فى ارتفاعها ، فإننا بالاستصحاب نثبت وجودها فى الساعه الثانيه ، مع أنّ وجودها المشكوك فى الساعه الثانيه ليس بقاءً على أى حال ، بل هو مردّد بين الحدوث والبقاء ، ومع هذا يثبت بالاستصحاب.

ولهذا كان الأولى أن يقال : إنّ الاستصحاب مبنّى على الفراغ عن ثبوت الحاله المراد إثباتها ، وقاعده اليقين ليست كذلك.

ومن نتائج الفرق المذكور بين الاستصحاب وقاعده اليقين : أنّ الشكّ فى موارد قاعده اليقين ناقض تكويناً لليقين السابق ، ولهذا يستحيل أن يجتمع معه فى زمانٍ واحد ، وأمّا الشكّ فى موارد الاستصحاب فهو ليس ناقضاً حقيقه.

ومنها : قاعده المقتضى والمانع ، وهى القاعده التى يُبنى فيها عند إحراز

المقتضى والشكّ في وجود المانع على انتفاء المانع وثبوت المقتضى (بالفتح) ، وهذه القاعده تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشكّ ، ولكنهما فيها متعلّقان بأمرين متغايرين ذاتاً ، وهما : المقتضى والمانع ، خلافاً لوضعهما في الاستصحاب حيث إنّ متعلّقهما واحد ذاتاً فيه .

وكما تختلف هذه القواعد في أركانها المقومه لها ، كذلك في حيثيات الكشف النوعي المزعومه فيها ، فإنّ حيثيه الكشف في الاستصحاب تقوم على أساس غلبه أنّ الحادث يبقى ، وحيثيه الكشف في قاعده اليقين تقوم على أساس غلبه أنّ اليقين لا يُخطئ ، وحيثيه الكشف في قاعده المقتضى والمانع تقوم على أساس غلبه أنّ المقتضيات نافذه ومؤثره في معلولاتها .

والبحث في الاستصحاب يقع في عدّه مقامات :

الأول : في أدلّته .

والثاني : في أركانه التي يتقوم بها .

والثالث : في مقدار ما يثبت بالاستصحاب .

والرابع : في عموم جريانه .

والخامس : في بعض تطبيقاته .

وستكلّم في هذه المقامات تباعاً إن شاء الله تعالى :

ص : ٤٠٨

وقد استدلّ على الاستصحاب : تارةً بأنّه مفيد للظنّ بالبقاء ، واخرى بجريان السير العقلائيّه عليه ، وثالثه بالروايات.

أمّا الأوّل فهو ممنوع صغرى وكبرى. أمّا صغرياً فلأنّ إفاده الحاله السابقه بمجردها للظنّ بالبقاء ممنوعه ، وإنّما قد تفيد لخصوصيّته في الحاله السابقه من حيث كونها مقتضيه للبقاء والاستمرار.

وقد يُستشهد لإفاده الحاله السابقه للظنّ بنحو كلّى بجريان السير العقلائيّه على العمل بالاستصحاب ، والعقلاء لا يعملون إلا بالطرق الظنيّه والكاشفه.

ويرد على هذا الاستشهاد : أنّ السير العقلائيّه على افتراض وجودها فالأقرب في تفسيرها أنّها قائمه بنكته الإلفه والعاده ، لا بنكته الكشف ، ولهذا يقال بوجودها حتّى في الحيوانات التي تتأثر بالإلفه.

وأما كبرياً فلعدم قيام دليلٍ على حجّيته مثل هذا الظنّ.

وأما الثاني ففيه : أنّ الجرى والانسياق العمليّ على طبق الحاله السابقه وإن كان غالباً في سلوك الناس ولكنّه بدافع من الإلفه والعاده التي توجب الغفله عن احتمال الارتفاع ، أو الاطمئنان بالبقاء في كثيرٍ من الأحيان ، وليس بدافع من البناء على حجّيته الحاله السابقه في إثبات البقاء تعبدًا.

وأما الثالث - أي الأخبار - فهو العمده في مقام الاستدلال ، فمن الروايات المستدلّ بها : صحيحه زراره ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، حيث سأله عن المرتبه التي يتحقّق بها النوم الناقض للوضوء ، فأجابّه. ثمّ سأله عن الحكم في حاله الشكّ في وقوع النوم ، إذ قال له : فإن حرك في جنبه شيء ولم يعلم به؟ - فكأنّ عدم التفاته

إلى ما حُرِّك في جنبه جعله يشكّ في أنّه نام فعلاً ، أو لا ، فاستفهم عن حكمه - فقال له الإمام عليه السلام : « لا ، حتى يستيقن أنّه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن ، وإلاّ فإنّه على يقينٍ من وضوئه ، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ، ولكن ينقضه بيقينٍ آخر» (١).

والكلام في هذه الروايه يقع في عدّه جهات :

الوجه الاولى : في فقه الروايه بتحليل مفاد قوله : «وإلاّ فإنّه على يقينٍ من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشكّ» ، وذلك بالكلام في نقطتين :

النقطه الاولى : أنّه كيف اعتُبر البناء على الشكّ نقضاً لليقين مع أنّ اليقين بالطهاره حدوثاً لا يتزعزع بالشكّ في الحدث بقاءً؟! فلو أنّ المكلف في الحاله المفروضه في السؤال بنى على أنّه محدث لما كان ذلك منافياً ليقينه ؛ لأنّ اليقين بالحدوث لا ينافى الارتفاع فكيف يسند نقض اليقين إلى الشكّ؟

والتحقيق : أنّ الشكّ ينقض اليقين تكوينياً إذا تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين ، وأمّا إذا تغاير المتعلّقان فلاتنافى بين اليقين والشكّ ليكون الشكّ ناقضاً وهاذاً لليقين.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ الشكّ في قاعده اليقين ناقض تكوينيّ لليقين المفترض فيها ، لوحده متعلقيهما ذاتاً وزماناً ، وأنّ الشكّ في مورد الاستصحاب ليس ناقضاً تكوينيّاً لليقين المفترض فيه ؛ لأنّ أحدهما متعلّق بالحدوث ، والآخر متعلّق بالبقاء ، ولهذا يجتمعان في وقتٍ واحد.

ولكن مع هذا قد يسند النقض إلى هذا الشكّ ، فيقال : إنّ ناقض لليقين بإعمال عنايه عرفيه ، وهى أن تلغى ملاحظه الزمان ، فلا تقطع الشئ إلى حدوثٍ

ص : ٤١٠

وبقاء ، بل نلحظه بما هو أمر واحد ، ففي هذه الملاحظه يُرى الشكّ واليقين واردين على مصبِّ واحدٍ ومتعلّقٍ فارد ، فيصحّ بهذا الاعتبار إسناد النقض إلى الشكّ ، فكأنّ الشكّ نقض اليقين ، وبهذا الاعتبار يُرى أيضاً أنّ اليقين والشكّ غير مجتمعين ، كما هو الحال في كلّ منقوضٍ مع ناقضه ، وعلى هذا الأساس جرى التعبير في الروايه ، فأسند النقض إلى الشكّ ونهى عن جعله ناقضاً.

النقطه الثانيه : في تحديد عناصر الجملة المذكوره الوارده في كلام الإمام عليه السلام فإنّها جملة شرطيه ، والشرط فيها هو أن لا يستيقن أنّه قد نام ، وأما الجزاء ففيه ثلاثه احتمالات :

الأوّل : أن يكون محذوفاً ومقدّراً ، وتقديره (فلا- يجب الوضوء) ، ويكون قوله : «فإنّه على يقينٍ ... إلى آخره» تعليلاً للجزاء المحذوف.

وقد يلاحظ على ذلك : أنّه التزام بالتقدير ، وهو خلاف الأصل في المحاوره ، والتزام بالتكرار ؛ لأنّ عدم وجوب الوضوء يكون قد بيّن مرّة قبل الجملة الشرطيّه ، ومرّة في جزائها المقدّر.

وتندفع الملاحظه الاولى : بأنّ التقدير في مثل المقام ليس على خلاف الأصل ؛ لوجود القرينه المتّصله على تعيينه وبيانه ، حيث صرّح بعدم وجوب الوضوء قبل الجملة الشرطيّه مباشرةً.

وتندفع الملاحظه الثانيه : بأنّ التكرار الملقّ من التصريح والتقدير ليس على خلاف الطبع ، وليس هذا تكراراً حقيقياً ، كما هو واضح ، فهذا الاحتمال لاغبار عليه من هذه الناحيه.

الثاني : أن يكون الجزاء قوله : «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» ، فيتخلّص بذلك من التقدير.

ولكن يُلاحظ حينئذٍ : أنّه لا ربط بين الشرط والجزاء ؛ لوضوح أنّ اليقين

بالوضوء غير مترتبٍ على عدم اليقين بالنوم ، بل هو ثابت على أي حال ، ومن هنا يتعين حينئذٍ لأجل تصوير الترتب بين الشرط والجزاء أن يحمل قوله : «فإنه على يقينٍ من وضوئه» على أنه جملة إنشائية يراد بها الحكم بأنه متيقنٌ تعديداً ، لا خبرية تتحدث عن اليقين الواقعي له بوقوع الوضوء منه ، فإن اليقين التعديدي بالوضوء يمكن أن يكون مترتباً على عدم اليقين بالنوم ؛ لأنه حكم شرعي ، خلافاً لليقين الواقعي بالوضوء فإنه ثابت على أي حال ، ولكن حمل الجملة المذكوره على الإنشاء خلاف ظاهرها عرفاً.

الثالث : أن يكون الجزاء قوله : «ولا ينقض اليقين بالشك» ، وأما قوله : «فإنه على يقينٍ من وضوئه» فهو تمهيد للجزاء ، أو تميم للشرط.

وهذا الاحتمال أضعف من سابقه ؛ لأن الجزاء لا يناسب الواو ، والشرط وتتميماته لا تناسب الفاء.

وهكذا يتبين أن الاحتمال الأول هو الأقوى ، ولكن يبقى أن ظاهر قوله : «فإنه على يقينٍ من وضوئه» كونه على يقينٍ فعلي بالوضوء ، وهذا إنما ينسجم مع حمل اليقين على اليقين التعديدي الشرعي ، كما يفترضه الاحتمال الثاني ؛ لأن اليقين إذا حملناه على اليقين التعديدي الشرعي فهو يقين فعلي بالوضوء ، ولا ينسجم مع حمله على اليقين الواقعي ؛ لأن اليقين الواقعي بالوضوء ليس فعلياً.

بل المناسب حينئذٍ أن يقال : «فإنه كان على يقينٍ من وضوئه» ، فظهور الجملة المذكوره في فعلية اليقين قد يتخذ قرينه على حملها على الإنشائية.

فإن قيل : أو ليس المكلف عند الشك في النوم على يقينٍ واقعي فعلاً- بأنه كان متطهراً ، فلماذا تفترضون أن فعلية اليقين لا تنسجم مع حمله على اليقين الواقعي؟!

قلنا : إن إسناد النقص إلى الشك في جملة «ولا ينقض اليقين بالشك» إنما

يصحّ إذا الغيت خصوصيّة الزمان وجُرد الشيء المتيقّن والمشكوك عن وصف الحدوث والبقاء ، كما تقدّم توضيحه ، وبهذا
اللمحظ

يكون الشكّ ناقضاً لليقين ؛ ولا يكون اليقين فعلياً حينئذٍ.

ولكنّ الظاهر أنّ ظهور جملة «فإنّه على يقين من وضوئه» في أنّه جملة خبريّة لا إنشائيّة أقوى من ظهور اليقين في الفعلية ، وهكذا
نعرف أنّ مفاد الرواية : أنّه إذا لم يستيقن بالنوم فلا- يجب الوضوء ؛ لأنّه كان على يقينٍ من وضوئه ثمّ شكّ ، ولا- ينبغي أن
ينقض اليقين بالشكّ.

الجهة الثانيه : في أنّ الرواية هل هي ناظره إلى الاستصحاب ، أو إلى قاعده المقتضى والمانع؟

فقد يقال : إنّ الاستصحاب يتعلّق فيه الشكّ ببقاء المتيقّن ، وقد فرض في الرواية اليقين بالوضوء ، والوضوء ليس له بقاء ليعقل
الشكّ في بقاءه ، وإنّما الشكّ في حدوث النوم ، وينطبق ذلك على قاعده المقتضى والمانع ؛ لأنّ الوضوء مقتضى للطهاره ،
والنوم رافع ومانع عنها ، فالمقتضى في مورد الرواية معلوم والمانع مشكوك فيبنى على أصاله عدم المانع وثبوت المقتضى
(بالفتح).

ويرد على ذلك : أنّ الوضوء قد فرض له في الشريعة بقاء واستمرار ، ولهذا عبّر عن الحدث بأنّه ناقض للوضوء ، وقيل للمصلّي :
إنّه على وضوء ، وليس ذلك إلاّ لافتراضه أمراً مستمراً فيتعلّق الشكّ ببقاءه وينطبق على الاستصحاب.

ونظراً إلى ظهور قوله : «ولا ينقض اليقين بالشكّ» في وحده متعلّق اليقين والشكّ يتعيّن تنزيل الرواية على الاستصحاب.

الجهة الثالثه : بعد افتراض تكفّل الرواية للاستصحاب يقع الكلام

فى أنه هل يُستفاد منها جعل الاستصحاب على وجه كلى كقاعده عامه ، أو لا تدلّ على أكثر من جريان الاستصحاب فى باب
الوضوء عند الشكّ فى الحدث؟

قد يقال بعدم الدلالة على الاستصحاب كقاعده عامه ؛ لأنّ اللام فى قوله : «ولا يُنقض اليقين بالشكّ» كما يمكن أن يكون
للجنس فتكون الجملة المذكوره مطلقه ، كذلك يحتمل أن يكون للعهد وللإشاره إلى اليقين المذكور فى الجملة السابقه «فإنّه
على يقين من وضوئه» وهو اليقين بالوضوء ، فلا يكون للجملة إطلاق لغير مورد الشكّ فى انتقاض الوضوء ، وإجمال اللام
وتردده بين الجنس والعهد كافٍ فى منع الإطلاق.

ويرد على ذلك :

أولاً: أن قوله : «فإنّه على يقين من وضوئه» مسوق مساق التعليل للجزاء المحذوف ، كما تقدم ، وظهور التعليل فى كونه تعليلاً
بأمر عرفيّ وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع المركوزه عليه يقتضى حمل اليقين والشكّ على طبيعيتي اليقين والشكّ ؛ لأنّ
التعليل بكبرى الاستصحاب عرفيّ ومطابق للمناسبات العرفيه ، بخلاف التعليل باستصحاب مجعولٍ فى خصوص باب الوضوء.

وثانياً: أن اللام فى قوله : «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لو سلّم أنّها للعهد والإشاره إلى اليقين الوارد فى جملة «فإنّه على يقين من
وضوئه» فلا يقتضى ذلك اختصاص القول المذكور باب الوضوء ؛ لأنّ قيد «من وضوئه» ليس قيداً لليقين ، حيث إنّ اليقين لا
يتعدى عادةً إلى متعلّقه ب «من» ، وإنّما هو قيد للظرف ، ومحصل العبارة : أنّه من ناحيه الوضوء على يقين ، وهذا يعنى أنّ كلمه
«اليقين» استعملت فى معناها الكلى ، فإذا اشير إليها لم يقتض ذلك الاختصاص

ص: ٤١٤

ببَابِ الْوُضوءِ ، خِلافاً لِمَا إِذا كان القيد راجعاً إلى نفس اليقين ، وكان مفاد الجملة المذكوره أنه على يقين بالوضوء ، فإنَّ الإشاره إلى هذا اليقين توجب الاختصاص.

وعلى هذا فالاستدلال بالروايه تام. وهناك روايات (1) عديده اخرى يستدلُّ بها على الاستصحاب ، ولا شكَّ في دلالة جملته منها.

ص: ٤١٥

١- كروايه اسحاق بن عمّار ، راجع وسائل الشيعه ٨ : ٢١٢ ، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه ، الحديث ٢. ومكاتبه على بن محمد القاساني ، راجع وسائل الشيعه ١٠ : ٢٥٥ ، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ١٣. وروايه عبد الله بن سنان ، راجع وسائل الشيعه ٣ : ٥٢١ ، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات ، وكذا راجع الوسائل ١ : ٢٤٥ ، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث الأوّل

وبعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعاً يقع الكلام في تحديد أركانه على ضوء دليله.

والمستفاد من دليل الاستصحاب المتقدم تقومه بأربعة أركان :

الأول : اليقين بالحدوث.

والثاني : الشك في البقاء.

والثالث : وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه.

والرابع : كون الحاله السابقه في مرحله البقاء ذات أثر مصحح للتعبّد ببقائها.

ولنأخذ هذه الأركان تباعاً :

أمّا الركن الأول فهو مأخوذ في لسان الدليل في قوله : «ولا- ينقض اليقين بالشك» ، وظاهر ذلك كون اليقين بالحاله السابقه دخيلاً- في موضوع الاستصحاب ، فمجرد حدوث الشيء لا- يكفي لجريان استصحابه مالم يكن هذا الحدوث متيقناً ، ومجرد الشك في وجود شيء لا يكفي لاستصحابه مالم يكن ثبوته في السابق معلوماً.

وعلى هذا ترتب بحث ، وهو : أنّ الحاله السابقه قد تثبت بالأماره لباليقين ، فإذا كان الاستصحاب حكماً مترتباً على اليقين فكيف يجري إذا شك في بقاء شيء لم يكن حدوثه متيقناً بل ثابتاً بالأماره؟!

وقد حاول المحقق النائيني رحمه الله (١) أن يُخرِّج ذلك على أساس قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي ، فاليقين هنا جزء الموضوع للاستصحاب ، فهو قطع موضوعي وتقوم مقامه الأماره.

وهناك من أنكروا ركيبه اليقين بالحدوث (٢) واستظهر أنه مأخوذ في لسان الدليل بما هو معرّف ومشير إلى الحدوث ، فالاستصحاب مترتب على الحدوث لا على اليقين به ، والأماره تثبت الحدوث فتنتج بذلك موضوع الاستصحاب.

وأما الركن الثاني - وهو الشك - فمأخوذ أيضاً في لسان الدليل ، والمراد به مطلق عدم العلم ، فيشمل حاله الظن أيضاً بقرينه قوله : «ولكن انقضه بيقين آخر» ، فإن ظاهره حصر ما يسمح بأن ينقض به اليقين باليقين.

والشك : تارة يكون موجوداً ووجوداً فعلياً ، كما في الشك الملتفت إلى شكه. واخرى يكون موجوداً وجوداً تقديرياً ، كما في الغافل الذي لو التفت إلى الواقعه لشك فيها ، ولكنه غير شاك فعلاً لغفلته.

ومن هنا وقع البحث في أن الشك المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب هل يشمل القسمين معاً ، أو يختص بالقسم الأول؟ فإذا كان المكلف على يقين من الحدث ثم شك في بقاءه وقام وصلى ملتفتاً إلى شكه فلا ريب في أن استصحاب الحدث يجري في حقه وهو يصلي ، وبذلك تكون الصلاه من حين وقوعها محكومه بالبطلان ، وفي مثل هذه الحاله لا يمكن للمكلف إذا فرغ من صلاته هذه أن يتمسك بصحتها بقاعده الفراغ ؛ لأنها إنما تجرى في صلاه لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها.

وأما إذا كان المكلف على يقين من الحدث ، ثم غفل وذهل عن حاله وقام

ص: ٤١٧

١- فوائد الأصول ٣ : ٢١ - ٢٢

٢- كالسيد المجاهد في مفاتيح الاصول : ٦٥٨

وصلّى ذاهلاً ، وبعد الصلاة التفت وشكّ في أنّه هل كان لا يزال محدثاً حين صلّى ، أو لا؟ فقد يقال بأنّ استصحاب الحدث لم يكن جارياً حين الصلاة ؛ لأنّ الشكّ لم يكن فعليّاً بل تقديرياً ، فالصلاة لم تقترن بقاعده شرعيّه تحكّم بطلانها ، فيمكن المكلف حينئذٍ أن يرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة إلى قاعده الفراغ ، فيحكم بصحّه الصلاة.

فإن قيل : هبّ أن الاستصحاب لم يكن جارياً حين الصلاة ، ولكن لماذا لا- يجرى الآن مع أنّ الشكّ فعليّ ، وباستصحاب الحدث فعلاً يثبت أنّ صلاته التي فرغ منها باطله؟

قلنا : إنّ هذا الاستصحاب ظرف جريانه هو نفس ظرف جريان قاعده الفراغ ، وكلّما اتّحد ظرف جريان الاستصحاب والقاعده تقدّمت قاعده الفراغ ، خلافاً لما إذا كان ظرف جريان الاستصحاب أثناء الصلاة فإنّه حينئذٍ لا يدع مجالاً لرجوع المكلف بعد الفراغ من صلاته إلى قاعده الفراغ ؛ لأنّ موضوعها صلاه لم يحكم بطلانها في ظرف الإتيان بها.

ولكنّ الصحيح : أنّ قاعده الفراغ لا- تجرى بالنسبه إلى الصلاة المفروضه في هذا المثال على أيّ حال ؛ حتّى لو لم يجر استصحاب الحدث في أثنائها ؛ وذلك لأنّ قاعده الفراغ لا تجرى عند إحراز وقوع الفعل المشكوك الصحّه مع الغفله ، ففي المثال المذكور لا يمكن تصحيح الصلاة بحال.

أمّا الركن الثالث - وهو وحده القضيه المتيقّنه والمشكوكه - فيستفاد من ظهور الدليل في أنّ الشكّ الذي يمثّل الركن الثاني يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الذي يمثّل الركن الأول ، إذ لو تغاير متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين فلن يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين ، وإنّما يكون نقضاً له في حاله وحده المتعلّق لهما معاً ، والمقصود بالوحده ، الوحده الذاتيه لا الزمانيه ، فلا ينافيها أن يكون اليقين متعلّقاً

بحدوث الشيء والشك ببقائه ، فإنَّ النقص يصدق مع الوحده الذاتيه وتجريد كلِّ من اليقين والشك عن خصوصيه الزمان ، كما تقدّم ، وقد ترتّب على هذا الركن عدّه امور :

نذكر منها : ما قد لوحظ من أنّ هذا الركن يمكن تواجده في الشبهات الموضوعيه بأن تشكّ في بقاء نفس ما كنت على يقين منه ، ولكن من الصعب الالتزام بوجوده في الشبهات الحكميه ؛ وذلك لأنّ الحكم المجعول تابع في وجوده لوجود القيود المأخوذه في موضوعه عند جعله ، فإذا كانت هذه القيود كلّها متوفّره ومحرزه فلا يمكن الشكّ في وجود الحكم المجعول ، وما دامت باقيه ومعلومه فلا يمكن الشكّ في بقاء الحكم المجعول ، وإّما يتصوّر الشكّ في بقاءه بعد اليقين بحدوثه إذا أحرز المكلف في البدايه أنّ القيود كلّها موجوده ، ثمّ اختلّت خصوصيه من الخصوصيات في الأثناء ، واحتمل المكلف أن تكون هذه الخصوصيه من تلك القيود ، فإنّه سوف يشكّ حينئذٍ في بقاء الحكم المجعول ؛ لاحتمال انتفاء قيده.

ومثال ذلك : أن يكون الماء متغيّراً بالنجاسه فيعلم بنجاسته ، ثمّ يزول التغيّر الفعلّي فيشكّ في بقاء النجاسه ؛ لاحتمال أنّ فعليه التغيّر قيد في النجاسه المجعوله شرعاً ، وفي هذه الحاله لو لاحظ المكلف بدقّه قضيه المتيقّنه وقضيه المشكوكه لرأهما مختلفتين ؛ لأنّ القضيه المتيقّنه هي نجاسه الماء المتّصف بالتغيّر الفعلّي ، والقضيه المشكوكه هي نجاسه الماء الذي زال عنه التغيّر الفعلّي ، فكيف يجري الاستصحاب؟

وقد ذكر المحقّقون : أنّ الوحده المعبره بين المتيقّن والمشكوك ليست وحده حقيقه مبنيّه على الدقه والاستيعاب ، بل وحده عرفيه على نحو لو كان المشكوك ثابتاً في الواقع لا اعتبر العرف هذا الثبوت بقاءً لِمَا سبق ، لا حدوداً لشيءٍ

جديد ، إذ كلما صدق على المشكوك أنه بقاء عرفاً للمتيقن انطبق على العمل بالشك أنه نقض لليقين بالشك فيشمله دليل الاستصحاب ، ولا شك في أن الماء المتغير إذا كان نجساً بعد زوال التغير فليست هذه النجاسة عرفاً إلا امتداداً للنجاسة المعلومه حدوثاً ، وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصائص والظروف ، فيجرى استصحاب النجاسة .

نعم ، بعض القيود تعتبر عرفاً مقومه للحكم ومنوعه له على نحو يرى العرف أن الحكم المرتبط بها مغاير للحكم الثابت بدونها ، كما في وجوب إكرام الضيف المرتبط بالضيافه ، فإن الضيافه قيد منوع ، فلو وجب عليك أن تكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضاً بوصفه فقيراً فلا يعتبر هذا الوجوب استمراراً لوجوب إكرامه من أجل الضيافه ، بل وجوباً آخر ؛ لأن الضيافه خصوصيه مقومه ومنوعه ، فإذا كنت على يقين من وجوب إكرام الضيف وشككت في وجوب إكرامه بعد خروجه من ضيافتك باعتبار فقره لم يجر استصحاب الوجوب ؛ لأن الوجوب المشكوك هنا مغاير للوجوب المتيقن وليس استمراراً له عرفاً .

وهكذا نخرج بنتيجته ، وهى : أن القيود للحكم على قسمين عرفاً : فقسم منها يعتبر مقوماً ومنوعاً ، وقسم ليس كذلك ، وكلما نشأ الشك من القسم الأول لم يجر الاستصحاب ، وكلما نشأ من القسم الثانى جرى . وقد يسمى القسم الأول بالحيثيات التقيديه ، والقسم الثانى بالحيثيات التعليليه .

وأما الركن الرابع فقد يبين بإحدى صيغتين :

الاولى : أن الاستصحاب يتوقف جريانه على أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً يترتب عليه الحكم الشرعى ؛ لأنه إذا لم يكن كذلك يعتبر أجنياً عن الشارع ، فلا معنى لصدور التعبد منه بذلك .

وهذه الصيغه تسبب عدّه مشاكل :

منها : كيف يجرى استصحاب عدم التكليف مع أنّ عدم التكليف ليس حكماً ولا موضوعاً لحكم؟

ومنها : أنّه كيف يجرى استصحاب شرط الواجب وقيده كالطهاره ، كما هو مورد الروايه؟ فإنّ قيد الواجب ليس حكماً ولا موضوعاً يترتب عليه الحكم ، فإنّ الحكم إنّما يترتب على قيد الوجوب لا على قيد الواجب ، ومن هنا وُضعت الصيغه الاخرى كما يلي :

الثانيه : أنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه على أن يكون لإثبات الحاله السابقه فى مرحله البقاء أثر عمليّ ، أى صلاحيه للتنجيز والتعذير ، وهذا حاصل فى موارد استصحاب عدم التكليف ، فإنّ إثبات عدم التكليف بقاءً معدّر ، وكذلك فى موارد استصحاب قيد الواجب ، فإنّ إثباته بقاءً معدّر فى مقام الامثال.

وهذه الصيغه هى الصحيحه ؛ لأنّ برهان هذا الركن لا- يثبت أكثر ممّا تقرّره هذه الصيغه ، كما سنرى ، وبرهان توقّف الاستصحاب على هذا الركن أمران :

أحدهما : أنّ إثبات الحاله السابقه فى مرحله البقاء تعبدًا إذا لم يكن مؤثراً فى التنجيز والتعذير يعتبر لغواً.

والآخر : أنّ دليل الاستصحاب ينهى عن نقض اليقين بالشكّ ، ولا يراد بذلك النهى عن النقض الحقيقيّ ؛ لأنّ اليقين ينتقض بالشكّ حقيقهً ، وإنّما يراد : النهى عن النقض العملى ، ومرجع ذلك إلى الأمر بالجرى على طبق ما يقتضيه اليقين من إقدام أو إحجام وتنجيز وتعذير ، ومن الواضح أنّ المستصحب إذا لم يكن له أثر عمليّ وصلاحية للتنجيز والتعذير فلا يقتضى اليقين به جرياً عملياً محدداً ليؤمر المكلف ببقاء هذا الجرى وينهى عن النقض العملى.

وهذا الركن يتواجد فيما إذا كان المستصحب حكماً قابلاً للتنجيز والتعذير ، أو عدم حكمٍ قابلٍ لذلك ، أو موضوعاً لحكمٍ كذلك ، أو متعلقاً لحكمٍ [كذلك].

والظرف الذى يعتبر فيه تواجد هذا الركن هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث ، فإذا كان للحاله السابقه أثر عمليّ وصلاحيّ للتنجيز والتعذير فى مرحله البقاء جرى الاستصحاب فيها ، ولو لم يكن لحدوثها أثر ، فمثلاً: - إذا لم يكن لكفر الابن فى حياه أبيه أثر عمليّ ، ولكن كان لبقائه كافرأ إلى حين موت الأب أثر عمليّ - وهو نفى الإرث عنه - وشككنا فى بقاءه كافرأ كذلك جرى استصحاب كفره.

ص: ٤٢٢

دليل الاستصحاب كما عرفنا مفاده النهى عن النقص العملي لليقين عند الشك.

وهذا النهى لا يراد به تحريم النقص العملي ، بل يراد به بيان أن الشارع حكم ببقاء المتيقن عند الشك في بقاءه ، والنهى إرشاد إلى هذا الحكم ، فكأنه قال : «لا ينقض اليقين بالشك ؛ لأنني أحكم بأن المتيقن باقٍ» ، والحكم ببقاء المتيقن هنا لايعنى بقاءه حقيقةً ، وإلا- لزال الشك ؛ مع أن الاستصحاب حكم الشك ، بل يعنى بقاءه من الناحية العمليّة ، أى تنزيله منزله الباقي عملياً ، ومرجع ذلك إلى القول بأنّ الشيء الذى كنت على يقينٍ منه فشككت في بقاءه نُزل منزله الباقي.

فإذا كان المستصحب حكماً فتنزيله منزله الباقي معناه التّعبد ببقاءه ، وإذا كان موضوعاً لحكم فتنزيله منزله الباقي معناه التّعبد بحكمه وأثره ، وإذا كان للمستصحب حكم شرعيّ وكان هذا الحكم بنفسه موضوعاً لحكم شرعيّ آخر فتنزيله منزله الباقي معناه التّعبد بحكمه ، والتّعبد بحكمه هو بدوره يعنى التّعبد بما لهذا الحكم من حكم أيضاً ، وهكذا.

وقد لا- يكون المستصحب حكماً ولا- موضوعاً لحكم ، ولكنه سبب تكويني أو ملازم خارجي لشيء آخر وذلك الشيء هو موضوع الحكم ، كما لو فرضنا أنّ حياه زيدٍ التى كُنّا على يقينٍ منها ثم شككنا في بقاءها سبب - على تقدير بقائها إلى زمان الشك - لنبات لحيته ، وكان نبات اللحيه موضوعاً لحكم شرعيّ ، ففي مثل ذلك هل يجرى استصحاب حياه زيدٍ لإثبات ذلك الحكم الشرعيّ تعبدًا ، أو لا؟

والمشهور بين المحققين عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لذلك ، وهذا هو

الصحيح ؛ لأنه إن اريد إثبات ذلك الحكم الشرعيّ باستصحاب حياه زيد مباشرة بلا تعبد نبات اللحيه فهو غير ممكن ؛ لأنّ ذلك الحكم موضوعه نبات اللحيه ، لا حياه زيد ، فما لم يثبت بالتنزيل والتعبد نبات اللحيه لا يترتب الحكم.

وإن اريد إثبات نبات اللحيه أوّلاً باستصحاب الحياه ، وبالتالي إثبات ذلك الحكم الشرعيّ فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب ؛ لأنّ مفاده - كما عرفنا - تنزيل مشكوك البقاء منزله الباقي ، والتنزيل دائماً ينصرف عرفاً إلى توسعه دائره الآثار المجعوله من قبل المنزل لا غيرها ، ونبات اللحيه أثر للحياه ؛ ولكنه أثر تكويني وليس بجعل من الشارع بما هو شارع ، فهو كما لو قال الشارع : نزلت الفقاع منزله الخمر ، فكما يترتب على ذلك توسعه دائره الحرمة لا توسعه الآثار التكوينيّه للخمر بالتنزيل ، كذلك يترتب على استصحاب الحياه توسعه الأحكام الشرعيّه للحياه عملياً ، لا توسعه آثارها التكوينيّه التي منها نبات اللحيه.

ومن هنا صحّ القول بأنّ الاستصحاب يترتب عليه الأحكام الشرعيّه للمستصحب ، دون الآثار العقليّه التكوينيّه وأحكامها الشرعيّه.

ويسمى الاستصحاب الذي يراد به إثبات حكم شرعيّ مترتب على أثر تكويني للمستصحب بالأصل المثبت ، ويقال عادة بعدم جريان الأصل المثبت ، ويراد به : أنّ مثل استصحاب الحياه لا يثبت الحكم الشرعيّ لنبات اللحيه ، ويسمى نبات اللحيه بالواسطه العقليّه.

بعد أن تمّت دلالة النصوص على جريان الاستصحاب نتمسك بإطلاقها لإثبات جريانه في كلّ الحالات التي تتمّ فيها أركانه ، وهذا معنى عموم جريانه ، ولكن هناك أقوال تتّجه إلى التفصيل في جريانه بين بعض الموارد وبعض ، بدعوى قصور إطلاق الدليل عن الشمول لجميع الموارد.

ونقتصر على ذكر أهمّها وهو : ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى والمحقّق النائيني - رحمهما الله - (١) من جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرفع وعدم جريانه في موارد الشكّ في المقتضى.

وتوضيح مدّعاها : أنّ المتيقّن الذي يشكّ في بقائه : تارة يكون شيئاً قابلاً للبقاء والاستمرار بطبعه ، وإنّما يرتفع برفع ، والشكّ في بقائه ينشأ من احتمال طرؤ الرفع ، ففي مثل ذلك يجرى استصحابه ، ومثاله : الطهاره التي تستمرّ بطبعها متى ما حدثت ما لم ينقضها حدث.

واخرى يكون المتيقّن الذي يشكّ في بقائه محدود القابليته للبقاء في نفسه ، كالشمعه التي تنتهي لا محاله بمرور زمنٍ حتّى لو لم يهبّ عليها الريح ، فإذا شكّ في بقاء نورها لاحتمال انتهاء قابليته لم يجر الاستصحاب ، ويسمّى ذلك بمورد الشكّ في المقتضى.

وبالنظره الاولى يبدو أنّ هذا التفصيل على خلاف إطلاق دليل الاستصحاب ؛ لشمول إطلاقه لموارد الشكّ في المقتضى ، فلا بدّ للقائلين بعدم

ص: ٤٢٥

الشمول من إبراز نكتته في الدليل تمنع عن إطلاقه ، وهذه النكته قد ادعى أنها كلمة «النقض» ، وتقريب استفاده الاختصاص منها بوجهين :

الوجه الأول : أنّ النقض حلّ لما هو محكم ومبرم ، وقد جعل الاستصحاب بلسان النهي عن النقض ، فلا بد أن تكون الحالة السابقة التي يُنهى عن نقضها محكمه ومبرمه ومستمره بطبيعتها لكي يصدق النقض على رفع اليد عنها ، وأما إذا كانت مشكوكه القابليه للبقاء فهي على فرض انتهاء قابليتها لا- يصح إسناد النقض إليها ؛ لانحلالها بحسب طبعها. فأنت لا تقول عن الخيوط المتفككه : إني نقضتها إذا فصّلت بعضها عن بعض ، وإنما تقول عن الحبل المحكم ذلك إذا حللته ، فيختص الدليل إذن بموارد إحراز قابليته المستصحب للبقاء والاستمرار.

ويرد على هذا الوجه : أنّ النقض لم يسند إلى المتيقن والمستصحب لفتش عن جهه إحكام فيه حتى نجدها في افتراض قابليته للبقاء ، بل اسند إلى نفس اليقين في الروايه ، واليقين بنفسه حاله مستحكمه وفيها رسوخ مصحح لإسناد النقض إليها بقطع النظر عن حاله المستصحب ومدى قابليته للبقاء.

الوجه الثاني : أنّ دليل الاستصحاب يفترض كون العمل بالشكّ نقضاً لليقين بالشكّ ، وهذا لا يصدق حقيقة إلا إذا كان الشكّ متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين حقيقة أو عناية. ومثال الأول : الشكّ في قاعده اليقين مع يقينها. ومثال الثاني :

الشكّ في بقاء الطهاره مع اليقين بحدوثها ، فإنّ الشكّ هنا وإن كان متعلقاً بغير ما تعلق به اليقين حقيقة - لأنه متعلق بالبقاء ، واليقين متعلق بالحدوث - ولكن حيث إنّ المتيقن له قابليه البقاء والاستمرار فكأنّ اليقين بالعنايه قد تعلق به بما هو باقٍ ومستمر ، فيكون الشكّ متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين ، وبهذا يصدق النقض على العمل بالشكّ ، وأما في موارد الشكّ في المقتضى فاليقين غير متعلق بالبقاء ، لا حقيقة ولا عناية. أمّا الأول فواضح ، وأما الثاني فلأنّ المتيقن لم تحرز قابليته

للبقاء ، وعليه فلا يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين ليشمله النهى المجعول في دليل الاستصحاب.

والجواب على ذلك : بأنّ صدق النقض وإن كان يتوقف على وحده متعلق اليقين والشكّ ولكن يكفي في هذه الوحده تجريد اليقين والشكّ من خصوصيه الزمان الحدوثيّ والبقائيّ وإضافتهما إلى ذاتٍ واحده ، كما تقدّم توضيحه فيما مضى ، وهذه العنايه التجريديّه تُطبّق على موارد الشكّ في المقتضى أيضاً. وعليه فالاستصحاب يجرى في موارد الشكّ في المقتضى أيضاً.

ص: ٤٢٧

١ - استصحاب الحكم المعلق

فى موارد الشبهه الحكميه : تاره يشك فى بقاء الجعل لاحتمال نسخه فيجرى استصحاب بقاء الجعل.

واخرى يشك فى بقاء المجعول بعد افتراض تحققه وفعليته ، كما اذا حرم العصير العنبي بالغليان وشك فى بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار فيجرى استصحاب المجعول.

وثالثه يكون الشك فى حاله وسطى بين الجعل والمجعول ، وتوضيح ذلك فى المثال الآتى : اذا جعل الشارع حرمة العنب اذا غلى ، ونفترض عنباً ولكنه بعد لم يغل فهنا المجعول ليس فعلياً ، بل فعليته فرع تحقق الغليان ، فلا علم لنا بفعليته المجعول الآن ، ولكننا نعلم بقضيه شرطيه ، وهى : أن هذا العنب لو غلى لحرمة ، فاذا تبس العنب بعد ذلك وأصبح زيباً نشك فى أن تلك القضيه الشرطيه هل لا تزال باقيه - بمعنى أن هذا الزبيب اذا غلى يحرم كالعنب - أو لا؟ فالشك هنا ليس فى بقاء الجعل ونسخه ، إذ لا نحتمل النسخ ، وليس فى بقاء المجعول بعد العلم بفعليته ، إذ لم يوجد علم بفعليته المجعول بعد ، وإنما الشك فى بقاء تلك القضيه الشرطيه.

فقد يقال : إنه يجرى استصحاب تلك القضيه الشرطيه ؛ لأنها متيقنه حدوثاً ومشكوكه بقاءً ، ويسمى باستصحاب الحكم المعلق ، أو بالاستصحاب التعليقى.

ولكن ذهب المحقق النائيني رحمه الله (1) إلى عدم جريان الاستصحاب ، إذ ليس في الحكم الشرعي إلا الجعل والمجعول ، والجعل لا شك في بقاءه فالركن الثاني مختل ، والمجعول لا يقين بحدوثه فالركن الأول مختل . وأما القضية الشرطية فليس لها وجود في عالم التشريع بما هي قضية شرطية وراء الجعل والمجعول ليحجر استصحابها .

٢ - استصحاب التدريجات

الأشياء : إما قارّه توجد وتبقى ، وإما تدريجيّه كالحركه توجد وتفنى باستمرار .

فبالنسبه إلى القسم الأول لا إشكال في جريان الاستصحاب .

وأما بالنسبه إلى القسم الثاني فقد يقال بعدم اجتماع الركن الأول والثاني معاً ؛ لأن الأمر التدريجيّ سلسله حدوثات ، فإذا علم بأن شخصاً يمشى وشكّ في بقاء مشيه لم يكن بالإمكان استصحاب المشى لترتيب ماله من الأثر ؛ لأنّ الحصّه الاولى منه معلومه الحدوث ولكنها لا شكّ في تصرّمها ، والحصّه الثانيه مشكوكه ولا يقين بها ، فلم تتمّ أركان الاستصحاب في شيء .

ومن هنا يستشكل في إجراء الاستصحاب في الزمان ، كاستصحاب النهار ونحو ذلك ؛ لأنّه من الامور التدريجيّه .

والجواب على هذا الإشكال : أنّ الأمر التدريجيّ على الرغم من تدرّجه في الوجود وتصرّمه قطعاً بعد قطع له وحده ويعتبر شيئاً واحداً مستمراً على نحو يصدق على القطعه الثانيه عنوان البقاء ، فتتمّ أركان الاستصحاب حينما

ص : ٢٢٩

نلاحظ الأمر التدريجي بوصفه شيئاً واحداً مستمراً ، فنجد أنه متيقنٌ بدايهً ومشكوكٌ نهايهً فيجري استصحابه ، وهذه الوحده مناطها في الأمر التدريجي اتصال قطعاته بعضها ببعض اتصلاً حقيقياً ، كما في حركة الماء من أعلى إلى أسفل ، أو اتصلاً عرفياً ، كما في حركة المشي عند الإنسان فإن المشي يتخلله السكون والوقوف ولكنه يُعتبر عرفاً متواصلاً.

٣ - استصحاب الكلّي

إذا وجد زيد في المسجد - مثلاً - فقد وجد الإنسان فيه ضمناً ؛ لأن الطبيعي موجود في ضمن فرده ، فهناك وجود واحد يضاف إلى الفرد وإلى الطبيعي الكلّي ، ومن حيث تعلق اليقين بالحدوث والشك في البقاء به : تارة يتواجد كلا هذين الركنين في الفرد والطبيعي معاً ، واخرى يتواجدان في الطبيعي فقط ، وثالثه لا يتواجدان لا في الفرد ولا في الطبيعي ، فهناك ثلاث حالات :

الحاله الاولى : أن يعلم بدخول زيد إلى المسجد ويشك في خروجه ، فهنا الوجود الحادث في المسجد بما هو وجود لزيد وبما هو وجود لطبيعي الإنسان متيقن الحدوث ومشكوك البقاء ، فإن كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود زيد بأن قيل : «سبح ما دام زيد موجوداً في المسجد» جرى استصحاب الفرد ، وإن كان الأثر مترتباً على وجود الكلّي بأن قيل : «سبح ما دام إنسان في المسجد» جرى استصحاب الكلّي ، ويسمى هذا بالقسم الأول من استصحاب الكلّي.

الحاله الثانيه : أن يعلم بدخول أحد شخصين إلى المسجد قبل ساعه : إمّا زيد ، وإمّا خالد ، غير أنّ زيدا فعلاً نراه خارج المسجد ، فإذا كان هو الداخل فقد خرج ، وأمّا خالد فلعله إذا كان هو الداخل لا يزال باقياً ، فهنا إذا لوحظ كل من الفردين فأركان الاستصحاب فيه غير متواجده ؛ لأنّ زيدا لا شك في عدم وجوده

فعلاً ، وخالد لا يقين بوجوده سابقاً ليستصحب. ولكن إذا لوحظ طبيعي الإنسان أمكن القول بأن وجوده متيقن حدوثاً ومشكوك بقاءً ، فيجری استصحابه إذا كان له أثر ، ويسمى هذا بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي.

الحاله الثالثه : أن يعلم بدخول زيد وبخروجه أيضاً ، ولكن يُشكك في أنّ خالدًا قد دخل في نفس اللحظه التي خرج فيها زيد أو قبل ذلك على نحوٍ لم يخلُ المسجد من إنسان ، فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد ، كما تقدّم في الحاله السابقه.

وقد يقال بجريان استصحاب الكلّي ؛ لأنّ جامع الإنسان متيقن حدوثاً مشكوك بقاءً ، ويسمى هذا بالقسم الثالث من استصحاب الكلّي.

والصحيح عدم جريانه ؛ لاختلال الركن الثالث ، فإنّ وجود الجامع المعلوم حدوثاً مغاير لوجوده المشكوك والمحمّل بقاءً ، فلم يتحد متعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ.

وبكلمه اخرى : أنّ الجامع لو كان موجوداً فعلاً- فهو موجود بوجودٍ آخر غير ما كان حدوثاً ، خلافاً للحالهالثانيه فإنّ الجامع لو كان موجوداً فيها بقاءً فهو موجود بعين الوجود الذي حدث ضمنه.

٤ - الاستصحاب في حالات الشك في التقدّم والتأخر

اشاره

تارة يُشكك في أنّ الواقعه الفلانيه حدثت ، أو لا-؟ فيجری استصحاب عدمها. أو يشكك في أنّها ارتفعت ، أو لا-؟ فيجری استصحاب بقائها.

واخرى نعلم بأنّها حدثت أو ارتفعت ؛ ولكننا لا نعلم بالضبط تأريخ حدوثها أو ارتفاعها ، مثلاً نعلم أنّ زيداً الكافر قد أسلم ، ولكن لا نعلم هل أسلم صباحاً أو بعد الظهر؟ فهذا يعنى أنّ فتره ما قبل الظهر هي فتره الشكّ ، فإذا كان لبقاء زيد كافراً في هذه الفتره وعدم إسلامه فيها أثر مصحح للتعبّد جری استصحاب بقائه كافراً وعدم إسلامه إلى الظهر ، وثبت بهذا الاستصحاب كلّ أثر شرعيّ يترتب على

بقائه كافراً وعدم إسلامه في هذه الفترة.

ولكن إذا كان هناك أثر شرعي مترتب على حدوث الإسلام بعد الظهر فلا يترتب هذا الأثر على الاستصحاب المذكور؛ لأنّ الحدوث كذلك لازم تكويني لعدم الإسلام قبل الظهر، فهو بمثابة نبات اللحية بالنسبة إلى حياه زيد.

ومن ناحيه اخرى نلاحظ أنّ موضوع الحكم الشرعي قد يكون بكامله مجرياً للاستصحاب إثباتاً أو نفيّاً، وقد يكون مركباً من جزئين أو أكثر، ويكون أحد الجزئين ثابتاً وجداناً والآخر غير متيقن، ففي هذه الحالة لا معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الجزء الثابت وجداناً، كما هو واضح، ولكن قد تتواجد أركانه وشروطه لإثبات الجزء الآخر المشكوك فيثبت الحكم، أولنفيه فيُنفي الحكم.

ومثال ذلك: أن يكون إرث الحفيد من جدّه مترتباً على موضوع مركب من جزئين: أحدهما موت الجدّ، والآخر عدم إسلام الأب إلى حين موت الجدّ، وإلا كان مقدّماً على الحفيد، فإذا افترضنا أنّ الجدّ مات يوم الجمعة وأنّ الابن كان كافراً في حياه أبيه ولا ندري هل أسلم على عهده، أو لا؟ فهنا الجزء الأوّل من موضوع إرث الحفيد محرز وجداناً، والجزء الثاني - وهو عدم إسلام الأب - مشكوك فيجري استصحاب الجزء الثاني، وبضمّ الاستصحاب إلى الوجدان نحز موضوع الحكم الشرعي لإرث الحفيد، ولكن على شرط أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على ذات الجزئين، وأمّا إذا كان مترتباً على وصف الاقتران والاجتماع بينهما فلا جدوى للاستصحاب المذكور؛ لأنّ الاقتران والاجتماع لازم عقليّ وأثر تكويني للمستصحب، وقد عرفنا أنّ الآثار الشرعيّة المترتبه على المستصحب بواسطة عقليّه لا تثبت.

وقد يفترض أنّ الجزء الثاني معلوم الارتفاع فعلاً بأن كُنّا نعلم فعلاً أنّ الأب قد أسلم، ولكن نشكّ في تاريخ ذلك وأنّه هل أسلم قبل وفاه أبيه، أو بعد ذلك؟

وفى مثل ذلك يجرى استصحاب كفر الأب إلى حين وفاه الجدّ ، ولا يضرّ بذلك أنّنا نعلم بأنّ الأب لم يعد كافراً فعلاً ؛ لأنّ المهمّ تواجد الشكّ فى الظرف الذى يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه ، وهو فترة حياه الجدّ إلى حين وفاته ، فيستصحب بقاء الجزء الثانى [من] الموضوع ، وهو كفر الأب إلى حين حدوث الجزء الأوّل وهو موت الجدّ ، فيتّم الموضوع.

وكما قد يجرى الاستصحاب على هذا الوجه لإحراز الموضوع بضّم الاستصحاب إلى الوجدان كذلك قد يجرى لنفى أحد الجزئين ، ففي نفس المثال إذا كان الأب معلوم الإسلام فى حياه أبيه وشكّ فى كفره عند وفاته جرى استصحاب إسلامه وعدم كفره إلى حين موت الأب ، ونفينا بذلك إرث الحفيد من الجدّ ، سواء كنّا نعلم بكفر الأب بعد وفاه أبيه ، أو لا.

[حاله مجهولاً التاريخ:]

وعلى هذا الأساس قد يفترض أنّ موضوع الحكم الشرعى مركّب من جزئين [من قبيل كفر الأب وموت الجد] وأحد الجزئين [كفر الأب] معلوم الثبوت ابتداءً ويعلم بارتفاعه ، ولكن لا ندرى بالضبط متى ارتفع ، والجزء الآخر [موت الجد] معلوم العدم ابتداءً ويعلم بحدوثه ، ولكن لا ندرى بالضبط متى حدث ، وهذا يعنى أنّ هذا الجزء إذا كان قد حدث قبل أن يرتفع ذلك الجزء فقد تحقّق موضوع الحكم الشرعى ، لوجود الجزئين معاً فى زمانٍ واحد ، وأمّا إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر فلا يجدى فى تكميل موضوع الحكم.

وفى هذه الحالة إذا نظرنا إلى الجزء المعلوم الثبوت ابتداءً [كفر الأب] نجد أنّ المحتمل بقاؤه إلى حين حدوث الثانى [موت الجد] ، فنستصحب بقاءه إلى ذلك الحين ؛ لأنّ أركان الاستصحاب متواجده فيه ، وبترتّب على ذلك ثبوت الحكم.

وإذا نظرنا إلى الجزء الثانى المعلوم عدمه ابتداءً [موت الجد] نجد أنّ من

المحتمل بقاء عدمه إلى حين ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] ، فنستصحب عدمه إلى ذلك الحين ؛ لأنّ أركان الاستصحاب متواجده فيه ، ويترتب على ذلك نفي الحكم.

والاستصحابان متعارضان ؛ لعدم إمكان جريانهما معاً ، ولا مرجح لأحدهما على الآخر فيسقطان معاً ، وتسمّى هذه الحالة بحاله مجهولى التاريخ.

وحاله مجهولى التاريخ لها ثلاث صور (1) :

إحداها : أن يكون كلّ من زمان ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] و زمان حدوث الجزء الثانى [موت الجدّ] مجهولاً.

ثانيها : أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] معلوماً - ولنفرضه الظهر - ولكنّ زمان حدوث الجزء الثانى [موت الجدّ] مجهول ولا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده؟

ثالثها : أن يكون زمان حدوث الجزء الثانى [موت الجدّ] معلوماً - ولنفرضه الظهر - ولكنّ زمان ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] مجهول ولا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده.

وفى الصورة الاولى لا شكّ فى جريان كلّ من الاستصحابين المشار إليهما ، بمعنى استحقاقه للجريان ووقوع التعارض بينهما.

وأما فى الصورة الثانية فقد يقال بأنّ استصحاب بقاء الجزء الأول [كفر الأب] لا يجرى ؛ لأنّ بقاءه ليس مشكوكاً ، بل هو معلوم قبل الظهر ، ومعلوم العدم عند الظهر فكيف نستصعبه؟ وإنّما يجرى استصحاب عدم حدوث الجزء الثانى

ص: ٤٣٤

١- هكذا جاءت العبارة فى الطبعة الاولى وتبعثها الطبعات الاخرى ، ولكنّ إطلاق اسم (مجهولى التاريخ) بصيغته المثنى على كلّ الصور الثلاث إمّا من الخطأ الواقع فى الطبع ، والصحيح (مجهول التاريخ) بصيغته المفرد ، وإمّا أنّه مبنى على الاكتفاء بمجهوليّه التاريخ النسبى بالمعنى الذى سيأتى توضيحه فى المتن

[موت الجد] فقط.

وينعكس الأمر في الصورة الثالثة؛ فيجري استصحاب بقاء الجزء الأول دون عدم حدوث الجزء الثاني لنفس السبب، وهذا ما يُعبر عنه بأن الاستصحاب يجري في مجهول التاريخ دون معلومه.

وقد اعترض على ذلك: بأن معلوم التاريخ إنما يكون معلوماً حين ننسبه إلى ساعات اليوم الاعتياديّة، وأما حين ننسبه إلى الجزء الآخر المجهول التاريخ فلا ندري هل هو موجود حينه، أو لا؟ فيمكن جريان استصحابه إلى حين وجود الجزء الآخر، وهذا ما يُعبر عنه بأن الاستصحاب في كلٍّ من مجهول التاريخ ومعلوم التاريخ يجري في نفسه ويسقط الاستصحابان بالمعارضه؛ لأنّ ما هو معلوم التاريخ إنما يعلم تأريخه في نفسه لا بتأريخه النسبي، أي مضافاً إلى الآخر، فهما معاً مجهولان بلحاظ التاريخ النسبي.

[توارد الحالتين:]

وقد تفترض حالتان متضادّتان كلّ منهما بمفردها موضوع لحكم شرعيّ، كالطهاره من الحدث والحدث، أو الطهاره من الخبث والخبث، فإذا علم المكلف بإحدى الحالتين وشكّ في طروء الأخرى استصحاب الأولى، وإذا علم بطروء كلتا الحالتين ولم يعلم المتقدّمه والمتأخره منهما تعارض استصحاب الطهاره مع استصحاب الحدث أو الخبث؛ لأنّ كلاً من الحالتين متيقّنه سابقاً ومشكوكه بقاءً، ويسمّى أمثال ذلك بتوارد الحالتين.

٥ - الاستصحاب في حالات الشكّ السببيّ والمسببيّ

تقدّم أنّ الاستصحاب إذا جرى وكان المستصحب موضوعاً لحكم شرعيّ ترتّب ذلك الحكم الشرعيّ تبعداً على الاستصحاب المذكور، ومثاله: أن يشكّ في بقاء طهاره الماء فنستصحب بقاء طهارته، وهذه الطهاره موضوع للحكم بجواز

ص: ٤٣٥

شربه فيترتب جواز الشرب على الاستصحاب المذكور ، ويسمى بالنسبه إلى جواز الشرب بالاستصحاب الموضوعي ؛ لأنه ينقح موضوع هذا الأثر الشرعي . وأما إذا لاحظنا جواز الشرب نفسه في المثال فهو أيضاً متيقن الحدوث ومشكوك البقاء ؛ لأن الماء حينما كان طاهراً يقيناً كان جائز الشرب يقيناً أيضاً ، وحينما أصبح مشكوك الطهاره فهو مشكوك في جواز شربه أيضاً .

ولكن استصحاب جواز الشرب وحده لا يكفي لإثبات طهاره الماء ؛ لأن الطهاره ليست أثراً شرعياً لجواز الشرب ، بل العكس هو الصحيح ، وتنزيل مشكوك البقاء منزله الباقي ناظر إلى الآثار الشرعيه ، كما تقدم .

فمن هنا يعرف أن استصحاب الموضوع يُحرز به الحكم تعديداً وعملياً ، وأما استصحاب الحكم فلا يُحرز به الموضوع كذلك ، وكل استصحابين من هذا القبيل يطلق على الموضوعي منهما اسم «الأصل السببي» ؛ لأنه يعالج المشكله في مرحله الموضوع الذي هو بمثابة السبب الشرعي للحكم ، ويطلق على الآخر منهما اسم «الأصل المسببي» ؛ لأنه يعالج المشكله في مرحله الحكم الذي هو بمثابة المسبب شرعاً للموضوع .

وفي الحاله التي شرحنا فيها فكره الأصل السببي والمسببي لا يوجد تعارض بين الأصلين في النتيجة ؛ لأن طهاره الماء وجواز الشرب متلائمان ، ولكن هناك حالات لا يمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السببي ونتيجه الأصل المسببي معاً فيتعارض الأصلان . ونجد مثال ذلك في نفس الماء المذكور سابقاً إذا استصحبنا طهارته وغسلنا به ثوباً نجساً ، فإن من أحكام طهاره الماء أن يطهر الثوب بغسله به ، وهذا معناه أن استصحاب طهارها الماء يحرز تعديداً وعملياً أن الثوب قد طهر ؛ لأنه أثر شرعي للمستصحب ، ولكن إذا لاحظنا الثوب نفسه نجد أننا على يقين من نجاسته وعدم طهارته سابقاً ، ونشك الآن في أنه طهر ، أو لا ؛ لأننا لا نعلم ما إذا كان قد غسل بماءٍ طاهرٍ حقاً ، وبذلك تتواجد الأركان لجريان

استصحاب النجاسة وعدم الطهاره فى الثوب ، ونلاحظ بناءً على هذا أنّ الأصل السببى الذى يعالج المشكله فى مرحله الموضوع والسبب ويجرى فى حكم الماء نفسه يتعيّدنا بطهاره الثوب ، وأنّ الأصل المسببى الذى يعالج المشكله فى مرحله الحكم والمسبب ويجرى فى حكم الثوب نفسه يتعيّدنا بعدم طهاره الثوب ، وهذا معنى التنافى بين نتيجتى الأصلين وتعارضهما.

وتوجد هناقاعده تقتضى تقديم الأصل السببى على الأصل المسببى ، وهى : أنّه كلما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثانى دون العكس قدّم الأصل الأوّل على الثانى.

وهذه القاعده تنطبق على المقام ؛ لأنّ الأصل السببى يحرز لنا تعبداً طهاره الثوب ؛ لأنها أثر شرعى لطهاره الماء ، ولكنّ الأصل المسببى لا يحرز لنا نجاسه الماء ولا ينفى طهارته ؛ لأنّ ثبوت الموضوع ليس أثراً شرعياً لحكمه ، وعلى هذا الأساس يقدم الأصل السببى على الأصل المسببى.

وقد عبّر الشيخ الأنصارى والمشهور (1) عن ذلك : بأنّ الاستصحاب السببى حاكم على الاستصحاب المسببى ؛ لأنّ الركن الثانى فى المسببى هو الشكّ فى نجاسه الثوب وطهارته ، والركن الثانى فى السببى هو الشكّ فى طهاره الماء ونجاسته ، والأصل السببى ياحرازه الأثر الشرعى - وهو طهاره الثوب - يهدم الركن الثانى للأصل المسببى ، ولكنّ الأصل المسببى باعتبار عجزه عن إحراز نجاسه الماء - كما تقدّم - لا يهدم الركن الثانى للأصل السببى ، فالأصل السببى تامّ الأركان فيجرى ، والأصل المسببى قد انهدم ركنه الثانى فلا يجرى.

وقد عمّمت فكره الحكومه للأصل السببى على الأصل المسببى لحالات التوافق بين الأصلين أيضاً ، فاعتبر الأصل المسببى طولياً دائماً ومرتّباً على عدم جريان الأصل السببى ، سواء كان موافقاً له أو مخالفاً ؛ لأنّ الأصل السببى إذا جرى ألغى موضوع الأصل المسببى على أىّ حال.

ص: ٤٣٧

١- فرائد الاصول ٣ : ٣٩٤ ، كفايه الاصول : ٤٩٠ - ٤٩١ ، وفوائد الاصول ٤ : ٦٨٢

اشاره

١- التعارض بين الأدله المحرزہ.

٢- التعارض بين الاصول العملئہ.

٣- التعارض بين الأدله المحرزہ والاصول العملئہ.

ص: ٤٣٩

عرفنا في ما سبق (١) أنّ الأدلّة على قسمين وهما: الأدلّة المحرزه، والأدلّة العمليّة أو الاصول العمليّة، ومن هنا يقع البحث:

تارةً في التعارض بين دليلين من الأدلّة المحرزه.

واخرى في التعارض بين دليلين عمليّين.

وثالثهً في التعارض بين دليلٍ محرزٍ ودليلٍ عمليّ.

فالكلام في ثلاثه فصولٍ نذكرها في ما يلي تباعاً إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٤١

١- راجع موضوع: «تنويع البحث»

الدليل المحرز - كما تقدّم - إمّا دليل شرعيّ لفظي ، أو دليل شرعيّ غير لفظي ، أو دليل عقلي . والدليل العقليّ لا يكون حجّه إلا إذا كان قطعياً ، وأمّا الدليل الشرعيّ بقسميه فقد يكون قطعياً ، وقد لا يكون قطعياً مع كونه حجّه .

فإذا تعارض الدليل العقليّ مع دليلٍ ما : فإن كان الدليل العقليّ قطعياً قدّم على معارضه على أيّ حال ؛ لأنّه يقتضى القطع بخطأ المعارض ، وكلّ دليلٍ يقطع بخطئه يسقط عن الحجّيه .

وإن كان الدليل العقليّ غير قطعياً فهو ليس حجّه في نفسه لكي يُعارض ما هو حجّه من الأدله الاخرى .

وإذا تعارض دليلان شرعيان : فتارة يكونان لفظيين معاً ، واخرى يكون أحدهما لفظياً دون الآخر ، وثالثه يكونان معاً من الأدله الشرعيّه غير اللفظيه .

والمهمّ في المقام الحاله الاولى ؛ لأنّها الحاله التي يدخل ضمنها جلّ موارد التعارض التي يواجهها الفقيه في الفقه ، وسنقصر حديثنا عليها .

فنقول : إنّ التعارض بين دليلين شرعيّين لفظيين عبارته عن التنافي بين مدلولي الدليلين على نحو يعلم بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معاً . ولأجل تحديد مركز هذا التنافي نقدّم مقدّمتين :

الاولى : يجب أن نستذكر فيها ما تقدّم من أنّ الحكم ينحلّ إلى جعلٍ ومجعول ، وأنّ الجعل ثابت بتشريع المولى للحكم ، وأنّ المجعول لا يثبت إلا عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجاً . ومن الواضح أنّ الدليل الشرعيّ اللفظيّ متكفّل لبيان الجعل ، لا لبيان المجعول ؛ لأنّ المجعول يختلف من فردٍ إلى آخر ، فهو

موجود في حقّ هذا وغير موجودٍ في حقّ ذاك تبعاً لتواجد القيود ، فقولُه مثلاً : (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) (١) مدلوله جعل وجوب الحجّ على المستطيع ، لا تحقّق الوجوب المجعل ؛ لأنّ هذا تابع لوجود الاستطاعة ، ولا نظر للمولى إلى ذلك ، فمدلول الدليل دائماً هو الجعل لا المجعل.

والثانيه : أنّ التنافي قد يكون بين جعلين ، وقد يكون بين مجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين.

ومثال الأول : جعل وجوب الحجّ على المستطيع وجعل حرمه الحجّ على المستطيع ، فإنّ التنافي هنا بين الجعلين ؛ لأنّ الأحكام التكليفية متضاده ، كما تقدّم.

ومثال الثاني : جعل وجوب الوضوء على الواجد للماء وجعل وجوب التيمّم على الفاقده ، فإنّ الجعلين هنا لا تنافي بينهما ؛ إذ يمكن صدورهما معاً من الشارع ، ولكنّ المجعولين لا- يمكن فعليتهما معاً ؛ لأنّ المكلف إن كان واجداً للماء ثبت المجعل الأول عليه ، وإلاّ ثبت المجعل الثاني ، ولا يمكن ثبوت المجعولين معاً على مكلفٍ واحدٍ في حاله واحده.

وقد لا- يوجد تنافي بين الجعلين ولا بين المجعولين ، ولكنّ التنافي في مرحله امتثال الحكمين المجعولين ، بمعنى أنّه لا يمكن امتثالهما معاً ، وذلك كما في حالات الأمرين بالضدين على وجه الترتب بنحو يكون الأمر بكلّ من الضدين - مثلاً - مقيداً بترك الضد الآخر ، فإنّ بالإمكان صدور جعلين لهذين الأمرين معاً ، كما أنّ بالإمكان أن يصبح مجعولاهما فعليين معاً ، وذلك فيما إذا ترك المكلف كلا الضدين فيكون كلّ من المجعولين ثابتاً ، لتحقّق قيده ، ولكنّ

ص: ٤٤٣

١- آل عمران : ٩٧

التنافى واقع بين امثاليهما ، إذ لا يمكن للمكلف أن يمثلهما معاً.

ويتلخص من ذلك : أنّ التنافى وعدم إمكان الاجتماع : تارة بين نفس الجعلين ، واخرى بين المجعولين ، وثالثه بين الامتالين.

وإذا اتضح هاتان المقدمتان فنقول : إذا ورد دليلان على حكمين وحصل التنافى : فإن كان التنافى بين الجعلين لهذين الحكمين فهو تنافٍ بين مدلولي الدليلين ؛ لِمَا عرفت في المقدمه الاولى من أنّ مدلول الدليل هو الجعل ، ويتحقق التعارض بين الدليلين حينئذٍ ؛ لأنّ كلاً منهما ينفي مدلول الدليل الآخر.

وإن لم يكن هناك تنافٍ بين الجعلين ، بل كان بين المجعولين أو بين الامتالين فلا يرتبط هذا التنافى بمدلول الدليل ؛ لِمَا عرفت من أنّ فعليّه المجعول - فضلاً عن مقام امثاله - ليست مدلوله للدليل ، فلا يحصل التعارض بين الدليلين لعدم التنافى بين مدلوليهما.

وتسمّى حالات التنافى بين المجعولين مع عدم التنافى بين الجعلين بالورود ، ويعبّر عن الدليل الذى يكون المجعول فيه نافياً لموضوع المجعول فى الدليل الآخر بالدليل الوارد ، ويعبّر عن الدليل الآخر بالمرود.

وينبغى أن يُعلم : أنّ مصطلح «الورود» لا يختصّ بما إذا كان أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم فى الآخر ، بل ينطبق على ما إذا كان موجداً لفردٍ من موضوع الحكم فى الدليل الآخر. ومثاله : دليل حجّيه الأماره بالنسبه إلى دليل جواز الإفتاء بحجّه ، فإنّ الأوّل يحقّق فرداً من موضوع الدليل الثانى.

وتسمّى حالات التنافى بين الامتالين مع عدم التنافى بين الجعلين والمجعولين بالتزاحم ، ومن هنا نعرف أنّ حالات الورود وحالات التزاحم خارجه عن نطاق التعارض بين الأدله ، ولا ينطبق عليها أحكام هذا التعارض ، بل حالات الورود يتقدّم فيها الوارد على المرود دائماً ، وحالات التزاحم يتقدّم فيها

الأهم على الأقل أهميته ، كما تقدّم في مباحث الدليل العقلي (1).

ويتلخّص من ذلك كلّ أنّ التعارض بين الدليلين هو التنافي بين مدلولي هذين الدليلين الحاصل من أجل التضادّ بين الجعلين المفادّين بهما.

وهذا التنافي على قسمين ؛ لأنّه تارة يكون ذاتياً كما في «صلّ» و «لا تصلّ». واخرى يكون عرضياً حصل بسبب العلم الإجمالي من الخارج بأنّ المدلولين غير ثابتين معاً ، كما في «صلّ الجمعة» و «صلّ الظهر» ، حيث إنّنا نعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً ، فإنّه لولا- هذا العلم لأمكن ثبوت المفادّين معاً ، وأما مع هذا العلم فلا يمكن ثبوتهما معاً ، بل يكون كلّ من الدليلين مكذباً للآخر ونافياً له بالدلاله الالتزاميه ، ولا فرق بين هذين القسمين في الأحكام التاليه :

الحكم الأول : قاعده الجمع العرفي

والحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلّه اللفظيه ما تقرره قاعده الجمع العرفي ، وحاصلها : أنّ التعارض إذا لم يكن مستقراً في نظر العرف ، بل كان أحد الدليلين قرينه على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر وجب الجمع بينهما بتأويل الدليل الآخر وفقاً للقرينه.

ونقصد بالقرينه : الكلام المعدّ من قبل المتكلّم لأجل تفسير الكلام الآخر.

والوجه في هذه القاعده واضح ، فإنّ المتكلّم إذا صدر منه كلامان وكان الظاهر من أحدهما ينافي الظاهر من الآخر ، ولكنّ أحد الكلامين كان قد اعدّ من قبل المتكلّم لتفسير مقصوده من الكلام المقابل له ، فلا بدّ أن يقدّم ظاهر ما أعدّه المتكلّم كذلك على الآخر ؛ لأننا يجب أن نفهم مقصود المتكلّم من مجموع كلاميه

ص: ٤٤٥

١- مضي في بحث : اشتراط التكليف بالقدره بمعنى آخر

وفقاً للطريقه التي يقرّرها.

وإعداد المتكلم أحد الكلامين لتفسير مقصوده من الكلام الآخر على نحوين :

النحو الأول : الإعداد الشخصي ، أي الإعداد من قبل شخص المتكلم. وهذا الإعداد قد يفهم بعبارة صريحه ، كما إذا قال في أحد كلاميه : أقصد بكلامي السابق كذا. وقد يفهم بظهور الكلام في كونه ناظراً إلى مفاد الكلام الآخر وإن لم تكن العبارة صريحه في ذلك.

والنظر تارة يكون بلسان التصرف في موضوع القضيه التي تكفلها الكلام الآخر ، واخرى بلسان التصرف في محمولها.

ومثال الأول أن يقول : «الربا حرام» ، ثم يقول : «لا ربا بين الوالد وولده» ، فإنّ الكلام الثاني ناظر إلى مدلول الكلام الأول بلسان التصرف في موضوع الحرمة ، إذ ينفي انطباقه على الربا بين الوالد وولده ، وليس المقصود نفيه حقيقةً ، وإنّما هو مجرد لسانٍ وادعاءً للتنبيه على أنّ الكلام الثاني ناظر إلى مفاد الكلام الأول ليكون قرينهً على تحديد مدلوله.

ومثال الثاني أن يقول : «لا ضرر في الإسلام» ، أي لا حكم يؤدي إلى الضرر ، فإنّ هذا ناظر إجمالاً إلى الأحكام الثابتة في الشريعة وينفي وجودها في حالة الضرر ، فيكون قرينهً على أنّ المراد بأدله سائر الأحكام تشريعها في غير حالة الضرر.

وكلّ دليل ثبت إعداده الشخصي للقرينته على مفاد الآخر بسوقه مساق التفسير صريحاً ، أو بظهوره في النظر إلى الموضوع أو المحمول يُسمّى بالدليل الحاكم ، ويُسمّى الآخر بالدليل المحكوم ، ويقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم بالقرينته. ونتيجته تقديم الحاكم في الأمثلة المذكوره تضييق دائره الدليل

المحكوم وإخراج بعض الحالات عن إطلاقه.

ولا- يختص الحاكم بالتضييق ، بل قد يكون موسّعاً ، كما في حالات التنزيل نظير قولهم : «الطواف بالبيت صلاه» ، فإنه حاكم على أدله أحكام الصلاه ، من قبيل : «لا- صلاه الأبطهون» ؛ لأنه ناظر إلى تلك الأحكام وموسّع لموضوعها بالتنزيل ، إذ يُنزل الطواف منزله الصلاه.

ويلاحظ من خلال ما ذكرناه : التشابه بين الدليل الوارد النافى لموضوع الحكم فى الدليل المورود وبين الدليل الحاكم الناظر إلى موضوع القضية فى الدليل المحكوم ، ولكنهما يختلفان اختلافاً أساسياً ؛ لأنّ الدليل الوارد نافٍ لموضوع الحكم فى الدليل المورود حقيقةً ، وأمّا الدليل الحاكم المذكور فهو يستعمل النفى كمجرّد لسانٍ لأجل التنبيه على أنّه ناظر إلى الدليل المحكوم وقرينه عليه.

ويتربّ على هذا الاختلاف الأساسى بين الدليل الوارد والدليل الحاكم المذكور أنّ تقدّم الدليل الوارد بالورود لا يتوقّف على أن يكون فيه ما يُشعر أو يُدلّ على نظره إلى الدليل المورود ولحاطه له ؛ لأنه ينفى موضوع الدليل المورود ، ومع نفيه لموضوعه ينتفى حكمه حتماً ، سواء كان ناظراً إليه أو لا.

وأما الدليل الحاكم فهو حتّى لو كان لسانه لسان نفى الموضوع لا ينفى موضوع الدليل المحكوم حقيقةً ، وإنّما يُستعمل هذا اللسان لكى ينفى الحكم ، فمفاد الدليل الحاكم لباً وحقيقهً نفى الحكم ولكن بلسان نفى الموضوع ، وهذا اللسان يُؤتى به لكى يثبت نظر الدليل الحاكم إلى مفاد الدليل المحكوم وتقدّمه عليه بالقرينته ، وكلّما انتفى ظهوره فى النظر انتفت قرينته ، وبالتالي زال السبب الموجب لتقديمه.

النحو الثانى : الإعداد العرفى النوعى ، بمعنى أنّ المتكلم العرفى استقرّ

بناؤه عموماً كلما تكلم بكلامين من هذا القبيل أن يجعل من أحدهما المعين قرينه على الآخر ، وحيث إن الأصل في كل متكلم أنه يجرى وفق المواصفات العرفية العامة للمحاوره فيكون ظاهر حاله هو ذلك.

ومن حالات الإعداد العرفي النوعي : إعداد الكلام الأخص موضوعاً ليكون قرينه ومحدداً لمفاد الكلام الأعم موضوعاً ، ومن هنا تعين تخصيص العام بالخاص ، وتقييد المطلق بالمقيّد ، بل تقديم كل ظاهر على ما هو أقل منه ظهوراً بدرجة ملحوظة وواضحة عرفاً ؛ لوجود بناءات عرفية عامه على أنّ المتكلم يُعول على الأخص والأظهر في تفسير العام والظاهر.

وتسمى جميع حالات القرينيه بموارد الجمع العرفي ، ويسمى التعارض في موارد بالتعارض غير المستقر ؛ لأنه يحلّ بالجمع العرفي تمييزاً له عن التعارض المستقر ، وهو التعارض الذي لا يتيسر فيه الجمع العرفي.

الحكم الثاني : قاعده تساقط المتعارضين

وإذا لم يكن أحد الدليلين قرينه بالنسبه إلى الدليل الآخر فالتعارض مستقر في نظر العرف ، وحينئذ نتكلم عن القاعده بلحاظ دليل الحجّيه ، بمعنى أننا إذا لم يوجد أماننا سوى دليل الحجّيه العام الذي ينتسب إليه المتعارضان فما هو مقتضى هذا الدليل بالنسبه إلى هذه الحاله؟

وقبل أن نشخص ما هو مقتضى دليل الحجّيه نستعرض الممكنات ثبوتاً ، ثم نعرض دليل الحجّيه على هذه الممكنات لنرى وفاءه بأي واحد منها.

ولاستعراض الممكنات ثبوتاً نذكر عدداً من الفروض ؛ لنميّز بين ما هو ممكن منها وما هو مستحيل ثبوتاً وواقعاً :

الافتراض الأول : أن يكون الشارع قد جعل الحجّيه لكل من الدليلين

المتعارضين ، وهذا مستحيل ؛ لأن هذين الدليلين كل واحدٍ منهما يكذب الآخر فكيف يطلب الشارع منا أن نصدق المكذب (بالكسر) والمكذب (بالفتح) معاً؟!

فإن قلت : إن الحجية لا تطلب منا تصديق الدليل بمعنى الاقتناع الوجداني به ، بل تصديقه بمعنى العمل على طبقه وجعله منجزاً ومعذراً.

قلت : نعم ، الأمر كذلك ، غير أن التصديق العملي بالمتكاذبين غير ممكن أيضاً ، فدليل الحرمة معنى حجيتها الجرى على أساس أن هذا حرام وتنجز الحرمة علينا ، والدليل المعارض يكذبه وينفي الحرمة ، ومعنى حجيتها الجرى على أساس أن هذا ليس بحرام وإطلاق العنان والتأمين من ناحيه الحرمة ، ولا يمكن أن تجتمع هاتان الحجيتان.

الافتراض الثاني : أن يكون الشارع قد جعل الحجية لكل منهما ، ولكنها حجيه مشروطه بعدم الالتزام بالآخر ، فهناك حجيتان مشروطتان ، فإذا التزم المكلف بأحد الدليلين لم يكن الآخر حجته عليه ، بل الحجته عليه ما التزم به خاصه.

وهذا غير معقول أيضاً ، إذ في حاله عدم التزام المكلف بكل من الدليلين يكون كل منهما حجته عليه ، فيعود محذور الافتراض الأول وهو ثبوت الحجية للمكذب والمكذب - بالفتح وبالكسر - في وقت واحد.

الافتراض الثالث : أن يكون الشارع قد جعل الحجية لأحدهما المعين ، بأن اختار أحد المتعارضين لميزه في نظره فجعله حجته دون الآخر ، وهذا افتراض معقول.

الافتراض الرابع : أن يكون قد جعل حجيه واحده تخيريّه ، بمعنى أنه أوجب العمل والالتزام بمؤدى أحد الدليلين ، فلا بد للمكلف : إما أن يلتزم بمفاد دليل الحرمة - مثلاً - فيبنى على حرمة الفعل وتكون الحرمة منجزه عليه ، وإما أن

يلتزم بالدليل المعارض الدالّ على الإباحه - مثلاً - فيلتزم بالإباحه وتكون الحرمة مؤمناً عنها حينئذٍ ، وهذا الافتراض معقول أيضاً ، وأثره أنه لا يسمح للمكلف بإهمال الدليلين المتعارضين والرجوع إلى أصلٍ عمليٍّ أو دليلٍ عامٍّ قد يثبت به حكم ثالث غير ما دلّ عليه كلا الدليلين المتعارضين.

الافتراض الخامس : أن يكون الشارع قد أسقط كلا الدليلين عن الحجّيه وافترض وجودهما كعدمهما ، وهذا أمر معقول أيضاً.

وبهذا يتّضح أنّ المعقول من الافتراضات : الافتراضات الثلاثه الأخيره ، وإذا عرضنا هذه الافتراضات الثلاثه (الثالث والرابع والخامس) على دليل الحجّيه وجدنا أنه لا يصلح لإثبات الافتراض الثالث ؛ لأنّ نسبته إلى كلّ من الدليلين نسبه واحده ، فإثبات حجّيه أحدهما خاصّه به دون الآخر جزاف لا مبرّر له.

كما لا يصلح دليل الحجّيه لإثبات الافتراض الرابع ؛ لأنّ مفاده الحجّيه التعيينيه لا التخيريّه ، أى وجوب الأخذ بكلّ من الدليلين تعييناً ، فإثبات الوجوب التخيريّ والحجّيه الواحده التخيريّه بحاجة إلى لسانٍ آخر فى الدليل ، وهذا يعنى أنّ دليل الحجّيه لا يصلح لإثبات حجّيه الدليلين المتعارضين بوجهٍ من الوجوه ، وذلك يتطابق مع الافتراض الخامس ، ومن هنا كان الحكم الثانى فى باب التعارض قاعده تساقط المتعارضين بلحاظ دليل الحجّيه.

ولكن هل يتساقط المتعارضان بحيث يُفترض كأّنهما غير موجودين ، أو يتساقطان فى حدود تعارضهما فى المدلول المطابقى ، فإذا كانا متّفقين فى مدلولٍ التزاميّ مشتركٍ بينهما كانا حجّه فى إثباته ، لعدم التعارض بالنسبه إليه؟ وجهان ، بل قولان مبتنان على أنّ الدلاله الالتزاميه هل هى تابعه للدلاله المطابقيه فى الحجّيه ، أو لا؟

فإن قلنا بالتبعيه تعين الوجه الأول ، وإن أنكرناها أمكن المصير إلى الوجه الثاني ، وعلى أساسه تقوم قاعده نفى الثالث فى باب التعارض ، ويُراد بنفى الثالث : نفى حكم آخر غير ما دلّ عليه المتعارضان معاً ؛ لأنّ هذا الحكم ينفى كلا الدليلين التزاماً ولا تعارض بينهما فى نفيه. وقد سبق الكلام عن تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه فى الحجّيه.

الحكم الثالث : قاعده الترجيح للروايات الخاصه

وقاعده تساقط المتعارضين متّبعه فى كلّ حالات التعارض بين الأدلّه ، ولكن قد يُستثنى من ذلك حاله [من حالات] التعارض بين الروايات الوارده عن المعصومين عليهم السلام ، إذ يقال بوجود دليلٍ خاصّ فى هذه الحاله على ثبوت الحجّيه لأحد الخبرين ، وهو ما كان واجداً لمزيهٍ معينهٍ فيرجّح على الآخر ، ونخرج بهذا الدليل الخاصّ عن قاعده التساقط.

وهذا الدليل الخاصّ يتمثّل فى رواياتٍ تسمّى بأخبار الترجيح ، ولعلّ أهمّها روايه عبدالرحمان ابن أبى عبدالله ، قال : قال الصادق عليه السلام : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه ، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّه ، فما وافق أخبارهم فذرّوه ، وما خالف أخبارهم فخذوه» (١).

وهذه الروايه تشتمل على مرجّحين مترتّبين ، ففى المرتبه الاولى يرجّح ما وافق الكتاب على ما خالفه ، وفى المرتبه الثانيه وفى حاله عدم تواجد المرجّح الأوّل يرجّح ما خالف العامّه على ما وافقهم.

ص : ٤٥١

وإذا لاحظنا المرجح الأول وجدنا أنه مرتبط بصفيتين :

إحدهما : مخالفه الخبر المرجوح للكتاب الكريم.

والاخرى : موافقه الخبر الراجح له.

أما الصفه الاولى فمن الواضح أنّ المخالفه على قسمين :

أحدهما : المخالفه والمعارضه فى حالات التعارض غير المستقرّ ، كمخالفه الحاكم للمحكوم ، والخاصّ للعام.

والآخر : المخالفه والمعارضه فى حالات التعارض المستقرّ ، كالمخالفه بين عامين متساويين أو خاصين كذلك.

وخبر الواحد إذا كان مخالفاً للكتاب من القسم الثانى فهو ساقط عن الحجّيه فى نفسه ، حتّى إذا لم يعارضه خبر آخر ؛ لما تقدّم (1) فى مباحث الدليل اللفظى من أنّ حجّيه خبر الواحد مشروطه بعدم معارضته ومخالفته لدليل قطعى ، وكنا نقصد بالمخالفه هناك المخالفه على نحو التعارض المستقرّ.

وأما إذا كان خبر الواحد مخالفاً من القسم الأوّل فهو المقصود فى روايه عبدالرحمان.

وأما الصفه الثانيه - وهى موافقه الخبر الراجح للكتاب الكريم - فلا يبعد أن يُراد بها مجرد عدم المخالفه لا أكثر من ذلك ، بقريته وضوح عدم مجىء جميع التفاصيل وجزئيات الأحكام الشرعيه فى الكتاب الكريم.

وعلى هذا فالمرجح الأوّل هو : أن يكون أحد الخبرين مخالفاً للكتاب الكريم مخالفه القرينه لما يقابلها ، فإنّ الخبر المتّصف بهذه المخالفه لو انفرد لكان قرينه على تفسير المقصود من الكتاب الكريم وحجّه فى ذلك ، ولكن حين

ص: ٤٥٢

١- مضى البحث عنه تحت عنوان : تحديد دائره الحجّيه

يعارضه خبر مثله ليس متصفاً بهذه المخالفه يقدم عليه ذلك الخبر.

وإذا لاحظنا المرجح الثاني وجدنا أنه يأتي بعد افتراض عدم إمكان علاج التعارض على أساس المرجح الأول ، وقد نصبت الروايه في المرجح الثاني على الأخذ بما خالف أخبار العامه ، وتقديمه على ما وافق أخبارهم ، ومن هنا قد يقال باختصاص هذا الترجيح بما إذا كانت المخالفه والموافقه لأخبارهم ، ولا- يكفي للترجيح المخالفه والموافقه لِمَا هو المعروف من فتاواهم وآرائهم إذا لم تكن مستنده إلى الأخبار.

ولكن الصحيح التعدى إلى المخالفه والموافقه مع الفتاوى والآراء أيضاً وإن كانت على أساس غير الأخبار من أدله الاستنباط عندهم ؛ لأن الترجيح ليس حكماً تعبدياً صرفاً ، بل هو حكم له مناسبات عرفيه مركزه بلحاظ أن ما اكتنف الأئمه عليهم السلام من ظروف التقيّه أوجب تطرّق احتمال التقيّه إلى الخبر الموافق دون المخالف ، وهذا كما يجرى فى موارد الموافق والمخالفه لأخبارهم كذلك فى موارد الموافق والمخالفه لآرائهم المستنده إلى مدرك آخر.

الحكم الرابع : قاعده التخيير للروايات الخاصه

وإذا لم يوجد مرجح فى مجال الخبرين المتعارضين فقد يقال بوجود دليل خاص أيضاً يقتضى الحجّيه التخييريّه ، فلا تصل النوبه إلى إعمال قاعده التسايط ، وهذا يعنى أن الافتراض الرابع مع الافتراضات الخمسه الذى عجز دليل الحجّيه العام عن إثباته توفّر لدينا دليل خاص عليه يُسمى بأخبار التخيير.

ولعل من أهم أخبار التخيير روايه سماعه ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه ، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع؟ فقال : «يُرَجِّه حَتَّى يَلْقَى من يخبره ، فهو

فى سعِه حَتَّى يلقاه» (١).

والاستدلال بالروايه يقوم على دعوى أنّ قوله : «فهو فى سعِه حَتَّى يلقاه» بمعنى أنّه مخيّر فى العمل بأىّ من الخبرين حَتَّى يلقى الإمام ، فىكون مفاده جعل الحجّيه التخييريّه ، مع أنّ بالإمكان أن يراد بالسعه هنا عدم كونه ملزماً بالفحص السريع وشدّ الرّحال إلى الإمام فوراً ، وأنّه لا- يطالب بتعيين الواقع حَتَّى يلقى الإمام حسب ما تقتضيه الظروف والمناسبات ، وأمّا ماذا يعمل خلال هذه الفتره؟

فلا- تكون الروايه متعرّضه له مباشرهً ، ولكنّ مقتضى إطلاقها المقامىّ أنّه يعمل نفس ما كان يعمل قبل مجىء الحديثين المتعارضين ، وعلى هذا الاحتمال لا تدلّ الروايه على الحجّيه التخييريّه.

ص: ٤٥٤

١- الوسائل ٢٧ : ١٠٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٥

إذا لاحظنا الاصول العمليه المتقدمه وجدنا أنّ بعضها وارد على بعض ، مثلاً : دليل البراءه الشرعيه وارد على أصاله الاشتغال الثابته بحكم العقل على مسلك حق الطاعه ، ولكن في حالاتٍ اخرى لا يوجد ورود.

فمنها : حاله التعارض بين البراءه والاستصحاب ، كما إذا علم بحرمة مقاربه الحائض وشكّ في بقاء الحرمة بعد النقاء ، فإنّ الاستصحاب يقتضى بقاء الحرمة ، والبراءه تقتضى التأمين عنها ، فيتعارض دليل الاستصحاب مع دليل البراءه.

والمعروف تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءه لوجهين :

الأوّل : أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءه ؛ لأنّ دليل البراءه اخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة ، ودليل الاستصحاب لسانه لسان إبقاء اليقين والمنع عن انتقاضه ، فيكون ناظراً إلى إلغاء موضوع البراءه وحاكماً على دليلها ، وهذا بخلاف العكس فإنّ دليل البراءه ليس لسانه افتراض المكلف متيقناً بعدم الحرمة ، بل مجرد التأمين عن المشكوك.

الثاني : أنّ دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول من دليل البراءه ؛ باعتبار أنّ في بعض رواياته ورد أنّه «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» (١) ، والتأييد يجعله أقوى دلالةً على الشمول والعموم من دليل البراءه.

ومنها : حاله التعارض بين الأصل السببي والأصل المسببي ، وقد سبق الكلام عن ذلك في الاستصحاب ، وتقدّم أنّ الأصل السببي مقدّم ، وقد فسّر الشيخ الأنصاري ذلك على أساس حكومته على الأصل المسببي ، فلاحظ (٢).

ص: ٤٥٥

١- الوسائل ١ : ٢٤٥ ، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث الأوّل

٢- مضي في بحث الاستصحاب : في حالات الشكّ السببي والمسببي

إذا قام دليل محرز على حكم فلا شكّ في أنّه لا تجرى الاصول العمليّة المخالفه له ، وهذا واضح إذا كان الدليل المحرز قطعياً ، إذ يكون حينئذٍ وارداً ؛ لأنّ الاصول العمليّة اخذ في موضوع دليلها الشكّ ، وهو ينتفى حقيقةً بورود الدليل المحرز القطعيّ .

وأما إذا كان الدليل المحرز أمارهً ظنيّةً - كخبر الثقة - فيتقدّم أيضاً بدون شكّ ، وإنّما البحث في تكييف هذا التقديم وتفسيره ، إذ قد يستشكل فيه بأنّ الأماره لَمّا كانت ظنيّة فهي لا تنفى الشكّ حقيقةً ، وعلى هذا فموضوع دليل الأصل - وهو الشكّ - محقّق ، فما الموجب لطرح دليل الأصل والأخذ بالأماره؟ ولماذا لا نفترض التعارض بين دليل الأصل ودليل حجّيه تلك الأماره فلا نعمل بأيّ واحدٍ منهما؟

وهناك محاولات لدفع هذا الاستشكال وتبرير تقديم الأماره على الأصل ؛ نذكر منها محاولتين :

إحداهما : أنّ دليل الأصل وإن اخذ في موضوعه عدم العلم لكنّ العلم هنا لوحظ كمثال ، والمقصود عدم الدليل الذي تقوم به الحجّيه في إثبات الحكم الواقعيّ ؛ سواء كان قطعاً أو أمارهً ، وعليه فدليل حجّيه الأماره بجعله الحجّيه والدليليه لها يكون نافياً لموضوع دليل الأصل حقيقةً ووارداً عليه ، والوارد يتقدّم على المورد.

والمحاولة الاخرى مبنيّه على التسليم بأنّ دليل الأصل ظاهر في نفسه في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم ؛ لا بما هو عدم الحجّيه ، وهذا يعنى

أن دليل حجّيه الأماره ليس وارداً على دليل الأصل ؛ لأنه لا ينفى الشكّ ، ولا يوجد العلم حقيقةً ، ولكن مع هذا تُقدّم الأماره على الأصل ، وهذا التقديم من نتائج قيام الأماره مقام القطع الموضوعيّ ، حيث إنّ أدلّه الاصول اخذ في موضوعها الشكّ وعدم القطع ، فالقطع بالنسبه إليها قطع موضوعيّ بمعنى أنّ عدمه دخيل في موضوعها ، فإذا استُفيد من دليل الحجّيه أنّ الأماره تقوم مقام القطع الموضوعيّ فهذا يعنى أنّه كما ينتفى بالأصل بالقطع ينتفى بالأماره أيضاً ، وقيام الأماره مقام القطع الموضوعيّ عباره اخرى عن دعوى أنّ دليل حجّيه الأماره حاكم على دليل الأصل ؛ لأنّ لسانه إلغاء الشكّ وتنزيل الأماره منزله العلم ، فهو بهذا يتصرّف في موضوع دليل الأصل ويحكم عليه ، كما يحكم قولهم : «لا ربا بين الوالد وولده» على دليل حرمه الربا.

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذه الحلقة ، وقد بدأنا بكتابتها في النجف الأشرف في اليوم الرابع عشر من جمادى الاولى (١٣٩٧ هـ) ، وفرغنا منها - بحول الله وتوفيقه - في اليوم السابع من جمادى الثانيه في نفس السنه ، والحمد لله بعدد علمه ، وهو وليّ التوفيق.

كلمه المؤتمر.....٧

الحلقه الاولى

١١-١٦٦

إهداء.....١٣

مقدمه

[للحلقات الثلاث]

[مناهج الحوزه العلميه فى دراسه هذا العلم].....١٧

[مبّررات استبدال الكتب الدراسيه فى هذا العلم].....١٩

[عدّه محاولات للاستبدال].....٢٩

[الخصائص الملحوظه فى هذه الحلقات].....٣١

[إرشادات فى مجال دراسه هذا الكتاب].....٣٩

مقدمه للحلقه الاولى

٤١

التمهيد

٤٣-٦٥

التعريف بعلم الاصول.....٤٥

كلمه تمهيديه.....٤٥

تعريف علم الاصول.....٤٦

موضوع علم الاصول.....٤٩

- علم الاصول منطق الفقه..... ٥٠
- أهمّيه علم الاصول في عمليه الاستنباط..... ٥١
- الاصول والفقه يمّثلان النظرية والتطبيق..... ٥٢
- التفاعل بين الفكر الاصولي والفكر الفقهي..... ٥٣
- جواز عمليه الاستنباط..... ٥٤
- [تطوّر معنى (الاجتهاد)]..... ٥٧
- [تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]..... ٦٢
- الحكم الشرعيّ وتقسيمه..... ٦٣
- [تعريف الحكم الشرعيّ]..... ٦٣
- تقسيم الحكم إلى تكليفيّ ووضعيّ..... ٦٤
- أقسام الحكم التكليفيّ..... ٦٥

بحوث علم الاصول

١٦٦-٦٧

- تنوع البحث..... ٦٩
- العنصر المشترك بين النوعين..... ٧٠

النوع الأوّل : الأدلّه المحرزّه

١٣٦-٧٣

- مبادئ عامّه..... ٧٥
- تقسيم البحث..... ٧٦

١- الدليل الشرعيّ

- أ - الدليل الشرعى اللفظى ٨١
- الدلاله ٨١
- تمهيد ٨١
- ما هو الوضع والعلاقه اللغويه؟ ٨١
- ما هو الاستعمال؟ ٨٦
- الحقيقه والمجاز ٨٧
- قد ينقلب المجاز حقيقه ٨٨
- تصنيف اللغه إلى معانٍ اسميه وحرفيه ٨٩
- هيئه الجملة ٩٠
- الجملة التامه والجملة الناقصه ٩١
- المدلول اللغوى والمدلول التصديقى ٩٢
- الجملة الخبريه والجملة الإنشائيه ٩٥
- الدلالات التى يبحث عنها علم الاصول ٩٦
- ١- صيغه الأمر ٩٨
- ٢- صيغه النهى ١٠٠
- ٣- الإطلاق ١٠١
- ٤- أدوات العموم ١٠٢
- ٥- أداه الشرط ١٠٣
- حجيه الظهور ١٠٦

تطبيقات حجّيه الظهور على الأدلّه اللفظيه..... ١٠٧

القرينه المتّصله والمنفصله..... ١٠٩

إثبات الصدور..... ١١١

ب - الدليل الشرعى غير اللفظى..... ١١٥

٢- الدليل العقلى

١١٧-١٣٦

دراسه العلاقات العقليه..... ١١٩

تقسيم البحث..... ١٢١

العلاقات القائمه بين نفس الأحكام..... ١٢٢

علاقه التضادّ بين الوجوب والحرمه..... ١٢٢

هل تستلزم الحرمه البطلان؟..... ١٢٤

العلاقات القائمه بين الحكم وموضوعه..... ١٢٦

الجعل والفعليه..... ١٢٦

موضوع الحكم..... ١٢٧

العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلّقه..... ١٢٩

العلاقات القائمه بين الحكم والمقدّمات..... ١٣١

العلاقات القائمه فى داخل الحكم الواحد..... ١٣٤

النوع الثانى الاصول العمليه

١٣٧-١٥٥

تمهيد..... ١٣٩

١- القاعده العمليه الأساسيه..... ١٤٠

٢- القاعده العمليه الثانويه..... ١٤٣

٣- قاعده منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٥

تمهيد..... ١٤٥

منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٧

انحلال العلم الإجمالي..... ١٤٩

موارد التردد..... ١٥٠

٤- الاستصحاب..... ١٥٢

الحاله السابقه المتيقنه..... ١٥٣

الشك في البقاء..... ١٥٤

وحده الموضوع في الاستصحاب..... ١٥٥

تعارض الأدله

١٥٧-١٦٦

١- التعارض بين الأدله المحرزه..... ١٥٩

حاله التعارض بين دليلين لفظيين..... ١٥٩

حالات التعارض الاخرى..... ١٦٢

٢- التعارض بين الاصول..... ١٦٣

٣- التعارض بين النوعين..... ١٦٤

الحلقه الثانيه

١٦٧-٤٥٦

- ١٧١ تعريف علم الاصول
- ١٧٣ موضوع علم الاصول وفائدته
- ١٧٣ موضوع علم الاصول
- ١٧٤ فائده علم الاصول
- ١٧٦ الحكم الشرعي وتقسيمه
- ١٧٦ مبادئ الحكم التكليفي
- ١٧٨ التضاد بين الأحكام التكليفية
- ١٧٩ شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياه
- ١٧٩ الحكم الواقعي والحكم الظاهري
- ١٨٠ الأمارات والاصول
- ١٨١ اجتماع الحكم الواقعي والظاهري
- ١٨١ القضيّه الحقيقيه والقضيّه الخارجيه للأحكام
- ١٨٣ تنوع البحث
- ١٨٦ حججه القطع
- ١٨٩ معذريه القطع
- ١٩٠ التجري
- ١٩١ العلم الإجمالي
- ١٩٢ القطع الطريقي والموضوعي

جواز الإسناد إلى المولى..... ١٩٣

تلخيص ومقارنه..... ١٩٤

الأدلة

١٩٥-٤٣٦

تحديد المنهج في الأدلة والاصول..... ١٩٧

المنهج على مسلك حق الطاعة..... ١٩٨

فائده المنجزية والمعدريه الشرعيه..... ١٩٩

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان..... ٢٠٠

الأدلة المُحرَزه

٢٠١-٣٦٢

[تمهيد]..... ٢٠٣

تقسيم البحث في الأدلة المحرزه..... ٢٠٣

الأصل عند الشك في الحجته..... ٢٠٤

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزه..... ٢٠٥

تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقته..... ٢٠٧

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعى..... ٢٠٨

إثبات الدليل لجواز الإسناد..... ٢١٠

الدليل الشرعي

٢١١-٣١٠

تحديد دلالات الدليل الشرعي

- ١- الدليل الشرعي اللفظي ٢١٥
- تمهيد ٢١٥
- الظهور التصوري والظهور التصديقي ٢١٥
- الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمه ٢١٦
- الوضع التعيني والتعيني ٢١٩
- توقف الوضع على تصور المعنى ٢١٩
- توقف الوضع على تصور اللفظ ٢٢٠
- المجاز ٢٢١
- علامات الحقيقه والمجاز ٢٢٢
- تحويل المجاز إلى حقيقه ٢٢٤
- استعمال اللفظ وإرادته الخاص ٢٢٤
- الاشتراك والترادف ٢٢٥
- تصنيف اللغه ٢٢٦
- المقارنه بين الحروف والأسماء الموازيه لها ٢٢٨
- تنوع المدلول التصديقي ٢٢٩
- المقارنه بين الجمل التامه والناقصه ٢٣٠
- الدلالات الخاصه والمشتركه ٢٣١
- الأمر والنهي ٢٣٢
- الأمر ٢٣٢

- دلالات اخرى للأمر..... ٢٣٥
- النهى..... ٢٣٦
- الاحتراز في القيود..... ٢٣٨
- الإطلاق..... ٢٤٠
- [قرينه الحكمة]..... ٢٤١
- الإطلاق في المعانى الحرفيه..... ٢٤٤
- التقابل بين الإطلاق والتقيد..... ٢٤٤
- الحالات المختلفه لاسم الجنس..... ٢٤٥
- الانصراف..... ٢٤٧
- الإطلاق المقامى..... ٢٤٨
- بعض التطبيقات لقرينه الحكمة..... ٢٤٩
- العموم..... ٢٥١
- تعريف العموم..... ٢٥١
- أدوات العموم ونحو دلالتها..... ٢٥١
- دلاله الجمع المعرف باللام..... ٢٥٢
- المفاهيم..... ٢٥٤
- تعريف المفهوم..... ٢٥٤
- ضابط المفهوم..... ٢٥٥
- مفهوم الشرط..... ٢٥٦
- الشرط المسوق لتحقيق الموضوع..... ٢٥٨

مفهوم الوصف.....	٢٥٨
جمل الغايه والاستثناء.....	٢٦٠
التطابق بين الدلالات.....	٢٦١
مناسبات الحكم والموضوع.....	٢٦٣
إثبات الملاك بالدليل.....	٢٦٤
٢- الدليل الشرعي غير اللفظي.....	٢٦٧
دلالة الفعل.....	٢٦٧
دلالة السكوت والتقرير.....	٢٦٩
السيره.....	٢٧٠
إثبات صغرى الدليل الشرعي	
٢٧٣-٢٩٨	
تمهيد.....	٢٧٤
١- وسائل الإثبات الوجداني.....	٢٧٦
الخبر المتواتر.....	٢٧٦
الإجماع.....	٢٧٨
سيره المتشرعه.....	٢٨١
الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي.....	٢٨٢
[١ - السيره المعاصره للمعصومين].....	٢٨٣
[٢ - سكوت المعصوم].....	٢٨٦
درجه الوثوق فى وسائل الإحراز الوجداني.....	٢٨٧

٢- وسائل الإثبات التعبدية ٢٨٨

أدلة حجّيه خبر الواحد ٢٨٨

أدلة نفي الحجّيه ٢٩٥

تحديد دائره الحجّيه ٢٩٦

قاعده التسامح فى أدله السنن ٢٩٧

إثبات حجيه الدلاله فى الدليل الشرعى

٢٩٩ - ٣١٠

تمهيد ٣٠١

الاستدلال على حجّيه الظهور ٣٠٢

موضوع الحجّيه ٣٠٣

ظواهر الكتاب الكريم ٣٠٥

الدليل العقلى

٣١١ - ٣٦٢

تمهيد ٣١٣

١- إثبات القضايا العقلية ٣١٥

تقسيمات للقضايا العقلية ٣١٥

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور ٣١٧

قاعده إمكان التكليف المشروط ٣٢٠

قاعده تنوع القيود وأحكامها ٣٢٢

تنوع القيود ٣٢٢

- أحكام القيود المتنوّعه ٣٢٣
- قيود الواجب على قسمين ٣٢٥
- المسؤولية قبل الوجوب ٣٢٦
- القيود المتأخره زماناً عن المقيد ٣٢٨
- زمان الوجوب والواجب ٣٣٠
- متى يجوز عقلاً التعجيز؟ ٣٣٢
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم ٣٣٣
- استحاله اختصاص الحكم بالعالم به ٣٣٣
- أخذ العلم بحكم فى موضوع حكم آخر ٣٣٤
- أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلقه ٣٣٥
- اشراط التكليف بالقدره بمعنى آخر ٣٣٧
- التخير والكفائيه فى الواجب ٣٣٩
- التخير الشرعى فى الواجب ٣٣٩
- التخير العقلى فى الواجب ٣٤١
- امتناع اجتماع الأمر والنهى ٣٤٣
- الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب ٣٤٦
- اقتضاء وجوب الشئ لحرمة ضده ٣٤٩
- اقتضاء الحرمة للبطلان ٣٥٢
- مُسقطات الحكم ٣٥٤
- إمكانُ النسخِ وتصويره ٣٥٦

الملازمه بين الحُسن والقبح ، والأمر والنهي ٣٥٨

الاستقراء والقياس ٣٦٠

٢- حججه الدليل العقلي ٣٦١

الاصول العمليه

٣٦٣-٤٣٦

١- القاعده العمليه في حاله الشك ٣٦٥

القاعده العمليه الأوليه في حاله الشك ٣٦٦

[الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان] ٣٦٦

القاعده العمليه الثانويه في حاله الشك ٣٦٨

[أدله البراءه الشرعيه] ٣٦٨

الاعتراضات على أدله البراءه ٣٧٨

تحديد مفاد البراءه ٣٨٤

البراءه مشروطه بالفحص ٣٨٤

التمييز بين الشك في التكليف والشك في المكلف به ٣٨٥

البراءه عن الاستحباب ٣٨٨

٢- قاعده منجزيه العلم الإجمالي ٣٨٩

منجزيه العلم الإجمالي عقلاً ٣٨٩

جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي ٣٩١

تحديد أركان هذه القاعده ٣٩٤

[دوران الأمر بين الأقل والأكثر] ٣٩٩

- حاله تردّد أجزاء الواجب بين الأقلّ والأكثر..... ٣٩٩
- [حاله الشكّ في إطلاق الجزئيه]..... ٤٠١
- حاله احتمال الشرطيّه..... ٤٠٢
- حالات دوران الواجب بين التعيين والتخير..... ٤٠٣
- ٣- الاستصحاب..... ٤٠٥
- تعريف الاستصحاب..... ٤٠٥
- التمييز بين الاستصحاب وغيره..... ٤٠٧
- ١- أدلّه الاستصحاب..... ٤٠٩
- ٢- أركان الاستصحاب..... ٤١٦
- ٣- مقدار ما يثبت بالاستصحاب..... ٤٢٣
- ٤- عموم جريان الاستصحاب..... ٤٢٥
- ٥- تطبيقات..... ٤٢٨
- ١- استصحاب الحكم المعلق..... ٤٢٨
- ٢- استصحاب التدرجيات..... ٤٢٩
- ٣- استصحاب الكلّي..... ٤٣٠
- ٤- الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر..... ٤٣١
- [حاله مجهولّي التاريخ]..... ٤٣٣
- [توارد الحالتين]..... ٤٣٥
- ٥- الاستصحاب في حالات الشكّ السببيّ والمسببيّ..... ٤٣٥

- ١- التعارض بين الأدلة المحرزه..... ٤٤٢
- الحكم الأول : قاعده الجمع العرفى..... ٤٤٥
- الحكم الثانى : قاعده تساقط المتعارضين..... ٤٤٨
- الحكم الثالث : قاعده الترجيح للروايات الخاصه..... ٤٥١
- الحكم الرابع : قاعده التخيير للروايات الخاصه..... ٤٥٣
- ٢- التعارض بين الاصول العمليه..... ٤٥٥
- ٣- التعارض بين الأدلة المحرزه والاصول العمليه..... ٤٥٦

فهرس الموضوعات ٤٥٩

ص: ٤٥٩

- ٤٥التعريف بعلم الاصول
- ٤٥كلمه تمهيديه
- ٤٦تعريف علم الاصول
- ٤٩موضوع علم الاصول
- ٥٠علم الاصول منطق الفقه
- ٥١أهميه علم الاصول في عمليه الاستنباط
- ٥٢الاصول والفقه يمثلان النظرية والتطبيق
- ٥٣التفاعل بين الفكر الاصولي والفكر الفقهي
- ٥٦جواز عمليه الاستنباط
- ٥٧[تطور معنى (الاجتهاد)]
- ٦٢[تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]
- ٦٣الحكم الشرعي وتقسيمه
- ٦٣[تعريف الحكم الشرعي]
- ٦٤تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي
- ٦٥أقسام الحكم التكليفي

العنصر المشترك بين النوعين.....٧٠

ص: ٤٦٠

٧٥ مبادئ عامّه

٧٦ تقسيم البحث

١- الدليل الشرعي

٨١ أ - الدليل الشرعي اللفظي

٨١ الدلاله

٨١ تمهيد

٨١ ما هو الوضع والعلاقه اللغويه؟

٨٦ ما هو الاستعمال؟

٨٧ الحقيقه والمجاز

٨٨ قد ينقلب المجاز حقيقه

٨٩ تصنيف اللغه إلى معانٍ اسميه وحرفيه

٩٠ هيئه الجملة

٩١ الجملة التامه والجملة الناقصه

٩٢ المدلول اللغوي والمدلول التصديقي

٩٥ الجملة الخبريه والجملة الإنشائيه

٩٦ الدلالات التي يبحث عنها علم الاصول

١- صيغه الأمر ٩٨

٢- صيغه النهى ١٠٠

ص: ٤٦١

- ٣- الإِطْلَاق ١٠١
- ٤- أدوات العموم ١٠٢
- ٥- أداه الشرط ١٠٣
- حجّيه الظهور ١٠٤
- تطبيقات حجّيه الظهور على الأدلّه اللفظيه ١٠٧
- القرينه المتّصله والمنفصله ١٠٩
- إثبات الصدور ١١١
- ب - الدليل الشرعي غير اللفظي ١١٥
- ٢- الدليل العقلي

١١٧- ١٣٦

- دراسه العلاقات العقليه ١١٩
- تقسيم البحث ١٢١
- العلاقات القائمه بين نفس الأحكام ١٢٢
- علاقه التضادّ بين الوجوب والحرمه ١٢٢
- هل تستلزم الحرمه البطلان؟ ١٢٤
- العلاقات القائمه بين الحكم وموضوعه ١٢٤
- الجعل والفعليه ١٢٤
- موضوع الحكم ١٢٧
- العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلّقه ١٢٩
- العلاقات القائمه بين الحكم والمقدّمات ١٣١

العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد..... ١٣٤

ص: ٤٦٢

تمهيد..... ١٣٩

١- القاعده العمليه الأساسيه..... ١٤٠

٢- القاعده العمليه الثانويه..... ١٤٣

٣- قاعده منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٥

تمهيد..... ١٤٥

منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٧

انحلال العلم الإجمالي..... ١٤٩

موارد التردد..... ١٥٠

٤- الاستصحاب..... ١٥٢

الحاله السابقه المتيقنه..... ١٥٣

الشك في البقاء..... ١٥٤

وحده الموضوع في الاستصحاب..... ١٥٥

تعارض الأدله

١- التعارض بين الأدله المحرزه..... ١٥٩

حاله التعارض بين دليلين لفظيين..... ١٥٩

حالات التعارض الاخرى..... ١٦٢

٢- التعارض بين الاصول..... ١٦٣

٣- التعارض بين النوعين.....١٦٤

ص: ٤٦٣

- ١٧١ تعريف علم الاصول
- ١٧٣ موضوع علم الاصول وفائدته
- ١٧٣ موضوع علم الاصول
- ١٧٤ فائده علم الاصول
- ١٧٦ الحكم الشرعيّ وتقسيمه
- ١٧٦ مبادئ الحكم التكليفي
- ١٧٨ التضادّ بين الأحكام التكليفيه
- ١٧٩ شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياه
- ١٧٩ الحكم الواقعيّ والحكم الظاهري
- ١٨٠ الأمارات والاصول
- ١٨١ اجتماع الحكم الواقعيّ والظاهري
- ١٨١ القضيّه الحقيقيه والقضيّه الخارجيه للأحكام
- ١٨٣ تنوع البحث
- ١٨٦ حجّيه القطع
- ١٨٩ معذريّه القطع

التجزي ١٩٠

العلم الإجمالي ١٩١

القطع الطريقي والموضوعي ١٩٢

جواز الإسناد إلى المولى ١٩٣

تلخيص ومقارنه ١٩٤

الأدلة

١٩٥ - ٤٣٦

تحديد المنهج في الأدلة والاصول ١٩٧

المنهج على مسلك حق الطاعه ١٩٨

فائده المنجزية والمعدريه الشرعيه ١٩٩

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان ٢٠٠

الأدلة المُحرَزه

٢٠١ - ٣٦٢

[تمهيد] ٢٠٣

تقسيم البحث في الأدلة المحرزه ٢٠٣

الأصل عند الشك في الحجته ٢٠٤

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزه ٢٠٥

تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقته ٢٠٧

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي ٢٠٨

إثبات الدليل لجواز الإسناد ٢١٠

١- الدليل الشرعيّ اللفظيّ ٢١٥

تمهيد ٢١٥

الظهور التصوريّ والظهور التصديقيّ ٢١٥

الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمه ٢١٦

الوضع التعينيّ والتعينيّ ٢١٩

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢١٩

توقّف الوضع على تصوّر اللفظ ٢٢٠

المجاز ٢٢١

علامات الحقيقه والمجاز ٢٢٢

تحويل المجاز إلى حقيقه ٢٢٤

استعمال اللفظ وإرادته الخاصّ ٢٢٤

الاشتراك والترادف ٢٢٥

تصنيف اللغه ٢٢٦

المقارنه بين الحروف والأسماء الموازيه لها ٢٢٨

تنوّع المدلول التصديقيّ ٢٢٩

المقارنه بين الجمل التامّه والناقصه ٢٣٠

- الأمرُ والنهي ٢٣٢
- الأمر ٢٣٢
- دلالات اخرى للأمر ٢٣٥
- النهي ٢٣٦
- الاحتراز في القيود ٢٣٨
- الإطلاق ٢٤٠
- [قرينه الحكمة] ٢٤١
- الإطلاق في المعانى الحرفيه ٢٤٤
- التقابل بين الإطلاق والتقييد ٢٤٤
- الحالات المختلفه لاسم الجنس ٢٤٥
- الانصراف ٢٤٧
- الإطلاق المقامى ٢٤٨
- بعض التطبيقات لقرينه الحكمة ٢٤٩
- العموم ٢٥١
- تعريف العموم ٢٥١
- أدوات العموم ونحو دلالتها ٢٥١
- دلالة الجمع المعرف باللام ٢٥٢
- المفاهيم ٢٥٤
- تعريف المفهوم ٢٥٤
- ضابط المفهوم ٢٥٥

مفهوم الشرط ٢٥٦

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع ٢٥٨

مفهوم الوصف ٢٥٨

ص: ٤٦٧

جمل الغايه والاستثناء..... ٢٦٠

التطابق بين الدلالات..... ٢٦١

مناسبات الحكم والموضوع..... ٢٦٣

إثبات الملاك بالدليل..... ٢٦٤

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي..... ٢٦٧

دلاله الفعل..... ٢٦٧

دلاله السكوت والتقرير..... ٢٦٩

السيره..... ٢٧٠

إثبات صغرى الدليل الشرعي

٢٧٣- ٢٩٨

تمهيد..... ٢٧٤

١- وسائل الإثبات الوجداني..... ٢٧٤

الخبر المتواتر..... ٢٧٤

الإجماع..... ٢٧٨

سيره المتشرّعه..... ٢٨١

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي..... ٢٨٢

[١ - السيره المعاصره للمعصومين]..... ٢٨٣

[٢ - سكوت المعصوم]..... ٢٨٤

درجه الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني..... ٢٨٧

٢- وسائل الإثبات التعبدى..... ٢٨٨

أدله حجّيه خبر الواحد..... ٢٨٨

أدله نفى الحجّيه..... ٢٩٥

ص: ٤٦٨

تحديد دائره الحجّيه ٢٩٦

قاعده التسامح فى أدلّه السنن ٢٩٧

إثبات حجّيه الدلاله فى الدليل الشرعى

٢٩٩ - ٣١٠

تمهيد ٣٠١

الاستدلال على حجّيه الظهور ٣٠٢

موضوع الحجّيه ٣٠٣

ظواهر الكتاب الكريم ٣٠٥

الدليل العقلى

٣١١ - ٣٦٢

تمهيد ٣١٣

١- إثبات القضايا العقلية ٣١٥

تقسيمات للقضايا العقلية ٣١٥

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور ٣١٧

قاعده إمكان التكليف المشروط ٣٢٠

قاعده تنوع القيود وأحكامها ٣٢٢

تنوع القيود ٣٢٢

أحكام القيود المتنوّعه ٣٢٣

قيود الواجب على قسمين ٣٢٥

المسؤوليه قبل الوجوب ٣٢٦

القيود المتأخره زماناً عن المقيّد..... ٣٢٨

ص: ٤٦٩

- ٣٣٠ زمان الوجوبِ والواجبِ
- ٣٣٢ متى يجوز عقلاً التعجيز؟
- ٣٣٣ أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم
- ٣٣٣ استحاله اختصاص الحكم بالعالم به
- ٣٣٤ أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر
- ٣٣٥ أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه
- ٣٣٧ اشتراط التكليف بالقدره بمعنى آخر
- ٣٣٩ التخيير والكفائيه في الواجب
- ٣٣٩ التخيير الشرعي في الواجب
- ٣٤١ التخيير العقلي في الواجب
- ٣٤٣ امتناع اجتماع الأمر والنهي
- ٣٤٤ الوجوب الغيري لمقدمات الواجب
- ٣٤٩ اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده
- ٣٥٢ اقتضاء الحرمة للبطلان
- ٣٥٤ مسقطات الحكم
- ٣٥٤ إمكان النسخ وتصويره
- ٣٥٨ الملازمه بين الحسن والقبح ، والأمر والنهي
- ٣٦٠ الاستقراء والقياس
- ٣٦١ -٢- حججه الدليل العقلي

١- القاعده العمليه في حاله الشك ٣٦٥

ص: ٤٧٠

- القاعده العمليّه الأوليّه في حاله الشكّ ٣٦٦
- [الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان] ٣٦٦
- القاعده العمليّه الثانويّه في حاله الشكّ ٣٦٨
- [أدله البراءه الشرعيّه] ٣٦٨
- الاعتراضات على أدله البراءه ٣٧٨
- تحديد مفاد البراءه ٣٨٤
- البراءه مشروطه بالفحص ٣٨٤
- التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلف به ٣٨٥
- البراءه عن الاستحباب ٣٨٨
- ٢- قاعده منجزيه العلم الإجمالي ٣٨٩
- منجزيه العلم الإجمالي عقلاً ٣٨٩
- جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي ٣٩١
- تحديد أركان هذه القاعده ٣٩٤
- [دوران الأمر بين الأقل والأكثر] ٣٩٩
- حاله تردّد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر ٣٩٩
- [حاله الشكّ في إطلاق الجزئيه] ٤٠١
- حاله احتمال الشرطيّه ٤٠٢
- حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير ٤٠٣
- ٣- الاستصحاب ٤٠٥
- تعريف الاستصحاب ٤٠٥

التميز بين الاستصحاب وغيره ٤٠٧

١- أدلّه الاستصحاب ٤٠٩

٢- أركان الاستصحاب ٤١٦

ص: ٤٧١

كلمه المؤتمر..... ٧

الحلقة الاولى

١١-١٦٦

إهداء..... ١٣

مقدمه

[للحلقات الثلاث]

[مناهج الحوزه العلميه في دراسه هذا العلم]..... ١٧

[مبشرات استبدال الكتب الدراسيه في هذا العلم]..... ١٩

[عدّه محاولات للاستبدال]..... ٢٩

[الخصائص الملحوظه في هذه الحلقات]..... ٣١

[إرشادات في مجال دراسه هذا الكتاب]..... ٣٩

مقدمه للحلقة الاولى

٤١

التمهيد

٤٣-٦٥

التعريف بعلم الاصول..... ٤٥

كلمه تمهيديه..... ٤٥

تعريف علم الاصول..... ٤٦

موضوع علم الاصول..... ٤٩

علم الاصول منطق الفقه..... ٥٠

أهمّيه علم الاصول فى عمله الاستنباط..... ٥١

الاصول والفقّه يمّتلان النظرية والتطبيق..... ٥٢

التفاعل بين الفكر الاصولي والفكر الفقهي..... ٥٣

جواز عمليّه الاستنباط..... ٥٤

[تطور معنى (الاجتهاد)]..... ٥٧

[تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]..... ٦٢

الحكم الشرعيّ وتقسيمه..... ٦٣

[تعريف الحكم الشرعيّ]..... ٦٣

تقسيم الحكم إلى تكليفيّ ووضعيّ..... ٦٤

أقسام الحكم التكليفيّ..... ٦٥

بحوث علم الاصول

١٦٦-٦٧

تنوع البحث..... ٦٩

العنصر المشترك بين النوعين..... ٧٠

النوع الأوّل: الأدلّه المحرزه

١٣٦-٧٣

مبادئ عامّه..... ٧٥

تقسيم البحث..... ٧٦

١- الدليل الشرعيّ

١١٦-٧٩

- أ - الدليل الشرعي اللفظي ٨١
- الدلاله ٨١
- تمهيد ٨١
- ما هو الوضع والعلاقه اللغويه؟ ٨١
- ما هو الاستعمال؟ ٨٦
- الحقيقه والمجاز ٨٧
- قد ينقلب المجاز حقيقه ٨٨
- تصنيف اللغه إلى معانٍ اسميه و حرفيه ٨٩
- هيئه الجمله ٩٠
- الجمله التامه والجمله الناقصه ٩١
- المدلول اللغوي والمدلول التصديقي ٩٢
- الجمله الخبريه والجمله الإنشائيه ٩٥
- الدلالات التي يبحث عنها علم الاصول ٩٦
- ١- صيغه الأمر ٩٨
- ٢- صيغه النهي ١٠٠
- ٣- الإطلاق ١٠١
- ٤- أدوات العموم ١٠٢
- ٥- أداه الشرط ١٠٣
- حجيه الظهور ١٠٦
- تطبيقات حجيه الظهور على الأدله اللفظيه ١٠٧

القرينه المتَّصله والمنفصله..... ١٠٩

إثبات الصدور..... ١١١

ب - الدليل الشرعى غير اللفظى..... ١١٥

٢- الدليل العقلى

١١٧- ١٣٦

دراسه العلاقات العقليه..... ١١٩

تقسيم البحث..... ١٢١

العلاقات القائمه بين نفس الأحكام..... ١٢٢

علاقه التضادّ بين الوجوب والحرمه..... ١٢٢

هل تستلزم الحرمه البطلان؟..... ١٢٤

العلاقات القائمه بين الحكم وموضوعه..... ١٢٦

الجعل والفعليه..... ١٢٦

موضوع الحكم..... ١٢٧

العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلّقه..... ١٢٩

العلاقات القائمه بين الحكم والمقدّمات..... ١٣١

العلاقات القائمه فى داخل الحكم الواحد..... ١٣٤

النوع الثانى الاصول العمليه

١٣٧- ١٥٥

تمهيد..... ١٣٩

١- القاعده العمليه الأساسيه..... ١٤٠

٢- القاعده العمليه الثانويه..... ١٤٣

٣- قاعده منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٥

تمهيد..... ١٤٥

منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٧

انحلال العلم الإجمالي..... ١٤٩

موارد التردد..... ١٥٠

٤- الاستصحاب..... ١٥٢

الحاله السابقه المتيقنه..... ١٥٣

الشك في البقاء..... ١٥٤

وحده الموضوع في الاستصحاب..... ١٥٥

تعارض الأدله

١٥٧-١٦٦

١- التعارض بين الأدله المحرزه..... ١٥٩

حاله التعارض بين دليلين لفظيين..... ١٥٩

حالات التعارض الاخرى..... ١٦٢

٢- التعارض بين الاصول..... ١٦٣

٣- التعارض بين النوعين..... ١٦٤

الحلقه الثانيه

١٦٧-٤٥٦

التمهيد

١٧١	تعريف علم الاصول.....
١٧٣	موضوع علم الاصول وفائدته.....
١٧٣	موضوع علم الاصول.....
١٧٤	فائده علم الاصول.....
١٧٦	الحكم الشرعي وتقسيمه.....
١٧٦	مبادئ الحكم التكليفي.....
١٧٨	التضاد بين الأحكام التكليفية.....
١٧٩	شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياه.....
١٧٩	الحكم الواقعي والحكم الظاهري.....
١٨٠	الأمارات والاصول.....
١٨١	اجتماع الحكم الواقعي والظاهري.....
١٨١	القضيئه الحقيقيه والقضيئه الخارجيه للأحكام.....
١٨٣	تنوع البحث.....
١٨٦	حجيه القطع.....
١٨٩	معدريه القطع.....
١٩٠	التجزي.....
١٩١	العلم الإجمالي.....
١٩٢	القطع الطريقي والموضوعي.....
١٩٣	جواز الإسناد إلى المولى.....

تلخيص ومقارنه..... ١٩٤

الأدلة

١٩٥-٤٣٦

١٩٧ تحديد المنهج في الأدلة والاصول

١٩٨ المنهج على مسلك حق الطاعة

١٩٩ فائده المنجزية والمعدريه الشرعيه

٢٠٠ المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

الأدلة المُحرزَه

٢٠١-٣٦٢

[تمهيد]..... ٢٠٣

٢٠٣ تقسيم البحث في الأدلة المحرزه

٢٠٤ الأصل عند الشك في الحجته

٢٠٥ مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزه

٢٠٧ تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقته

٢٠٨ وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

٢١٠ إثبات الدليل لجواز الإسناد

الدليل الشرعي

٢١١-٣١٠

تحديد دلالات الدليل الشرعي

٢١٣-٢٧١

٢١٥	١- الدليل الشرعي اللفظي.....
٢١٥	تمهيد.....
٢١٥	الظهور التصوري والظهور التصديقي.....
٢١٦	الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمه.....
٢١٩	الوضع التعيني والتعيني.....
٢١٩	توقف الوضع على تصور المعنى.....
٢٢٠	توقف الوضع على تصور اللفظ.....
٢٢١	المجاز.....
٢٢٢	علامات الحقيقه والمجاز.....
٢٢٤	تحويل المجاز إلى حقيقه.....
٢٢٤	استعمال اللفظ وإراداه الخاص.....
٢٢٥	الاشتراك والترادف.....
٢٢٦	تصنيف اللغه.....
٢٢٨	المقارنه بين الحروف والأسماء الموازيه لها.....
٢٢٩	تنوع المدلول التصديقي.....
٢٣٠	المقارنه بين الجمل التامه والناقصه.....
٢٣١	الدلالات الخاصه والمشتركه.....
٢٣٢	الأمر والنهي.....
٢٣٢	الأمر.....
٢٣٥	دلالات اخرى للأمر.....

النهي	٢٣٦
الاحتراز في القيود	٢٣٨
الإطلاق	٢٤٠
[قرينه الحكمه]	٢٤١
الإطلاق في المعاني الحرفيه	٢٤٤
التقابل بين الإطلاق والتقييد	٢٤٤
الحالات المختلفه لاسم الجنس	٢٤٥
الانصراف	٢٤٧
الإطلاق المقامى	٢٤٨
بعض التطبيقات لقرينه الحكمه	٢٤٩
العموم	٢٥١
تعريف العموم	٢٥١
أدوات العموم ونحو دلالتها	٢٥١
دلاله الجمع المعرف باللام	٢٥٢
المفاهيم	٢٥٤
تعريف المفهوم	٢٥٤
ضابط المفهوم	٢٥٥
مفهوم الشرط	٢٥٦
الشرط المسوق لتحقيق الموضوع	٢٥٨
مفهوم الوصف	٢٥٨

جمل الغايه والاستثناء..... ٢٦٠

التطابق بين الدلالات..... ٢٦١

مناسبات الحكم والموضوع..... ٢٦٣

إثبات الملاك بالدليل..... ٢٦٤

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي..... ٢٦٧

دلاله الفعل..... ٢٦٧

دلاله السكوت والتقرير..... ٢٦٩

السيره..... ٢٧٠

إثبات صغرى الدليل الشرعي

٢٧٣- ٢٩٨

تمهيد..... ٢٧٤

١- وسائل الإثبات الوجداني..... ٢٧٦

الخبر المتواتر..... ٢٧٦

الإجماع..... ٢٧٨

سيره المتشرّعه..... ٢٨١

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي..... ٢٨٢

[١ - السيره المعاصره للمعصومين]..... ٢٨٣

[٢ - سكوت المعصوم]..... ٢٨٦

درجه الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني..... ٢٨٧

٢- وسائل الإثبات التعبدى..... ٢٨٨

أدله حجّيه خبر الواحد..... ٢٨٨

أدله نفى الحجّيه..... ٢٩٥

تحديد دائره الحجّيه..... ٢٩٦

قاعده التسامح فى أدله السنن..... ٢٩٧

إثبات حجيه الدلاله فى الدليل الشرعى

٢٩٩ - ٣١٠

تمهيد..... ٣٠١

الاستدلال على حجّيه الظهور..... ٣٠٢

موضوع الحجّيه..... ٣٠٣

ظواهر الكتاب الكريم..... ٣٠٥

الدليل العقلى

٣١١ - ٣٦٢

تمهيد..... ٣١٣

١- إثبات القضايا العقليه..... ٣١٥

تقسيمات للقضايا العقليه..... ٣١٥

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور..... ٣١٧

قاعده إمكان التكليف المشروط..... ٣٢٠

قاعده تنوع القيود وأحكامها..... ٣٢٢

تنوع القيود..... ٣٢٢

أحكام القيود المتنوّعه..... ٣٢٣

- ٣٢٥ قيود الواجب على قسمين
- ٣٢٦ المسؤوليه قبل الوجوب
- ٣٢٨ القيود المتأخره زماناً عن المقيد
- ٣٣٠ زمان الوجوب والواجب
- ٣٣٢ متى يجوز عقلاً التعجيز؟
- ٣٣٣ أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم
- ٣٣٣ استحاله اختصاص الحكم بالعالم به
- ٣٣٤ أخذ العلم بحكم فى موضوع حكم آخر
- ٣٣٥ أخذ قصد امثال الأمر فى متعلقه
- ٣٣٧ اشتراط التكليف بالقدره بمعنى آخر
- ٣٣٩ التخير والكفائيه فى الواجب
- ٣٣٩ التخير الشرعى فى الواجب
- ٣٤١ التخير العقلى فى الواجب
- ٣٤٣ امتناع اجتماع الأمر والنهى
- ٣٤٦ الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب
- ٣٤٩ اقتضاء وجوب الشئ لحرمة ضده
- ٣٥٢ اقتضاء الحرمة للبطلان
- ٣٥٤ مسقطات الحكم
- ٣٥٦ إمكان النسخ وتصويره
- ٣٥٨ الملازمه بين الحسن والقبح ، والأمر والنهى

الاستقراء والقياس ٣٦٠

٢- حججه الدليل العقلي ٣٦١

الاصول العمليه

٣٦٣- ٤٣٦

١- القاعده العمليه في حاله الشك ٣٦٥

القاعده العمليه الاوليّه في حاله الشك ٣٦٦

[الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان] ٣٦٦

القاعده العمليه الثانويه في حاله الشك ٣٦٨

[أدله البراءه الشرعيّه] ٣٦٨

الاعتراضات على أدله البراءه ٣٧٨

تحديد مفاد البراءه ٣٨٤

البراءه مشروطه بالفحص ٣٨٤

التمييز بين الشك في التكليف والشك في المكلف به ٣٨٥

البراءه عن الاستحباب ٣٨٨

٢- قاعده منجزيه العلم الإجمالي ٣٨٩

منجزيه العلم الإجمالي عقلاً ٣٨٩

جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي ٣٩١

تحديد أركان هذه القاعده ٣٩٤

[دوران الأمر بين الأقل والأكثر] ٣٩٩

حاله تردّد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر ٣٩٩

- [حاله الشكّ في إطلاق الجزئيه] ٤٠١
- حاله احتمال الشرطيّه ٤٠٢
- حالات دوران الواجب بين التعيين والتخير ٤٠٣
- ٣- الاستصحاب ٤٠٥
- تعريف الاستصحاب ٤٠٥
- التمييز بين الاستصحاب وغيره ٤٠٧
- ١- أدلّه الاستصحاب ٤٠٩
- ٢- أركان الاستصحاب ٤١٦
- ٣- مقدار ما يثبت بالاستصحاب ٤٢٣
- ٤- عموم جريان الاستصحاب ٤٢٥
- ٥- تطبيقات ٤٢٨
- ١- استصحاب الحكم المعلق ٤٢٨
- ٢- استصحاب التدريجيّات ٤٢٩
- ٣- استصحاب الكلّي ٤٣٠
- ٤- الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر ٤٣١
- [حاله مجهولّي التاريخ] ٤٣٣
- [توارد الحالتين] ٤٣٥
- ٥- الاستصحاب في حالات الشكّ السببيّ والمسببيّ ٤٣٥

تعارض الأدلّه

- ١- التعارض بين الأدلة المحرزه..... ٤٤٢
- الحكم الأول : قاعده الجمع العرفي..... ٤٤٥
- الحكم الثاني : قاعده تساقط المتعارضين..... ٤٤٨
- الحكم الثالث : قاعده الترجيح للروايات الخاصه..... ٤٥١
- الحكم الرابع : قاعده التخيير للروايات الخاصه..... ٤٥٣
- ٢- التعارض بين الاصول العمليه..... ٤٥٥
- ٣- التعارض بين الأدله المحرزه والاصول العمليه..... ٤٥٦

فهرس الموضوعات ٤٥٩

ص: ٤٧٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاه والسلام على أشرف خلقه محمّد ، وعلى الهداه الميامين من آله الطاهرين.

ص: ٩

اشاره

الجزء الأول

تمهيد

حجيه القطع

الأدله المحرزه

ص: ١١

الجزء الأول

تمهيد

اشاره

تعريف علم الاصول.

موضوع علم الاصول.

الحكم الشرعى وتقسيماته.

تنسيق البحوث المفبله.

ص: ١٣

عُرِّفَ علم الاصول بأنَّه «العلم بالقواعد الممهَّده لاستنباط الحكم الشرعي» (١). وقد لوحظ على هذا التعريف :

أولاً : بأنَّه يشمل القواعد الفقهيَّة ، كقاعده أن (ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده).

وثانياً : بأنَّه لا يشمل الاصول العمليَّة ؛ لأنَّها مجرَّد أدلَّةٍ عمليَّةٍ وليست أدلَّةً محرزة ، فلا يثبت بها الحكم الشرعي ، وإنَّما تحدَّد بها الوظيفة العمليَّة.

وثالثاً : بأنَّه يعمّ المسائل اللغويَّة ، كظهور كلمه «الصعيد» - مثلاً - لدخولها في استنباط الحكم.

أمَّا الملاحظه الاولى فتندفع : بأنَّ المراد بالحكم الشرعيّ الذي جاء في التعريف : جعل الحكم الشرعيّ على موضوعه الكليّ ؛ فالقاعده الاصوليَّة ما يستنتج منها جعل من هذا القبيل ، والقاعده الفقهيَّة هي بنفسها جعل من هذا القبيل ، ولا يستنتج منها إلاّ تطبيقات ذلك الجعل وتفصيلاته.

ففرق كبير بين حجّيه خبر الثقة والقاعده الفقهيَّة المشار اليها ؛ لأنَّ الاولى

ص: ١٥

١- انظر القوانين ١ : ٥ ، وورد ما يقاربه في الفصول : ٩ ، وهدايه المسترشدين : ١٢ .

يثبت بها جعل وجوب السوره تارةً ، وجعل حرمه العصير العنبى اخرى ، وهكذا ، فهى اصوليه. وأمّا الثانيه فهى جعل شرعى للضمان على موضوع كلى ، وبطبيقه على مصاديقه المختلفه - كالأجاره والبيع مثلاً - ثبت ضمانات متعددهً مجعوله كلها بذلك الجعل الواحد.

وأمّا الملاحظه الثانيه فقد يجاب عليها : تارةً بإضافه قيد إلى التعريف ، وهو (أو التى ينتهى اليها فى مقام العمل) ، كما صنع صاحب الكفايه (١). واخرى بتفسير «الاستنباط» بمعنى الإثبات التجيزى والتعذيرى ، وهو إثبات تشترك فيه الأدله المحرزه والاصول العمليه معاً (٢).

وأمّا الملاحظه الثالثه فهناك عدّه محاولات للجواب عليها :

منها : ما ذكره المحقق النائينى (٣) - قدس الله روحه - من إضافه قيد الكبرى فى التعريف لإخراج ظهور كلمه (الصعيد) ، فالقاعده الاصوليه يجب أن تقع كبرى فى قياس الاستنباط ، وأمّا ظهور كلمه (الصعيد) فهو صغرى فى القياس وبحاجه إلى كبرى حججه الظهور.

ويرد عليه : أنّ جملة من القواعد الاصوليه لا تقع كبرى أيضاً ، كظهور صيغه الأمر فى الوجوب ، وظهور بعض الأدوات فى العموم أو فى المفهوم ، فإنها محتاجه إلى كبرى حججه الظهور ، فما الفرق بينها وبين المسائل اللغويه؟ وكذلك أيضاً مسأله اجتماع الأمر والنهى ؛ فإن الامتناع فيها يحقّق صغرى لكبرى التعارض بين خطابى : «صلّ» و «لا تغصب» ، والجواز فيها يحقّق صغرى لكبرى

ص: ١٦

١- كفايه الاصول : ٢٣.

٢- المحاضرات ١ : ٩.

٣- فوائد الاصول ١ : ٢٩.

حجّيه الإطلاق.

ومنها : ما ذكره السيّد الاستاذ من استبدال قيد الكبرويه بصفهٍ اخرى ، وهى : أن تكون القاعده وحدها كافيه لاستنباط الحكم الشرعىّ بلا ضمّ قاعدهٍ اصوليهٍ اخرى (١) ، فيخرج ظهور كلمه (الصعيد) ؛ لاحتياجه إلى ضمّ ظهور صيغه «افعل» فى الوجوب ، ولا- يخرج ظهور صيغه «افعل» فى الوجوب وإن كان محتاجاً إلى كبرى حجّيه الظهور ؛ لأنّ هذه الكبرى ليست من المباحث الاصوليه ؛ للاتّفاق عليها (٢).

ونلاحظ على ذلك :

أولاً- : أنّ عدم احتياج القاعده الاصوليه إلى اخرى : إن اريد به عدم الاحتياج فى كلّ الحالات فلا يتحقّق هذا فى القواعد الاصوليه ؛ لأنّ ظهور صيغه الأمر فى الوجوب - مثلاً - بحاجه فى كثيرٍ من الأحيان إلى دليل حجّيه السند حينما تجىء الصيغه فى دليل ظنّى السند.

وإن اريد به عدم الاحتياج ولو فى حاله واحده فهذا قد يتفق فى غيرها ، كما فى ظهور كلمه «الصعيد» إذا كانت سائر جهات الدليل قطعيه.

وثانياً : أنّ ظهور صيغه الأمر فى الوجوب وأى ظهور آخر بحاجه إلى ضمّ قاعده حجّيه الظهور ، وهى اصوليه ؛ لأنّ مجرد عدم الخلاف فيها لا- يخرجها عن كونها اصوليه ؛ لأنّ المسأله لا- تكتسب اصوليتها من الخلاف فيها ، وإنّما الخلاف ينصبّ على المسأله الاصوليه.

وهكذا يتّضح أنّ الملاحظه الثالثه وارده على تعريف المشهور.

ص: ١٧

١- المحاضرات ١ : ٨ .

٢- المحاضرات ١ : ٦ .

والأصحّ في التعريف أن يقال : «علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي» ، وعلى هذا الأساس تخرج المسأله اللغويه كظهور كلمه «الصعيد» ؛ لأنها لا تشترك إلا في استنباط حال الحكم المتعلق بهذه الماده فقط ، فلا تعتبر عنصراً مشتركاً.

ص: ١٨

موضوع علم الاصول - كما تقدم في الحلقة السابقة (١) - «الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي». والبحث الاصولي يدور دائماً حول دليئتها.

وعدم تمكن بعض المحققين (٢) من تصوير موضوع العلم على النحو الذي ذكرناه أدى إلى التشكك في ضروره أن يكون لكل علم موضوع ، ووقع ذلك موضعاً للبحث ، فاستدل على ضروره وجود موضوع لكل علم بدليلين :

أحدهما : أن التمايز بين العلوم بالموضوعات ، بمعنى أن استقلال علم النحو عن علم الطب إنما هو باختصاص كل منهما بموضوع كليّ يتميّز عن موضوع الآخر ، فلا بد من افتراض الموضوع لكل علم.

وهذا الدليل أشبه بالمصادره ؛ لأنّ كون التمايز بين العلوم بالموضوعات فرع وجود موضوع لكل علم ، وإلاّ تعين أن يكون التمييز قائماً على أساس آخر ، كالغرض.

والآخر : أن التمايز بين العلوم إن كان بالموضوع فلا بد من موضوع لكل علم إذن لكي يحصل التمايز ، وإن كان بالغرض على أساس أن لكل علم غرضاً يختلف عن الغرض من العلم الآخر فحيث إنّ الغرض من كل علم واحد ، والواحد لا يصدر إلاّ من واحد فلا بد من افتراض مؤثّر واحد في ذلك الغرض. ولما كانت

ص: ١٩

١- ضمن مباحث التمهيد ، تحت عنوان : موضوع علم الاصول وفائدته.

٢- كالمحقق العراقي رحمه الله في نهايه الأفكار ١ : ٩ - ١٢ ، والسيد الخوئي رحمه الله في المحاضرات ١ : ٢٠.

مسائل العلم متعدّدة ومتغيّرة فيستحيل أن تكون هي المؤثّره بما هي كثيره في ذلك الغرض الواحد ، بل يتعيّن أن تكون مؤثّره بما هي مصاديق لأمرٍ واحد. وهذا يعنى فرض قضيه كليّه تكون بموضوعها جامعاً بين الموضوعات ، وبمحمولها جامعاً بين المحمولات للمسائل ، وهذه القضيه الكليه هي المؤثّره ، وبذلك يثبت أنّ لكلّ علمٍ موضوعاً ؛ وهو موضوع تلك القضيه الكليه فيه (١).

وقد اجيب على ذلك : بأنّ الواحد على ثلاثه أقسام : واحد بالشخص ، وواحد بالنوع وهو الجامع الذاتى لأفراده ، وواحد بالعنوان ، وهو الجامع الانتزاعى الذى قد ينتزع من أنواع متخالفه. واستحاله صدور الواحد من الكثير تختصّ بالأوّل (٢) ، والغرض المفترض لكلّ علمٍ ليست وحدته شخصيه ، بل نوعيه (٣) أو عنوانيه (٤) ، فلا ينطبق برهان تلك الاستحاله فى المقام.

وهكذا يرفض بعض المحقّقين (٥) الدليل على وجود موضوع لكلّ علم ، بل قد يبرهن على عدمه : بأنّ بعض العلوم تشتمل على مسائل موضوعها الفعل والوجود ، وعلى مسائل موضوعها الترك والعدم ، وتتنسب موضوعات مسائله إلى مقولاتٍ ماهويه وأجناسٍ متباينه ، كعلم الفقه الذى موضوع مسائله الفعل تارة

ص: ٢٠

-
- ١- تجد خلاصه هذا البيان مع الإيراد عليه فى ألسنه جمله من الاصوليين ، منهم المحقّق الإصفهاني رحمه الله فى نهايه الدرايه ١ : ٣٤ ، والسيد الخوئى رحمه الله فى هامش كتاب أجود التقريرات ١ : ٤.
 - ٢- كما ادّعاها السيد الخوئى رحمه الله فى المصدر السابق.
 - ٣- كما ادّعاها السيد الخوئى رحمه الله فى المصدر السابق.
 - ٤- كما ادّعاها المحقّق الإصفهاني رحمه الله فى نهايه الدرايه ١ : ٣٤.
 - ٥- منهم المحقّق العراقى رحمه الله فى المقالات ١ : ٣٧ ، والسيد الخوئى رحمه الله فى المحاضرات ١ : ٢٠.

والترك اأرى؁ والوضع تارةً والكيف اأرى؁ فكيف يمكن الحصول على جامع بين موضوعات مسائله؟

وعلى هذا الأساس استساغوا أن لا يكون لعلم الاصول موضوع. غير أنك عرفت أن لعلم الاصول موضوعاً كلياً على ما تقدم (1).

ص: ٢١

١- فى بدايه هذا البحث.

الأحكام التكليفية و الوضعية

قد تقدّم في الحلقة السابقة (1) أنّ الأحكام الشرعية على قسمين : أحدهما الأحكام التكليفية ، والآخر الأحكام الوضعية ، وقد عرفنا سابقاً نبذة عن الأحكام التكليفية. وأمّا الأحكام الوضعية فهي على نحوين :

الأول : ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكليفى ، كالزوجه الواقعه موضوعاً لوجوب الإنفاق ، والملكيه الواقعه موضوعاً لحرمة تصرّف الغير فى المال بدون إذن المالك.

الثانى : ما كان منتزِعاً عن الحكم التكليفى ، كجزئيه السوره للواجب المنتزعه عن الأمر بالمركب منها ، وشرطيّه الزوال للوجوب المجعول لصلاه الظهر المنتزعه عن جعل الوجوب المشروط بالزوال.

ولا ينبغى الشكّ فى أنّ القسم الثانى ليس مجعولاً للمولى بالاستقلال ، وإنّما هو منتزِع عن جعل الحكم التكليفى ؛ لأنّه مع جعل الأمر بالمركب من السوره وغيرها يكفى هذا الأمر التكليفى فى انتزاع عنوان الجزئيه للواجب من السوره ، وبدونه لا يمكن أن تتحقّق الجزئيه للواجب بمجرد إنشائها وجعلها مستقلاً.

وبكلمه اخرى : أنّ الجزئيه للواجب من الامور الانتزاعيه الواقعيه ؛ وإن كان وعاء واقعها هو عالم جعل الوجوب ، فلا فرق بينها وبين جزئيه الجزء للمركبات الخارجيه من حيث كونها أمراً انتزاعياً واقعياً ؛ وإن اختلفت الجزئيتان فى وعاء الواقع ومنشأ الانتزاع ، وما دامت الجزئيه أمراً واقعياً فلا يمكن إيجادها

ص: ٢٢

بالجعل التشريعي والاعتبار.

وأما القسم الأول فمقتضى وقوعه موضوعاً للأحكام التكليفية عقلاً وشريعاً هو كونه مجعولاً بالاستقلال؛ لا منتزِعاً عن الحكم التكليفي؛ لأن موضوعيته للحكم التكليفي تقتضى سبقه عليه رتبته، مع أن انتزاعه يقتضى تأخره عنه.

وقد تُثار شبهة لنفى الجعل الاستقلالي لهذا القسم أيضاً بدعوى أنه لغو؛ لأنه بدون جعل الحكم التكليفي المقصود لا أثر له، ومعه لا حاجة إلى الحكم الوضعي، بل يمكن جعل الحكم التكليفي ابتداءً على نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعي عليه.

والجواب على هذه الشبهة: أن الأحكام الوضعيه التي تعود إلى القسم الأول اعتبارات ذات جذور عقلائية؛ الغرض من جعلها تنظيم الأحكام التكليفية وتسهيل صياغتها التشريعيه، فلا تكون لغواً.

شمول الحكم للعالم و الجاهل

وأحكام الشريعة - تكليفية ووضعية - تشمل في الغالب العالم بالحكم والجاهل على السواء، ولا تختص بالعالم. وقد ادعى أن الأخبار الدالة على ذلك مستفيضة (1)، ويكفي دليلاً على ذلك إطلاقات أدله تلك الأحكام. ولهذا أصبحت

ص: ٢٣

١- بل قد ادعى الشيخ الأعظم رحمه الله في فرائده (١: ١١٣) أنها متواتره. والظاهر أن المقصود بها أخبار الاحتياط الوارد جلها في كتاب الوسائل الجزء ٢٧ الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، وذلك بدعوى أن هذه الأخبار لو لم تتم دلالتها على وجوب الاحتياط عند الشك فلا أقل من دلالتها على شمول الحكم الواقعي للإنسان الشاك وإن كان محكوماً بالبراءة ظاهراً.

قاعده اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل مورداً للقبول على وجه العموم بين أصحابنا ، إلا إذا دلّ دليل خاص على خلاف ذلك في مورد.

وقد يبرهن على هذه القاعدة عن طريق إثبات استحاله اختصاص الحكم بالعالم ؛ لأنه يعني أنّ العلم بالحكم قد اخذ في موضوعه ، وينتج عن ذلك تأخر الحكم رتبته عن العلم به وتوقفه عليه وفقاً لطبيعته العلاقه بين الحكم وموضوعه.

ولكن قد مرّ بنا في الحلقة السابقه (١) : أنّ المستحيل هو أخذ العلم بالحكم المجعول في موضوعه لا- أخذ العلم بالجعل في موضوع الحكم المجعول فيه.

ويتربّط على ما ذكرناه من الشمول : أنّ الأمارات والاصول التي يرجع اليها المكلف الجاهل في الشبهه الحكميه أو الموضوعيه قد تصيب الواقع ، وقد تخطئ ، فللشارع إذن أحكام واقعيه محفوظه في حقّ الجميع ، والأدله والاصول في معرض الإصابه والخطأ ، غير أنّ خطأها مغتفر ؛ لأنّ الشارع جعلها حجّه ، وهذا معنى القول بالتخطئه.

وفي مقابله ما يسمّى بالقول بالتصويب ، وهو : أنّ أحكام الله تعالى ما يؤدّي إليه الدليل والأصل ، ومعنى ذلك أنّه ليس له من حيث الأساس أحكام ، وإنّما يحكم تبعاً للدليل أو الأصل ، فلا يمكن أن يتخلّف الحكم الواقعيّ عنهما.

وهناك صورته مخفّفه للتصويب ، مؤدّاها : أنّ الله تعالى له أحكام واقعيه ثابتة من حيث الأساس ؛ ولكنّها مقيّده بعدم قيام الحجّه من أماره أو أصل على

ص: ٢٤

١- ضمن مباحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.

خلافها ، فإن قامت الحجّة على خلافها تبدّلت واستقرّ ما قامت عليه الحجّة.

وكلا هذين النحويين من التصويب باطل :

أمّا الأوّل فلشناعته ووضوح بطلانه ، حيث إنّ الأدلّة والحجج إنّما جاءت لتُخبرنا عن حكم الله وتحدّد موقفنا تجاهه ، فكيف نفترض أنّه لا حكم لله من حيث الأساس؟!

وأما الثّاني فلا تُنه مخالف لظواهر الأدلّة ، ولما دلّ على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعيه.

الحكم الواقعي و الظاهري

إشارة

ينقسم الحكم الشرعيّ - كما عرفنا سابقاً - إلى واقعيّ لم يؤخذ في موضوعه الشكّ ، وظاهريّ اخذ في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق. وقد كنّا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم : الأحكام الواقعيه.

وقد مرّ بنا في الحلقة السابقه (1) أنّ مرحلة الثبوت للحكم - الحكم الواقعيّ - تشتمل على ثلاثة عناصر ، وهي : الملاك ، والإرادة ، والاعتبار. وقلنا : إنّ الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً ، بل يستخدم غالباً كعملٍ تنظيميٍّ و صياغيّ.

ونريد أن نشير الآن إلى حقيقه العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالباً.

وتوضيحه : أنّ المولى كما أنّ له حقّ الطاعه على المكلف فيما يريد منه كذلك له حقّ تحديد مركز حقّ الطاعه في حالات إرادته شيئاً من المكلف ، فليس ضرورياً - إذا تمّ الملاك في شيءٍ وأراده المولى - أن يجعل نفس ذلك

ص: ٢٥

١- ضمن مباحث التمهيد ، تحت عنوان : مبادئ الحكم التكليفيّ.

الشيء في عهده المكلف مصباً لحق الطاعة ، بل يمكنه أن يجعل مقدمه ذلك الشيء - التي يعلم المولى بأنها مؤدّيه إليه - في عهده المكلف دون نفس الشيء ، فيكون حقّ الطاعة منصّباً على المقدّمه ابتداءً ، وإن كان الشوق المولوي غير متعلّق بها إلاّ تبعاً. وهذا يعني أنّ حقّ الطاعة ينصبّ على ما يحدّده المولى - عند إرادته لشيء - مصباً له ويدخله في عهده المكلف ، والاعتبار هو الذي يستخدم عادةً للكشف عن المصّب الذي عينه المولى لحقّ الطاعة ، فقد يتحدّ مع مصبّ إرادته ، وقد يتغير.

[شبهات حول الحكم الظاهري:]

وأما الأحكام الظاهرية فهي مثار لبثّ واسع ؛ وُجّهت فيه عدّه اعتراضاتٍ للحكم الظاهريّ تبرهن على استحاله جعله عقلاً (1) ، ويمكن تلخيص هذه البراهين في ما يلي :

١- إنّ جعل الحكم الظاهريّ يؤدّي إلى اجتماع الضدّين أو المثليين ؛ لأنّ الحكم الواقعيّ ثابت في فرض الشكّ بحكم قاعده الاشتراك المتقدّمه ، وحينئذٍ فإن كان الحكم الظاهريّ المجمعول على الشاكّ مغايراً للحكم الواقعيّ نوعاً - كالحلّيّه والحرمه - لزم اجتماع الضدّين ، وإلّا لزم اجتماع المثليين.

وما قيل سابقاً (٢) من أنّه لا تنافى بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ لأنّهما

ص: ٢٦

١- اثرت هذه الشبهه حول حجّيه خبر الواحد غير القطعيّ من قبل محمّد بن عبد الرحمن المعروف بابن قبه على ما نسب إليه في المعالم : ١٨٩ ، كما نسبت إليه الشبهه المذكوره أيضاً حول حجّيه مطلق الأمارات غير القطعيّه في كتاب أجود التقريرات ٢ : ٦٣.

٢- في الحلقة الثانيه من هذا الكتاب ضمن مباحث التمهيد ، تحت عنوان : اجتماع الحكم الواقعي والظاهري.

سنخان مجرّد كلامٍ صوريّ إذا لم يُعطَ مضموناً محدّداً ؛ لأنّ مجرّد تسميه هذا بالواقعيّ وهذا بالظاهريّ لا يخرجهما عن كونهما حكمين من الأحكام التكليفيّه ، وهى متضادّه.

٢- إنّ الحكم الظاهريّ إذا خالف الحكم الواقعيّ فحيث إنّ الحكم الواقعيّ بمبادئه محفوظ في هذا الفرض - بحكم قاعده الاشتراك - يلزم من جعل الحكم الظاهريّ في هذه الحاله نقض المولى لغرضه الواقعيّ بالسماح للمكلف بتفويته ؛ اعتماداً على الحكم الظاهريّ في حالات عدم تطابقه مع الواقع ، وهو يعنى إلقاء المكلف في المفسده ، وتفويت المصالح الواقعيه المهمه عليه.

٣- إنّ الحكم الظاهريّ من المستحيل أن يكون منجزاً للتكليف الواقعيّ المشكوك ومصحّحاً للعقاب على مخالفه الواقع ؛ لأنّ الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكاً بقيام الأصل أو الأماره المشبّهين للتكليف. ومعّه يشمل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان - بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان - ، والأحكام العقليه غير قابله للتخصيص.

شبهه التضادّ و نقض الغرض

أمّا الاعتراض الأوّل فقد اجيب عليه بوجوه :

منها : ما ذكره المحقّق النائيني (١) قدس سره من أنّ إشكال التضادّ نشأ من افتراض أنّ الحكم الظاهريّ حكم تكليفيّ ، وأنّ حجّيه خبر الثقة - مثلاً - معناها جعل حكم تكليفيّ يطابق ما أخبر عنه الثقة من أحكام ، وهو ما يسمّى ب (جعل الحكم المماثل) ، فإنّ أخبر الثقة بوجوب شيءٍ وكان حراماً في الواقع ، تمثّلت حجّيته في

ص: ٢٧

جعل وجوب ظاهرياً لذلك الشيء وفقاً لما أخبر به الثقة ، فيلزم على هذا الأساس اجتماع الضدين ، وهما : الوجوب الظاهري والحرمة الواقعيه.

ولكن الافتراض المذكور خطأ ؛ لأن الصحيح أن معنى حججه خبر الثقة - مثلاً - جعله علماً وكاشفاً تاماً عن مؤداه بالاعتبار ، فلا يوجد حكم تكليفي ظاهري زائداً على الحكم التكليفي الواقعي ليلزم اجتماع حكيمين تكليفيين متضادين ؛ وذلك لأن المقصود من جعل الحججه للخبر - مثلاً - جعله منجزاً للأحكام الشرعيه التي يحكى عنها ، وهذا يحصل بجعله علماً وبيانياً تاماً ؛ لأن العلم منجز ، سواء كان علماً حقيقه كالقطع ، أو علماً بحكم الشارع كالأماره. وهذا ما يسمّى بمسلك (جعل الطريقيه).

والجواب على ذلك : أن التضاد بين الحكيمين التكليفيين ليس بلحاظ اعتباريهما حتى يندفع بمجرد تغيير الاعتبار في الحكم الظاهري من اعتبار الحكم التكليفي إلى اعتبار العلميه والطريقيه ، بل بلحاظ مبادئ الحكم ، كما تقدّم في الحلقة السابقه (١).
وحيث إن قيل بأن الحكم الظاهري ناشئ من مصلحه ملزمه وشوق في فعل المكلف الذي تعلق به ذلك الحكم ، حصل التنافي بينه وبين الحرمة الواقعيه مهما كانت الصيغه الاعتباريه لجعل الحكم الظاهري. وإن قيل بعدم نشوئه من ذلك - ولو بافتراض قيام المبادئ بنفس جعل الحكم الظاهري - زال التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، سواء جعل هذا حكماً تكليفاً ، أو بلسان جعل الطريقيه.

ومنها : ما ذكره السيد الاستاذ (٢) من أن التنافي بين الحرمة والوجوب

ص: ٢٨

١- ضمن بحث (الحكم الشرعي وأقسامه) من مباحث التمهيد ، تحت عنوان : التضاد بين الأحكام التكليفيه.

٢- مصباح الاصول ٢ : ١٠٨ - ١١١.

- مثلاً - ليس بين اعتباريهما ، بل بين مبادئهما من ناحيه ؛ لأنّ الشئ الواحد لا- يمكن أن يكون مبغوضاً ومحبوباً ، وبين متطلباتهما في مقام الامتثال من ناحيه اخرى ؛ لأنّ كلّاً منهما يستدعى تصرفاً مخالفاً لما يستدعيه الآخر. فإذا كانت الحرمة واقعيه والوجوب ظاهرياً فلا- تنافى بينهما في المبادئ ؛ لأننا نفترض مبادئ الحكم الظاهريّ في نفس جعله لا في المتعلق المشترك بينه وبين الحكم الواقعي ، ولا- تنافى بينهما في متطلّبات مقام الامتثال ؛ لأنّ الحرمة الواقعيه غير واصله - كما يقتضيه جعل الحكم الظاهريّ في موردها - فلا امتثال لها ولا متطلّبات عمليه ؛ لأنّ استحقاق الحكم للامتثال فرع الوصول والتنجز.

ولكن نتساءل : هل يمكن أن يجعل المولى وجوباً أو حرمةً لملا-ك في نفس الوجوب أو الحرمة؟ ولو اتفق حقاً أنّ المولى أحسّ بأنّ من مصلحته أن يجعل الوجوب على فعلٍ بدون أن يكون مهتماً بوجوده إطلاقاً ، وإنّما دفعه إلى ذلك وجود المصلحه في نفس الجعل ، كما إذا كان ينتظر مكافأه على نفس ذلك من شخص ، ولا يهتمّ بعد ذلك أن يقع الفعل أو لا يقع ، أقول : لو اتفق ذلك حقاً فلا أثر لمثل هذا الجعل ، ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله. فافتراض أنّ الأحكام الظاهريه ناشئه من مبادئ في نفس الجعل يعنى تفرغها من حقيقه الحكم ومن أثره عقلاً.

فالجواب المذكور في افتراضه المصلحه في نفس الجعل غير تامّ ، ولكنّه في افتراضه أنّ الحكم الظاهريّ لا ينشأ من مبادئ في متعلّقه بالخصوص تامّ ، فنحن بحاجة إذن في تصوير الحكم الظاهريّ إلى افتراض أنّ مبادئه ليس من المحتوم تواجدها في متعلّقه بالخصوص ؛ لئلاّ يلزم التضاد ، ولكنّها في نفس الوقت ليست قائمهً بالجعل فقط ؛ لئلاّ يلزم تفرغ الحكم الظاهريّ من حقيقه الحكم ، وذلك بأن نقول : إنّ مبادئ الأحكام الظاهريه هي نفس مبادئ الأحكام الواقعيه.

وتوضيح ذلك : أنّ كلّ حرمة واقعيه لها ملاك اقتضائي ، وهو المفسده والمبغوضيه القائمتان بالفعل ، وكذلك الأمر في الوجوب. وأما الإباحه فقد تقدم في الحلقة السابقه (1) أنّ ملاكها قد يكون اقتضائياً وقد يكون غير اقتضائي ؛ لأنها قد تنشأ عن وجود ملاك في أن يكون المكلف مطلق العنان ، وقد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أي ملاك.

وعليه فإذا اختلطت المباحات بالمحرّمات ولم يتميّز بعضها عن البعض ، لم يؤدّ ذلك إلى تغيير في الأغراض والملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيه ، فلا المباح بعدم تمييز المكلف له عن الحرام يصبح مبغوضاً ، ولا الحرام بعدم تمييزه عن المباح تسقط مبغوضيته ، فالحرام على حرمة واقعاً ولا توجد فيه سوى مبادئ الحرمة ، والمباح على إباحته ولا توجد فيه سوى مبادئ الإباحه.

غير أنّ المولى في مقام التوجيه للمكلف الذي اختلطت عليه المباحات بالمحرّمات بين أمرين : إمّا أن يُرخصه في ارتكاب ما يحتمل إباحته ، وإمّا أن يمنعه عن ارتكاب ما يحتمل حرّمته. وواضح أنّ اهتمامه بالاجتناب عن المحرّمات الواقعيه يدعوه إلى المنع عن ارتكاب كلّ ما يحتمل حرّمته ، لا لأنّ كلّ ما يحتمل حرّمته فهو مبغوض وذو مفسده ، بل لضمان الاجتناب عن المحرّمات الواقعيه الموجوده ضمنها ، فهو منع ظاهري ناشئ من مبغوضيه المحرّمات الواقعيه والحرص على ضمان اجتنابها.

وفي مقابل ذلك إن كانت الإباحه في المباحات الواقعيه ذات ملاك لا اقتضائي فلن يجد المولى ما يحول دون إصدار المنع المذكور ، وهذا المنع

ص: ٣٠

١- ضمن بحث (الحكم الشرعي وتقسيمه) من مباحث التمهيدي ، تحت عنوان : مبادئ الحكم التكليفي.

سيشمل الحرام الواقعي والمباح الواقعي أيضاً إذا كان محتمل الحرمة للمكلف ، وفي حاله شموله للمباح الواقعي لا يكون منافياً لإباحته ؛ لأنه - كما قلنا - لم ينشأ عن مبغوضيه نفس متعلقه ، بل عن مبغوضيه المحرّمات الواقعيه والحرص على ضمان اجتنابها.

وأما إذا كانت الإباحه الواقعيه ذات ملاكٍ اقتضائيّ ، فهي تدعو - خلافاً للحرمة - إلى الترخيص في كلّ ما يحتمل إباحته ، لالألّا كلّ ما يحتمل إباحته ففيه ملاك الإباحه ، بل لضمان إطلاق العنان في المباحات الواقعيه الموجوده ضمن احتمالات الإباحه ، فهو ترخيص ظاهرى ناشئ عن الملاك الاقتضائي للمباحات الواقعيه والحرص على تحقيقه.

وفي هذه الحاله يزنّ المولى درجه اهتمامه بمحرّماته ومباحاته ، فإن كان الملاك الاقتضائي في الإباحه أقوى وأهمّ رخص في المحتملات ، وهذا الترخيص سيشمل المباح الواقعي والحرام الواقعي إذا كان محتمل الإباحه ، وفي حاله شموله للحرام الواقعي لا- يكون منافياً لحرّمته ؛ لأنه لم ينشأ عن ملاكٍ للإباحه في نفس متعلقه ، بل عن ملاك الإباحه في المباحات الواقعيه والحرص على ضمان ذلك الملاك. وإذا كان ملاك المحرّمات الواقعيه أهمّ منع من الإقدام في المحتملات ضماناً للمحافظه على الأهمّ.

وهكذا يتّضح أنّ الأحكام الظاهريه خطابات تعين الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعيه حين يتطلّب كلّ نوعٍ منها الحفاظ عليه بنحوٍ ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر.

وبهذا اتّضح الجواب على الاعتراض الثاني ، وهو : أنّ الحكم الظاهريّ يؤدّي إلى تفويت المصلحه والإلقاء في المفسده ، فإنّ الحكم الظاهريّ وإن كان قد يسبّب ذلك ، ولكنّه إنّما يسبّبه من أجل الحفاظ على غرضٍ أهمّ.

وأما الاعتراض الثالث فقد اجيب (١): بأن تصحيح العقاب على التكليف الواقعي الذي أخبر عنه الثقة بلحاظ حججه خبره لا ينافي قاعده قبح العقاب بلا بيان؛ لأن المولى حينما يجعل خبر الثقة حجة يعطيه صفه العلم والكاشفيه اعتباراً على مسلك الطريقيه المتقدم، وبذلك يخرج التكليف الواقعي عن دائره قبح العقاب بلا بيان؛ لأنه يصبح معلوماً بالتعبّد الشرعي؛ وإن كان مشكوكاً وجداناً.

ونلاحظ على ذلك: أن هذه المحاوله إذا تمت فلا تجدى في الأحكام الظاهريه المجعوله في الاصول العمليه غير المحرزه، كأصالة الاحتياط؛ على أن المحاوله غير تامه، كما يأتي (٢) إن شاء الله تعالى.

والصحيح: أنه لا موضوع لهذا الاعتراض على مسلك حق الطاعه؛ لِمَا تقدّم من أن هذا المسلك المختار يقتضى إنكار قاعده قبح العقاب بلا بيان رأساً.

وقد تلخص ممّا تقدم: أن جعل الأحكام الظاهريه ممكن.

الأمارات و الاصول

تنقسم الأحكام الظاهريه إلى قسمين:

أحدهما: الأحكام الظاهريه التي تُجعل لإحراز الواقع، وهذه الأحكام تتطلب وجود طريقٍ ظنّيٍّ له درجه كشفٍ عن الحكم الشرعي؛ ويتولّى الشارع

ص: ٣٢

١- يمكن استفاده ذلك ممّا جاء في أجود التقريرات ٢: ١١.

٢- ضمن المبادئ العامه من مباحث الأدله المحرزه، تحت عنوان: وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي.

الحكم على طبقه بنحو يلزم على المكلف التصرف بموجبه. ويسمى الطريق ب (الأماره) ، ويسمى الحكم الظاهري ب (الحجيه) ، من قبيل حجيه خبر الثقة.

والقسم الآخر : الأحكام الظاهرية التي تجعل لتقرير الوظيفة العمليه تجاه الحكم المشكوك ، ولا يراد بها إحرازه ، وتسمى ب (الاصول العمليه).

ويبدو من مدرسه المحقق النائيني (1) قدس سره التمييز بين هذين القسمين على أساس ما هو المجعول الاعتباري في الحكم الظاهري ، فإن كان المجعول هو الطريقه والكاشفيه دخل المورد في (الأمارات). وإذا لم يكن المجعول ذلك وكان الجعل في الحكم الظاهري متجهاً إلى إنشاء الوظيفة العمليه دخل في نطاق (الاصول).

وفي هذه الحاله إذا كان إنشاء الوظيفة العمليه بلسان تنزيل مؤدّي الأصل منزله الواقع في الجانب العملي ، أو تنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوم له منزله اليقين في جانبه العملي لا الإحرازي فالأصل تنزيلي ، أو أصل محرز. وإذا كان بلسان تسجيل وظيفه عمليه محدده بدون ذلك فالأصل أصل عملي صرف.

وهذا يعني أنّ الفرق بين الأمارات والاصول ينشأ من كيفيه صياغه الحكم الظاهري في عالم الجعل والاعتبار.

ولكنّ التحقيق : أنّ الفرق بينهما أعمق من ذلك ، فإنّ روح الحكم الظاهري في موارد الأماره تختلف عن روحه في موارد الأصل بقطع النظر عن نوع

ص: ٣٣

١- يبدو أنّ التفاصيل المنسوبة هنا إلى مدرسه المحقق النائيني رحمه الله حصيله ما جاء في مصادر عديده وإن كان كلّ واحد منها غير خالٍ عن الغموض والتشويش ، بل المغايره أحياناً في بعض جوانب تلك التفاصيل. انظر بهذا الصدد : أجود التقريرات ٢ : ٧٨ و ٤١٦ ، ومصباح الاصول ٢ : ١٠٤ - ١٠٦ و ٣ : ١٥٤.

الصياغة ، وليس الاختلاف الصياغى المذكور إلتعبيراً عن ذلك الاختلاف الأعمق فى الروح بين الحكامين.

وتوضيح ذلك : أننا عرفنا سابقاً أنّ الأحكام الظاهرية مردّها إلى خطاباتٍ تُعَيّن الأهمّ من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلّب كلّ نوعٍ منها ضمان الحفظ عليه بنحوٍ ينافى ما يضمن به الحفظ على النوع الآخر ، وكلّ ذلك يحصل نتيجة الاختلاط بين الأنواع عند المكلف ، وعدم تمييزه المباحات عن المحرّمات مثلاً.

والأهميّة التى تستدعى جعل الحكم الظاهرى وفقاً لها : تارة تكون بلحاظ الاحتمال ، واخرى بلحاظ المحتمل ، وثالثة بلحاظ الاحتمال والمحمّل معاً. فإنّ شكّ المكلف فى الحكم يعنى وجود احتمالين أو أكثر فى تشخيص الواقع المشكوك ، وحينئذٍ فإنّ قُدّمت بعض الاحتمالات على البعض الآخر ، وجعل الحكم الظاهرى وفقاً لها ؛ لقوه احتمالها وغلبه مصادفته للواقع بدون أخذ نوع المحتمل بعين الاعتبار ، فهذا هو معنى الأهميّة بلحاظ الاحتمال ، وبذلك يصبح الاحتمال المقدم أماره ، سواء كان لسان الإنشاء والجعل للحكم الظاهرى لسان جعل الطريقيه ، أو وجوب الجرى على وفق الأماره.

وإنّ قُدّمت بعض الاحتمالات على البعض الآخر لأهميّة المحتمل بدون دخلٍ لكاشفيه الاحتمال فى ذلك كان الحكم من الاصول العمليه البحتة ، كأصالة الإباحه وأصالة الاحتياط الملحوظ فى أحدهما أهميّة الحكم الترخيصى المحتمل ، وفى الآخر أهميّة الحكم الإلزامى المحتمل بقطع النظر عن درجه الاحتمال ، سواء كان لسان الإنشاء والجعل للحكم الظاهرى لسان تسجيل وظيفه عمليه ، أو لسان جعل الطريقيه.

وإنّ قُدّمت بعض الاحتمالات على البعض الآخر بلحاظ كلا الأمرين من

الاحتمال والمحمّل ، كان الحكم من الاصول العمليه التنزيليه أو المحرزّه ، كقاعده الفراغ.

نعم ، الأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوّه الاحتمال أن يصاغ الحكم الظاهريّ بلسان جعل الطريقيه. والأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوه المحتمل أن يصاغ بلسان تسجيل الوظيفه ، لا أنّ هذا الاختلاف الصياغيّ هو جوهر الفرق بين الأمارات والاصول.

التنافي بين الأحكام الظاهريه

عرفنا سابقاً (١) أنّ الأحكام الواقعيه المتغيره نوعاً - كالوجوب والحرمه والإباحه - متضاده ، وهذا يعني أنّ من المستحيل أن يثبت حكمان واقعيان متغيران على شيء واحد ، سواء علم المكلف بذلك ، أو لا ؛ لاستحاله اجتماع الضدين في الواقع.

والسؤال هنا هو : أنّ اجتماع حكمين ظاهريين متغيرين نوعاً هل هو معقول ، أو لا-؟ فهل يمكن أن يكون مشكوك الحرمه حراماً ظاهراً ومباحاً ظاهراً في نفس الوقت؟

والجواب على هذا السؤال يختلف باختلاف المبني في تصوير الحكم الظاهريّ والتوفيق بينه وبين الأحكام الواقعيه. فإن أخذنا بوجهه النظر القائله بأنّ مبادئ الحكم الظاهريّ ثابتة في نفس جعله لا في متعلقه أمكن جعل حكمين ظاهريين بالإباحه والحرمه معاً ، على شرط أن لا- يكونا واصلين معاً ، فإنّه في حاله عدم وصول كليهما معاً لا تنافي بينهما ، لا بلحاظ نفس الجعل ؛ لأنّه مجرد

ص: ٣٥

١- الحلقه الثانيه ، ضمن مباحث التمهيد ، تحت عنوان : التضادّ بين الأحكام التكليفيّه.

اعتبار ، ولا بلحاظ المبادئ ؛ لأنَّ مركزها ليس واحداً ، بل مبادئ كلِّ حكم في نفس جعله لا في متعلّقه ، ولا بلحاظ عالم الامتثال والتنجز والتعذير ؛ لأنَّ أحدهما على الأقلِّ غير واصلٍ فلا- أثر عمليّ له ، وأمّا في حاله وصولهما معاً فهما متنافيان متضادّان ؛ لأنَّ أحدهما ينجز والآخر يؤمّن.

وأمّا على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعية المختلطة ، فالخطابان الظاهريان المختلفان - كالإباحه والمنع - متضادّان بنفسيهما ، سواء وصلا إلى المكلف أو لا ؛ لأنَّ الأوّل يثبت أهميته ملاك المباحات الواقعية ، والثاني يثبت أهميته ملاك المحرّمات الواقعية ، ولا يمكن أن يكون كلٌّ من هذين الملاكين أهمّ من الآخر ، كما هو واضح.

وظيفة الأحكام الظاهرية

وبعد أن اتّضح أنّ الأحكام الظاهرية خطابات لضمان ما هو الأهمّ من الأحكام الواقعية ومبادئها ، وليس لها مبادئ في مقابلها نخرج من ذلك بنتيجته ، وهي : أنّ الخطاب الظاهريّ وظيفته التنجيز والتعذير بلحاظ الأحكام الواقعية المشكوكه ، فهو ينجز تارةً ويعذّر اخرى ، وليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة في مقابل الأحكام الواقعية ؛ لأنّه ليس له مبادئ خاصّه به وراء مبادئ الأحكام الواقعية ، فحين يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً يستقلّ العقل بلزوم التحفّظ على الوجوب الواقعيّ المحتمل واستحقاق العقاب على عدم التحفّظ عليه ، لا على مخالفه نفس الحكم بوجوب الاحتياط بما هو.

وهذا معنى ما يقال من أنّ الأحكام الظاهرية طريقه لا حقيقه. فهي مجرّد وسائل وطرق لتسجيل الواقع المشكوك وإدخاله في عهده المكلف ، ولا تكون

هى بنفسها موضوعاً مستقلاً للدخول فى العهده ؛ لعدم استقلالها بمبادئ فى نفسها.

ولهذا فإن من يخالف وجوب الاحتياط فى موردٍ ويتورط نتيجةً لذلك فى ترك الواجب الواقعى لا- يكون مستحقاً لعقابين بلحاظ مخالفته الوجوب الواقعى ووجوب الاحتياط الظاهرى ، بل لعقابٍ واحد ، وإلا لكان حاله أشدَّ ممّن ترك الواجب الواقعى وهو عالم بوجوبه.

وأما الأحكام الواقعيه فهى أحكام حقيقيه لا طريقيه ، بمعنى أنّ لها مبادئ خاصّه بها ، ومن أجل ذلك تُشكّل موضوعاً مستقلاً للدخول فى العهده ، ولحكم العقل بوجوب امتثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها.

التصويب بالنسبه إلى بعض الأحكام الظاهريه

تقدّم (١) أنّ الأحكام الواقعيه محفوظه ومشترکه بين العالم والجاهل ، وأتضح أنّ الأحكام الظاهريه تجتمع مع الأحكام الواقعيه على الجاهل دون منافاهٍ بينهما ، وهذا يعنى أنّ الحكم الظاهرى لا يتصرّف فى الحكم الواقعى. ولكن هناك من ذهب (٢) إلى أنّ الاصول الجاريه فى الشبهات الموضوعيه - كأصالة الطهاره - تتصرّف فى الأحكام الواقعيه ، بمعنى أنّ الحكم الواقعى بشرطيه الثوب الطاهر فى الصلاه - مثلاً - يتسع ببركه أصاله الطهاره ؛ فيشمل الثوب المشكوكه طهارته الذى جرت فيه أصاله الطهاره حتّى لو كان نجساً فى الواقع ، وهذا نحو من التصويب الذى ينتج أنّ الصلاه فى مثل هذا الثوب تكون صحيحه واقعاً ، ولا تجب إعادتها على القاعده ؛ لأنّ الشرطيه قد اتسع موضوعها.

ص: ٣٧

١- فى هذه الحلقة ، تحت عنوان : شمول الحكم للعالم والجاهل.

٢- كفايه الاصول : ١١٠ ، ونهايه الدرايه ١ : ٣٩٢.

وتقريب ذلك : أن دليل أصله الطهاره بقوله : «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» (١) يعتبر حاكماً على دليل شرطيه الثوب الطاهر في الصلاه ؛ لأن لسانه لسان توسعه موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد له ، فالشرط موجود إذن. وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهاره الثوب بالأماره فقط ؛ لأن مفاد دليل حجيه الأماره ليس جعل الحكم المماثل ، بل جعل الطريقيه والمنجزيه ، فهو بلسانه لا يوسع موضوع دليل الشرطيه ؛ لأن موضوع دليلها الثوب الطاهر ، وهو لا يقول : هذا طاهر ، بل يقول : هذا محرز الطهاره بالأماره ، فلا يكون حاكماً.

وعلى هذا الأساس فصل صاحب الكفايه (٢) بين الأمارات والاصول المنقحه للموضوع ، فبنى على أن الاصول الموضوعيه توسع دائره الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع دون الأمارات ، وهذا غير صحيح ، وسيأتي بعض الحديث عنه إن شاء الله تعالى (٣).

القضيه الحقيقيه و الخارجيه للأحكام

إشاره

مرّ بنا في الحلقة السابقه (٤) أن الحكم تارة يُجعل على نهج القضيه الحقيقيه ، واخرى يُجعل على نهج القضيه الخارجيه.

ص: ٣٨

- ١- الكافي ٣ : ١ ، والتهذيب ١ : ٢٨٤ ، الحديث ٨٣٢ ، ووسائل الشيعه ٣ : ٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ ، باختلاف في اللفظ فيها.
- ٢- كفايه الاصول : ١١٠.
- ٣- جاءت الإشاره إلى ذلك في هذه الحلقة ضمن أبحاث الدليل العقلي ، تحت عنوان : دلالة الأوامر الظاهريه على الإجزاء عقلاً ، من دون بيان تفصيل الردّ عليه.
- ٤- ضمن بحوث التمهيد ، تحت عنوان : القضيه الحقيقيه والقضيه الخارجيه للأحكام.

والقضية الخارجيه : هي القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على أفرادٍ موجودهٍ فعلاً في الخارج في زمان إصدار الحكم ، أو في أيّ زمانٍ آخر ، فلو اتيح لحاكم أن يعرف بالضبط من وُجد ومن هو موجود ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء فأشار إليهم جميعاً وأمر بإكرامهم فهذه قضيه خارجيه .

والقضية الحقيقيه : هي القضية التي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره وذنه بدلاً عن الواقع الخارجى ، فيشكّل قضيه شرطيه ؛ شرطها هو الموضوع المقدّر الوجود ، وجزاؤها هو الحكم ، فيقول : إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه ، وإذا قال : «أكرم العالم» قاصداً هذا المعنى فالقضيه روحاً شرطيه وإن كانت صياغته حمليه .

وهناك فوارق بين القضيتين : منها ما هو نظرى ، ومنها ما يكون له مغزى عملى .

فمن الفوارق أننا بموجب القضية الحقيقيه نستطيع أن نشير إلى أى جاهلٍ ونقول : لو كان هذا عالماً لوجب إكرامه ؛ لأنّ الحكم بالوجوب ثبت على الطبيعه المقدّره ، وهذا مصداقها ، وكلّما صدق الشرط صدق الجزاء ، خلافاً للقضيه الخارجيه التي تعتمد على الإحصاء الشخصى للحاكم ، فإنّ هذا الفرد الجاهل ليس داخلاً فيها ، لا بالفعل ولا على تقدير أن يكون عالماً .

أمّا الأول فواضح ، وأمّا الثانى فلاّ أنّ القضية الخارجيه ليس فيها تقدير وافتراض ، بل هي تنصبّ على موضوعٍ ناجز .

ومن الفوارق : أنّ الموضوع فى القضية الحقيقيه وصف كلىّ دائماً يفترض وجوده فيرتّب عليه الحكم ، سواء كان وصفاً عرضياً كالعالم ، أو ذاتياً كالإنسان .

وأمّا الموضوع فى القضية الخارجيه فهو الذوات الخارجيه - أى ما يقبل أن يُشار إليه فى الخارج بلحاظ أحد الأزمنه - ومن هنا استحال التقدير والافتراض فيها ؛ لأنّ الذات الخارجيه وما يقال عنه (هذا) خارجاً لا معنى لتقدير وجوده ، بل هو

فإن كان وصف ما دخيلاً في ملاك الحكم في القضية الخارجيه تصدّى المولى نفسه لإحراز وجوده ، كما إذا أراد أن يحكم على ولده بوجوب إكرام أبناء عمّه وكان لتديّنهم دخل في الحكم ، فإنه يتصدّى بنفسه لإحراز تديّنهم ، ثم يقول : «أكرم أبناء عمّك كلّهم» ، أو : «الإزیداً» ، تبعاً لما أحرزه من تديّنهم كلاً أو جُلاً.

وأما إذا قال : «أكرم أبناء عمّك إن كانوا متديّنين» فالقضية شرطيه وحقيقيه من ناحيه هذا الشرط ؛ لأنه قد افترض وقُدّر.

ومن الفوارق المترتبه على ذلك : أنّ الوصف الدخيل في الحكم في باب القضايا الحقيقيه إذا انتفى ينتفى الحكم ؛ لأنه مأخوذ في موضوعه. وإن شئت قلت : لأنه شرط ، والجزاء ينتفى بانتفاء الشرط ، خلافاً لباب القضايا الخارجيه ، فإن الأوصاف ليست شروطاً ، وإنما هي امور يتصدّى المولى لإحرازها فتدعوه إلى جعل الحكم ، فإذا أحرز المولى تديّن أبناء العمّ فحكم بوجوب إكرامهم على نهج القضية الخارجيه ثبت الحكم ولو لم يكونوا متديّنين في الواقع ، وهذا معنى أنّ الذى يتحمل مسؤوليه تطبيق الوصف على أفرادهِ هو المكلف في باب القضايا الحقيقيه للأحكام ، وهو المولى في باب القضايا الخارجيه لها.

[تعلق الأحكام بالعناوين الذهنيه:]

وينبغى أن يُعلم : أنّ الحاكم - سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقيه أو على نهج القضية الخارجيه ، وسواء كان حكمه تشريعياً كالحكم بوجوب الحجّ على المستطيع ، أو تكوينياً وإخبارياً كالحكم بأنّ النار محرقة أو أنّها في الموقد - إنما يصبّ حكمه في الحقيقه على الصوره الذهنيه ، لا- على الموضوع الحقيقى للحكم ؛ لأنّ الحكم لَمَّا كان أمراً ذهنياً فلا يمكن أن يتعلّق إلاّ بما هو حاضر في

الذهن ، وليس ذلك إلا الصورة الذهنية ، وهي وإن كانت مباينةً للموضوع الخارجى بنظرٍ ولكنّها عينه بنظرٍ آخر.

فأنت إذا تصوّرت (النار) ترى بتصوّرك ناراً ، ولكنك إذا لاحظت بنظره ثانيه إلى ذهنك وجدت فيه صورةً ذهنيهً للنار ، لا النار نفسها ، ولّمّا كان ما فى الذهن عين الموضوع الخارجى بالنظر التصورى وبالحمل الأولى صحّ أن يحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجى من خصوصيات كالإحراق بالنسبه إلى النار.

وهذا يعنى أنّه يكفى فى إصدار الحكم على الخارج إحضار صورهِ ذهنيه تكون بالنظر التصورى عين الخارج وربط الحكم بها ، وإن كانت بنظره ثانويه فاحصه وتصديقيه - أى بالحمل الشائع - مغايره للخارج.

وسوف نتحدّث في ما يلي - وفقاً لِمَا تقدّم في الحلقتين السابقتين - عن حجّيه القطع أولاً - باعتباره عنصراً مشتركاً عاماً - ثمّ عن العناصر المشتركه التي تتمثّل في أدلّه محرزّه ، وبعد ذلك عن العناصر المشتركه التي تتمثّل في اصولٍ عمليه ، وفي الخاتمه نعالج حالات التعارض إن شاء الله تعالى.

الحجّيه على مبني حقّ الطاعه.

الحجّيه على مبني المشهور.

العلم الإجمالي.

حجّيه القطع غير المصيب.

تقدم في الحلقة السابقه (١) أن للمولى الحقيقي (سبحانه وتعالى) حق الطاعه بحكم مولويته. والمتيقن من ذلك هو حق الطاعه في التكاليف المقطوعه ، وهذا هو معنى (منجزيه القطع) كما أن حق الطاعه هذا لا- يمتد إلى ما يقطع المكلف بعدمه من التكاليف جزماً وهذا معنى (معدريه القطع) والمجموع من (المنجزيه) و (المعدريه) هو ما نقصده بالحجبه.

كما عرفنا سابقاً (٢) أن الصحيح في حق الطاعه شموله للتكاليف المظنونه والمحتمله أيضاً فيكون الظن والاحتمال منجزاً أيضاً ، ومن ذلك يُستنتج أن المنجزيه موضوعها مطلق انكشاف التكليف ولو كان انكشافاً احتمالياً ؛ لسعه دائره حق الطاعه ، غير أن هذا الحق وهذا التنجيز يتوقف على عدم حصول مؤمن من قبل المولى نفسه في مخالفه ذلك التكليف ، وذلك بصدور ترخيص جاد منه في مخالفه التكليف المنكشف ، إذ من الواضح أنه ليس لشخص حق الطاعه لتكليفه والإدانه بمخالفته إذا كان هو نفسه قد رخص بصوره جاده في مخالفته.

أما متى يتأتى للمولى أن يرخص في مخالفه التكليف المنكشف بصوره جاده؟

ص: ٤٥

-
- ١- الحلقة الثانيه ، ضمن بحوث التمهيدي ، تحت عنوان : حجبه القطع.
 - ٢- الحلقة الثانيه ، ضمن بحوث التمهيدي ، تحت عنوان : حجبه القطع.

فالجواب على ذلك : أنّ هذا يتأتى للمولى بالنسبة إلى التكاليف المنكشفة بالاحتمال أو الظنّ ، وذلك بجعل حكم ظاهريّ ترخيصيّ في موردها ، كأصالة الإباحة والبراءة. ولا تنافي بين هذا الترخيص الظاهريّ والتكليف المحتمل أو المظنون ؛ لِمَا سبق (١) من التوفيق بين الأحكام الظاهرية والواقعية ، وليس الترخيص الظاهري هنا هزلياً ، بل المولى جادّ فيه ضمناً لِمَا هو الأهمّ من الأغراض والمبادئ الواقعية.

وأما التكليف المنكشف بالقطع فلا يمكن ورود المؤمن من المولى بالترخيص الجادّ في مخالفته ؛ لأنّ هذا الترخيص إمّا حكم واقعيّ حقيقيّ ، وإمّا حكم ظاهريّ طريقيّ ، وكلاهما مستحيل.

والوجه في استحالة الأوّل : أنّه يلزم اجتماع حكّمين واقعيين حقيقيّين متنافيين في حاله كون التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع ، ويلزم اجتماعهما على أيّ حالٍ في نظر القاطع ؛ لأنّه يرى مقطوعه ثابتاً دائماً ، فكيف يصدّق بذلك؟!

والوجه في استحالة الثاني : أنّ الحكم الظاهريّ ما يؤخذ في موضوعه الشكّ ، ولا- شكّ مع القطع ، فلا مجال لجعل الحكم الظاهريّ.

وقد يناقش في هذه الاستحالة : بأنّ الحكم الظاهريّ - كمصطلح متقوّم بالشكّ - لا يمكن أن يوجد في حاله القطع بالتكليف ، ولكن لماذا لا يمكن أن نفترض ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهريّ ولو لم يسمّ بهذا الاسم اصطلاحاً؟

لأنّنا عرفنا سابقاً أنّ روح الحكم الظاهريّ : هي أنّه خطاب يُجعل في موارد اختلاط المبادئ الواقعية وعدم تمييز المكلف لها لضمان الحفاظ على ما هو أهمّ منها ، فإذا افترضنا أنّ المولى لاحظ كثره وقوع القاطعين بالتكاليف في الخطأ وعدم التمييز بين موارد التكليف وموارد الترخيص ، وكانت ملاكات الإباحة

ص: ٤٦

١- في هذه الحلقة ضمن بحوث التمهيديّ ، تحت عنوان : الحكم الواقعيّ والظاهريّ.

الاقضائيه تستدعى الترخيص في مخالفه ما يقطع به من تكاليف ضمناً للحفاظ على تلك الملاكات ، فلماذا لا يمكن صدور الترخيص حينئذٍ؟

والجواب على هذه المناقشه : أنّ هذا الترخيص لَمَّا كان من أجل رعايه الإباحه الواقعيه في موارد خطأ القاطعين فكلّ قاطع يعتبر نفسه غير مقصودٍ جداً بهذا الترخيص ؛ لأنّه يرى قطعه بالتكليف مصيباً ، فهو بالنسبه إليه ترخيص غير جادّ ، وقد قلنا في ما سبق (١) : إنّ حقّ الطاعه والتنجيز متوقّف على عدم الترخيص الجادّ في المخالفه.

ويتلخّص من ذلك :

أولاً : أنّ كلّ انكشافٍ للتكليف منجّز ، ولا تختصّ المنجّزيه بالقطع ؛ لسعه دائره حقّ الطاعه.

وثانياً : أنّ هذه المنجّزيه مشروطه بعدم صدور ترخيصٍ جادّ من قبل المولى في المخالفه.

وثالثاً : أنّ صدور مثل هذا الترخيص معقول في موارد الانكشاف غير القطعي ، ومستحيل في موارد الانكشاف القطعي . ومن هنا يقال : إنّ القطع لا يعقل سلب المنجّزيه عنه ، بخلاف غيره من المنجّزات.

هذا هو تصوّر الصحيح لحجّيه القطع ومنجّزيته ، ولعدم إمكان سلب هذه المنجّزيه عنه.

[الحجّيه على مبنى المشهور :]

غير أنّ المشهور لهم تصوّر مختلف : فبالنسبه إلى أصل المنجّزيه ادّعوا أنّها من لوازم القطع بما هو قطع ، ومن هنا آمنوا بانتفائها عند انتفائه ، وبما أسموه

ص : ٤٧

١- تقدّم في الصفحه السابقه.

بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

وبالنسبه إلى عدم إمكان سلب المنجزيه وردع المولى عن العمل بالقطع برهنوا (1) على استحاله ذلك : بأنّ المكلف إذا قطع بالتكليف حكم العقل بقبح معصيته ، فلو رخص المولى فيه لكان ترخيصاً في المعصيه القبيحه عقلاً ، والترخيص في القبيح محال ومنافٍ لحكم العقل.

أمّا تصوّرهم بالنسبه إلى المنجزيه فجوابه : أنّ هذه المنجزيه إنّما تثبت في موارد القطع بتكليف المولى ، لا القطع بالتكليف من أى أحد ، وهذا يفترض مولى في الرتبه السابقه ، والمولويه معناها : حقّ الطاعه وتنجزها على المكلف ، فلا بدّ من تحديد دائره حقّ الطاعه المقوم لمولويه المولى في الرتبه السابقه ، وهل يختصّ بالتكاليف المعلومه ، أو يعمّ غيرها؟

وأمّا تصوّرهم بالنسبه إلى عدم إمكان الردع فجوابه : أنّ مناقضه الترخيص لحكم العقل وكونه ترخيصاً في القبيح فرع أن يكون حقّ الطاعه غير متوقّف على عدم ورود الترخيص من قبل المولى ، وهو متوقّف حتماً ؛ لوضوح أنّ من يرخص بصوره جادّه في مخالفه تكليف لا يمكن أن يطالب بحقّ الطاعه فيه.

فجوهر البحث يجب أن ينصبّ على أنّه هل يمكن صدور هذا الترخيص بنحو يكون جاداً ومنسجماً مع التكاليف الواقعيه ، أو لا؟ وقد عرفت أنّه غير ممكن.

وكما أنّ منجزيه القطع لا يمكن سلبها عنه كذلك معدّيته ؛ لأنّ سلب

ص: ٤٨

١- ورد هذا البرهان في تقرير بحث المحقق العراقي رحمه الله في نهايه الأفكار ١ (ق ٣) : ٧ - ٨ ، مع التفاته إلى ما أورده عليه السيّد الشهيد رحمه الله ، كما تمسك بعضهم بمثل هذا البرهان في دعوى استحاله ورود الترخيص في مخالفه القطعيه للعلم الإجمالي. انظر أجود التقريرات ٢ : ٢٤١ ، ومصباح الاصول ٢ : ٣٤٥ - ٣٤٦.

المعذريه عن القطع بالإباحه : إمّا أن يكون بجعل تكليفٍ حقيقي ، أو بجعل تكليفٍ طريقي ، والأوّل مستحيل ؛ للتنافي بينه وبين الإباحه المقطوعه. والثاني مستحيل ؛ لأنّ التكليف الطريقيّ ليس الأوسيله لتنجيز التكليف الواقعي كما تقدّم (1) ، والمكلف القاطع بالإباحه لا يحتمل تكليفاً واقعياً في مورد قطعه لكي ينتج ، فلا يرى للتكليف الطريقيّ أثراً.

العلم الإجمالي

كما يكون القطع التفصيليّ حجّة كذلك القطع الإجمالي - وهو ما يسمّى عادةً بالعلم الإجمالي - كما إذا علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعه. ومنجزيه هذا العلم الإجمالي لها مرحلتان :

الاولى : مرحله المنع عن المخالفه القطعيه بترك كلتا الصلاتين في المثال المذكور.

والثانيه : مرحله المنع حتّى عن المخالفه الاحتماليه المساوق لإيجاب الموافقه القطعيه ، وذلك بالجمع بين الصلاتين.

أمّا مرحله الاولى فالكلام فيها يقع في أمرين :

أحدهما : في حجّيه العلم الإجمالي بمقدار المنع عن المخالفه القطعيه.

والآخر : في إمكان ردع الشارع عن ذلك ، وعدمه.

أمّا الأمر الأوّل فلا شك في أنّ العلم الإجماليّ حجّه بذلك المقدار ؛ لأنّه مهما تصوّرناه فهو مشتمل حتماً على علم تفصيليّ بالجامع بين التكليفين ، فيكون مُدخلاً لهذا الجامع في دائره حقّ الطاعه. أمّا على رأينا في سعه هذه الدائره فواضح. وأمّا على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيانٍ فلاّ أنّ العلم الإجماليّ

ص: ٤٩

١- تحت عنوان : وظيفه الأحكام الظاهريّه.

يستبطن انكشافاً تفصيلاً تاماً للجامع بين التكليفين ، فيخرج هذا الجامع عن دائره قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وأما الأمر الثاني فقد ذكر المشهور (١): أنّ الترخيص الشرعيّ في المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي غير معقول ؛ لأنها معصيه قبيحه بحكم العقل ، فالترخيص فيها يناقض حكم العقل ؛ ويكون ترخيصاً في القبح ، وهو محال.

وهذا البيان غير متّجه ؛ لأننا عرفنا سابقاً (٢) أنّ مردّد حكم العقل بقبح المعصيه ووجوب الامتثال إلى حكمه بحقّ الطاعه للمولى ، وهذا حكم معلق على عدم ورود الترخيص الجادّ من المولى في المخالفه ، فإذا جاء الترخيص ارتفع موضوع الحكم العقلي ، فلا تكون المخالفه القطعيه قبيحه عقلاً.

وعلى هذا فالبحث ينبغي أن ينصبّ على أنه : هل يعقل ورود الترخيص الجادّ من قبل المولى على نحو يلائم مع ثبوت الأحكام الواقعيه؟

والجواب : أنه معقول ؛ لأنّ الجامع وإن كان معلوماً ولكن إذا افترضنا أنّ الملاكات الاقتضائيه للإباحه كانت بدرجه من الأهميه تستدعي لضمان الحفاظ عليها الترخيص حتى في المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال فمن المعقول أن يصدر من المولى هذا الترخيص ، ويكون ترخيصاً ظاهرياً بروحه وجوهره ؛ لأنه ليس حكماً حقيقياً ناشئاً من مبادئ في متعلّقه ، بل خطاباً طريقياً من أجل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائيه للإباحه الواقعيه. وعلى هذا الأساس لا يحصل تناقض بينه وبين التكليف المعلوم بالإجمال ، إذ ليس له مبادئ خاصه به في مقابل مبادئ الأحكام الواقعيه ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال.

ص: ٥٠

١- أجود التقريرات ٢ : ٢٤١ ، ومصباح الاصول ٢ : ٣٤٥ - ٣٤٦.

٢- في الردّ على تصوّر المشهور بالنسبه إلى عدم إمكان الردع عن العمل بالقطع.

فإن قيل : ما الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي ، إذ تقدّم (١) أنّ الترخيص الطريقيّ في مخالفه التكليف المعلوم تفصيلاً مستحيل ، وليس العلم الإجمالي إلاّ علماً تفصيلاً بالجامع؟

كان الجواب على ذلك : أنّ العالم بالتكليف بالعلم التفصيلي لا يرى التزامه بعلمه مفوّتاً للملاكات الاقتضائية للإباحه ؛ لأنّه قاطع بعدمها في مورد علمه ، والترخيص الطريقيّ إنّما ينشأ من أجل الحفاظ على تلك الملاكات ، وهذا يعني أنّه يرى عدم توجّه ذلك الترخيص إليه جدّاً. وهذا خلافاً للقاطع في موارد العلم الإجمالي ، فإنّه يرى أنّ إزماءه بترك المخالفه القطعيه قد يعني إزماءه بفعل (٢) المباح لكي لا- تتحقّق المخالفه القطعيه ، وعلى هذا الأساس يتقبّل توجّه ترخيص جادّ إليه من قبل المولى في كلا الطرفين لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحه.

ويبقى بعد ذلك سؤال إثباتي ، وهو : هل ورد الترخيص في المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي؟ وهل يمكن إثبات ذلك بإطلاق أدلّه الاصول؟

والجواب : هو النفي ؛ لأنّ ذلك يعني افتراض أهميه الغرض الترخيصي من الغرض الإزماءي ، حتّى في حاله العلم بالإزماء ووصوله إجمالاً ، أو مساواته له على الأقلّ ، وهو وإن كان افتراضاً معقولاً ثبوتاً ولكنّه على خلاف الارتكاز

ص: ٥١

١- في بحث حجّيه القطع على مبنى حقّ الطاعه.

٢- كذا في الطبعه الاولى. ولكن في بعض الطبعات الاخرى كلمه (بترك) بدلاً عن (بفعل) والصحيح ما في الطبعه الاولى خصوصاً مع النظر إلى مثال الشبهه الوجوبيه الوارده في المتن - وهو العلم الإجمالي بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه - فإنّ ترك المخالفه القطعيه في مثل ذلك يستدعي فعل أحد الطرفين على أقلّ تقدير وقد يكون ذلك الفعل مباحاً في الواقع ، وهذا يعني إزماءه بفعل المباح لا بترك المباح.

العقلاني ؛ لأنَّ الغالب في الأغراض العقلانيه عدم بلوغ الأغراض الترخيصيه إلى تلك المرتبه ، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينهً
لُبيّه متّصلهً على تقييد إطلاق أدلّه الاصول. وبذلك نثبت حرمة المخالفه القطعيّه للعلم الإجمالي عقلاً.

ويسمى الاعتقاد بمنجزيه العلم الإجمالي لهذه المرحله على نحوٍ لا يمكن الردع عنها عقلاً أو عقلاً بالقول بعليّه العلم الإجمالي
لحرمة المخالفه القطعيّه.

بينما يسمى الاعتقاد بمنجزيته لهذه المرحله مع افتراض إمكان الردع عنها عقلاً وعقلاً بالقول باقتضاء العلم الإجمالي للحرمة
المذكوره.

وأما المرحله الثانيه فيقع الكلام عنها في مباحث الاصول العمليه إن شاء الله تعالى.

حجبه القطع غير المصيب و حكم التجزي

هناك معنيان للإصابه :

أحدهما : إصابه القطع للواقع ، بمعنى كون المقطوع به ثابتاً.

والآخر : إصابه القاطع في قطعه ، بمعنى أنه كان يواجه مبرراتٍ موضوعيّةً لهذا القطع ولم يكن متأثراً بحاله نفسيّه ، ونحو ذلك
من العوامل.

وقد يتحقّق المعنى الأول من الإصابه دون الثاني ، فلو أنّ مكلفاً قطع بوفاه إنسانٍ لإخبار شخصٍ بوفاته وكان ميّتاً حقّاً ، غير أنّ
هذا الشخص كانت نسبة الصدق في إخباراته عموماً بدرجه سبعين في المائه فقطع المكلف مصيب بالمعنى الأول ، ولكنّه غير
مصيب بالمعنى الثاني ؛ لأنّ درجه التصديق بوفاه ذلك الإنسان يجب أن تتناسب مع نسبة الصدق في مجموع أخباره.

ونفس المعنيين من الإصابه يمكن افتراضهما في درجات التصديق الاخرى أيضاً ، فمن ظنّ بوفاه إنسانٍ لإخبار شخصٍ بذلك ،
وكان ذلك الإنسان حياً فهو غير مصيبٍ في ظنه بالمعنى الأول ، ولكنّه مصيب بالمعنى الثاني إذا كانت

نسبه الصدق فى إخبارات ذلك الشخص أكثر من خمسين فى المائة.

ونطلق على التصديق المصيب بالمعنى الثانى اسم (التصديق الموضوعى) و (اليقين الموضوعى) ، وعلى التصديق غير المصيب بالمعنى الثانى اسم (التصديق الذاتى) و (القطع الذاتى).

وانحراف التصديق الذاتى عن الدرجه التى تفترضها المبررات الموضوعيه له مراتب ، وبعض مراتب الانحراف الجزئيه مما ينغمس فيه كثير من الناس ، وبعض مراتبه يعتبر شذوذاً ، ومنه قطع القطع ، فالقطع إنسان يحصل له قطع ذاتى وينحرف غالباً فى قطعه هذا انحرافاً كبيراً عن الدرجه التى تفترضها المبررات الموضوعيه.

وحجبه القطع من وجهه نظر اصوليه - وبما هى معبره عن المنجزيه والمعذريه - ليست مشروطه بالإصابه بأى واحد من المعنيين.

أمياً المعنى الأول فواضح ، إذ يعتبر القطع بالتكليف تمام الموضوع لحق الطاعه ، كما أن القطع بعدمه تمام الموضوع لخروج المورد عن هذا الحق. ومن هنا كان المتجرى مستحقاً للعقاب كاستحقاق العاصى ؛ لأنّ انتهاكهما لحق الطاعه على نحو واحد. ونقصد بالمتجرى من ارتكب ما يقطع بكونه حراماً ولكنّه ليس بحرام فى الواقع.

ويستحيل سلب الحجبه أو الردع عن العمل بالقطع غير المصيب للواقع ؛ لأنّ مثل هذا الردع يستحيل تأثيره فى نفس أى قاطع ؛ لأنّه يرى نفسه مصيباً ، وإلا لم يكن قاطعاً.

وكما يستحق المتجرى العقاب - كالعاصى - كذلك يستحق المنقاد الثواب بالنحو الذى يفترض للممثل ؛ لأنّ قيامهما بحق المولى على نحو واحد. ونقصد بالمنقاد : من أتى بما يقطع بكونه مطلوباً للمولى فعلاً أو تركاً رعايه لطلب المولى ، ولكنّه لم يكن مطلوباً فى الواقع.

وأما المعنى الثانى فكذلك أيضاً؛ لأنَّ عدم التحرك عن القطع الذاتى بالتكليف يساوى عدم التحرك عن اليقين الموضوعى فى تعبيره عن الاستهان بالمولى وهدر كرامته ، فىكون للمولى حق الطاعه فىهما على السواء ، والتحرك عن كل منهما وفاء بحق المولى وتعظيم له.

وقد يقال : إنَّ القطع الذاتى وإن كان منجزاً - لما ذكرناه - ولكنه ليس بمعذر ، فالقَطَاعُ إذا قطع بعدم التكليف وعمل بقطعه وكان التكليف ثابتاً فى الواقع فلا يعذر فى ذلك ؛ لأحد وجهين :

الأول : أنَّ الشارع ردع عن العمل بالقطع الذاتى أو ببعض مراتبه المتطرّفه على الأقل ، وهذا الردع ليس بالنهاى عن العمل بالقطع بعد حصوله ، بل بالنهاى عن المقدمات التى تؤدى إلى نشوء القطع الذاتى للقَطَاع ، أو الأمر بترويض الذهن على الاتزان ، وهذا حكم طريقي يراد به تنجيز التكليف الواقعيه التى يخطئها قطع القَطَاع وتصحيح العقاب على مخالفتها ، وهذا أمر معقول ، غير أنه لا دليل عليه إثباتاً.

الثانى : أنَّ القَطَاع فى بدايه أمره إذا كان ملتفتاً إلى كونه إنساناً غير متعارفٍ فى قطعه ، كثيراً ما يحصل له العلم الإجمالى بأنَّ بعض ما سيحدث لديه من قُطوعٍ نافية غير مطابقه للواقع ؛ لأجل كونه قَطَاعاً ، وهذا العلم الإجمالى منجز.

فإن قيل : إنَّ القَطَاع حين تتكوّن لديه قُطوع نافية يزول من نفسه ذلك العلم الإجمالى ؛ لأنه لا يمكنه أن يشكّ فى قطعه وهو قاطع بالفعل.

كان الجواب : أنَّ هذا مبنى على أن يكون الوصول كالقدره ، فكما أنه يكفى فى دخول التكليف فى دائره حق الطاعه كونه مقدوراً حدوداً - وإن زالت القدره بسوء اختيار المكلف - كذلك يكفى كونه واصلاً حدوداً وإن زال الوصول بسوء اختياره.

٣- الجزء الأول

الأدلة المحرزة

أشاره

مبادئ عامه.

الدليل الشرعي.

الدليل العقلي.

ص: ٥٥

اشاره

تأسيس الأصل عند الشك في الحججه.

مقدار ما يثبت بدليل الحججه.

تبعيه الدلاله الائتزاميه للدلاله المطابقيه.

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي.

إثبات الأماره لجواز الإسناد.

إبطال طريقيه الدليل.

تقسيم البحث في الأدله المحرزه.

الدليل إذا كان قطعياً فهو حججه على أساس حججه القطع ، وإذا لم يكن كذلك فإن قام دليل قطعي على حججه اخذ به ، وأما إذا لم يكن قطعياً وشك في جعل الحجية له شرعاً مع عدم قيام الدليل على ذلك فالأصل فيه عدم الحجية. ونعني بهذا الأصل : أن احتمال الحجية ليس له أثر عملي ، وأن كل ما كان مرجعاً لتحديد الموقف بقطع النظر عن هذا الاحتمال يظل هو المرجع معه أيضاً.

ولتوضيح ذلك نطبق هذه الفكرة على خبر محتمل الحجية يدل على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلاً ، وفي مقابله البراءة العقلية (قاعده قبح العقاب بلا بيان) عند من يقول بها ، والبراءة الشرعية ، والاستصحاب ، وإطلاق دليل اجتهادي تفرض دلالة على عدم وجوب الدعاء.

أما البراءة العقلية فلو قيل بها كانت مرجعاً مع احتمال حججه الخبر أيضاً ؛ لأن احتمال الحجية لا يكمل البيان ، وإلا لتم باحتمال الحكم الواقعي.

ولو أنكرناها وقلنا : إن كل حكم ينتج بالاحتمال ما لم يقطع بالترخيص الظاهري في مخالفته ، فالواقع منجز باحتماله من دون أثر لاحتمال الحجية.

وأما البراءة الشرعية فإطلاق دليلها شامل لموارد احتمال الحجية أيضاً ؛ لأن موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعي ، وهو ثابت مع احتمال الحجية أيضاً ، بل حتى مع قيام الدليل على الحجية. غير أنه في هذه الحالة يقدم دليل حجية الخبر على دليل البراءة ؛ لأنه أقوى منه وحاكم عليه مثلاً ، وأما مع عدم ثبوت الدليل الأقوى فيؤخذ بدليل البراءة ، وكذلك الكلام في الاستصحاب.

وأما الدليل الاجتهادي المفترض دلالة بالإطلاق على عدم الوجوب فهو حجة مع احتمال حجية الخبر المخصص أيضاً ؛ لأن مجرد احتمال التخصيص لا يكفي لرفع اليد عن الإطلاق.

ونستخلص من ذلك : أن الموقف العملي لا يتغير باحتمال الحجية ، وهذا يعني أن احتمالها يساوي عملياً القطع بعدمها.

ونضيف إلى ذلك : أن بالإمكان إقامة الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته ، بناءً على تصوّرنا المتقدم للأحكام الظاهرية ، حيث مرّ بنا (1) أنه يقتضى التنافي بينها بوجوداتها الواقعية ، وهذا يعني أن البراءة عن التكليف المشكوك وحجية الخبر الدال على ثبوته حكمان ظاهريان متنافيان ، فالدليل الدال على البراءة دال بالدلاله الالتزامية على نفي الحجية المذكوره ، فيؤخذ بذلك ما لم يتم دليل أقوى على الحجية.

وقد يقام الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته من الأمارات بما اشتمل من الكتاب الكريم على النهي عن العمل بالظن وغير العلم ، فإن كل ظن يشك في حجيته يشمل إطلاق هذا النهي.

ص : ٦٠

١- تحت عنوان : التنافي بين الأحكام الظاهرية.

وقد اعترض المحقق النائبي (١) - قدس الله روحه - على ذلك : بأن حجّيه الأماره معناها جعلها علماً ؛ لأنه بنى على مسلك جعل الطريقيه ، فمع الشكّ في الحجّيه يشكّ في كونها علماً ، فلا يمكن التمسك بدليل النهى عن العمل بغير العلم حينئذٍ ؛ لأنّ موضوعه غير محرز.

وجواب هذا الاعتراض : أنّ النهى عن العمل بالظنّ ليس نهياً تحريمياً ، وإنّما هو إرشاد إلى عدم حجّيته ، إذ من الواضح أنّ العمل بالظنّ ليس من المحرّمات النفسيه ، وإنّما محذوره احتمال التورّط في مخالفه الواقع ، فيكون مفاده عدم الحجّيه ، فإذا كانت الحجّيه بمعنى اعتبار الأماره علماً فهذا يعنى أنّ مطلقات النهى تدلّ على نفى اعتبارها علماً ، فيكون مفادها في رتبه مفاد حجّيه الأماره ، وبهذا تصلح لنفى الحجّيه المشكوكه.

مقدار ما يثبت بدليل الحجّيه

وكلّما كان الطريق حجّه ثبت به مدلوله المطابقى ، وأمّا المدلول الالتزامى فيثبت في حالتين بدون شكّ ، وهما :

أولاً : فيما إذا كان الدليل قطعياً.

وثانياً : فيما إذا كان الدليل على الحجّيه يرتّب الحجّيه على عنوان ينطبق على الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه على السواء ، كما إذا قام الدليل على حجّيه عنوان (الخبر) وقلنا : إنّ كلّاً من الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه مصداق لهذا العنوان.

وأما في غير هاتين الحالتين فقد يقع الإشكال ، كما في الظهور العرفى

ص : ٦١

الذى قام الدليل على حجّيته فإنّه ليس قطعياً ، كما أنّ دلّالته الالتزاميه ليست ظهوراً عرفياً ، فقد يقال : إنّ أمثال دليل حجّيه الظهور لا تقتضى بنفسها إلاّ إثبات المدلول المطابقى ما لم تقم قرينه خاصّه على إسرائ الحجّيه إلى الدلالات الالتزاميه أيضاً.

ولكنّ المعروف بين العلماء التفصيل بين الأمارات والاصول ، فكلّ ما قام دليل على حجّيته من باب الأماريه ثبتت به مدلولاته الالتزاميه أيضاً ، ويقال حينئذٍ : إنّ مثبتاته حجّه . وكلّ ما قام دليل على حجّيته بوصفه أصلاً عملياً فلا تكون مثبتاته حجّه ، بل لا يتعدّى فيه من إثبات المدلول المطابقى ؛ إلاّ إذا قامت قرينه خاصّه فى دليل الحجّيه على ذلك.

وقد فسر المحقّق النائينى (١) ذلك - على ما تبناه من مسلك جعل الطريقيّته فى الأمارات - بأنّ دليل الحجّيه يجعل الأماره علماً ، فيترتب على ذلك كلّ آثار العلم . ومن الواضح أنّ من شؤون العلم بشىء العلم بلوازمه ، ولكنّ أدلّه الحجّيه فى باب الاصول ليس مفادها إلاّ التعبّد بالجري العملى على وفق الأصل ، فيتحدّد الجرى بمقدار مؤدّى الأصل ، ولا يشمل الجرى العملى على طبق اللوازم إلاّ مع قيام قرينه .

واعترض السيّد الاستاذ (٢) على ذلك : بأنّ دليل الحجّيه فى باب الأمارات وإن كان يجعل الأماره علماً ولكنّه علم تعبدى جعلى ، والعلم الجعلى يتقدّر بمقدار الجعل . فدعوى أنّ العلم بالمؤدّى يستدعى العلم بلوازمه إنّما تصدق على العلم الوجدانى ، لا العلم الجعلى .

ص : ٦٢

١- فوائد الاصول ٤ : ٤٨٧ .

٢- مصباح الاصول ٣ : ١٥٤ .

ومن هنا ذهب إلى أن الأصل في الأمارات أيضاً عدم حجّيه مثبتاتها ومدلولاتها الالتزاميه ، وأن مجرد جعل شىء حجّة من باب الأماريه لا يكفى لإثبات حجّيته في المدلول الالتزامى .

والصحيح ما عليه المشهور من : أن دليل الحجّيه فى باب الأمارات يقتضى حجّيه الأماره فى مدلولاتها الالتزاميه أيضاً ، ولكن ليس ذلك على أساس ما ذكره المحقق النائينى من تفسير ، فإنّه فسّر ذلك بنحو يتناسب مع مبناه فى التمييز بين الأمارات والاصول ، وقد مرّ بنا سابقاً (١) أنّه - قدس الله روحه - يميّز بين الأمارات والاصول بنوع المجعول والمنشأ فى أدلّه حجّيتها ، فضابط الأماره عنده كون مفاد دليل حجّيتها جعل الطريقيه والعلميه ، وضابط الأصل كون دليله خالياً من هذا المفاد ، وعلى هذا الأساس أراد أن يفسّر حجّيه مثبتات الأمارات بنفس النكته التى تميّزها عنده عن الاصول ، أى نكته جعل الطريقيه .

مع أنّنا عرفنا سابقاً (٢) أنّ هذا ليس هو جوهر الفرق بين الأمارات والاصول ، وإنّما هو فرق فى مقام الصياغه والإنشاء ، ويكون تعبيراً عن فرقٍ جوهرىٍّ أعمق ، وهو أنّ جعل الحكم الظاهرى على طبق الأماره بملاك الأهميه الناشئه من قوه الاحتمال ، وجعل الحكم الظاهرى على طبق الأصل بملاك الأهميه الناشئه من قوه المحتمل ، فكلّما جعل الشارع شيئاً حجّة بملاك الأهميه الناشئه من قوه الاحتمال كان أماره ، سواء كان جعله حجّة بلسان أنّه علم ، أو بلسان الأمر بالجري على وفقه .

ص: ٦٣

١- تحت عنوان : الأمارات والاصول .

٢- تحت العنوان المذكور .

وإذا أتضحت النكته الحقيقيه التي تُميّز الأماره أمكننا أن نستنتج أنّ مثبتاتها ومدلولاتها الالتزاميه حجّه على القاعده ؛ لأنّ ملاك الحجّيه فيها حيثيه الكشف التكوينيّ في الأماره الموجه لتعيين الأهمّيه وفقاً لها ، وهذه حيثيه نسبتها إلى المدلول المطابقيّ والمداليل الالتزاميه نسبه واحده ، فلا يمكن التفكيك بين المداليل في الحجّيه ما دامت حيثيه المذكوره هي تمام الملاك في جعل الحجّيه كما هو معنى الأماريّه ، وهذا يعني أنّنا كلّما استظهرنا الأماريّه من دليل الحجّيه كفي ذلك في البناء على حجّيه مثبتاتها بلا حاجه إلى قرينه خاصه.

تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه

إذا كان اللازم المدلول عليه من قبل الأماره بالدلاله الالتزاميه من قبيل اللازم الأعمّ ، فهو محتمل الثبوت حتى مع عدم ثبوت المدلول المطابقي ، وحينئذٍ إذا سقطت الأماره عن الحجّيه في المدلول المطابقيّ لوجود معارضٍ أو للعلم بخطئها فيه فهل تسقط حجّيتها في المدلول الالتزامي أيضاً ، أو لا؟

قد يقال : إنّ مجرّد تفرّع الدلاله الالتزاميه على الدلاله المطابقيه وجوداً لا يبرّر تفرّعها عليها في الحجّيه أيضاً.

وقد يقربّ التفرّع في الحجّيه بأحد الوجهين التاليين :

الأول : ما ذكره السيّد الاستاذ (1) من أنّ المدلول الالتزاميّ مساوٍ دائماً للمدلول المطابقي ، وليس أعمّ منه. فكلّ ما يوجب إبطال المدلول المطابقيّ أو المعارضه معه يوجب ذلك بشأن المدلول الالتزاميّ أيضاً. والوجه في المساواه - مع أنّ ذات اللازم قد يكون أعمّ من ملزومه - أنّ اللازم الأعمّ له حصّتان :

ص: ٦٤

إحداهما مقارنة مع الملزوم الأخصّ ، والاخرى غير مقارنة ، والأماره الدالّه مطابقه على ذلك الملزوم إنّما تدلّ بالالتزام على الحصّه الاولى من اللازم ، وهى مساويه دائماً.

ونلاحظ على هذا الوجه : أنّ المدلول الالتزامى هو طرف الملازمه ، فإن كان طرف الملازمه هو الحصّه كانت هى المدلول الالتزامى ، وإن كان طرفها الطبيعى وكانت مقارنته للملزوم المحصّيه له من شؤون الملازمه وتفرداتها كان المدلول الالتزامى ذات الطبيعى.

ومثال الأول : اللازم الأعمّ المعلول بالنسبه إلى إحدى عِلله ، كالموت بالاحتراق بالنسبه إلى دخول زيدٍ فى النار ، فإذا أخبر مخبر بدخول زيدٍ فى النار فالمدلول الالتزامى له حصّه خاصّه من الموت ، وهى الموت بالاحتراق ؛ لأنّ هذا هو طرف الملازمه للدخول فى النار.

ومثال الثانى : الملازم الأعمّ بالنسبه إلى ملازمه ، كعدم أحد الأضداد بالنسبه إلى وجود ضدّ معيّنٍ من أضداده ، فإذا أخبر مخبر بصفره ورقه فالمدلول الالتزامى له عدم سوادها ، لا حصّه خاصّه من عدم السواد وهى العدم المقارن للصفره ؛ لأنّ طرف الملازمه لوجود أحد الأضداد ذات عدم ضده ، لا العدم المقيّد بوجود ذاك ، وإنّما هذا التقيّد يحصل بحكم الملازمه نفسها ومن تبعاتها ، لا أنّه مأخوذ فى طرف الملازمه وتطرأ الملازمه عليه.

الثانى : أنّ الكشفيين فى الدالّتين قائمان دائماً على أساس نكته واحده ، من قبيل نكته استبعاد خطأ الثقه فى إدراكه الحسيّ للواقع ، فإذا أخبر الثقه عن دخول شخصٍ للنار ثبت دخوله واحتراقه وموته بذلك بنكته استبعاد اشتباهه فى رؤيه دخول الشخص إلى النار ، فإذا علم بعدم دخوله وأنّ المخبر اشتبه فى ذلك فلا يكون افتراض أنّ الشخص لم يمت أصلاً متضمناً لاشتباه أزيد

مما ثبت. وبذلك يختلف المقام عن خبرين عرضيين عن الحريق من شخصين إذا علم باشتباه أحدهما في رؤيه الحريق ، فإن ذلك لا يبزر سقوط الخبر الآخر عن الحجية ؛ لأن افتراض عدم صحة الخبر يتضمن اشتباهاً وراء الاشتباه الذى علم.

فالصحيح : أن الدلالة الالتزامية مرتبطة بالدلالة المطابقية فى الحجية. وأما الدلالة التضمنية فالمعروف بينهم أنها غير تابعة للدلالة المطابقية فى الحجية.

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي و الموضوعى

إذا كان الدليل قطعياً فلا شك فى وفائه بدور القطع الطريقي والموضوعى معاً ؛ لأنه يحقق القطع حقيقةً.

وأما إذا لم يكن الدليل قطعياً وكان حجةً بحكم الشارع فهناك بحثان :

الأول : بحث نظري فى تصوير قيامه مقام القطع الطريقي ؛ مع الاتفاق عملياً على قيامه مقامه فى المنجزية والمعدريه.

والثانى : بحث واقعى فى أن دليل حجة الأماره هل يستفاد منه قيامها مقام القطع الموضوعى ، أو لا؟

أمّا البحث الأول : فقد يستشكل تارة فى إمكان قيام غير القطع مقام القطع فى المنجزية والمعدريه ، بدعى أنه على خلاف قاعده قبح العقاب بلا بيان. ويستشكل اخرى فى كيفية صياغه ذلك تشريعاً وما هو الحكم الذى يحقق ذلك.

أما الاستشكال الأول فجوابه :

أولاً : أننا ننكر قاعده قبح العقاب بلا بيان رأساً.

وثانياً : أنه لو سلمنا بالقاعده فهى مختصه بالأحكام المشكوكه التى لا يعلم

بأهميتها على تقدير ثبوتها ، وأما المشكوك الذى يعلم بأنّه على تقدير ثبوته ممّا يهتمّ المولى بحفظه ولا يرضى بتضييعه فليس مشمولاً للقاعده من أول الأمر ، والخطاب الظاهريّ - أيّ خطابٍ ظاهريّ - يبرز اهتمام المولى بالتكاليف الواقعيه فى موردّه على تقدير ثبوتها ، وبذلك يخرجها عن دائره قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وأما الاستشكال الثانى فينشأ من أنّ الذى ينساق إليه النظر ابتداءً أنّ إقامه الأماره مقام القطع الطريقيّ فى المنجزيه والمعدّريه تحصل بعملية تنزيلٍ لها منزلته ، من قبيل تنزيل الطواف منزله الصلاه.

ومن هنا يعترض عليه : بأنّ التنزيل من الشارع إنّما يصحّ فيما إذا كان للمنزّل عليه أثر شرعيّ بيد المولى توسيعه وجعله على المنزّل ، كما فى مثال الطواف والصلاه ، وفى المقام القطع الطريقيّ ليس له أثر شرعيّ بل عقليّ - وهو حكم العقل بالمنجزيه والمعدّريه - فكيف يمكن التنزيل؟

وقد تخلّص بعض المحققين (١) عن الاعتراض برفض فكره التنزيل واستبدالها بفكره جعل الحكم التكليفيّ على طبق المؤدى ، فإذا دلّ الخبر على وجوب السوره حكم الشارع بوجوبها ظاهراً ، وبذلك يتنجزّ الوجوب ، وهذا هو الذى يطلق عليه مسلك (جعل الحكم المماثل).

وتخلّص المحقّق النائينيّ (٢) بمسلك (جعل الطريقيه) قائلاً : إنّ إقامه الأماره مقام القطع الطريقيّ لا تتمثّل فى عمليه تنزيلٍ لكى يرد الاعتراض السابق ، بل فى اعتبار الظنّ علماً ، كما يعتبر الرجل الشجاع أسداً على طريقه

ص: ٦٧

١- منهم المحقّق الأصفهانيّ فى نهايه الدرايه ٣ : ٥٩.

٢- فوائد الاصول ٣ : ٢١.

المجاز العقلي ؛ والمنجزية والمعدّرية ثابتان عقلاً للقطع الجامع بين الوجود الحقيقي والاعتباري.

والصحيح : أنّ قيام الأماره مقام القطع الطريقيّ في التنجيز وإخراج مؤدّاه عن قاعده قبح العقاب بلا بيان - على تقدير القول بها - إنّما هو بإبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته ، كما تقدم. وعليه فالمهمّ في جعل الخطاب الظاهريّ أن يكون مبرزاً لهذا الاهتمام من المولى ؛ لأنّ هذا هو جوهر المسأله ، وأمّا لسان هذا الإبراز وصياغته وكون ذلك بصيغه (تنزيل الظنّ منزله العلم) ، أو (جعل الحكم المماثل للمؤدّي) ، أو (جعل الطريقيه) فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي ، وإنّما هو مسأله تعبيرٍ فحسب ، وكلّ التعبيرات صحيحة ما دامت وافية بإبراز الاهتمام المولويّ المذكور ؛ لأنّ هذا هو المنجز في الحقيقة.

وأما البحث الثاني : فإن كان القطع مأخوذاً موضوعاً لحكم شرعيّ بوصفه منجزاً ومعدّراً فلا شك في قيام الأماره المعتبره شرعاً مقامه ؛ لأنّها تكتسب من دليل الحجّيه صفه المنجزية والمعدّرية فتكون فرداً من الموضوع ، ويعتبر دليل الحجّيه في هذه الحالة وارداً على دليل ذلك الحكم الشرعيّ المرتّب على القطع ؛ لأنّه يحقّق مصداقاً حقيقياً لموضوعه.

وأما إذا كان القطع مأخوذاً بما هو كاشف تامّ فلا يكفي مجرد اكتساب الأماره صفه المنجزية والمعدّرية من دليل الحجّيه لقيامها مقام القطع الموضوعي ، فلا بدّ من عناية إضافية في دليل الحجّيه ، وقد التزم المحقّق النائيني (1) قدس سره بوجود هذه العناية بناءً على ما تبناه من مسلك جعل الطريقيه.

ص: ٦٨

فهو يقول : إن مفاد دليل الحجّيه جعل الأماره علماً ، وبهذا يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي المرتب على القطع ؛ لأنه يوجد فرداً جعلياً وتعديلاً لموضوعه ، فيسرى حكمه إليه .

غير أنك عرفت في بحث التعارض من الحلقة السابقة (1) أنّ الدليل الحاكم إنّما يكون حاكماً إذا كان ناظراً إلى الدليل المحكوم ، ودليل الحجّيه لم يثبت كونه ناظراً إلى أحكام القطع الموضوعي ، وإنّما المعلوم فيه نظره إلى تنجيز الأحكام الواقعيه المشكوكه خاصّه إذا كان دليل الحجّيه للأماره هو السيره العقلانيه ، إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياه العقلاء لكي تكون سيرتهم على حجّيه الأماره ناظرة إلى القطع الموضوعي والطريقي معاً .

إثبات الأماره لجواز الإسناد

يحرم إسناد ما لم يصدر من الشارع إليه ؛ لأنه كذب ، ويحرم أيضاً إسناد ما لا يعلم صدوره منه إليه وإن كان صادراً في الواقع ، وهذا يعني أنّ القطع بصدور الحكم من الشارع طريق لنفي موضوع الحرمة الاولى ، فهو [من هذه الناحيه] قطع طريقي . وموضوع لنفي الحرمة الثانيه ، فهو من هذه الناحيه قطع موضوعي .

وعليه فإذا كان الدليل قطعياً انتفت كلتا الحرمتين ؛ لحصول القطع ، وهو طريق إلى أحد النفيين وموضوع للآخر . وإذا لم يكن الدليل قطعياً بل أماره معتبره شرعاً فلا ريب في جواز إسناد نفس الحكم الظاهري إلى الشارع ؛ لأنه مقطوع به .

ص : ٦٩

١- تحت عنوان : (الحكم الأول : قاعده الجمع العرفي).

وأما إسناد المؤدى فالحرمة الاولى تنتفى بدليل حجّيه الأماره ؛ لأنّ القطع بالنسبه اليها طريقي ، ولا شكّ في قيام الأماره مقام القطع الطريقي ، غير أنّ انتفاء الحرمة الاولى كذلك مرتبط بحجّيه مثبتات الإمارات ؛ لأنّ موضوع هذه الحرمة عنوان الكذب وهو مخالفه الخبر للواقع ، وانتفاء هذه المخالفه مدلول التزامي للأماره الدالّله على ثبوت الحكم ؛ لأنّ كلّ ما يدلّ على شيءٍ مطابقه يدلّ التزاماً على أنّ الإخبار عنه ليس كذباً.

وأما الحرمة الثانيه فموضوعها - وهو عدم العلم - ثابت وجداناً ، فانتفاؤها يتوقّف : إمّا على استفاده قيام الأماره مقام القطع الموضوعي من دليل حجّيتها ، أو على إثبات مخصّصٍ لِمَا دلّ على عدم جواز الإسناد بلا علم ، من إجماعٍ أو سيره يخرج موارد قيام الحجّجه الشرعيّه.

إبطال طريقيه الدليل

كلّ نوع من أنواع الدليل حتّى لو كان قطعياً يمكن للشارع التدخّل في إبطال حجّيته ، وذلك عن طريق تحويله من الطريقيه إلى الموضوعيه ، بأن يأخذ عدم قيام الدليل الخاصّ على الجعل الشرعيّ في موضوع الحكم المجعول في ذلك الجعل ، فيكون عدم قيام دليلٍ خاصّ على الجعل الشرعيّ قيداً في الحكم المجعول ، فإذا قام هذا الدليل الخاصّ على الجعل الشرعيّ انتفى المجعول بانتفاء قيده ، وما دام المجعول منتفياً فلا منجزيه ولا معذّريه.

وليس ذلك من سلب المنجزيه عن القطع بالحكم الشرعي ، بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع ؛ لأنّ القطع المنجز هو القطع بفعليه المجعول ، لا القطع بمجرد الجعل ، ولا قطع في المقام بالمجعول وإن كان القطع بالجعل ثابتاً ، غير أنّ هذا القطع الخاصّ بالجعل بنفسه يكون نافياً لفعليه المجعول نتيجة لتقيّد المجعول

بعدمه. وقد سبق في أبحاث الدليل العقلي في الحلقة السابقة (١) أنه لا مانع من أخذ علمٍ مخصوصٍ بالجعل شرطاً في المجعول ، أو أخذ عدمه قيداً في المجعول ، ولا يلزم من كل ذلك دور.

وقد ذهب جملة من العلماء (٢) إلى أنّ العلم المستند إلى الدليل العقلي فقط ليس بحجّه. وقيل في التعقيب على ذلك : إنه إن اريد بهذا تحويله من طريقيّ إلى موضوعيّ بالطريقه التي ذكرناها بأن يكون عدم العلم العقليّ بالجعل قد اخذ قيداً في المجعول فهو ممكن ثبوتاً ولكنه لا دليل على هذا التقييد إثباتاً. وإن اريد بهذا سلب الحجّيه عن العلم العقليّ بدون التحويل المذكور فهو مستحيل ؛ لأنّ القطع الطريقيّ لا يمكن تجريده عن المنجزيه والمعدّريه. وسيأتي الكلام عن ذلك في مباحث الدليل العقلي (٣) إن شاء الله تعالى.

تقسيم البحث في الأدله المحرزّه

وسنقسم البحث في الأدله المحرزّه وفقاً لِمَا تقدّم في الحلقة السابقه إلى قسمين :

أحدهما : في الدليل الشرعيّ.

والآخر : في الدليل العقليّ.

كما أنّ القسم الأول نوعان :

أحدهما : الدليل الشرعيّ اللفظيّ.

ص : ٧١

١- تحت عنوان : حجّيه الدليل العقليّ.

٢- نقل الشيخ الأعظم رحمه الله نسبة ذلك إلى بعض الأخباريين في فرائد الاصول ١ : ٥١.

٣- تحت عنوان : أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه.

والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي.

والبحث في الدليل الشرعي: تارة في تحديد ضوابط عامه لدلالته وظهوره، واخرى في ثبوت صغراه - أي في حيثيه الصدور - وثالثه في حججه ظهوره.

وعلى هذا المنوال تجرى البحوث في هذه الحلقة.

ص: ٧٢

اشاره

تحديد دلالات الدليل الشرعي.

إثبات صغرى الدليل الشرعي.

حجيه الظهور.

ص: ٧٣

اشاره

١- الدليل الشرعي اللفظي.

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي.

ص: ٧٥

هناك في الألفاظ دلالات خاصه لا تشكّل عناصر مشتركه في عمليه الاستنباط تتولّاها علوم اللغه ولا تدخل في علم الاصول. وهناك دلالات عامه تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفه ، وهذه يبحث عنها علم الاصول بوصفها عناصر مشتركه في عمليه الاستنباط ، كدلاله صيغه (إفعل) على الوجوب ، ودلاله اسم الجنس الخالي من القيد على إرادته المطلق ، ونحو ذلك.

وقد يقال : إنّ غرض الاصوليّ إنّما هو تعيين ما يدلّ عليه اللفظ من معنى أو ما هو المعنى الظاهر للفظ عند تعدّد معانيه لغه ، وإثبات هذا الغرض إنّما يكون عادةً بنقل أهل اللغه ، أو بالتبادر الذي هو عمليه عقويه يمارسها كلّ إنسان بلا حاجه إلى تعمّلٍ ومزيد عناية ، فأى مجالٍ يبقى للبحث العلميّ ولإعمال الصناعه والتدقيق في هذه المسائل لكي يتولّى ذلك علم الاصول؟

والتحقيق : أنّ البحوث اللفظيه التي يتناولها علم الاصول على قسمين :

أحدهما : البحوث اللغويه.

والآخر : البحوث التحليليه.

أمّا البحوث اللغويه فهي بحوث يراد بها اكتشاف دلاليه اللفظ على معنىّ معيّن ، من قبيل البحث عن دلاليه صيغه الأمر على الوجوب ، ودلاله الجملة الشرطيه على المفهوم.

وأما البحوث التحليلية فيفترض فيها مسبقاً أنّ معنى الكلام معلوم ودلاله الكلام عليه واضحة ، غير أنّ هذا المعنى مستفاد من مجموع أجزاء الكلام على طريقه تعدّد الدالّ والمدلول ، فكلّ جزءٍ من المعنى يقابله جزء في الكلام ، ومن هنا قد يكون ما يقابل بعض أجزاء الكلام من أجزاء المعنى واضحاً ولكن ما يقابل بعضها الآخر غير واضح ، فيبحث بحثاً تحليلياً عن تعيين المقابل.

ومثال ذلك : البحث عن مدلول الحرف والمعاني الحرفية ، فإنّنا حين نقول : (زيد في الدار) نفهم معنى الكلام بوضوح ، ونستطيع بسهولة أن ندرك ما يقابل كلمه (زيد) وما يقابل كلمه (دار) ، وأما ما يقابل كلمه (في) فلا يخلو من غموض ، ومن أجل ذلك يقع البحث في معنى الحرف ، وهو ليس بحثاً لغوياً ، إذ لا يوجد في من يفهم العربية من لا يتصوّر معنى (في) ضمن تصوّره لمدلول جملة (زيد في الدار) ، وإنّما هو بحث تحليلي بالمعنى الذي ذكرناه.

ومن الواضح أنّ البحث التحليلي بهذا المعنى لا يرجع فيه إلى مجرّد التبادر أو نصّ علماء اللغة ، بل هو بحث علمي تولاه علم الاصول في حدود ما يترتب عليه أثر في عملية الاستنباط ، على ما يأتي إن شاء الله تعالى (١).

وأما البحوث اللغوية فهي يمكن أن تقع موضعاً للبحث العلمي في إحدى الحالات التاليه :

الحاله الاولى : أن تكون هناك دلالة كليّة ، كقرينه الحكمه ، ويراد إثبات ظهور الكلام في معنى كتطبيق لتلك القرينه الكليّة.

ومثال ذلك : أن يقال بأنّ ظاهر الأمر هو الطلب النفسى لا- الغيرى ، والتعيني لا التخيري ؛ تمسكاً بالإطلاق وتطبيقاً لقرينه الحكمه عن طريق إثبات أنّ الطلب الغيرى والتخيري طلب مقيد ، فينفى بتلك القرينه ، كما تقدّم في الحلقة

ص : ٧٨

١- في نهايه بحث المعاني الحرفيه ، تحت عنوان : الثمره.

السابقه (١) ، فإنّ هذا بحث في التطبيق يستدعى النظر العلمى في حقيقه الطلب الغيرى والطلب التخيري ، وإثبات أنّهما من الطلب المقيد.

الحاله الثانيه : أن يكون المعنى متبادراً ومفروغاً عن فهمه من اللفظ ، وإثما يقع البحث العلمى في تفسير هذه الدلاله ؛ وهل هي تنشأ من الوضع ، أو من قرينه الحكمه ، أو من منشأ ثالث؟

ومثال ذلك : أنّه لا إشكال في تبادر المطلق من اسم الجنس مع عدم ذكر القيد ، ولكن يبحث في علم الاصول أنّ هذا هل هو من أجل وضع اللفظ للمطلق ، أو من أجل دالّ آخر كقرينه الحكمه؟ وهذا بحث لا يكفى فيه مجرد الإحساس بالتبادر الساذج ، بل لابدّ من جمع ظواهر عديده ليستكشف من خلالها ملاك الدلاله.

الحاله الثالثه : أن يكون المعنى متبادراً ، ولكن يواجه ذلك شبهه تُعيق الاصولى عن الأخذ بتبادره ما لم يجد حلاً فنياً لتلك الشبهه.

ومثال ذلك : أنّ الجملة الشرطيه تدلّ بالتبادر العرفى على المفهوم ، ولكن في مقابل ذلك نحسّ أيضاً بأنّ الشرط فيها إذا لم يكن علّه وحيداً ومنحصراً للجزاء لا يكون استعمال أداه الشرط مجازاً ، كاستعمال لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع ، ومن هنا يتخيّر الإنسان في كيفيه التوفيق بين هذين الوجدانين ، ويؤدّى ذلك إلى الشكّ في الدلاله على المفهوم ما لم يتوصّل إلى تفسير يوفّق فيه بين الوجدانين.

وهناك أيضاً بعض الحالات الاخرى التي يجدى فيها البحث التحقيقى.

وعلى هذا الأساس وبما ذكرنا من المنهج والاسلوب يتناول علم الاصول دراسه الدلالات المشتركه الآتية ، ويبحثها لغوياً أو تحليلياً.

ص: ٧٩

١- في بحث الإطلاق ، تحت عنوان : بعض التطبيقات لقرينه الحكمه.

المعنى الحرفي مصطلح اصولي تقدم توضيحه في الحلقة السابقة (١)، وقد وقع البحث في تحديد المعاني الحرفية ، إذ لوحظ منذ البدء أنّ الحرف يختلف عن الاسم المناظر له ، كما مرّ بنا سابقاً ، ففي تخريج ذلك وتحديد المعنى الحرفي وجد اتّجاهان :

الاتّجاه الأوّل : ما ذهب إليه صاحب الكفايه (٢) رحمه الله من : أنّ معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً ، وإنّما يختلف عنه اختلافاً طارئاً وعرضياً ، ف (من) و (الابتداء) يدلّان على مفهوم واحد ، وهذا المفهوم إذا لوحظ وجوده في الخارج فهو دائماً مرتبط بالمبتدئ والمبتدأ منه ، إذ لا يمكن وقوع ابتداء في الخارج إلّا وهو قائم ومرتبطة بهذين الطرفين. وإذا لوحظ وجوده في الذهن فله نحوان من الوجود : فتارةً يلحظ بما هو ، ويسمى باللحاظ الاستقلالي ، واخرى يلحظ بما هو حاله قائمه بالطرفين مطابقاً لواقعه الخارجي ، ويسمى باللحاظ الآلي ، وكلمه (ابتداء) تدلّ عليه ملحوظاً بالنحو الأوّل ، و (من) تدلّ عليه ملحوظاً باللحاظ الثاني.

فالفارق بين مدلولي الكلمتين في نوع اللحاظ مع وحده ذات المعنى الملحوظ فيهما معاً. إلّا أنّ هذا لا- يعني أنّ اللحاظ الاستقلاليّ أو الآليّ مقوّم للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه وقيد فيه ؛ لأنّ ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنياً

ص: ٨٠

١- ضمن التمهيد لبحث الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : تصنيف اللغة.

٢- كفايه الاصول : ٢٦.

غير قابلٍ للانطباق على الخارج ، وإنما يؤخذ نحو اللحاظ قيماً لنفس العلقه الوضعيه المجمعوله للواضع ، فاستعمال الحرف في الابتداء حاله اللحاظ الاستقلالي استعمال في معنًى بلا وضع ؛ لأنّ وضعه له مقيد بغير هذه الحاله ، لا استعمال في غير ما وضع له .

والاّتجاه الثاني : ما ذهب إليه مشهور المحقّقين بعد صاحب الكفايه (1) ، من أنّ المعنى الحرفي والمعنى الاسمي متباينان ذاتاً ، وليس الفرق بينهما باختلاف كيفيه اللحاظ فقط ، بل إنّ الاختلاف في كيفيه اللحاظ ناتج عن الاختلاف الذاتى بين المعنيين ، على ما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى .

أمّا الاّتجاه الأوّل فيرد عليه : أنّ البرهان قائم على التغيرات السنخي والذاتي بين معانى الحروف ومعانى الأسماء ، وملخصه : أنّه لا إشكال في أنّ الصوره الذهنيه التي تدلّ عليها جملة (سار زيد من البصره إلى الكوفه) مترابطه ، بمعنى أنّها تشتمل على معانٍ مرتبطه بعضها ببعض ، فلا بدّ من افتراض معانٍ رابطه فيها لإيجاد الربط بين (السير) و (زيد) و (البصره) و (الكوفه).

وهذه المعانى الرابطه إن كانت صفه الربط عرضيه لها وطارئه فلا بدّ أن تكون هذه الصفه مستمدّه من غيرها ؛ لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ، وبهذا تنتهي إلى معانٍ يكون الربط ذاتياً لها ، وليس شيء من المعانى الاسميّه يكون الربط ذاتياً له ؛ لأنّ ما كان الربط ذاتياً ومقوماً له - وبعبارة اخرى عين حقيقته - يستحيل تصوّره مجرداً عن طرفيه ؛ لأنّه مساوق لتجرّده عن الربط ، وهو خلف ذاتيته له .

وكلّ مفهومٍ اسميٍّ قابلٌ لأنّ يتصوّر بنفسه مجرداً عن أيّ ضميمه ، وهذا

ص: ٨١

١- أجدود التقريرات ١ : ١٤ - ١٦ ، ومقالات الاصول ١ : ٨٩ - ٩١ ، والمحاضرات ١ : ٥٩ - ٦٧ .

يثبت أنّ المفاهيم الاسميّة غير تلك المعاني التي يكون الربط ذاتياً لها ، وهذه المعاني هي مداليل الحروف ، إذ لا يوجد ما يدلّ على تلك المعاني بعد استثناء الأسماء إلا الحروف.

وحثّى نفس مفهوم النسبه ومفهوم الربط المدلول عليهما بكلمتي (النسبه) و (الربط) ليسا من المعاني الحرفيه ، بل من المعاني الاسميّه ؛ لإمكان تصوّرهما بدون أطراف ، وهذا يعنى أنّهما ليسا نسبهً وربطاً بالحمل الشائع وإن كانا كذلك بالحمل الأوّلي. وقد مرّ عليك في المنطق أنّ الشئ يصدق على نفسه بالحمل الأوّلي ، ولكن قد لا يصدق على نفسه بالحمل الشائع ، كالجزئي فإنّه جزئيّ بالحمل الأوّلي ، ولكنّه كليّ بالحمل الشائع.

وهذا البيان كما يبطل الاتّجاه الأوّل يبرهن على صحه الاتّجاه الثاني إجمالاً ، وتوضيح الكلام في تفصيلات الاتّجاه الثاني يقع في عدّه مراحل :

المرحله الاولى : أنّا حين نواجه ناراً في الموقد - مثلاً - ننتزع في الذهن عدّه مفاهيم :

الأوّل : مفهوم بإزاء (النار).

والثاني : مفهوم بإزاء (الموقد).

والثالث : مفهوم بإزاء (العلاقه والنسبه الخاصّه القائمه بين النار والموقد).

غير أنّ الغرض من إحضار مفهومى النار والموقد في الذهن التمكّن بتوسيط هذه المفاهيم من الحكم على النار والموقد الخارجيّين ، وليس الغرض إيجاد خصائص حقيقه النار في الذهن. وواضح أنّه يكفى لتوفير الغرض الذى ذكرناه أن يكون الحاصل في الذهن ناراً بالنظر التصوّرى وبالحمل الأوّلي ؛ لِمَا تقدّم (1) منّا

ص: ٨٢

١- ضمن بحث الحكم الشرعى وتقسيماته من بحوث التمهيد ، وقد وضعنا له عنوان : تعلق الأحكام بالعناوين الذهنيه.

سابقاً - فى البحث عن القضايا الحقيقىة والخارجىة - من كفاىة ذلك فى إصدار الحكم على الخارج.

وأما الغرض من إحضار المفهوم الثالث الذى هو بإزاء النسبة الخارجىة والربط المخصوص بين النار والموقد فهو الحصول على حقيقه النسبة والربط ؛ لكى يحصل الارتباط حقيقهً بين المفاهىم فى الذهن. ولا يكفى أن يكون المفهوم المنتزع بإزاء النسبة نسبةً بالنظر التصورى والحمل الأوىلى - أى مفهوم النسبة - وليس كذلك بالحمل الشائع والنظر التصديقى ، إذ لا يتم حينئذٍ ربط بين المفاهىم ذهنًا.

وبذلك يتضح أول فرقٍ أساسىً بين المعنى الاسمى والمعنى الحرفى ، وهو أنّ الأول سنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره فى الذهن بأن يكون عين الحقيقه بالنظر التصورى ، والثانى سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من إحضاره فى الذهن إلاّ بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقى.

وهذا معنى عميق لإيجادىة المعانى الحرفىة ، بأن يراد بإيجادىة المعنى الحرفى كونه عين حقيقه نفسه ، لا مجرد عنوانٍ ومفهوم يُرى الحقيقه تصوّرًا وبغايرها حقيقه ، والأنسب أن تحمل إيجادىة المعانى الحرفىة التى قال بها المحقق النائنى (١) على هذا المعنى ، لا على ما تقدّم فى الحلقة السابقيه (٢) من أنها بمعنى إيجاد الربط الكلامى.

المرحله الثانىة : أنّ تكثّر النوع الواحد من النسبه كنسبه الظرفىة - مثلاً - لا يعقل إلاّ مع فرض تغاير الطرفين ذاتاً ، كما فى نسبه (النار) إلى (الموقد) ، ونسبه (الكتاب) إلى (الرف). أو موطنًا ، كما فى نسبه الظرفىة بين (النار) و (الموقد)

ص: ٨٣

١- فوائد الاصول ١ : ٣٧.

٢- ضمن التمهيد لبحث الدليل الشرعى اللفظى ، تحت عنوان : تصنيف اللغه.

فى الخارج ، وفى ذهن المتكلم ، وفى ذهن السامع .

وكلما تكثرت النسبه على أحد هذين النحويين استحال انتزاع جامع ذاتى حقيقى بينها ، وذلك إذا عرفنا ما يلى :

أولاً : أن الجامع الذاتى الحقيقى ما تحفظ فيه المقومات الذاتيه للأفراد ، خلافاً للجامع العرضى الذى لا يستبطن تلك المقومات .
ومثال الأول : (الإنسان) بالنسبه إلى زيد وخالد . ومثال الثانى : (الأبيض) بالنسبه إليهما .

ثانياً : أن انتزاع الجامع يكون بحفظ جهه مشتركه بين الأفراد مع إلغاء ما به الامتياز .

ثالثاً : أن ما به امتياز النسب الظرفيه المذكوره بعضها على بعض إنما هو أطرافها ، وكل نسبه متقومه ذاتاً بطرفيها ، أى أنها فى مرتبه ذاتها لا يمكن تعقلها بصوره مستقله عن طرفيها ، وإلا لم تكن نسبه وربطاً فى هذه المرتبه .

وعلى هذا الأساس نعرف أن انتزاع الجامع بين النسب الظرفيه - مثلاً - يتوقف على إلغاء ما به الامتياز بينها ، وهو الطرفان لكل نسبه ، ولما كان طرفا كل نسبه مقومين لها فما يحفظ من حيثيه بعد إلغاء الأطراف لا تتضمن المقومات الذاتيه لتلك النسب ، فلا تكون جامعاً ذاتياً حقيقياً . وهذا برهان على التغاير الماهوى الذاتى بين أفراد النسب الظرفيه وإن كان بينها جامع عرضى اسمى ، وهو نفس مفهوم النسبه الظرفيه .

المرحله الثالثه : وعلى ضوء ما تقدم أثبت المحققون أن الحروف موضوعه بالوضع العام والموضوع له الخاص (1) ؛ لأن المفروض عدم تعقل جامع ذاتى بين

ص : ٨٤

١- كما ذهب إليه المحقق الإصفهاني رحمه الله فى نهايه الدرايه ١ : ٥٥ - ٥٦ ، والسيد الخوئى فى المحاضرات ١ : ٨٢ ، وغيرهما ، إلا أن اعتماد هؤلاء فى هذه النظرية على مثل هذا التفصيل الذى سبق فى المتن غير واضح .

النسب ليوضع الحرف له ، فلا بدّ من وضع الحرف لكلّ نسبه بالخصوص ، وهذا إنّما يتأتّى باستحضار جامع عنوائيّ عَرَضِيّ مشير ، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً.

وليس المراد بالخاصّ هنا الجزئيّ بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين ؛ لأنّ النسبه كثيراً ما تقبل الصدق على كثيرين بتبع كليّه طرفيها ، بل [المراد] كون الحرف موضوعاً لكلّ نسبه بما لها من خصوصيه الطرفين ، فجزئيه المعنى الحرفيّ جزئيه بلحاظ الطرفين ؛ لا بلحاظ الانطباق على الخارج.

هيئات الجمل

كما أنّ الحروف موضوعه للنسبه على أنحائها كذلك هيئات الجمل ، غير أنّ هيئه الجمله الناقصه موضوعه لنسبه ناقصه ، وهيئه الجمله التامه موضوعه لنسبه تامه يصحّ السكوت عليها.

وخالف في ذلك السيّد الاستاذ ، إذ ذهب إلى أنّ هيئه الجمله الناقصه موضوعه لِمَا هو مدلول الدلاله التصديقيه الاولى ، أى لقصد إخطار المعنى ، وأنّ هيئه الجمله التامه موضوعه لِمَا هو مدلول الدلاله التصديقيه الثانيه ، وهو قصد الحكايه في الجمله الخبريه ، والطلب وجعل الحكم في الجمله الإنشائيه ، وهكذا (١). وقد بنى ذلك على مسلكه في تفسير الوضع بالتعهد الذي يقتضى أن تكون الدلاله الوضعيه تصديقيه والمدلول الوضعيّ تصديقياً ، كما تقدم (٢).

ص: ٨٥

١- أقرب ما وجدناه إلى هذا البيان في كلمات السيّد الخوئي رحمه الله ما جاء في هامش أجودالتقاريرات ١ : ٢٤ ، كما جاءت الإشارة إليه أيضاً في هامش الصفحه ٣١ من نفس المصدر.

٢- في الحلقة الثانيه ضمن التمهيد لبحث الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمه.

والصحيح : ما عليه المشهور من أنّ المدلول الوضعي تصوّريّ دائماً في الكلمات الأفراديه وفي الجمل ، وأنّ الجمله حتّى التامّه لا تدلّ بالوضع الأعلى النسبه دلالة تصوّريه ، وأمّا الدالّتان التصديقيّتان فهما سياقيّتان ناشتان من ظهور حال المتكلّم.

الجمله التامّه و الجمله الناقصه

ولا- شكّ في الفرق بين الجمله التامّه والجمله الناقصه في المعنى الموضوع له ، فمن اعتبر نفس المدلول التصديقيّ موضوعاً له ميّز بينهما على أساس اختلاف المدلول التصديقيّ ، كما تقدّم في الحلقة السابقه (1). وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من عدم كون المدلول التصديقيّ هو المعنى الموضوع له فنحن بين أمرين :

إمّا أن نقول : إنّ لا- اختلاف بين الجملتين في مرحله المعنى الموضوع له والمدلول التصوريّ ، ونحصر الاختلاف بينهما في مرحله المدلول التصديقيّ.

وإمّا أن نسلم باختلافهما في مرحله المدلول التصوريّ.

والأوّل باطل ؛ لأنّ المدلول التصوريّ إذا كان واحداً وكانت النسبه التي تدلّ عليها الجمله التامّه هي بنفسها مدلول للجمله الناقصه فكيف امتازت الجمله التامّه بمدلول تصديقيّ من قبيل قصد الحكايه على الجمله الناقصه؟ ولماذا لا يصحّ أن يقصد الحكايه بالجمله الناقصه؟

وأمّا الثاني فهو يفترض الاختلاف في المدلول التصوريّ ، ولما كان المدلول التصوريّ لهيئه الجمله هو النسبه فلا بدّ من افتراض نحوين من النسبه بهما

ص: ٨٦

١- ضمن التمهيد لبحث الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : المقارنه بين الجمل التامّه والناقصه.

تتحقق التماميه والنقصان.

والتحقيق : أنّ التماميه والنقصان من شؤون النسبه فى عالم الذهن لا فى عالم الخارج. ف (مفيد) و (عالم) تكون النسبه بينهما تامه إذا جعلنا منهما مبتدأ وخبراً ، وناقصه إذا جعلنا منهما موصوفاً ووصفاً. وجعل (مفيد) مبتدأ تارةً وموصوفاً اخرى أمر ذهنى لا خارجى ؛ لأنّ حاله فى الخارج لا يتغير ، كما هو واضح.

وتكون النسبه فى الذهن تامه إذا جاءت إلى الذهن ووجدت بما هى نسبه فعلاً ، وهذا يتطلب أن يكون لها طرفان متغايران فى الذهن ، إذ لا نسبه بدون طرفين. وتكون النسبه ناقصه إذا كانت اندماجيةً تدمج أحد طرفيها بالآخر وتكون منهما مفهوماً أفرادياً واحداً وحصهً خاصه ، إذ لا نسبه حينئذٍ حقيقه فى صقع الذهن الظاهر ، وإنما هى مستتره وتحليليه. ومن هنا قلنا سابقاً (١) : إنّ الحروف وهيئات الجمل الناقصه لموضوعه لنسب اندماجيه ، أى تحليليه ، وإنّ هيئات الجمل التامه لموضوعه لنسب غير اندماجيه.

الجمله الخبريه و الإنشائيه

وتنقسم الجمله التامه إلى (خبريه) و (إنشائيه) ، ولا شك فى اختلاف إحداهما عن الاخرى حتى مع اتحاد لفظيهما ، كما فى (بعث) الخبريه و (بعث) الإنشائيه ، فضلاً عن (أعاد) و (أعد) ، وقد وُجدت عدّه اتجاهاتٍ فى تفسير هذا الاختلاف :

ص : ٨٧

١- فى الحلقة الاولى ، ضمن تمهيد بحث الدلاله ، تحت عنوان : الجمله التامه والجملها الناقصه.

الأول : ما تقدم فى الحلقة الأولى (1) عن صاحب الكفايه وغيره من وحده الجملتين فى مدلولهما التصورى واختلافهما فى المدلول التصديقى فقط ، وقد تقدم الكلام عن ذلك.

الثانى : أن الاختلاف بينهما ثابت فى مرحله المدلول التصورى ؛ وذلك فى كيفيه الدلاله ، فقد يكون المدلول التصورى واحداً ولكن كيفيه الدلاله تختلف ، فإن جملة (بعث) الإنشائية دلالتها على مدلولها بمعنى إيجادها له باللفظ ، وجملة (بعث) الإخباريه دلالتها على مدلولها بمعنى إخطارها للمعنى وكشفها عنه.

فكما أذعى فى الحروف أنها إيجاديه كذلك يدعى فى الجمل الإنشائية ، لكن مع فارق [بين] الإيجاديتين ، فتلك بمعنى كون الحرف موجداً للربط الكلامى ، وهذه بمعنى كون (بعث) موجدهً للتمليك بالكلام ، فما هو الموجد - بالفتح - فى باب الحروف حاله قائمه بنفس الكلام ، وما هو الموجد - بالفتح - فى باب الإنشاء أمرٌ اعتبارى مسبب عن الكلام.

ويرد على ذلك : أن التمليك اعتبار تشريعى يصدر من البائع ويصدر من العقلاء ومن الشارع. فإن اريد بالتمليك الذى يوجد بالكلام ، الأول فمن الواضح سبقه على الكلام ، وأن البائع بالكلام يُبرز هذا الاعتبار القائم فى نفسه ، وليس الكلام هو الذى يخلق هذا الاعتبار فى نفسه.

وإن اريد الثانى أو الثالث فهو وإن كان مترتباً على الكلام غير أنه إنما يترتب عليه بعد فرض استعماله فى مدلوله التصورى وكشفه عن مدلوله التصديقى ، ولهذا لو أطلق الكلام بدون قصد أو كان هازلاً لم يترتب عليه أثر ، فترتب الأثر إذن ناتج عن استعمال (بعث) فى معناها ، وليس محققاً لهذا

ص : ٨٨

١- ضمن تمهيد بحث الدلاله ، تحت عنوان : الجملة الخبريه والجملة الإنشائية.

الثالث : أنّ الجملتين مختلفتان في المدلول التصوّري حتى في حالة اتّحاد لفظهما ودلالاتهما على نسبه واحده ، فإنّ الجمله الخبريه موضوعه لنسبه تامّه منظوراً اليها بما هي حقيقه واقعه وشيء مفروغ عنه. والجمله الإنشائيه موضوعه لنسبه تامّه منظوراً اليها بما هي نسبه يراد تحقيقها ، كما تقدّم في الحلقه الاولى (1).

ويمكن أن نفسّر على هذا الأساس إيجاديه الجمله الإنشائيه ، فليست هي بمعنى أنّ استعمالها في معناها هو بنفسه إيجاد للمعنى باللفظ ، بل بمعنى أنّ النسبه المبرزه بالجمله الإنشائيه نسبه منظور اليها لا بما هي ناجزه ، بل بما هي في طريق الإنجاز والإيجاد.

الثمره

قد يقال : إنّ من ثمرات هذا البحث أنّ الحروف بالمعنى الاصولي الشامل للهيئات إذا ثبت أنّها موضوعه بالوضع العام والموضوع له الخاصّ فهذا يعني أنّ المعنى الحرفي خاصّ وجزئي ، وعليه فلا يمكن تقييده بقريته خاصّه ، ولا إثبات إطلاقه بقريته الحكمه العامه ؛ لأنّ التقييد والإطلاق من شؤون المفهوم الكلّي القابل للتخصيص.

ومما يترتب على ذلك أنّ القيد إذا كان راجعاً في ظاهر الكلام إلى مفاد الهيئه فلا بدّ من تأويله ، كما في الجمله الشرطيه فإنّ ظاهرها كون الشرط قيدياً لمدلول هيئه الجزاء ، وحيث إنّ هيئه الجزاء موضوعه لمعنى حرفي - وهو جزئي - فلا يمكن تقييده ، فلا بدّ من تأويل الظهور المذكور. فإذا قيل : (إذا جاءك زيد

فأكرمه) دَلَّ الكلام بظهوره الأوَّلَى على أَنَّ المَقْيَدَ بالمجىء مدلول هيئه الأمر فى الجزاء ، وهو الطلب والوجوب الملحوظ بنحو المعنى الحرفى ، فىكون الوجوب مشروطاً ، ولكن حيث يستحيل التقييد فى المعانى الحرفيه فلا بدّ من إرجاع الشرط إلى متعلّق الوجوب ، لا- إلى الوجوب نفسه ، فىكون الوجوب مطلقاً ومتعلقه مقيداً بزمان المجىء على نحو الواجب المتعلّق ، الذى تقدّم الحديث عن تصويره فى الحلقة السابقه (1).

ولكنّ الصحيح : أنّ كون المعنى الحرفى جزئياً ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين لكى يستحيل فيه التقييد والإطلاق ، بل هو قابل لذلك تبعاً لقابليه طرفيه ، وإتّما هو جزئى بلحاظ خصوصيه طرفيه ، بمعنى أنّ كلّ نسبه مرهونه بطرفيه ؛ ولا يمكن الحفاظ عليها مع تغيير طرفيه.

ص: ٩٠

١- فى بحث الدليل العقلى ، تحت عنوان : زمان الوجوب والواجب.

إشارة

ينقسم ما يدلّ على الطلب إلى قسمين :

أحدهما : ما يدلّ بلا عنايه ، كما دّه الأمر وصيغته.

والآخر : ما يدلّ بالعنايه ، كالجمله الخبريه المستعمله فى مقام الطلب.

فيقع الكلام فى القسمين تبعاً :

القسم الأول : [ما يدلّ على الطلب بلا عنايه]

إشارة

الطلب : هو السعى نحو المقصود ، فإن كان سعياً مباشراً - كالعطشان يتحرّك نحو الماء - فهو طلب تكوينى ، وإن كان بتحريك الغير وتكليفه فهو طلب تشريعى.

ولا شكّ فى دلالة مادّه الأمر على الطلب بمفهومه الاسمى ، ولكن ليس كلّ طلب ، بل الطلب التشريعى من العالى.

كما لا- إشكال فى دلالة صيغه الأمر على الطلب ؛ وذلك لأنّ مفاد الهيئه فيها هو النسبه الإرساليه ، والإرسال يُنتزع منه مفهوم الطلب ، حيث إنّ الإرسال سعى نحو المقصود من قبل المرسل ، فتكون الهيئه دالّة على الطلب بالدلاله التصوريه تبعاً لدلالاتها تصوّراً على منشأ انتزاعه.

كما أنّ الصيغه نفسها بلحاظ صدورها بداعى تحصيل المقصود تكون مصداقاً حقيقياً للطلب ؛ لأنها سعى نحو المقصود.

ومما اتفق عليه المحصّلون من الاصوليين (١) تقريباً دلالة الأمر - مادّه

ص : ٩١

١- انظر كفايه الاصول : ٨٣ و ٩٢ ، وأجود التقريرات ١ : ٨٧ ، والمقالات ١ : ٢٠٨ و ٢٢٢.

وهيئه - على الوجوب بحكم التبادر وبناء العرف العام على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأمر مآده أو هيئه وجوباً. وإنما اختلفوا فى توجيه هذه الدلاله وتفسيرها إلى عدّه أقوال :

القول الأول : إنّ ذلك بالوضع (1) ، بمعنى أنّ لفظ (الأمر) موضوع للطلب الناشئ من داع لزومى ، وصيغه الأمر موضوعه للنسبه الإرساليه الناشئه من ذلك ، ودليل هذا القول هو التبادر مع إبطال سائر المناشئ الاخرى المدّعاة لتفسير هذا التبادر.

القول الثانى : ما ذهب إليه المحقق النائينى (2) رحمه الله من : أنّ ذلك بحكم العقل ، بمعنى أنّ الوجوب ليس مدلولاً للدليل اللفظى ، وإنما مدلوله الطلب ، وكلّ طلبٍ لا- يقترن بالترخيص فى المخالفه يحكم العقل بلزوم امثاله ، وبهذا اللحاظ يتّصف بالوجوب. بينما إذا اقترن بالترخيص المذكور لم يلزم العقل بموافقه ، وبهذا اللحاظ يتّصف بالاستحباب.

ويرد عليه :

أولاً : أنّ موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفى فيه مجرد صدور الطلب مع عدم الاقتران بالترخيص ؛ لوضوح أنّ المكلف إذا اطّلع بدون صدور ترخيصٍ من قبل المولى على أنّ طلبه نشأ من ملاكٍ غير لزومى ولا يؤذى المولى فواته لم يحكم العقل بلزوم الامتثال ، فالوجوب العقلى فرع مرتبه معينه فى ملاك الطلب ، وهذه المرتبه لا كاشف عنها إلا الدليل اللفظى ، فلا بدّ من فرض أخذها فى مدلول اللفظ لكى يتنقح بذلك موضوع الوجوب العقلى.

ص: ٩٢

١- كما عليه ظاهر عباره الكفايه : ٨٣ و ٩٢.

٢- فوائد الاصول ١ : ١٣٦.

وثانياً : أنّ لازم القول المذكور أنّ يبنى على عدم الوجوب فيما إذا اقترن بالأمر عامّ يدلّ على الإباحه فى عنوانٍ يشمل بعمومه مورد الأمر.

وتوضيح ذلك : أنّه إذا بنينا على أنّ اللفظ بنفسه يدلّ على الوجوب فالأمر فى الحاله التى أشرنا إليها يكون مخصّصاً لذلك العامّ الدالّ على الإباحه ومخرجاً لمورده عن عمومه ؛ لأنّه أخصّ منه ، والدالّ الأخصّ يقدم على الدالّ العامّ ، كما تقدّم (1).

وأما إذا بنينا على مسلك المحقّق النائى المذكور فلا تعارض ولو بنحو غير مستقرّ بين الأمر والعامّ ، ليقدم الأمر بالأخصيه ؛ وذلك لأنّ الأمر لا يتكفّل الدلاله على الوجوب بناءً على هذا المسلك ، بل المتعين بناءً عليه أنّ يكون العامّ رافعاً لموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال ؛ لأنّ العامّ ترخيص وارد من الشارع ، وحكم العقل معلق على عدم ورود الترخيص من المولى ، مع أنّ بناء الفقهاء والارتكاز العرفى على تخصيص العامّ فى مثل ذلك والالتزام بالوجوب.

وثالثاً : أنّه قد فرض أنّ العقل يحكم بلزوم امتثال طلب المولى معلقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع ، وحينئذٍ نساءل : هل يراد بذلك كونه معلقاً على عدم اتصال الترخيص بالأمر ، أو على عدم صدور الترخيص من المولى واقعاً ولو بصوره منفصله عن الأمر ، أو على عدم إحراز الترخيص ويقين المكلف به؟ والكلّ لا يمكن الالتزام به.

أمّا الأول فلا أنّه يعنى أنّ الأمر إذا ورد ولم يتصل به ترخيص تمّ بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال ، وهذا يستلزم كون الترخيص المنفصل منافياً لحكم العقل باللزوم ، فيمتنع ، وهذا اللازم واضح البطلان.

وأما الثانى فلا أنّه يستلزم عدم إحراز الوجوب عند الشكّ فى الترخيص

ص: ٩٣

١- فى بحث التعارض من الحلقتين الاولى والثانيه.

المنفصل واحتمال وروده ؛ لأنّ الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال ، وهو معلق - بحسب الفرض - على عدم ورود الترخيص ولو منفصلاً ، فمع الشكّ في ذلك يشكّ في الوجوب.

وأما الثالث فهو خروج عن محلّ الكلام ؛ لأنّ الكلام في الوجوب الواقعيّ الذي يشترك فيه الجاهل والعالم ، لا في المنجزيه.

القول الثالث : إنّ دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق وقرينه الحكمه ، وتقريب ذلك بوجوه :

أحدها : أنّ الأمر يدلّ على ذات الإراده ، وهي تارةً شديده كما في الواجبات ، واخرى ضعيفه كما في المستحبات. وحيث إنّ شدّه الشئ من سنخه - بخلاف ضعفه - فتتعيّن بالإطلاق الإراده الشديده ؛ لأنّها بحدها لا تزيد على الإراده بشئ ، فلا يحتاج حدها إلى بيان زائد على بيان المحدود ، بينما تزيد الإراده الضعيفه بحدها عن حقيقه الإراده فلو كانت هي المعبر عنها بالأمر لكان اللازم نصب القرينه على حدها الزائد ؛ لأنّ الأمر لا يدلّ إلا على ذات الإراده.

وقد اجيب (1) على ذلك : بأنّ اختلاف حال الحدّين أمر عقليّ بالغ الدقه وليس عرفياً ، فلا يكون مؤثراً في إثبات إطلاق عرفيّ يعين أحد الحدّين.

ثانيها : وهو مركّب من مقدّمتين :

المقدّمه الاولى : أنّ الوجوب ليس عبارة عن مجرد طلب الفعل ؛ لأنّ ذلك ثابت في المستحبات أيضاً ، فلا بدّ من فرض عنايه زائده بها يكون الطلب وجوباً ، وليست هذه العنايه عبارة عن انضمام النهي والمنع عن الترك إلى طلب الفعل ؛ لأنّ النهي عن شئ ثابت في باب المكروهات أيضاً ، وإنما هي عدم ورود الترخيص

ص : ٩٤

فى الترك ؛ لأنّ هذا الأمر العدمى هو الذى يميّز الوجوب عن باب المستحبات والمكروهات.

ونتيجه ذلك : أنّ المميّز للوجوب أمر عدمى وهو عدم الترخيص فى الترك ، فىكون مركّباً من أمرٍ وجودىّ وهو طلب الفعل ، وأمرٍ عدمىّ وهو عدم الترخيص فى الترك ، والتمييز للاستحباب أمر وجودى وهو الترخيص فى الترك ، فىكون مركّباً من أمرين وجوديين .

المقدّمه الثانيه : أنّه كلّما كان الكلام وافيّاً بحيثيه مشتركه ويتردّد أمرها بين حقيقتين : المميّز لإحدهما أمر عدمى والتمييز للأخرى أمر وجودىّ ، تعين بالإطلاق الحمل على الأول ؛ لأنّ الأمر العدمى أسهل مؤونه من الأمر الوجودى .

فإذا كان المقصود ما يميّز بالأمر الوجودى مع أنّه لم يذكر الأمر الوجودى فهذا خرق عرفى واضح ؛ لظهور حال المتكلم فى بيان تمام المراد بالكلام . وأمّا إذا كان المقصود ما يميّز بالأمر العدمى فهو ليس خرقاً لهذا الظهور بتلك المثابه عرفاً ؛ لأنّ المميّز حينما يكون أمراً عدمياً كأنّه لا يزيد على الحيثيه المشتركه التى يفى بها الكلام .

ومقتضى هاتين المقدمتين تعين الوجوب بالإطلاق .

ويرد عليه المنع من إطلاق المقدمه الثانيه ، فإنّه ليس كلّ أمرٍ عدمىّ لا يلحظ أمراً زائداً عرفاً ، ولهذا لا يرى فى المقام أنّ النسبه عرفاً بين الوجوب والاستحباب نسبه الأقلّ والأكثر ، بل [هى] النسبه بين مفهومين متباينين فلا موجب لتعيين أحدهما بالإطلاق .

ثالثها : أنّ صيغه الأمر تدلّ على الإرسال والمدفع بنحو المعنى الحرفى ، ولما كان الإرسال والمدفع مساوقاً لسدّ تمام أبواب العدم للتحرك والاندفاع ، فمقتضى أصاله التطابق بين المدلول التصورى والمدلول التصديقى أنّ الطلب والحكم

المبرز بالصيغه سنخ حكمٍ يشتمل على سدّ تمام أبواب العدم ، وهذا يعنى عدم الترخيص فى المخالفه.

ولعلّ هذا التقريب أوجه من سابقه ، فإن تمّ فهو ، وإن لم يتمّ يتعيّن كون الدلاله على الوجوب بالوضع.

وتترتب فوارق عمليه عديده بين هذه الأقوال على الرغم من اتّفاقها على الدلاله على الوجوب ، ومن جملتها : أنّ إرادته الاستحباب من الأمر مرجعها على القول الأول إلى التجوّز واستعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، ومرجعها على القول الأخير إلى تقييد الإطلاق ، وأمّا على القول الوسط فلا ترجع إلى التصرّف فى مدلول اللفظ أصلاً.

وعليه فإذا جاءت أوامر متعدّده فى سياقٍ واحدٍ وعُلم أنّ أكثرها أوامر استحبابيه اختلّ ظهور الباقي فى الوجوب على القول الأول ، إذ يلزم من إرادته الوجوب منه حينئذٍ تغيّر مدلولات تلك الأوامر مع وحده سياقها ، وهو خلاف ظهور السياق الواحد فى إرادته المعنى الواحد من الجميع.

وأما على القول الثانى : فالوجوب ثابت فى الباقي ؛ لعدم كونه دخيلاً فى مدلول اللفظ لتثلم وحده المعنى فى الجميع.

وكذلك الحال على القول الثالث ؛ لأنّ التفكيك بين الأوامر وكون بعضها وجوبيه وبعضها استحبابيه لا يعنى - على هذا القول - تغيّر مدلولاتها ، بل كلّها ذات معنى واحد ؛ ولكنّه اريد فى بعضها مطلقاً وفى بعضها مقيداً.

الأوامر الإرشاديه

ومهما يكن فالأصل فى دلاله الأمر أنّه يدلّ على طلب الماده وإيجابها ، ولكنّه يستعمل فى جملته من الأحيان للإرشاد ، فالأمر فى قولهم : (استقبل القبله

بذبيحتك) ليس مفاده الطلب والوجوب ؛ لوضوح أنّ شخصاً لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة لم يكن آثماً ، وإنّما تحرم عليه الذبيحة. فمفاد الأمر إذن الإرشاد إلى شرطيه الاستقبال في التذكية ، وقد يعبر عن ذلك بالوجوب الشرطي ، باعتبار أنّ الشرط واجب في المشروط. والأمر في (اغسل ثوبك من البول) ليس مفاده طلب الغسل ووجوبه ، بل الإرشاد إلى نجاسته بالبول ، وأنّ مطهره هو الماء. وأمر الطبيب للمريض باستعمال الدواء ليس مفاده إلاّ الإرشاد إلى ما في الدواء من نفع وشفاء.

وفي كلّ هذه الحالات تحتفظ صيغته الأمر بمدلولها التصوريّ الوضعي ، وهو النسبة الإرساليه ، غير أنّ مدلولها التصديقيّ الجدّي يختلف من موردٍ إلى آخر.

القسم الثاني : [ما يدلّ على الطلب بالعبارة]

إشارة

ونقصد به : الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب ، والكلام حولها يقع في مرحلتين :

الأولى : في تفسير دلالتها على الطلب مع أنّها جملة خبرية مدلولها التصوريّ يشتمل على صدور المادة من الفاعل ، ومدلولها التصديقيّ قصد الحكاية ، فما هي العناية التي تعمل لإفاده الطلب بها؟

وفي تصوير هذه العناية وجوه :

الأول : أن يحافظ على المدلول التصوريّ والتصديقيّ معاً ، فتكون الجملة إخباراً عن وقوع الفعل من الشخص ، غير أنّه يقيد الشخص الذي يقصد الحكاية عنه بمن كان يطبّق عمله على الموازين الشرعية ، وهذا التقييد قرينته نفس كون المولى في مقام التشريع ، لا نقل أنباءٍ خارجيه.

الثانى : أن يحافظ على المدلول التصورى وعلى إفاده قصد الحكايه ، ولكن يقال : إنَّ المقصود حكايته ليس نفس النسبه الصدوريه المدلوله تصوّراً ، بل أمر ملزوم لها وهو الطلب من المولى ، فتكون من قبيل الإخبار عن كرم زيدٍ بجمله (زيد كثير الرّماد) على نحو الكنايه.

الثالث : أن يفرض استعمال الجمله الخبريه فى غير مدلولها التصورى الوضعى مجازاً ، وذلك بأن تستعمل كلمه (أعاد) أو (يعيد) فى نفس مدلول (أعد) ، أى النسبه الإرساليه.

ولا شكّ فى أنّ الأقرب من هذه الوجوه هو الأول ؛ لعدم اشتماله على أىّ عنايه سوى التقييد الذى تتكفّل به القرينه المتّصله الحاليه.

الثانيه : فى دلالتها على الوجوب ، أمّا بناءً على الوجه الأول فى إعمال العنايه فدالتها على الوجوب واضحه ؛ لأنّ افتراض الاستحباب يستوجب تقييداً زائداً فى الشخص الذى يكون الإخبار بلحاظه ، إذ لا يكفى فى صدق الإخبار فرضه ممّن يطبّق عمله على الموازين الشرعيه ، بل لابدّ من فرض أنّه يطبّقه على أفضل تلك الموازين.

وأما بناءً على الوجه الثانى فتدلّ الجمله على الوجوب أيضاً ؛ لأنّ الملازمه بين الطلب والنسبه الصدوريه المصحّحه للإخبار عن الملزوم ببيان اللازم إنّما هى فى الطلب الوجوبى ، وأمّا الطلب الاستحبابى فلا-ملازمه بينه وبين النسبه الصدوريه ، أو هناك ملازمه بدرجةٍ أضعف.

وأما بناءً على الالتزام بالتجوّز فى مقام استعمال الجمله الخبريه - كما هو مقتضى الوجه الأخير - فيشكل دلالتها على الوجوب ، إذ كما يمكن أن تكون مستعمله فى النسبه الإرساليه الناشئه من داعٍ لزومى ، كذلك يمكن أن تكون مستعمله فى النسبه الإرساليه الناشئه من داعٍ غير لزومى.

وكل ما قلناه في جانب مادّة الأمر وهيئته ، والجمله الخبريه المستعمله في مقام الطلب يقال عن مادّة النهى وهيئته والنفى الخبرى المستعمل في مقام النهى ، غير أنّ مفاد الأمر طلب الفعل ، ومفاد النهى الزجر عنه.

وكما توجد أوامر إرشاديه توجد نواهي إرشاديه أيضاً ، والمرشد إليه : تارة يكون حكماً شرعياً ، كالمانع في (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) ، واخرى نفى حكم شرعى من قبيل (لا- تعمل بخبر الواحد) فإنه إرشاد إلى عدم الحكم بحجّيته ، وثالثه يكون المرشد إليه شيئاً تكوينياً ، كما في نواهي الأطباء للمريض عن استعمال بعض الأطعمة إرشاداً إلى ضررها.

[الفور و التراخي ، و المّرّه و التكرار:]

ثم إنّ الأمر لا يدلّ على الفور ، ولا- على التراخي ، أى أنّه لا يستفاد منه لزوم الإسراع بالإتيان بمتعلّقه ، ولا لزوم التباطؤ ؛ لأنّ الأمر لا يقتضى إلاّ الإتيان بمتعلّقه ، ومتعلّقه هو مدلول المادّه ، ومدلول المادّه طبيعيّ الفعل الجامع بين الفرد الآنّي والفرد المتباطأ فيه.

كما أنّ الأمر لا يدلّ على المّرّه ، ولا على التكرار ، أى أنّه لا يستفاد منه لزوم الإتيان بفردٍ واحدٍ أو بأفرادٍ كثيره ، وإنّما تلزم به الطبيعه ، والطبيعه بعد إجراء قرينه الحكمه فيها يثبت إطلاقها البدلي ، فتصدق على ما يأتي به المكلف من وجودٍ لها ، سواء كان في ضمن فردٍ واحدٍ أو أكثر. فلو قال الأمر : (تصدّق) تحقّق الامتثال بإعطاء فقيرٍ واحدٍ درهماً ، كما يتحقّق بإعطاء فقيرين درهمن في وقتٍ واحد. وأمّا إذا تصدّق المكلف بصدقتين مترتبتين زماناً ، فالامتثال يتحقّق بالفرد الأول خاصّه.

الإطلاق يقابل التقييد ، فإن تصوّرت معنى وأخذت فيه وصفاً زائداً أو حاله خاصه - كالإنسان العالم - كان ذلك تقييداً. وإذا تصوّرت مفهوم الإنسان ولم تُصِفْ إليه شيئاً من ذلك فهذا هو الإطلاق.

وقد وقع الكلام فى أنّ اسم الجنس هل هو موضوع للمعنى الملحوظ بنحو الإطلاق فيكون الإطلاق قييداً فى المعنى الموضوع له ، أو لذات المعنى الذى يطرأ عليه الإطلاق تارةً والتقييد اخرى؟

[أنحاء لحاظ الماهية:]

ولتوضيح الحال تُقدّم عادةً مقدمه لتوضيح أنحاء لحاظ المعنى واعتبار الماهية فى الذهن ، لكى تحدّد نحو المعنى الموضوع له اللفظ على أساس ذلك.

وحاصلها - مع أخذ ماهية (الإنسان) وصفه (العلم) كمثال - : أنّ ماهية (الإنسان) إذا تتبعنا أنحاء وجودها فى الخارج نجد أنّ هناك حصتين ممكنتين لها من ناحيه صفه العلم ، وهما : الإنسان الواجد للصفه خارجاً ، والإنسان الفاقد لها خارجاً. ولا يتصوّر لها حصّه ثالثه ينتفى فيها الوجدان والفقدان معاً ؛ لاستحاله ارتفاع النقيضين. ومن هنا نعرف أنّ مفهوم الإنسان الجامع بين الواجد والفاقد ليس حصّه ثابتة فى الخارج فى عرض الحصّتين السابقتين.

ولكن إذا تجاوزنا الخارج إلى الذهن وتتبعنا عالم الذهن فى معقولاته الأوليه التى ينتزعها من الخارج مباشرة نجد ثلاث حصصٍ أو ثلاثه أنحاءٍ من لحاظ الماهية ، كلّ واحدٍ يشكّل صورةً للماهية فى الذهن تختلف عن الصورتين

الآخريين ؛ لأنّ لحاظ ماهيته الإنسان في الذهن :

تارةً : يقترن مع لحاظ صفة العلم ، وهذا ما يسمّى بالمقيّد ، أو لحاظ الماهية بشرط شيء .

وأخرى : يقترن مع لحاظ عدم صفة العلم ، وهذا نحو آخر من المقيّد ، ويسمّى (لحاظ الماهية بشرط لا).

وثالثةً : لا يقترن بأيّ واحدٍ من هذين اللحاظين ، وهذا ما يسمّى ب (المطلق) ، أو (لحاظ الماهية لا بشرط).

وهذه حصص ثلاث عرضيه في اللحاظ في وعاء الذهن .

وإذا دققنا النظر وجدنا أنّ هذه الحصص الثلاث من لحاظ الماهية تتميز بخصوصياتٍ ذهنيه وجوداً وعدمًا ، وهي : لحاظ الوصف ، ولحاظ عدمه ، وعدم اللحاظين . وأمّا الحصّتان الممكنتان للماهية في الخارج فتتميّز كلّ واحدٍ منهما بخصوصيةٍ خارجيه وجوداً وعدمًا ، وهي : وجود الوصف خارجاً ، وعدمه كذلك .

وتسمّى الخصوصيات التي تتميّز بها الحصص الثلاث للحاظ الماهية في الذهن بعضها عن بعضٍ بالقيود الثانويه ، وتسمّى الخصوصيات التي تتميّز بها الحصّتان في الخارج إحداهما عن الأخرى بالقيود الأولى .

ونلاحظ أنّ القيد الثانويّ المميّز للحاظ الماهية بشرط شيء - وهو لحاظ صفة العلم - مرآه لقيدٍ أوّلي ، وهو نفس صفة العلم المميّز لإحدى الحصّتين الخارجيتين ، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط شيءٍ مطابقاً للحصّه الخارجيه الاولى .

كما نلاحظ أنّ القيد الثانويّ المميّز للحاظ الماهية بشرط لا وهو لحاظ عدم صفة العلم مرآه لقيدٍ أوّلي ، وهو عدم صفة العلم المميّز للحصّه الخارجيه الأخرى ، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط لا مطابقاً للحصّه الخارجيه الثانيه .

ص: ١٠١

وأما القيد الثانويّ المميّز للحاظ الماهيه لا بشرطٍ - وهو عدم كلا اللحاظين - فليس مرآه لقيدٍ أوّليّ ؛ لأنه عدم اللحاظ ، وعدم اللحاظ ليس مرآهً لشيء.

ومن هنا كان المرئيّ بلحاظ الماهيه لا بشرط ذات الماهيه المحفوظه في ضمن المطلق والمقيّد. وعلى هذا الأساس صحّ القول بأنّ المرئيّ والملحوظ باللحاظ الثالث اللابشرطيّ جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين ؛ لا نحفاظه فيهما ، وإن كانت نفس الرؤيه واللحاظ متباينه في اللحاظات الثلاثه.

فالحاظ اللابشرطيّ بما هو لحاظ يقابل اللحاظين الآخريين وقسم ثالث لهما ، ولهذا يسمّى باللابشرط القسميّ ، ولكن إذا التفت إلى ملحوظه مع الملحوظ في اللحاظين الآخريين كان جامعاً بينهما ، لا قسماً في مقابلهما ، بدليل انحفاظه فيهما معاً ، والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له.

ثمّ إذا تجاوزنا وعاء المعقولات الأوّليه للذهن إلى وعاء المعقولات الثانيه التي ينتزعها الذهن من لحاظاته وتعقّلاته الأوّليه وجدنا أنّ الذهن ينتزع جامعاً بين اللحاظات الثلاثه للماهيه المتقدّمه ، وهو عنوان لحاظ الماهيه من دون أن يقيد هذا اللحاظ بلحاظ الوصف ، ولا بلحاظ عدمه ، ولا بعدم اللحاظين ، وهذا جامع بين لحاظات الماهيه الثلاثه في الذهن ، ويسمّى بالماهيه اللابشرط المقسّمى تمييزاً له عن لحاظ الماهيه اللابشرط القسميّ ؛ لأنّ ذاك أحد الأقسام الثلاثه للماهيه في الذهن ، وهذا هو الجامع بين تلك الأقسام الثلاثه.

[وضع اسم الجنس:]

إذا توضّحت هذه المقدمه فنقول : لا شكّ في أنّ اسم الجنس ليس موضوعاً للماهيه اللا بشرط المقسّمى ؛ لأنّ هذا جامع - كما عرفت - بين الحصص

واللحاظات الذهنيه ، لا بين الحصاص الخارجيه ، كما أنه ليس موضوعاً للماهيه المأخوذه بشرط شىء أو بشرط لا ؛ لوضوح عدم دلالة اللفظ على القيد غير الداخل فى حاق المفهوم فيتعين كونه موضوعاً للماهيه المعتبره على نحو اللابشرط القسمى .

وهذا المقدار ممّا لا- ينبغى الإشكال فيه ، وإتّما الكلام فى أنّه هل هو موضوع للصوره الذهنيه الثالثه - التى تمثّل الماهيه اللابشرط القسمى - بحدّها الذى تتميز به عن الصورتين الاخرين ، أو لذات المفهوم المرئى بتلك الصوره ، وليست الصوره بحدّها لإمرآة لما هو الموضوع له؟

فعلى الأول يكون الإطلاع مدلولاً وضعياً للفظ. وعلى الثانى لا يكون كذلك ؛ لأنّ ذات المرئى والملحوظ بهذه الصوره لا يشتمل الأعلى ذات الماهيه المحفوظه فى ضمن المقيد أيضاً ، ولهذا أشرنا سابقاً (1) إلى أنّ المرئى باللحاظ الثالث جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين لانحفاظه فيهما.

ولا شكّ فى أنّ الثانى هو المتعين ، وقد استدللّ على ذلك :

أولاً : بالوجدان العرفى واللغوى.

وثانياً : بأنّ الإطلاع حدّ للصوره الذهنيه الثالثه ، فأخذه قيداً معناه وضع اللفظ للصوره الذهنيه المحدّده به ، وهذا يعنى أنّ مدلول اللفظ أمر ذهنى ولا ينطبق على الخارج.

وعلى هذا فاسم الجنس لا يدلّ بنفسه على الإطلاع ، كما لا يدلّ على التقييد ، ويحتاج إفاده كلّ منهما إلى دالّ ، والدالّ على التقييد خاصّ عادةً ، وأمّا الدالّ على الإطلاع فهو قرينه عامّه تسمى بقرينه الحكمه على ما يأتى إن شاء الله تعالى.

ص: ١٠٣

١- أى فى نفس هذه المقدمه التى وضعت لتوضيح أنحاء لحاظ الماهيه.

عرفنا أنّ الماهية عند ملاحظتها من قبل الحاكم أو غيره : تارة تكون مطلقة ، واخرى مقيدة ، وهذان الوصفان متقابلان ، غير أنّ الأعلام اختلفوا فى تشخيص هويّه هذا التقابل .

فهناك القول بأنّه من تقابل التضادّ ، وهو مختار السيّد الاستاذ (١).

وقول آخر : بأنّه من تقابل العدم والملكه (٢).

وقول ثالث : بأنّه من تقابل التناقض (٣).

وذلك لأنّ الإطلاق إن كان هو مجرد عدم لحاظ وصف العلم وجوداً وعدمًا تمّ القول الثالث. وإن كان عدم لحاظه حيث يمكن لحاظه تمّ القول الثانى. وإن كان الإطلاق لحاظ رفض القيد تمّ القول الأول.

والفوارق بين هذه الأقوال تظهر فى ما يلى :

١- لا يمكن تصوّر حاله ثالثه غير الإطلاق والتقييد على القول الثالث ؛ لاستحاله ارتفاع النقيضين ، ويمكن افتراضها على القولين الأولين ، وتسمى بحاله الإهمال.

٢- يرتبط إمكان الإطلاق بإمكان التقييد على القول الثانى ، فلا يمكن الإطلاق فى كلّ حاله لا يمكن فيها التقييد.

ومثال ذلك : أنّ تقييد الحكم بالعلم به مستحيل ، فيستحيل الإطلاق أيضاً

ص: ١٠٤

١- المحاضرات ٢ : ١٧٣ و ١٧٩.

٢- القائل هو المحقق النائينى فى أجود التقريرات ١ : ١٠٣ و ٥٢٠ ، وحكاه عن سلطان العلماء فى فوائد الاصول ١ : ٥٦٥.

٣- وهذا ما تبناه المؤلف نفسه رحمه الله كما سيأتى فى المتن.

على القول المذكور؛ لأن الإطلاق بناءً عليه هو عدم التقييد في الموضع القابل [للتقييد]، فحيث لا قابلية للتقييد لا إطلاق.

وهذا خلافاً لما إذا قيل بأنّ مردّ التقابل بين الإطلاق والتقييد إلى التناقض، فإنّ استحاله أحدهما حينئذٍ تستوجب كون الآخر ضرورياً لاستحاله ارتفاع النقيضين.

وأما إذا قيل بأنّ مردّه إلى التضادّ فتقابل التضادّ بطبيعته لا يفترض امتناع أحد المتقابلين بامتناع الآخر ولا ضرورته.

والصحيح: هو القول الثالث دون الأوّلين؛ وذلك لأنّ الإطلاق نريد به الخصوصيه التي تقتضى صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد، وهذه الخصوصيه يكفي فيها مجرد عدم لحاظ أخذ القيد الذي هو نقيض للتقييد؛ لأنّ كلّ مفهوم له قابلية ذاتيه للانطباق على كلّ فردٍ يحفظ فيه ذلك المفهوم، وهذه القابليه تجعله صالحاً لإسراء الحكم الثابت له إلى أفرادهِ شمولياً أو بديلاً. وهذه القابليه بحكم كونها ذاتية لازمة له، ولا تتوقّف على لحاظ عدم أخذ القيد، ولا يمكن أن تنفك عنه.

والتقييد لا- يفكك بين هذا اللازم وملزومه، وإنما يحدث مفهوماً جديداً مبانياً للمفهوم الأوّل؛ لأنّ المفاهيم كلّها متباينه في عالم الذهن، حتّى ما كان بينهما عموم مطلق في الصدق، وهذا المفهوم الجديد له قابلية ذاتيه أضيق دائرة من قابليه المفهوم الأوّل.

وهكذا يتّضح أنّ الإطلاق يكفي فيه مجرد عدم التقييد.

وبهذا الصدد يجب أن نميّز التقابل بين الإطلاق الثبوتى والتقييد المقابل له - وهذا ما كنّا نتحدّث عنه فعلاً - عن التقابل بين الإطلاق الإثباتى - أى عدم ذكر القيد الكاشف عن الإطلاق بقريته الحكمه - والتقييد المقابل له، فإنّ مردّ التقابل

بين الإطلاق الإثباتي والتقييد المقابل له إلى تقابل العدم والملكه ، فعدم ذكر القيد إنّما يكشف عن الإطلاق في حاله يمكن فيها للمتكلّم ذكر القيد ، كما مرّ في الحلقة السابقة (1).

احترازيه القيود و قرينه الحكمة

إشاره

قد يقول المولى : (أكرم الفقير العادل) ، وقد يقول : (أكرم الفقير). ففي الحالة الاولى يكون موضوع الحكم في مرحله المدلول التصوري للكلام حصّة خاصّة من الفقير ، أى الفقير العادل. وبحكم الدلالة التصديقيه الاولى ثبت أنّ المتكلّم قد استعمل الكلام لإخطار صورته حكم متعلّق بالحصّة الخاصّه ، وبحكم الدلالة التصديقيه الثانيه ثبت أنّ المولى جادّ في هذا الكلام ، بمعنى أنّ هذا الحكم مجعول وثابت في نفسه حقيقة وليس هازلاً.

وبحكم ظهور الحال في التطابق بين الدلالة التصديقيه الاولى والدلالة التصديقيه الثانيه يثبت أنّ الحكم الجدّي المدلول للدلالة التصديقيه الثانيه متعلّق بالحصّة الخاصّه ، كما هو كذلك في الدلالة التصديقيه الاولى ، وبهذا الطريق نستكشف من أخذ قيد العدالة في المثال ، أو أى قيد من هذا القبيل في مرحله المدلول التصوري والتصديقيّ الأوّلي كونه قيدياً في موضوع ذلك الحكم المدلول عليه بالخطاب جدّاً ، وذلك ما يسمّى بقاعده احترازيه القيود.

ومرجع ظهور التطابق الذي يبرّر هذه القاعده إلى ظاهر حال المتكلّم [في] أنّ كل ما يقوله يريدّه جدّاً.

والدلالة التصوريه والدلالة التصديقيه الاولى بمجموعهما يكوّنان الصغرى

ص: ١٠٦

١- في بحث الإطلاق ، تحت عنوان : التقابل بين الإطلاق والتقييد.

لهذا الظهور ، إذ يثبتان ما يقوله المتكلم ، فتطبق حينئذ الكبرى التي هي مدلول لظهور التطابق المذكور.

وقاعده الاحترازية التي تقوم على أساس هذا الظهور تقتضى انتفاء الحكم بانتفاء القيد ، إلا أنها إنما تنفى شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب ، ولا تنفى أى حكم آخر من قبيله ، وبهذا اختلفت عن المفهوم فى موارد ثبوته ، حيث إنه يقتضى انتفاء طبيعى الحكم وسنخه بانتفاء الشرط ، على ما تقدم فى الحلقة السابقة (1).

وأما فى الحالة الثانية فقد انيط الحكم فى مرحله المدلول التصورى بذات الفقير ، وقد تقدم أن مدلول اسم الجنس لا يدخل فيه التقييد ولا الإطلاق ، والدلالة التصديقيه الأولى إنما تنطبق على ذلك بمقتضى التطابق بينها وبين الدلالة التصوريه للكلام.

وبهذا ينتج : أن المتكلم قد أفاد بقوله ثبوت الحكم للفقير ، ولم يُفَـدْ دخل قيد العدالة فى الحكم ، ولم يقل ذلك ، لا أنه أفاد الإطلاق وقال به ؛ لأن صدق ذلك يتوقف على أن يكون الإطلاق دخیلاً فى مدلول اللفظ وضعاً ، وقد عرفت عدمه ، فقصارى ما يمكن تقريره أنه لم يذكر القيد ولم يقله. وهذا يحقق صغرى لظهور حالى سىاقى ، وهو ظهور حال المتكلم فى أنه فى مقام بيان موضوع حكمه الجدوى بالكامل ، وهو يستتبع ظهور حاله فى أن ما لا يقوله من القيود لا يريده فى موضوع حكمه. وبذلك ثبت أن قيد العدالة غير مأخوذ فى موضوع الحكم فى الحالة الثانية ، وهو معنى الإطلاق ، وهذا ما يسمى بقرينه الحكمه ، أو (مقدمات الحكمه).

ص: ١٠٧

١- فى بحث المفاهيم ، تحت عنوان : تعريف المفهوم.

وبالمقارنه نجد أنّ الظهور الذى يعتمد عليه الإطلاق غير الظهور الذى يعتمد عليه قاعده احترازيه القيود ، فتلك تعتمد على ظهور حال المتكلم فى أنّ ما يقوله يريد ، والإطلاق يعتمد على ظهور حاله فى أنّ ما لا يقوله لا يريد .

ويمكن القول بأنّ الظهور الأول هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدّي إيجابياً ، (نريد بالمدلول اللفظي : المدلول المتحصّل من الدلاله التصوريه والدلاله التصديقيه الاولى) ، وأنّ الظهور الثانى هو ظهور التطابق بينهما سلبياً .

ويلاحظ أنّ ظهور حال المتكلم فى التطابق الإيجابى - أى فى أنّ ما يقوله يريد - أقوى من ظهور حاله فى التطابق السلبى ، أى فى أنّ ما لا يقوله لا يريد .

ومن هنا صحّ القول بأنّه متى ما تعارض المدلول اللفظي لكلام مع إطلاق كلام آخر قدّم المدلول اللفظي على الإطلاق وفقاً لقواعد الجمع العرفي .

ويتضح ممّا ذكرناه أنّ جوهر الإطلاق يتمثل فى مجموع أمرين :

الأول : يشكّل الصغرى لقرينه الحكمه ، وهو : أنّ تمام ما ذكر وقيل موضوعاً للحكم بحسب المدلول اللفظي للكلام هو الفقير ، ولم يؤخذ فيه قيد العدالة .

والثانى : يشكّل الكبرى لقرينه الحكمه ، وهو : أنّ ما لم يقله ولم يذكره إثباتاً لا يريد ثبوتاً ؛ لأنّ ظاهر حال المتكلم أنّه فى مقام بيان تمام موضوع حكمه الجدّي بالكلام ، وتسمى هاتان المقدمتان بمقدّمات الحكمه .

فإذا تمّت هاتان المقدمتان تكوّنت للكلام دلالة على الإطلاق وعدم دخل أى قيد لم يذكر فى الكلام .

ولا شكّ فى أنّ هذه الدلاله لا توجد فى حاله ذكر القيد فى نفس الكلام ؛

لأن دخله في موضوع الحكم يكون طبيعياً حينئذٍ ما دام القيد داخلاً في جملة ما قاله ، وتختل بذلك المقدمه الصغرى.

وإنما وقع الشكّ والبحث في حالتين :

[دور القيد المنفصل:]

الاولى : إذا ذكر القيد في كلام منفصلٍ آخر فهل يؤدى ذلك إلى عدم دلالة الكلام الأول على الإطلاق رأساً كما هي الحال في ذكره متصلاً ، أو أنّ دلالة الكلام الأول على الإطلاق تستقرّ بعدم ذكر القيد متصلاً ، والكلام المنفصل المفترض يعتبر معارضاً لظهور قائم بالفعل ، وقد يقدم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي؟

ويتحدّد هذا البحث على ضوء معرفه أنّ ذلك الظهور الحالى الذى يشكّل الكبرى هل يقتضى كون المتكلم فى مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه ، أو بمجموع كلماته؟

فعلى الأول يكون صغراه عدم ذكر القيد متصلاً بالكلام ، ويكون ظهور الكلام فى الإطلاق منوطاً بعدم ذكر القيد فى شخص ذلك الكلام ، فلا ينهدم بمجىء التقييد فى كلام منفصل.

وعلى الثانى يكون صغراه عدم ذكر القيد ولو فى كلام منفصل ، فينهدم أصل الظهور بمجىء القيد فى كلامٍ آخر.

والمتعين بالوجدان العرفي : الأول ، بل يلزم على الثانى عدم إمكان التمسك بالإطلاق فى موارد احتمال البيان المنفصل ؛ لأنّ ظهور الكلام فى الإطلاق إذا كان منوطاً بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً فلا يمكن إحرازه مع احتمال ورود القيد فى كلامٍ منفصل.

الثانية : إذا كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب فهل يمنع عن دلالة الكلام على الإطلاق ، أو لا؟

وتوضيح ذلك : أن المطلق إذا صدر من المولى :

فتارة : تكون حصصه متكافئة في الاحتمال ، فيكون من الممكن اختصاص الحكم بهذه الحصص دون تلك ، أو بالعكس ، أو شموله لهما معاً. وهذا معناه عدم وجود قدر متيقن ، وفي مثل ذلك تتم قرينه الحكمه بلا إشكال.

وثانية : تكون إحدى الحصصين أولى بالحكم من الحصص الأخرى ، غير أنها أولوية عُلِمَت من خارج ذلك الكلام الذى اشتمل على المطلق ، وهذا ما يسمّى بالقدر المتيقن من الخارج ، والمعروف فى مثل ذلك تماميه قرينه الحكمه أيضاً.

وثالثة : يكون نفس الكلام صريحاً فى تطبيق الحكم على إحدى الحصصتين ، كما إذا كانت هى مورد السؤال وجاء المطلق كجواب على هذا السؤال ، من قبيل أن يسأل شخص من المولى عن إكرام الفقير العادل ، فيقول له : (أكرم الفقير) ، وهذا ما يسمّى بالقدر المتيقن فى مقام التخاطب.

وقد اختار صاحب الكفايه (١) رحمه الله أن هذا يمنع من دلالة الكلام على الإطلاق ، إذ فى هذه الحالة قد يكون مراده مختصياً بالقدر المتيقن وهو الفقير العادل فى المثال ؛ لأنّ كلامه وافٍ ببيان القدر المتيقن فلا يلزم حينئذ أن يكون قد أراد ما لم يقله.

والجواب على ذلك : أن ظاهر حال المتكلم - كما عرفت فى كبرى قرينه الحكمه - أنه فى مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدّى بالكلام ، فإذا كانت

ص: ١١٠

العدالة جزءاً من الموضوع يلزم أن لا يكون تمام الموضوع بيّناً ، إذ لا يوجد ما يدلّ على قيد العدالة. ومجرّد أنّ الفقير العادل هو المتيقّن في الحكم لا يعنى أخذ قيد العدالة في الموضوع ، فقريته الحكمه تقتضى - إذن - عدم دخل قيد العدالة حتّى في هذه الحالة.

وبذلك يتّضح أنّ قرينه الحكمه - أى ظهور الكلام في الإطلاق - لا تتوقّف على عدم المقيّد المنفصل ، ولا على عدم القدر المتيقّن ، بل على عدم ذكر القيد متّصلاً.

هذا هو البحث في أصل الإطلاق وقرينه الحكمه.

وتكميلاً لنظريه الإطلاق لا بدّ من الإشاره إلى عدّه تنبيهات :

[تنبيهات حول الإطلاق:]

التنبيه الأول : أنّ أساس الدلاله على الإطلاق - كما عرفت - هو الظهور الحالّي السياقي ، وهذا الظهور دلالته تصديقيه. ومن هنا كانت قرينه الحكمه الدالّه على الإطلاق ناظره إلى المدلول التصديقيّ للكلام ابتداءً ولا تدخل في تكوين المدلول التصوريّ ، خلافاً لما إذا قيل بأنّ الدلاله على الإطلاق وضعيه ؛ لأخذه قيماً في المعنى الموضوع له ، فإنّها تدخل حينئذٍ في تكوين المدلول التصوريّ.

التنبيه الثاني : أنّ الإطلاق تارة يكون شمولياً يستدعى تعدّد الحكم بتعدّد ما لطرفه من أفراد ، واخرى بدلاً يستدعى وحده الحكم. فإذا قيل : (أكرم العالم) كان وجوب الإكرام متعدّداً بتعدّد أفراد العالم ، ولكنّه لا يتعدّد في كلّ عالم بتعدّد أفراد الإكرام.

وقد يقال : إنّ قرينه الحكمه تنتج تارة الإطلاق الشموليّ ، واخرى الإطلاق البدليّ.

ويعترض على ذلك : بأن قرينه الحكمة واحده ، فكيف تنتج تارة الإطلاق الشمولي ، واخرى الإطلاق البدلي؟

وقد اجيب على هذا الاعتراض بعدّه وجوه :

الأول : ما ذكره السيّد الاستاذ (١) من أنّ قرينه الحكمة لا تثبت إلاّ الإطلاق بمعنى [عدم] القيد ، وأمّا البدليّه والاستغراقية فيثبت كلّ منهما بقرينه إضافيه.

فالبديّه في الإطلاق في متعلّق الأمر - مثلاً - تثبت بقرينه إضافيه ، وهى : أنّ الشموليه غير معقوله ؛ لأنّ إيجاد جميع أفراد الطبيعه غير مقدور للمكلف عادةً.

والشموليه في الإطلاق في متعلّق النهى - مثلاً - تثبت بقرينه إضافيه ، وهى : أنّ البدليّه غير معقوله ؛ لأنّ ترك أحد أفراد الطبيعه على البدل ثابت بدون حاجه إلى النهى.

ولا يصلح هذا الجواب لحلّ المشكله ، إذ توجد حالات يمكن فيها الإطلاق الشمولّي والبدليّ معاً ، ومع هذا يُعيّن الشمولّي بقرينه الحكمة ، كما في كلمه (عالم) في قولنا : (أكرم العالم) ، فلا بدّ إذن من أساسٍ لتعيين الشموليه أو البدليه غير مجرد كون بديله مستحيلاً.

الثانى : ما ذكره المحقّق العراقي (٢) رحمه الله من أنّ الأصل في قرينه الحكمة إنتاج الإطلاق البدلي ، والشموليه عنايه إضافيه بحاجه إلى قرينه ؛ وذلك لأنّ هذه القرينه تثبت أنّ موضوع الحكم ذات الطبيعه بدون قيد ، والطبيعه بدون قيد تنطبق

ص: ١١٢

١- محاضرات في اصول الفقه ٤ : ١٠٦ - ١١٠.

٢- كلماته رحمه الله في هذه المسأله مشوّشه للغاية ، ولعلّ أقرب ما ورد فيها إلى ما نسب إليه في المتن ما جاء في مقالات الاصول ١ : ٥٠١ ، ولكنّه لم يتبنّاه بل ردّه بيان له ، وتمسّك بفكره اخرى في هذه المسأله ، فراجع.

على القليل والكثير ، وعلى الواحد والمتعدد. فلو قيل : (أكرم العالم) وجرت قرينه الحكمه لإثبات الإطلاق كفى فى الامتثال إكرام الواحد ؛ لانطباق الطبيعه عليه. وهذا معنى كون الإطلاق من حيث الأساس بديلاً دائماً ، وأما الشموليه فتحتاج إلى ملاحظه الطبيعه ساريه فى جميع أفرادها ، وهى مؤونه زائده تحتاج إلى قرينه.

الثالث : أن يقال - خلافاً لذلك - : إن الماهيه عندما تلحظ بدون قيدٍ وينصب عليها حكم إنما ينصب عليها ذلك بما هى مرآه للخارج ، فيسرى الحكم نتيجةً لذلك إلى كل فردٍ خارجيٍّ تنطبق عليه تلك المرآه الذهنيه ، وهذا معنى تعدد الحكم وشموليته. وأما البديليه - كما فى متعلق الأمر - فهى التى تحتاج إلى عنايه ، وهى تقييد الماهيه بالوجود الأول. فقول : (صل) يرجع إلى الأمر بالوجود الأول ، ومن هنا لا يجب الوجود الثانى.

وعلى هذا فالأصل فى الإطلاق الشموليه ما لم تقم قرينه على البديليه.

وتحقيق الحال فى المسأله يوافيك فى بحثٍ أعلى إن شاء الله تعالى.

التنبيه الثالث : إذا لاحظنا متعلق النهى فى (لا- تكذب) ومتعلق الأمر فى (صل) نجد أن الحكم فى الخطاب الأول يشتمل على تحريماتٍ متعددهٍ بعدد أفراد الكذب ، وكل كذبٍ حرامٍ بحرمةٍ تخصه ، ولو كذب المكلف كذبتين يعصى حكيمين ويستحق عقابين.

وأما الحكم فى الخطاب الثانى فلا يشتمل إلا على وجوبٍ واحد ، فلو ترك المكلف الصلاه لكان ذلك عصيانياً واحداً ويستحق بسببه عقاباً واحداً. وهذا من نتائج الشموليه فى إطلاق متعلق النهى التى تقتضى تعدد الحكم ، والبديئه فى إطلاق متعلق الأمر الذى يقتضى وحده الحكم.

ولكن قد يتجاوز هذا ويفترض النهى فى حاله لا يعبر إلا عن تحريم واحد ، كما فى النهى المتعلق بماهية لا تقبل التكرار ، من قبيل (لا تحدث) بناءً على أن الحدث لا يتعدّد ، وفى هذه الحالة يكون التحريم واحداً ، كما أن الوجوب فى (صلّ) واحد.

ولكن مع هذا نلاحظ أن هناك فارقاً يظلّ ثابتاً بين الأمر والنهى ، أو بين الوجوب والتحريم ، وهو أن الوجوب الواحد المتعلق بالطبيعة لا يستدعى إلا الإتيان بفردٍ من أفرادها ، وأمّا التحريم الواحد المتعلق بها فهو يستدعى اجتناب كلّ أفرادها ولا يكفى أن يترك بعض الأفراد.

وهذا الفارق ليس مرده إلى الاختلاف فى دلالة اللفظ أو الإطلاق ، بل إلى أمرٍ عقلى ، وهو أن الطبيعة توجد بوجود فردٍ واحد ، ولكنها لا تنعدم إلا بانعدام جميع أفرادها. وحيث إن النهى عن الطبيعة يستدعى انعدامها فلا بدّ من ترك سائر أفرادها ، وحيث إن الأمر بها يستدعى إيجادها فيكفى إيجاد فردٍ من أفرادها.

التنبية الرابع : أنه فى الحالات التى يكون الإطلاق فيها شمولياً يسرى الحكم إلى كلّ الأفراد ، فىكون كلّ فردٍ من الطبيعة المطلقة شمولياً موضوعاً لفردٍ من الحكم ، كما فى الإطلاق الشمولى للعالم فى (أكرم العالم).

ولكنّ هذا التكتّر فى الحكم والتكتّر فى موضوعه ليس على مستوى الجعل ولحاظ المولى عند جعله للحكم بوجوب الإكرام على طبيعى العالم ، فإنّ المولى فى مقام الجعل يلاحظ طبيعى العالم ولا يلحظ العلماء بما هم كثره ، فبنظره الجعلى ليس لديه إلا موضوع واحد وحكم واحد ، ولكنّ التكتّر يكون فى مرحله المجمعول. وقد ميّزنا سابقاً (1) بين الجعل والمجمعول ، وعرفنا أنّ فعلية المجمعول

ص: ١١٤

١- فى بحث الدليل العقلى من الحلقة الثانية ، تحت عنوان : قاعده إمكان التكليف المشروط.

تابعه لفعليه موضوعه خارجاً ، فيتكثّر وجوب الإكرام المجعول في المثال تبعاً لتكثّر أفراد العالم في الخارج.

والخطاب الشرعي مفاده ومدلوله التصديقي إنّما هو الجعل ، أي الحكم على نحو القضية الحقيقيه ، وليس ناظراً إلى فعلية المجعول. وهذا يعني أنّ الشموليه وتكثّر الحكم في موارد الإطلاق الشموليّ إنّما يكون في مرتبه غير المرتبه التي هي مفاد الدليل.

ومن هنا صحّ القول بأنّ السريان بمعنى تعدّد الحكم وتكثّره الثابت بقريته الحكمه ليس من شؤون مدلول الكلام ، بل هو من شؤون عالم التحليل والمجعول.

ص: ١١٥

العموم : هو الاستيعاب المدلول عليه باللفظ. وباشتراط أن يكون مدلولاً عليه باللفظ يخرج المطلق الشمولى ، فإن الشموليه فيه ليست مدلوله للكلام ؛ لأنها من شؤون عالم المجعول ، والكلام إنما ينظر إلى عالم الجعل ، خلافاً للعام فإن تكثر الأفراد فيه ملحوظ فى نفس مدلول الكلام وفى عالم الجعل.

ودلاله الكلام على الاستيعاب تفترض عادةً دالّين :

أحدهما : يدلّ على نفس الاستيعاب ، ويسمى بأداه العموم.

والآخر : يدلّ على المفهوم المستوعب لأفراده ، ويسمى بمدخول الأداة.

ففى قولنا : (أكرم كلّ فقيرٍ) الدالّ على الاستيعاب كلمه (كلّ) ، والدالّ على المفهوم المستوعب لأفراده كلمه (فقير).

وأداه العموم الدالّ على الاستيعاب : تارة تكون اسماً وتدلّ على الاستيعاب بما هو مفهوم اسمى ، كما فى (كلّ) و (جميع). واخرى تكون حرفاً وتدلّ عليه بما هو نسبه استيعابيه ، كما فى لام الجمع فى قولنا : (العلماء) ، بناءً على أنّ الجمع المعرّف باللام يدلّ على العموم ، فإنّ أداه العموم فيه هى اللام ، واللام حرف ، فاذا دلّت على الاستيعاب فهى إنّما تدلّ عليه بما هو نسبه.

وسياتى (1) تصوير ذلك إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ العموم ينقسم إلى : الاستغراقى ، والبدلى ، والمجموعى ؛ لأنّ

ص: ١١٦

الاستيعاب لكل أفراد المفهوم يعنى مجموعه تطبيقاته على أفراده ، وهذه التطبيقات : تارةً تلحظ عرضيه ، واخرى تبادليه ، فالثانى هو البدلى ، والأول إن لوحظت فيه عناية وحده تلك التطبيقات فهو المجموعى ، وإلا فهو عموم استغراقى .

وقد يقال (١) : إن انقسام العموم إلى هذه الأقسام إنما هو فى مرحله تعلق الحكم به ؛ لأن الحكم إن كان متكثرًا بتكثر الأفراد فهو استغراقى . وإن كان واحدًا ويكتفى فى امتثاله بأى فردٍ من الأفراد فهو بدلى . وإن كان يقتضى الجمع بين الأفراد فهو مجموعى .

ولكن الصحيح : أن هذا الانقسام يمكن افتراضه بقطع النظر عن ورود الحكم ؛ لوضوح الفرق بين التصورات التى تعطىها كلمات من قبيل : (جميع العلماء) و (أحد العلماء) و (مجموع العلماء) حتى لو لوحظت بما هى كلمات مفردة وبدون افتراض حكم ، فالاستغراقية والبدلية والمجموعية تعبر عن ثلاث صورٍ للعموم ينسجها ذهن المتكلم وفقاً لغرضه ، توطئه لجعل الحكم المناسب عليها .

نحو دلالة أدوات العموم

لا شك فى وجود أدوات تدل على العموم بالوضع ، ككلمه (كل) ، و (جميع) ، ونحوهما من الألفاظ الخاصه بإفاده الاستيعاب ، غير أن النقطة الجديده بالبحث فيها وفى كل ما يثبت أنه من أدوات العموم هى : أن إسراء الحكم إلى تمام أفراد مدخول الأداة - أى (عالم) مثلاً فى قولنا : (أكرم كل عالم) - هل يتوقف على إجراء الإطلاق وقرينه الحكمه فى المدخول ، أو أن دخول أداه

ص: ١١٧

١- قاله المحقق الخراسانى رحمه الله فى كفايه الاصول : ٢٥٣ .

العموم على الكلمه يغنيها عن قرينه الحكمة وتتولى الأداة نفسها دور تلك القرينه؟

وظاهر كلام صاحب الكفايه رحمه الله (١) أنّ كِلا-الوجهين ممكن من الناحيه النظرية ؛ لأنّ أداه العموم إذا كانت موضوعه لاستيعاب ما يراد من المدخول تعين الوجه الأول ؛ لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحيه الأداة ، بل من قرينه الحكمة. وإذا كانت موضوعه لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعين الوجه الثاني ، لأنّ مفاد المدخول صالح ذاتاً للانطباق على تمام الأفراد ، فيتمّ تطبيقه عليها فعلاً بتوسط الأداة مباشره. وقد استظهر - بحق - الوجه الثاني.

وقد يبرهن على إبطال الوجه الأول ببرهانين :

البرهان الأول (٢) : لزوم اللغويه منه ، كما تقدّم توضيحه في الحلقة السابقه (٣).

ولكنّ التحقيق عدم تماميه هذا البرهان ؛ لعدم لزوم لغويه وضع الأداة للعموم من قبل الواضع ، ولا- لغويه استعمالها في مقام التفهيم من قبل المتكلم ؛ وذلك لأنّ العموم والإطلاق ليس مفادهما مفهوماً وتصوراً شيئاً واحداً ، فإنّ أداه العموم مفادها الاستيعاب وإراءه الأفراد في مرحله مدلول الخطاب ، وأما قرينه الحكمة فلا تفيد الاستيعاب ، ولا تُرى الأفراد في مرحله مدلول الخطاب ، بل تفيد نفى الخصوصيات ولحاظ الطبيعه مجردة عنها ، فالتكثّر ملحوظ في العموم ، بينما الملحوظ في الإطلاق ذات الطبيعه ، وهذا يكفي لتصحيح الوضع حتّى لو لم ينته إلى نتيجه عمليه بالنسبه إلى الحكم الشرعي ؛ لأنّ الفائدة المترقبه من الوضع إنّما هي إفاده المعانى المختلفه. وكذلك يكفي لتصحيح الاستعمال ، إذ قد يتعلّق غرض

ص: ١١٨

١- كفايه الاصول : ٢٥٤.

٢- جاء هذا البرهان في المحاضرات ٥ : ١٥٩.

٣- في بحث العموم ، تحت عنوان : أدوات العموم ونحو دلالتها.

المستعمل بإفاده التكثر بنفس مدلول الخطاب.

البرهان الثاني : أنّ قرينه الحكمه ناظره - كما تقدّم في بحث الإطلاق - إلى المدلول التصديقيّ الجدّي ، فهي تُعيّن المراد التصديقيّ ، ولا تساهم في تكوين المدلول التصوريّ. وأداه العموم تدخل في تكوين المدلول التصوريّ للكلام ، فلو قيل بأنّها موضوعه لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعينه قرينه الحكمه - وهو المدلول التصديقيّ - كان معنى ذلك ربط المدلول التصوريّ للأداه بالمدلول التصديقيّ لقرينه الحكمه ، وهذا واضح البطلان ؛ لأنّ المدلول التصوريّ لكلّ جزءٍ من الكلام إنّما يرتبط بما يساويه من مدلول الأجزاء الأخرى ، أي بمدلولاتها التصوريه ، ولا شكّ في أنّ للأداه مدلولاً تصوّرياً محفوظاً حتى لو خلا الكلام الذي وردت فيه من المدلول التصديقيّ نهائياً - كما في حالات الهزل - فكيف يناط مدلولها الوضعيّ بالمدلول التصديقيّ؟

العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد

يلاحظ أنّ كلمه (كلّ) - مثلاً - ترد على النكره فتدلّ على العموم والاستيعاب لأفراد هذه النكره. وترد على المعرفه فتدلّ على العموم والاستيعاب أيضاً ، لكنّه استيعاب لأجزاء مدلول تلك المعرفه لا لأفرادها. ومن هنا اختلف قولنا : (اقرأ كلّ كتاب) عن قولنا : (اقرأ كلّ الكتاب) ، وعلى هذا الأساس يطرح السؤال التالي :

هل أنّ لأداه العموم وضعين لنحوين من الاستيعاب؟ وإلاّ كيف فهم منها في الحاله الاولى استيعاب الأفراد وفي الحاله الثانيه استيعاب الأجزاء؟

وقد أجاب المحقق العراقي (1) رحمه الله على هذا السؤال : بأنّ (كلّ) تدلّ على

ص: ١١٩

استيعاب مدخولها للأفراد ، ولكنَّ اتَّجاه الاستيعاب نحو الأجزاء فى حاله كون المدخول معرَّفاً باللام ؛ من أجل أنَّ الأصل فى اللام أن يكون للعهد ، والعهد يعنى تشخيص الكتاب فى المثال المتقدِّم ، ومع التشخيص لا يمكن الاستيعاب للأفراد ؛ فىكون هذا قرينهً عامَّةً على اتَّجاه الاستيعاب نحو الأجزاء كلِّما كان المدخول معرَّفاً باللام.

دلاله الجمع المعرَّف باللام على العموم

قد عُيِّدَ الجمع المعرَّف باللام من أدوات العموم ، ولا بدَّ من تحقيق كيفية دلاله ذلك على العموم ثبوتاً أولاً ، ثمَّ تفصيل الكلام فى ذلك إثباتاً.

أمَّا الأمر الأول : فهناك تصورات لهذه الدلاله :

منها أن يقال : إنَّ الجمع المعرَّف باللام يشتمل على ثلاثه دوالَّ :

أحدها : مادَّة الجمع التى تدلُّ فى كلمه (العلماء) على طبيعى العالم.

والآخر : هيئه الجمع التى تدلُّ على مرتبه من العدد لا تقلُّ عن ثلاثه من أفراد تلك المادَّة.

والثالث : اللام ، وتفترض دلالتها على استيعاب هذه المرتبه لتمام أفراد المادَّة ، ويكون الاستيعاب مدلولاً للام بما هو معنى حرفى ونسبه استيعابه قائمه بين المستوعب - بالكسر - وهو مدلول هيئه الجمع ، والمستوعب - بالفتح - وهو مدلول مادَّة الجمع.

وأمَّا الأمر الثانى : فإثبات اقتضاء اللام الداخله على الجمع للعموم يتوقَّف على إحدى دعويين :

إمَّا أن يدعى وضعها للعموم ابتداءً ، وحيث إنَّ اللام الداخله على المفرد لا تدلُّ على العموم فلا بدَّ أن يكون المدعى وضع اللام الداخله على الجمع

بالخصوص لذلك.

وإما أن يدعى أنها تدلّ على معنى واحد في موارد دخولها على المفرد وعلى الجمع ، وهو التعيّن في المدخول ؛ على ما تقدّم في معنى اللام الداخلة على اسم الجنس في الحلقة السابقة (١).

فاذا كان مدخولها اسم الجنس كفى في التعيّن المدلول عليه باللام تعيّن الجنس الذى هو نحو تعيّن ذهنيّ للطبيعه ، كما تقدّم (٢) في محله.

وإذا كان مدخولها الجمع فلا بدّ من فرض التعيّن في الجمع ، ولا يكفى التعيّن الذهنيّ للطبيعه المدلوله لماده الجمع. وتعيّن الجمع بما هو جمع إنّما يكون بتحدّد الأفراد الداخلة فيه ، وهذا التحدّد لا يحصل إلاّ مع إرادته المرتبه الأخيره من الجمع المساوقه للعموم ؛ لأنّ أى مرتبه اخرى لا يتميّز فيها - من ناحيه اللفظ - الفرد الداخلة عن الخارج.

النكره فى سياق النهى أو النفى

ذكر بعض (٣) : أنّ وقوع النكره فى سياق النهى أو النفى من أدوات العموم.

وأكبر الظنّ أنّ الباعث على هذه الدعوى أنّ النكره - كما تقدّم فى حالات اسم الجنس من الحلقة السابقه (٤) - يمتنع إثبات الإطلاق الشمولى لها بقربنه الحكمه ؛ لأنّ مفهومها يأبى عن ذلك ، بينما نجد أنّنا نستفيد الشمولىه فى حالات وقوع

ص: ١٢١

١- فى بحث الإطلاق ، تحت عنوان : الحالات المختلفه لاسم الجنس.

٢- الحلقة الثانيه ، فى نفس البحث وتحت نفس العنوان.

٣- كالمحقّق الخراسانى فى كفايه الاصول : ٢٥٤.

٤- فى بحث الإطلاق ، تحت عنوان : الحالات المختلفه لاسم الجنس.

النكره فى سياق النهى أو النفى ، فلا بد أن يكون الدالّ على هذه الشموليه شيئاً غير إطلاق النكره نفسها ، فمن هنا يُدعى أنّ السياق - أى وقوع النكره متعلّقاً للنهى أو النفى - من أدوات العموم ليكون هو الدالّ على هذه الشموليه.

ولكنّ التحقيق : أنّ هذه الشموليه سواء كانت على نحو شمولىه العامّ أو على نحو شمولىه المطلق بحاجه إلى افتراض مفهوم اسميّ قابلٍ للاستيعاب والشمول لأفاده بصوره عرضيه لكى يدلّ السياق حينئذٍ على استيعابه لأفاده ، والنكره لا تقبل الاستيعاب العرضى ، كما تقدم ، فمن أين يأتى المفهوم الصالح لهذا الاستيعاب لكى يدلّ السياق على عمومه وشموله؟

ومن هنا نحتاج إذن إلى تفسيرٍ للشموليه التى نفهمها من النكره الواقعه فى سياق النهى والنفى ، ويمكن أن يكون ذلك بأحد الوجهين التالين :

الأول : أن يُدعى كون السياق قرينهً على إخراج الكلمه عن كونها نكره ، فيكون دور السياق إثبات ما يصلح للإطلاق الشمولى. وأمّا الشموليه فتثبت بإجراء قرينه الحكمه فى تلك الكلمه بدون حاجه إلى افتراض دلالة السياق نفسه على الشموليه والعموم.

الثانى : ما ذكره صاحب الكفايه (1) رحمه الله من أنّ الشموليه ليست مدلولاً لفظياً ، وإنما هى بدلاله عقليه ؛ لأنّ النهى يستدعى إعدام متعلّقه ، والنكره لا تنعدم ما دام هناك فرد واحد.

غير أنّ هذه الدلاله العقليه إنّما تُعيّن طريقه امتثال النهى ، وأنّ امثاله لا يتحقّق إلا بترك جميع أفراد الطبيعه ، ولا تثبت الشموليه - بمعنى تعدّد الحكم والتحریم - بعدد تلك الأفراد ، كما هو واضح.

ص: ١٢٢

١- كفايه الاصول : ٢٥٤.

لا- شكّ في أنّ المفهوم مدلول التزامي للكلام ، ولا- شكّ أيضاً في أنّه ليس كلّ مدلولٍ التزاميٍّ يعتبر مفهوماً بالمصطلح الاصولي.

ومن هنا احتجنا إلى تعريفٍ يميّز المفهوم عن بقية المدلولات الالتزامية.

وقد ذكر المحقّق النائيني رحمه الله بهذا الصدد : أنّ المفهوم هو اللازم البين مطلقاً ، أو اللازم البين بالمعنى الأخصّ في مصطلح المناطقه (١).

ونلاحظ على ذلك : أنّ بعض الأدلّة التي تُساق لإثبات مفهوم الشرط - مثلاً - تثبت المفهوم كلازمٍ عقليٍّ بحتٍ دون أن يكون مبيّناً ، على ما يأتي (٢) إن شاء الله تعالى.

فالأولى أن يقال : إنّ المدلول التزاميٍّ : تارةً يكون متفرّعاً على خصوصيّة الموضوع في القضية المدلوله للكلام بالمطابقه على نحو يزول باستبداله بموضوع آخر.

واخرى يكون متفرّعاً على خصوصيه المحمول بهذا النحو.

وثالثهً يكون متفرّعاً على خصوصيه الربط القائم بين طرفي القضية ؛ على نحو يكون محفوظاً ولو تبدّل كلا الطرفين.

فقولنا : (إذا زارك ابن كريم وجب احترامه) يدلّ التزاماً على وجوب

ص: ١٢٣

١- راجع فوائد الاصول ١ : ٤٧٧ ، وأجود التقريرات ١ : ٤١٤.

٢- في بحث مفهوم الشرط.

احترام الكريم نفسه عند زيارته ، وعلى وجوب تهيئه المقدمات التي يتوقف عليها احترام الابن الزائر ، وعلى أنه لا يجب الاحترام المذكور في حاله عدم الزياره.

والمدلول الأول مرتبط بالموضوع ، فلو بدلنا ابن الكريم باليتيم - مثلاً - لم يكن له هذا المدلول.

والمدلول الثانى مرتبط بالمحمول وهو الوجوب ، فلو بدلناه بالإباحه لم يكن له هذا المدلول.

والمدلول الثالث متفرع على الربط الخاص بين الجزاء والشرط ، ومهما غيرنا من الشرط والجزاء يظل المدلول الثالث بروحه ثابتاً معبراً عن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط ، وإن كان التغيير ينعكس عليه ، فيغير من مفرداته تبعاً لما يحدث فى المنطوق من تغير فى المفردات.

وهذا هو المفهوم ، لكن على أن يتضمن انتفاء طبيعى الحكم ، لا شخص الحكم المدلول عليه بالخطاب ؛ تمييزاً للمفهوم عن قاعده احترازيه القيود التي تقتضى انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد.

ضابط المفهوم

اشاره

ونريد الآن أن نعرف الربط المخصوص الذى يؤخذ فى المنطوق ويكون منتجاً للمفهوم. وتوضيح ذلك : أننا إذا أخذنا الجمله الشرطيه كمثالٍ للقضايا التي يبحث عن ضابط ثبوت المفهوم لها ، نجد أنّ لها مدلولاً تصوّرياً ومدلولاً تصديقياً.

وحيما نفترض المفهوم للجمله الشرطيه : تارةً نفترضه على مستوى مدلولها التصوّرى ، بمعنى أنّ الضابط الذى به يثبت المفهوم يكون داخلاً فى المدلول التصوّرى للجمله. واخرى نفترضه على مستوى مدلولها التصديقى ، بمعنى أنّ الضابط الذى به يثبت المفهوم لا يكون مدلولاً عليه بدلاله تصوّريه ، بل

بدلاله تصديقيه.

أما الضابط لإفاده المفهوم في مرحلة المدلول التصوريّ فهو أن يكون الربط المدلول عليه بالأداة أو الهيئه في هذه المرحله من النوع الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء ؛ لأنّ ربط قضيه أو حادثه بقضيه أو حادثه اخرى إذا أردنا أن نعبر عنه بمعني اسمي وجدنا بالإمكان التعبير عنه بشكلين :

فقول تارة : زياره شخص للإنسان تستلزم أو توجد وجوب إكرامه.

ونقول اخرى : إنّ وجوب إكرام شخص يتوقّف على زيارته ، أو هو معلق على فرض الزياره وملتصق بها.

ففي القول الأول استعملنا معنى الاستلزام ، وفي القول الثاني استعملنا معنى التوقّف والتعليق والالتصاق. والمعنى الأول لا يدلّ التزاماً على الانتفاء عند الانتفاء ، والثاني يدلّ عليه.

فلكى تكون الجملة الشرطيه - مثلاً - مشتمله في مرحله المدلول التصوري على ضابط إفاده المفهوم لا بدّ أن تكون داله على ربط الجزاء بالشرط بما هو معني حرفي مواز للمعنى الاسمي للتوقّف والالتصاق ، لا على الربط بما هو معني حرفي مواز للمعنى الاسمي لاستلزام الشرط للجزاء.

ولا بدّ - إضافة إلى ذلك - أن يكون المرتبط على نحو التوقّف والالتصاق طبيعيّ الوجوب ، لا - وجوباً خاصاً ، وإلا لم يقتض التوقّف إلاّ انتفاء ذلك الوجوب الخاص ، وهذا القدر من الانتفاء يتحقّق بنفس قاعده احترازيه القيود ولو لم نفترض مفهوماً.

وإذا ثبتت دلالة الجملة في مرحله المدلول التصوري على النسبه التوقّفيه والالتصاقيه ثبت المفهوم ، ولو لم يثبت كون الشرط علّة للجزاء أو جزءاً علّه له ، بل ولو لم يثبت اللزوم إطلاقاً وكان التوقّف لمجرد صدفة.

ص: ١٢٥

وأما على مستوى المدلول التصديقي للجمله فقد تكشف الجمله في هذه المرحله عن معنى يبرهن على أنّ الشرط علّه منحصره ، أو جزء علّه منحصره للجزاء ، وبذلك يثبت المفهوم. وهذا من قبيل المحاولة الهادفه لإثبات المفهوم تميّكاً بالإطلاق الأحوالي للشرط لإثبات كونه مؤثراً على أى حال ، سواء سبقه شيء آخر أو لا ، ثم لاستنتاج انحصار العلّه بالشرط من ذلك ، إذ لو كانت للجزاء علّه اخرى لما كان الشرط مؤثراً في حال سبق تلك العلّه ، فإنّ هذا انتزاع للمفهوم من المدلول التصديقي ؛ لأنّ الإطلاق الأحوالي للشرط مدلول لقرينه الحكمه ، وقد تقدّم سابقاً أنّ قرينه الحكمه ذات مدلول تصديقي ولا تساهم في تكوين المدلول التصوري.

هذا ما ينبغي أن يقال في تحديد الضابط.

وأما المشهور فقد اتجهوا إلى تحديد الضابط للمفهوم في ركنين ، كما مرّ بنا في الحلقة السابقه (١) :

أحدهما : استفاده اللزوم العلّي الانحصاري.

والآخر : كون المعلق مطلق الحكم لا شخصه ، ولا كلام لنا فعلاً في الركن الثاني.

وأما الركن الأول فالالتزام بركبيته غير صحيح ، إذ يكفي في إثبات المفهوم - كما تقدّم - دلالة الجمله على الربط بنحو التوقف ولو كان على سبيل الصدفة.

مورد الخلاف في ضابط المفهوم

ثم إنّ المحقق العراقي (٢) رحمه الله ذهب إلى أنّه لا خلاف في أنّ جميع الجمل

ص: ١٢٦

١- في بحث المفاهيم ، تحت عنوان : ضابط المفهوم.

٢- مقالات الاصول ١ : ٣٩٦ - ٣٩٧ ، ونهايه الأفكار ١ : ٤٧٠ - ٤٧٣.

التي تكلم العلماء عن دلالتها على المفهوم تدلّ على الربط الخاصّ المستدعي للانتفاء عند الانتفاء ، أى على التوقّف ؛ وذلك بدليل أنّ الكلّ متفقون على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد شرطاً أو وصفاً ، وإنّما اختلفوا فى انتفاء طبيعىّ الحكم ، فلولا اتّفاقهم على أنّ الجملة تدلّ على الربط الخاصّ المذكور لما تسالموا على انتفاء الحكم - ولو شخصاً - بانتفاء القيد.

وعلى هذا الأساس فالبحث فى إثبات المفهوم فى مقابل المنكرين له ينحصر فى مدى إمكان إثبات أنّ طرف الربط الخاصّ المذكور ليس هو شخص الحكم ، بل طبيعىّ ليكون هذا الربط مستدعيّاً للانتفاء الطبيعىّ بانتفاء القيد.

وإمكان إثبات ذلك مرهون بإجراء الإطلاق وقرينه الحكمه فى مفاد هيئه الجزاء ونحوها ممّا يدلّ على الحكم فى القضية.

وهكذا يعود البحث فى ثبوت المفهوم لجملة (إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه) أو لجملة (أكرم الإنسان العالم) إلى أنه هل يجرى الإطلاق فى مفاد (أكرم) فى الجملتين لإثبات أنّ المعلق على الشرط أو الوصف طبيعىّ الحكم ، أو لا؟ ونسّمى هذا بمسلك المحقق العراقيّ فى إثبات المفهوم.

مفهوم الشرط

إشارة

ذهب المشهور إلى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ، وقُرّب ذلك بعدّه وجوه :

الأول : دعوى دلالة الجملة الشرطية بالوضع على أنّ الشرط علّه منحصره للجزاء ، وذلك بشهادة التبادر.

وعلى الرغم من صحّحه هذا التبادر اصطدمت الدعوى المذكوره بملاحظه ، وهى : أنّها تؤدّى إلى افتراض التجوّز عند استعمال الجملة الشرطية فى موارد

عدم الانحصار ، وهو خلاف الوجدان ، فكأنه يوجد في الحقيقه وجدانان لا بدّ من التوفيق بينهما :

أحدهما : وجدان التبادر المدعى في هذا الوجه.

والآخر : وجدان عدم الإحساس بالتجوّز عند استعمال الجملة الشرطيه في حالات عدم الانحصار.

الثاني : دعوى دلالة الجملة الشرطيه على اللزوم وضعاً ، وعلى كونه لزوماً عليّاً انحصارياً بالانصراف ؛ لأنه أكمل أفراد اللزوم.

ولوحظ على ذلك : أنّ الأ-كمليه لا- توجب الانصراف ، وأنّ الاستلزام في فرض الانحصار ليس بأقوى منه في فرض عدم الانحصار.

الثالث : دعوى دلالة الأداه على الربط اللزومى وضعاً ، ودلاله تفريع الجزاء على الشرط في الكلام على تفرّعه عنه ثبوتاً ، وكون الشرط علّة تامّة له ؛ لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والكلام ومقام الثبوت والواقع ، ودلاله الإطلاق الأحوالى في الشرط على أنّه علّة تامّة بالفعل دائماً ، وهذا يستلزم عدم وجود علّة اخرى للجزاء ، وإلا- لكانت العلّة في حال اقترانهما المجموع ، لا الشرط بصوره مستقلّه ؛ لاستحاله اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد ، فيصبح الشرط جزء العلّة ، وهو خلاف الإطلاق الأحوالى المذكور.

ويبطل هذا الوجه بالملاحظات التاليه :

أولاً: أنّه لا- ينفي - لو تمّ - وجود علّة اخرى للجزاء فيما إذا احتمل كونها مضادّة بطبيعتها للشرط ، أو دخاله عدم الشرط في علّيتها للجزاء ، فإنّ احتمال علّة اخرى من هذا القبيل لا ينافى الإطلاق الأحوالى للشرط ، إذ ليس من أحوال الشرط حينئذ حاله اجتماعه مع تلك العلّة.

ثانياً : أنّ كون الشرط علّة للجزاء لا يقتضيه مجرد تفريع الجزاء على

الشرط في الكلام الكاشف عن التفرع الثبوتى والواقعى ؛ وذلك لأنّ التفرع الثبوتى لا ينحصر فى العليّه ، بدليل أنّ التفرع بالفاء كما يصحّ بين العله والمعلول كذلك بين الجزء والكُلّ ، والمتقدّم زماناً والمتأخّر كذلك ، فلا معيّن لاستفاده العليّه من التفرع.

ثالثاً : إذا سلّمنا استفاده عليّه الشرط للجزء من التفرع نقول : إنّ كون الشرط عله تامّه للجزء لا يقتضيه مجرّد تفرع الجزء على الشرط ؛ لأنّ التفرع يناسب مع كون المفرّع عليه جزء العله ، وإتّما يثبت بالإطلاق ؛ لأنّ مقتضى إطلاق ترتّب الجزء على الشرط أنّه يترتّب عليه فى جميع الحالات ، مع أنّه لو كان الشرط جزءاً من العله التامه لا يختصّ ترتّب الجزء على الشرط بحاله وجود الجزء الآخر ، وإطلاق ترتّب الجزء على الشرط فى جميع الحالات ينفى كون الشرط جزء العله ، إلاّ أنّه إنّما ينفى النقصان الذاتى للشرط (والنقصان الذاتى معناه كونه بطبيعته محتاجاً فى إيجاد الجزء إلى شىء آخر) ، ولا ينفى النقصان العرضى الناشئ من اجتماع علمتين مستقلّتين على معلول واحد (حيث إنّ هذا الاجتماع يؤدّى إلى صيروره كلاًّ منهما جزء العله) ؛ لأنّ هذا النقصان العرضى لا يضرّ بإطلاق ترتّب الجزء على الشرط.

الرابع : ويفترض فيه أنّ استفدنا العليّه على أساس سابق ، فيقال فى كيفية استفاده الانحصار : إنّ لو كانت هناك عله اخرى : فإمّا أن تكون كلّ من العلتين بعنوانها الخاصّ سبباً للحكم ، وإمّا أن يكون السبب هو الجامع بين العلتين بدون دخلٍ لخصوصيه كلّ منهما فى العله.

وكلاهما غير صحيح :

أمّا الأول فلأنّ الحكم موجود واحد شخصى فى عالم التشريع ، والموجود الواحد الشخصى يستحيل أن تكون له علتان.

وأما الثاني فلأنّ ظاهر الجملة الشرطية كون الشرط بعنوانه الخاصّ دخیلاً في الجزء.

والجواب أنّ بالإمكان (١) اختيار الافتراض الأول ، ولا يلزم محذور ، وذلك بافتراض جعلين وحكمين متعدّدين في عالم التشريع : أحدهما معلول للشرط بعنوانه الخاصّ ، والآخر معلول لعلّه اخرى ، فالبيان المذكور إنّما يبرهن على عدم وجود علّه اخرى لشخص الحكم لا لشخص آخر مماثل.

الخامس : ويفترض فيه أيضاً أنّ استفدنا العليّه على أساس سابق ، فيقال في كيفية استفاده الانحصار : إنّ تقييد الجزء بالشرط على نحوين :

أحدهما : أن يكون تقييداً بالشرط فقط.

والآخر : أن يكون تقييداً به أو بعدل له على سبيل البدل.

والنحو الثاني ذو مؤونه ثبوتيه تحتاج في مقام التعبير عنها إلى عطف العدم ب (أو) ، فإطلاق الجملة الشرطية بدون عطف ب (أو) يعين النحو الأول.

وقد ذكر المحقّق النائيني (٢) رحمه الله : أنّ هذا إطلاق في مقابل التقييد ب (أو) الذي يعنى تعدّد العله ، كما أنّ هناك إطلاقاً للشرط في مقابل التقييد بالواو الذي يعنى كون الشرط جزء العله ، وكون المعطوف عليه بالواو الجزء الآخر.

وكلّ هذه الوجوه الخمسه تشترك في الحاجه إلى إثبات أنّ المعلق على الشرط طبيعي الحكم ؛ وذلك بالإطلاق وإجراء قرينه الحكمه في مفاد الجزء.

والتحقيق : أنّ الربط المفترض في مدلول الجملة الشرطية : تارة يكون بمعنى توقّف الجزء على الشرط ، واخرى بمعنى استلزام الشرط واستتباعه

ص: ١٣٠

١- جاء في الطبعه الاولى : «والجواب بإمكان». والأولى ما أثبتناه.

٢- أجود التقريرات ١ : ٤١٨.

للجزاء ، كما عرفنا سابقاً (١).

فعلى الأول يتم إثبات المفهوم بلا حاجةٍ إلى ما افترضه المحقق النائني رحمه الله من إطلاقٍ مقابلٍ للتقييد ب (أو) ؛ وذلك لأنَّ الجزاء متوقف على الشرط بحسب الفرض ، فلو كان يوجد بدون الشرط لما كان متوقفاً عليه.

وعلى الثاني لا- يمكن إثبات الانحصار والمفهوم بما سماه الميرزا بالإطلاق المقابل ل (أو) ؛ لأنَّ وجودَ علةٍ أخرى لا يضيق من دائره الربط الاستلزامي بين الشرط والجزاء ، فلا يكون العطف ب (أو) تقييداً لما هو مدلول الخطاب لئيفى بالإطلاق ، بل إفاده لمطلبٍ إضافي ، وليس كَلِّما سكت المتكلم عن مطلبٍ إضافيٍّ أمكن نفيه بالإطلاق ، مالم يكن المطلب المسكوت عنه مؤدياً إلى تضيقٍ وتقييدٍ في دائره مدلول الكلام.

فالأولى من ذلك كله أن يستظهر عرفاً كون الجملة الشرطيه موضوعه للربط بمعنى التوقف والالتصاق من قبل الجزاء بالشرط ، وعليه فيثبت المفهوم.

وأما ما نحسه من عدم التجوز في حالات عدم الانحصار فيمكن أن يفسر بتفسيراتٍ أخرى ، من قبيل أن هذه الحالات لا تعنى عدم استعمال الجملة الشرطيه في الربط المذكور ، بل عدم إرادته المطلق من مفاد الجزاء ، ومن الواضح أن هذا إنما يتلم الإطلاق وقرينه الحكمه ، ولا يعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

الشرط المسوق لتحقق الموضوع

يلاحظ في كل جملةٍ شرطيهٍ تواجد ثلاثة أشياء ، وهي : الحكم ، والموضوع ، والشرط. والشرط تارةً يكون أمراً مغايراً لموضوع الحكم في

ص: ١٣١

١- في ضابط المفهوم.

الجزء ، واخرى يكون محققاً لوجوده.

فالأول كما فى قولنا : (إذا جاء زيد فأكرمه) ، فإن موضوع الحكم زيد ، والشرط المجرى ، وهما متغايران.

والثانى كما فى قولنا : (إذا رُزقت ولداً فأختنه) ، فإن موضوع الحكم بالختان هو الولد ، والشرط أن تُرزق ولداً ، وهذا الشرط ليس مغايراً للموضوع ، بل هو عبارة اخرى عن تحققه ووجوده.

ومفهوم الشرط ثابت فى الأول ، فكلاً كان الشرط مغايراً للموضوع وانتفى الشرط دلت الجملة الشرطيه على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشرط.

وأما حالات الشرط المحقق للموضوع فهى [على] قسمين :

أحدهما : أن يكون الشرط المحقق لوجود الموضوع هو الاسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع ، كما فى مثال الختان المتقدم.

والآخر : أن يكون الشرط أحد أساليب تحقيقه ، كما فى (إذا جاء كم فاسق نبأ فتبينوا) ، فإن مجيء الفاسق بالنبأ عبارة اخرى عن إيجاد النبأ ، ولكنه ليس هو الاسلوب الوحيد لإيجاده ؛ لأن النبأ كما يوجد الفاسق يوجد العادل أيضاً.

ففى القسم الأول لا يثبت مفهوم الشرط ؛ لأن مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم بالشرط وتقييده به على وجه مخصوص ، فاذا كان الشرط عين الموضوع ومساوياً له فليس هناك فى الحقيقة ربط للحكم بالشرط وراء ربطه بموضوعه ، فقولنا : (إذا رزقت ولداً فأختنه) فى قوه قولنا : (اخرن ولدك).

وأما فى القسم الثانى فيثبت المفهوم ؛ لأن ربط الحكم بالشرط فيه أمر وراء ربطه بموضوعه ، فهو تقييد وتعليق حقيقى. وليس قولنا : (إذا جاء كم فاسق نبأ فتبينوا) فى قوه قولنا : (تبينوا النبأ) ؛ لأن القول الثانى لا يختص بنبأ الفاسق ، بينما

الأول يختصّ به ، وهذا الاختصاص نشأ من ربط الحكم بشرطه ، فيكون للجمله مفهوم.

مفهوم الوصف

إذا تعلق حكم بموضوع وانيط بوصفٍ في الموضوع ، كوصف العدالة الذي انيط به وجوب الإكرام في (أكرم الفقير العادل) فهل يدلّ بالمفهوم على انتفاء طبيعيّ الحكم بوجوب الإكرام عن غير العادل من الفقراء بعد الفراغ عن دلالة على انتفاء شخص الحكم تطبيقاً لقاعده احترازيه القيود؟

والجواب : أنه على مسلك المحقق العراقي رحمه الله في إثبات المفهوم يفترض أنّ دلالة الجمله المذكوره على الربط المخصوص المستدعى لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف مسلمه ، وإنّما يتجه البحث إلى أنّ المربوط بالوصف والذي يتنفي بانتفائه هل يمكن أن ثبت كونه طبيعيّ الحكم بالاطلاق وقرينه الحكمه ، أو لا؟

والصحيح : أنه لا- يمكن ؛ لأنّ مفاد هيئه (أكرم) مقيده بمدلول الماده باعتباره طرفاً لها ، ومدلول الماده مقيده بالفقير ؛ لأنّ المطلوب إكرام الفقير ، والفقير مقيده بالعدالة تقييد الشيء بوصفه. وينتج ذلك : أنّ مفاد هيئه (أكرم) هو حصّه خاصّه من وجوب الإكرام يشتمل على التقييد بالعدالة ، فغايه ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد أكرم والوصف انتفاء تلك الحصّه الخاصّه عند انتفاء العدالة - وهذا واضح - لا انتفاء طبيعيّ الحكم.

وأما إذا لم نأخذ بمسلك المحقق العراقي فبالإمكان أن نضيف إلى ذلك أيضاً منع دلالة الجمله الوصفيه على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعى الانتفاء عند الانتفاء ، وهو التوقف ، فإنّ ربط مفاد أكرم بالوصف إنّما هو بتوسط نسبتين ناقصتين تقيديتين ؛ لأنّ مفاد هيئه الأمر مرتبط بذاته بمدلول مادّه الفعل ،

وهي مرتبطة بنسبه ناقصه تقييده بالفقير ، وهذا مرتبط بنسبه ناقصه تقييده بالعاذل. ولا يوجد ما يدل على التوقف والالتصاق ، لا بنحو المعنى الاسمي ، ولا بنحو المعنى الحرفي.

فالصحيح : أنّ الجملة الوصفية ليس لها مفهوم. نعم ، لا بأس بالمصير إلى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية ؛ وفقاً لما تبيننا عليه في الحلقة السابقة (1).

مفهوم الغايه

ومن الجمل التي وقع الكلام في مفهومها جملة الغايه ، من قبيل قولنا : (صُم إلى الليل) ، فيبحث عن دلالة على انتفاء طبيعي وجوب الصوم بتحقق الغايه ، ولا شك هنا في دلالة الجملة على الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء ؛ لأن معنى الغايه يستبطن ذلك ، فمسلك المحقق العراقي في جملة الغايه واضح الصواب.

ومن هنا يتجه البحث إلى أنّ المعنى هل هو طبيعي الحكم ، أو شخص الحكم المجعول والمدلول لذلك الخطاب؟ فعلى الأول يثبت المفهوم دونه على الثاني.

ولتوضيح المسأله يمكننا أن نحول الغايه من مفهوم حرفي مُفادٍ بمثل (حتى) أو (إلى) إلى مفهوم اسمي مُفادٍ بنفس لفظ (الغايه). فنقول تارةً : (وجوب الصوم مغيي بالغروب). ونقول اخرى : (جعل الشارع وجوب الصوم المغيي بالغروب) ، وبالمقارنه بين هذين القولين نجد أنّ القول الأول يدلّ عرفاً على أنّ طبيعي وجوب الصوم مغيي بالغروب ؛ لأنّ هذا هو مقتضى الإطلاق. فكما أنّ

ص: ١٣٤

١- في بحث المفاهيم ، تحت عنوان : مفهوم الوصف.

قولنا : (الزّبا ممنوع) يدلّ على أنّ طبيعيّ الزّبا ومطلقه ممنوع كذلك قولنا : (وجوب الصوم معيّ) يدلّ على أنّ طبيعيّ وجوب الصوم معيّ ، فوجوب الصوم بمثابه الزّبا و (معّي) بمثابه (ممنوع) ، فتجرى قرينه الحكمة على نحو واحد.

وأما القول الثاني فلا يدلّ على أنّ طبيعيّ وجوب الصوم معيّ بالغروب ، بل يدلّ على إصدار وجوب معيّ بالغروب ، وهذا لا ينافي أنّه قد يصدر وجوب آخر غير معيّ بالغروب ، فالقول الثاني - إذن - لا يثبت أكثر من كون الغروب غايةً لذلك الوجوب الذي تحدّث عنه.

فإذا اتّضح هذا يتبيّن أنّ إثبات مفهوم الغاية في المقام وأنّ المعّي هو طبيعيّ الحكم يتوقّف على أن تكون جملة (صمّ إلى الغروب) في قوه قولنا : (وجوب الصوم معيّ بالغروب) ، لا- في قوه قولنا : (جعلت وجوباً للصوم معيّ بالغروب) ، ولا شكّ في أنّ الجملة المذكورة في قوه القول الثاني لا الأول ، إذ يفهم منها جعل وجوب الصوم فعلاً وإبرازه بذلك الخطاب ، وهذا ما يفى به القول الثاني دون الأول. فلا مفهوم للغاية إذن ، وإنّما تدلّ الغاية على انتفاء شخص الحكم ، كما تدلّ على السالبة الجزئية التي كان الوصف يدلّ عليها أيضاً ، كما تقدّم.

مفهوم الاستثناء

ونفس ما تقدم في الغاية يصدق على الاستثناء ، فإنّه لا شكّ في دلالة على نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى. ولكنّ المهمّ تحقيق أنّ المنفيّ عن المستثنى بدلاله أداه الاستثناء هل هو طبيعيّ الحكم ، أو شخص ذلك الحكم؟

وهنا أيضاً لو حوّلنا الاستثناء في قولنا : (يجب إكرام الفقراء إلاّ الفساق) إلى مفهوم اسميّ لوجدنا أنّ بالإمكان أن نقول تارةً : (وجوب إكرام الفقراء يستثنى منه الفساق) ، وأن نقول أخرى : (جعل الشارع وجوباً لإكرام الفقراء

والقول الأول يدلّ على الاستثناء من الطبيعي ، والقول الثاني يدلّ على الاستثناء من شخص الحكم ، فإن رجعت الجملة الاستثنائية إلى مفاد القول الأول كان لها مفهوم ، وإن رجعت إلى مفاد القول الثاني لم يكن لها مفهوم ، وهذا هو الأصحّ ، كما مرّ في الغايه.

مفهوم الحصر

لا شكّ في أنّ كلّ جملة تدلّ على حصر حكم بموضوع تدلّ على المفهوم ؛ لأنّ الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به ، والحصر بنفسه قرينه على أنّ المحصور طبيعيّ الحكم ، لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص ، إذ لا معنى لحصره حينئذٍ ؛ لأنّ حكم الموضوع الخاصّ مختصّ بموضوعه دائماً. وما دام المحصور هو الطبيعيّ فمقتضى ذلك ثبوت المفهوم ، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه ، وإتّما الكلام في تعيين أدوات الحصر : فمن جملة أدواته : كلمه (إنّما) فإنّها تدلّ على الحصر وضعاً بالتبادر العرفي.

ومن أدواته : جعل العامّ موضوعاً مع تعريفه ، والخاصّ محمولاً ، فيقال : (ابنك هو محمّد) بدلاً عن أن نقول : (محمّد هو ابنك) ، فإنّه يدلّ عرفاً على حصر البنوّه بمحمد.

والنكته في ذلك : أنّ المحمول يجب أن يصدق - بحسب ظاهر القضية - على كلّ ما ينطبق عليه الموضوع ، ولا يتأتّى ذلك في فرض حمل الخاصّ على العامّ إلاّ بافترض انحصار العامّ بالخاصّ.

الدليل الشرعي غير اللفظي يشتمل على الفعل والتقرير ، فيقع البحث في كل منهما.

دلالات الفعل

تقدم منا في الحلقة السابقة (١) الحديث عن دلالات الفعل أو الترك ، وأنه إن اقترن بقريته فيتحدد مدلوله على أساس تلك القرينه ، وإن وقع مجرداً كان له بعض الدلالات ، من قبيل دلالة صدور الفعل على عدم حرمة ، ودلاله تركه على عدم وجوبه ، ودلاله الإتيان به على وجه عبادي على مطلوبيته ، إلى غير ذلك.

إلا أن الحكم المستكشف من الفعل لا يمكن تعميمه لكل الحالات ؛ لعدم الإطلاق في دلالة الفعل ، وإنما يثبت ذلك الحكم في كل حاله مماثل له لحاله المعصوم من سائر الجهات المحتمل كونها مؤثرة في ثبوت ذلك الحكم ،

ص: ١٣٧

١- الحلقة الثانية ، ضمن البحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي ، تحت عنوان : دلالة الفعل.

دلالات التقرير

إشارة

سكوت المعصوم عن موقفٍ يواجهه يدلّ على إمضاءه: إمّا على أساس عقليّ باعتبار أنّه لو لم يكن الموقف متّفقاً مع غرضه لكان سكوته نقضاً للغرض ، أو باعتبار أنّه لو لم يكن الموقف سائغاً شرعاً لوجب على المعصوم الردع عنه والتنبيه.

وإمّا على أساس استظهاريّ باعتبار ظهور حال المعصوم في كونه بصدد المراقبه والتوجيه.

والموقف قد يكون فردياً ، وكثيراً ما يتمثّل في سلوكيّ عامّ يسمّى ببناء العقلاء أو السيره العقلانيه ، ومن هنا كانت السيره العقلانيه دليلاً على الحكم الشرعي ، ولكن لابداتها ، بل باعتبار تقرير الشارع لها وإمضاءه المكتشف من سكوت المعصوم وعدم ردعه.

وفي هذا المجال ينبغي التمييز بين نوعين من السيره :

أحدهما : السيره بلحاظ مرحله الواقع ، ونقصد بذلك : السيره على تصرّفٍ معيّنٍ باعتباره الموقف الذي ينبغي اتّخاذه واقعاً في نظر العقلاء ، سواء كان مرتبطاً بحكم تكليفيّ - كالسيره على إناطه التصرّف في مال الغير بطيب نفسه ولو لم يأذن لفظياً - أو بحكمٍ وضعيّ ، كالسيره على التملّك بالحيازه في المنقولات.

والنوع الآخر : السيره بلحاظ مرحله الظاهر والاكتفاء بالظنّ ، ونقصد

ص: ١٣٨

بذلك : السيره على تصرّفٍ معيّنٍ في حاله الشكّ في أمرٍ واقعيّ اكتفاءً بالظنّ مثلاً ، من قبيل السيره على الرجوع إلى اللغويّ عند الشكّ في معنى الكلمه واعتماد قوله وإن لم يقد سوى الظنّ ، أو السيره على رجوع كلّ مأمورٍ في التعرّف على أمر مولاة إلى خبر الثقة ، وغير ذلك من البناءات العقلائيه على الاكتفاء بالظنّ أو الاحتمال في مورد الشكّ في الواقع.

أمّا النوع الأول فيستدلّ به على أحكامٍ شرعيهٍ واقعيه ، كحكم الشارع بإباحه التصرّف في مال الغير بمجرد طيب نفسه ، وبأنّ من حاز يملك ، وهكذا ، ولا ريب في انطباق ما ذكرناه عليه ، حيث إنّ الشارع لا بدّ أن يكون له حكم تكليفيّ أو وضعيّ فيما يتعلّق بذلك التصرّف ، فإن لم يكن مطابقاً لما يفترضه العقلاء ويُجزّون عليه من حكمٍ كان على المعصوم أن يردعهم عن ذلك ، فسكوته يدلّ على الإمضاء.

وأمّا النوع الثاني فيستدلّ به عادةً على أحكامٍ شرعيهٍ ظاهريه ، كحكم الشارع بحجّيه قول اللغويّ ، وحجّيه خبر الثقة ، وهكذا.

وفي هذا النوع قد يستشكل في تطبيق ما ذكرناه عليه ، وتوضيح الاستشكال : أنّ التعويل على الأمارات الظنيّه - كقول اللغويّ وخبر الثقة - له مقامان :

المقام الأول : التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص لأغراضه الشخصيه التكوينيّه ، من قبيل أن يكون لشخصٍ غرض في أن يستعمل كلمه معيّنه في كتابه ، فيرجع إلى اللغويّ في فهم معناها ليستعملها في الموضع المناسب ، ويكتفي في هذا المجال بالظنّ الحاصل من قول اللغويّ.

المقام الثاني : التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص المأمور لمؤمّنٍ أمام الأمر ، أو تحصيل الشخص الأمر لمنجزٍ للتكليف على مأموره ، من قبيل أن يقول

الآمر: (أكرم العالم) ولا يدري المأمور أنّ كلمه (العالم) هل تشمل من كان لديه علم وزال علمه ، أو لا؟ فيرجع إلى قول اللغوي ؛ لتكون شهادته بالشمول منجزةً وحجةً للمولى على المكلف ، وشهادته بعدم الشمول معذرةً وحجةً للمأمور على المولى.

وعلى هذا فبناء العقلاء على الرجوع إلى اللغوي والتعويل على الظنّ الناشئ من قوله : إن كان المقصود منه بناء العقلاء في المقام الأول فهذا لا يعنى حجة قول اللغوي بالمعنى الاصولي ، أى المنجزية والمعذرية ؛ لأنّ التنجيز والتعذير إنّما يكون بالنسبة إلى الأغراض التشريعية التي فيها أمر ومأمور ، لا- بالنسبة إلى الأغراض التكوينية ، فلا يمكن أن يستدلّ بالسيره المذكوره على الحجّيه شرعاً.

وإن كان المقصود بناء العقلاء في المقام الثاني فمن الواضح أنّ جعل شيءٍ منجزاً أو معذراً من شأن المولى والحاكم ، لا من شأن المأمور ، فمردّ بناء العقلاء على جعل قول اللغوي منجزاً ومعذراً إلى أنّ سيره الأمرين انعقدت على أنّ كلّ أمرٍ يجعل قول اللغوي حجةً في فهم المأمور لما يصدر منه من كلامٍ بنحوٍ ينجز ويعذر.

وبعبارة أشمل : أنّ سيره كلّ عاقلٍ اتّجهت إلى أنّه إذا قدر له أن يمارس حاله أمريةً يجعل قول اللغوي حجةً على مأموره ، ومن الواضح أنّ السيره بهذا المعنى لا تفوّت على الشارع الأقدس غرضه ، حتّى إذا لم يكن قد جعل قول اللغوي حجةً ومنجزاً ومعذراً بالنسبة إلى أحكامه ؛ وذلك لأنّ هذه السيره يمارسها كلّ مولئ في نطاق أغراضه التشريعية مع مأموريه ، ولا يهّم الشارع الأغراض التشريعية للآخرين.

فكم فرقٍ بين سيره العقلاء على ملكيه الحائز وسيرتهم على حجّيه قول

اللغوى ؛ لأن السيره الاولى تقتضى سلوكاً لا يُقرّه الشارع إذا كان لا يرى الحيازه سبباً للملكيه.

وأما ما تقتضيه السيره الثانيه من سلوكٍ فلا- يتجاوز الالتزام بأن قول اللغوى منجّز ومعدّر فى علاقات الأمرين بالمأمورين من العقلاء ، ولا يضرّ الشارع ذلك على أى حال.

فإن قال قائل : لماذا لا- يفترض بناء العقلاء على أن قول اللغوى حجّه بلحاظ كلّ حكمٍ وحاكمٍ وأمرٍ وأميرٍ بما فيهم الشارع ، فيكون هذا البناء مضرّاً بالشارع إذا لم يكن قد جعل الحجّيه لقول اللغوى؟

قلنا : إن كون قول اللغوى منجّزاً لحكمٍ أو معدّراً عنه أمر لا يعقل جعله واتخاذ قرارٍ به إلاّ من قبل جاعل ذلك الحكم بالنسبه إلى مأموره ومكلفه ، فكلّ أب - مثلاً - قد يجعل الأماره الفلانيه حجّه بينه وبين أبنائه بلحاظ أغراضه التشريعيه التى يطلبها منهم ، ولا معنى لأن يجعلها حجّه بالنسبه إلى سائر الآباء الآخرين مع أبنائهم.

وهكذا يتضح أن الحجّيه المتباني عليها عقلائياً إنّما هى فى حدود الأغراض التشريعيه لأصحاب البناء أنفسهم ، فلا يضرّ الشارع ذلك.

وليس بالإمكان تصحيح الاستدلال بالسيره على الحجّيه بأفضل من القول بأنها تمسّ الشارع ؛ لأنها توجب - على أساس العاده - الجرى على طبقها حتى فى نطاق الأغراض التشريعيه لمولى لم يساهم فى تلك السيره ، وتوحى - ولو ارتكازاً وخطأً - بأن مؤداها مورد الاتفاق من الجميع ، وبذلك تصبح مستدعيه للردع على فرض عدم التوافق ، ويكون السكوت عندئذٍ كاشفاً عن الإمضاء.

وبهذا نعرف أن الشرط فى الاستدلال بالسيره العقلانيه على الحجّيه بمعناها

الاصولِي (المنجزيه والمعدريه) أن تكون السيره العقلانيه في مجال التطبيق قد افترضت ارتكازاً اتّفاق الشارع مع غيره في الحجّيه ، وجرت في علاقتها مع الشارع على أساس هذا الافتراض ، أو أن تكون على الأقلّ بنحوٍ يعرضها لهذا الافتراض والجرى. وهذا معنًى قد يثبت في السيره العقلانيه على العمل بالأمارات الظنّيه في المقام الأول أيضاً ، أى في مجال الأغراض الشخصيه التكوينيّه ، فإنّها كثيراً ما تولّد عادةً وذوقاً في السلوك يعرض المتشرّعه بعقلانيّتهم إلى الجرى على طبق ذلك في الشرعيّات أيضاً ، فلا يتوقّف إثبات الحجّيه بالسيره على أن تكون السيره جاريّه في المقام الثاني ومنعدهً على الحجّيه بالمعنى الاصولِي.

ومهما يكن الحال فلا شكّ في أنّ معاصره السيره العقلانيه لعصر المعصومين عليهم السلام شرط في إمكان الاستدلال بها على الحكم الشرعيّ ؛ لأنّ حجّيتها ليست بلحاظ ذاتها ، بل بلحاظ استكشاف الإمضاء الشرعيّ من التقرير وعدم الردع ، فلكى يتمّ هذا الاستكشاف يجب أن تكون السيره معاصره لظهور المعصومين عليهم السلام ؛ لكى يدلّ سكوتهم على الإمضاء ، وأمّا السيره المتأخّره فلا يدلّ عدم الردع عنها على الإمضاء ، كما تقدّم في الحلقة السابقه (١).

وأما كيف يمكن إثبات أن السيره كانت قائمهً فعلاً في عصر المعصومين فقد مرّ بنا البحث عن ذلك في الحلقة السابقه (٢).

إلّا أنّ اشتراط المعاصره إنّما هو في السيره التي يراد بها إثبات حكمٍ

ص: ١٤٢

١- ضمن البحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي ، تحت عنوان : السيره.

٢- ضمن البحث عن وسائل الإثبات الوجداني ، تحت عنوان : الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي.

شرعياً كلىً ، والكشف بها عن دليل شرعياً على ذلك الحكم ، وهى التى كُنّا نقصدها بهذا البحث بوصفها من وسائل إثبات الدليل الشرعى.

[السيره المحققه لصغرى الحكم الشرعى:]

ولكن هناك نحو آخر من السيره لا يكشف عن الدليل الشرعى على حكم كلى ، وإنما يحقق صغرى لحكم شرعياً كلىً قد قام عليه الدليل فى المرتبه السابقه.

وإلى هذا النحو من السيره ترجع - على الأغلب - البناءات العقلانيه التى يراد بها تحليل مرتكزات المتعاملين ومقاصدهما النوعيه فى مقام التعامل بنحوٍ يحقق صغرى لأدله الصحه والنفوذ فى باب المعاملات.

ومثال ذلك : ما يقال من انعقاد السيره العقلانيه على اشتراط عدم الغبن فى المعامله بنحوٍ يكون هذا الاشتراط مفهوماً ضمناً وإن لم يصرح به ، وعلى هذا الأساس يثبت خيار الغبن بالشرط الضمنى فى العقد ، فإن السيره العقلانيه المذكوره لم تكشف عن دليل شرعياً على حكم كلى ، وإنما حققت صغرى لدليل «المؤمنون عند شروطهم» (١) ، وكل سيره من هذا القبيل لا يشترط فى تأثيرها على هذا النحو أن تكون معاصره للمعصومين عليهم السلام ؛ لأنها متى ما وُجدت أو وجدت صغرى لدليل شرعياً ثابت ، فيتمسك بإطلاق ذلك الدليل لتطبيق الحكم على صغراه.

وهناك فوارق اخرى بين السيرتين ، فإن السيره التى يستكشف بها دليل شرعياً على حكم كلى تكون نتيجهها ملزمه حتى لمن شذ عن السيره ، فلو فرض أن شخصاً لم يكن يرى - بما هو عاقل - أن طيب نفس المالك كافٍ فى جواز

ص: ١٤٣

١- وسائل الشيعه ١٥ : ٣٠ ، الباب ٢٠ من أبواب المهور ، الحديث ٤.

التصرّف في ماله ، وشذّ في ذلك عن عموم الناس كانت النتيجة الشرعية المستكشفة بسيره عموم الناس ملزمة له ؛ لأنّها حكم شرعيّ كليّ.

وأما السيره التي تحقّق صغرى لمفاد دليل شرعيّ فلا تكون نتيجتها ملزمة لمن شذّ عنها ؛ لأنّ شذوذه عنها معناه أنّ الصغرى لم تتحقّق بالنسبة اليه ، فلا يجرى عليه الحكم الشرعيّ. ففي المثال المتقدّم لخيار الغبن إذا شذّ متعاملان عن عرف الناس وبنيّا على القبول بالمعاملة والالتزام بها ولو كانت غبنية لم يثبت لأيّ واحدٍ منهما خيار الغبن ؛ لأنّ هذا يعني عدم الاشتراط الضمنيّ ، ومع عدم الاشتراط لا يشملهما دليل «المؤمنون عند شروطهم» مثلاً.

ص: ١٤٤

٢- الدليل الشرعي

إثبات صغرى الدليل الشرعي

أشاره

١- وسائل الإثبات الوجدانيّ.

٢- وسائل الإثبات التعبدىّ.

ص: ١٤٥

بعد أن تكلمنا عن الدلالات العامّة للدليل الشرعيّ نريد أن نتكلّم الآن عن وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع ، وهي على
نحوين :

أحدهما : وسائل الإثبات الوجداني.

والآخر : وسائل الإثبات التعبدي.

فالكلام يقع في قسمين :

ص: ١٤٧

المقصود بالإثبات الوجداني : اليقين ، ولما كانت وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة إلينا كلها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال - كالتواتر والإجماع ونحوهما على ما تقدّم في الحلقة السابقة (١) - فمن المناسب أن نتحدّث بإيجاز عن كيفية تكوّن اليقين على أساس حساب الاحتمال.

فنبول : إنّ اليقين - كما عرفنا في مباحث القطع - موضوعي وذاتي ، ونحن حينما نتكلّم عن حجّيه القطع بعد افتراض تحقّقه لا نفرّق بين القسمين ، إذ نقول بحجّيتهما معاً ، كما تقدّم (٢). ولكن حينما نتكلّم عن الوسائل الموجبه للإثبات والإحراز فمن المعقول أن نهتمّ بالتمييز بين أدوات اليقين الموضوعي وغيرها ؛ ابتعاداً بقدر الإمكان عن التورّط في غير اليقين الموضوعي.

واليقين الموضوعي قد يكون أولياً ، وقد يكون مستنتجاً ، واليقين

ص: ١٤٩

-
- ١- ضمن البحث عن وسائل الإثبات الوجداني ، تحت عناوين : الخبر المتواتر ، والإجماع ، وسيره المتشرّعه.
 - ٢- في هذه الحلقة ، ضمن البحث عن حجّيه الظهور ، تحت عنوان : حجّيه القطع غير المصيب وحكم التجري.

الموضوعي المستنتج بقضيه ما له سببان :

أحدهما : اليقين الموضوعي بقضيه اخرى تتضمن أو تستلزم تلك القضية ، ويكون الاستنتاج حينئذ قائماً على أساس قياس من الأقيسه المنطقيه.

والآخر : اليقين الموضوعي بمجموعه من القضايا لا تتضمن ولا تستلزم عقلاً القضيه المستنتجه ، ولكن كل واحد منها تشكل قيمه احتماليه بدرجه ما لإثبات تلك القضيه ، وبتراكم تلك القيم الاحتماليه تزداد درجه احتمال تلك القضيه حتى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر. وبسبب ذلك يزول لضعافته ، وكون الذهن البشري مخلوقاً على نحو لا يحتفظ باحتمالات ضئيله قريبه من الصفر.

ومثال ذلك : أن نشاهد اقتران حادثه معينه باخرى مرّات كثيره جداً ، فإن هذه الاقترانات المتكرّره لا تتضمن ولا تستلزم أن تكون إحدى الحادتين علّه للأخرى ، إذ قد يكون اقترانهما صدفة ، ويكون للحادثه الاخرى علّه غير منظوره ، ولكن حيث إنّ من المحتمل في كل اقتران أن لا يكون صدفة وأن لا تكون هناك علّه غير منظوره فيعتبر كل اقتران قريبه احتماليه على عليه إحدى الحادتين للأخرى ، وبتعدّد هذه القرائن الاحتماليه يقوى احتمال العليه حتى يتحوّل إلى اليقين.

ونسّمى كلّ يقين موضوعي بقضيه مستنتجه على أساس قياس منطقيّ باليقين الموضوعي الاستنباطي ، وكلّ يقين موضوعي بقضيه مستنتجه على أساس تراكم القرائن الاحتماليه باليقين الموضوعي الاستقرائي. والنتيجه في القياس مستبطنه دائماً في المقدمات ؛ لأنها إما أصغر منها ، أو مساويه لها. والنتيجه في الاستقراء غير مستبطنه في المقدمات التي تكوّن منها الاستقراء ؛ لأنها أكبر وأوسع من مقدماتها.

ص: ١٥٠

والطرق التي تذكر عادةً لإثبات الدليل الشرعي وإحرازه وجداناً من التواتر والإجماع والسيره كلها من وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي ، كما سنرى إن شاء الله تعالى.

١ - التواتر

إشاره

الخبر المتواتر من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي ، وقد عُرّف في المنطق : بأنّه إخبار جماعه كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب. وبموجب هذا التعريف يمكن أن نستخلص أنّ المنطق يفترض أنّ القضيّه المتواتره مستنتجه من مجموع مقدمتين : إحداهما بمثابة الصغرى ، وهي تواجد عددٍ كبيرٍ من المخبرين.

والاخرى بمثابة الكبرى ، وهي أنّ كلّ عددٍ من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب.

وهذه الكبرى يفترض المنطق أنّها عقليه ومن القضايا الأوليه في العقل ، ومن هنا عدّ المتواترات في القضايا الضروريه الستّ التي تنتهي اليها كلّ قضايا البرهان.

وهذا التفسير المنطقي للقضيّه المتواتره يشابه تماماً تفسير المنطق نفسه للقضيّه التجريبيه التي هي إحدى تلك القضايا الستّ ، فإنّه يرى أنّ عليه الحادته الاولى للحادته الثانيه (التي ثبتت بالتجربه عن طريق اقتران الثانيه بالاولى في عددٍ كبيرٍ من المرّات) مستنتجه من مجموع مقدمتين :

إحداهما بمثابة الصغرى ، وهي اقتران الحادته الثانيه بالاولى في عددٍ كبيرٍ من المرّات.

والاخرى بمثابة الكبرى ، وهى أنّ الاتفاق لا يكون دائماً ، بمعنى أنّه يمتنع أن يكون هذا الاقتران فى كلّ هذه المرات صدفةً ؛ لأنّ الصدفة لا تتكرّر لهذه الدرجة ، وهذه الكبرى يعتبرها المنطق قضيةً عقليّةً أوّليه ، ولا يمكن فى رأيه أن تكون ثابتةً بالتجربه ؛ لأنّها تشكّل الكبرى لإثبات كلّ قضيةٍ تجريبيّة ، فكيف يعقل أن تكون هى بنفسها قضيةً تجريبيّة؟

وإذا دققنا النظر وجدنا أنّ الكبرى التى تعتمد عليها القضية المتواتره مردّها إلى نفس الكبرى التى تعتمد عليها القضية التجريبيه ، لأنّ كذب المخبر يعنى افتراضَ مصلحهٍ شخصيهٍ معيّنهٍ دعته إلى إخفاء الواقع ، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه افتراض أنّ مصلحه المخبر الأول فى الإخفاء اقترنت صدفةً بمصلحه المخبر الثانى فى الإخفاء ، والمصلحتان معاً اقترنتا صدفةً بمصلحه المخبر الثالث فى الشىء نفسه ، وهكذا ، على الرغم من اختلاف ظروفهم وأحوالهم ، فهذا يعنى أيضاً تكرّر الصدفة مرّاتٍ كثيره.

وعلى هذا الأساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية التجريبيه والقضية المتواتره إلى القياس المكوّن من المقدّمين المشار إليهما ، واعتقد بأنّ القضية المستدلّه ليست بأكبر من مقدماتها.

ولكنّ الصحيح : أنّ اليقين بالقضية التجريبيه والمتواتره يقين موضوعيّ استقرائى ، وأنّ الاعتقاد بها حصيله تراكم القرائن الاحتماليه الكثيره فى مصبّ واحد ، فأخبار كلّ مخبرٍ قرينه احتماليه ، ومن المحتمل بطلانها ؛ لإمكان وجود مصلحهٍ تدعو المخبر إلى الكذب ، وكلّ اقترانٍ بين حادثتين قرينه احتماليه على العليه بينهما ، ومن المحتمل بطلانها - أى القرينه - لإمكان افتراض وجود علّه اخرى غير منظوره هى السبب فى وجود الحادثه الثانيه ، غير أنّها اقترنت بالحادثه الاولى صدفةً ، فاذا تكرّر الخبر أو الاقتران تعدّدت القرائن الاحتماليه

وازداد احتمال القضييه المتواتره أو التجريبيه ، وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً ، فيزول تلقائياً لضآلته الشديده. ونفس الكبرى التي افترضها المنطق القديم ليست في الحقيقه إلافضيه تجريبه أيضاً.

ومن هنا نجد أنّ حصول اليقين بالقضييه المتواتره والتجريبيه يرتبط بكلّ ما له دخل في تقويه القرائن الاحتماليه نفسها ، فكّلما كانت كلّ قرينه احتماليه أقوى وأوضح كان حصول اليقين من تجمّع القرائن الاحتماليه أسرع.

وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ مفردات التواتر إذا كانت إخباراتٍ يبعد في كلّ واحدٍ منها احتمال الاستناد إلى مصلحه شخصيه تدعو إلى الإخبار بصوره معينه - إمّا لوثاقه المخبر أو لظروفٍ خارجيه - حصل اليقين بسببها بصوره أسرع.

وكذلك الحال في الاقترانات المتكرره بين الحادثتين ؛ فإنّه كلّما كان احتمال وجود علّه غير منظوره أضعف كانت الدلاله الاحتماليه لكلّ اقترانٍ على العلّه أقوى ، وبالتالي يكون اليقين بالعلّه أسرع وأرسخ ، وليس ذلك إلاّ لأنّ اليقين في المتواترات والتجريبيات ناتج عن تراكم القرائن الاحتماليه وتجمّع قيمها الاحتماليه المتعدده في مصبّ واحد ، وليس مشتقاً من قضييه عقليه أوليه كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق.

الضابط للتواتر

والضابط في التواتر : الكثره العدديه ، ولكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجه هذه الكثره التي يحصل بسببها اليقين بالقضييه المتواتره ؛ لأنّ ذلك يتأثر بعوامل موضوعيه مختلفه وعوامل ذاتيه أيضاً.

أمّا العوامل الموضوعيه :

فمنها : نوعيه الشهود من حيث الوثاقه والنباهه.

ص: ١٥٣

ومنها: تباعد مسالكهم وتباين ظروفهم ، إذ بقدر ما يشتد التباعد والتباين يصبح احتمال اشتراكهم جميعاً في كون هذا الإخبار الخاصّ ذا مصلحةٍ شخصيهٍ داعيهٍ اليه بالنسبه إلى جميع اولئك المخبرين - على ماينهم من اختلافٍ في الظروف - أبعدَ بحساب الاحتمال.

ومنها: نوعيه القضيه المتواتره ، وكونها مألوفه أو غريبه لأنّ غرابتها في نفسها تشكّل عاملاً عكسياً.

ومنها: درجه الاطلاع على الظروف الخاصه لكلّ شاهدٍ بالقدر الذي يبيد أو يقرب بحساب الاحتمال افتراض مصلحة شخصيه في الإخبار.

ومنها: درجه وضوح المدرك المدعى للشهود ، ففرق بين الشهاده بقضيه حسيه مباشره - كنزول المطر وقضيه ليست حسيه ، وإنّما لها مظاهر حسيه ، كالعده ؛ وذلك لأنّ نسبه الخطأ في المجال الأول أقلّ منها في المجال الثاني ، وبهذا كان حصول اليقين في المجال الأول أسرع.

إلى غير ذلك من العوامل التي يقوم تأثيرها إيجاباً أو سلباً على أساس دخلها في حساب الاحتمال وتقويم درجته.

وأما العوامل الذاتيه :

فمنها: طباع الناس المختلفه في قدره على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيله ، فإنّ هناك حدّاً أعلى من الضآله لا يمكن لأيّ ذهنٍ بشريّ أن يحتفظ بالاحتمال البالغ إليه ، مع الاختلاف بالنسبه إلى ماهو أكبر من الاحتمالات.

ومنها: المبتنيات القبلية التي قد تُوقف ذهن الإنسان وتشلّ فيه حركه حساب الاحتمال ، وإن لم تكن إلأوهماً خالصاً لا منشأ موضوعياً له.

ومنها: مشاعر الإنسان العاطفيه التي قد تزيد أو تنقص من تقويمه للقرائن الاحتماليه ، أو من قدرته على التشبّث بالاحتمال الضئيل تبعاً للتفاعل

معها إيجاباً أو سلباً.

تعدد الوسائط في التواتر

إذا كانت القضية الأصلية المطلوب إثباتها ليست موضعاً للإخبار المباشر في الشهادات المحسوسة ، وإنما هي منقولة بواسطة شهاداتٍ أخرى - كما هو الغالب في الروايات - فلا بدّ من حصول أحد أمرين ليتحقّق ملاك التواتر :

أحدهما : أن تكون كلّ واحدٍ من تلك الشهادات الأخرى موضعاً للإخبار المباشر المتواتر ، وهكذا يلحظ التواتر في كلّ حلقة.

والآخر : أن تبدأ عملية تجميع القرائن الاحتمالية على أساس حساب الاحتمال من القيم الاحتمالية للخبر غير المباشر ، فتلحظ القيمة الاحتمالية لقضيته يشهد شخص بوجود شاهدٍ بها ، وتجمع مع قيمٍ احتماليه مماثله ، وهكذا حتّى يحصل الإحراز الوجداني.

وهذا طريق صحيح ، غير أنّه يكلف افتراض عددٍ أكبر من الشهادات غير المباشرة ؛ لأنّ مفردات الجمع أصغر قيمةً منها في حاله الشهادات المباشرة.

أقسام التواتر

إذا واجهنا عدداً كبيراً من الأخبار فسوف نجد إحدى الحالات التاليه :

الحاله الاولى : أن لا يوجد بين المدلولات الخبرية مشترك يخبر الجميع عنه ، كما إذا جمعنا بطريقه عشوائيه مائه روايه من مختلف الأبواب ، وفي هذه الحاله من الواضح أنّ كلّ واحدٍ من تلك المدلولات لا يثبت بالتواتر ، وإنما يقع الكلام في إثبات أحدها على سبيل العلم الإجماليّ لكي تُرتّب عليه آثار العلم الإجماليّ.

ص: ١٥٥

والتحقيق في ذلك : أنّ قيمة احتمال كذب الجميع ضئيلة جداً ؛ لوجود مضعّفٍ وهو عدد الاحتمالات التي ينبغي أن تضرب قيمها من أجل الحصول على قيمة احتمال كذب الجميع ، وكلّما كانت عوامل الضرب كسوراً تضاءلت نتيجة الضرب تبعاً لزيادته تلك العوامل ، وهذا مانسّميه بالمضعّف الكميّ ، فيكون احتمال كذب الجميع ضئيلاً جداً ، ويحصل في المقابل اطمئنان بصدق واحدٍ على الأقل ، ولكنّ هذا الاطمئنان يستحيل أن يتحوّل إلى يقينٍ بسبب الضآله.

ووجه الاستحالة : أنّنا نعلم إجمالاً بوجود مائه خبرٍ كاذبٍ في مجموع الأخبار ، وهذه المائه التي التقطناها تشكّل طرفاً من أطراف ذلك العلم الإجمالي ، وقيمته احتمال انطباق المعلوم الإجماليّ عليها تساوى قيمه احتمال انطباقه على أيّ مائه اخرى تجمع بشكلٍ آخر ، فلو كان المضعّف الكميّ وحده يكفي لإفناء الاحتمال لزال احتمال الانطباق على أيّ مائه نفرضها ، وهذا يعني زوال العلم الإجمالي ، وهو خلف.

وهكذا نعرف أنّ درجه احتمال صدق واحدٍ من الأخبار على الأقلّ تبقى اطمئناناً ، وحجّيه هذا الاطمئنان مرتبطه بتحديد مدى انعقاد السيره العقلانيه على العمل بالاطمئنان ، وهل تشمل الاطمئنان الإجماليّ المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه ، أو لا؟ إذ قد يمنع عن شمول السيره لمثل هذه الاطمئنانات الإجماليه.

الحاله الثانيه : أن يوجد بين المدلولات الخبريه جانب مشترك يشكّل مدلولاً تحليلياً لكلّ خبرٍ : إمّا على نسق المدول التضمّني ، أو على نسق المدلول الامتزامي مع عدم التطابق في المدلول المطابقي بكامله ، كالأخبارات عن قضايا متغيره ولكنّها تتضمّن جميعاً مظاهر من كرم حاتم مثلاً.

ولا شكّ هنا في وجود المضعّف الكميّ الذي رأيناه في الحاله السابقه ،

يضاف اليه مضعّف آخر ، وهو : أنّ افتراض كذب الجميع يعنى وجود مصلحه شخصيه لدى كلّ مخبرٍ دعته إلى الإخبار بذلك النحو. وهذه المصالح الشخصية إن كانت كلّها تتعلّق بذلك الجانب المشترك فهذا يعنى أنّ هؤلاء المخبرين على الرغم من اختلاف ظروفهم وتباين أحوالهم اتّفق صدقاً أنّ كانت لهم مصالح متماثله تماماً.

وإن كانت تلك المصالح الشخصية تتعلّق بالنسبه إلى كلّ مخبرٍ بكامل المدلول المطابقى فهذا يعنى أنّها متقاربه ، وذلك أمر بعيد بحساب الاحتمالات ، وهذا ما نسمّيه بالمضعّف الكيفى ؛ يضاف إلى ذلك المضعّف الكمّى. ولهذا نجد أنّ قوه الاحتمال التى تحصل فى هذه الحاله أكبر منها فى الحاله السابقه.

والاحتمال القويّ هنا يتحوّل إلى يقينٍ بسبب ضآله احتمال الخلاف ، ولا يلزم من ذلك أن ينطبق هذا على كل مائه خبرٍ نجتمعها ؛ لأنّ المضعّف الكيفى المذكور لا يتواجد إلّا فى مائه تشترك ولو فى جانبٍ من مدلولاتها الخبريه.

الحاله الثالثه : أن تكون الإخبارات مشتركه فى المدلول المطابقى بالكامل ، كما إذا نقل المخبرون جميعاً أنّهم شاهدوا قضيه معيّنه من قضايا كرم حاتم ، وفى هذه الحاله يوجد المضعّف الكمّى والمضعّف الكيفى معاً ، ولكنّ المضعّف الكيفى هنا أشدّ قوه منه فى الحاله السابقه ؛ وذلك لأنّ مصالح الناس المختلفين كلّما افترض تطابقها وتجمّعها فى محورٍ أضيق كان ذلك أغرب وأبعد بحساب الاحتمالات ؛ لِمَا بينهم من الاختلاف والتباين فى الظروف والأحوال ، فكيف أدّت مصلحه كلّ واحدٍ منهم إلى نفس ذلك المحور الذى أدّت إليه مصلحه الآخرين؟

هذا من ناحيه ، ومن ناحيه اخرى : إذا كان الكلّ ينقلون واقعه واحدهً بالشخص فاحتمال الخطأ فيهم جميعاً أبعد ممّا إذا كانوا ينقلون وقائع متعدّدهً بينها

جانب مشترك.

وفى هذه الحاله كلّمّا كان التوحيد فى المدلول أوضّح والتطابق فى الخصوصيات بين إخبارات المخبرين أكمل كان احتمال الصدق أكبر والمضعّف الكيفى أقوى أثراً ، ومن هنا كان اشتمال كلّ خبرٍ على نفس التفاصيل التى يشتمل عليها الخبر الآخر مؤدياً إلى تزايد احتمال الصدق بصوره كبيره.

ومن أهم أمثله ذلك : التطابق فى صيغه الكلام المنقول ، كما إذا نقل الجميع كلاماً لشخصٍ بلفظٍ واحد ؛ لأننا نتساءل حينئذٍ : هل اتفق أن كانت للجميع مصلحه فى إبراز نفس الألفاظ بعينها مع إمكان أداء المعنى نفسه بألفاظٍ اخرى ، أو كان هذا التطابق فى الألفاظ عفويّاً وصدفةً؟ وكلّ ذلك بعيد بحساب الاحتمالات ، ومن هنا نستكشف أنّ هذا التطابق ناتج عن واقعيه القضيه وتقيّد الجميع بنقل ما وقع بالضبط.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتّضح الوجه فى أقوائيه التواتر اللفظي من المعنوى ، والمعنوي من الإجمالى ، كما هو واضح.

٢ - الإجماع

إشاره

الإجماع يبحث عن حجّيته فى إثبات الحكم الشرعى : تارة على أساس حكم العقل المدعى بلزوم تدخّل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ ، وهو ما يسمّى بقاعده اللطف.

واخرى على أساس قيام دليل شرعى على حجّيه الإجماع ولزوم التعبد بمفاده ، كما قام على حجّيه خبر الثقة والتعبد بمفاده.

وثالثه على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأنّ الإجماع لا يخالف الواقع ،

ص: ١٥٨

كما في الحديث المدعى : «لا تجتمع امتي على خطأ» (١).

ورابعه باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي ؛ لأن المجمعين لا يفتون عادةً إلا بدليل ، فيستكشف بالإجماع وجود الدليل الشرعي على الحكم الشرعي.

والفارق بين الأساس الرابع لحجيه الإجماع والاسس الثلاثة الاولى : أن الإجماع على الاسس الاولى يكشف عن الحكم الشرعي مباشرة ، وأما على الأساس الرابع فيكشف عن وجود الدليل الشرعي على الحكم.

والبحث عن حجيه الإجماع على الاسس الثلاثة الاولى يدخل في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعي على الحكم الشرعي ، والبحث عن حجيته على الأساس الأخير يدخل في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعي ، ويعتبر من وسائل إثبات هذا الدليل ، وهذا ما تناوله في المقام.

وقد قسّم الاصوليون الملازمه - كما نلاحظ في الكفايه (٢) وغيرها (٣) - إلى ثلاثة أقسام ، ثم بحثوا عن تحقق أى واحد منها بين الإجماع والدليل الشرعي ، وهى : الملازمه العقلية ، والعاديه ، والاتفاقيه ، ومثلوا للأولى بالملازمه بين تواتر الخبر وصدقه ، وللثانيه بالملازمه بين اتفاق آراء المرؤوسين على شىء ورأى رئيسهم ، وللثالثه بالملازمه بين الخبر المستفيض وصدقه.

والتحقيق : أن الملازمه دائماً عقليه ، والتقسيم الثلاثى لها مردّه فى الحقيقه

ص : ١٥٩

١- لم نعر عليه بهذا اللفظ سوى ما ذكره السيد المرتضى فى الذريعه ٢ : ٦٠٨ ، إلا أن الموجود فى مظانه «لا تجتمع امتي على ضلاله». انظر : سنن ابن ماجه ٢ : ١٣٠٣ ، الحديث ٣٩٥٠ ، وكنوز الحقائق ٢ : ٢٨٧ ، الحديث ٨٨٥٤ ، وكشف الخفاء ٢ : ٤٧٠ ، الحديث ٢٩٩٩.

٢- كفايه الاصول : ٣٣٢.

٣- مصباح الاصول ٢ : ١٣٨ - ١٤٠.

إلى تقسيم الملزوم لا-الملازمه ، فإنّ الملزوم إذا كان ذات الشيء مهما كانت ظروفه وأحواله سمّيت الملازمه (عقلية) ، كالملازمه بين النار والحراره. وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروفٍ متواجدهٍ فيه غالباً وعادةً سمّيت الملازمه (عادية). وإذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروفٍ قد يتفق وجودها فالملازمه (اتفاقيه).

والصحيح : أنّه لا ملازمه بين التواتر وثبوت القضيّه فضلاً عن الإجماع ، وهذا لا ينفي أنّنا نعلم بالقضيّه القائله : (كلّ قضيّه ثبت تواترها فهي ثابتة) ؛ لأنّ العلم بأنّ المحمول لا ينفكّ عن الموضوع غير العلم بأنّه لا يمكن أن ينفكّ عنه ، والتلازم يعنى الثانى ، وما نعلمه هو الأول على أساس تراكم القيم الاحتماليه وزوال الاحتمال المخالف لضالّته ، لا لقيام برهانٍ على امتناع محتمله عقلاً.

فالصحيح : ربط كشف الإجماع بنفس التراكم المذكور وفقاً لحساب الاحتمال ، كما هو الحال فى التواتر على فوارق بين مفردات الإجماع بوصفها أخباراً حدسيه ، ومفردات التواتر بوصفها أخباراً حسيه ، وقد تقدّم البحث عن هذه الفوارق فى الحلقة السابقه (١).

وتقوم الفكره فى تفسير كشف الإجماع بحساب الاحتمال على أنّ الفقيه لا يفتى بدون اعتقادٍ للدليل الشرعىّ عادةً ، فإذا أفتى فهذا يعنى اعتقاده للدليل الشرعى ، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الإصابه والخطأ معاً ، وبقدر احتمال الإصابه يشكّل قرينهً احتماليهً لصالح إثبات الدليل الشرعى ، وبتراكم الفتاوى تتجمّع القرائن الاحتماليه لإثبات الدليل الشرعىّ بدرجةٍ كبيرهٍ تتحوّل بالتالى إلى يقينٍ لتضاؤل احتمال الخلاف.

ص: ١٦٠

١- فى بحث وسائل الإثبات الوجدانى ، تحت عنوان : الإجماع.

ويستفاد من كلام المحقق الإصفهاني (١) رحمه الله الاعتراض على اكتشاف الدليل الشرعي من الإجماع بالنقطتين التاليتين :

الاولى : أنّ غايه ما يتطلبه افتراض أنّ الفقهاء لايفتون بدون دليل أن يكونوا قد استندوا إلى روايه عن المعصوم اعتقدوا ظهورها في إثبات الحكم وحجيتها سنداً ، وليس من الضروري أن تكون الروايه في نظرنا لو اطلعنا عليها ظاهره في نفس ما استظهره منها ، كما أنه ليس من الضروري أن يكون اعتبار الروايه سنداً عند المجمعين مساوفاً لاعتبارها كذلك عندنا ، إذ قد لا نبني إلاعلى حجيه خبر الثقة ، ويكون المجمعون قد عملوا بالروايه لبنائهم على حجيه الحسن أو الموثق.

الثانيه : أنّ أصل كشف الإجماع عن وجود روايه خاصه داله على الحكم ليس صحيحاً ؛ لأننا إن كنا نجد في مصادر الحديث روايه من هذا القبيل فهي واصله بنفسها ؛ لا بالإجماع ، ولا بد من تقييمها بصوره مباشره. وإن كنا لا نجد شيئاً من هذا فلا يمكن أن نفترض وجود روايه ، إذ كيف نفسر حينئذٍ عدم ذكر أحدٍ من المجمعين لها في شيء من كتب الحديث أو الاستدلال ؛ مع كونها هي الأساس لفتواهم ، على الرغم من أنهم يذكرون من الأخبار حتى ما لا يستندون اليه في كثير من الأحيان؟!

ولنبداً بالجواب على النقطه الثانيه ، فنقول : إنّ الإجماع من أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبه المتقدمين لا نريد به أن نكتشف روايه على النحو الذي فرضه المعترض لكي يبدو عدم ذكرها في كتب الحديث والفقاهه غريباً ، وإنما نكتشف به - في حاله عدم وجود مستند لفظي محدد للمجمعين - ارتكازاً ووضوحاً في الروايه متلقياً من الطبقات السابقه على اولئك الفقهاء والمتقدمين ؛

ص: ١٦١

لأنّ تلقى هذا الارتكاز والوضوح هو الذى يفسر حينئذٍ إجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدّمين ، على الرغم من عدم وجود مستندٍ لفظيٍّ مشخّصٍ بأيديهم.

وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلك الطبقات التى تشتمل على الرواه وحمله الحديث من معاصرى الأئمّه عليهم السلام يكشف عادةً عن وجود مبرّراتٍ كافيه فى مجموع السنّه التى عاصروها من قولٍ وفعلٍ وتقرير أوحى اليهم بذلك الوضوح والارتكاز ، وبهذا يزول الاستغراب المذكور ، إذ لا يفترض تلقى المجمعين من فقهاء عصر الغيبة روايةً محدّدهً وعدم إشارتهم إليها ، وإنّما تلقّوا جوّاً عامّاً من الاقتناع والارتكاز الكاشف ، فمن الطبيعى أن لا تذكر روايه بعينها.

وعلى هذا الضوء يتّضح الجواب على النقطة الاولى أيضاً ؛ لأنّ المكتشف بالإجماع ليس روايةً اعتياديّةً ليعترض باحتمال عدم تماميتها سنداً أو دلاله ، بل هذا الجوّ العامّ من الاقتناع والارتكاز الذى يكشف عن الدليل الشرعى.

وجوهر النكته فى المقام هو افتراض الوسيط بين إجماع أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة والدليل الشرعى المباشر من المعصوم ، وهذا الوسيط هو الارتكاز لدى الطبقات السابقه من حمله الحديث وأمثالهم من معاصرى الأئمّه ، وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقى عن الدليل الشرعى. ولهذا فإنّ أىّ بديلٍ للإجماع المذكور فى إثبات هذا الوسيط والكشف عنه يؤدّى نفس دور الإجماع ، فاذا أمكن أن نستكشف بقرائن مختلفه أنّ سيره المتشرّعه المعاصرين للأئمّه والمخالطين لهم واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعدهً على الالتزام بحكمٍ معيّن كفى ذلك فى إثبات هذا الحكم.

وقد سبق عند الكلام عن طرق إثبات السيره فى الحلقة السابقه (1) ما ينفع

ص: ١٦٢

١- فى بحث وسائل الإحراز الوجدانى ، تحت عنوان : الإحراز الوجدانى للدليل الشرعى غير اللفظى.

فى مجال تشخيص بعض هذه القرائن.

الشروط المساعدة على كشف الإجماع

وعلى أساس ما عرفنا من طريقه اكتشاف الدليل الشرعى بالإجماع وتسلسلها ، يمكن أن نذكر الامور التاليه كشروط أساسيه لكشف الإجماع عن الدليل الشرعى بالطريقه المتقدمه الذكر ، أو مساعده على ذلك :

الأول : أن يكون الإجماع من قبل المتقدمين من فقهاء عصر الغيبه الذين يتصل عهدهم بعهد الرواه وحمله الحديث والمشرعين المعاصرين للمعصومين ، لأنّ هؤلاء هم الذين يمكن أن يكشفوا عن ارتكاز عامّ لدى طبقه الرواه ومن اليهم ، دون الفقهاء المتأخرين.

الثانى : أن لا يكون المجمعون أو جمله معتدّ بها منهم قد صرّحوا بمدركٍ محدّدٍ لهم ، بل أن لا يكون هناك مدرك معيّن من المحتمل استناد المجمعين إليه ، وإلاّ كان المهمّ تقييم ذلك المدرك. نعم ، فى هذه الحاله قد يشكّل استناد المجمعين إلى المدرك المعيّن قوهً فيه ، ويكمل ما يبدو من نقصه.

ومثال ذلك : أن يثبت فهمٌ معيّنٌ للروايه من قبل كلّ الفقهاء المتقدمين القريبين من عصر تلك الروايه والمتأخرين لها ، فإنّ ذلك قد يقضى على التشكيك المعاصر فى ظهورها فى ذلك المعنى ؛ نظراً لقرب اولئك من عصر النصّ وإحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبه عنّا.

الثالث : أن لا- توجد قرائن عكسيه تدلّ على أنّه فى عصر الرواه والمتشرّعه المعاصرين للأئمّه عليهم السلام لا يوجد ذلك الارتكاز والرؤيه الواضحه للمذنبين يراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدمين ، والوجه فى هذا الشرط واضح بعد أن عرفنا كيفيه تسلسل الاكتشاف ودور الوسيط المشار اليه فيه.

ص: ١٦٣

الرابع : أن تكون المسألة من المسائل التي لا مجال لتلقي حكمها عادةً إلاّ من قبل الشارع ، وأمّا إذا كان بالإمكان تلقّيه من قاعده عقليه - مثلاً - أو كانت مسأله تفرّيعه قد يستفاد حكمها من عموم دليل أو إطلاق فلا يتمّ الاكتشاف المذكور.

مقدار دلالة الإجماع

لَمَّا كان كشف الإجماع قائماً على أساس تجمّع أنظار أهل الفتوى على قضيه واحده اختصّ بالمقدار المتفق عليه ، ففيما إذا اختلفت الفتاوى بالعموم والخصوص لا- يتمّ الإجماع إلاّ بالنسبه لمورد الخاصّ. ويعتبر كشف الإجماع عن أصل الحكم بنحو القضيه المهمله أقوى دائماً من كشفه عن الإطلاقات التفصيليه للحكم ؛ وذلك لأننا عرفنا سابقاً (1) أنّ كشف الإجماع يعتمد على ما يشير إليه من الارتكاز في طبقه الرواه ومن إليهم ، وحينما نلاحظ الارتكاز المكتشف بالإجماع نجد أنّ احتمال وقوع الخطأ في تشخيص حدوده وامتداداته من قبل المجمعين أقوى نسبياً من احتمال خطئهم في أصل إدراك ذلك الارتكاز ، فإنّ الارتكاز بحكم كونه قضيه معنويه غير منصّبه في ألفاظ محدّده قد يكتنف الغموض بعض امتداداته وإطلاقاته.

الإجماع البسيط والمركب

يُقَسَّم الإجماع إلى بسيطٍ ومركبٍ :

فالبسيط : هو الاتّفاق على رأيٍ معيّن في المسأله.

ص : ١٦٤

١- في الجواب على اعتراض المحقّق الإصفهاني رحمه الله حول كاشفيه الإجماع.

والمركب : هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثه وجوه أو أكثر ، فيعتبر نفى الوجه الثالث ثابتاً بالإجماع المركب.

وما تقدم من الكلام كان الملحوظ فيه الإجماع البسيط ، وأما المركب من الإجماع فإن افترضنا أن كل فقيه من المجمعين يبنى على نفى الوجه الثالث بصوره مستقله عن تبنيه لرأيه فهذا يرجع في الحقيقه إلى الإجماع البسيط على نفى الثالث. وإن افترضنا أن نفى الوجه الثالث عند كل فقيه كان مرتباً بإثبات ما تبناه من رأي فهذا هو الإجماع المركب على نفى الثالث ، ولا حججه فيه ؛ لأن حججه إنما هي باعتبار كشفه الناشئ من تجمع القيم الاحتماليه لعدم الخطأ ، وفي المقام نعلم بالخطأ عند أحد الفريقين المتنازعين ، فلا يمكن أن تدخل القيم الاحتماليه كلها في تكوين الكشف للإجماع المركب ؛ لأنها متعارضه في نفسها ، كما هو واضح.

٣ - الشهره

كلمه (الشهره) بمعنى الذبوع والوضوح لغه ، وتضاف في علم الاصول إلى الحديث تارة ، وإلى الفتوى اخرى.

ويراد بالشهره في الحديث : تعدد رواه الحديث بدرجة دون التواتر.

ويراد بالشهره في الفتوى : انتشار الفتوى المعينه بين الفقهاء وشيوعها بدرجة دون الإجماع.

ونحن إذا حددنا التواتر تحديداً كيفياً بالتعدد الواصل إلى درجه موجه للعلم - ولو بمعنى يشمل الاطمئنان - فسوف لا تتجاوز الشهره في الحديث - التي فرض فيها أن تكون دون التواتر - درجه الظن ، والخبر الظنى ليس من وسائل

ص: ١٦٥

الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ ، بل يحتاج ثبوت حجّيته إلى التّعبد الشرعيّ ، كما يأتي (١).

وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كيفياً بتعدّد المفتين إلى درجهٍ موجبٍ للعلم - ولو بمعنىّ يشمل الاطمئنان - فسوف لا- تتجاوز الشهره في الفتوى - التي فرض فيها أن تكون دون الإجماع - درجه الظنّ بالدليل الشرعيّ ، وهو ليس كافياً ما لم يقدّم دليل على التّعبد بحجّيته.

وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كمّياً عددياً باتّفاق مجموعته الفقهاء كان معنى الشهره في الفتوى تطابق الجزء الأكبر من هذه المجموعه : إمّا مع عدم وجود فكره عن آراء الآخرين ، أو مع الظنّ بموافقته أيضاً ، أو مع العلم بخلافهم.

والشهره بهذا المعنى قد تدخل في الإجماع بالتحديد الكيفيّ المتقدّم ، وتوجب إحراز الدليل الشرعيّ بحساب الاحتمال ، وهو أمر يختلف من موردٍ إلى آخر. كما أنّ إحراز مخالفه البعض يعيق عن الكشف القطعيّ للشهره بدرجهٍ تختلف تبعاً لنوعيه البعض وموقعه ولخصوصياتٍ أخرى.

ثمّ إنّ في الشهره في الفتوى بحثاً آخر في حجّيتها الشرعيه تعديداً ، وهذا خارج عن محلّ الكلام ، وإنّما يدخل في قسم الدليل غير الشرعيّ.

ص: ١٦٦

١- في بحث وسائل الإحراز التّعبدية.

إشاره

وأهمّ ما يذكر في هذا المجال عادةً خبر الواحد ، وهو كلّ خبر لا يفيد العلم ، ولا شكّ في أنّه ليس حجّة على الإطلاق وفي كلّ الحالات ، ولكنّ الكلام في حجّيه بعض أقسامه ، كخبر الثقة مثلاً. والكلام يقع على مرحلتين :

المرحلة الاولى : في اثبات حجّيه خبر الواحد على نحو القضية المهمله.

المرحلة الثانية : في تحديد دائره هذه الحجّيه وشروطها.

ص: ١٦٧

والمشهور بين العلماء هو المصير إلى حججه خبر الواحد. وقد استدلل على الحججه بالكتاب الكريم والسنة والعقل.

١ - دلالة الكتاب على حججه الخبر

أما ما استدلل به من الكتاب الكريم فأيات :

منها : آيه النبأ ، وهى قوله : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (١).

ويمكن الاستدلال بها بوجهين :

الوجه الأول : أن يستدل بمفهوم الشرط فيها على أساس أنها تشتمل على جملة شرطية تربط الأمر بالتبين عن النبأ بمجىء الفاسق به ، فينتفى بانتفائه ، وهذا يعنى عدم الأمر بالتبين عن النبأ فى حالة مجىء العادل به ، وبذلك تثبت حججه نبأ العادل ؛ لأن الأمر بالتبين الثابت فى منطوق الآية : إِمَّا أَنْ يَكُونَ إِرْشَادًا إِلَى عَدَمِ الْحَجِّهِ ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ إِرْشَادًا إِلَى كَوْنِ التَّبَيِّنِ شَرْطًا فِي جَوَازِ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْفَاسِقِ ، وَهُوَ مَا يَسْمَى بِالْوَجُوبِ الشَّرْطِيِّ ، كَمَا تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ الْأَمْرِ (٢).

فعلى الأول يكون نفيه بعينه معناه الحججه. وعلى الثانى يعنى نفيه أن جواز

ص: ١٦٨

١- الحجرات : ٦.

٢- تحت عنوان : الأوامر الإرشادية.

العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبيين ، وهذا بذاته يلائم جواز العمل به بدون تبين - وهو معنى الحجّه - ويلائم عدم جواز العمل به حتى مع التبين ؛ لأنّ الشرطيه منتفيه في كلتا الحالتين. ولكنّ الثاني غير محتمل ؛ لأنّه يجعل خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق ، ولأنّه يوجب المنع عن العمل بالدليل القطعي ؛ نظراً إلى أنّ الخبر بعد تبين صدقه يكون قطعياً ، فيتعين الأول ، وهو المطلوب.

ويوجد اعتراضان مهمّان على الاستدلال بمفهوم الشرط في المقام :

أحدهما : أنّ الشرط في الجملة مسوق لتحقق الموضوع ، وفي مثل ذلك لا يثبت للجملة الشرطيه مفهوم.

والتحقيق : أنّ الموضوع والشرط في الجملة الشرطيه المذكوره يمكن تصويرهما بأنحاء :

منها : أن يكون الموضوع طبيعيّ النبأ ، والشرط مجيء الفاسق به.

ومنها : أن يكون الموضوع نبأ الفاسق ، والشرط مجيئه به ، فكأنّه قال : نبأ الفاسق إذا جاءكم به فتبينوا.

ومنها : أن يكون الموضوع الجائي بالخبر ، والشرط فسقه ، فكأنّه قال : الجائي بالخبر إذا كان فاسقاً فتبينوا.

ولا شكّ في ثبوت المفهوم في النحو الأخير ؛ لعدم كون الشرط حينئذٍ محققاً للموضوع. كما لا شكّ في عدم المفهوم في النحو الثاني ؛ لأنّ الشرط حينئذٍ هو الاسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع.

وأما في النحو الأول فالظاهر ثبوت المفهوم وإن كان الشرط محققاً للموضوع ؛ لعدم كونه هو الاسلوب الوحيد لتحقيقه ، وفي مثل ذلك يثبت المفهوم ، كما تقدم توضيحه في مبحث مفهوم الشرط (1).

ص: ١٦٩

١- تحت عنوان : الشرط المسوق لتحقيق الموضوع.

والظاهر من الآيه الكريمة هو النحو الأول ، فالمفهوم إذن ثابت.

والاعتراض الآخر : يتلخص في محاوله لإبطال المفهوم عن طريق عموم التعليل بالجهاله الذى يقتضى إسراء الحكم المعلل إلى سائر موارد العلم.

ويجاب على هذا الاعتراض بوجه :

أحدها : أن المفهوم مخصّص لعموم التعليل ؛ لأنه يثبت الحجّيه لخبر العادل غير العلمى ، والتعليل يقتضى عدم حجّيه كلّ ما لا يكون علمياً ، فالمفهوم أخصّ منه.

ويرد عليه : أن هذا إنّما يتمّ إذا انعقد للكلام ظهور في المفهوم ، ثمّ عارض عموماً من العمومات فإنّه يخصّصه. وأمّا في المقام فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم ؛ لأنه متّصل بالتعليل ، وهو صالح للقرينيه على عدم انحصار الجزاء بالشرط ، ومعه لا ينعقد الظهور في المفهوم لكى يكون مخصّصاً.

ثانيها : أن المفهوم حاكم على عموم التعليل على ما ذكره المحقّق النائنى (1) رحمه الله ؛ وذلك لأنّ مفاده حجّيه خبر العادل ، وحجّيته معناها - على مسلك جعل الطريقيه - اعتباره علمياً ، والتعليل موضوعه الجهل وعدم العلم ، فباعتبار خبر العادل علمياً يخرج عن موضوع التعليل ، وهو معنى كون المفهوم حاكماً.

ويرد عليه : أنّه إذا كان مفاد المفهوم اعتبار خبر العادل علمياً فمفاد المنطوق نفى هذا الاعتبار عن خبر الفاسق. وعليه فالتعليل يكون ناظراً إلى توسعه دائره هذا النفى وتعميمه على كلّ ما لا يكون علمياً ، فكأنّ التعليل يقول : إنّ كلّ ما لا يكون علمياً وجداناً لا أعتبره علمياً. وبهذا يكون مفاد التعليل ومفاد المفهوم في رتبته واحده ؛ أحدهما يثبت اعتبار خبر العادل علمياً ، والآخر ينفى هذا الاعتبار ،

ص: ١٧٠

١- فوائد الاصول ٣ : ١٧٢.

ولا موجب لحكومه أحدهما على الآخر.

ثالثها : ما ذكره المحقق الخراساني (1) رحمه الله من أنّ الجهالة المذكوره فى التعليل ليست بمعنى عدم العلم ، بل بمعنى السفاهة والتصرّف غير المتّزن ، فلا يشمل خبر العادل الثقه ؛ لأنه ليس سفاهةً ولا تصرّفًا غير متّزن.

الوجه الثانى : أن يستدلّ بمفهوم الوصف ، حيث انيط وجوب التبيّن بفسق المخبر ، فينتفى بانتفائه. ومفهوم الوصف : تارة يستدلّ به فى المقام بناءً على ثبوت المفهوم للوصف عمومًا ، وتارة يستدلّ به لامتيازٍ فى المقام ، حتّى لو أنكرنا مفهوم الوصف فى موارد اخرى.

وذلك بأن يقال : إنّ مقتضى قاعده احترازيه القيود انتفاء شخص ذلك الوجوب للتبيّن بانتفاء الفسق ، وعليه فوجوب التبيّن عن خبر العادل إن اريد به شمول شخص ذلك الوجوب له فهو خلاف القاعده المذكوره. وإن اريد به شخص آخر من وجوب التبيّن مجعول على عنوان خبر العادل فهذا غير محتمل ؛ لأنّ معناه : أنّ خبر العادل بما هو خبر العادل دخيل فى وجوب التبيّن هذا ، وهو غير محتمل ، فإنّ وجوب التبيّن : إما أن يكون بملاك مطلق الخبر ، أو بملاك كون المخبر فاسقًا ، ولا يحتمل دخل عداله المخبر فى جعل وجوبٍ للتبيّن.

أمّا اللحاظ الأول للاستدلال بمفهوم الوصف فجوابه إنكار المفهوم للوصف ، خصوصاً فى حاله ذكر الوصف بدون ذكر الموصوف.

وأمّا اللحاظ الثانى للاستدلال فجوابه : أنّ وجوب التبيّن ليس حكمًا مجعولًا ، بل هو تعبير آخر عن عدم الحجّيه ، ومرجع ربطه بعنوانٍ إلى أنّ ذلك العنوان لا يقتضى الحجّيه ، فلا محذور فى أن يكون خبر العادل موضوعًا لوجوب

ص : ١٧١

التبين بهذا المعنى ؛ لأن موضوعيته لهذا الوجوب مرجعها إلى عدم موضوعيته للحجيه.

ومنها : آيه النفر ، وهى قوله سبحانه وتعالى : (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (١).

وتقريب الاستدلال بها يتم من خلال الامور التاليه :

أولاً : أنها تدلّ على وجوب التحذّر لوجوه :

أحدها : أنه وقع مدخولاً لأداه الترجي الدالّ على المطلوبيه فى مثل المقام ، ومطلوبيه التحذّر مساوقه لوجوبه ؛ لأنّ الحذر إن كان له مبرّر فهو واجب ، وإلا لم يكن مطلوباً.

ثانيها : أنّ التحذّر وقع غايه للنفر الواجب ، وغايه الواجب واجبه.

ثالثها : أنه بدون افتراض وجوب التحذّر يصبح الأمر بالنفر والإنذار لغواً.

ثانياً : أنّ التحذّر واجب مطلقاً ، سواء أفاد الإنذار العلم للسامع أولاً ؛ لأنّ الوجوه المتقدمه لإفادته تقتضى ثبوته كذلك.

ثالثاً : أنّ وجوب التحذّر حتى مع عدم حصول العلم لدى السامع مساوق للحجيه شرعاً ، إذ لو لم يكن إخبار المنذر حجّه شرعاً لما وجب العمل به إلاّ فى حال حصول العلم منه.

وقد يناقش فى الأمر الأول بوجوهه الثلاثه ، وذلك بالاعتراض على أول تلك الوجوه : بأنّ الأداه مفادها وقوع مدخولها موقع الترقب لا الترجي ، ولذا قد يكون مدخولها مرغوباً عنه ، كما فى قوله : «لعلك عن بابك طردتنى».

والاعتراض على ثانى تلك الوجوه : بأنّ غايه الواجب ليست دائماً واجبه ،

ص : ١٧٢

١- التوبه : ١٢٢.

وإن كانت محبوبه حتماً ، ولكن ليس من الضروري أن يتصدى المولى لإيجابها ، بل قد يقتصر في مقام الطلب على تقريب المكلف نحو الغايه ؛ وسد باب من أبواب عدمها ، وذلك عند وجود محذورٍ مانعٍ عن التكليف بها وسد كل أبواب عدمها ، كمحذور المشقه وغيره .

والاعتراض على ثالث تلك الوجوه : بأن الأمر بالنفر والإنذار ليس لغواً مع عدم الحجية التعديديه ؛ لأنه كثيراً ما يؤدي إلى علم السامع فيكون منجزاً ، ولما كان المنذر يحتمل دائماً ترتب العلم على إنذاره ، أو مساهمه إنذاره في حصول العلم ولو لغير السامع المباشر فمن المعقول أمره بالإنذار مطلقاً .

وهذه المناقشه إذا تمت جزئياً فلا تتم كلياً ؛ لأن دلالة كلمه (لعل) على المطلوبه غير قابله للإنكار . وكون مفادها الترقب وإن كان صحيحاً ولكن كونه ترقب المحبوب أو ترقب المخوف يتعين بالسياق ، ولا شك في تعيين السياق في المقام للأول .

وقد يناقش في الأمر الثاني - بعد تسليم الأول - : بأن الآيه الكريمة لا تدل على إطلاق وجوب التحذر لحاله عدم علم السامع بصدق المنذر ، وذلك لوجهين :

أحدهما : أن الآيه لم تُسَق من حيث الأساس لإفاده وجوب التحذر لتمسكك بإطلاقها لإثبات وجوبه على كل حال ، وإنما هي مسوقه لإفاده وجوب الإنذار ، فيثبت بإطلاقها أن وجوب الإنذار ثابت على كل حال ، وقد لا يوجب المولى التحذر الأعلى من حصل له العلم ، ولكنه يوجب الإنذار على كل حال ، وذلك احتياطاً منه في مقام التشريع ؛ لعدم تمكنه من إعطاء الضابطه للتمييز بين حالات استتباع الإنذار للعلم أو مساهمته فيه وغيرها .

والوجه الآخر : ما يدعى من وجود قرينه في الآيه على عدم الإطلاق ؛ لظهورها في تعلق الإنذار بما تفقه فيه المنذر في هجرته ، وكون الحذر المطلوب

مترقباً عقيب هذا النحو من الإنذار ، فمع شكّ السامع في ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق الآيه لإثبات مطلوبيه الحذر.

ويمكن النقاش في الأمر الثالث : بأنّ وجوب التحذّر مترتب على عنوان الإنذار ، لا مجرد الإخبار ، والإنذار يستبطن وجود خطر سابق ، وهذا يعنى أنّ الإنذار ليس هو المنجز والمستتبع لاحتمال الخطر بجعل الشارع الحجّيه له ، وإنّما هو مسبوق بتنجز الأحكام في المرتبه السابقه بالعلم الإجمالى ، أو الشكّ قبل الفحص.

هذا ، مضافاً إلى أنّ تنجز الأحكام الإلزاميه بالإخبار غير القطعيّ لا يتوقّف على جعل الحجّيه للخبر شرعاً بناءً على مسلك حقّ الطاعه ، كما هو واضح.

٢ - دلالة السنّه على حجّيه الخبر

وأما السنّه فهناك طريقتان لإثباتها :

أحدهما : الأخبار الدالّه على الحجّيه ، ولكي يصحّ الاستدلال بها على حجّيه خبر الواحد لابدّ أن تكون قطعيه الصدور ، وتذكر في هذا المجال طوائف عديده من الروايات ، والظاهر أنّ كثيراً منها لا يدلّ على الحجّيه.

وفي ما يلي نستعرض بإيجازٍ جُلّ هذه الطوائف ليُتضح الحال :

الطائفه الاولى : ما دلّ على التصديق الواقعيّ ببعض روايات الثقات ، من قبيل ما ورد عن العسكري عليه السلام عندما عرض عليه كتاب (يوم وليله) ليونس بن عبدالرحمان ، إذ قال : «هذا ديني ودين آبائي ، وهو الحقّ كلّهُ» (١).

وهذا مردّه إلى الإخبار عن المطابقه للواقع ، وهو غير الحجّيه التبعديّه التي

ص: ١٧٤

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٠٠ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٧٥.

تجعل عند الشك في المطابقه.

الطائفة الثانيه : ما تضمن الحث على تحمّل الحديث وحفظه ، من قبيل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «من حفظ على امتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة» (١).

وهذا لا يدلّ على الحجّيه أيضاً ، إذ لا شك في أنّ تحمّل الحديث وحفظه من أهمّ المستحبات ، بل من الواجبات الكفائيه ؛ لتوقّف حفظ الشريعة عليه ، ولا يلزم من ذلك وجوب القبول تعبداً مع الشكّ.

ومثل ذلك ما دلّ على الثناء على المحدثين ، أو الأمر بحفظ الكتب ، والترغيب في كتابه (٢).

الطائفة الثالثه : ما دلّ على الأمر بنقل بعض النكات والمضامين ، من قبيل قول أبي عبدالله عليه السلام : «يا أبا ن ، إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث ...» (٣).

والصحيح : أنّ الأمر بالنقل يكفي في وجاهته احتمال تماميه الحجّه بذلك بحصول الوثوق لدى السامعين ، ولا يتوقّف على افتراض الحجّيه التعبدية.

الطائفة الرابعه : ما دلّ على أنّ انتفاع السامع بالروايه قد يكون أكثر من انتفاع الراوي ، من قبيل قولهم : «فربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه» (٤).

ونلاحظ : أنّ هذه الطائفة ليست في مقام بيان أنّ النقل يثبت المنقول للسامع تعبداً ، وإلا لكان الناقل دائماً من هذه الناحيه أفضل حالاً من السامع ؛ لأنّ

ص: ١٧٥

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ٩٩ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٧٢.

٢- وسائل الشيعة ٢٧ : ٨١ - ٨٢ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الأحاديث ١٥ و ١٦ و ١٧ و ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٢١.

٣- الكافي ٢ : ٥٢٠ ، باب من قال : «لا إله إلا الله مخلصاً» ، الحديث الأوّل.

٤- وسائل الشيعة ٢٧ : ٨٩ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٣.

الثبوت لديه وجدانى ، بل هى بعد افتراض ثبوت المنقول تريد أن توضّح أنّ المهمّ ليس حفظ الألفاظ ، بل إدراك المعانى واستيعابها ، وفى ذلك قد يتفوّق السامع على الناقل.

الطائفة الخامسة : ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم ، والتحذير من الكذّابين عليهم ، فإنّه لو لم يكن خبر الواحد مقبولاً لما كان هناك أثر للكذب ليستحقّ التحذير.

والصحيح : أنّ الكذب كثيراً ما يوجب اقتناع السامع خطأً ، وإذا افترض فى مجال العقائد واصل الدين كفى فى خطره مجرّد إيجاد الاحتمال والظنّ. فاهتمام الأئمة عليهم السلام بالتحذير من الكاذب لا يتوقّف على افتراض الحجّيه التعبدية.

الطائفة السادسة : ما ورد فى الإرجاع إلى آحادٍ من أصحاب الأئمة بدون إعطاء ضابطه كليه للإرجاع ، من قبيل إرجاع الإمام إلى زواره بقوله : «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس» (١).

أو قول الإمام الهادى عليه السلام : «فاسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسنى واقراه منّى السلام» (٢).

وروايات الإرجاع التى هى من هذا القبيل لما كانت غير متضمّنه للضابطه الكليه فلا يمكن إثبات حجّيه خبر الثقة بها مطلقاً ، حتّى فى حاله احتمال تعيّد الكذب ، إذ من الممكن أن يكون إرجاع الإمام بنفسه معبراً عن ثقته ويقينه بعدم تعيّد الكذب ما دام إرجاعاً شخصياً غير معلّل.

ص: ١٧٦

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٤٣ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١٩ ، وفيه : (حديثنا) ، بدل (حديثاً).

٢- مستدرک الوسائل ١٧ : ٣٢١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٣٢.

الطائفة السابعة : ما دلّ على ذمّ من يطرح ما يسمعه من حديثٍ بمجرد عدم قبول طبعه له ، من قبيل قوله عليه السلام : «وأسوأهم عندي حالاً وأمقتهم الذي يسمع الحديث يُنسب إلينا ويروى عنا فلم يقبله ، اشمئزّ منه وجحده ، وكفّر من دان به ، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج ، وإلينا اسند» (١).

إذ قد يقال : لولا حجّيه الخبر لما استحقّ الطارح هذا الذمّ.

والجواب : أنّه استحقّه على الاعتماد على الذوق والرأى فى طرح الروايه بدون تتبع وإعمالٍ للموازن ، وعلى التسرّع بالنفى والإنكار ، مع أنّ مجرد عدم الحجّيه لا يسوّغ الإنكار والتكفير.

الطائفة الثامنة : ما ورد فى الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامّه ، فلولا أنّ خبر الواحد حجّه لما كان هناك معنىً لفرض التعارض بين الخبرين وإعمال المرجّحات بينهما.

ونلاحظ : أنّ دليل الترجيح هذا يناسب الحديثين القطعيين صدوراً إذا تعارضا ، فلا يتوقّف تعقله على افتراض الحجّيه التعبدية.

الطائفة التاسعه : ما ورد فى الخبرين المتعارضين من الترجيح بالأوثقيّه (٢) ونحوها من الصفات الدخيله فى زياده قيمه الخبر وقوّه الظنّ بصدوره ، وتقريب الاستدلال كما تقدّم فى الطائفة السابقه.

ولا يمكن هنا حمل هذا الدليل على الحديثين القطعيين ؛ لأنّ الأوثقيّه لا أثر لها فيهما ما دام كلّ منهما مقطوع الصدور.

ص: ١٧٧

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ٨٧ ، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٣٩.

٢- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث الأوّل ، ومستدرک الوسائل ١٧ : ٣٠٣ ، الحديث ٢.

الطائفه العاشره : ما دلّ بشكلٍ وآخر على الإرجاع إلى كَلِّ الثقه : إمّا ابتداءً (١) ، وإمّا تعليلاً للإرجاع إلى أشخاصٍ معيّنين (٢) على نحوٍ يفهم منه الضابط الكَلِّ ، وهذه الطائفه هي أحسن ما فى الباب.

وفى روايات هذه الطائفه ما لا يخلو من مناقشه أيضاً ، من قبيل قوله : «فإنه لا عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فى ما روى عننا ثقاتنا ، قد عرفوا بأنا نفاوضهم بسرنا ، ونحمله إياهم اليهم» (٣).

فإنّ عنوان ثقاتنا أخصّ من عنوان الثقات ، ولعله يتناول خصوص الأشخاص المعتمدين شخصياً للإمام والمؤتمنين من قبله ، فلا يدلّ على الحجّيه فى نطاقٍ أوسع من ذلك.

وفى روايات هذه الطائفه ما لا مناقشه فى دلالتها ، من قبيل ما رواه محمد ابن عيسى ، قال : قلت لأبى الحسن الرضا عليه السلام : جعلت فداك ، إننى لا أكاد أصل إليك لأسألك عن كلّ ما أحتاج اليه من معالم دينى ، أفيونس بن عبدالرحمان ثقه آخذ عنه ما أحتاج اليه من معالم دينى؟ فقال : «نعم» (٤).

ولمّا كان المرتكز فى ذهن الراوى أنّ مناط التحويل هو الوثاقه وأقرّه الإمام على ذلك دلّ الحديث على حجّيه خبر الثقه.

غير أنّ عدد الروايات التامه دلالة على هذا المنوال لا يبلغ مستوى التواتر ؛ لأنّه عدد محدود. نعم ، قد تُبدل عنايات فى تجميع ملاحظاتٍ توجب الاطمئنان

ص : ١٧٨

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٥٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٤٠.

٢- وسائل الشيعه ١٨ : ٩٩ و ١٠١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الحديثان ٤ و ٩.

٣- راجع الهامش رقم (١) وفيه : «إياه» بدل «إياهم».

٤- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٤٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٣٣.

الشخصيَّ بصدور بعض هذه الروايات لمزايا في رجال سندها ، ونحو ذلك.

والطريق الآخر لإثبات السنّه هو السيره ، وذلك بتقريبين :

الأول : الاستدلال بسيره المتشرّعه من أصحاب الأئمه على العمل بأخبار الثقات ، وقد تقدّم في الحلقة السابقه (1) بيان الطريق لإثبات هذه السيره ، كما تقدّم كيفيه استكشاف الدليل الشرعيّ عن طريق السيره ، سواء كانت سيره اولئك المتشرّعه على ما ذكرناه بوصفهم الشرعيّ ، أو بما هم عقلاء.

الثاني : الاستدلال بسيره العقلاء على التعويل على أخبار الثقات ، وذلك أنّ شأن العقلاء - سواء في مجال أغراضهم الشخصيّه التكوينيّه ، أو في مجال الأغراض التشريعيّه وعلاقات الأمرين بالمأمورين - العمل بخبر الثقة والاعتماد عليه ، وهذا الشأن العام للعقلاء يوجب قريحه وعادةً لو ترك العقلاء على سجيّتهم لأعملوها في علاقاتهم مع الشارع ، ولعولوا على أخبار الثقات في تعيين أحكامه. وفي حاله من هذا القبيل لو أنّ الشارع كان لا يقرّ حجّيه خبر الثقة لتعيّن عليه الردع عنها حفاظاً على غرضه ، فعدم الردع حينئذٍ معناه التقرير ومؤداه الإمضاء.

والفارق بين التقريبين : أنّ التقريب الأول يتكفّل مؤونه إثبات جرى أصحاب الأئمه فعلاً على العمل بخبر الثقة ، بينما التقريب الثاني لا يدعى ذلك ، بل يكتفى بإثبات الميل العقلائيّ العامّ إلى العمل بخبر الثقة ، الأمر الذي يفرض على الشارع الردع عنه - على فرض عدم الحجّيه - لئلا يتسرّب هذا الميل إلى مجال الشرعيات.

وهناك اعتراض يواجه الاستدلال بالسيره ، وهو : أنّ السيره مردوع عنها

ص : ١٧٩

١- في بحث وسائل الإثبات التعبديّ ، عند بيان التمسك بالسنّه لإثبات حجّيه خبر الواحد.

بِالآيَاتِ النَّاهِيَةِ عَنِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ الشَّامِلَةِ بِاطْلَاقِهَا لِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

وتوجد عدّه أجوبه على هذا الاعتراض :

الجواب الأول : ما ذكره المحقق النائيني (١) رحمه الله من : أنّ السيره حاكمه على تلك الآيات ؛ لأنها تخرج خبر الثقة عن الظنّ وتجعله علماً بناءً على مسلك جعل الطريقيه في تفسير الحجّيه.

ونلاحظ على ذلك :

أولاً: أنّه إذا كان معنى الحجّيه جعل الأماره علماً كان مفاد الآيات النافيه لحجّيه غير العلم نفى جعلها علماً ، وهذا يعني أنّ مدلولها في عرض مدلول ما يدلّ على الحجّيه ، وكلا المدلولين موضوعهما ذات الظنّ ، فلا معنى لحكومته المذكوره.

ثانياً: أنّ الحاكم إن كان هو نفس البناء العقلائي فهذا غير معقول ؛ لأنّ الحاكم يوسّع موضوع الحكم أو يضيقه في الدليل المحكوم ، وذلك من شأن نفس جاعل الحكم المراد توسيعه أو تضيقه ، ولا معنى لأنّ يوسّع العقلاء أو يضيقوا حكماً مجعولاً من قبل غيرهم.

وإن كان الحاكم الموسّع والمضيق هو الشارع بإمضائه للسيره فهذا يعني أنّه لا بدّ لنا من العلم بالإمضاء لكي نحرز الحاكم. والكلام في أنّه كيف يمكن إحراز الإمضاء مع وجود النواهي المذكوره الدالّه على عدم الحجّيه؟

الجواب الثاني : ما ذكره صاحب الكفايه (٢) رحمه الله من : أنّ الردع عن السيره بتلك العمومات الناهيه غير معقول ؛ لأنّه دور. وبيانه : أنّ الردع بالعمومات عنها

ص: ١٨٠

١- فوائد الاصول ٣ : ١٦١ - ١٦٢.

٢- كفايه الاصول : ٣٤٨.

يتوقف على حجّيه تلك العمومات في العموم ، وهذه الحجّيه تتوقف على عدم وجود مخصّص لها ، وعدم وجود مخصّص يتوقف على كونها رادعه عن السيره ، وإلاّ لكانت مخصّصه بالسيره ولسقطت حجّيتها في العموم.

والجواب على ذلك : أنّ توقف الردع بالعمومات على حجّيتها في العموم صحيح ، غير أنّ حجّيتها كذلك لا تتوقف على عدم وجود مخصّص لها ، بل على عدم إحراز المخصّص ، وعدم إحراز المخصّص حاصل فعلاً مادامت السيره لم يعلم بامضائها ، فلا دور.

الجواب الثالث : ما ذكره المحقّق الإصفهاني (١) من : أنّ ظهور العمومات المدعى ردعها لا دليل على حجّيته ؛ لأنّ الدليل على حجّيه الظهور هو السيره العقلانيه ، ومع انعقادها على العمل بخبر الثقة لا يمكن انعقادها على العمل بالظهور المانع عن ذلك ؛ لأنّ العمل بالمتناقضين غير معقول.

وهذا الجواب غريب ؛ لأنّ انعقاد السيره على العمل بالظهور معناه انعقادها على اكتشاف مراد المولى بالظهور وتنجزه بذلك ، وهذا لا ينافي استقرار عمل آخر لهم على خلاف ما تنجز بالظهور ، فالعمل العقلاني بخبر الثقة ينافي مدلول الظهور في العمومات الناهيه ، ولا ينافي نفس بنائهم على العمل بهذا الظهور وجعله كاشفاً وحجّه.

فالصحيح في الجواب أن يقال : إنّهُ إن ادّعى كون العمومات رادعه عن سيره المتشرّعه المعاصرين للمعصومين من صحابه ومحدّثين فهذا خلاف الواقع ؛ لأنّنا أثبتنا في التقريب الأول أنّ هذه السيره كانت قائمه فعلاً على الرغم من تلك العمومات ، وهذا يعني أنّها لم تكن كافيه للردع وإقامه الحجّه.

ص: ١٨١

وإن ادعى كونها رادعةً عن السير العقلائي بالتقريب الثاني فقد يكون له وجه. ولكن الصحيح مع هذا عدم صلاحيتها لذلك أيضاً؛ لأن مثل هذا الأمر المهم لا يكتفى في الردع عنه عادةً بإطلاق دليل من هذا القبيل.

٣ - دلالة العقل على حجبه الخبر

وأما دليل العقل فله شكلان :

أ - الشكل الأول : ويتلخص في الاستدلال على حجبه الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثقات من الرواه بالعلم الإجمالي.

وبيانه : أنا نعلم إجمالاً بصدور عددٍ كبيرٍ من هذه الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، والعلم الإجمالي منجز بحكم العقل كالعلم التفصيلي ؛ على ما تقدّم في حلقه سابقه (١) ، فتجب موافقته القطعيه ، وذلك بالعمل بكلّ تلك الروايات التي يعلم إجمالاً بصدور قسطٍ وافرٍ منها.

وقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين :

الأول : نقضى ، وحاصله : أنه لو تمّ هذا لأمكن بنفس الطريقه إثبات حجبه كلّ خبرٍ حتّى أخبار الضعاف ؛ لأننا إذا لاحظنا مجموع الأخبار بما فيها الأخبار الموثقه وغيرها نجد أنّنا نعلم إجمالاً أيضاً بصدور عددٍ كبيرٍ منها ، فهل يلتزم بوجوب العمل بكلّ تلك الأخبار تطبيقاً لقانون منجزيه العلم الإجمالي؟

والجواب على هذا النقض : ما ذكره صاحب الكفايه (٢) من انحلال أحد

ص : ١٨٢

١- تجد ذلك في الحلقه الثانيه بل في هذه الحلقه أيضاً في بحث حجبه القطع ، تحت عنوان : العلم الإجمالي.

٢- كفايه الاصول : ٣٥٠.

العلمين الإجماليين بالآخر؛ وفقاً لقاعده انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير - المتقدمه فى الحلقه السابقه (1) - إذ يوجد لدينا علمان إجماليان :

الأول: العلم الذى ابرز من خلال هذا النقض ، وأطرافه كل الأخبار.

والثانى: العلم المستدلّ به ، وأطرافه أخبار الثقات.

ولانحلال علم إجماليّ بعلم إجماليّ ثانٍ وفقاً للقاعده التى أشرنا اليها شرطان ، كما تقدّم (2) فى محله :

أحدهما : أن تكون أطراف الثانى بعض أطراف الأول.

والآخر : أن لا يزيد المعلوم بالأول عن المعلوم بالثانى ، وكلا الشرطين منطبقان فى المقام ، فإنّ العلم الإجماليّ الثانى فى المقام - أى العلم المستدلّ به على الحجّيه - أطرافه بعض أطراف العلم الأول الذى ابرز فى النقض ، والمعلوم فى الأول لا يزيد على المعلوم فيه ، فينحلّ الأول بالثانى وفقاً للقاعده المذكوره.

الثانى : جواب حَلّى ، وحاصله : أنّ تطبيق قانون تنجيز العلم الإجماليّ لا يحقّق الحجّيه بالمعنى المطلوب فى المقام ، وذلك :

أولاً:- لأنّ هذا العلم لا يوجب لزوم العمل بالأخبار المتكفّله للأحكام الترخيصيه ؛ لأنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون منجزاً وملزماً فى حاله كونه علماً إجمالياً بالتكليف لا بالترخيص ، بينما الحجّيه المطلوبه هى حجّيه خبرالثقه ،

ص: ١٨٣

١- فى بحث الاصول العمليّه ، ضمن الحديث عن قاعده منجزيه العلم الإجمالى ، تحت عنوان : تحديد أركان هذه القاعده.

٢- الحلقه الثانيه ، فى نفس البحث وتحت نفس العنوان.

بمعنى كونه منجزاً إذا أنبأ عن التكليف ، ومعذراً إذا أنبأ عن الترخيص .

وثانياً : لأنَّ العمل بأخبار الثقات على أساس العلم الإجمالي إنما هو من أجل الاحتياط للتكاليف المعلومه بالإجمال . ومن الواضح أنَّ الاحتياط لا يسوِّغ أن يجعل خبر الثقة مخصّصاً لعامّاً أو مقيداً لمطلقٍ في دليلٍ قطعيّ الصدور ، فإنَّ التخصيص والتقييد معناه رفع اليد عن عموم العام ، أو إطلاق المطلق في دليلٍ قطعيّ الصدور ومعلوم الحجّيه .

ومن الواضح أنّه لا يجوز رفع اليد عمّا هو معلوم الحجّيه إلاّ بحجّيه أخرى تخصّيصاً أو تقييداً ، فما لم تثبت حجّيه خبر الثقة لا يمكن التخصيص بها أو التقييد . فإذا ورد مطلق قطعيّ الصدور يدلّ على الترخيص في اللحوم مثلاً ، وورد خبر ثقّه على حرمة لحم الأرنب لم يكن بالإمكان الالتزام بتقييد ذلك المطلق بهذا الخبر ما لم تثبت حجّيته بدليلٍ شرعيّ .

اللهمّ إلاّ أن يقال : إنّ مجموعه العمومات والمطلقات الترخيصيه في الأدلّه القطعيه الصدور يعلم إجمالاً بطرؤ التخصيص والتقييد عليها ، فإذا لم تثبت حجّيه خبر الثقة بدليلٍ خاصّ فسوف لن نستطيع أن نعيّن مواطن التخصيص والتقييد ، وهذا يجعلنا لا نعمل بها جميعاً ؛ تنفيذاً لقانون تنجيز العلم الإجمالي . وبهذا ننتهي إلى طرح إطلاق ما دلّ على حليه اللحوم في المثال ، والتقييد احتياطاً بما دلّ على حرمة لحم الأرنب مثلاً . وهذه نتيجته مشابهه للنتيجه التي ينتهي اليها عن طريق التخصيص والتقييد .

ب - الشكل الثاني للدليل العقلي : ما يسمّى بدليل الانسداد ، وهو - لو تمّ - يثبت حجّيه الظنّ بدون اختصاصٍ بالظنّ الناشئ من الخبر ، فيكون دليلاً على حجّيه مطلق الأمارات الظنيّه ، بما في ذلك أخبار الثقات ، وقد بيّن ضمن مقدمات :

الاولى : انا نعلم إجمالاً بتكاليف شرعيه كثيره في مجموع الشبهات ، ولا بد من التعرض لامثالها بحكم تنجيز العلم الإجمالي.

الثانيه : أنه لا يوجد طريق معتبر - لا قطعي وجداني ولا تعبدى قام الدليل الشرعي الخاص على حجتيه - يمكن التعويل عليه في تعيين مواطن تلك التكاليف ومحالها ، وهذا ما يعبر عنه بانسداد باب العلم والعلمي.

الثالثه : أن الاحتياط بالموافقه القطعيه للعلم الإجمالي المذكور في المقدمه الاولى غير واجب ؛ لأنه يؤدي إلى العسر والحرج ؛ نظراً إلى كثره أطراف العلم الإجمالي.

الرابعه : أنه لا يجوز الرجوع إلى الاصول العمليه في كل شبهه بإجراء البراءه ونحوها ؛ لأن ذلك على خلاف قانون تنجيز العلم الإجمالي.

الخامسه : أنه ما دام لا يجوز إهمال العلم الإجمالي ، ولا يتيسر تعيين المعلوم الإجمالي بالعلم والعلمي ، ولا يراد منا الاحتياط في كل واقعه ، ولا يسمح لنا بالرجوع إلى الاصول العمليه فنحن إذن بين أمرين :

إما أن نأخذ بما نظنه من التكاليف ونترك غيرها ، وإما أن نأخذ بغيرها ونترك المظنونات. والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح ، فيتعين الأول. وبهذا يثبت حجيه الظن بما في ذلك أخبار الثقات.

ونلاحظ على هذا الدليل :

أولاً: أنه يتوقف على عدم قيام دليل شرعي خاص على حجيه خبر الثقه ، وإلا كان باب العلمي مفتوحاً وأمكن بأخبار الثقات تعيين التكاليف المعلومه بالإجمال ، فكان دليل الانسداد ينتهي اليه حيث لا يحصل الفقيه على أي دليل شرعي خاص يدل على حجيه بعض الأمارات الشائعه.

وثانياً : أن العلم الإجمالي المذكور في المقدمه الاولى منحل بالعلم

الإجماليّ في دائره الروايات الواصله إلينا عن طريق الثقات ، كما تقدّم (1). والاحتياط التامّ في حدود هذا العلم الإجماليّ ليس فيه عسر ومشقّه.

وثالثاً : أنا إذا سلّمنا عدم وجوب الاحتياط التامّ - لأنه يؤدّي إلى العسر والحرج - فهذا إنّما يقتضى رفع اليد عن المرتبه العليا من الاحتياط بالقدر الذى يندفع به العسر والحرج ، مع الالتزام بوجوب سائر مراتبه ؛ لأنّ الضرورات تُقدّر بقدرها ، فيكون الأخذ بالمظنونات حينئذٍ باعتباره مرتبه من مراتب الاحتياط الواجبه ، وأين هذا من حجّيه الظنّ؟

اللهمّ إلاّ أن يُدعى قيام الإجماع على أنّ الشارع لا يرضى بابتناء التعامل مع الشريعة على أساس الاحتياط ، فاذا ضُمَّت هذه الدعوى أمكن أن نستكشف حينئذٍ أنّه جعل الحجّيه للظنّ.

وقد تلخّص من استعراض أدلّه الحجّيه : أنّ الاستدلال بآيه النبأ تامّ ، وكذلك بالسّنّه الثابته بطريقٍ قطعى ، كسيره المتشرّعه والسيره العقلائيّه.

ص: ١٨٦

١- فى الشكل الأوّل من الدليل العقلى على حجّيه خبر الواحد.

ونأتى الآن إلى المرحلة الثانية فى تحديد دائره هذه الحججه وشروطها.

والتحقيق فى ذلك : أن مدرك حججه الخبر إن كان مختصاً بآيه النبأ فهو لا يثبت سوى حججه خبر العادل خاصه ، ولا يشمل خبر الثقة غير العادل. وأما إذا لم يكن المدرك مختصاً بذلك وفرض الاستدلال بالسيره والروايات أيضاً - على ما تقدم - فلا شك فى وفاء السيره والروايات بإثبات الحججه لخبر الثقة ؛ ولو لم يكن عادلاً.

ومن هنا قد توقع المعارضه بالعموم من وجه بين ما دل على حججه خبر الثقة الشامل بإطلاقه للثقه الفاسق ، ومنطوق آيه النبأ الدال بإطلاقه على عدم حججه خبر الفاسق ولو كان ثقه.

وقد يقال حينئذ بالتعارض والتساقط والرجوع إلى أصله عدم حججه خبر الثقة الفاسق ، إذ لم يتم الدليل على حججه.

ولكن الصحيح : أنه لا إطلاق فى منطوق الآيه الكريمه لخبر الثقة الفاسق ؛ لأن التعليل بالجهاله يوجب اختصاصه بموارد يكون العمل فيها بخبر الفاسق سفاهة ، وهذا يختص بخبر غير الثقة ، فلا تعارض إذن ، وبذلك يثبت حججه خبر الثقة دون غيره.

وهل يسقط خبر الثقة عن الحججه إذا وجدت أماره ظنيه نوعيه على كذبه؟ وهل يرتفع خبر غير الثقة إلى مستوى الحججه إذا توفرت أماره من هذا القبيل على صدقه؟ فيه بحث وكلام ، وقد تقدم موجز عن تحقيق ذلك

ولا شك فى أن أدله حججه خبر الثقة والعدل لا تشمل الخبر الحدسى المبنى على النظر والاستبطاء ، وإنما تختص بالخبر الحسى المستند إلى الإحساس بالمدلول ، كالأخبار عن نزول المطر ، أو الإحساس بآثاره ولوازمه العرفيه ، كالأخبار عن العدالة.

وعلى هذا فقول المفتى ليس حجه على المفتى الآخر بلحاظ أدله حججه خبر الثقة ؛ لأن إخباره بالحكم الشرعى ليس حسيًا ، بل حدسيًا واجتهاديًا. نعم ، هو حجه على مقلديه بدليل حججه قول أهل الخبره والذكر.

ومن أجل ذلك يقال بأن الشخص إذا اكتشف بحدسه واجتهاده قول المعصوم عن طريق اتفاق عدد معين من العلماء على الفتوى ، فأخبر بقول المعصوم استناداً إلى اتفاق ذلك العدد لم يكن إخباره حجه فى إثبات قول المعصوم ؛ لأنه ليس إخباراً حسيًا عنه ، وإنما يكون حجه فى إثبات اتفاق ذلك العدد من العلماء على الفتوى - إذا لم يعلم منه التسامح عادة فى مثل ذلك - لأن إخباره عن اتفاق هذا العدد حسى ، فإن كان اتفاق هذا العدد يكشف فى رأينا عن قول المعصوم استكشافه ، وإلا فلا.

وعلى هذا الأساس نعرف الحال فى الإجماعات المنقوله ، فإنه كان يقال عادة : إن نقل الإجماع حجه فى إثبات الحكم الشرعى ؛ لأنه نقل بالمعنى لقول المعصوم وإخبار عنه.

وقد اعترض على ذلك المحققون المتأخرون : بأنه ليس نقلاً حسيًا لقول المعصوم ، بل هو نقل حدسى مبنى على ما يراه الناقل من كشف اتفاق الفتاوى

التي لاحظها عن قول المعصوم ، فلا يكون حجّة في إثبات قول المعصوم ، بل في إثبات تلك الفتاوى فقط.

حجّيه الخبر مع الواسطه

ولا شكّ في أنّ حجّيه الخبر تتقوم بركنين :

أحدهما : بمثابه الموضوع لها ، وهو نفس الخبر.

والآخر : بمثابه الشرط ، وهو وجود أثر شرعيّ لمدلول الخبر ؛ لوضوح أنّه إذا لم يكن لمدلوله أثر كذلك فلا معنى للتعبّد به وجعل الحجّيه له.

والحجّيه متأخّره رتبّه عن الخبر تأخّر الحكم عن موضوعه ، وعن افتراض أثر شرعيّ لمدلول الخبر تأخّر المشروط عن شرطه.

وعلى هذا الأساس قد يستشكل في شمول دليل الحجّيه للخبر مع الواسطه وتوضيح ذلك : أنّا إذا سمعنا زواره ينقل عن الإمام أنّ السوره واجبه أمكننا التمسّك بدليل الحجّيه بدون شكّ ؛ لأنّ كلا الركنين ثابت ، فإنّ خبر زواره ثابت لدينا وجداناً بحسب الفرض ، ومدلوله ذو أثر شرعيّ ؛ لأنّه يتحدّث عن وجوب السوره ، وأمّا إذا نقل شخص عن زواره الكلام المذكور فقد يتبادر إلى الذهن أنّنا نتمسّك بدليل الحجّيه أيضاً ؛ وذلك بتطبيقه على الشخص الناقل عن زواره أوّلاً ، فإنّ إخباره ثابت لنا وجداناً ، وعن طريق حجّيته يثبت لدينا خبر زواره ، كما لو كنّا سمعنا منه ، وحينئذٍ نطبّق دليل الحجّيه على خبر زواره لإثبات كلام الإمام.

ولكن قد استشكل في ذلك ، وقيل بأنّ تطبيق دليل الحجّيه على هذا الترتيب مستحيل ، وبيان الاستحاله بتقريبين :

الأول : أنّه يلزم منه إثبات الحكم لموضوعه ، مع أنّ الحكم متأخّر رتبّه عن

موضوعه ؛ وذلك لأنّ خبر زواره لم يثبت إلاّ بلحاظ دليل الحجّيه ، مع أنّه موضوع للحجّيه المستفاده من ذلك الدليل ، وهذا معنى إثبات الحكم لموضوعه.

الثانى : أنّه يلزم منه اتّحاد الحكم مع شروطه على الرغم من تأخّر الحكم رتبته عن شرطه ؛ وذلك لأنّ حجّيه خبر الناقل عن زواره مشروطه بوجود أثر شرعىّ لما ينقله هذا الناقل ، وهو إنّما ينقل خبر زواره ، ولا أثر شرعىّ لخبر زواره إلاّ الحجّيه ، فقد صارت الحجّيه محقّقه لشرط نفسها.

وجواب كلا التقريبين : أنّ حجّيه الخبر مجعوله على نهج القضيّه الحقيقيه على موضوعها وشرطها المقدّر الوجود ، وفعلية الحجّيه المجعوله بفعلية الموضوع والشرط المقدّر ، وتعدّد الحجّيه الفعلية بتعدّدهما ، كما هو الشأن فى سائر الأحكام المجعوله على هذا النحو.

وعليه فنقول : إنّّه توجد فى المقام حجّيتان : الاولى حجّيه خبر الناقل عن زواره ، والثانيه حجّيه خبر زواره. وما هو الموضوع للحجّيه الثانيه - وهو خبر زواره - لم يثبت بالحجّيه الثانيه ، بل بالحجّيه الاولى ، فلا يلزم المحذور المذكور فى التقريب الأول. كما أنّ الشرط المصحّح للحجّيه الاولى - وهو الأثر الشرعى - يتمثّل فى الحجّيه الثانيه لا فى الحجّيه الاولى ، فلا يلزم المحذور المذكور فى التقريب الثانى.

قاعده التسامح فى أدلّه السنن

ذكرنا : أنّ موضوع الحجّيه ليس مطلق الخبر ، بل خبر الثقة على تفصيلاّت متقدمه ، ولكن قد يقال فى خصوص باب المستحبات ، أو الأحكام غير الإلزاميه عموماً : إنّ موضوع الحجّيه مطلق الخبر ولو كان ضعيفاً ؛ استناداً إلى رواياتٍ دلّت على أنّ من بلغه عن النبىّ ثواب على عمل فعمله كان له مثل ذلك وإن كان النبىّ

لم يقله ، كصحيحه هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «من سمع شيئاً من الثواب على شئٍ فصنعه كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه» (١).

بدعوى أنّ هذه الروايات تجعل الحجّيه لمطلق البلوغ في موارد المستحبات.

والتحقيق : أنّ هذه الروايات فيها - بدوّاً - أربعة احتمالات :

الأول : أن تكون في مقام جعل الحجّيه لمطلق البلوغ.

الثاني : أن تكون في مقام إنشاء استحبابٍ واقعيّ نفسيّ على طبق البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً.

الثالث : أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب.

الرابع : أن تكون وعداً مولوياً لمصلحه في نفس الوعد ، ولو كانت هذه المصلحه هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً.

والفارق بين هذه الاحتمالات الأربعة من الناحية النظرية واضح ، فالاحتمال الثالث يختلف عن الباقي في عدم تضمّنه إعمال المولويه بوجه ، والاحتمالين الأخيرين يختلفان عن الأوّلين في عدم تضمّنهما جعل الحكم ، ويختلف الأول عن الثاني - مع اشتراكهما في جعل الحكم - في أنّ الحكم المجمعول على الأول ظاهري ، وعلى الثاني واقعي.

وأما الأثر العمليّ لهذه الاحتمالات فهو واضح أيضاً ، إذ لا يبرّر الاحتمالان الأخيران الإفتاء بالاستحباب ، بينما يبرّر الاحتمالان الأوّلان ذلك.

ص: ١٩١

١- وسائل الشيعة ١ : ٨٢ ، الباب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات ، الحديث ٦.

ولكن قد يقال - كما عن السيد الاستاذ (١) - : إنه لا ثمره عمليه يختلف بموجبها الاحتمالان الأولان ؛ لأنهما معاً يسوّغان الفتوى بالاستحباب ، ولا فرق بينهما في الآثار.

ولكنّ التحقيق : وجود ثمراتٍ عمليهٍ يختلف بموجبها الاحتمال الأول عن الاحتمال الثاني ، خلافاً لما أفاده - دام ظلّه - ونذكر في ما يلي جملةً من الثمرات :

الثمره الاولى : أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب فعلٍ وخبر ثقهِ على نفي استحبابه ، فإذا بنى على الاحتمال الأول وقع التعارض بين الخبرين ؛ لحجّيه كلّ منهما - بحسب الفرض - ونظرهما معاً إلى حكمٍ واقعيٍّ واحدٍ إثباتاً ونفيّاً. وإذا بنى على الاحتمال الثاني فلا- تعارض ؛ لأنّ الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب لا- يثبت مؤداه ليعارض الخبر النافي له ، بل هو بنفسه يكون موضوعاً لاستحبابٍ واقعيٍّ مترتبٍ على عنوان البلوغ ، والبلوغ محقّق ، وكونه معارضاً لا- ينافي صدق عنوان البلوغ ، فيثبت الاستحباب.

الثمره الثانيه : أن يدلّ خبر ضعيف على وجوب شيء ، فعلى الاحتمال الثاني لا شكّ في ثبوت الاستحباب ؛ لأنّه مصداق لبلوغ الثواب على عمل ، وأما على الاحتمال الأول فلا يثبت شيء ؛ لأنّ إثبات الوجوب بالخبر الضعيف متعذّر لعدم حجّيته في إثبات الأحكام الإلزاميه ، وإثبات الاستحباب به متعذّر أيضاً لأنّه لا يدلّ عليه فكيف يكون طريقاً وحجّه لإثبات غير مدلوله؟ وإثبات الجامع بين الوجوب والاستحباب به متعذّر أيضاً ؛ لأنّه مدلول تحليليّ للخبر ، فلا يكون حجّه لإثباته عند من يرى - كالسيد الاستاذ (٢) - أن حجّيه الخبر في المدلول التحليلي

ص: ١٩٢

١- الدراسات في علم الاصول ٣ : ٣٠٢.

٢- مصباح الاصول ٣ : ٣٦٨.

متوقّفه على حجّيته في المدلول المطابقىّ بكامله.

الثمره الثالثه : أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد إلى طلوع الشمس - مثلاً - على نحوٍ لا يفهم منه أنّ الجلوس بعد ذلك مستحبّ ، أو لا.

فعلى الاحتمال الأول يجرى استصحاب بقاء الاستحباب ، وعلى الثاني لا يجرى ؛ لأنّه مجعول بعنوان ما بلغه ثواب عليه ، وهذا مقطوع الارتفاع ؛ لاختصاص البلوغ بفتريه ما قبل الطلوع.

ومهما يكن فلا شكّ في أنّ الاحتمال الأول مخالف لظاهر الدليل كما تقدم في الحلقة السابقه (1) ، فلا يمكن الالتزام بتوسعه دائره حجّيه الخبر في باب المستحبّات.

ص: ١٩٣

١- في بحث وسائل الإثبات التبعدي ، ضمن الحديث عن تحديد دائره حجّيه خبر الواحد ، تحت عنوان : قاعده التسامح في أدلّه السنن.

٣- الدليل الشرعي

حجّيه الظهور

اشاره

أقسام الدلاله.

دليل حجّيه الظهور.

تشخيص موضوع الحجّيه.

التفصيلات في الحجّيه.

ص: ١٩٥

الدليل الشرعيّ قد يكون مدلوله مردّداً بين أمرين أو أمور ، وكلّها متكافئه في نسبتها إليه ، وهذا هو المجمل .

وقد يكون مدلوله متعيّناً في أمرٍ محدّدٍ ولا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه ، وهذا هو النصّ .

وقد يكون قابلاً لأحد مدلولين ، ولكنّ واحداً منهما هو الظاهر عرفاً والمنسب إلى ذهن الإنسان العرفي ، وهذا هو الدليل الظاهر .

أمّا المجمل فيكون حجّةً في إثبات الجامع بين المحتملات إذا كان له على إجماله أثر قابل للتنجيز ما لم يحصل سبب من الخارج يبطل هذا التنجيز ، إمّا بتعيين المراد من المجمل مباشرةً ، وإمّا بنفي أحد المحتملين ، فإنّه بضّمّه إلى المجمل يثبت كون المراد منه المحتمل الآخر ، وإمّا بمجمل آخر مردّد بين محتملين ويعلم بأنّ المراد بالمجملين معاً معنّى واحد وليس هناك إلاّمعنّى واحد قابل لهما معاً فيحملان عليه ، وإمّا بقيام دليلٍ على إثبات أحد محتملي المجمل ، فإنّه وإن كان لا يكفي لتعيين المراد من المجمل في حالة عدم التنافي بين المحتملين ، ولكنّه يوجب سقوط حجّيه المجمل في إثبات الجامع وعدم تنجزه ؛

لأنّ تنجّز الجامع بالمجمل إنّما هو لقاعده منجّزه العلم الإجمالي ، وهذه القاعده لها أركان أربعة ، وفي مثل الفرض المذكور يختل ركنها الثالث - كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقه (١) - حيث إنّ أحد المحتملين إذا ثبت بدليل فلا يبقى محذور في نفى المحتمل الآخر بالأصل العملي المؤمن.

وأما النصّ فلا شكّ في لزوم العمل به ، ولا يحتاج إلى التعيّد بحجّيه الجانب الدلاليّ منه إذا كان نصّاً في المدلول التصوري والمدلول التصديقي معاً.

دليل حجّيه الظهور

وأما الظاهر فظهوره حجّيه ، وهذه الحجّيه هي التي تسمّى بأصالة الظهور ، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه :

الوجه الأول : الاستدلال بالسنة المستكشفه من سيره المتشرّعين من الصحابه وأصحاب الأئمه عليهم السلام ؛ حيث كان عملهم على الاستناد إلى ظواهر الأدلّه الشرعيه في تعيين مفادها ، وقد تقدم في الحلقة السابقه (٢) توضيح الطريق لإثبات هذه السيره.

الوجه الثاني : الاستدلال بالسيره العقلانيه على العمل بظواهر الكلام ، وثبوت هذه السيره عقلائيّاً ممّا لا شكّ فيه ؛ لأنّه محسوس بالوجدان ، ويعلم بعدم كونها سيرهً حادثهً بعد عصر المعصومين ، إذ لم يعهد لها بديل في مجتمع من

ص: ١٩٨

١- في بحث الاصول العمليّه ، ضمن الحديث عن قاعده منجّزه العلم الإجمالي ، تحت عنوان : تحديد أركان هذه القاعده.

٢- في بحث إثبات حجّيه الدلاله في الدليل الشرعي ، تحت عنوان : الاستدلال على حجّيهالظهور.

المجتمعات ، ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً تكون هذه السيره دليلاً على حجّيه الظهور.

الوجه الثالث : التمسّيك بما دلّ على لزوم التمسّيك بالكتاب والسّنّه والعمل بهما ، بتقريب أنّ العمل بظاهر الآيه أو الحديث مصداق عرفاً لما هو المأمور به في تلك الأدلّه ، فيكون واجباً ، ومرجع هذا الوجوب إلى الحجّيه.

وبين هذه الوجوه فوارق. فالوجه الثالث - مثلاً - بحاجة إلى تماميه دليل على حجّيه الظهور ولو في الجملة ، دونهما ؛ لأنّ مرجعه إلى الاستدلال بظهور الأحاديث الأمره بالتمسّك وإطلاقها ، فلا بدّ من فرض حجّيه هذا الظهور في الرتبة السابقه.

كما أنّ الوجهين الأوّلين يجب أن لا يدخل في تميمهما التمسّيك بظهور حال المولى لإثبات الإمضاء ؛ لأنّ الكلام الآن في حجّيته ، كما أشرنا إلى ذلك في الحلقة السابقه (1).

وقد يلاحظ على الوجه الأول : أنّ سيره المتشرّعه وإن كان من المعلوم انعقادها في أيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام على العمل بظواهر الدليل الشرعي ، ولكنّ الشواهد التاريخيه إنّما تثبت ذلك على سبيل الإجمال ، ولا يمكن التأكّد من استقرار سيرتهم على العمل بالظواهر في جميع الموارد ، فهناك حالات تكون حجّيه الظهور أخفى من غيرها ، كحاله احتمال اتصال الظهور بقرينيه متّصله ، فقد بنى المشهور على حجّيه الظهور في هذه الحاله ، خلافاً لما اخترناه في حلّقه سابقه (2).

ص: ١٩٩

١- في نفس البحث وتحت نفس العنوان.

٢- في بحث إثبات حجّيه الدلاله في الدليل الشرعي ، تحت عنوان : موضوع الحجّيه.

وهنا نقول : إنَّ مدرِّك الحِجِّيه إذا كان هو سيره المتشرِّعه المعاصرين للمعصومين فكيف نستطيع أن نتأكد أنها جرت فعلاً على العمل بالظهور فى هذه الحاله بالذات؟

وأما إذا كان مدرِّك الحجيه السيره العقلائيه ، فيمكن للقائلين بالحِجِّيه أن يدَّعوا شمول الوجدان العقلائى لهذه الحاله أيضاً.

وقد يلاحظ على الوجه الثانى - وهو الاستدلال بالسيره العقلائيه - أمران :

أحدهما : أنه قاصر عن الشمول لموارد وجود أماره معتبره عقلائياً على خلاف الظهور ولو لم تكن معتبره شرعاً ، كالمقياس مثلاً - لو قيل بأنَّ العقلاء يعتمدون عليه فى رفع اليد عن الظهور - فلا يمكن إثبات حجيه الظهور المبتلى بهذه الأماره على الخلاف بالسيره العقلائيه ، إذ لا سيره من العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور فعلاً ، اللهمَّ إلا إذا استفيد من دليل إسقاطها عن الحجيه تنزيلها منزله العدم بلحاظ تمام الآثار.

ولكنَّ الصحيح : أنَّ هذا الكلام إنَّما يتَّجه لو قيل بأنَّ الإمضاء يتحدّد بحدود العمل الصامت للعقلاء ، غير أنك عرفت فى الحلقه السابقه (1) أنَّ الإمضاء يتَّجه إلى النكته المرتكزه التى هى أساس العمل ، وهى فى المقام الحجيه الاقتضائيه للظهور مطلقاً. وكلَّ حجّه كذلك لا يرفع اليد عنها إلا بحجّه ، والمفروض عدم حجيه الأماره على الخلاف شرعاً فيتعيّن العمل بالظهور.

والأمر الآخر الذى يلاحظ على الوجه الثانى : أنَّ السيره العقلائيه إنَّما انعقدت على العمل بالظهور ، واتّخاذه أساساً لاكتشاف المراد فى المتكلم الاعتيادى الذى يندر اعتماده على القرائن المنفصله عادةً ، والشارع ليس من هذا

ص: ٢٠٠

١- فى بحث تحديد دلالات الدليل الشرعى غير اللفظى ، تحت عنوان : السيره.

القبيل ، فإنَّ اعتماده على القرائن المنفصله يعتبر حاله متعارفه ، ولا توجد حالات مشابهه فى العرف لحاله الشارع ليلاحظ موقف العقلاء منها.

وهذا الاعتراض إنّما قد يتّجه إذا كان دليل الإمضاء متطابقاً فى الموضوع مع السيره العقلانيه. فكما أنّ السيره العقلانيه موضوعها المتكلم الاعتيادى الذى يندر اعتماده على القرائن المنفصله ، كذلك دليل الإمضاء ، ولكنّ دليل الإمضاء أوسع من ذلك ؛ لأنّ السيره العقلانيه وإن كانت مختصّه بالمتكلم الاعتيادى إلاّ أنّها تقتضى الجرى على طبقها فى كلمات الشارع أيضاً ؛ إمّا للعاده ، أو لعدم الاطلاع إلى فتره من الزمن على خروج الشارع فى اعتماده على القرائن المنفصله عن الحاله الاعتياديه ، وهذا يشكّل خطراً على الأغراض الشرعيه يُحتمّ الردع لو لم يكن الشارع موافقاً على الأخذ بظواهر كلامه. ومن هنا يكشف عدم الردع عن إقرار الشارع لحجّيه الظهور فى الكلام الصادر منه.

تشخيص موضوع الحجّيه

إشاره

ظهور الكلام فى المعنى الحقيقى قسمان - كما تقدم (1) - : تصوورى ، وتصديقى. والظهور التصورى كثيراً ما لا ينثلم حتى فى حاله قيام القرينه المتّصله على الخلاف. فاذا قال المولى : (اذهب إلى البحر ، وخذ العلم منه) كانت الجملة قرينه على أنّ المراد بالبحر معنى آخر غير معناه الحقيقى ، وعلى الرغم من وجود القرينه فإنّ الظهور التصورى لكلمه «البحر» فى معناها الحقيقى لا يزول ، وإنّما يزول الظهور التصديقى فى إرادته المتكلم لذلك المعنى الحقيقى ، ومن هنا صحّ

ص: ٢٠١

١- فى الحلقة الثانيه ، ضمن البحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعى اللفظى ، تحت عنوان : الظهور التصورى والظهور التصديقى.

القول بأنَّ الظهور التصوري للفظ في المعنى الحقيقي محفوظ حتى مع القرينه المتّصله على الخلاف. وأنَّ الظهور التصديقي له في ذلك منوط بعدم القرينه المتصله غير أنه محفوظ حتى مع ورود القرينه المنفصله ، فإنَّ القرينه المنفصله لا تحول دون تكوّن أصل الظهور التصديقي للكلام في إرادته المعنى الحقيقي ، وإنما تسقطه عن الحجّيه ، كما مرّ بنا في حلقه سابقه (١).

وعلى ضوء التمييز بين الظهور التصوري والظهور التصديقي ، وبعد الفراغ عن حجّيه الظهور عقلائياً ، وعن سقوطها مع ورود القرينه لا بدّ من البحث عن تحديد موضوع هذه الحجّيه وكيفيه تطبيقها على موضوعها ، وبهذا الصدد نواجه عدّه احتمالاتٍ بدوّاً :

المحتمل الأول : أن يكون موضوع الحجّيه هو الظهور التصوري مع عدم العلم بالقرينه على الخلاف ، متصله أو منفصله.

المحتمل الثاني : أن يكون موضوع الحجّيه هو الظهور التصديقي مع عدم صدور القرينه المنفصله.

المحتمل الثالث : أن يكون موضوع الحجّيه هو الظهور التصديقي الذي لا يعلم بوجود قرينه منفصله على خلافه. والفارق بين هذا وسابقه : أنّ عدم القرينه واقعاً دخيل في موضوع الحجّيه على الاحتمال الثاني ، وليس دخيلاً على الاحتمال الثالث ، بل يكفي عدم العلم بالقرينه.

وتختلف هذه الاحتمالات في كيفيه تطبيق الحجّيه على موضوعها ، فإنّه على الاحتمال الأول تُطبّق حجّيه الظهور على موضوعها ابتداءً حتى في حاله

ص: ٢٠٢

١- الحلقه الثانيه ، ضمن البحث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : التطابق بين الدلالات.

احتمال القرينه المتّصله فضلاً عن المنفصله ؛ لأنّ موضوعها هو الظهور التصورى بحسب الفرض ، وهذا لا- يتزعزع بالقرينه المتّصله المحتملّه فضلاً عن المنفصله ، كما عرفت ، فلا تحتاج إذن إلا إلى أصاله الظهور.

وأما على الاحتمال الثانى فإنّما يمكن الرجوع إلى أصاله الظهور مباشرةً مع الجزم بعدم القرينه ، ولا يمكن الرجوع إليها كذلك مع احتمال القرينه المتّصله ؛ لأنّ موضوع الحجّيه على هذا الاحتمال الظهور التصديقى ، وهو غير محرزٍ مع احتمال القرينه المتّصله على الخلاف ، فلو قيل بحجّيه الظهور فى هذه الحاله لكان اللازم أولاً افتراض أصلٍ عقلائىّ ينفى القرينه المتّصله لكى ينفّح موضوع أصاله الظهور بأصاله عدم القرينه.

وكذلك لا- يمكن الرجوع إلى أصاله الظهور مباشرةً - على الاحتمال الثانى - مع احتمال القرينه المنفصله ؛ لأنّ المفروض أنّه قد اخذ عدمها فى موضوع حجّيه الظهور ، فمع الشكّ فيها لا تحرز حجّيه الظهور ، بل يحتاج إلى أصاله عدم القرينه أولاً لتنقيح موضوع الحجّيه فى أصاله الظهور.

وأما الاحتمال الثالث فهو كاحتمال الثانى فى عدم إمكان الرجوع إلى أصاله الظهور مباشرةً مع احتمال القرينه المتّصله ؛ لأنّ موضوع الحجّيه - وهو الظهور التصديقى - غير محرزٍ مع هذا الاحتمال ، إلاّ أنّ الاحتمال الثالث يختلف عن سابقه فى إمكان الرجوع إلى أصاله الظهور مباشرةً مع احتمال القرينه المنفصله ؛ لأنّ موضوع الحجّيه - على الاحتمال الثالث - محرز حتى مع هذا الاحتمال ، بينما لم يكن محرزاً معه على الاحتمال الثانى.

والتحقيق فى تمحيص هذه الاحتمالات : أنّ الاحتمال الأول ساقط ؛ لأنّ المقصود من حجّيه الظهور تعيين مراد المتكلم بظهور كلامه ، وهى إنّما تناط عقلائياً بالحيشه الكاشفه عن هذا المقصود ، اذ ليس مبنى العقلاء فى الحجّيه على

التعيّد المحض. وما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصورى ، بل التصديقى ، فإناطه الحجّيه بغير حيثيه الكشف بلا موجبٍ عقلائياً ، فيتعيّن أن يكون موضوع الحجّيه هو الظهور التصديقى.

كما أنّ الاحتمال الثانى ساقط أيضاً ، باعتبار أنّه يفترض الحاجه فى مورد الشكّ فى القرينه المنفصله إلى إجراء أصاله عدم القرينه أولاً ثم أصاله الظهور ، مع أنّ نفى القرينه المنفصله عند احتمالها لا مبرّر له عقلائياً إلاكاشفيه الظهور التصديقى عن إرادته مفاده وأنّ ما قاله يريدّه ، وهى كاشفيه مساوقه لنفى القرينه المنفصله.

وحيث إنّ الاصول العقلايئه تعبّر عن حيثياتٍ من الكشف المعتمره عقلائياً ، وليست مجرد تعيّداتٍ بحتّه فلا معنى حينئذٍ لافتراض أصاله [عدم] القرينه ؛ ثم أصاله الظهور ، بل يرجع إلى أصاله الظهور مباشره ؛ لأنّ كاشفيته هى المناط فى نفى القرينه المنفصله ، لا أنّها مترتبه على نفى القرينه بأصلٍ سابق.

وهكذا يتعيّن الاحتمال الثالث ، وعليه فإنّ عليم بعدم القرينه مطلقاً ، أو بعدم القرينه المتصله خاصه مع الشكّ فى المنفصله رجعنا إلى أصاله الظهور ابتداءً.

[الشكّ فى القرينه المتصله:]

وإنّ شكّ فى القرينه المتصله فهناك ثلاث صور :

الصوره الاولى : أن يكون الشكّ فى وجودها لاحتمال غفله السامع عنها ، وفى هذه الحاله تجرى أصاله عدم الغفله ؛ لأنّها على خلاف العاده وظهور الحال ، وبها تنفى القرينه ، وبالتالي ينقح الظهور الذى هو موضوع الحجّيه. ونسمّى أصاله عدم الغفله فى هذه الصوره بأصاله عدم القرينه ؛ لأنّه بها تنتفى القرينه.

الصوره الثانيه : أن يكون الشكّ فى وجودها لاحتمال إسقاط الناقل لها.

وفى هذه الحالة يمكن نفيها بشهادة الراوى المفهومه من كلامه - ولو ضمناً - بأَنه استوعب فى نقله تمام ما له دخل فى إفاده المرام ، وبذلك يحرز موضوع أصاله الظهور.

الصوره الثالثه : أن يكون الشكّ فى وجودها غير ناشئ من احتمال الغفله ، ولا من الإسقاط المذكور ، فلا يمكن الرجوع إلى أصاله الظهور ابتداءً ؛ للشكّ فى موضوعها وهو الظهور التصديقى ، ولا يمكن تنقيح موضوعها بإجراء أصاله عدم القرينه ؛ لأنّه لا توجد حيثيه كاشفه عقلائياً عن عدم القرينه المحتمل له لى يعتبرها العقلاء وبينون على أصاله عدم القرينه ، وبهذا نعرف أنّ احتمال القرينه المتصله فى مثل هذه الحاله يوجب الإجمال.

وبما ذكرناه اتّضح أنّ أصاله الظهور وأصاله عدم القرينه كلّ منهما أصل عقلائى فى مورده ، فالأول يجرى فى كلّ موردٍ أحرزنا فيه الظهور التصديقى وجداناً أو بأصلٍ عقلائى آخر ، والثانى يجرى فى كلّ موردٍ شكّ فيه فى القرينه المتصله لاحتمال الغفله ، ولا يرجع أحد الأصلين إلى الآخر ، خلافاً للشيخ الأنصارى (١) رحمه الله حيث أرجع أصاله الظهور إلى أصاله عدم القرينه ، ولصاحب الكفايه (٢) رحمه الله حيث أرجع أصاله عدم القرينه إلى أصاله الظهور.

الظهور الذاتى و الظهور الموضوعى

الظهور - سواء كان تصوّرياً أو تصديقياً - تارةً يراد به الظهور فى ذهن إنسانٍ معيّن ، وهذا هو الظهور الذاتى ، واخرى يراد به الظهور بموجب علاقات

ص: ٢٠٥

١- فرائد الاصول ١ : ١٣٥.

٢- كفايه الاصول : ٣٢٩.

اللغة وأساليب التعبير العام ، وهذا هو الظهور الموضوعي. والأول يتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فردٍ إلى آخر تبعاً إلى انسه الذهني وعلاقاته ، بخلاف الثاني الذي له واقع محدّد يتمثّل في كلّ ذهنٍ يتحرّك بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام ، وما هو موضوع الحجّيه الظهور الموضوعي ؛ لأنّ هذه الحجّيه قائمه على أساس أنّ ظاهر حال كلّ متكلمٍ إرادته المعنى الظاهر من اللفظ ، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله باعتباره إنساناً عرفياً إرادته ما هو المعنى الظاهر موضوعياً لا ماهو الظاهر نتيجةً لملايساتٍ شخصيه في ذهن هذا السامع أو ذاك.

وأما الظهور الذاتي - وهو ما قد يعبر عنه بالتبادر أو الانسباق - فيمكن أن يقال بأنّه أماره عقلاييه على تعيين الظهور الموضوعي ، فكلّ إنسانٍ إذا انسبق إلى ذهنه معنىً مخصوص من كلامٍ ولم يجد بالفحص شيئاً محدّداً شخصياً يمكن أن يفسّر ذلك الانسباق ، فيعتبر هذا الانسباق دليلاً على الظهور الموضوعي.

وبهذا ينبغي أن يميّز بين التبادر على مستوى الظهور الذاتي والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي.

فالأوّل : كاشف عن الظهور الموضوعي وبالتالي عن الوضع. والثاني :

كاشف إنّي تكويني - مع عدم القرينه - عن الوضع.

الظهور الموضوعي في عصر النصّ

لا شكّ في أنّ ظواهر اللغة والكلام تتطوّر وتتغير على مرّ الزمن بفعل مؤثراتٍ مختلفه لغويه وفكريه واجتماعيه. فقد يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث ، وموضوع حجّيه الظهور في عصر صدور الكلام لا- في عصر السماع المغاير له ؛ لأنّها حجّيه عقلاييه قائمه على أساس حيثيه الكشف والظهور

الحالى ، ومن الواضح أنّ ظاهر حال المتكلم إرادته ما هو المعنى الظاهر فعلاً فى زمان صدور الكلام منه. وعليه فنحن بالتبادر نثبت - بطريق الإنّ - الظهور الذاتى ، وبالظهور الذاتى نثبت الظهور الموضوعى فى عصر السماع.

ويبقى علينا أن نثبت أنّ الظهور الموضوعى فى عصر السماع مطابق للظهور الموضوعى فى عصر الكلام الذى هو موضوع الحجّيه ، وهذا ما نثبتّه بأصل عقلائى يطلق عليه «أصالة عدم النقل» وقد نسّميه بأصالة الثبات فى اللغة ، وهذا الأصل العقلائى يقوم على أساس ما يخيّل لأبناء العرف - نتيجةً للتجارب الشخصيه - من استقرار اللغة وثباتها ، فإنّ الثبات النسبى والتطور البطيء للغة يوحى للأفراد الاعتياديين بفكره عدم تغيرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن ، وهذا الإيحاء وإن كان خادعاً ، ولكنّه على أىّ حالٍ إيحاء عام استقرّ بموجبه البناء العقلائى على إلغاء احتمال التغيير فى الظهور باعتباره حاله استثنائية نادرة تنفى بالأصل.

وبإمضاء الشارع للبناء المذكور نثبت شرعيه أصاله عدم النقل ، أو أصاله الثبات. ولا يعنى الإمضاء تصويب الشارع للإيحاء المذكور ، وإنّما يعنى من الناحيه التشريعيه جعله احتمال التطابق حجّه مالم يقيم دليل على خلافه.

ولا شكّ أيضاً فى أنّ المتشرّعه الذين عاصروا المعصومين خلال أجيالٍ عديده طيله قرنين ونصفٍ من الزمان كانت سيرتهم على العمل بأصاله عدم النقل ، وعلى الاستناد فى أواسط هذه الفتره وأواخرها إلى ما يرونه من ظواهر الكلام الصادر فى بدايات تلك الفتره ، مع أنّها كانت فتره حافله بمختلف المؤثرات والتجديدات الاجتماعيه والفكريه التى قد يتغيّر الظهور بموجبها.

ولكنّ أصاله عدم النقل لا تجرى فيما إذا علم بأصل التغيّر فى الظهور أو الوضع وشكّ فى تأريخه ؛ لعدم انعقاد البناء العقلائى فى هذه الحاله على افتراض

عدم النقل في الفتره المشكوكه.

والسرّ في ذلك : أنّ البناءات العقلانيه إنّما تقوم على أساس حيثيات كشفٍ عامهٍ نوعيه ، فحينما يلغى احتمال النقل عرفاً يستند العقلاء في تبرير ذلك إلى أنّ النقل حاله استثنائيه في حياه اللغه بحسب نظرهم ، وأما حيث تثبت هذه الحاله الاستثنائيه فلا تبقى حيثيه كشفٍ مبرّره للبناء على نفى احتمال تقدمها.

بل لا يخلو التمسك بأصالة عدم النقل من إشكالٍ في الموارد التي علم فيها بوجود ظروفٍ معينه بالإمكان أن تكون سبباً في تغيير مدلول الكلمه ، وإنّما المتيقّن منها عقلائياً حالات الاحتمال الساذج للتغيير والنقل.

التفصيلات في الحجّيه

اشاره

توجد عدّه أقوالٍ تتّجه إلى التفصيل في حجّيه الظهور ، وقد أشرنا إلى أحدها في الحلقة السابقه (١) ، ونذكر في مايلي اثنين من تلك الأقوال :

القول الأوّل : التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره (٢). فالمقصود بالإفهام يعتبر الظهور حجّةً بالنسبه إليه ؛ لأنّ احتمال القرينه المتصله على الخلاف بالنسبه إليه لا موجب له - مع عدم إحساسه بها - إلاّ احتمال غفلته عنها ، فينفى ذلك بأصالة عدم الغفله باعتبارها أصلاً عقلائياً ، وأما غيره فاحتماله للقرينه لا ينحصر منشؤه بذلك ، بل له منشأ آخر ، وهو احتمال اعتماد المتكلم على قرينه تمّ التواطؤ عليها بصوره خاصه بينه وبين المقصود بالإفهام خاصه ، وهذا الاحتمال لا تجدى

ص: ٢٠٨

١- في بحث إثبات حجّيه الدلاله في الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : ظواهر الكتاب الكريم.

٢- يظهر هذا القول من المحقّق القمّي في القوانين ١ : ٣٩٨ - ٤٠٣ ، و ٢ : ١٠٣.

أصالة عدم الغفلة لِنفيه ، فلا يكون الظهور حجّة في حقّه.

وقد اعترض على ذلك جملة من المحقّقين (1) : بأنّ أصالة عدم القرينه أصل عقلائي برأسه يجرى لِنفى احتمال القرينه في الحالة المذكوره ، وليس مردّها إلى أصالة عدم الغفلة ليتعذّر إجراؤها في حقّ غير المقصود بالإفهام الذي يحتمل تواطؤ المتكلم مع من يقصد إفهامه على القرينه.

والتحقيق أنّ هذا المقدار من البيان لا- يكفي ؛ لأنّ الأصل العقلائي لا بدّ أن يستند إلى حيثيه كشف نوعيه ، لئلا يكون أصلاً تعديداً على خلاف المرتكزات العقلائية ، [وهذه حيثيه] متوفّره لِنفى احتمال القرينه المتصله الناشئ من احتمال غفله السامع عنها. فإذا اريد نفي احتمال القرينه المتصله الناشئ من سائر المناشئ أيضاً بأصل عقلائي فلا بدّ من إبراز حيثيه كشف نوعيه تنفي ذلك ، وعلى هذا الأساس ينبغي أن نفتش عن مناشئ احتمال إرادته خلاف الظاهر عموماً ، وملاحظه مدى إمكان نفي كلّ واحدٍ منها بحيثيه كشف نوعيه مصحّحه لإجراء أصل عقلائي مقتض لذلك.

ومن هنا نقول : إنّ شكّ الشخص غير المقصود بالإفهام في إرادته المتكلم للمعنى الظاهر ينشأ من أحد امور :

الأول : احتمال كون المتكلم متستراً بمقصوده وغير مرید لتفهيمه بكلامه.

الثاني : احتمال كونه معتمداً على قرينه منفصله.

الثالث : احتمال كونه معتمداً على قرينه متصله غفل عنها السامع.

الرابع : احتمال كونه معتمداً على قرينه ذات دلالة خاصه متفق عليها بين المتكلم وشخص آخر ، كان نظر المتكلم إليه.

ص: ٢٠٩

١- كالمحقّق النائيني في فوائد الاصول ٣ : ١٣٩ ، والسيد الخوئي في مصباح الاصول ٢ : ١٢٠.

الخامس : احتمال وجود قرينه متصله التفت اليها السامع ولكنه لم ينقلها إلينا ؛ ولو من أجل أنها كانت متمثله في لحن الخطاب ، أو قسامات وجه المتكلم ، ونحو ذلك مما لا يعتبر لفظاً .

والفرق بين المقصود بالإفهام وغيره : أنّ المقصود بالإفهام لا يوجد الاحتمال الأول بشأنه ، وكذلك الاحتمال الرابع ، كما أنّ الاحتمال الخامس غير موجود في شأن السامع المحيط بالمشهد ، سواء كان مقصوداً بالإفهام ، أو لا .

وحجّيه الظهور في حق غير السامع ممّن لم يقصد إفهامه تتوقّف على وجود حثيات كشف مبرّره عقلائيّه لإلغاء الاحتمالات الخمسه بشأنه ، وهي موجوده فعلاً بالبيان التالي :

أمّا الاحتمال الأول فينفى بظهور حال المتكلم في كونه في مقام تفهيم مراده بكلامه .

وأمّا الاحتمال الثاني فينفى بظهور حاله في أنّ ما يقوله يريدّه ، أي أنّه في مقام تفهيم مراده بشخص كلامه .

وأمّا الاحتمال الثالث فينفى بأصالة عدم الغفله .

وأمّا الاحتمال الرابع - وهو ما أبرزه المفصّل - فينفى بظهور حال المتكلم العرفي في استعمال الأدوات العرفيه للتفهم ، والجري وفق أساليب التعبير العام .

وأمّا الاحتمال الخامس فينفى بشهاده الناقل - ولو ضمناً - بعدم حذف ما له دخل من القرائن الخاصّه في فهم المراد .

القول الثاني (١) : وتوضيحه أنّ ظهور الكلام يقتضى بطبعه حصول الظنّ

ص : ٢١٠

١- حكى الشيخ الأنصاري هذا القول عن لسان بعض متأخري المتأخرين من معاصريه ، انظر فرائد الاصول ١ : ١٧٠ .

- على الأقل - بأن مراد المتكلم هو المعنى الظاهر ؛ لأنه أماره ظنيّه كاشفه عن ذلك ، فاذا لم تحصل أماره ظنيّه على خلاف ذلك أثر الظهور فيما يقتضيه ، وحصل الظنّ الفعلي بالمراد. وإذا حصلت أماره ظنيّه على الخلاف وقع التضاحم بين الأمارتين ، فقد لا يحصل حينئذٍ ظنّ فعليّ بإرادة المعنى الظاهر ، بل قد يحصل الظنّ على خلاف الظهور تأثراً بالأماره الظنيّه المزاحمه.

وعلى هذا فقد يستثنى من حجّيه الظهور حاله الظنّ الفعلي بعدم إرادته المعنى الظاهر ، بل قد يقال بأنّ حجّيه الظهور أساساً مختصّه بصوره حصول الظنّ الفعلي على وفق الظهور.

ويمكن تبرير هذا القول : بأنّ حجّيه الظهور ليست حكماً تعديدياً ، وإنما هي على أساس كاشفيه الظهور ، فلا معنى لثبوتها في فرض عدم تأثير الظهور في الكشف الظنيّ الفعلي على وفقه.

وقد اعترض الأعلام (١) على هذا التفصيل : بأنّ مدرّك الحجّيه بناء العقلاء ، والعقلاء لا يفرّقون بين حالات الظنّ بالوفاق وغيرها ، بل يعملون بالظهور فيها جميعاً ، وهذا يكشف عن الحجّيه المطلقه.

وهذا الاعتراض من الأعلام قد يبدو غير صحيح بمراجعته حال الناس ، فإنّنا نجد أنّ التاجر لا يعمل بظهور كلام تاجر آخر في تحديد الأسعار ، إذا ظنّ بأنّه لا يريد ما هو ظاهر كلامه ، وأنّ المشتري لا يعتمد على ظهور كلام البائع في تحديد وزن السلعه إذا ظنّ بأنّه يريد غير ما هو ظاهر كلامه ، وهكذا.

ومن هنا عمّق المحقّق النائيني (٢) رحمه الله اعتراض الأعلام ، إذ ميّز بين العمل

ص: ٢١١

١- كالشيخ الأنصاري في فرائد الاصول ١ : ١٦٩ ، والمحقّق الخراساني في كفايه الاصول : ٣٢٤.

٢- فوائد الاصول ٣ : ١٤٥ - ١٤٦.

بالظهور فى مجال الأغراض التكوينية الشخصية ، والعمل به فى مجال الامتثال وتنظيم علاقات الأمرين بالمأمورين.

ففى المجال الأول لا- يكتفى بالظهور لمجرد اقتضائه النوعى ، ما لم يؤثر هذا الاقتضاء فى درجه معتد بها من الكشف الفعلى. وفى المجال الثانى يكتفى بالكشف النوعى الاقتضائى للظهور تنجيزاً وتعديراً ، ولو لم يحصل ظن فعلى بالوافق ، أو حصل ظن فعلى بالخلاف.

والأمثله المشار إليها تدخل فى المجال الأول لا الثانى.

وهذا الكلام وإن كان صحيحاً وعميقاً لاعتراض الأعلام ، ولكنه لا يبرز نكته الفرق بين المجالين ، ولا يحل الشبهه التى يستند إليها التفصيل على النحو الذى شرحناه آنفاً.

فالتحقيق الذى يفى بذلك أن يقال : إن ملا-ك حجيه الظهور هو كشفه ، ولكن لا كشفه عند المكلف ، بل كشفه فى نظر المولى ، بمعنى أن المولى حينما يلحظ ظواهر كلامه : فتارةً يلحظها بنظره تفصيليه ، فيستطيع بذلك أن يميز بصوره جازمه ما اريد به ظاهره عن غيره ؛ لأنه الأعراف بمراده. واخرى يلحظها بنظره إجماليه ، فيرى أن الغالب هو إرادته المعنى الظاهر ، وذلك يجعل الغلبه كاشفاً ظنياً عند المولى عن إرادته المعنى الظاهر بالنسبه إلى كل كلام صادر منه حينما يلحظه بنحو الإجمال ، وهذا الكشف هو ملا-ك الحجيه ؛ لوضوح أن حجيه الأماره حكم ظاهرى وارد لحفظ الأغراض الواقعيه الأكثر أهميه ، وهذه الأهميه قد اكتسبتها الأغراض الواقعيه التى تحفظها الأماره المعبره بلحاظ قوه الاحتمال ، كما تقدم فى محله (1).

ص: ٢١٢

١- ضمن أبحاث التمهيد فى هذه الحلقة ، عند البحث عن الحكم الشرعى وتقسيماته ، تحت عنوان : الأمارات والاصول.

ومن الواضح أنّ قوة الاحتمال المؤثّر في اهتمام المولى إنّما هي قوة احتمالته ، لا قوة احتمال المكلف ، فمن هنا تُناط الحجّيه بحيثيه الكشف الملحوظه للمولى - وهي الظهور - لا بالظنّ الفعلي لدى المكلف.

وعلى هذا الأساس اختلف مجال الأغراض التكوينية عن مجال علاقات الأمرين بالمأمورين ، إذ المناط في المجال الأول كاشفيه الظهور لدى نفس العامل به ، فقد يكون منوطاً بحصول الظنّ له ، والمناط في المجال الثاني مقدار كشفه لدى الأمر الموجب لشده اهتمامه الداعيه إلى جعل الحجّيه.

الخلط بين الظهور و الحجّيه

اتّضح ممّا تقدم أنّ مرتبه الظهور التصوري متقومه بالوضع ، ومرتبه الظهور التصديقي بلحاظ الدلاله التصديقيه الاولى والدلاله التصديقيه الثانيه متقومه بعدم القرينه المتصله ؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه يفيد مراده بشخص كلامه ، فاذا كانت القرينه متصله دخلت في شخص الكلام ولم يكن إرادته ما تقتضيه منافياً للظهور الحالى. وأمّا عدم القرينه المنفصله فلا دخل له في أصل الظهور ، وليس مقوماً له ، وإنّما هو شرط في استمرار الحجّيه بالنسبه إليه.

ومن هنا يتّضح وجه الخلط في كلمات جملته من الأكابر الموهّمه ؛ لوجود ثلاث رتب من الظهور كلّها سابقه على الحجّيه ، ككلام المحقّق النائيني (١) رحمه الله.

الاولى : مرتبه الظهور التصورى.

الثانيه : مرتبه الظهور التصديقي على نحو يسوّغ لنا التأكيد على أنّه قال كذا وفقاً لهذا الظهور.

ص: ٢١٣

١- أجدود التقريرات ١ : ٥٢٩ - ٥٣٠.

الثالثة : مرتبه الظهور التصديقي الكاشف عن مراده الواقعي على نحو يسوّغ لنا التأكيد على أنه أراد كذا وفقاً لهذه المرتبه من الظهور.

والاولى لا تتقوّم بعدم القرينه ، والثانيه تتقوّم بعدم القرينه المتصله ، والثالثه تتقوّم بعدم القرينه مطلقاً ولو منفصله. والحجّيه حكم مترتب على المرتبه الثالثه من الظهور ، فمتى وردت القرينه المنفصله - فضلاً عن المتصله - هدمت المرتبه الثالثه من الظهور ، ورفعت بذلك موضوع الحجّيه.

وهذا الكلام لا يمكن قبوله بظاهره ، فإنه وإن كان على حقّ في جعل الظهور التصديقي موضوعاً للحجّيه - كما تقدم (1) - غير أنّ الظهور التصديقي للكلام في إرادته المعنى الحقيقي استعمالاً جدياً ليس متقوّماً بعدم القرينه المنفصله ، بل بعدم القرينه المتصله فقط ؛ لأنّ هذا الظهور منشؤه ظهور حال المتكلّم في التطابق بين المدلول التصوري لكلامه والمدلول التصديقي [الأول] ، والتطابق بين المدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني. والمنظور في هذين التطابقين شخص الكلام بكلّ ما يتضمّنه من خصوصيات ، فإذا اكتمل شخص الكلام وتحدّد مدلوله التصوري والمعنى المستعمل فيه ، تنجز ظهور حال المتكلّم في أنّ ما قاله وما استعمل فيه اللفظ هو المراد جدّاً ، ومجىء القرينه المنفصله تكذيب لهذا الظهور الحالي ، لا أنّه يعنى نفيه موضوعاً.

ولهذا كان الاعتماد على القرينه المنفصله خلاف الأصل العقلائي ؛ لأنّ ذلك على خلاف الظهور الحالي. ولو كان الاعتماد عليها وورودها يوجب نفي المرتبه التي هي موضوع الحجّيه من الظهور لمّا كان ذلك على خلاف الطبع ، ولكان حاله حال الاعتماد على القرائن المتصله التي تمنع عن انعقاد الظهور التصديقي على

ص: ٢١٤

١- في بحث حجّيه الظهور من هذه الحلقة ، تحت عنوان : تشخيص موضوع الحجّيه.

الظهور الحالى

وكما أنّ الظهور اللفظى حجّه ، كذلك ظهور الحال ، ولو لم يتجسّد فى لفظٍ أيضاً ، فكلمّا كان للحال مدلول عرفى ينسب إلىه ذهن الملاحظ اجتماعياً أخذ به. غير أنّ إثبات الحجّيه لهذه الظواهر غير اللفظيه لا يمكن أن يكون بسيره المتشرّعه وقيامها فعلاً فى عصر المعصومين على العمل فى مقام استنباط الأحكام بظواهر الأفعال والأحوال غير اللفظيه ؛ لأنّ طريق إثبات قيامها فى الظواهر اللفظيه قد لا- يمكن تطبيقه فى المقام ؛ لعدم شيوع ووفره هذه الظواهر الحاليّه المجرّده عن الألفاظ لتنتزع السيره من الحالات المتعدّده.

كما لا- يمكن أن يكون إثبات الحجّيه لها بالأدله اللفظيه الآمره بالتمسك بالكتاب وأحاديث النبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام ، كما هو واضح ؛ لعدم كونها كتاباً ولا حديثاً ، وإنّما الدليل هو السيره العقلانيّه على أن لا يدخل فى إثبات إمضاءها التمسك بظهور حال المولى وسكوته فى التقرير والإمضاء ؛ لأنّ الكلام فى حجّيه هذا الظهور.

الظهور التضمينى

إذا كان للكلام ظهور فى مطلبٍ فظهوره فى ذلك المطلب بكامله ظهور استقلالى ، وله ظهور ضمينى فى كلّ جزءٍ من أجزاء ذلك المطلب.

ومثال ذلك : أداه العموم فى قولنا : «أكرم كلّ من فى البيت» ، ونفرض أنّ فى البيت مائه شخص ، فلأداه العموم ظهور فى الشمول للمائه باعتبار دلالتها على الاستيعاب ، ولها ظهور ضمينى فى الشمول لكلّ واحدٍ من وحدات هذه المائه ،

ولا شكّ في حجّيه كلّ ظواهرها الضمّنيه.

ولكن إذا ورد مخصّص منفصل دلّ على عدم وجوب بعض أفراد العام ، ولنفرض أنّ هذا البعض يشمل عشرةً من المائة ، فهذا يعنى أنّ بعض الظواهر الضمّنيه سوف تسقط عن الحجّيه ؛ لمجىء المخصّص. والسؤال هنا هو : أنّ الظواهر الضمّنيه الاخرى التى تشمل التسعين الباقين هل تبقى على الحجّيه ، أو لا؟

فإن قيل بالأول كان معناه أنّ الظهور التضمّنى غير تابع للظهور الاستقلالى فى الحجّيه ، وإن قيل بالثانى كان معناه التبعيه ، كما تكون الدلاله الالتزاميه تابعهً للدلاله المطابقه فى الحجّيه.

والأثر العملى بين القولين : أنّه على الأول نتمسك بالعام لإثبات الحكم لتمام من لم يشملهم التخصيص ، وعلى الثانى تسقط حجّيه الظواهر التضمّنيه جميعاً ، ولا يبقى دليل حينئذٍ على أنّ الحكم هل يشمل تمام الباقي ، أو لا؟

وقد ذهب بعض الاصوليين (1) إلى سقوط الظواهر والدلالات التضمّنيه جميعاً عن الحجّيه ؛ وذلك لأنّ ظهور الكلام فى الشمول لكلّ واحدٍ من المائة فى المثال المذكور إنّما هو باعتبار نكته واحده ، وهى الظهور التصديقى لأداه العموم فى أنّها مستعمله فى معناها الحقيقى وهو الاستيعاب ، وبعد أن علمنا أنّ الأداه لم تستعمل فى الاستيعاب بدليل ورود المخصّص وإخراج عشره من المائة نستكشف أنّ المتكلم خالف ظهور حاله واستعمل اللفظ فى المعنى المجازى.

وبهذا تسقط كلّ الظواهر الضمّنيه عن الحجّيه ؛ لأنّها كانت تعتمد على هذا الظهور الحالى الذى علم بطلانه ، وفى هذه الحاله يتساوى افتراض أن تكون

ص: ٢١٦

١- ذهب إلى ذلك جماعه من العائمه منهم البلخى ، راجع مطارح الأنظار : ١٩٢.

الأداه في المثال مستعمله في التسعين أو في تسعه وثمانين ؛ لأنّ كلاً منهما مجاز ، وأيّ فرقٍ بين مجازٍ ومجازٍ؟

وقد أجاب على ذلك جملة من المحقّقين ، كصاحب الكفايه (١) رحمه الله : بأنّ المخصّص المنفصل لا يكشف عن مخالفه المتكلم لظهور حاله في استعمال الأداه في معناها الحقيقي ، وإّما يكشف فقط عن عدم تعلق إرادته الجديّه بإكرام الأفراد الذين تناولهم المخصّص ، فبالإمكان الحفاظ على هذا الظهور ، وهو ما كنّا نسمّيه بالظهور التصديقيّ الأول فيما تقدم (٢) ، وتصرّف في الظهور التصديقيّ الثاني ، وهو ظهور حال المتكلم في أنّ كلّ ما قاله وأبرزه باللفظ مراد له جدّاً ، فإنّ هذا الظهور لو خلّى وطبعه يثبت أنّ كلّ ما يدخل في نطاق المعنى المستعمل فيه فهو مراد جدّاً. غير أنّ المخصّص يكشف عن أنّ بعض الأفراد ليسوا كذلك ، فكلّ فردٍ كشف المخصّص عن عدم شمول الإراداه الجديّه له نرفع اليد عن الظهور التصديقيّ الثاني بالنسبه إليه ، وكلّ فردٍ لم يكشف المخصّص عن ذلك فيه نتمسك بالظهور التصديقيّ الثاني لإثبات حكم العام له.

وفي بادئ الأمر قد يخطر في ذهن الملاحظ أنّ هذا الجواب ليس صحيحاً ؛ لأنّه لم يصنع شيئاً سوى أنّه نقل التبويض في الحجّيه من مرحله الظهور التصديقيّ الأول إلى مرحله الظهور التصديقيّ الثاني. فإذا كان الظهور التضمّني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجّيه فلماذا لا- نعمل على التبويض في مرحله الظهور التصديقيّ الأول؟ وإذا كان تابعاً له كذلك فكيف نعمله في مرحله الظهور التصديقيّ الثاني ونلتزم بحجّيه بعض متضمّناته دون بعض؟

وردّنا على هذه الملاحظه : أنّ فذلكه الجواب ونكته نقل التبويض من

ص: ٢١٧

١- كفايه الاصول : ٢٥٦.

٢- الحلقة الثانيه ، تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي ، التطابق بين الدلالات.

مرحلته إلى مرحله هي : أنّ الظواهر الضمّية في مرحلة الظهور التصديقي الأول مترابطه ولها نكته واحده ، فإن ثبت بطلان تلك النكته لم يسلم شيء من تلك الظواهر الضمّية .

والنكته هي : ظهور حال المتكلم في أنّه يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً ، فإنّ هذا هو الذي يجعلنا نستظهر أنّ هذا الفرد من المائه داخل في نطاق الاستعمال وذاك داخل ، وهكذا . فاذا علمنا بأنّ اللفظ قد استعمل مجازاً ، وأنّ المتكلم قد خالف ظهوره الحالى المذكور فلا موجب بعد ذلك لافتراض أنّ هذا الفرد أو ذاك داخل في نطاق الاستعمال .

وهذا خلافاً للظواهر الضمّية في مرحلة الظهور التصديقي الثاني ، فإنّ نكته كلّ واحده منها مستقله عن نكته الباقي ، فإنّ كلّ جزء من أجزاء مدلول الكلام - أي المعنى المستعمل فيه - ظاهر في الجدّيه ، فاذا علمنا بطلان هذا الظهور في بعض أجزاء الكلام فلا يسوّغ ذلك رفع اليد عن ظهور الأجزاء الأخرى من مدلول الكلام في الجدّيه ، وهكذا يثبت أنّ العام حجّه في الباقي .

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أنّ الاستشكال في حجّيه العام في تمام الباقي بعد التخصيص - على النحو المتقدم - إنّما اثير في المخصّصات المنفصله دون المتصله ؛ نظراً إلى أنّه في حالات المخصّص المتصل - كما في «أكرم كلّ مَين في البيت إلاّ العشره» - تكون الأداه مستعمله في استيعاب أفراد مدخولها حقيقه ، غير أنّ المخصّص المتصل يساهم في تعيين هذا المدخول وتحديده ، فلا تجوّز ليقال أيّ فرق بين مجازٍ ومجاز؟

وعلى أيّ حالٍ فبالنسبه إلى الصيغه الأساسيه للمسأله المطروحه ، وهي حجّيه الظهور التضمّني ، اتّضح أنّ الظواهر التضمّنيه إذا كانت جميعاً بنكته واحده وعلم بطلان تلك النكته سقطت عن الحجّيه كلّها ، وإذا كانت استقلالية في نكاتها لم يسقط بعضها عن الحجّيه بسبب سقوط البعض الآخر .

اشاره

تمهيد.

إثبات القضايا العقلية.

حججه الدليل العقلي.

ص: ٢١٩

الدليل العقلي : كل قضية يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعى .

والبحث عن القضايا العقلية : تارة يقع صغرياً فى إدراك العقل وعدمه ، واخرى كبروياً فى حجيه الإدراك العقلي .

ولا شك فى أن البحث الكبروى اصولى ، وأما البحث الصغرى فهو كذلك إذا كانت القضية العقلية المبحوث عنها تشكّل عنصراً مشتركاً فى عمله الاستنباط . وأما القضايا العقلية التى ترتبط باستنباط أحكام معينه ولا تشكّل عنصراً مشتركاً فليس البحث عنها اصولياً .

ثم إن القضايا العقلية التى يتناولها علم الاصول : إما أن تكون قضايا فعلية ، وإما أن تكون قضايا شرطية . فالقضية الفعلية من قبيل إدراك العقل استحاله تكليف العاجز . والقضية الشرطية من قبيل إدراك العقل «أن وجوب شىء يستلزم وجوب مقدمته» ، فإن مردّ هذا إلى إدراكه لقضية شرطية مؤداها : «إذا وجب شىء وجبت مقدمته» . ومن قبيل إدراك العقل «أن قبح فعل يستلزم حرمة» ، فإن مردّه إلى قضية شرطية مؤداها : «إذا قبح فعل حرّم» .

والقضايا الفعلية : إما أن تكون تحليليه ، أو تركيبيه .

والمراد بالتحليليه : ما يكون البحث فيها عن تفسير ظاهره من الظواهر وتحليلها ، كالبحث عن حقيقه الوجوب التخيري ، أو عن حقيقه علاقه الحكم بموضوعه.

والمراد بالتركيبيه : ما يكون البحث فيها عن استحاله شىء بعد الفراغ عن تصوره وتحديد معناه ، من قبيل البحث عن استحاله الحكم الذى يؤخذ العلم به فى موضوعه مثلاً.

والقضايا الشرطيه : إما أن يكون الشرط فيها مقدمه شرعيه ، من قبيل المثال الأول لها. وإما أن لا يكون كذلك ، من قبيل المثال الثانى لها.

وكلّ القضايا الشرطيه التى يكون شرطها مقدمه شرعيه تسمى بالدليل العقلى غير المستقل ؛ لاحتياجها فى مقام استنباط الحكم منها إلى إثبات تلك المقدمه من قبل الشارع.

وكلّ القضايا الشرطيه التى يكون شرطها مقدمه غير شرعيه تسمى بالدليل العقلى المستقل ؛ لعدم احتياجها إلى ضمّ إثبات شرعى.

وكذلك تعتبر القضايا العقلية الفعلية التركيبية كلها أدلّه عقليه مستقله ؛ لعدم احتياجها إلى ضمّ مقدمه شرعيه فى الاستنباط منها ؛ لأنّ مفادها استحاله أنواع خاصه من الأحكام ، فتبرهن على نفيها بلا توقّف على شىء أصلاً. ونفى الحكم كثبوته ممّا يطلب استنباطه من القاعده الاصوليه.

وأما القضايا الفعلية التحليلية فهى تقع فى طريق الاستنباط عادة عن طريق صيرورتها وسيله لإثبات قضيه عقليه تركيبيه والبرهنه عليها ، أو عن طريق مساعدتها على تحديد كيفيه تطبيق القاعده الاصوليه.

ومثال الأول : تحليل الحكم المجعول على نحو القضيه الحقيقيه ، فإنّه يشكّل برهاناً على القضيه العقلية التركيبية القائله باستحاله أخذ العلم بالحكم فى

ومثال الثاني : تحليل حقيقه الوجوب التخيري بإرجاعه إلى وجوبين مشروطين ، أو وجوب واحد على الجامع مثلاً ، فإن ذلك قد يتدخل في تحديد كيفية إجراء الأصل العملي عند الشك ، ودوران أمر الواجب بين كونه تعييناً لا عدل له ، أو تخيراً ذا عدل.

وسوف نلاحظ أن القضايا العقلية متفاعله فيما بينها و مترابطه في بحوثها.

فقد نتناول قضيه تحليليه بالتفسير والتحليل فتحصل من خلال الاتجاهات المتعدده في تفسيرها قضايا عقلية تركيبيه ، إذ قد يدعى بعض صيغه تشريعيه معينه في تفسيرها ، فيدعى الآخر استحاله تلك الصيغه ويبرهن على ذلك فتحصل بهذه الاستحاله قضيه تركيبيه.

أو قد نطرح قضيه تحليليه للتفسير ، فيضطرنا تفسيرها إلى تناول قضايا تحليليه اخرى تساعد على تفسير تلك القضيه. وفي مثل ذلك تدرس تلك القضايا الاخرى عادة ضمن إطار تلك القضيه إذا كان دورها المطلوب مرتبطاً بما لها من دخل في تحليل تلك القضيه وتفسيرها.

وستتناول في ما يلي مجموعه من القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركه في عمليه الاستنباط ، ثم نتكلم بعد ذلك عن حجه الدليل العقلي.

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور

شرطيه القدره و محلها

فى التكليف مراتب متعدده ، وهى : الملاك ، والإرادة ، والجعل ، والإدانه.

فالملاك هو المصلحه الداعيه إلى الإيجاب.

والإرادة هى الشوق الناشئ من إدراك تلك المصلحه.

والجعل هو اعتبار الوجوب مثلاً ، وهذا الاعتبار تارة يكون لمجرد إبراز الملاك والإرادة. واخرى يكون بداعى البعث والتحريك ، كما هو ظاهر الدليل الذى يتكفل بإثبات الجعل.

والإدانه هى مرحله المسؤوليه والتنجز واستحقاق العقاب.

ولا شك فى أن القدره شرط فى مرحله الإدانه ؛ لأنّ الفعل إذا لم يكن مقدوراً فلا يدخل فى حق الطاعه للمولى عقلاً. كما أنّ مرتبى الملاك والشوق غير آبيتين عن دخاله القدره كشرطٍ فيهما بحيث لا ملاك فى الفعل ولا شوق إلى صدوره من العاجز ، وعن عدم دخالتها كذلك بحيث يكون الفعل واجداً للمصلحه ومحطاً للشوق حتى من العاجز ، وقد تسمى القدره فى الحاله الاولى بالقدره الشرعيه ، وفى الحاله الثانيه بالقدره العقليه.

وأما فى مرتبه جعل الحكم فإذا لوحظت هذه المرتبه بصوره مجرّده لم نجد

مانعاً عقلياً عن شمولها للعاجز ؛ لأنها اعتبار للوجوب ، والاعتبار سهل المؤمنه ، وقد يوجّه إلى المكلف على الإطلاق لإبراز أنّ المبادئ ثابتة في حقّ الجميع.

ولكن قد نفترض جعل الحكم بداعى البعث والتحريك المولوى. ومن الواضح هنا أنّ التحريك المولوى إنّما هو بسبب الإدانه وحكم العقل بالمسؤوليه ، ومع العجز لا إدانه ولا مسؤوليه - كما تقدم - فيستحيل التحريك المولوى ، وبهذا يمتنع جعل الحكم بداعى التحريك المولوى.

وحيث إنّ مفاد الدليل عرفاً هو جعل الحكم بهذا الداعى فيختصّ لا محاله بالقادر ، وتكون القدره شرطاً في الحكم المجعول بهذا الداعى. والقدره إنّما تتحقّق في موردٍ يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلف ، فإذا كان خارجاً عن اختياره فلا يمكن التكليف به لا إيجاباً ولا تحريماً ، سواء كان ضرورى الوقوع تكوينياً ، أو ضرورى الترك كذلك ، أو كان ممّا قد يقع وقد لا يقع ولكن بدون دخاله لاختيار المكلف في ذلك كنبع الماء من جوف الأرض ، فإنّه في كلّ ذلك لا تكون القدره محقّقه.

وثمره دخل القدره في الإدانه واضحه ، وأمّا ثمره دخلها في جعل الحكم الذى هو مفاد الدليل فتظهر بلحاظ وجوب القضاء ، وذلك في حالتين :

الاولى : أن يعجز المكلف عن أداء الواجب في وقته ونفترض أنّ وجوب القضاء يدور إثباتاً ونفيّاً مدار كون هذا العجز مفوّتاً للملاك على المكلف وعدم كونه كذلك ، فإنّه إذا لم نقل باشتراط القدره في مرتبه جعل الحكم الذى هو مفاد الدليل أمكن التمسّيك بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب على العاجز - وإن لم تكن هناك إدانه - ونثبت حينئذ بالدلاله الالتزاميه شمول الملاك ومبادئ الحكم له ، وبهذا نعرف أنّ العاجز قد فوّت العجز عليه الملاك فيجب عليه القضاء ، وخلافاً لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط فإنّ الدليل حينئذ يسقط إطلاقه عن الصلاحيه لإثبات

الوجوب على العاجز ، وتبعاً لذلك تسقط دلالة الالتزامية على المبادئ ، فلا يبقى كاشف عن الفوت المستتبع لوجوب القضاء .

الثانية : أن يكون الفعل خارجاً عن اختيار المكلف ، ولكنه صدر منه بدون اختيارٍ على سبيل الصدفة . ففي هذه الحالة إذا قيل بعدم الاشتراط تمسكنا بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب بمبادئه على هذا المكلف ، ويعتبر ما صدر منه صدفةً حينئذٍ مصداقاً للواجب فلا معنى لوجوب القضاء عليه لحصول الاستيفاء . وخلافاً لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط ، فإن ما أتى به لا يتعين بدليل [الأداء] أنه مسقط لوجوب القضاء ونافٍ له ، بل لا بد من طلب حاله من قاعدهٍ أخرى من دليلٍ أو أصل .

حالات ارتفاع قدره

ثم إنَّ القدره التي هي شرط في الإدانة ، وفي التكليف قد تكون موجودةً حين توجُّه التكليف ، ثم تزول بعد ذلك وزوالها يرجع إلى أحد أسباب :

الأول : العصيان ، فإنَّ الإنسان قد يعصى ، ويؤخر الصلاة حتى لا يبقى من الوقت ما يُتاح له أن يصلّي فيه .

الثاني : التعجيز وذلك بأن يعجز المكلف نفسه عن أداء الواجب ، بأن يكلفه المولى بالوضوء ، والماء موجود أمامه فيريقه ، ويصبح عاجزاً .

الثالث : العجز الطارئ لسببٍ خارجٍ عن اختيار المكلف .

وواضح أن الإدانة ثابتة في حالات السببين : الأول والثاني ؛ لأنَّ القدره حدوثاً على الامتثال كافيها لإدخال التكليف في دائره حقّ الطاعة ، وأما في الحالة الثالثة فالمكلف إذا فوجئ بالسبب المعجز فلا إدانة . وإذا كان عالماً بأنّه سيطراً وتماهل في الامتثال حتى طراً فهو مُدان أيضاً .

وعلى ضوء ما تقدم يقال عادةً: «إنَّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً»، أى أنه لا ينفى القدره بالقدر المعبر شرطاً فى الإدانه والعقاب.

ويراد بالاضطرار بسوء الاختيار ما نشأ عن العصيان ، أو التعجيز.

وأما التكليف فقد يقال إنه يسقط بطرؤ العجز مطلقاً ، سواء كان هذا العجز منافياً للعقاب والإدانه ، أو لا ؛ لأنه على أى حال تكليف بغير المقدور وهو مستحيل. ومن هنا يكون العجز الناشئ من العصيان والتعجيز مسقطاً للتكليف وإن كان لا يسقط العقاب. وعلى هذا الأساس يُردف ما تقدم من أنَّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً ، بقولهم : «إنَّه ينافيه خطاباً». ومقصودهم بذلك سقوط التكليف.

والصحيح أنهم إن قصدوا بسقوط التكليف سقوط فاعليته ومحركيته فهذا واضح إذ لا يعقل محركيته مع العجز الفعلى ولو كان هذا العجز ناشئاً من العصيان ، وإن قصدوا سقوط فعليته. فيرد عليهم : أنَّ الوجوب المجعول إنما يرتفع إذا كان مشروطاً بالقدره ما دام ثابتاً ، فحيث لا قدره بقاءً لا وجوب كذلك.

وأما إذا كان مشروطاً بالقدره بالقدر الذى يحقق الإدانه والمسؤوليه فهذا حاصل بنفس حدوث القدره فى أول الأمر فلا يكون الوجوب فى بقاءه منوطاً ببقائها.

والبرهان على اشتراط القدره فى التكليف لا يقتضى أكثر من ذلك وهو أنَّ التكليف قد جعل بداعى التحريك المولوى ، ولا تحريك مولوى إلا مع الإدانه ، ولا إدانه إلا مع القدره حدوثاً ، فما هو شرط التكليف إذن بموجب هذا البرهان هو القدره حدوثاً.

ومن هنا صحَّ أن يقال : إنَّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافى إطلاق الخطاب والوجوب المجعول أيضاً ؛ تبعاً لعدم منافاته للعقاب والإدانه. نعم ، لا أثر عملياً لهذا الإطلاق ، إذ سواء قلنا به أو لا فروح التكليف محفوظه على

كلّ حال ، وفعاليتها ساقطه على كلّ حال ، والإيدانه مسجّله على المكلف عقلاً بلا إشكال.

الجامع بين المقدور و غيره

ما تقدّم حتى الآن كان يعنى أنّ التكليف مشروط بالقدره على متعلقه. فإذا كان متعلقه بكل حصصه غير مقدورٍ انطبقت عليه قاعده استحاله التكليف بغير المقدور ، وأما إذا كان متعلقه جامعاً بين حصّتين : إحداهما مقدوره ، والاخرى غير مقدوره ، فلا شكّ ايضاً فى استحاله تعلق التكليف بالجامع على نحو الإطلاق الشمولى ، وأما تعلقه بالجامع على نحو الإطلاق البدلى ففى انطباق القاعده المذكوره عليه كلام بين الأعلام. وقد ذهب المحقّق النائنى (١) رحمه الله إلى أنّ التكليف إذا تعلق بهذا الجامع فيختصّ لا- محاله بالحصّه المقدوره منه ، ولا- يمكن أن يكون للمتعلق إطلاق للحصّه الاخرى ؛ لأنّ التكليف بداعى البعث والتحيك وهو لا- يمكن إلا بالنسبه إلى الحصّه المقدوره خاصّه فنفس كونه بهذا الداعى يوجب اختصاص التكليف بتلك الحصّه. وذهب المحقّق الثانى (٢) وواقفه جماعه من الأعلام (٣) إلى إمكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره على نحو يكون للواجب إطلاق بدلى يشمل الحصّه غير المقدوره ؛ وذلك لأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ، ويكفى ذلك فى إمكان التحيك نحوه ، وهذا هو الصحيح.

ص: ٢٢٩

١- أجود التقريرات ١ : ٣٦٧.

٢- حكاة عنه المحقّق النائنى فى أجود التقريرات ١ : ٣٦٧ ، وانظر جامع المقاصد ٥ : ١٣ - ١٤.

٣- راجع مطارح الأنظار : ١١٩.

وثمره هذا البحث تظهر فيما إذا وقعت الحصّة غير المقدوره من الفعل الواجب صدفةً وبدون اختيار المكلف ، فإنّه على قول المحقّق النائيني يحكم بعدم إجرائها ووجوب إتيان الجامع في ضمن حصّة اخرى ؛ لأنّه يفترض اختصاص الوجوب بالحصّة المقدوره ، فما وقع ليس مصداقاً للواجب ، وإجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل.

وعلى قول المحقّق الثاني تتمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات أنّ الوجوب متعلّق بالجامع بين الحصّتين ، فيكون المأتى به فرداً من الواجب فيحكم بإجزائه وعدم وجوب الإعادة.

تقدم (1) أن العقل يحكم بتقييد التكليف واشتراطه بالقدره على متعلقه ؛ لاستحاله التحريك المولوى نحو غير المقدور ، ولكن هل يكفى هذا المقدار من التقييد ، أو لابد من تعميقه؟

ومن أجل الجواب على هذا السؤال نلاحظ أن المكلف إذا كان قادراً على الصلاه تكويناً ، ولكنه مأمور فعلاً بانقاذ غريقٍ تفوت بإنقاذه الصلاه ، للتضاد بين عمليتي الإنقاذ والصلاه وعدم قدره المكلف على الجمع بينهما ، فهل يمكن أن يؤمر هذا المكلف بالصلاه والحاله هذه فيجتمع عليه تكليفان بكلا الفعلين؟

والجواب بالنفى ؛ لأنّ المكلف وإن كان قادراً على الصلاه فعلاً- قدره تكوينيه ، ولكنه غير قادرٍ على الجمع بينها وبين إنقاذ الغريق ، فلا- يمكن أن يكلف بالجمع ، ولا- فرق فى استحاله تكليفه بالجمع بين أن يكون ذلك بإيجابٍ واحدٍ أو بإيجابين يستدعيان بمجموعهما الجمع بين الضدين ، وعلى هذا فلا يمكن أن يؤمر بالصلاه من هو مكلف فعلاً بالإنقاذ فى هذا المثال وإن كان قادراً عليها تكويناً. وذلك يعنى وجود قيدٍ آخر للأمر بالصلاه - ولكل أمرٍ - إضافه إلى القدره التكوينيّه ، وهو أن لا يكون مبتلياً بالأمر بالضدّ فعلاً ، فالقيد إذن مجموع أمرين :

القدره التكوينيّه وعدم الابتلاء بالأمر بالضدّ. وهذا ما نسميه بالقدره التكوينيّه بالمعنى الأعمّ ولا إشكال فى ذلك ، وإنّما الإشكال فى معنى عدم الابتلاء الذى يتعين عقلاً أخذه شرطاً فى التكليف فهل هو بمعنى أن لا يكون مأموراً بالضدّ ، أو

بمعنى أن لا يكون مشغولاً بامتنال الأمر بالصدِّ؟

والأول يعنى أنّ كلّ مكلفٍ بأحد الضدّين لا يكون مأموراً بضدّه ، سواء كان بصدد امتثال ذلك التكليف أو لا.

والثانى يعنى سقوط الأمر بالصلاه عمّن كلف بالإنقاذ ، لكن لا بمجرد التكليف ، بل باشتغاله بامتناله ، فمع بنائه على العصيان وعدم الإنقاذ يتوجّه إليه الأمر بالصلاه ، وهذا ما يسمّى بثبوت الأمرين بالضدّين على نحو الترتّب.

وقد ذهب صاحب الكفايه رحمه الله إلى الأول (١) مدّعياً استحاله الوجه الثانى ؛ لأنّه يستلزم فى حاله كون المكلف بصدد عصيان التكليف بالإنقاذ أن يكون كلا التكليفين فعلياً بالنسبه إليه. أمّا التكليف بالإنقاذ فواضح ؛ لأنّ مجرد كونه بصدد عصيانه لا يعنى سقوطه ، وأمّا الأمر بالصلاه فلائنّ قيده محقق بكلا جزءيه ؛ لتوفّر قدره التكوينيّه ، وعدم الابتلاء بالصدّ بالمعنى الذى يفترضه الوجه الثانى ، وفعليه الأمر بالضدّين معاً مستحيله ، فلا بدّ إذن من الالتزام بالوجه الأوّل فيكون التكليف بأحد الضدّين بنفس ثبوته نافياً للتكليف بالصدّ الآخر.

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى الثانى (٢) ، وهذا هو الصحيح وتوضيحه ضمن النقاط الثلاث التاليه :

النقطه الاولى : أنّ الأمرين بالضدّين ليسا متضادّين بلحاظ عالم المبادئ ، إذ لا محذور فى افتراض مصلحهٍ ملزمهٍ فى كلّ منهما وشوقٍ أكيدٍ لهما معاً ، ولا- بلحاظ عالم الجعل ، كما هو واضح ، وإنّما ينشأ التضادّ بينهما بلحاظ التنافى ، والتراحم بينهما فى عالم الامتنال ؛ لأنّ كلّاً منهما بقدر ما يحرك نحو امتثال نفسه

ص: ٢٣٢

١- كفايه الاصول : ١٦٦ - ١٦٧.

٢- فوائد الاصول ١ : ٣٣٦.

يبيد عن امتثال الآخر.

النقطة الثانية : أن وجوب أحد الضدين إذا كان مقيداً بعدم امتثال التكليف بالضد الآخر ، أو بالبناء على عصيانه فهو وجوب مشروط على هذا النحو ، ويستحيل أن يكون هذا الوجوب المشروط منافياً في فاعليته ومحركيته للتكليف بالضد الآخر ، إذ يمتنع أن يستند إليه عدم امتثال التكليف بالضد الآخر ؛ لأن هذا العدم مقدمه وجوب بالنسبة إليه ، وكل وجوب مشروط بمقدمه وجوبه لا يمكن أن يكون محركاً نحوها وداعياً إليها ، كما تقدم مبرهنناً في الحلقة السابقة (1).

وإذا امتنع استناد عدم امتثال التكليف بالضد الآخر إلى هذا الوجوب المشروط تبرهن أن هذا الوجوب لا يصلح للمانعيه والمزاحمه في عالم التحريك والامتثال.

النقطة الثالثة : أن التكليف بالضد الآخر إما أن يكون مشروطاً بدوره أيضاً بعدم امتثال هذا الوجوب المشروط ، وإما أن يكون مطلقاً من هذه الناحية. فعلى الأول يستحيل أن يكون منافياً للوجوب المشروط في مقام التحريك بنفس البيان السابق. وعلى الثاني يستحيل ذلك أيضاً ؛ لأن التكليف بالضد الآخر مع فرض إطلاقه وإن كان يبيد عن امتثال الوجوب المشروط ، ويصلح أن يستند إليه عدم وقوع الواجب بذلك الوجوب المشروط ، ولكنه إنما يبيد عن امتثال الوجوب المشروط بتقريب المكلف نحو امتثال نفسه الذي يساوق إفاء شرط الوجوب المشروط ونفي موضوعه ، وهذا يعنى أنه يقتضى نفي امتثال الوجوب المشروط بنفي أصل الوجوب المشروط وإعدام شرطه ، لا نفيه مع حفظ الوجوب المشروط

ص: ٢٣٣

١- في بحث الدليل العقلي ، ضمن الحديث عن قاعده تنوع القيود وأحكامها ، تحت عنوان : أحكام القيود المتنوعه.

وحفظ شرطه ، والوجوب المشروط إنما يأبى عن نفى امتثال نفسه مع حفظ ذاته وشرطه ، ولا يأبى عن نفى ذلك بنفى ذاته وشرطه رأساً ، إذ يستحيل أن يكون حافظاً لشرطه ، ومقتضياً لوجوده.

وبهذا يتبرهن أنّ الأمرين بالضدين إذا كان أحدهما على الأقلّ مشروطاً بعدم امتثال الآخر كفى ذلك في إمكان ثبوتهما معاً بدون تنافٍ بينهما.

وهكذا نعرف أنّ العقل يحكم بأنّ كلّ وجوبٍ مشروط - إضافةً إلى قدره التكوينيّه - بعدم الابتلاء بالتكليف بالضدّ الآخر ، بمعنى عدم الاشتغال بامثاله ، ولكن لا أئى تكليفٍ آخر ، بل التكليف الذى لا يقلّ فى ملاكته أهمّيّه عن ذلك الوجوب ، سواء ساواه ، أو كان أهمّ منه.

وأما إذا كان التكليف الآخر أقلّ أهمّيّه من ناحيه الملاك ، فلا يكون الاشتغال بامثاله مبرراً شرعاً لرفع اليد عن الوجوب الأهمّ ، بل يكون الوجوب الأهمّ مطلقاً من هذه الناحيه ، كما تفرضه أهمّيّته.

ومن هنا نصل إلى صيغته عامه للتقييد يفرضها العقل على كلّ تكليف ، وهى تقييده بعدم الاشتغال بامثاله واجبٍ آخر لا يقلّ عنه أهمّيّه ، وعلى هذا الأساس إذا وقع التضادّ بين واجبين - كالصلاه وإنقاذ الغريق ، أو الصلاه وإزاله النجاسه عن المسجد - فالتعريف على أنّ أيّهما وجوبه مطلق ، وأيّهما وجوبه مقيد بعدم الاشتغال بالآخر يرتبط بمعرفه النسبه بين الملاكين ، فإن كانا متساويين كان الاشتغال بكلّ منهما مصداقاً لِمَا حكم العقل بأخذ عدمه قيدياً فى كلّ تكليف ، وهذا يعنى أنّ كلّاً من الوجوبين مشروط بعدم امتثال الآخر ، ويسمى بالترتب من الجانبين.

وإن كان أحد الملاكين أهمّ كان الاشتغال بالأهمّ مصداقاً لِمَا حكم العقل بأخذ عدمه قيدياً فى وجوب المهمّ ، ولكنّ الاشتغال بالمهمّ لا يكون مصداقاً لِمَا

حكم العقل بأخذ عدمه قيدا في وجوب الأهم ، وينتج هذا أنّ الأمر بالأهم مطلق ، والأمر بالمهم مقيد ، وأنّ المكلف لا بدّ له من الاشتغال بالأهم لكي لا يتلى بمعصيه شيء من الأمرين ، ولو اشتغل بالمهم لا يتلى بمعصيه الأمر بالأهم .

[أحكام التزاحم:]

ويترتب على ما ذكرناه من كون القدره التكوينية بالمعنى الأعمّ شرطا عاما في التكليف بحكم العقل عدّه ثمرات مهمّة :

منها : أنّه كلما وقع التضادّ بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما ، كالصلاه والإزالة - وتسمّى بحالات التزاحم - فلا ينشأ من ذلك تعارض بين دليلي وجوب الصلاه ووجوب الإزالة ؛ لأنّ الدليل مفاده جعل الحكم على موضوعه الكليّ وضمن قيوده المقدره الوجود ، كما مرّ بنا في الحلقة السابقه (1) ، ومن جمله تلك القيود : القدره التكوينية بالمعنى الأعمّ المتقدم . ولا يحصل تعارض بين الدليلين إلاّ في حاله وجود تنافٍ بين الجعلين ، وحيث لا تنافى بين جعل وجوب الصلاه المقيد بالقدره التكوينية بالمعنى الأعمّ ، وجعل وجوب الإزالة المقيد كذلك فلا تعارض بين الدليلين .

فإن قيل : كيف لا يوجد تعارض بين دليلي «صلّ» و «أزل» مع أنّ الأول يقتضى بإطلاقه إيجاب الصلاه ، سواء أزال أو لا ، والثاني يقتضى بإطلاقه إيجاب الإزالة ، سواء صلّى أو لا ، ونتيجة ذلك أن يكون الجمع بين الضدين مطلوباً؟

كان الجواب على ذلك : أنّ كلّاً من الدليلين لا إطلاق فيه بحدّ ذاته لحاله الاشتغال بضدّ لا يقلّ عنه أهمّيه ؛ لأنّه مقيد عقلاً بعدم ذلك ، كما تقدم . فإن كان

ص: ٢٣٥

١- في بحث التعارض ، تحت عنوان : التعارض بين الأدلّه المحرزه .

الواجبان المتراحمان متساويين في الأهميه فلا إطلاق في كل منهما لحاله الاشتغال بالآخر ، وإن كان أحدهما أهمّ فلا إطلاق في غير الأهمّ لذلك. وعلى كلّ حال فلا يوجد إطلاقان - كما ذكر - ليقع التعارض بينهما ، وهذا ما يقال من أنّ باب التراحم مغاير لباب التعارض ، ولا يدخل ضمنه ولا تطبّق عليه قواعده.

وكما يكون التراحم بين واجبين يعجز المكلف عن الجمع بينهما ، كذلك يكون بين واجبٍ وحرامٍ يعجز المكلف عن الجمع بين إيجاد الواجب منهما وترك الحرام ، كما إذا ضاقت قدره المكلف في موردٍ ما عن إتيان الواجب وترك الحرام معاً.

ومنها : أنّ القانون الذي تعالج به حالات التراحم هو تقديم الأهمّ ملاكاً على غيره ؛ لأنّ الاشتغال بالأهمّ ينفي موضوع المهمّ ، دون العكس ، هذا إذا كان هناك أهمّ. وأمّا مع التساوي فالمكلف مخيّر عقلاً ؛ لأنّ الاشتغال بكلّ واحدٍ من المتراحمين ينفي موضوع الآخر. وإذا ترك المكلف الواجبين المتراحمين معاً ، استحقّ عقابين ؛ لفعليه كلا الوجوبين في هذه الحاله.

ومنها : أنّ تقديم أحد الواجبين في حالات التراحم بقانون الأهمّيه لا- يعنى سقوط الواجب الآخر رأساً ، كما هي الحاله في تقديم أحد المتعارضين على الآخر ، بل يبقى الآخر واجباً وجوباً منوطاً بعدم الاشتغال بالأهمّ ، وهذا ما يسمّى بالوجوب الترتبي. ولا- يحتاج إثبات هذا الوجوب الترتبي إلى دليلٍ خاصّ ، بل يكفي نفس الدليل العام ؛ لأنّ مفاده - كما عرفنا - وجوب متعلقه مشروطاً بعدم الاشتغال بواجبٍ لا يقلّ عنه أهمّيه. والوجوب الترتبي هو تعبير آخر عن ذلك بعد افتراض أهمّيه المزاحم الآخر.

ومن نتائج هذه الثمره : أنّ الصلاه إذا زاحمت إنقاذ الغريق الواجب الأهمّ واشتغل المكلف بالصلاه بدلاً عن الإنقاذ صحّت صلاته ، على ما تقدم ؛ لأنها

مأمور بها بالأمر الترتيبي ، وهو أمر محقق فعلاً في حق من لا يمارس فعلاً امتثال الأهم.

وأما إذا أخذنا بوجهه نظر صاحب الكفاية رحمه الله القائل بأنّ الأمرين بالضدين لا يجتمعان ولو على وجه الترتب فمن الصعب تصحيح الصلاه المذكوره ؛ لأنّ صحّتها فرع ثبوت أمر بها ، ولا أمر بها ولو على وجه الترتب بناءً على وجهه النظر المذكوره.

فإن قيل : يكفي في صحّتها وفاؤها بالملاك وإن لم يكن هناك أمر.

كان الجواب : أنّ الكاشف عن الملاك هو الأمر ، فحيث لا أمر لا دليل على وجود الملاك.

ما هو الضد؟

عرفنا أنّ الأمر بشيءٍ مقيد عقلاً بعدم الاشتغال بضده الذي لا يقلّ عنه أهمّيه ، وانتهينا من ذلك إلى أنّ وقوع التضادّ بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما لا يؤدّي إلى التعارض بين دليليهما. والآن نتساءل : ماذا نريد بهذا التضاد؟

والجواب : أنّنا نريد بذلك حالات عدم إمكان الاجتماع الناشئه من ضيق قدره المكلف ، ولكن لا ينطبق هذا على كلّ ضدّ فهو :

أولاً : لا ينطبق على الضدّ العام ؛ أي النقيض ؛ وذلك لأنّ الأمر بأحد النقيضين يستحيل أن يكون مقيداً بعدم الاشتغال بنقيضه ؛ لأنّ فرض عدم الاشتغال بالنقيض يساوق ثبوت نقيضه ، ويكون الأمر به حينئذٍ تحصيلاً للحاصل ، وهو محال.

ومن هنا نعرف أنّ النقيضين لا يعقل جعل أمرٍ بكلّ منهما لا مطلقاً ولا مقيداً

بعدم الاشتغال بالآخر. أمّا الأول فلاّنه تكليف بالجمع بين نقيضين. وأمّا الثاني فلاّنه تحصيل للحاصل. وهذا يعنى أنّه إذا دلّ دليل على وجوب فعلٍ ، ودلّ دليل آخر على وجوب [تركه] أو حرمة فعله ، كان الدليلان متعارضين ؛ لأنّ التنافى بين الجعلين ذاتيهما.

وثانياً : لا- ينطبق على الضدّ الخاصّ فى حاله الضدّين اللذين لا- ثالث لهما ؛ لنفس السبب السابق ، حيث إنّ عدم الاشتغال بأحدهما يساوق وجود الآخر حينئذٍ ، والحال هنا كالحال فى النقيضين.

وعلى هذا فعجز المكلف عن الجمع بين واجبين إنّما يحقّق التراحم لا التعارض فيما إذا لم يكونا من قبيل النقيضين أو الضدّين اللذين لا- ثالث لهما ، وإلاّ- دخلت المسأله فى باب التعارض. ويمكننا أن نستنتج من ذلك أنّ ثبوت التراحم وانتفاء التعارض مرهون بإمكان الترتب الذى يعنى كون كلّ من الأمرين مشروطاً بعدم الاشتغال بمتعلّق الآخر. فكّلما أمكن ذلك صحّ التراحم ، وكّلما امتنع الترتّب - كما فى الحالتين المشار اليهما - وقع التعارض.

إطلاق الواجب لحاله المزاحمه

قد تكون المزاحمه قائمه بين متعلّقى أمرين على نحوٍ يدور الأمر بين امثال هذا أو ذاك ، كما إذا كان وقت الصلاه ضيقاً وابتلى المكلف بنجاسه فى المسجد تفوت مع إزالتها الصلاه رأساً. وقد لا تكون هناك مزاحمه على هذا النحو ، وإنّما تكون بين أحد الواجبين وحصّه معيّنه من حصص الواجب الآخر.

ومثاله : أن يكون وقت الصلاه موسّعاً ، وتكون الإزاله مزاحمه للصلاه فى أول الوقت ، وبإمكان المكلف أن يزيل ثمّ يصلّى. ونحن كئنا نتكلّم عن حاله الاولى من المزاحمه. وأمّا حاله الثانيه فقد يقال إنّّه لا مزاحمه بين الأمرين ؛ لإمكان

امثالهما معاً ، فإنَّ الأمر بالصلاة متعلّق بالجامع بين الحصّه المزاحمه وغيرها ، والمكلف قادر على إيجاد الجامع مع الإزاله ، فلا تضادّ بين الواجبين ، وهذا يعنى أنّ كلاً من الأمرين يلائم الآخر ، فإذا ترك المكلف الإزاله وصلّى كان قد أتى بفردٍ من الواجب المأمور به فعلاً.

وقد يقال : إنّ المزاحمه واقعه بين الأمر بالإزاله وإطلاق الأمر بالصلاه للحصّه المزاحمه ، فلا يمكن أن يتلائم الأمر بالإزاله مع هذا الإطلاق في وقتٍ واحد.

والصحيح أن يقال : إنّ لهذه المسأله ارتباطاً بمسأله متقدمه ، وهى : أنه هل يمكن التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور.

فإن أخذنا فى تلك المسأله بوجهه نظر المحقّق النائنى القائل بامتناع ذلك ، وأخذنا القدره التكوينيّه بالمعنى الأعمّ المشتمل على عدم الاشتغال بامتنال واجبٍ مزاحمٍ لا يقلّ عنه أهميّه كان معنى ذلك أنّ التكليف بالجامع بين الحصّه المبتلاه بمزاحمٍ وغيرها ممتنع أيضاً ، فيقوم التراحم بين الأمر بالجامع والأمر بالإزاله ، وحينئذ يطبّق قانون باب التراحم ، وهو التقديم بالأهميّه.

ولا شكّ فى أنّ الأمر بالإزاله أهمّ ؛ لأنّ استيفاءه ينحصر بذلك الزمان ، بينما استيفاء الأمر بالجامع يتأتّى بحصّه اخرى ، وهذا يعنى - وفقاً لما تقدم (1) - أنّ الأمر بالجامع يكون منوطاً بعدم الابتلاء بالإزاله الواجب ، فإن فسّرنا عدم الابتلاء بعدم الأمر - كما عليه صاحب الكفايه - كان معنى ذلك أنّ الحصّه المزاحمه من الصلاه لا أمر بها ، فلا تقع صحيحه إذا آثرها المكلف على الإزاله.

وإن فسّرنا عدم الابتلاء بعدم الاشتغال بامتنال المزاحم - كما عليه

ص : ٢٣٩

١- فى صدر هذا البحث ، تحت عنوان : شرطيه القدره بالمعنى الأعمّ.

النائبي - كان معنى ذلك أنّ الأمر بالجامع ثابت على وجه الترتب ، فلو أتى المكلف بالحصّه المزاحمه من الصلاه وقعت منه صحيحه .

[وإن أخذنا في تلك المسأله بوجهه نظر المحقق الثاني القائل بإمكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ، فلا مانع حينئذٍ عن تعلق التكليف بالجامع بين الحصّه المبتلاه بمزاحم وغيرها ، فيكون الأمر بالجامع ثابتاً في عرض الأمر بالإزاله ، فلو أتى المكلف بالحصّه المزاحمه من الصلاه وقعت منه صحيحه من دون فرض الترتب بين الأمرين] (1).

التقييد بعدم المانع الشرعي

قلنا : إنّ القانون المتبع في حالات التزاحم هو قانون ترجيح الأهمّ ملاكاً ، ولكن هذا فيما إذا لم يفرض تقييد زائد على ما استقلّ به العقل من اشتراطٍ . فقد عرفنا أنّ العقل يستقلّ باشتراط مفاد كلّ من الدليلين بالقدره التكوينيّه بالمعنى الأعمّ ، فإذا فرضنا أنّ مفاد أحدهما كان مشروطاً من قبل الشارع - إضافه إلى ذلك - بعدم المانع الشرعي - أي بعدم وجود حكم على الخلاف - دون الدليل الآخر ، قدّم الآخر عليه ولم ينظر إلى الأهميه في الملاك .

ومثاله : وجوب الوفاء بالشرط إذا تزاحم مع وجوب الحجّ ، كما إذا اشترط

ص : ٢٤٠

١- ما بين المعقوفتين لم يرد في الطبعة الاولى ، وإنّما هو مضمون عباره كتبها المؤلّف قدس سره في حياته على نسخه معينه من تلك الطبعة بحضور أحد تلامذته الفضلاء على أمل إضافتها في الطبعات القادمه ، إلّا أنّه مع شديد الأسف قد فقدت تلك النسخه - ضمن ما فقد بظلم الظالمين - وقد تفضّل هذا التلميذ الوفيّ بصّب ذلك المضمون بهذه العباره عسى أن تكون وافيةً بمراد السيّد الشهيد رحمه الله .

على الشخص أن يزور الحسين عليه السلام في عرفه كل سنه واستطاع بعد ذلك ، فإن وجوب الوفاء بالشرط مقيد في دليله بأن لا- يكون هناك حكم على خلافه ، بلسان (أن شرط الله قبل شرطكم) (١). وأما دليل وجوب الحج فلم يقيد بذلك ، فيقدم وجوب الحج ، ولا ينظر إلى الأهميه.

أمّا الأول فلا أنه ينفي بنفسه موضوع الوجوب الآخر ؛ لأنّ وجوب الحج ذاته - وبقطع النظر عن امتثاله - مانع شرعي عن الإتيان بمتعلق الآخر ، فهو حكم على الخلاف ، والمفروض اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك ، فلا- موضوع لوجوب الوفاء مع فعليه وجوب الحج.

وأمّا الثاني فلا أنّ أهميه أحد الوجوبين ملاكاً إنّما تؤثر في التقديم في حاله وجود هذا الملاك الأهم ، فإذا كان مفاد أحد الدليلين مشروطاً بعدم المانع الشرعي دل ذلك على أنّ مفاده حكماً وملاكاً لا يثبت مع وجود المانع الشرعي. وحيث إنّ مفاد الآخر مانع شرعي فلا فعليه للأول حكماً ولا ملاكاً مع فعليه مفاد الآخر ، وفي هذه الحاله لا معنى لأخذ أهميه ملاك الأول بعين الاعتبار.

وقد يطلق على الحكم المقيد بالتقييد الزائد المفروض أنه مشروط بالقدره الشرعيه ، ويطلق على ما لا يكون مقيداً بأزيد ممّا يستقلّ به العقل بأنّه مشروط بالقدره العقليه. وعلى هذا الأساس يقال : إنه في حالات التزاحم يقدم المشروط بالقدره العقليه على المشروط بالقدره الشرعيه. فإن كانا معاً مشروطين بالقدره العقليه جرى قانون الترجيح بالأهميه. غير أنّ نفس مصطلح المشروط بالقدره الشرعيه وما يقابله قد يطلق على معنى آخر مرّ بنا في الحلقة السابقه (٢) ، فلاحظ ، ولا تشتبه.

ص: ٢٤١

١- وسائل الشيعة ٢١ : ٢٩٧ ، الباب ٣٨ من أبواب المههور ، الحديث الأول.

٢- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : قاعده استحاله التكليف بغير المقدور.

للاجوب ثلاث مراحل ، وهى : الملاك ، والإرادة ، وجعل الحكم. وفى كل من هذه المراحل الثلاث قد تؤخذ قيود معينه ، فاستعمال الدواء للمريض واجب مثلاً ، فإذا أخذنا هذا الواجب فى مرحله الملاك نجد أن المصلحه القائمه به هى حاجه الجسم إليه ، ليسترجع وضعه الطبيعى ، وهذه الحاجه منوطه بالمرض ، فإن الإنسان الصحيح لا حاجه به إلى الدواء ، وبدون المرض لا يتّصف الدواء بأنّه ذو مصلحه. ومن هنا يعبر عن المرض بأنه شرط فى اتّصاف الفعل بالملاك ، وكل ما كان من هذا القبيل يسمّى بشرط الاتّصاف.

ثمّ قد نفرض أن الطبيب يأمر بأن يكون استعمال الدواء بعد الطعام ، فالطعام هنا شرط أيضاً ، ولكنه ليس شرطاً فى اتّصاف الفعل بالمصلحه ، إذ من الواضح أن المريض مصلحته فى استعمال الدواء منذ يمرض ، وإنما الطعام شرط فى ترتب تلك المصلحه وكيفيه استيفائها بعد اتّصاف الفعل بها ، فالطبيب بأمره المذكور يريد أن يوضّح أن المصلحه القائمه بالدواء لا تستوفى إلاّ بحصّه خاصه من الاستعمال ، وهى استعماله بعد الطعام. وكل ما كان من هذا القبيل يسمّى بشرط الترتب تمييزاً له عن شرط الاتّصاف. وشرب الدواء سواء كان مطلوباً تشريعياً من قبل الأمر ، أو مطلوباً تكوينياً لنفس المريض له هذان النحوان من الشروط.

وشروط الاتّصاف تكون شروطاً لنفس الإراده فى المرحله الثانيه ، خلافاً لشروط الترتب فإنّها شروط للمراد ، لا للإراده ، من دون فرقٍ فى ذلك كله بين الإراده التكوينيّه والتشريعيّه.

فالإنسان لا يريد أن يشرب الدواء إلاّ إذا رأى نفسه مريضاً ، ولا يريد

من مأموره أن يشرب الدواء إلا إذا كان كذلك. ولكن إرادته شرب الدواء للمريض أو لمن يوجّهه فعلية قبل أن يتناول الطعام. ولهذا فإن المريض قد يتناول الطعام لا لشيء إلا حرصاً منه على أن يشرب الدواء بعده وفقاً لتعليمات الطبيب ، وهذا يوضح أن تناول الطعام ليس قيئاً للإرادة ، بل هو قيد للمراد ، بمعنى أن الإرادة فعلية ومتعلقة بالحصّة الخاصّة ؛ وهي شرب الدواء المقيد بالطعام ، ومن أجل فعليتها كانت محرّكة نحو إيجاد القيد نفسه.

غير أن الإرادة التي ذكرنا أنها مقيدة بشروط الاتّصاف ليست منوطاً بالوجود الخارجى لهذه الشروط ، بل بوجودها التقديرى اللحاظى ؛ لأنّ الإرادة معلولة دائماً لإدراك المصلحة ولحاظ ما له دخل فى اتّصاف الفعل بها ، لا لواقع تلك المصلحة مباشرة. وما أكثر المصالح التي لا تؤثر فى إرادته الانسان لعدم إدراكه ولحاظه لها. فشروط الاتّصاف بوجودها الخارجى دخيله فى الملاك ، وبوجودها التقديرى اللحاظى دخيله فى الإرادة فلا مصلحة فى الدواء إلا إذا كان الإنسان مريضاً حقاً ، ولا إرادته للدواء إلا إذا لاحظ الإنسان المرض وافترضه فى نفسه ، أو فيمن يتولّى توجيهه.

ونفس الفارق بين شروط الاتّصاف وشروط الترتّب ينعكس على المرحلة الثالثه ؛ وهي مرحله جعل الحكم ، فقد علمنا سابقاً أنّ جعل الحكم عبارته عن إنشائه على موضوعه المقدر الوجود ، فكلّ شروط الاتّصاف تؤخذ مقدّره الوجود فى موضوع الحكم وتعتبر شروطاً للوجوب المجعول ، وأمّا شروط الترتّب فتكون مأخوذة قيوداً للواجب.

وإذا لاحظنا المرحلة الثالثه بدقّه ، وميّزنا بين الجعل والمجعول - كما مرّ بنا فى الحلقة السابقه (1) - نجد أنّ الجعل باعتباره أمراً نفسانياً منوطاً ومرتبّطاً بشروط

ص: ٢٤٣

١- فى بحث الدليل العقلى ، تحت عنوان : قاعده إمكان التكليف المشروط.

الاتّصاف بوجودها التقديرى اللحاظى - كالإراداه تماماً - لا بوجودها الخارجى ، ولهذا كثيراً ما يتحقّق الجعل قبل أن توجد شروط الاتّصاف خارجاً. وأمّا فعلية المجعول فهى منوطه بفعلية شروط الاتّصاف بوجودها الخارجى ، فما لم توجد خارجاً كلّ القيود المأخوذه فى موضوع الحكم لا يكون المجعول فعلياً. وأمّا شروط الترتّب فتؤخذ قيوداً فى الواجب تبعاً لأخذها قيوداً فى المراد.

وبهذا نعرف أنّ الوجوب المجعول لا ثبوت له قبل وجود شروط الاتّصاف ؛ لأنّه مشروط بها فى عالم الجعل.

وأما ما يقال من أنّ الوجوب المشروط غير معقول ؛ لأنّ المولى يجعل الحكم قبل أن تتحقّق الشروط خارجاً ، فكيف يكون مشروطاً؟ فهو مندفع بالتمييز بين الجعل والمجعول ، والاتّفات إلى ما ذكرناه من إناطه الجعل بالوجود التقديرى للشرط ، وإناطه المجعول بالوجود الخارجى له.

وأما ثمره البحث عن إمكان الوجوب المشروط وامتناعه فتظهر فى بحثٍ مقبلٍ (1) إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٤٤

١- تحت عنوان : المسؤوليته عن المقدمات قبل الوقت.

تنقسم المقدمات الدخيله فى الواجب الشرعى إلى ثلاثة أقسام :

الأول : المقدمات التى تتوقف عليها فعلية الوجوب ، وهى إنما تكون كذلك بالتقييد الشرعى وأخذها مقدّره الوجود فى مقام جعل الحكم على نهج القضييه الحقيقيه ؛ لأنّ الوجوب حكم مجعول تابع لجعله ، فما لم يقيد جعلاً بشىء لا يكون ذلك الشىء دخيلاً فى فعليته. وتسمى هذه المقدمات بالمقدمات الوجوبيه ، كالأستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحجّ.

الثانى : المقدمات التى يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعى بسبب أخذ الشارع لها قيداً فى الواجب. وتسمى بالمقدمات الشرعيه الوجوديه ، كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه.

الثالث : المقدمات التى يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعى بدون أخذها قيداً من قبل الشارع ، كقطع المسافه إلى الميقات بالنسبه إلى الحجّ الواجب على البعيد ، ونصب السّلم بالنسبه إلى من وجب عليه المكث فى الطابق الأعلى. وتسمى بالمقدمات العقليه الوجوديه.

وبالمقارنه بين هذين القسمين من المقدمات الوجوديه نلاحظ : أنّه فى مورد المقدمه الشرعيه الوجوديه قد تعلق الأمر بالمقيد ، والمقيد عباره عن ذات المقيد والتقيد ، وأنّ المقدمه المذكوره مقدمه عقليه للتقيد ، بينما نجد أنّ المقدمه العقليه الوجوديه هى مقدمه لذات الفعل.

والكلام تارة يقع فى تحديد مسؤوليه المكلف تجاه هذه الأقسام من المقدمات ، واخرى فى تحديد الضابط الذى يسير عليه المولى فى جعل المقدمه

من هذا القسم أو ذاك.

أما تحديد مسؤوليه المكلف تجاه المقدمات فحاصله : أن الوجوب وكذلك كل طلب لا يكون محرّكاً نحو المقدمات الوجوبية ، ولا- مديناً للمكلف بها ؛ لأنه لا- يوجد إلا بعد تحققها فكيف يكون باعثاً على إيجادها؟ وإنما يكون محرّكاً نحو المقدمات الوجودية بكلا- قسميها ؛ لأنه فعلى قبل وجودها ، فيحرّك لا محاله نحو إيجادها تبعاً لتحريكه نحو متعلقه ، بمعنى أن المكلف مسؤول عقلاً من قبل ذلك التكليف عن إيجاد تلك المقدمات. وهذا التحريك يبدأ من حين فعلية التكليف المجعول ، فقبل أن يصبح التكليف فعلياً لا محرّك له نحو المقدمات تبعاً لعدم محرّكيته نحو متعلقه ؛ لأنّ المحرّك من شؤون الفعلية.

وإذا اتفق أن قيماً ما كان مقدّمة وجوبية ووجودية معاً امتنع تحريك التكليف نحوه ؛ لتفرّعه على وجوده ، وإنما يكون محرّكاً - بعد وجود ذلك القيد - نحو التقيّد وإيقاع الفعل مقيداً به.

وأما تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى فهو : أن كل ما كان من شروط الاتّصاف في مرحله الملاك فيأخذه قيماً للوجوب ؛ لا للواجب ، فيصبح مقدّمة وجوبية. والوجه في ذلك واضح ؛ لأنه لما كان شرطاً في الاتّصاف فلا يهتم المولى بتحصيله ، بينما لو جعله قيماً للواجب وكان الوجوب فعلياً قبله لأصبح مقدّمة وجودية ، ولكان التكليف محرّكاً نحو تحصيله ، فيتعيّن جعله مقدّمة وجوبية.

وأما ما كان من شروط الترتّب فهو على نحوين :

أحدهما : أن يكون اختيارياً للمكلف ، وفي هذه الحالة يأخذه المولى قيماً للواجب ؛ لأنه يهتم بتحصيله.

والآخر : أن يكون غير اختياري ، وفي هذه الحالة يتعيّن أخذه قيماً

للوجوب إضافة إلى أخذه قيداً للواجب. ولا- يمكن الاقتصار على تقييد الواجب به ، إذ مع الاقتصار كذلك يكون التكليف محرّكاً نحوه ، ومديناً للمكلف به ، وهو غير معقول ؛ لعدم كونه اختيارياً.

وبهذا يتضح أنّ الضابط في جعل شيء قيداً للوجوب أحد أمرين : إما كونه شرط الاتّصاف ، وإما كونه شرط الترتّب مع عدم كونه مقدوراً.

ص: ٢٤٧

القيود - سواء كان قيوداً للحكم المجعول ، أو للواجب الذي تعلّق به الحكم - قد يكون سابقاً زماناً على المقيّد به ، وقد يكون مقارناً. فالقيود المتقدم للحكم من قبيل هلال شهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام ، مع أنّ هذا الوجوب يبدأ عند طلوع الفجر. والقيود المقارن للحكم من قبيل الزوال بالنسبة إلى الصلاة. والقيود المتقدم للواجب من قبيل الوضوء ، بناءً على كون الصلاة مقيّدة بالوضوء لا بحاله مسببه عنه مستمرّه. والقيود المقارن له من قبيل الاستقبال بالنسبة إلى الصلاة.

وقد افترض في الفقه أحياناً كون القيد متأخراً زماناً عن المقيّد ، ومثاله في قيود الحكم : قيده الإجازة لنفوذ عقد الفضولي ، بناءً على القول بالكشف. ومثاله في قيود الواجب : غسل المستحاضه في الليل الدخيل في صحه صيام النهار المتقدم ، على قول بعض الفقهاء (١).

ومن هنا وقع البحث في إمكان الشرط المتأخّر وعدمه. ومنشأ الاستشكال هو : أنّ الشرط والقيود بمثابة العله أو جزء العله للمشروط والمقيّد ، ولا يعقل أن تتأخّر العله أو شيء من أجزائها زماناً عن المعلول ، وإلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود ؛ لأنّ المتأخّر معدوم في الزمان السابق ، فكيف يؤثر في وقت سابق على وجوده؟

وقد اجيب على هذا البرهان : أمّا فيما يتعلّق بالشرط المتأخّر للواجب فبأنّ كون شيء قيوداً للواجب مرجعه إلى تخصيص الفعل بحصّه خاصّه ، وليس

القيد عله أو جزء العله للفعل ، والتحصيص كما يمكن أن يكون بإضافته إلى أمرٍ مقارنٍ أو متقدِّمٍ ، كذلك يمكن أن يكون بأمرٍ متأخِّرٍ .

وأما فيما يتعلّق بالشرط المتأخِّر للحكم فبأنّ الحكم : تارة يراد به الجعل ، واخرى يراد به المجعول. أمّا الجعل فهو منوط بقيود الحكم بوجودها التقديرى اللهاظى ، لا بوجودها الخارجى - كما تقدّم (1) - ووجودها اللهاظى مقارن للجعل. وأمّا المجعول فهو وإن كان منوطاً بالوجود الخارجى لقيود الحكم ولكنه مجرد افتراض ، وليس وجوداً حقيقياً خارجياً ، فلا محذور فى إناطته بأمرٍ متأخِّرٍ .

والتحقيق : أنّ هذا الجواب وحده ليس كافياً ؛ وذلك لأنّ كون شرطٍ قيدياً للحكم والوجوب أو للواجب ليس جزافاً ، وإنّما هو تابع للضابط المتقدم ، وحاصله : أنّ ما كان دخيلاً وشرطاً فى اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحةٍ يؤخذ قيدياً للوجوب ، وما كان دخيلاً وشرطاً فى ترتّب المصلحه على الفعل يؤخذ قيدياً للواجب .

والجواب المذكور إنّما نظر إلى دخل الشرط بحسب عالم الجعل فى تحصيص الواجب ، أو فى الوجوب المجعول ، وأغفل ما يكشف عنه ذلك من دخل قيد الواجب فى ترتّب المصلحه ووجودها ، ودخل قيد الوجوب فى اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحةٍ وترتّب المصلحه أمر تكوينى ، واتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحةٍ أمر تكوينى أيضاً ، فكيف يعقل أن يكون الأمر المتأخِّر ، كغسل المستحاضه فى ليله الأحد مؤثراً فى ترتّب المصلحه على الصوم فى نهار السبت السابق إذا اخذ قيدياً للواجب؟ وكيف يعقل أن يكون الأمر المتأخِّر ، كالغسل المذكور ، مؤثراً فى اتّصاف الصوم فى يوم السبت بكونه ذا مصلحةٍ إذا اخذ قيدياً للوجوب؟

ص: ٢٤٩

١- تحت عنوان : قاعده إمكان الوجوب المشروط .

ومن هنا قد يقال باستحاله الشرط المتأخر ، ويلتزم بتأويل الموارد التي تُوهِم ذلك بتحويل الشرطيه من أمر متأخر إلى أمرٍ مقارن ، فيقال مثلاً: إنّ الشرط في نفوذ عقد الفضولي على الكشف ليس هو الإجازة المتأخره ، بل كون العقد ملحقاً بالإجازة. والشرط في صوم المستحاضه يوم السبت كونه ملحقاً بالغسل ، وهذه صفه فعليّه قائمه بالأمر المتقدم.

وثمره البحث في الشرط المتأخر - إمكاناً وامتناعاً - تظهر من ناحيه في إمكان الواجب المعلق وامتناعه ، فقد تقدم في الحلقة السابقه (١) أنّ إمكان الواجب المعلق يرتبط بإمكان الشرط المتأخر.

وتظهر من ناحيه اخرى فيما إذا دلّ الدليل على شرطيه شيء ، كرضا المالك الذي دلّ الدليل على شرطيته في نفوذ البيع وتردّد الأمر بين كونه شرطاً متقدماً أو متأخراً ، فإنّه على القول بامتناع الشرط المتأخر يتعين الالتزام بكونه شرطاً مقارناً ، فيقال في المثال بصحه عقد الفضولي على نحو النقل ؛ لأنّ الحمل على الشرط المتأخر إن كان بالمعنى الحقيقي للشرط المتأخر فهو غير معقول ، وإن كان بالتأويل فهو خلاف ظاهر الدليل ؛ لأنّ ظاهره شرطيه نفس الرضا ، لا كون العقد ملحقاً به. وأمّا على الثاني فلا بدّ من اتّباع ما يقتضيه ظاهر الأدلّه أيّ شيء كان.

ص: ٢٥٠

١- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : زمان الوجوب والواجب.

لا شكّ في أنّ زمان الوجوب لا يمكن أن يتقدم بكامله على زمان الواجب ، ولكن وقع الكلام في أنّه هل يمكن أن يبدأ قبله ، أو لا؟ ومثاله : أن يفترض أنّ وجوب صيام شهر رمضان يبدأ من حين طلوع هلاله ، غير أنّ زمان الواجب يبدأ بعد ذلك عند طلوع الفجر.

وقد ذهب جملة من الاصوليين كصاحب الفصول (1) إلى إمكان ذلك ، وسمّي هذا النحو من الوجوب بالمعلق ؛ تمييزاً له عن الوجوب المشروط. فكلّ منهما ليس ناجزاً بتمام المعنى ، غير أنّ ذلك في المشروط ينشأ من إناطه الوجوب بشرط ، وفي المعلق من عدم مجيء زمان الواجب.

فإن قيل : إذا كان زمان الواجب متأخراً ولا يبدأ إلا عند طلوع الفجر ، فما الداعي للمولى إلى جعل الوجوب يبدأ من حين طلوع الهلال ما دام وجوباً معطّلاً عن الامتثال ، أو ليس ذلك لغواً؟!

كان الجواب : أنّ فعلية الوجوب تابعه لفعله الملاك ، أي لا تصاف الفعل بكونه ذا مصلحة ، فمتى اتّصف الفعل بذلك استحقّ الوجوب الفعلي. فإذا افترضنا أنّ طلوع الفجر ليس من شروط الاتّصاف بل من شروط الترتب ، وأنّ ما هو من شروط الاتّصاف طلوع هلال الشهر فقط ، فهذا يعني أنّه حين طلوع الهلال يتّصف صوم النهار بكونه ذا مصلحة ، فيكون الوجوب فعلياً وإن كان زمان الواجب مرهوناً بطلوع الفجر ؛ لأنّ طلوع الفجر دخيل في ترتّب المصلحة. ولفعله

ص : ٢٥١

الوجوب عند طلوع الهلال آثار عمليه على الرغم من عدم إمكان امتثاله ؛ وذلك لأنّه من حين يصبح فعلياً تبدأ محرّكته نحو المقدمات ، وتبدأ مسؤوليه المكلف عن تهيئه مقدمات الواجب.

وقد اعترض على إمكان الواجب المعلق باعتراضين :

الأول : أنّ الوجوب حقيقته البعث والتحرك نحو متعلّقه ، ولكن لا بمعنى البعث الفعلى ، وإلاّ لكان الانبعاث والامثال ملازماً له ؛ لأنّ البعث ملازم للانبعاث ، بل بمعنى البعث الشأني ، أى أنّه حكم قابل للباعثيه ، وقابليه البعث تلازم قابليه الانبعاث ، فحيث لا قابليه للانبعاث ، لا قابليه للبعث ، فلا وجوب.

ومن الواضح أنّه فى الفتره السابقه على زمان الواجب لا قابليه للانبعاث ، فلا بعث شأني ، وبالتالي لا وجوب.

ويرد عليه : أنّ الوجوب حقيقته فى عالم الحكم أمر اعتبارى ، وليس متقوماً بالبعث الفعلى أو الشأني ، وإئنا المستظهر من دليل جعل الوجوب أنّه قد جعل بداعى البعث والتحرك ، والمقدار المستظهر من الدليل ليس بأزيد من أنّ المقصود من جعل الحكم إعداده لكى يكون محرّكاً شأنيّاً خلال ثبوته ، ولا دليل على أنّ المقصود جعله كذلك من بدايه ثبوته.

الثانى : أنّ طلوع الفجر إمّا أن يؤخذ قيدياً فى الواجب فقط ، أو يؤخذ قيدياً فى الوجوب أيضاً. فعلى الأول يلزم كون الوجوب محرّكاً نحوه ؛ لِمَا تقدّم من أنّ كلّ قيد يؤخذ فى الواجب دون الوجوب يشمله التحريك المولوى الناشئ من ذلك الوجوب ، وهذا غير معقول ؛ لأنّ طلوع الفجر غير اختيارى.

وعلى الثانى يصبح طلوع الفجر شرطاً للوجوب ، فإن كان شرطاً مقارناً فهذا معناه عدم تقدم الوجوب على زمان الواجب ، وإن كان شرطاً متأخراً يلزم محذور الشرط المتأخّر. والشىء نفسه نقوله عن القدره على الصيام عند طلوع

الفجر ، فإنها كطلوع الفجر في الشقوق المذكوره.

ومن هنا كُنّا نقول في الحلقة السابقه (١) : إنّ إمكان الوجوب المعلق يتوقف على افتراض إمكان الشرط المتأخر ، وذلك باختيار الشقّ الأخير.

وأما ثمره البحث في إمكان الواجب المعلق فتأتي الإشاره اليها (٢) إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٥٣

١- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : زمان الوجوب والواجب.

٢- في البحث القادم ، تحت عنوان : المسؤوليه عن المقدمات قبل الوقت.

اتّضح ممّا تقدم (١) أنّ المسؤولية تجاه مقدمات الواجب من قبل الوجوب إنّما تبدأ ببداية فعلية هذا الوجوب ، و يترتّب على ذلك أنّ الواجب إذا كان له زمن متأخّر ، وكان يتوقّف على مقدمه ، ولم يكن بالإمكان توفيرها في حينها ، ولكن كان بالإمكان إيجادها قبل الوقت فلا- يجب على المكلف إيجادها قبل الوقت ، إذ لا مسؤوليه تجاه مقدمات الواجب إلاّ بعد فعلية الوجوب ، وفعلية الوجوب منوطه بالوقت. وتسمّى المقدمه في هذه الحالة بالمقدمه المفوّته.

ومثال ذلك : أن يعلم المكلف قبل الزوال بأنّه إذا لم يتوضّأ الآن فلن يُتأخّر له الوضوء بعد الزوال ، فيمكنه أن لا يتوضّأ ، ولا يكون بذلك مخالفاً للتكليف بالصلاه بوضوء ؛ لأنّ هذا التكليف ليس فعلياً الآن ، وإنّما يصبح فعلياً عند الزوال ، وفعليته وقتئذٍ منوطه بالقدره على متعلقه في ذلك الظرف ؛ لاستحاله تكليف العاجز ، والقدره في ذلك الظرف على الصلاه بوضوء متوقّفه - بحسب الفرض - على أن يكون المكلف قد توضّأ قبل الزوال. فالوضوء قبل الزوال إذن يكون من مقدمات الوجوب ، وبترك المكلف له يحول دون تحقّق الوجوب وفعليته في حينه ، لا أنّه يتورّط في مخالفته.

ولكن يلاحظ أحياناً أنّ الواجب قد يتوقّف على مقدمه تكون دائماً من هذا القبيل. ومثالها : وجوب الحجّ الموقوت بيوم عرفه ، ووجوب الصيام الموقوت بطلوع الفجر ، مع أنّ الحجّ يتوقّف على السفر إلى الميقات قبل ذلك ، والصيام من

ص: ٢٥٤

الجنب يتوقف على الاغتسال قبل طلوع الفجر. ولا- شك في أنّ المكلف مسؤول عن طَيِّ المسافه من قبل وجوب الحجّ ، وعن الاغتسال قبل الطلوع من قبل وجوب الصيام. ومن هنا وقع البحث في تفسير ذلك ، وفي تحديد الضوابط التي يلزم المكلف فيها بإيجاد المقدمات المفوّته.

وقد ذكرت في المقام عدّه تفسيرات :

التفسير الأول : إنكار الوجوب المشروط رأساً ، وافترض أنّ كلّ وجوبٍ فعليّ قبل تحقّق الشروط والقيود المحدّده له في لسان الدليل. وإذا كان فعلياً كذلك فتبدأ محرّكته نحو مقدمات الواجب قبل مجيء ظرف الواجب. ومن هنا كان امتناع الوجوب المشروط يعنى من الناحيه العمليه إلزام المكلف بالمقدمات المفوّته للواجب من قبل ذلك الوجوب.

وهذه هي ثمره البحث في إمكان الوجوب المشروط وامتناعه. وقد تقدم (١) أنّ الصحيح : إمكان الوجوب المشروط - خلافاً لما في تقريرات الشيخ الأنصاري (٢) الذي تقدّم - بالتفسير المذكور.

التفسير الثاني : وهو يعترف بإمكان الوجوب المشروط ، ولكن يقول بإمكان الوجوب المعلق أيضاً ، ويفترض أنّه في كلّ موردٍ يقوم فيه الدليل على لزوم المقدمه المفوّته من قبل وجوب ذيها نستكشف أنّ الوجوب معلق ؛ أي أنّه سابق على زمان الواجب. وفي كلّ موردٍ يقوم فيه الدليل على أنّ الوجوب معلق نحكم فيه بمسؤوليه المكلف تجاه المقدمات المفوّته ، وهذه هي ثمره البحث عن إمكان الواجب المعلق وامتناعه.

ص: ٢٥٥

١- تحت عنوان : قاعده إمكان الوجوب المشروط.

٢- مطارح الأنظار : ٤٩.

التفسير الثالث : أنّ القدره المأخوذه قيدها في الوجوب ، إن كانت عقليه ، بمعنى أنّها غير دخيله في ملاكّه ، فهذا يعني أنّ المكلف بتركه للمقدمه المفوّته يعجز نفسه عن تحصيل الملاك مع فعليته في ظرفه ، وهذا لا يجوز عقلاً ؛ لأنّ تفويت الملاك بالتعجز كتفويت التكليف بالتعجز.

وإن كانت القدره شرعيّه ، بمعنى أنّها دخيله في الملاك أيضاً ، فلا ملاك في فرض ترك المكلف للمقدمه المفوّته المؤدّي إلى عجزه في ظرف الواجب ، وفي هذه الحاله لا مانع من ترك المقدمه المفوّته.

وعلى هذا ففي كلّ حاله يثبت فيها كون المكلف مسؤولاً عن المقدمات المفوّته نستكشف من ذلك أنّ القدره في زمان الواجب غير دخيله في الملاك. كما أنّه في كلّ حاله يدلّ فيها الدليل على أنّ القدره كذلك يثبت لزوم المقدمات المفوّته ، غير أنّ هذا المعنى يحتاج إلى دليلٍ خاصّ ، ولا يكفي دليل الواجب العام ؛ لأنّ دليل الواجب له مدلول مطابق وهو الوجوب ، ومدلول التزامي وهو الملاك. ولا شكّ في أنّ المدلول المطابق مقيّد بالقدره ، ومع سقوط الإطلاق في الدلاله المطابقه يسقط في الدلاله الالتزاميه أيضاً ؛ للتبعيه ، فلا يمكن أن نثبت به كون الملاك ثابتاً في حالتي القدره والعجز معاً.

قد يفترض تارة أخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم.

واخرى أخذه في موضوع حكمٍ مضادٍّ له.

وثالثه أخذه في موضوع مثله.

ورابعه أخذه في موضوع حكمٍ مخالفٍ.

ولا شكَّ في إمكان الأخير. وإنما وقع الكلام في الافتراضات الثلاثة الأولى :

أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه

أمّا الافتراض الأول ، فقد يبرهن على استحالة أدائه للدور ، إذ يتوقف كلٌّ من الحكم والعلم به على الآخر.

وقد يجاب : بأنّه لا دور ؛ لأنّ الحكم وإن كان متوقفاً على القطع ؛ لأنه مأخوذ في موضوعه إلا أنّ القطع بالحكم لا يتوقف على ثبوت الحكم.

وتحقيق الحال في ذلك : أنّ القطع بالحكم إذا اخذ في موضوع شخص ذلك الحكم : فإمّا أن يكون الحكم المقطوع دخيلاً في الموضوع أيضاً ، وذلك بأن يؤخذ القطع بالحكم بما هو مصيب في الموضوع ، وإمّا أن لا يكون لثبوت ذات المقطوع دخل في الموضوع.

ففي الحالة الأولى تعتبر الاستحالة واضحة ؛ لوضوح الدور وتوقف الحكم على نفسه عندئذٍ.

وأمّا في الحالة الثانية فلا يجرى الدور بالتقريب المذكور ، ولكنّ الافتراض

مع هذا مستحيل. وقد بُرهن على استحالته بوجه :

منها : أنّ الافتراض المذكور يجعل الحكم المقطوع منوطاً بنفس القطع ، وهذا أمر يستحيل أن يسلم به القاطع ؛ لأنه يخالف طبيعه الكاشفيه فى القطع التى تجعل القاطع دائماً يرى أنّ مقطوعه ثابت بقطع النظر عن قطعه.

ومنها : أنه يلزم الدور فى مرحله وصول التكليف ؛ لأنّ العلم بكلّ تكليف يتوقف على العلم بتحقق موضوعه ، وموضوعه - بحسب الفرض - هو العلم به ، فيكون العلم بالتكليف متوقفاً على العلم بالعلم بالتكليف. والعلم بالعلم نفس العلم ؛ لأنّ العلم لا يعلم بعلم زائد ، بل هو معلوم بالعلم الحضورى ؛ لحضوره لدى النفس مباشره ، وهذا ينتج توقف العلم على نفسه.

إلا- أنّ كلّ هذا إنّما يرد إذا اخذ العلم بالمجوعول فى موضوعه ، ولا يتجه إذا اخذ العلم بالجعل فى موضوع المجوعول. فبإمكان المولى أن يتوصل إلى المقصود بتقييد المجوعول بالعلم بالجعل ، وأما من لم يأخذ هذا المخلص بعين الاعتبار كالمحقق النائينى رحمه الله فقد وقع فى حيره من ناحيتين :

الاولى : أنه كيف يتوصل الشارع إلى تخصيص الحكم بالعالم به إذا كان التقييد المذكور مستحيلاً؟

الثانيه : أنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، بناءً على مختاره من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل العدم والملكه. وهذا يعنى أنّ الجعل الشرعى يبقى مهملاً بلا تقييد ولا إطلاق ، فكيف يرفع هذا الإهمال ويتعين فى المطلق تارة وفى المقيد اخرى؟

وقد حلّ رحمه الله ذلك بافتراض جعل ثانٍ يتكفل إثبات نفس الحكم للعالم بالجعل الأول خاصه إذا اريد التقييد ، وللمكلف مطلقاً من حيث علمه بالجعل الأول وجهله به إن اريد الإطلاق ، وبذلك تتحقق نتيجه التقييد والإطلاق. وإنّما

نُعَبَّرُ بالنتيجه ، لابهما ؛ لأنّ ذلك لم يحصل بالجعل الأول المهمل ، وإنما عوّض عن إطلاقه وتقييده بجعل ثانٍ على الوجه المذكور. ولا يلزم من التعويض المذكور محذور التقييد والإطلاق في نفس الجعل الأول ؛ لأنّ العلم بالحكم الأول اخذ قيماً في الحكم الثاني ، لا في نفسه ، فلا دور. ونظراً إلى أنّ الجعلين قد نشأ من غرضٍ واحدٍ ولأجل ملائكةٍ فاردٍ كان التقييد في الثاني منهما في قوه التقييد في الأول ، ولهذا عبّر عن الثاني بمتّم الجعل الأول (1).

ويرد عليه : أنّه إن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بالجعل الأول فهذا التقييد ممكن في الجعل الأول مباشرة ، كما عرفت.

وإن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بفعليه المجعول في الجعل الأول المهمل ، فهذا غير معقول ؛ لأنّه يفترض أنّ فعلية المجعول بالجعل الثاني فرع العلم بفعليه المجعول بالجعل الأول المهمل. وحينئذٍ نتساءل : أنّ المجعول بالجعل المهمل هل ترتبط فعليته بالعلم به ، أو لا؟

فعلى الأول يعود المحذور ، وهو توقّف الشيء على العلم به. وعلى الثاني يلزم الخلف ، وأن يكون الجعل المهمل الذي لا إطلاق فيه مطلقاً ؛ لأنّ ثبوت مجعوله بدون توقّف على القيد هو معنى الإطلاق.

وثمره هذا البحث تظهر في إمكان التمسّك بإطلاق دليل الحكم لنفي دخل قيد العلم في موضوعه ، فإنّه إن بُنى على إمكان التقييد والإطلاق معاً أمكن ذلك ، كما هو الحال في نفي سائر القيود المحتمله بالإطلاق.

وإن بُنى على مسلك المحقّق النائيني القائل باستحاله التقييد والإطلاق معاً ، فلا يمكن ذلك ؛ لأنّ الاطلاق في الحكم مستحيل ، فكيف يتمسك باطلاق الدليل

ص : ٢٥٩

إثباتاً لا اكتشافاً أمر مستحيل.

وإن بُنى على أنّ التقييد مستحيل والإطلاق ضروري ، كما يرى ذلك من يقول بأنّ التقابل بين التقييد والإطلاق ، تقابل التناقض أو تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما ، فلا يمكن التمسك بإطلاق الدليل ؛ لأنّ إطلاق الدليل إنّما يكشف عن إطلاق مدلوله ، وهو الحكم ، وهذا معلوم بالضروره على هذا المبني. وإنّما الشكّ في إطلاق الملاك وضيقة ، ولا يمكن استكشاف إطلاق الملاك ، لا بإطلاق الحكم المدلول للدليل ، ولا بإطلاق نفس الدليل.

أمّا الأول فلأنّ إطلاق الحكم إنّما يكشف عن إطلاق الملاك إذا كان بإمكان المولى أن يجعله مقيداً ، فلم يفعل ، والمفروض في المقام استحاله التقييد.

وأما الثاني فلأنّ الدليل مفاده مباشرة هو الحكم لا الملاك.

أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده أو مثله

وأما الافتراض الثاني فهو مستحيل ؛ لأنّ القاطع سواء كان مصيباً في قطعه أو مخطئاً ، يرى في ذلك اجتماع الحكيم المتضادين ، فيمتنع عليه أن يصدّق بالحكم الثاني ، وما يمتنع تصديق المكلف به لا يمكن جعله. وفي حالات إصابه القطع للواقع يستبطن الافتراض المذكور اجتماع الضدين حقيقه.

وهذا الافتراض في حقيقته نحو من الردع عن العمل بالقطع ، بجعل حكمٍ على القاطع مضاداً لمقطوعه ، واستحالته بتعبيرٍ آخر هي استحاله الردع عن العمل بالقطع.

وأما الافتراض الثالث فقد يطبّق عليه نفس المحذور المتقدم ، ولكن باستبدال محذور اجتماع الضدين بمحذور اجتماع المثليين.

وقد يجاب على ذلك : بأنّ محذور اجتماع المثليين يرتفع بالتأكد والتوحد ،

كما هو الحال في «أكرم العادل» و «أكرم الفقير» ، فإنهما يتأكدان في العادل الفقير.

ولكنّ هذا الجواب ليس صحيحاً ؛ لأنّ التأكيد على نحو التوحد إنّما يكون في مثلين لا طوليه وترتب بينهما ، كما في المثال ، لا في المقام ، حيث إنّ أحدهما متأخر رتبة عن الآخر ، لترتبه على القطع به ، فلا يمكن أن يرتفع محذور اجتماع المثلين بالتأكد.

ص: ٢٤١

لا- شكّ في وجود واجباتٍ لا- يخرج المكلف عن عهدها إلا إذا أتى بها بقصد القربه والامتثال ، وفي مقابلها واجبات يتحقّق الخروج عن عهدها بمجرد الإتيان بالفعل بأيّ داعٍ كان.

والقسم الأول يسمّى بالتعبدي ، والثاني يسمّى بالتوصلّي. والكلام يقع في تحليل الفرق بين القسمين ؛ فهل الاختلاف بينهما مرده إلى عالم الحكم والوجوب؟ بمعنى أنّ قصد القربه والامتثال يكون مأخوذاً قيدياً أو جزءاً في متعلق الوجوب التعبدي ولا يكون كذلك في الوجوب التوصلّي ، أو أنّ مرده الاختلاف إلى عالم الملا-ك دون عالم الحكم؟ بمعنى أنّ الوجوب في كلٍّ من القسمين متعلّق بذات الفعل ، ولكنّه في القسم الأول ناشئ عن ملاكٍ لا يستوفي إلاّ بضمّ قصد القربه ، وفي القسم الثاني ناشئ عن ملاكٍ يستوفي بمجرد الإتيان بالفعل.

ومنشأ هذا الكلام هو احتمال استحاله أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر. فإن ثبتت هذه الاستحاله تعيّن تفسير الاختلاف بين التعبدي والتوصلّي بالوجه الثاني ، وإلاّ تعيّن تفسيره بالوجه الأوّل.

ومن هنا يتّجه البحث إلى تحقيق حال هذه الاستحاله ؛ وقد برهن عليها بوجوه :

الأول : أنّ قصد امتثال الأمر متأخّر رتبةً عن الأمر ؛ لتفرّعه عليه ، فلو اخذ قيدياً أو جزءاً في متعلّق الأمر والوجوب لكان داخلاً في معروض الأمر ضمناً ، ومتقدماً على الأمر تقدّم المعروض على عارضه ، فيلزم كون الشيء الواحد

والجواب : أنّ ما هو متأخر عن الأمر ومتفرّع على ثبوته قصد الامتثال من المكلف خارجاً ، لا عنوانه وتصوّر مفهومه في ذهن المولى ، وما يكون متقدماً على الأمر تقدّم المعروض على عارضه هو عنوان المتعلق وتصوره في ذهن المولى ؛ لأنّه ما لم يتصور الشيء لا يمكنه أن يأمر به. وأمّا الوجود الخارجى للمتعلق فليس متقدماً على الأمر ، بل هو من نتائجه دائماً ، فلا محذور.

وكأنّ صاحب هذا البرهان اشتبه عليه المتعلق بالموضوع. فقد عرفنا سابقاً (١) أنّ فعلية الوجوب المجعول تابعه لوجود الموضوع خارجاً ، وحيث اختلط على هذا المبرهن المتعلق والموضوع ، فحُيِّل له أنّ قصد الامتثال إذا كان داخلياً في المتعلق فهو داخل في الموضوع ويكون الوجوب الفعلى تابعاً لوجوده ، بينما وجوده متفرّع على الوجوب.

ونحن قد ميّزنا سابقاً بين المتعلق والموضوع (٢) ، وميّرنا بين الجعل والمجعول (٣). وعرفنا أنّ المجعول تابع في فعليته لوجود الموضوع خارجاً ، لا لوجود المتعلق. وأنّ الجعل منوط بالوجود الذهني لأطرافه من المتعلق والموضوع ؛ لا-الخارجى ، فلا تنطوى علينا المغالطة المذكوره.

الثانى : أنّ قصد امتثال الأمر عبارته عن محرّك الأمر. والأمر لا يحرك إلاّ نحو متعلقه ، فلو كان نفس القصد المذكور داخلياً في المتعلق لأدى إلى أنّ الأمر

ص: ٢٦٣

١- تحت عنوان : قاعده إمكان الوجوب المشروط.

٢- فى بحث الدليل العقلى من الحلقة الاولى ، تحت عنوان : العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه.

٣- فى بحث الدليل العقلى من هذه الحلقة ، تحت عنوان : قاعده إمكان الوجوب المشروط.

يحرّك نحو نفس هذه المحرّكيه ، وهذا مستحيل.

وبيانٍ آخر : أنّ المكلف لا يمكنه أن يقصد امتثال الأمر إلاباليتيان بما تعلق به ذلك الأمر ، فإن كان القصد المذكور دخيلاً في المتعلق ، فهذا يعني أنّ الأمر لم يتعلّق بذات الفعل ، فلا يمكن للمكلف أن يقصد الامتثال بذات الفعل.

وإن شئت قلت : إنّ قصد امتثال الأمر بفعلٍ يتوقّف على أن يكون مصداقاً لمتعلّق الأمر ، وكونه كذلك - على فرض أخذ القصد في المتعلق - يتوقّف على انضمام القصد المذكور إليه ، وهذا يؤدّي إلى توقّف الشيء على نفسه ؛ واستحاله الامتثال.

وقد اجيب على ذلك : بأنّ القصد إذا كان داخلياً في المتعلّق انحلّ الأمر إلى أمرين ضمّيتين ، لكلّ منهما محرّكيه نحو متعلقه : أحدهما الأمر بذات الفعل ، والآخر الأمر بقصد امتثال الأمر الأول وجعله محرّكاً.

فيندفع البيان الأول في البرهان المذكور : بأنّ الأمر الثاني يحرك نحو محرّكيه الأمر الأول ، لا نحو محرّكيه نفسه.

ويندفع البيان الثاني : بأنّ ذات الفعل متعلق للأمر ؛ وهو الأمر الضمني الأول.

الثالث : أنّ قصد امتثال الأمر إذا اخذ في متعلق الأمر كان نفس الأمر قييداً من قيود الواجب ، وحيث إنّ قييد غير اختياريّ فلا بدّ من أخذه قييداً في موضوع الوجوب. وهذا يعني أخذ الأمر في موضوع نفسه ، وهو محال. وقد مرّ بنا هذا البرهان في الحلقة السابقة (1).

وقد يعترض عليه : بأنّ القييد غير الاختياري للواجب إنّما يلزم أن يؤخذ

ص: ٢٦٤

١- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه.

قيداً في موضوع الوجوب ؛ لأنه لو لم يؤخذ كذلك لكان الأمر محرّكاً نحو المقيّد ، وهو يساوق التحريك نحو القيد ، مع أنّه غير اختياري ، فلا بدّ من أخذه في الموضوع ؛ ليكون وجود الأمر ومحرّكيته بعد افتراض وجود القيد. وفي هذه الحالة لا يحرك إلا إلى التقيّد وذات المقيّد.

وهذا البيان إنّما يبرهن على أخذ القيد غير الاختياري للواجب قيدياً في موضوع الوجوب إذا لم يكن مضمون الوجود بنفس جعل هذا الوجوب ، وأمّا إذا كان مضموناً كذلك فلن يحرك الأمر حينئذٍ نحو القيد ؛ لأنّه موجود بنفس وجوده ، بل يتّجه في تحريكه دائماً نحو التقيّد وذات المقيّد. والمقام مصداق لذلك ؛ لأنّ الأمر يتحقّق بنفس الجعل الشرعي ، فأىّ حاجه إلى أخذه قيدياً في الموضوع؟

هذه أهمّ براهين الاستحالة مع بعض التعليق عليها.

وثمره هذا البحث : أنّ الاختلاف بين القسمين إذا كان مردّه إلى عالم الحكم فبالإمكان عند الشكّ في كون الواجب تعدياً أو توصيلاً التمسّك بإطلاق دليل الواجب لنفي دخل قصد الامتثال في متعلق الوجوب كما هو الحال في كلّ القيود المحتمله ، فتثبت التوصّليه.

وأمّا إذا كان مردّه إلى عالم الملا-ك بسبب استحاله أخذ القصد المذكور في متعلق الأمر ، فلا- يمكن التمسّك بالإطلاق المذكور لإثبات التوصّليه ؛ لأنّ التوصّليه لا تثبت حينئذٍ إلا بإثبات عدم دخل قصد الامتثال في الملا-ك ، وهذا ما لا يمكن إثباته بدليل الأمر ، لا مباشرة ؛ لأنّ مفاد الدليل هو الأمر لا الملا-ك ، ولا بصوره غير مباشره عن طريق إثبات الإطلاق في متعلق الأمر ؛ لأنّ الإطلاق في متعلق الأمر إنّما يكشف عن الإطلاق في متعلق الملا-ك إذا كان بإمكان المولى أن يأمر بالمقيّد فلم يفعل ، والمفروض هنا عدم الإمكان.

وقد تذكر ثمره اخرى فى مجال الأصل العملى عند الشكّ فى التعبدية وعدم قيام الدليل ، وهى : أنّ هذا الشكّ مجرى للبراءه إذا كان قصد الامتثال ممّا يؤخذ فى الواجب على تقدير اعتباره ، إذ يدخل فى كبرى دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر. ومجرى لأصله الاشتغال إذا كان قصد الامتثال ممّا لا يؤخذ كذلك ، إذ لا شكّ فى وجوب شىءٍ شرعاً ، وإنّما الشكّ فى سقوط الواجب المفروغ عن ثبوته.

ص: ٢٦٦

التخيير تارةً يكون عقلياً ، واخرى شرعياً. فإن كانت البدائل المذكورة على نحو التردد متعلّقةً للأمر فى لسان الدليل ، فالتخيير شرعى ، وإلا فهو عقلى .

وقد وقع الكلام فى تحليل واقع الوجوب فى موارد التخيير ، وكيفيه تعلّقه .

وفى ذلك عدّه اتّجاهات :

الاتّجاه الأول : أنّ الوجوب فى موارد التخيير العقلى متعلّق بالجامع ، وفى موارد التخيير الشرعى متعلّق بكلّ واحدٍ من البدائل ؛ ولكن مشروطاً بترك البدائل الاخرى .

وقد يلاحظ عليه : بأنّ الوجوبات المشروطة تستلزم اموراً لا تناسب الوجوب التخيرى ، كما تقدّم فى الحلقة السابقة (1) ، من قبيل تعدّد العقاب بترك الجميع .

الاتّجاه الثانى : إرجاع التخيير الشرعى إلى التخيير العقلى ، فيلتزم بأنّ الوجوب يتعلّق بالجامع دائماً ، إمّا ببرهان استحاله الوجوبات المشروطة - كما اشير اليه - فيتعيّن هذا. وإمّا ببرهان أنّ الوجوب التخيرى له ملاك واحد ، والواحد لا يصدر إلاّ من واحد ، فلا بدّ من فرض جامع بين البدائل يكون هو علّه تحصيل ذلك الملاك .

الاتّجاه الثالث : التسليم بأنّ الوجوب فى موارد التخيير يتعلّق بالجامع

ص: ٢٦٧

دائماً ، ولكن يقال : إنّ وجوب الجامع يستلزم الوجوبات المشروطة للحصص والأفراد ، أى وجوب كلّ واحدٍ منها بشرط انتفاء الحصص الأخرى. وهذه الوجوبات بمجموعها لما كانت روحاً نفس ذلك الوجوب المتعلق بالجامع فليس من ناحيتها إلعاب واحد في فرض ترك الجميع.

والفرق بين هذا الاتجاه وسابقه : أنّ هذا يقول بسرايه الوجوب إلى الحصّة بالنحو المذكور ، وأما ذاك الاتجاه فلا يلتزم بالسرايه ، وعليه لا تكون الحصّة معروضةً للوجوب ، بل مصداقاً لمعروض الوجوب. فالوجوب بالنسبة إلى الحصّة في موارد التخيير كالنوعيه بالنسبة إلى أفراد الإنسان ، فإنّ هذا الفرد أو ذاك مصداق لمعروض النوعيه لا معروض لها.

وقد يعترض على الاتجاه الثالث : بأنّ الوجوب فعلٌ اختياريّ للشارع يجعله حيثما أراد ، فاذا جعله على الجامع لا يعقل أن يسرى بنفسه إلى غير الجامع. فإن اريد بالوجوبات المشروطة سريان نفس ذلك الوجوب فهو مستحيل. وإن اريد أنّ الشارع يجعل وجوباتٍ أخرى مشروطةً فهو بلا موجب ، فيكون لغواً.

ويمكن أن يجاب على ذلك : بأنّ هذا إنّما يتمّ في مرحله جعل الحكم والإيجاب ، لا في مرحله الشوق والإرادة ، إذ لا مانع من دعوى الملازمه في هذه المرحله بين حبّ الجامع وأنحاءٍ من الحبّ المشروط للحصص ، ولا- يأتي الاعتراض باللغويه ؛ لأنّ الكلام هنا عن المبادئ التكوينية للحكم. وهذه الملازمه لا برهان عليها ، ولكنّها مطابقه للوجدان.

وهذا التحليل للوجوب التخييري له ثمرات :

منها : ما سوف يظهر في مسأله اجتماع الأمر والنهي.

ومنها : ما قد يقال من أنّه إذا شكّ في واجبٍ أنّه تخييريّ أو تعيينيّ فعلى

القول برجوع التخيير الشرعى إلى إيجاب الجامع يكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، فإن قيل هناك بالبراءة قيل بها هنا بإجرائها عن التعيين ، وإلا فلا.

وعلى القول برجوع التخيير الشرعى إلى الوجوبات المشروطة - كما يقرّره الاتجاه الأول - فالشكّ مرجعه إلى الشكّ فى إطلاق الوجوب واشتراطه ، أى فى ثبوته فى حال الإتيان بما يحتمل كونه بديلاً وعدلاً ، وهذا شكّ فى الوجوب الزائد بلا إشكال ؛ فتجرى البراءة.

ص: ٢٦٩

تعريف الواجب الغيرى

أتضح ممّا تقدم (1) أنّ المكّلف مسؤول عن مقدمات الواجب من قبل نفس الوجوب المتعلّق به ؛ لأنّه يحرك نحوها تبعاً لتحريكه نحو متعلّقه. وهذه المسؤوليه فى حدودها العقليه متّفقه عليها باعتبارها من شؤون حكم العقل بلزوم الامتثال ، وإنّما وقع الكلام فى دعوى الوجوب الشرعى للمقدمه :

فالمشهور بين الاصوليين هو : أنّ إيجاب الشىء يستلزم إيجاب مقدمته فتتّصف المقدمه بوجوب شرعى ، غير أنّه تبعى ؛ إمّا بمعنى أنّه معلول لوجوب ذى المقدمه ، أو بمعنى أنّ الوجوبين معاً معلولان للملاك القائم بذى المقدمه ، فهذا الملاك بنفسه يؤدّى إلى إيجاب ذى المقدمه نفسياً ، وبضمّ مقدميه المقدمه يؤدّى إلى إيجابها غيريّاً ، وعلى كلا الوجهين فالتلازم بين الوجوبين محفوظ.

ويعرّف هؤلاء القائلون بالملازمه الواجب الغيرى بأته : ما وجب لغيره ، أو ما وجب لواجبٍ آخر. والواجب النفسى بأته : ما وجب لنفسه ، أو ما وجب لا لواجبٍ آخر. وعلى هذا الأساس يصنّفون الواجبات فى الشريعة إلى قسمين : فالصلاه ، والصيام ، والحجّ ونحوها واجبات نفسيه. والوضوء ، والغسل ، وطى المسافه واجبات غيريه.

وقد لوحظ عليهم : أنّ الصلاه ونحوها من الواجبات لم يوجبها الشارع إلّا لما يترتب عليها من الفوائد والمصالح ، وهى مغايره وجوداً لتلك الفوائد

ص: ٢٧٠

والمصالح ، فيصدق عليها أنها وجبت للغير ، وهذا يعني أن كل هذه الواجبات تصحح غيريه ؛ ولا يبقى في نطاق الواجب النفسى إلا ما كانت مصلحته ذاتيه له ، كالإيمان بالله سبحانه وتعالى.

وأجاب هؤلاء على الملاحظه المذكوره : بأن الصلاه وإن كانت واجبه من أجل المصلحه المترتبه عليها إلا أن هذا لا يدرجها فى تعريف الواجب الغيرى ؛ لأنّ الواجب الغيرى ليس كل ما وجب لغيره ، بل ما وجب لواجب آخر ، والمصلحه الملحوظه فى إيجاب الصلاه ليست متعلقاً للوجوب بنفسها ، فلا يصدق على الصلاه أنها وجبت لواجب آخر.

فإن سألت : كيف لا تكون تلك المصلحه واجبه مع أن الصلاه الواجبه إنما اوجبت من أجلها؟

كان الجواب : أن الإيجاب مرجعه إلى الاعتبار والجعل الذى هو العنصر الثالث من عناصر تكوين الحكم فى مقام الثبوت ، وغايه الواجب إنما يجب أن تكون مشتركه للواجب بدرجه أقوى فى عالم الحب والإراداه ؛ لأنّ حبه إنما هو لأجلها ، لا فى عالم الجعل والاعتبار ؛ لأنّ الجعل قد يحدّد به المولى مركز حقّ الطاعه على نحو يكون مغايراً لمركز حبّ الأصيل ؛ لِمَا تقدم فى بدايه هذه الحلقة (1) من أن المولى له أن يحدّد مركز حقّ الطاعه فى مقدمات مراده الأصيل بجعل الإيجاب عليها ، لا عليه ، فتكون هى الواجبه فى عالم الجعل دونه.

وعلى هذا فاذا جعل الشارع الإيجاب على الصلاه ابتداءً وحدّدها مركزاً لحقّ الطاعه ، ولم يدخل المصلحه المنظوره له فى العهده ، كانت الصلاه واجباً نفسياً لا غيرياً ؛ لأنها لم تجب لواجب آخر وإن وجبت لمصلحه مترتبّه عليها.

ص: ٢٧١

١- فى البحث عن الحكم الشرعى وتقسيماته ، تحت عنوان : الحكم الواقعى والظاهرى.

وخالفاً لذلك الوضوء فإنه وجب من أجل الصلاه الواجبه ، فينطبق عليه تعريف الواجب الغيرى .

خصائص الوجوب الغيرى

ولا- شكّ لدى الجميع فى أنّ الوجوب الغيرى للمقدمه - إذا كان ثابتاً - فهو لا يتمتع بجمله من خصائص الوجوب النفسى ، ويمكن تلخيص أحوال الوجوب الغيرى فى ما يلى :

أولاً : أنه ليس صالحاً للتحريك المولوى بصوره مستقلّه ومنفصله عن الوجوب النفسى ، بمعنى أنّ من لا يكون بصدد التحرك عن الوجوب النفسى للحجّ لا يمكن أن يتحرّك بروحيه الطاعه والإخلاص للمولى عن الوجوب الغيرى لطى المسافه ؛ لأنّ إرادته العبد المنقاد التكوينيّه يجب أن تتطابق مع إرادته المولى التشريعيّه ، ولّمّا كانت إرادته المولى للمقدمه فى إطار مطلوبيه ذبيها ومن أجل التوصل إليه ، فلا بدّ أن تكون إرادته العبد المنقاد لها فى إطار امتثال ذبيها .

وثانياً : أنّ امتثال الوجوب الغيرى لا يستتبع ثواباً بما هو امتثال له ؛ وذلك لأنّ المكلف إن أتى بالمقدمه بداعى امتثال الواجب النفسى كان عمله بدايه فى امتثال الوجوب النفسى ، ويستحقّ الثواب عندئذٍ من قبل هذا الوجوب . وإن أتى بالمقدمه وهو منصرف عن امتثال الواجب النفسى فلن يكون بإمكانه أن يقصد بذلك امتثال الوجوب الغيرى ؛ لِمّا تقدّم من عدم صلاحيه الوجوب الغيرى للتحريك المولوى .

وثالثاً : أنّ مخالفه الوجوب الغيرى بترك المقدمه ليست موضوعاً مستقلاً لاستحقاق العقاب إضافه إلى ما يستحقّ من عقاب على مخالفه الوجوب النفسى ؛

وذلك لأنَّ استحقاق العقاب على مخالفه الواجب إنّما هو بلحاظ ما يعبّر عنه الواجب من مبادئ وملاكاتٍ تفوت بذلك ، ومن الواضح أنّ الواجب الغيرى ليس له مبادئ وملاكات سوى ماللواجب النفسى من ملاك ، فلا معنى لتعدّد استحقاق العقاب.

ورابعاً : أنّ الوجوب الغيرى ملاكه المقدميه ، وهذا يفرض تعلّقه بواقع المقدمه دون أن يؤخذ فيه أى شىء إضافي لا دخل له فى حصول ذى المقدمه.

ومن هنا كان قصد التوصل بالمقدمه إلى امثال المولى والتقرب بها نحوه تعالى خارجاً عن دائره الواجب الغيرى ؛ لعدم دخل ذلك فى حصول الواجب النفسى.

فطى المسافه إلى الميقات كيفما وقع وبأى داع اتفق يحقّق الواجب الغيرى ، ولا يتوقّف الحجّ على وقوع هذا الطى بقصد قريبي. وهذا معنى ما يقال من أنّ الواجبات الغيريه توصليه.

مقدمات غير الواجب

كما تتّصف مقدمات الواجب بالوجوب الغيرى عند القائلين بالملازمه ، كذلك تتّصف مقدمات المستحبّ بالاستحباب الغيرى لنفس السبب. وأمّا مقدمات الحرام فهى على قسمين :

أحدهما : ما لا ينفكّ عنه الحرام ، ويعتبر بمثابة العله التامه أو الجزء الأخير من العله التامه له ، كالقاء الورقه فى النار الذى يترتب عليه الاحتراق.

والقسم الآخر : ما ينفكّ عنه الحرام ، وبالإمكان أن يوجد ومع هذا يترك الحرام.

فالقسم الأول من المقدمات يتّصف بالحرمة الغيريه ، دون القسم الثانى ؛ لأنّ المطلوب فى المحرّمات ترك الحرام وهو يتوقّف على ترك القسم الأول من

المقدمات ، ولا يتوقف على ترك القسم الثانى.

ومقدمات المكروه كمقدمات الحرام.

الثمره الفقهي للنزاع فى الوجوب الغيرى

ومسأله الملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته على الرغم من كونها من المسائل الاصوليه العريقه فى علم الاصول قد وقع شىء من التحير لدى باحثيها فى ثمرتها الفقهيه. وقد يبدو لأوّل نظرهِ أنّ ثمرتها إثبات الوجوب الغيرى ، وهو حكم شرعى نستنبطه من الملازمه المذكوره.

ولكنّ الصحيح عدم صواب هذه النظره ؛ لأنّ الحكم الشرعى الذى يبحثه علم الفقه - ويطلب من علم الاصول ذكر القواعد التى يستنبط منها - إنّما هو الحكم القابل للتحريك المولوى الذى تقع مخالفته موضوعاً لاستحقاق العقاب. وقد عرفت أنّ الوجوب الغيرى - على تقدير ثبوته - ليس كذلك ، فهو لا يصلح أن يكون بنفسه ثمره لهذه المسأله الاصوليه.

وأفضل ما يمكن أن يقال بهذا الصدد تصوير الثمره كما يلى :

أولاً : أنّه إذا اتفق أن أصبح واجبٌ علّة تامهٌ لحرامٍ ، وكان الواجب أهمّ ملاكاً من الحرام : فتارةً ننكر الملازمه ، واخرى نقبلها :

فعلى الأول يكون الفرض من حالات التراحم بين ترك الحرام وفعل الواجب ، فنرجع إلى قانون باب التراحم ، وهو تقديم الأهمّ ملاكاً ، ولا يسوغ تطبيق قواعد باب التعارض ، كما عرفنا سابقاً.

وعلى الثانى يكون دليل الحرمة ودليل الوجوب متعارضين ؛ لأنّ الحرمة تقتضى تعلق الحرمة الغيريه بنفس الواجب ، ويستحيل ثبوت الوجوب والحرمة على فعلٍ واحد ، وهذا يعنى أنّ التنافى بين الجعلين ، وكلّما كان التنافى بين

الجعلين دخل الدليلان في باب التعارض وطُبِّقت عليه قواعده بدلا عن قانون باب التراحم.

ثانياً: أنه إذا اتفق عكس ما تقدّم في الثمره السابقه فأصبح الواجب صدفةً متوقّفاً على مقدمه محرّمه ، كإنقاذ الغريق إذا توقّف على اجتياز الأرض المغصوبه ، فلا شكّ في أنّ المكلف إذا اجتاز الأرض المغصوبه وأنقذ الغريق لم يرتكب حراماً ؛ لأنّ الحرمة تسقط في هذه الحاله رعايه للواجب الأهمّ.

وأما إذا اجتاز الأرض المغصوبه ولم ينقذ الغريق فقد ارتكب حراماً إذا أنكرنا الملازمه ، وكذلك إذا قلنا بأنّ الوجوب الغيرى يختصّ بالحصّه الموصله من المقدمه. ولم يرتكب حراماً إذا قلنا بالملازمه وأنّ الوجوب الغيرى لا يختصّ بالحصّه الموصله. أمّا أنّه ارتكب حراماً على الأوّلين فلائذ اجتياز الأرض المغصوبه حرام في نفسه ، ولا يوجد ما يحول دون اتّصافه - في حاله عدم التوصل به إلى الإنقاذ - بالحرمة. وأمّا أنّه لم يرتكب حراماً على الأخير فلائذ الوجوب الغيرى يحول دون اتّصافه بالحرمة.

شمول الوجوب الغيرى

قام القائلون بالملازمه بعدّه تقسيماتٍ للمقدمه ، وبحثوا في أنّ الوجوب الغيرى هل يشمل كلّ تلك الأقسام ، أو لا؟ ونذكر في مايلي أهمّ تلك التقسيمات :

التقسيم الأول : تقسيم المقدمه إلى داخلية وخارجية ، ويراد بالداخلية جزء الواجب ، وبالخارجية ما توقّف عليه الواجب من أشياء سوى أجزائه.

وقد وقع البحث بينهم في أنّ الوجوب الغيرى هل يعمّ المقدمات الداخليه أو يختصّ بالمقدمات الخارجيه؟

فقد يقال بالتعميم ؛ لأنّ ملاكه التوقّف ، والواجب كما يتوقّف على المقدمه

الخارجيه يتوقّف أيضاً على وجود جزئه ، إذ لا يوجد مركّب إلا إذا وجدت أجزاؤه.

ويقال في مقابل ذلك بالاختصاص ونفى الوجوب الغيرى عن الجزء ، إمّا لعدم المقتضى له ، أو لوجود المانع.

وبيان عدم المقتضى أن يقال : إنّ التوقّف والمقدّميه يستبطن المغايره بين المتوقّف والمتوقّف عليه ؛ لاستحاله توقّف الشيء على نفسه ، والجزء ليس مغايراً للمركّب فى الوجود الخارجى ، فلا معنى لاتّصافه بالوجوب الغيرى.

وبيان المانع بعد افتراض المقتضى أن يقال : إنّ الجزء متّصف بالوجوب النفسى الضمنى ، فلو اتّصف بالوجوب الغيرى لزم اجتماع المثليين.

فإن قيل : يمكن أن يفترض تأكدهما وتوحدتهما من خلال ذلك فى وجوب واحد ، فلا يلزم محذور.

كان الجواب : أنّ التأكد والتوحد هنا مستحيل ؛ لأنّ الوجوب الغيرى إذا كان معلولاً للوجوب النفسى - كما يقال - فيستحيل أن يتحد معه وجوداً ؛ لاستحاله الوحده بين العله والمعلول فى الوجود.

التقسيم الثانى : تقسيم المقدمه إلى مقدمه واجب ومقدمه وجوب. ولا شكّ فى أنّ المقدمه الوجوبيه كما لا يكون المكلف مسؤولاً عنها من قبل ذلك الوجوب - على ما تقدم (1) - كذلك لا يتعلّق الوجوب الغيرى بها ؛ لأنه إمّا معلول للوجوب النفسى ، أو [ملازم] معه ، فلا يعقل ثبوته إلاّ فى فرض ثبوت الوجوب النفسى ، وفرض ثبوت الوجوب النفسى يعنى أنّ مقدمات الوجوب قد تمّت ووجدت ، فلا معنى لإيجابها.

ص: ٢٧٦

١- تحت عنوان : المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات.

التقسيم الثالث : تقسيم المقدمه إلى شرعيه وعقليه وعلميه.

والمقدمه الشرعيه : ما أخذها الشارع قيدها في الواجب. والمقدمه العقليه : ما يتوقف عليها ذات الواجب تكويناً. والمقدمه العلميه هي : ما يتوقف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب ، كالجمع بين أطراف العلم الإجمالي.

ولا شك في أنّ الوجوب الغيري لا يتعلّق بالمقدمه العلميه ؛ لأنها ممّا لا يتوقف عليها نفس الواجب ، بل إحرازه. كما لا شك في تعلّقه بالمقدمه العقليه إذا ثبتت الملازمه. وإنّما الكلام في تعلّقه بالمقدمه الشرعيه ، إذ ذهب بعض الأعلام كالمحقّق النائيني (١) رحمه الله إلى أنّ المقدمه الشرعيه كالجزمه تتّصف بالوجوب النفسى الضمنى ، وعلى هذا الأساس أنكر وجوبها الغيري.

ودعوى الوجوب النفسى للمقدمه الشرعيه تقوم على افتراض أنّ مقدميتها بأخذ الشارع لها في الواجب النفسى ، ومع أخذها في الواجب ينسب عليها الوجوب.

ونردّ على هذه الدعوى بما تقدّم (٢) من أنّ أخذها قيدها يعنى تخصيص الواجب بها وجعل الأمر متعلقاً بالتقييد ، فيكون تقييد الفعل بمقدمته الشرعيه واجباً نفسياً ضمناً لا القيد نفسه.

فإن قيل : إنّ التقييد منتزِع عن القيد ، فالأمر به أمر بالقيد.

كان الجواب : أنّ القيد وإن كان دخيلاً في حصول التقييد ؛ لأنه طرف له ، لكنّ هذا لا يعنى كونه عينه ، بل التقييد بما هو معنّى حرفيّ له حظّ من الوجود والواقعيه مغاير لوجود طرفيه ، وذلك هو متعلق الأمر النفسى ضمناً. فالمقدمه

ص: ٢٧٧

١- فوائد الاصول ١ : ٢٤٥.

٢- تحت عنوان : المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات.

الشرعيه إذن تتّصف بالوجوب الغيرى كالمقدمه العقليه إذا تمّت الملازمه.

تحقيق حال الملازمه :

والصحيح إنكار الوجوب الغيرى فى مرحله الجعل والإيجاب ، مع التسليم بالشوق الغيرى فى مرحله الإراده.

أمّا الأول فلأنّ الوجوب الغيرى إن اريد به الوجوب المترشّح بصوره قهريّه من قبل الوجوب النفسى ، فهذا غير معقول ؛ لأنّ الوجوب جعل واعتبار ، والجعل فعل اختيارى للجاعل ولا يمكن ترشّحه بصوره قهريّه.

وإن اريد به وجوب يجعل بصوره اختياريه من قبل المولى ، فهذا يحتاج إلى مبرّر ومصحّح لجعله ، مع أنّ الوجوب الغيرى لا مصحّح لجعله ؛ لأنّ المصحّح للجعل - كما تقدّم فى محله - إمّا إبراز الملاك بهذا اللسان التشريعى ، وإمّا تحديد مركز حقّ الطاعه والإيدانه ، وكلا الأمرين لا معنى له فى المقام ؛ لأنّ الملاك مبرّز بنفس الوجوب النفسى ، والوجوب الغيرى لا يستتبع إيدانه ولا يصلح للتحيك - كما مرّ بنا - فيلغوا جعله.

وأما الثانى : فمن أجل التلازم بين حبّ شىء وحبّ مقدّمته ، وهو تلازم لا برهان عليه ، وإنّما تؤمن به لشهاده الوجدان ، وبذلك صحّ افتراض الحبّ فى جُلّ الواجبات النفسيه التى تكون محبوبه بما هى مقدمات لمصالحها وفوائدها المترتبه عليها. ولو أنكرنا الملازمه بين حبّ الشىء وحبّ مقدمته لما أمكن التسليم بمحبوبيه هذه الواجبات النفسيه.

حدود الواجب الغيرى

وفى حاله التسليم بالواجب الغيرى فى مرحلتى الجعل والحبّ معاً ، أو فى إحدى المرحلتين على الأقلّ ، يقع الكلام فى أنّ متعلق الوجوب الغيرى هل هو

قد يقال : بأنّ المسأله مبنيّه على تعيين الملاك والغرض من الواجب الغيرى ، فإن كان الغرض هو التمكن من الواجب النفسى فمن الواضح أنّ هذا الغرض يحصل بطبعي المقدمه ، ولا يختصّ بالحصّه الموصله ، فيتعيّن أن يكون الوجوب الغيرى تبعاً لغرضه متعلقاً بالطبعي أيضاً. وإن كان الغرض حصول الواجب النفسى فهو يختصّ بالمقدمه الموصله ؛ ويثبت حينئذٍ اختصاص الوجوب بها أيضاً تبعاً للغرض.

وفى المسأله قولان : فقد ذهب صاحب الكفايه (١) وجماعه (٢) إلى الأول ، وذهب صاحب الفصول (٣) وجماعه إلى الثانى.

ويمكن أن يبرهن على الأول : بأنّ الوجوب الغيرى لو كان متعلقاً بالحصّه الموصله إلى الواجب النفسى خاصّه لزم أن يكون الواجب النفسى قيّداً فى متعلق الوجوب الغيرى والقيّد مقدمه للمقيّد ، وهذا يؤدّى إلى أن يصبح الواجب النفسى مقدمه للواجب الغيرى.

ويمكن أن يبرهن على الثانى : بأنّ غرض الوجوب الغيرى ليس هو التمكن ، بل نفس حصول الواجب النفسى ؛ لأنّ دعوى أنّ الغرض هو التمكن إن اريد بها أنّ التمكن غرض نفسى فهو باطل بداهه وخلف أيضاً ؛ لأنّه يجعل المقدمه موصله دائماً ؛ لعدم انفكاكها عن التمكن الذى هو غرض نفسى ، مع أنّنا نتكلّم عن المقدمه التى تنفكّ خارجاً عن الغرض النفسى.

ص : ٢٧٩

١- كفايه الاصول : ١٤٢.

٢- منهم المحقّق النائينى فى فوائد الاصول ١ : ٢٨٦ ، وأجود التقريرات ١ : ٢٣٧.

٣- الفصول الغرويّه : ٨٦.

وإن اريد بها أن التمكن غرض غيرى فهو بدوره طريق إلى غرض نفسى لا محاله ، إذ وراء كل غرض غيرى غرض نفسى ، فإن كان الغرض النفسى منه حصول الواجب النفسى ثبت أن هذا هو الغرض الأساسى من الواجبات الغيريه ، وإلا تسلسل الكلام حتى يعود إليه لا محاله.

فالصحيح إذن : اختصاص الوجوب بالحصّه الموصله ، ولكن لا بمعنى أخذ الواجب النفسى قيّداً فى متعلق الوجوب الغيرى كما توهم فى البرهان على القول الأول ، بل بمعنى أن الوجوب الغيرى متعلق بمجموعه المقدمات التى متى ما وجدت كان وجود الواجب بعدها مضموناً.

مشاكل تطبيقيه

استعرضنا فى ما سبق (١) أربع خصائص وحالات للوجوب الغيرى ، وتنصّ الثانيه منها على أن امتثال الوجوب الغيرى لا يستتبع ثواباً ، وتنصّ الرابعه منها على أن الواجب الغيرى توصل إلى . وقد لوحظ أن ما ثبت من ترتب الثواب على جملة من المقدمات - كما دلّت عليه الروايات - ينافى الحاله الثانيه للوجوب الغيرى ، وأن ما ثبت من عباديه الوضوء والغسل والتميم واعتبار قصد القربه فيها ينافى الحاله الرابعه له.

والجواب : أمّا فيما يتصل بالحاله الثانيه فهو : أنها تنفى استتباع امتثال الوجوب الغيرى بما هو امتثال له للثواب ، ولا تنفى ترتب الثواب على المقدمه بما هى شروع فى امتثال الوجوب النفسى ، وذلك فيما إذا أتى بها بقصد التوصل بها إلى امتثاله. وما ثبت بالروايات من الثواب على المقدمات يمكن تطبيقه على

ص : ٢٨٠

١- تحت عنوان : خصائص الوجوب الغيرى.

ذلك.

وأما فيما يتصل بالحاله الرابعه فإنها فى الحقيقه إنما تنفى دخول أى شىء فى دائره الواجب الغيرى زائداً على ذات المقدمه التى يتوقف عليها الواجب النفسى ، فاذا كان الواجب النفسى متوقفاً على ذات الفعل امتنع أخذ قصد القربه فى متعلق الوجوب الغيرى ؛ لعدم توقف الواجب النفسى عليه. وإذا كان الواجب النفسى متوقفاً على الفعل مع قصد القربه تعين تعلق الوجوب الغيرى بهما معاً ؛ لأن قصد القربه فى هذه الحاله يعتبر جزءاً من المقدمه. وفى كل مورد يقوم فيه الدليل على عباديه المقدمه نستكشف انطباق هذه الحاله عليها.

فإن قيل : أليس قصد القربه معناه التحرك عن محرّك مولوى لإيجاد الفعل ، وقد فرضنا أنّ الأمر الغيرى لا يصلح للتحريك المولوى - كما نصّيت عليه الحاله الاولى من الحالات الأربع المتقدمه للوجوب الغيرى - فما هو المحرّك المولوى نحو المقدمه؟

كان الجواب : أنّ المحرّك المولوى نحوها هو الوجوب النفسى المتعلق بذيتها ، وهذا التحريك يتمثل فى قصد التوصل ، هذا إضافه إلى إمكان افتراض وجود أمر نفسى متعلق بالمقدمه أحياناً ، بقطع النظر عن مقدميتها ، كما هو الحال فى الضوء على القول باستجابته النفسى.

ص: ٢٨١

لا- شكّ في أنّ الأصل اللفظي في كلّ واجبٍ لدليله إطلاق أنّه لا يجوز عنده شيء آخر ؛ لأنّ إجزائه عنه معناه كونه مسقطاً ، ومرجع مسقطيته غير الواجب للواجب أخذ عدمه قيماً في الوجوب ، وهذا التقييد منفيّ بإطلاق دليل الواجب. وهذا ما قد يسمّى بقاعده عدم الإجزاء.

ولكن يدعى الخروج عن هذه القاعدة في بعض الحالات استناداً إلى ملازمه عقليه ، كما في حالة الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ، إذ قد يقال بأنّ الأمر الاضطراري أو الظاهري يدلّ دلالة التزاميه عقليه على إجزاء متعلّقه عن الواجب الواقعي ؛ على أساس وجود ملازمه بين جعله وبين نكته تقتضي الإجزاء. والتفصيل كما يلي :

دلالة الأوامر الاضطرارية على الإجزاء عقلاً

إذا تعذّر الواجب الأصلي على المكلف فامر بالميسور اضطراراً ، كالعاجز عن القيام تشرع في حقّه الصلاة من جلوس ، فتارة يكون الأمر الاضطراري مقيداً باستمرار العذر في تمام الوقت ، واخرى يكون ثابتاً بمجرد عدم التمكّن في أول الوقت.

ولنبداً بالثاني فنقول : إذا بادر المريض فصلّى جالساً في أول الوقت ، ثم ارتفع العذر في أثناء الوقت فلا تجب عليه الإعادة.

والبرهان على ذلك : أنّ المفروض أنّ الصلاة من جلوس التي وقعت منه في أوّل الوقت كانت مصداقاً للواجب بالأمر الاضطراري.

وحينئذٍ نتساءل : أن وجوبها هل هو تعيني أو تخيري؟

والجواب هو : أنه تخيري ، ولا يحتمل أن يكون تعينياً ؛ لوضوح أنّ هذا المريض كان بإمكانه أن يؤخّر صلاته إلى آخر الوقت فيصلّى عن قيام. وإذا كان وجوبها تخيرياً فهذا يعني وجود عدلين وبدلين يخير المكلّف بينهما فإن كان هذان العدلان هما الصلاة الاضطراريه والصلاه الاختياريه فقد ثبت المطلوب ؛ لأنّ معنى ذلك أنّ الواجب هو الجامع بين الصلاتين وقد حصل ، فلا موجب للإعاده. وإن كان هذان العدلان هما : مجموع الصلاتين من ناحيه ، والصلاه الاختياريه من ناحيه اخرى ؛ بمعنى أنّ المكلّف مخير بين أن يصلّى من جلوسٍ أولاً ومن قيامٍ أخيراً ، وبين أن يقتصر على الصلاة من قيامٍ في آخر الوقت ، فهذا تخير بين الأقل والأكثر ، وهو مستحيل ، وبهذا يتبرهن الإجزاء.

وأما إذا كان الأمر الاضطراري مقتيداً باستيعاب العذر لتمام الوقت : فتاره يصلّى المريض في أوّل الوقت ثم يرتفع عذره في الأثناء ، واخرى يصلّى في جزءٍ من الوقت ، ويكون عذره مستوعباً للوقت حقاً.

ففي الحالة الاولى لا يقع ما أتى به مصداقاً للواجب الاضطراري ، إذ لا أمر اضطراري في هذه الحالة لبيحث عن دلالة على الإجزاء.

وفي الحالة الثانية لا مجال للإعاده ، ولكن يقع الكلام عن وجوب القضاء ، فقد يقال بعدم وجوب القضاء ؛ لأنّ الأمر الاضطراري يكشف عقلاً عن وفاء متعلّقه بملاك الواجب الاختياري ، إذ لولا ذلك لما أمر به ، ومع الوفاء لافوت ليجب القضاء.

ولكن يرد على ذلك : أنّ الأمر الاضطراري يصحّ جعله في هذه الحالة إذا كانت الوظيفة الاضطراريه وافيه بجزءٍ من ملاك الواقع مع بقاء جزءٍ آخر مهمّ لا بدّ من استيفائه ، إذ في حاله من هذا القبيل يمكن للمولى أن يأمر بالوظيفه

الاضطراريه فى الوقت إدراكاً لذلك الجزء من الملاك فى وقته الأسمى ، ثم يأمر بعد ذلك بالقضاء استيفاءً للباقى ، فلا دلالة للأمر الاضطرارى عقلاً- على الإجزاء فى هذه الحاله ، بل يبقى على الفقيه استظهار الحال من لسان دليل الأمر الاضطرارى وإطلاقه ، فقد يستظهر منه الإجزاء ؛ لظهور لسانه فى وفاء البديل بتمام مصلحه البديل ، أو ظهور حاله فى أنه فى مقام بيان تمام ما يجب ابتداءً وانتهاءً ، فإن سكوتة عن وجوب القضاء حينئذ يدل على عدمه.

دلاله الأوامر الظاهريه على الإجزاء عقلاً

قد تؤدى الحجّه إلى تطبيق الواجب المعلوم على غير مصداقه الواقعى ، بأن تدلّ على أنّ الواجب صلاه الظهر مع أنه صلاه الجمعه ، أو على أنّ الثوب طاهر مع أنه نجس. فإذا أتى المكلف بالوظيفه وفقاً للحجّه الظاهريه فهل يجزى ذلك عن الواجب الواقعى بلا حاجه إلى قيام دليل خاصّ على الإجزاء ، أو يحتاج إثبات الإجزاء فى كلّ موردٍ إلى دليلٍ خاصّ ، وبدونه يرجع إلى قاعده عدم الإجزاء؟

قد يقال بالإجزاء بدعوى الملازمه العقليه بين الأمر الظاهرى وبينه ؛ لأنّ الأمر الظاهرى فى حالات المخالفه للواقع يكشف عن وجود مصلحه فى مورده على نحو يُستوفى به الملاك الواقعى الذى يفوت على المكلف بسبب التعبد بالحجّه الظاهريه ، وذلك ببرهان : أنه لولا افتراض مصلحه من هذا القبيل لكان جعل الأمر الظاهرى قبيحاً ؛ لأنه يكون مفوّتاً للمصلحه على المكلف وملقياً له فى المفسده ، ومع اكتشاف مصلحه من هذا القبيل يتعيّن الإجزاء ، فلا- تجب الإعاده فضلاً عن القضاء ؛ لحصول الملاك الواقعى واستيفائه ، والبناء على الاكتشاف المذكور يسمّى بالقول بالسببيّه فى جعل الحجّيه ، بمعنى أنّ الأماره الحجّه تكون

سبباً في حدوث ملائكة في موردها.

ويرد على ذلك :

أولاً: أنّ الأحكام الظاهريّة - على ما تقدم (1) - أحكاماً طريقيه لم تنشأ من مصالح وملاكاتٍ في متعلقاتها ، بل من نفس ملاكات الأحكام الواقعيه. وقد مرّ دفع محذور استلزام الأحكام الظاهريه لتفويت المصلحه والإلقاء في المفسده.

ولو كانت الأحكام الظاهريه ناشئه من مصالح وملاكاتٍ - على ما ادّعى - للزم التصويب ، إذ بعد فرض وفاء الوظيفه الظاهريه بنفس ملائكة الواجب الواقعي يستحيل أن يبقى الوجوب الواقعي مختصياً بمتعلقه الأول ، بل ينقلب لا محاله ويتعلق بالجامع بين الأمرين ، وهذا نحو من التصويب.

وثانياً : إذا سلّمنا أنّ ما يفوت على المكلف بسبب الحجّه الظاهريه من مصالح لا بدّ أن تضمن الحجّه تداركه ، إلّا أنّ هذا لا يقتضى افتراض مصلحهٍ إلّا بقدر ما يفوت بسببها ، فإذا فرضنا انكشاف الخلاف في أثناء الوقت لم يكن ما فات بسبب الحجّه إلّا فضيله الصلاه في أول وقتها - مثلاً - لا أصل ملائكة الواقع ، لإمكان استيفائه معها ، وهذا يعنى أنّ المصلحه المستكشفه من قبل الأمر الظاهري إنّما هي في سلوك الأماره والتعبّد العملي بها بالنحو الذي يجبر ما يخسره المكلف بهذا السلوك ، وليست قائمهً بالمتعلق وبالوظيفه الظاهريه بذاتها ، فاذا انقطع التعبّد في أثناء الوقت بانكشاف الخلاف انتهى أمد المصلحه. وهذا ما يسمّى بالمصلحه السلوكيه ، وعليه فلا موجب للإجزاء عقلاً.

نعم ، يبقى إمكان دعوى الإجزاء بتوهم حكومه بعض أدلّه الحجّيه على

ص : ٢٨٥

١- في هذه الحلقة ، عند البحث عن الحكم الشرعي وتقسيماته ، تحت عنوان : وظيفها لأحكام الظاهريه.

أدله الأحكام الواقعيه وتوسعتها لموضوعها ، وقد أوضحنا ذلك سابقاً (١) ، وهو إجزاء مبنئ على الاستظهار من لسان دليل الحجة ، ولا علاقه له بالملازمه العقليه .

ويأتى دفع هذا التوهّم عند التمييز بين الحكومه الواقعيه والحكومهِ الظاهريه فى مباحث التعارض (٢) إن شاء الله تعالى .

ص : ٢٨٦

-
- ١- فى هذه الحلقة ، عند البحث عن الحكم الشرعى وتقسيماته ، تحت عنوان : التصويب بالنسبه إلى بعض الأحكام الظاهريه .
 - ٢- لم يتطرق الماتن قدس سره إلى هذا الأمر فى مباحث التعارض من هذه الحلقة ، فعلى الراغب الرجوع إلى بحث الإجزاء من تقارير أبحاثه رحمه الله ، وذلك فى الجزء الثانى من كتاب بحوث فى علم الاصول : ١٥٧ - ١٦٢ .

لا- شكّ في التضادّ بين الأحكام التكليفية الواقعية ، وعلى هذا الأساس يمتنع اجتماع الأمر والنهي ؛ لتضادّهما بلحاظ المبادئ وعالم الملاك ، وبلحاظ النتائج وعالم الامتثال.

أمّا الأول فلأنّ مبادئ الأمر هي المصلحه والمحبوبيه ، ومبادئ النهي هي المفسده والمبغوضيه.

وأما الثاني فلضيق قدره المكلف عن امتثالهما معاً ، وعدم امكان الترتب بينهما. وقد سبق في مباحث القدره (1) أنّه كلما ضاقت قدره المكلف عن الجمع بين شيئين ولم يكن بالإمكان الترتب بين أمريهما وحكيميها امتنع جعل الحكمين.

وعلى هذا الأساس إذا دلّ دليل على الأمر بشيءٍ ودلّ دليل آخر على النهي عنه ، من قبيل «صلّ» و«لا تصلّ» كان الدليلان متعارضين ؛ للتنافي بين الجعلين بسبب التضادّ في عالم الملاك أولاً ، وبسبب ضيق قدره المكلف عن الجمع بين الامتثالين مع عدم إمكان الترتب ثانياً.

وهذا ممّا لا إشكال فيه من حيث الأساس ، ولكن قد نفترض بعض الخصوصيات في الأمر والنهي التي قد تخرجهما عن كونهما مجتمعين حقاً على شيءٍ واحد ، فيزول الامتناع ولا ينشأ التعارض بين دليليهما. ويمكن تلخيص

ص: ٢٨٧

١- ضمن بحث شرطيه القدره بالمعنى الأعمّ من أبحاث الدليل العقلي تحت عنوان : ما هو الضدّ؟

تلك الخصوصيات فى ما يلى :

[اختلاف الأمر و النهى بالإطلاق و التقييد:]

الخصوصيه الاولى : أن نفترض تعلق الأمر بالطبيعه على نحو التخيير العقلى بين حصصها وتعلق النهى بحصه معينه من حصصها ، من قبيل «صلّ» و «لا- تصلّ فى الحمّام» وهذا الافتراض يوجب اختلاف المتعلقين بالإطلاق و التقييد ، ولا شكّ فى أنّ ذلك يوجب زوال السبب الثانى للتنافى ، وهو ضيق قدره المكلف عن الجمع بين الامتثالين ؛ وذلك لأنه إذا كان بإمكان المكلف أن يصلّى فى غير الحمّام فهو قادر على الجمع بين الامتثالين.

وإنّما المهمّ تحقيق حال السبب الأول للتنافى ، وهو التضادّ فى عالم المبادئ ، فقد يقال بزواله أيضاً ؛ لأنّ الوجوب بمبادئه متعلق بالجامع ولا- يسرى إلى الحصه ، والحرمة بمبادئها قائمه بالحصه ، فلم يتحد المعروض لهما. وهذا مبنى على بحثٍ تقدم فى التخيير العقلى وأنّه هل يستبطن تخييراً شرعياً ووجوباتٍ مشروطه للحصص ولو بلحاظ عالم المبادئ؟ فإن قيل باستبطانه ذلك لم يُجِد اختلاف المتعلقين بالإطلاق و التقييد فى التغلب على السبب الأول للتنافى ؛ لأنّ وجوب الجامع يسرى ولو بمبادئه إلى الحصص. وإن أنكرنا الاستبطان المذكور اتّجه القول بعدم التنافى وجواز الأمر بالمطلق و النهى عن الحصه.

غير أنّ مدرسه المحقّق النائينى (1) رحمه الله برهنت على التنافى بين الأمر بالمطلق و النهى عن الحصه بطريقه اخرى منفصله عن الاستبطان المذكور ، وهى : أنّ الأمر بالمطلق يعنى أنّ الواجب لوحظ مطلقاً من ناحيه حصصه ، والإطلاق

ص: ٢٨٨

١- راجع فوائد الاصول ٢ : ٤٣٥ - ٤٣٦.

مؤداه الترخيص في تطبيق الجامع على أي واحد من تلك الحصص ، وهذا متعدد بعدد الحصص ، وعليه فالترخيص في تطبيق الجامع على الحصه [المعروضه] للنهي ينافي هذا النهى لا محاله ؛ لأن نفس الحصه معروضه لهما معاً ، فالتنافى لا يقع بالذات بين النهى عن الحصه والأمر بالمطلق ، بل بين النهى عن الحصه والترخيص فيها الناتج عن إطلاق متعلق الأمر.

والفرق بين إثبات التنافى بطريقه الميرزا هذه وإثباتها بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً : أنه على طريقه الميرزا لا يكون هناك تنافٍ بين وجوب المطلق والنهى على نحو الكراهه عن حصه من حصصه ؛ لأن الكراهه لا تنافى الترخيص ، ومن هنا فسّر الميرزا كراهه الصلاه فى الحّمّام وأمثالها. وأما على مسلك الاستبطان المذكور سابقاً فالتنافى واقع بين الأمر بالمطلق والنهى عن الحصه ، سواء كان تحريماً أو كراهتياً.

ولكن التحقيق : أن طريقه الميرزا هذه فى إثبات التنافى غير وجيهه ؛ لأنّ الإطلاق ليس ترخيصاً فى التطبيق ولا يستلزمه :

أما أنه ليس ترخيصاً ، فلأنّ حقيقه الإطلاق - كما تقدّم (1) - عدم لحاظ القيد مع الطبيعه عندما يراد جعل الحكم عليها.

وأما أنه لا يستلزم الترخيص ، فلأنّ عدم لحاظ القيد إنّما يستلزم عدم المانع من قبل الأمر فى تطبيق متعلقه على أي حصه من الحصص ، وعدم المانع من قبل الأمر شىء ، وعدم المانع من قبل جاعل الأمر المساوق للترخيص الفعلى شىء آخر ، وما ينافى النهى عقلاً هو الثانى دون الأول.

ص : ٢٨٩

١- فى بحث الإطلاق من أبحاث تحديد دلالات الدليل الشرعى ، تحت عنوان : التقابل بين الإطلاق والتقييد.

وعلى أي حالٍ فإذا تجاوزنا هذه الخصوصيه وافترضنا الامتناع والتنافي على الرغم من الاختلاف بالإطلاق والتقييد بين المتعلقين نصل حينئذٍ إلى الخصوصيه الاخرى ، كما يلي :

[اختلاف الأمر و النهى فى عنوان المتعلق:]

الخصوصيه الثانيه : أن نفترض تعدد العنوان ، وتعلق الأمر بعنوانٍ والنهى بعنوانٍ آخر ، وتعدد العنوان قد يسبب جواز الاجتماع ورفع التنافى بأحد وجهين :

الأول : أن تعدد العنوان يبرهن على تعدد المعنون.

والثانى : دعوى الاكتفاء بمجرد تعدد العنوان فى دفع التنافى ؛ مع الاعتراف بوحده المعنون والوجود خارجاً.

أمّا الوجه الأول فهو إذا تمّ يدفع التنافى بكلا- تقريبيه ، أى بتقريب استبطان الأمر بالجامع للوجوبات المشروطه بالحصص ، وتقريب استلزامه الترخيص فى التطبيق على الحصه المنافى للنهى ، إذ مع تعدد الوجود الخارجى لا يجرى كلا هذين التقريبين.

ولكنّ الإشكال فى تماميه هذا الوجه ، إذ لا برهان على أنّ مجرد تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون خارجاً ؛ لأنّ بالإمكان انتزاع عنوانين من موجودٍ خارجيّ واحد.

نعم ، إذا ثبت أنّ العنوان ماهيه حقيقيه للشىء تمثّل حقيقته النوعيه فمن الواضح أنّ تعدده يساوق تعدد الشىء خارجاً ، إذ لا يمكن أن يكون للشىء الخارجى الواحد ماهيتان نوعيتان ، ولكن ليس كلّ عنوان يشكّل الماهيه النوعيه لمعنونه ، بل كثيراً ما يكون من العناوين العرضيه المنتزعه.

وأما الوجه الثاني فحاصله : أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالعناوين والصور الذهنيه لا بالوجود الخارجى مباشرةً. فإذا كان العنوان فى افق الذهن متعدّداً كفى ذلك فى عدم التنافى.

فإن قيل : إنّ العناوين فى الذهن إنّما يعرض لها الأمر والنهى بما هى مرآة للخارج ، وهذا يعنى استقرار الحكم فى النهايه على الوجود الخارجى بتوسّط العنوان ، والوجود الخارجى واحد فلا يمكن أن يثبت أمر ونهى عليه ولو بتوسّط عنوانين.

كان الجواب على ذلك : أنّ ملاحظه العنوان فى الذهن مرآة للخارج عند جعل الحكم عليه لا- يعنى أنّ الحكم يسرى إلى الخارج حقيقهً ، وإنّما يعنى أنّ العنوان ملحوظ بما هو صلاه أو غضب ، لا بما هو صورته ذهنيه.

وهذا الوجه إذا تمّ إنّما يدفع التنافى بالتقريب الأول ، أى بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً ، فإنّ الأمر بجامع الصلاه إذا كان يستبطن وجوباً مشروطهً بعدد الحصص فكلّ وجوبٍ متعلّق بحصّه من حصص الصلاه بهذا العنوان ، لا بها بما هى حصّه من حصص الغضب ، فلا تنافى بين الوجوبات المشروطه والنهى بعد افتراض تعدّد العنوان.

ولكنّ الوجه المذكور لا يدفع التنافى بالتقريب الثانى الذى أفاده المحقّق الثانى ، وهو المنافاه بين النهى عن الحصّه والترخيص فى التطبيق ؛ لأنّ إطلاق الواجب لحاله غضبيه الصلاه إذا كان يعنى الترخيص فى تطبيقه على المقيّد بهذه الحاله فهو منافٍ لتحريم هذه الغصبيه لا محاله.

[اختلاف الأمر و النهى فى زمان الفعلية:]

الخصوصيه الثالثه : أن نسلم بأنّ الخصوصيتين السابقتين غير نافعتين لدفع التنافى ، وأنّ الصلاه فى المكان المغصوب لا يمكن أن يجتمع عليها أمر ونهى

بعنوانين ، ولكننا نفترض أنّها متعلّقة للأمر والنهي مع عدم تعاصرها في الفعلية زماناً ، فيبحث عمّا إذا كان هذا نافعاً في دفع التنافي ، أو لا. ومثاله المقصود حاله طرؤ الاضطرار بسوء الاختيار.

وتوضيحه : أنّ الإنسان تارة يدخل إلى الأرض المغصوبه بدون اختياره ، واخرى يدخلها بسوء اختياره ، وفي كلتا الحالتين يصبح بعد الدخول مضطراً إلى التصرف في المغصوب بالمقدار الذي يتضمّنه الخروج ، غير أنّ هذا المقدار يكون مضطراً إليه لا بسوء الاختيار في الحالة الاولى ، ومضطراً إليه بسوء الاختيار في الحالة الثانية. ويترتب على ذلك : أنّ هذا المقدار في الحالة الاولى يكون مرخصاً فيه من قبل الشارع ، خلافاً للحاله الثانيه ؛ لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي المسؤوليه والإدانه ، كما تقدم (1) ، ولكنّ النهي ساقط على القول المتقدم (2) بأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، وينافيه خطاباً.

وعليه فلو كان وقت الصلاه ضيقاً وكان بإمكان المكلف أن يصلّي حال الخروج بدون أن تطول بذلك مدّه الخروج فصلّي بنفس خروجه ، فهذه صلاه في المكان المغصوب ، ولا شكّ في وجوبها في الحالة الاولى ؛ لأنّ الخروج باعتباره مضطراً إليه لا بسوء الاختيار غير منهى عنه منذ البدء. وأما في الحالة الثانيه فقد يقال بأنّها منهى عنها ومأمور بها ، غير أنّ النهي والأمر غير متعاصرين زماناً ، ومن هنا جاز ثبوتهما معاً ؛ وذلك لأنّ النهي سقط خطاباً بالاضطرار الحاصل بسوء الاختيار وإن لم يسقط عقاباً وإدانه ، والأمر توجه إلى الصلاه حال الخروج بعد سقوط النهي ، فلم يجتمعا في زمان واحد.

ص: ٢٩٢

١- و (٢) في بحث قاعده استحاله التكليف بغير المقدور ، تحت عنوان : حالات ارتفاع القدره.

ولكنّ التحقيق : أنّ ذلك لا يدفع [التنافي] بين الأمر والنهي ؛ لأنّ سقوط النهي لو كان لِنسخٍ وتبدّلٍ في تقدير الملاكات لأمكن أن يطرأ الأمر بعد ذلك. وأما إذا كان بسبب الاضطرار بسوء الاختيار الذي هو نحو من العصيان ، فهذا إنّما يقتضى سقوط الخطاب ؛ لا المبادئ. فالتنافي بلحاظ المبادئ ثابت على كلّ حال.

هذا إذا أخذنا بالقول السابق الذي يقول بأنّ الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطاباً. وإذا أنكرنا هذه المنافاه فالأمر أوضح.

[اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسية :]

وقد واجه الاصوليون هنا مشكله اجتماع الأمر والنهي من ناحيه اخرى فى المقام ، وحاصلها : أنّه قد افترض كون الخروج مقدّمه للتخلّص الواجب من الغضب ، ومقدّمه الواجب واجبه ، فيكون الخروج واجباً فعلاً مع كونه منهيّاً عنه بالنهي السابق الذى لايزال فعلياً بخطابه وروحه معاً ، أو بروحه وملاكه فقط على الأقل ، فهل يلتزم بأنّ الخروج ليس مقدّمه للواجب ، أو بتخصيصٍ فى دليل حرمة التصرّف فى المغضوب على نحوٍ ينفى وجود نهى من أوّل الأمر عن هذه الحصّه من التصرّف ، أو بانخرامٍ فى قاعده وجوب المقدمه؟ وجوه ، بل أقوال :

أما الوجه الأول فحاصله : أنّ الخروج والبقاء متضادان ، والواجب هو ترك البقاء ، وفعل أحد الضدّين ليس مقدّمه لترك ضده ، كما تقدّم فى الحلقة السابقه (1).

وهذا الوجه - حتى إذا تمّ - لا- يحلّ المشكله على العموم ؛ لأنّ هذه المشكله لا نواجهها فى هذا المثال فقط ، بل فى حالاتٍ اخرى لا يمكن إنكار المقدميه

ص: ٢٩٣

١- فى بحث الدليل العقلى ، تحت عنوان : اقتضاء وجوب الشىء لحرمة ضده.

فيها ، من قبيل مَنْ سَبَّ بسوء اختياره إلى الوقوع في مرضٍ مُهلكٍ ينحصر علاجه بشرب الشراب المحرّم ، فإنّ مقدّميه الشرب في هذه الحالة واضح.

وأما الوجه الثاني فلا يمكن الأخذ به إلاّ مع قيام برهانٍ على التخصيص المذكور بتعدّد أيّ حلٍّ آخر للمشكلة.

وأما الوجه الثالث فهو المتعيّن ، وذلك بأن يقال : إنّ المقدمه من ناحيه انقسامها إلى فردٍ مباحٍ وفردٍ محرّمٍ على أقسام :

أحدها : أن تكون منقسمه إلى فردين من هذا القبيل فعلاً ، وفي هذه الحالة يتّجه الوجوب الغيري نحو غير المحرّم خاصّه ؛ لأنّ الملازمه التي يدركها العقل لا تقتضي أكثر من ذلك.

ثانيها : أن تكون منحصره أساساً - وبدون دخل للمكلف في ذلك - في الفرد المحرّم ، وفي هذه الحالة يتّجه الوجوب الغيري نحو الفرد المحرّم إذا كان الوجوب النفسي أهمّ من حرّمته ، وتسقط الحرمة حينئذٍ.

ثالثها : أن تكون منقسمه أساساً إلى فردٍ مباحٍ وفردٍ محرّمٍ ، غير أنّ المكلف عجز نفسه بسوء اختياره عن الفرد المباح ، وفي هذه الحالة يدرك العقل أنّ الانحصار في الفرد المحرّم غير مسوّغ لتوجه الوجوب الغيري نحوه ما دام بسوء الاختيار ، فالفرد المحرّم يظلّ على ما هو عليه من الحرمة ، ويكون تعجيز المكلف نفسه عن الفرد المباح من المقدمه مع بقاء الفرد المحرّم على حرّمته تعجيزاً له شرعاً عن الإتيان بذى المقدمه ؛ لأنّ المنع شرعاً عن مقدمه الواجب تعجيز شرعيّ عن الواجب ، ولما كان هذا التعجيز حاصلًا بسوء اختيار المكلف فيسقط الخطاب المتكفّل للأمر بذى المقدمه على القول المشهور ، دون العقاب والإدانه.

غير أنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل ذى المقدمه ولو بارتكاب المقدمه المحرّمه ؛ لأنّ ذلك أهون الأمرين ، وهذا يؤدّي إلى اضطراره إلى ارتكاب الفرد

المحرّم من المقدمه ، غير أنّه لما كان منشأ هذا الاضطراب أساساً سوء الاختيار فيسقط الخطاب على القول المشهور دون العقاب ، وينتج عن ذلك : أنّ الخطابات كلّها ساقطه فعلاً ، وأنّ روحها بما تستتبعه من إدانته ومسؤوليته ثابت.

وفى كلّ حاله يثبت فيها امتناع اجتماع الأمر والنهي لا يختلف الحال فى ذلك بين الأمر والنهي النفسيين ، أو الغيريين ، أو الغيرى مع النفسى ؛ لأنّ ملاك الامتناع مشترك ، فكما لا يمكن أن يكون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً لنفسه ، كذلك لا يمكن أن يكون محبوباً لغيره ومبغوضاً لنفسه مثلاً ؛ لأنّ الحبّ والبغض متنافيان بسائر أنحاءهما ، ونحن وإن كنّا ذهبنا إلى إنكار الوجوب الغيرى فى مرحله الجعل والحكم ولكنّا اعترفنا به فى مرحله المبادئ ، وهذا كافٍ فى تحقيق ملاك الامتناع ؛ لأنّ نكته الامتناع تنشأ من ناحيه المبادئ وليست قائمه بالوجود الجعلى للحكمين.

[ثمره البحث فى اجتماع الأمر والنهى:]

وأما ثمره البحث فى مسأله الاجتماع فهى : أنّه على الامتناع يدخل الدليلان المتكفلان للأمر والنهى فى باب التعارض ، ويقدم دليل النهى على دليل الأمر ؛ لأنّ دليل النهى إطلاقه شمولى ، ودليل الأمر إطلاقه بدلى ، والإطلاق الشمولى أقوى.

وأما على القول بالجواز فلا تعارض بين الدليلين ، وحينئذٍ فإن لم ينحصر امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام وكانت للمكلف مندوحة فى مقام الامتثال فلا تراحم أيضاً ، وإلا وقع التراحم بين الواجب والحرام.

وأما صحه امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام فترتبط بما ذكرنا من التعارض والتراحم ، بأن يقال : إنّه إذا بُنى على التعارض بين الدليلين وقدم

دليل النهى فلا يصح امتثال الواجب بالفعل المذكور ، سواء كان واجباً توصّلياً أو عبادياً ؛ لأن مقتضى تقديم دليل النهى سقوط إطلاق الأمر وعدم شموله له ، فلا يكون مصداقاً للواجب ، وإجزاء غير الواجب عن الواجب على خلاف القاعده ، كما تقدم (١).

وإذا بنى على عدم التعارض فينبغي التفصيل بين أن يكون الواجب توصّلياً أو عبادياً ، فإن كان توصّلياً صح وأجزأ ، سواء وقع التضام لعدم وجود المندوحه ، أو لا ؛ لأنه مصداق للواجب ، والأمر ثابت به على وجه الترتب في حاله التضام ، وعلى الإطلاق في حاله عدم التضام ووجود المندوحه. وإن كان عبادياً صح وأجزأ كذلك إذا كان مبنى عدم التعارض هو القول بالجواز بملاك تعدد المعنون.

وأما إذا كان مبناه القول بالجواز بملاك الاكتفاء بتعدد العنوان مع وحده المعنون فقد يستشكل في صحه والإجزاء ؛ لأن المفروض حينئذ أن الوجود الخارجى واحد وأنه حرام ، ومع حرمة لا- يمكن التقرب به نحو المولى ، فتقع العباده باطله لأجل عدم تأتى قصد القربه ، لا لمحدور في إطلاق دليل الأمر.

وفى كل حاله حكمنا فيها بعدم صحه العمل من أجل افتراض التعارض فلا- يختلف الحال فى ذلك بين الجاهل [بالحرمة] والعالم بها ؛ لأن التعارض تابع للتنافى بين الوجوب والحرمة ، وهذا التنافى قائم بين وجوديهما الواقعيين بقطع النظر عن علم المكلف وجهله.

وفى كل حاله حكمنا فيها بعدم صحه العمل من أجل كونه عبادهً وتعذر قصد التقرب به فينبغى أن يخصص البطلان بصوره تنجز الحرمة. وأما مع الجهل بها وعدم تنجزها فالتقرب بالفعل ممكن فيقع عباده ، ولا موجب للبطلان حينئذ.

ص: ٢٩٦

١- فى بحث الدليل العقلى ، تحت عنوان : دلالة الأوامر الاضطراريه والظاهريه على الإجزاء.

وقع البحث في أنّ وجوب شيء هل يقتضى حرمة ضده ، أو لا؟ ويراد بالضدّ : المنافى على نحوٍ يشمل الضدّ العامّ والضدّ الخاصّ. ويراد بالاقتضاء :

استحاله ثبوت وجوب الشيء مع انتفاء حرمة ضده ، سواء كانت هذه الاستحاله ناشئاً من أنّ أحدهما عين الآخر ، أو من أنّ أحدهما جزء الآخر ، أو من الملازمه بينهما.

والمشهور في الضدّ العامّ هو القول بالاقتضاء ، وإن اختلف في وجهه :

فقال البعض (1) : إنّهُ بملاك العينه ، وهو غريب ؛ لأنّ الوجوب غير التحريم ، فكيف يقال بالعينه؟

وقد يوجّه ذلك : تارة بأنّ وجوب الشيء عين حرمة الضدّ العامّ في مقام التأثير لا عينه في عالم الحكم والإرادة. فكما أنّ حرمة الضدّ العامّ تبعّد عنه كذلك وجوب الشيء يبعّد عن ضده العام بنفس مقرّبيته نحو الفعل ومحركيته إليه.

وتارة اخرى بأنّ النهى عن الشيء عباره عن طلب نقيضه ، فالنهي عن الترك عباره عن طلب نقيضه ، وهو الفعل ، فصحّ أن يقال : إنّ الأمر بالفعل عين النهى عن الضدّ العامّ.

ويرد على التوجيه الأول : أنّه لا يفى بإثبات حرمة الضدّ حقيقه. وعلى التوجيه الثاني : أنّه يرجع إلى مجرّد التسميه ، هذا ، مضافاً إلى أنّ النهى عن شيء معناه الزجر عنه ، لا طلب نقيضه.

ص: ٢٩٧

١- نسبة الميرزا الرشتي في بدائع الأفكار : ٣٨٧ ، إلى بعض المحقّقين.

وقال البعض (١): إنه بملاك الجزئية والتضمّن؛ لأنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك.

وقد تقدم في بحث دلالة الأمر على الوجوب إبطال دعوى التركّب في الوجوب على هذا النحو.

وقال البعض (٢): إنه بملاك الملازمه؛ وذلك لأنّ المولى بعد أمره بالفعل يستحيل أن يرخص في الترك، وعدم الترخيص يساوق التحريم.

والجواب: أنّ عدم الترخيص في الترك يساوق ثبوت حكم إلزامي، وهو كما يلائم تحريم الترك، كذلك يلائم إيجاب الفعل، فلا موجب لاستكشاف التحريم.

وأما الضدّ الخاصّ فقد يقال باقتضاء وجوب الشيء لحرمة بأحد دليلين:

الدليل الأول: وهو مكوّن من مقدّمات:

الأولى: أنّ الضدّ العامّ للواجب حرام.

الثانية: أنّ الضدّ الخاصّ ملازم للضدّ العامّ.

الثالثة: أنّ كلّ ما هو ملازم للحرام فهو حرام.

ويبطل هذا الدليل بإنكار مقدمته الأولى، كما تقدّم، وإنكار المقدمه الثالثه، إذ لا دليل عليها.

الدليل الثاني: وهو مكوّن من مقدّماتٍ أيضاً:

الأولى: أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمه لصدّه.

الثانية: أنّ مقدّمه الواجب واجبه، وعليه فترك الضدّ الخاصّ للواجب

ص: ٢٩٨

١- منهم صاحب المعالم في المعالم: ٦٣ - ٦٤.

٢- كالمحقّق النائيني في فوائد الاصول ١: ٣٠٣، والمحقّق العراقي في نهايه الأفكار ١: ٣٧٧.

واجب.

الثالثة : إذا وجب ترك الضد الخاص حرم نقيضه وهو إيقاع الضد الخاص ، وبذلك يثبت المطلوب.

وقد نستغنى عن مقدمه الثالثه ونكتفى بإثبات وجوب ترك الضد الخاص ؛ لأنّ هذا يحقّق الثمره المطلوبه من القول بالاعتضاء ، وهى عدم إمكان الأمر بال ضدّ الخاص ولو على وجه الترتّب. ومن الواضح أنّه كما لا يمكن الأمر به مع حرّمته ، كذلك مع الأمر بنقيضه ؛ لاستحاله ثبوت الأمر بالنقيضين معاً.

كما أنّ المقدمه الثانيه لا نريد بها إثبات الوجوب الغيرى للمقدمه فى كلّ مراحل الحكم بما فيها عالم الجعل ، بل يكفى ثبوته بلحاظ عالم المبادئ ، وعليه فهذه المقدمه ثابتة.

والمهمّ إذن تحقيق حال المقدمه الاولى ، وقد برهن عليها : بأنّ أحد الضدّين مانع عن وجود ضده ، وعدم المانع أحد أجزاء العلّه ، فتثبت مقدميه عدم أحد الضدّين بهذا البيان.

ونجيب على هذا البرهان بجوابين :

الجواب الأول يتكفّل حلّ الشبهه التى صيغ بها البرهان ، وبيانه : أنّ العلّه مركّبه من المقتضى والشرط وعدم المانع. فالمقتضى هو السبب الذى يترشّح منه الأثر. والشرط دخيل فى ترشّح الأثر من مقتضيه. والمانع هو الذى يمنع المقتضى من التأثير. ومن هنا يتوقّف وجود الأثر على المقتضى والشرط وعدم المانع ، وينشأ عدم الأثر من عدم المقتضى أو عدم الشرط أو وجود المانع ، ولكّنه لا ينشأ من وجود المانع إلّا فى حاله وجود المقتضى ؛ لأنّ تأثير المانع إنّما هو بمنعه للمقتضى عن التأثير ، ومع عدم وجود المقتضى لا معنى لهذا المنع ، وهذا يعنى أنّ المانع إنّما يكون مانعاً إذا أمكن أن يعاصر المقتضى لكى يمنعه عن التأثير ، وأمّا

إذا استحال أن يعاصره استحالت مانعيته له ، وبالتالي لا يكون عدمه من أجزاء العلة.

وعلى هذا الأساس إذا لاحظنا الصلاة بوصفها ضدًا لإزالة النجاسة عن المسجد نجد أنّ المقتضى لها هو إرادة المكلف ، ويستحيل أن تجتمع الإزالة مع إرادة المكلف للصلاة ، وهذا معناه أنّ مانعيه الإزالة عن الصلاة مستحيله ، فلا يمكن أن يكون عدمها أحد أجزاء العلة.

وإن شئت قلت : إنّه مع وجود الإرادة للصلاة لا حاله منتظره ، ومع عدمها لا مقتضى للصلاة ليفرض كون الإزالة مانعًا عن تأثيره.

فإن قيل : كيف تنكرون أنّ الإزالة مانعه ، مع أنّها لو لم تكن مانعًا لاجتمعت مع الصلاة ، والمفروض عدم إمكان ذلك؟

كان الجواب : أنّ المانعيه التي تجعل المانع علة لعدم الأثر ، وتجعل عدم المانع أحد أجزاء العلة للأثر إنّما هي مانعيه الشيء عن تأثير المقتضى في توليد الأثر. وقد عرفت أنّ هذه المانعيه إنّما تثبت لشيءٍ بالإمكان معاصرته للمقتضى.

وأما المانعيه بمعنى مجرد التمانع وعدم إمكان الاجتماع في الوجود - كما في الضدّين - فلا دخل لها في التأثير ، إذ متى ما تمّ المقتضى لأحد المتمانعين بهذا المعنى مع الشرط ، وانتفى المانع عن تأثير المقتضى أثره لا محاله في وجود أحد المتمانعين ونفى الآخر. ونتيجة ذلك : أنّ وجود أحد الضدّين مع عدم ضدّه في رتبته واحدهٍ ولا مقدمتيه بينهما.

الجواب الثاني : أنّ افتراض المقدمتيه يستلزم الدور ، كما أشرنا إليه في الحلقة السابقه (1) فلاحظ.

ص: ٣٠٠

١- في بحث الدليل العقلي ، تحت عنوان : اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضدّه.

وعليه فالصحيح: أنّ وجوب شيءٍ لا يقتضى حرمه ضدّه الخاصّ.

وأما ثمره هذا البحث فهي - كما أشرنا في الحلقة السابقة (1) - تشخيص حكم الصلاه المضادّه لواجبٍ أهمّ إذا اشتغل بها المكلف وترك الأهمّ، وكذلك أيّ واجبٍ آخر مزاحم من هذا القبيل، فإذا قلنا بالاقضاء تعذّر ثبوت الأمر بالصلاه ولو على وجه الترتب فلا تصحّ. وإذا لم نقل بالاقضاء صحّت بالأمر الترتبي.

وبصيغته أشمل في صياغه هذه الثمره أنّه على القول بالاقضاء يقع التعارض بين دليلي الواجبين المتزاحمين؛ لأنّ كلّاً من الدليلين يدلّ بالالتزام على تحريم مورد الآخر، فيكون التنافي في أصل الجعل. وهذا ملاك التعارض، كما مرّ بنا.

وأما على القول بعدم الاقضاء فلا تعارض؛ لأنّ مفاد كلّ من الدليلين ليس إلّا وجوب مورده، وهو وجوب مشروط بالقدره وعدم الاشتغال بالمزاحم، كما تقدّم، ولا تنافي بين وجوبين من هذا القبيل في عالم الجعل.

ص: ٣٠١

١- في نفس البحث وتحت نفس العنوان.

لا- شكّ في أنّ النهي المتعلّق بالعباده أو بالمعامله إرشاداً إلى شرطٍ أو مانع يكشف عن البطلان بفقد الشرط أو وجود المانع. وإنما الكلام في الحرمة التكلّيفيه واقتضاءها لبطلان العباده بمعنى عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال ، وبطلان المعامله بمعنى عدم ترتّب الأثر عليها ، فهنا مبحثان :

اقتضاء الحرمة لبطلان العباده

والمعروف بينهم أنّ الحرمة تقتضى بطلان العباده ، ويمكن أن يكون ذلك لأحد الملاكات التاليه :

الأول : أنّها تمنع عن إطلاق الأمر خطاباً ودليلاً لمتعلّقها ؛ لامتناع الاجتماع ، ومع خروجه عن كونه مصداقاً للواجب لا يجزى عنه ، وهو معنى البطلان.

الثاني : أنّها تكشف عن كون العباده مبغوضه للمولى ، ومع كونها مبغوضه يستحيل التقرب بها.

الثالث : أنّها تستوجب حكم العقل بقبح الإتيان بمتعلّقها ، لكونه معصيه مبغوده عن المولى ؛ ومعها يستحيل التقرب بالعباده.

وهذه الملاكات على تقدير تماميتها تختلف نتائجها :

فنتيجة الملاك الأول لا تختصّ بالعباده ، بل تشمل الواجب التوحيلى أيضاً ، ولا تختصّ بالعالم بالحرمة ، بل تشمل حاله الجهل أيضاً ، ولا تختصّ بالحرمة النفسيه ، بل تشمل الغيريه أيضاً.

ونتيجة الملاك الثانى تختصّ بالعباده ، إذ لا يعتبر قصد القربه فى غيرها ، وبالعالم بالحرمة ؛ لأنّ من يجهل كونها مبغوضه يمكنه التقرب.

ونتيجه الملاك الثالث تختص بالعباده وبفرض تنجز الحرمة ، وأيضاً تختص بالنهي النفسى ؛ لأن الغيرى ليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بفتح المخالفه ، كما تقدم فى مبحث الوجوب الغيرى (١).

ثم إذا افترضنا أنّ حرمة العباده تقتضى بطلانها فإن تعلقت بالعباده بكاملها فهو ما تقدم ، وإن تعلقت بجزئها بطل هذا الجزء ؛ لأن جزء العباده عباده ، وبطل الكل إذا اقتصر على ذلك المفرد من الجزء. وأما إذا أتى بفردٍ آخر غير محرّم من الجزء صحّ المركب إذا لم يلزم من هذا التكرار للجزء محذور آخر ، من قبيل الزيادة المبطله لبعض العبادات.

وإن تعلقت الحرمة بالشرط نُظر إلى الشرط ؛ فإن كان فى نفسه عباده - كالوضوء - بطل وبطل المشروط بتبعه ، وإلا لم يكن هناك موجب لبطلانه ولا لبطلان المشروط. أما الأول فلعدم كونه عباده ، وأما الثانى فلأنّ عبادته المشروط لا تقتضى بنفسها عبادته الشرط ولزوم الإتيان به على وجهٍ قربى ؛ لأن الشرط والقيّد ليس داخلياً تحت الأمر النفسى المتعلق بالمشروط والمقيّد ، كما تقدم (٢) فى محلّه.

اقتضاء الحرمة لبطلان المعامله

وتُحلّل المعامله إلى السبب والمسبب. والحرمة تارةً تتعلّق بالسبب ، واخرى بالمسبب ؛ فإن تعلقت بالسبب فالمعروف بين الاصوليين أنّها لا تقتضى البطلان ، إذ لا منافاه بين أن يكون الإنشاء والعقد مبعوضاً وأن يترتب عليه مسببه ومضمونه.

وإن تعلقت بالمسبب - أى بمضمون المعامله الذى يراد التوصل إليه بالعقد ،

ص: ٣٠٣

١- تحت عنوان : خصائص الوجوب الغيرى.

٢- الحلقة الثانیه ، ضمن بحوث الدليل العقلى ، تحت عنوان : قاعده تنوع القيود وأحكامها.

باعتباره فعلاً بالواسطة للمكلف وأثراً تسيبياً له - فقد يقال بأن ذلك يقتضى البطلان لوجهين :

الأول : أنّ هذا التحريم يعنى مبعوضيه المسبّب ، أى التمليك بعوضٍ فى مورد البيع مثلاً ، ومن الواضح أنّ الشارع إذا كان يبغض أن تنتقل ملكيه السلعه للمشتري فلا يعقل أن يحكم بذلك ، وعدم الحكم بذلك عباره اخرى عن البطلان.

والجواب : أنّ تملك المشتري للسلعه يتوقّف على أمرين :

أحدهما : إيجاد المتعاملين للسبب ، وهو العقد.

والآخر : جعل الشارع للمضمون. وقد يكون غرض المولى متعلقاً بإعدام المسبّب من ناحيه الأمر الأول خاصّه ، لا بإعدامه من ناحيه الأمر الثانى ، فلا مانع من أن يحرم المسبّب على المتعاملين ويجعل بنفسه المضمون على تقدير تحقّق السبب.

الثانى : ما ذكره المحقق النائينى (١) من أنّ هذا التحريم يساوق الحَجْر على المالك و سلب سلطنته على نقل المال ، فيصبح حاله حال الصغير ، ومع الحجر لا تصحّ المعامله.

والجواب : أنّ الحَجْر على شخصٍ له معنيان :

أحدهما : الحَجْر الوضعى ، بمعنى الحكم بعدم نفوذ معاملاتته.

والآخر : الحَجْر التكليفى ، بمعنى منعه ؛ فإن اريد أنّ التحريم يساوق الحَجْر بالمعنى الأول فهو أول الكلام. وإن اريد أنّه يساوقه بالمعنى الثانى فهو مسلّم.

ولكنّ من قال : إنّ هذا يستتبع الحَجْر الوضعى؟ فالظاهر أنّ تحريم المسبّب لا يقتضى البطلان ، بل قد يقتضى الصحّه ، كما أشرنا فى حلقيه سابقه (٢).

ص : ٣٠٤

١- فوائد الاصول ١ : ٤٧٢.

٢- الحلقيه الثانيه ، ضمن بحوث الدليل العقلى ، تحت عنوان : اقتضاء الحرمة للبطلان.

يقسّم الحكم العقلي إلى قسمين :

أحدهما : الحكم النظرى ، وهو إدراك ما يكون واقعاً.

والآخر : الحكم العملى ، وهو إدراك ما ينبغى ، أو مالا ينبغى أن يقع.

وبالتحليل نلاحظ رجوع الثانى إلى الأول ؛ لأنّه إدراك لصفه واقعيه فى الفعل ، وهى : أنّه ينبغى أن يقع وهو الحسن ، أو لا ينبغى وهو القبح. وعلى هذا نعرف أنّ الحسن والقبح صفتان واقعتان يدركهما العقل ، كما يدرك سائر الصفات والامور الواقعيه ، غير أنّهما تختلفان عنها فى اقتضائهما بذاتهما جرياً عملياً معيّناً خلافاً للامور الواقعيه الاخرى.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال : إنّ الحكم النظرى هو إدراك الامور الواقعيه التى لا تقتضى بذاتها جرياً عملياً معيّناً ، والحكم العملى هو إدراك الامور الواقعيه التى تقتضى بذاتها ذلك. ويدخل إدراك العقل للمصلحه والمفسده فى الحكم النظرى ؛ لأنّ المصلحه ليست بذاتها مقتضيه للجرى العملى ، ويختصّ الحكم العملى من العقل بإدراك الحسن والقبح. وستكلم فى ما يلى عن الملازمه بين كلا هذين القسمين من الحكم العقلي وحكم الشارع.

الملازمه بين الحكم النظرى و حكم الشارع

لا شكّ فى أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد ، وأنّ الملاك متى ما تمّ بكلّ خصوصياته وشرائطه وتجرّد عن الموانع عن التأثير كان بحكم العله التامه الداعيه للمولى إلى جعل الحكم على طبقه وفقاً لحكمته تعالى. وعلى هذا

الأساس فمن الممكن نظرياً أن نفترض إدراك العقل النظرى لذلك الملاك بكلّ خصوصياته وشؤونه ، وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعى لا محاله استكشافاً لئماً ، أى بالانتقال من العله إلى المعلول.

ولكنّ هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعيه فى كثير من الأحيان ؛ لضيق دائره العقل ، وشعور الإنسان بأته محدود الاطلاع ، الأمر الذى يجعله يحتمل غالباً أن يكون قد فاتته الاطلاع على بعض نكات الموقف ، فقد يدرك المصلحه فى فعلٍ ولكنّه لا يجزم عادةً بدرجتها وبمدى أهميتها وبعدهم وجود أى مزاحم لها ، وما لم يجزم بكلّ ذلك لا يتم الاستكشاف.

الملازمه بين الحكم العملى و حكم الشارع

عرفنا أنّ مرجع الحكم العملى إلى الحسن والقبح ، وأنهما أمران واقعيان يدركهما العقل. وقبل الدخول فى الحديث عن الملازمه ينبغى أن نقول كلمه عن واقعيه هذين الأمرين : فإنّ جملة من الباحثين فسّر الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلايين ، أى مجعولين من قبل العقلاء تبعاً لما يدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشرى ، فما يرونه مصلحه كذلك يجعلونه حسناً ، وما يرونه مفسده كذلك يجعلونه قبيحاً ، ويميزهما عن غيرهما من التشريعات العقلانيه اتّفاق العقلاء عليهما وتطابقهم على تشريعهما ؛ لوضوح المصالح والمفاسد التى تدعو إلى جعلهما.

وهذا التفسير خاطئ وجداناً وتجربه. أمّا الوجدان فهو قاضٍ بأنّ قبح الظلم ثابت بقطع النظر عن جعل أى جاعل ، كما يمكن الممكن.

وأمّا التجربه فالأدّن الملحوظ خارجياً عدم تبعيه الحسن والقبح للمصالح والمفاسد ، فقد تكون المصلحه فى القبيح أكثر من المفسده فيه ، ومع هذا يتفق

العقلاء على قبحه ، فقتل إنسان لأجل استخراج دواءٍ مخصوصٍ من قلبه يتمّ به إنقاذ إنسانين من الموت إذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط ، فالمصلحة أكبر من المفسده ، ومع هذا لا يشكّ أحد في أنّ هذا ظلم وقبيح عقلاً. فالحسن والقبح إذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورهٍ بحته ، بل لهما واقعيه تلتقى مع المصالح والمفاسد في كثيرٍ من الأحيان وتختلف معها أحياناً.

والمشهور بين علمائنا : الملازمه بين الحكم العملي العقلي والحكم الشرعي. وهناك من ذهب (1) إلى استحاله حكم الشارع في موارد الحكم العملي العقلي بالحسن والقبح ، فهذان اتجاهاً :

أما الاتجاه الأول فقد قُرب بأنّ الشارع أحد العقلاء وسيدهم ، فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن شيءٍ وقبحه فلا بدّ أن يكون الشارع داخلاً ضمن ذلك أيضاً.

والتحقيق : أننا تارةً نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما أمرين واقعيين يدر كهما العقل ، واخرى بوصفهما مجعولين عقلايين رعايه للمصالح العامه.

فعلى الأول لا معنى للتقريب المذكور ؛ لأنّ العقلاء بما هم عقلاء إنّما يدر كون الحسن والقبح ، ولا شكّ في أنّ الشارع يدر ك ذلك ، وإنّما الكلام في أنّه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقهما ، أو لا؟

وعلى الثاني إن اريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما أدركه العقلاء من المصالح العامه التي دعتهم إلى التحسين والتقبيح ، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري ، لا العملي ؛ لأنّ مناطه هو إدراك المصلحه

ص: ٣٠٧

١- كصاحب الفصول في الفصول : ٣٣٧ ، ونسبه المحقق النائيني في فوائد الاصول ٣ : ٦٠ إلى بعض الأخباريين أيضاً.

ولا دخل للحسن والقبح فيه.

وإن اريد استكشاف الحكم الشرعى بلحاظ حكم العقلاء وجعلهم الحسن والقبح فلا مبرر لذلك ، إذ لا برهان على لزوم صدور جعل من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء.

وأما الاتجاه الثانى فقد قُرب بأن جعل الشارع للحكم فى مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو ؛ لكفايه الحسن والقبح للإدانه والمسؤوليه والمحركيه.

ويرد على ذلك : أن حسن الأمانه وقبح الخيانه - مثلاً - وإن كانا يستبطنان درجه من المسؤوليه والمحركيه غير أن حكم الشارع على طبقهما يؤدى إلى نشوء ملاك آخر للحسن والقبح ، وهو طاعه المولى ومعصيته ، وبذلك تتأكد المسؤوليه والمحركيه ، فإذا كان المولى مهتماً بحفظ واجبات العقل العملى بدرجه أكبر مما تقتضيه الأحكام العمليه نفسها حكم على طبقها ، وإلا فلا.

وبذلك يتضح أنه لا- ملازمه بين الحكم العقلى العملى وحكم الشارع على طبقه ، ولا بينه وبين عدم حكم الشارع على طبقه ، فكلالاتجاهين غير تام.

ص: ٣٠٨

الدليل العقلي إن كان ظنيّاً فهو بحاجةٍ إلى دليلٍ على حجّيته ، ولا دليلٍ على حجّيه الظنون العقليه. وأمّا إذا كان قطعياً فهو حجّيه من أجل حجّيه القطع.

ونسب إلى بعضهم (١) القول بعدم حجّيه القطع الناشئ من الدليل العقلي ، وهو بظاهره غير معقول ؛ لأنّ حجّيه القطع الطريقي غير قابلهٍ للانفكاك عنه مهما كان سببه. ومن هنا حاول بعض الأعلام (٢) توجيهه ثبوتاً بدعوى تحويل القطع من طريقيّ إلى موضوعي ، وذلك بأن يُفرض عدم القطع العقلي قيدياً في موضوع الحكم المجعول ، فمع القطع العقلي لا- حكم ليكون القطع منجزاً له.

ويرد على ذلك :

أولاً:- أنّ القطع العقلي الذي يؤخذ عدمه في موضوع الحكم هل هو القطع بالحكم المجعول ، أو بالجعل؟ والأول واضح الاستحاله ؛ لأنّ القطع بالمجعول يساوق في نظر القاطع ثبوت المجعول فعلاً ، فكيف يعقل أن يصدّق بأنّه يساوق انتفاءه؟ وأمّا الثاني فلا تنطبق عليه هذه الاستحاله ، إذ قد يصدّق القاطع بالجعل

ص: ٣٠٩

١- نسبه الشيخ الأنصاري في فرائد الاصول ١ : ٥١ ، إلى بعض الأخباريين.

٢- كالمحقّق النائيني في فوائد الاصول ٣ : ١٣ - ١٤.

بعدم فعلية المجعول ، ولكن التصديق بذلك هنا خلاف المفروض ؛ لأن المفروض قيام الدليل العقلي القطعي على ثبوت تمام الملاك للحكم ، فكيف يعقل التصديق بإناطه الحكم بقيد آخر؟

وبكلمه موجزه : أن المكلف إذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت تمام الملاك للحكم فلا يمكن أن يصدق بإناطته بغير ما قطع عقلاً بثبوته ، وإذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت الملاك للحكم ، ولكن على نحو لا يجزم بأنه ملاك تام ، ويحتمل دخل بعض القيود فيه ، فليس هذا القطع حجة في نفسه بل حاجه إلى بذل عنائه في تحويله من طريقى إلى موضوعى .

وثانياً : أن القطع العقلي لا يؤدى دائماً إلى ثبوت الحكم ، بل قد يؤدى إلى نفيه ، من قبيل ما يستدل به على استحاله الأمر بالضدين ولو على وجه الترتب ، فماذا يقال بهذا الشأن؟ وهل يفترض أن المولى يجعل الحكم المستحيل فى حق من وصلت إليه الاستحاله بدليل عقلي على الرغم من استحاله؟

فالصحيح إذن : أن المنع شرعاً عن حجيه الدليل العقلي القطعي غير معقول ، لا بصوره مباشره ولا بتحويله من القطع الطريقى إلى الموضوعى .

ولكن القائلين بعدم حجيه الدليل العقلي استندوا إلى جملة من الروايات (1) التى نددت بالعمل بالأدلة العقلية ، وأكدت على عدم قبول أى عمل غير مبنى على الاعتراف بأهل البيت ونحو ذلك من الألسنه .

والصحيح : أن الروايات المذكوره لا دلالة فيها على ما يُدعى ، وإنما هى بصدد امور اخرى ، فبعضها بصدد المنع من التعويل على الرأى والاستحسان ونحو ذلك من الظنون العقلية ، وبعضها بصدد بيان كون الولاية شرطاً فى صحه العباده ،

ص : ٣١٠

وبعضها بصدد بيان عدم جواز الانصراف عن الأدلة الشرعية والتوجه رأساً إلى الاستدلالات العقلية ، مع أنّ التوجه إلى الأدلة الشرعية كثيراً ما يحول دون حصول القطع من الاستدلال العقلي ، كما هو الحال في روايه أبان الوارده في ديه أصابع المرأه (1).
وبهذا ينتهى البحث فى الدليل العقلى ، وبذلك نختم الكلام فى مباحث الأدله من الحلقة الثالثه.

وقد كان الشروع فيها فى اليوم التاسع عشر من جمادى الثانيه (١٣٩٧ هـ) ، وكان الفراغ فى اليوم الثالث والعشرين من شهر رجب (١٣٩٧ هـ).

وبما ذكرناه يتم الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، ويتلوه الجزء الثانى الذى تكتمل به هذه الحلقة إن شاء الله تعالى ، وهو فى مباحث الاصول العمليه.

وإلى المولى سبحانه نبتهل أن يتقبل منا هذا بلطفه ، ويوفّقنا لمراضيه ، والحمد لله أولاً وآخراً.

ص: ٣١١

١- وسائل الشيعه ٢٩ : ٣٥٢ الباب ٤٤ من أبواب ديات الاعضاء الحديث الاول

الجزء الثاني

اشاره

الاصول العمليه

الخاتمه في تعارض الأدله.

ص: ٣١٢

١- الجزء الثاني

الاصول العمليه

اشاره

التمهيد.

الوظيفه العمليه في حاله الشك.

الاستصحاب.

ص: ٣١٥

خصائص الاصول العمليه.

الاصول العمليه الشرعيه والعقليه.

الاصول التنزيليه والمحرزه.

مورد جريان الاصول.

ص: ٣١٧

عرفنا فيما تقدّم (1) أنّ الاصول العمليه نوع من الأحكام الظاهريه الطريقيه المَجْعولَه بداعى تنجيز الأحكام الشرعيه أو التعذير عنها ، وهو نوع متميّز عن الأحكام الظاهريه فى باب الأمارات. وقد مُيّز بينهما بعدّه وجوه :

الأول : أنّ الفرق بينهما ينشأ من اختلافهما فى سنخ المَجْعول فى دليل حجّيه الأماره ودليل الأصل ، فالمَجْعول فى الأول الطريقيه مثلاً ، وفى الثانى الوظيفه العمليه ، أو التنزيل منزله اليقين بلحاظ الجرى العملى بدون تضمّن لجعل الطريقيه. وقد تقدّم الكلام عن

ذلك ، ومَرَّ بنا أنّ هذا ليس هو الفرق الحقيقى.

وحاصل فذلكه الموقف : أنّه لم يرد عنوانا «الأماره» و «الأصل» فى دليل ليتكلم عن تمييز أحدهما عن الآخر بأى نحو اتفق ، وإنما نعبر بالأماره عن تلك الحجّيه التى لها آثارها المعهوده بما فيها إثباتها للأحكام الشرعيه المترتبه على

ص: ٣١٩

١- فى بحث الحكم الواقعى والظاهرى من أبحاث التمهيد من الجزء الأول للحلقه الثالثه ، تحت عنوان : الأمارات والاصول.

اللوازم العقلية لمؤدّاهما ، ونعبر بالأصل عن ذلك الحكم الظاهري الذي ليس له تلك الآثار. وقد عرفنا سابقاً أنّ مجرد كون المجعول في دليل الحجّيه الطريقيه لا يفي بإثبات تلك الآثار للأماره.

الثاني : أنّ الفرق بينهما ينشأ من أخذ الشكّ موضوعاً للأصل العملي ، وعدم أخذه كذلك في موضوع الحجّيه المجعوله للأماره.

وهذا الفرق مضافاً إلى أنّه لا- يفي بالمقصود غير معقولٍ في نفسه ؛ لأنّ الحجّيه حكم ظاهري ، فإن لم يكن الشكّ مأخوذاً في موضوعها عند جعلها لزم إطلاقها لحاله العلم ، وجعل الأماره حجّةً على العالم غير معقول. ومن هنا قيل بأنّ الشكّ مأخوذ في حجّيه الأماره مورداً لا موضوعاً ، غير أنّنا لا نتعقّل بحسب عالم الجعل ومقام الثبوت نحويين من الأخذ.

الثالث : أنّ الفرق بينهما ينشأ من ناحيه أخذ الشكّ في لسان دليل الأصل ، وعدم أخذه في لسان دليل حجّيه الأماره بعد الفراغ عن كونه مأخوذاً في موضوعهما ثبوتاً معاً.

وهذا الفرق لا- يفي أيضاً بالمقصود. نعم ، قد يثمر في تقديم دليل الأماره على دليل الأصل بالحكومه. هذا ، مضافاً إلى كونه اتفاقياً فقد يتفق أخذ عدم العلم في موضوع دليل الحجّيه ، كما لو بنى على ثبوت حجّيه الخبر بقوله تعالى :

(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١) فهل يقال بأنّ الخبر يكون أصلاً حينئذٍ؟

الرابع : ما حقّقناه في الجزء السابق (٢) من أنّ الأصل العملي حكم ظاهريّ

ص: ٣٢٠

١- النحل : ٤٣.

٢- في بحث الحكم الواقعي والظاهري من أبحاث التمهيد تحت عنوان : الأمارات والاصول.

لو حظت فيه أهمّيه المحتمل عند التراحم بين الملاكات الواقعيه فى مقام الحفظ التشريعى عند الاختلاط والاشتباه ، بينما لوحظت فى أدلّه الحجّيه الأهمّيه الناشئه من قوه الاحتمال محضاً. وقد عرفنا سابقاً أنّ هذه النكته تفى بتفسير ما تتميّز به الأماره على الأصل من حجّيه مثبتاتها.

الاصول العمليه الشرعيه والعقليه

وتنقسم الاصول العمليه إلى شرعيه ، وعقليه. فالشرعيه : هى ما كُنّا نقصده آنفاً ، ومردّها إلى أحكام ظاهريه شرعيه نشأت من ملاحظه أهمّيه المحتمل.

والعقليه : وظائف عمليه عقليه ، ومردّها - فى الحقيقه - إلى حقّ الطاعه إثباتاً ونفياً ، فحكم العقل - مثلاً - بأنّ «الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني» مرجعه إلى أنّ حقّ الطاعه للمولى الذى يستقلّ به العقل إنّما هو حقّ الطاعه القطعيه ، فلا تفى الطاعه الاحتماليه بحقّ المولى. وحكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان - على مسلك المشهور - مرجعه إلى تحديد دائره حقّ الطاعه فى التكاليف المعلومه خاصّه ، بينما يرجع حكم العقل بمنجّزيه التكاليف المحتملّه عندنا إلى توسعه دائره حقّ الطاعه ، وهكذا.

وللقسمين مميّزات يمكن ذكر جملته منها فى ما يلى :

أولاً: أنّ الاصول العمليه الشرعيه أحكام شرعيه ، والاصول العمليه العقليه ترجع إلى مدركات العقل العملى فيما يرتبط بحقّ الطاعه.

ثانياً: أنّه ليس من الضرورى أن يوجد أصل عملى شرعى فى كلّ مورد ، وإنّما هو تابع لدليله. فقد يوكل الشارع أمر تحديد الوظيفه العمليه للشاكّ إلى عقله العملى ، وهذا خلافاً للأصل العملى العقلى ، فإنّه لا بدّ من افتراضه بوجه فى كلّ

واقعه من وقائع الشك في حد نفسها.

ثالثاً: أن الاصول العمليه العقليه قد تُردّ إلى أصلين؛ لأنّ العقل إن أدرك شمول حقّ الطاعه للواقعه المشكوكه حكم بأصالة الاشتغال، وإن أدرك عدم الشمول حكم بالبراءه.

ولكن قد يفرض أصل عملي عقلي ثالث، وهو أصالة التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

وقد يُعترض على افتراض هذا الأصل: بأنّ التخيير إن اريد به دخول التكليف في العهده واشتغال الذمه ولكن على وجه التخيير فهو غير معقول؛ لأنّ الجامع بين الفعل والترك في موارد الدوران بين المحذورين ضروري الوقوع.

وإن اريد به أنه لا يلزم المكلف عقلاً بفعل ولا ترك ولا يدخل شيء في عهدته فهذا عين البراءه.

وسياتى (1) تفصيل الكلام حول ذلك في بحث دوران الأمر بين المحذورين إن شاء الله تعالى.

وأما الاصول العمليه الشرعيه فلا حصر عقلي لها في البراءه أو الاشتغال، بل هي تابعه لطريقه جعلها، فقد تكون استصحاباً مثلاً.

رابعاً: أن الاصول العمليه العقليه لا يعقل التعارض بينها، لا ثبوتاً - كما هو واضح - ولا إثباتاً؛ لأنّ مقام إثباتها هو عين إدراك العقل لها، ولا تناقض بين إدراكين عقليين.

ص: ٣٢٢

١- في البحث الثالث من أبحاث الوظيفه العمليه في حاله الشك، تحت عنوان الوظيفه عندالشك في الوجوب والحرمة معاً.

وأما الاصول العمليه الشرعيه فيعقل التعارض بينها إثباتاً بحسب لسان أدلتها ، ولا بدّ من علاج ذلك وفقاً لقواعد باب التعارض بين الأدله.

خامساً : أنه لا يعقل التصادم بين الاصول العمليه الشرعيه والاصول العمليه العقليه ، فإذا كانا مختلفين في التنجيز والتعذير ؛ فإن كان الأصل العملي العقلي معلقاً على عدم ورود أصلٍ عمليٍّ شرعيٍّ على الخلاف كان هذا وارداً ، وإلاّ امتنع ثبوت الأصل العملي الشرعي في مورده.

الاصول التنزيليه و المحرزه

الاصول العمليه الشرعيه : تارة تكون مجرد وظائف عمليه بلسان إنشاء حكم تكليفيٍّ ترخيصيٍّ أو إلزامي ، بدون نظرٍ بوجهٍ إلى الأحكام الواقعيه ، وهذه اصول عمليه بحته.

واخرى تُبدل فيها عنايه إضافيه ، إذ تُطعّم بالنظر إلى الأحكام الواقعيه ، وهذه العنايه يمكن تصويرها بوجهين :

أحدهما : أن يجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزله الحكم الواقعي ، كما قد يقال في أصاله الحِلِّ وأصاله الطهاره ، إذ يستظهر أنّ قوله : «كل شيءٍ [هو] (١) لك حلال» (٢) أو «كل شيءٍ لك طاهر حتى تعلم ...» (٣) يتكفل تنزيل مشكوك

ص: ٣٢٣

١- من المصدر.

٢- وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ ، وليس فيه «لك» ، وفيه بدل «طاهر» : نظيف.

الحلّيه ومشكوك الطهاره منزله الحلال الواقعي ومنزلهاطاهر الواقعي ، خلافاً لمن يقول : إنّ دليل هذين الأصلين ليس ناظراً إلى الواقع ، بل يُنشئ بنفسه حلّيه أو طهاره بصوره مستقله.

ويسمى الأصل في حاله بذل هذه العنايه التنزيليه بالأصل التنزيلي. وقد تترتب على هذه التنزيليه فوائد ، فمثلاً : إذا قيل بأنّ أصل الإباحه تنزيليّ ترتب عليه حين تطبيقه على الحيوان - مثلاً - طهاره مدفوعه ظاهراً ؛ لأنها مترتبه على الحلّيه الواقعيه ، وهى ثابتة تنزيلاً ، فكذلك حكمها. وأمّا إذا قيل بأنّ أصل الإباحه ليس تنزيليّاً بل إنشاءً لحلّيه مستقله فلا يمكن أن تُنقح بها طهاره المدفوع ، وهكذا.

والآخر : أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوم له منزله اليقين ، بأن تجعل الطريقيه في مورد الأصل ، كما ادعى ذلك في الاستصحاب من قبل المحقق النائيني (١) والسيد الاستاذ (٢) على فرق بينهما ، حيث إنّ الأول اختار : أنّ المجعول هو العلم بلحاظ مرحله الجرى العملي فقط. والثاني اختار : أنّ المجعول هو العلم بلحاظ الكاشفيه ، فلم يبق على مسلك جعل الطريقيه فرق بين الاستصحاب والأمارات في المجعول على رأى السيد الاستاذ.

ويسمى الأصل في حاله بذل هذه العنايه بالأصل المحرز. وهذه المحرزيه قد يترتب عليها بعض الفوائد في تقديم الأصل المحرز على غيره ، باعتباره علماً وحاكماً على دليل الأصل العملي البحت ، على ما يأتي في محله إن شاء الله

ص: ٣٢٤

١- فوائد الاصول ٤ : ٤٨٦.

٢- مصباح الاصول ٢ : ٣٨ ، و ٣ : ١٥٤.

تعالى.

وهناك معنى آخر للأصول العمليه المحرزه ينسجم مع طريقتنا فى التمييز بين الأمارات والاصول ، وهو : أنه كلما لوحظ فى جعل الحكم الظاهرى ثبوتاً أهميه المحتمل فهو أصل عملى ، فإن لوحظ منضمّاً اليه قوه الاحتمال أيضاً فهو أصل عملى محرز ، كما فى قاعده الفراغ ، وإلا فلا.

والمحرزیه بهذا المعنى فى قاعده الفراغ لا تجعلها حجّه فى مثبتاتها ، إلا أنّ استظهارها من دليل القاعده يترتب عليه بعض الآثار ايضاً ، من قبيل عدم شمول دليل القاعده لموارد انعدام الأماريه والكشف نهائياً. ومن هنا يقال بعدم جريان قاعده الفراغ فى موارد العلم بعدم التذكّر حين العمل.

مورد جريان الاصول العمليه

لاشكّ فى جريان الاصول العمليه الشرعيه عند الشكّ فى الحكم التكليفى الواقعى لتنجيزه ، كما فى أصاله الاحتياط ، أو للتعذير عنه ، كما فى أصاله البراءه. ولكن قد يشكّ فى التكليف الواقعى ، ويشكّ فى قيام الحجّه الشرعيه عليه بنحو الشبهه الموضوعيه - كالشكّ فى صدور الحديث - أو بنحو الشبهه الحكميه ، كالشكّ فى حجّيه الأماره المعلوم وجودها ، فهل يوجد فى هذه الحاله موردان للأصل العملى فنجرى البراءه عن التكليف الواقعى المشكوك ونجرى براءه اخرى عن الحجّيه - أى الحكم الظاهرى المشكوك - أو تكفى البراءه الاولى؟

وبكلمه اخرى : أنّ الاصول العمليه هل يختصّ موردها بالشكّ فى الأحكام الواقعيه ، أو يشمل مورد الشكّ فى الأحكام الظاهريه نفسها؟

قد يقال : بأننا فى المثال المذكور نحتاج إلى براءتين ، إذ يوجد احتمالان

ص: ٣٢٥

صالحان للتنجيز ، فحتاج إلى مؤمن عن كل منهما :

أحدهما : احتمال التكليف الواقعي ، ولنسمّه بالاحتمال البسيط.

والآخر : احتمال قيام الحجّه عليه. وحيث إنّ الحجّيه معناها إبراز شدّه اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك - كما عرفنا سابقاً عند البحث في حقيقه الأحكام الظاهريه (١) - فاحتمال الحجّه على الواقع المشكوك يعنى احتمال تكليف واقعي متعلّق لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويته ، ولنسمّ هذا بالاحتمال المركّب.

وعليه فالبراءه عن الاحتمال البسيط لا تكفى ، بل لابدّ من التأمين من ناحيه الاحتمال المركّب أيضاً ببراءه ثانيه.

وقد يعترض على ذلك : بأنّ الأحكام الظاهريه - كما تقدّم في الجزء السابق (٢) - متنافيه بوجوداتها الواقعيه ، فإذا جرت البراءه عن الحجّيه المشكوكه وفرض أنّها كانت ثابتة يلزم اجتماع حكّمين ظاهريين متنافيين.

وجواب الاعتراض : أنّ البراءه هنا نسبتها إلى الحجّيه المشكوكه نسبه الحكم الظاهري إلى الحكم الواقعي ؛ لأنّها مترتبه على الشكّ فيها. فكما لامنافاه بين الحكم الظاهري والواقعي كذلك لا منافاه بين حكّمين ظاهريين طويلين من هذا القبيل. وما تقدّم سابقاً من التنافي بين الأحكام الظاهريه بوجوداتها الواقعيه ينبغى أن يفهم في حدود الأحكام الظاهريه العرضيه ، أى التى يكون الموضوع

ص: ٣٢٦

١- فى مباحث التمهيد من الجزء الأوّل للحلقه الثالثه ، تحت عنوان : الحكم الواقعي والظاهري.

٢- فى مباحث التمهيد أيضاً تحت عنوان : التنافي بين الأحكام الظاهريه.

فيها نحو واحد من الشك.

وقد يعترض على إجراء براءة ثانية بأنها لغو ، إذ بدون إجراء البراءة عن نفس الحكم الواقعي المشكوك لا تنفع البراءة المؤمنه عن الحجية المشكوكه ، ومع إجرائها لا- حاجه إلى البراءة الثانيه ، إذ لا يحتمل العقاب إلا من ناحية التكليف الواقعي ، وقد أمن عنه.

والجواب على ذلك : أن احتمال ذات التكليف الواقعي شيء ، واحتمال تكليف واقعي واصل إلى مرتبه من الاهتمام المولوى التى تعبّر عنها الحجية المشكوكه شيء آخر ، والتأمين عن الأول لا يلزم التأمين عن الثانى ، ألا ترى أن بإمكان المولى أن يقول للمكلف : كلما احتملت تكليفاً وأنت تعلم بعدم قيام الحجّه عليه فأنت فى سعه منه ، وكلما احتملت تكليفاً واحتملت قيام الحجّه عليه فاحتط بشأنه؟

ولكنّ التحقيق مع ذلك : أن إجراء البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك يغنى عن إجراء البراءة عن الحجية المشكوكه ؛ وذلك بتوضيح مايلى :

اولاً:- أن البراءة عن التكليف الواقعي والحجيه المشكوكه حكمان ظاهريان عرضيان ؛ لأنّ موضوعهما معاً الشكّ فى الواقع ، خلافاً للبراءة عن الحجية المشكوكه فإنها ليست فى درجتها ، كما عرفت.

ثانياً : أن الحكمين الظاهريين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعيين ، سواء وصلاً أو لا ، كما تقدّم فى محلّه (1).

ص: ٣٢٧

١- ضمن مباحث التمهيد من الجزء الأوّل للحلقه الثانيه ، تحت عنوان : التنافى بين الأحكام الظاهريه.

ثالثاً: أنّ البراءة عن التكليف الواقعي منافيه ثبوتاً للحجّيه المشكوكه ، على ضوء ما تقدم.

رابعاً: أنّ مقتضى المنافاه أنّها تستلزم عدم الحجّيه واقعاً ونفيها.

خامساً: أنّ الدليل الدالّ على البراءة عن التكليف الواقعي يدلّ بالالتزام على نفي الحجّيه المشكوكه.

وهذا يعنى : أنّنا بإجراء البراءة عن التكليف الواقعي سنثبت بالدليل نفي الحجّيه المشكوكه ، فلا حاجه إلى أصل البراءة عنها وإن كان لا محذور فيه أيضاً.

ويمكن تصوير وقوع الأحكام الظاهريه مورداً للأصول العمليه فى الاستصحاب ، إذ قد يجرى استصحاب الحكم الظاهرى ؛ لتماميه أركان الاستصحاب فيه ، وعدم تماميتها فى الحكم الواقعي ، كما إذا علم بالحجّيه وشكّ فى نسخها فإنّ المستصحب هنا نفس الحجّيه ، لا الحكم الواقعي.

ص: ٣٢٨

الوظيفة العملية في حالة الشكّ

إشاره

الوظيفة في حالة الشكّ البدوى.

الوظيفة في حالة العلم الإجمالى.

الوظيفة عند الشكّ في الوجوب والحرمة معاً.

الوظيفة عند الشكّ في الأقلّ والأكثر.

ص: ٣٢٩

الوظيفة في حالة الشك البدوي

اشاره

الوظيفة الأوليه في حالة الشك.

الوظيفة الثانويه في حالة الشك.

ص: ٣٣١

كلما شكّ المكلف في تكليف شرعيّ ولم يتأتّ له إقامه الدليل عليه إثباتاً أو نفيّاً فلا بدّ له من تحديد الوظيفة العمليه تجاهه. ويقع الكلام أولاً في تحديد الوظيفة العمليه تجاه التكليف المشكوك بقطع النظر عن أيّ تدخّل من الشارع في تحديدها ، وهذا يعنى التوجّه إلى تعيين الأصل الجارى في الواقعه بحدّ ذاتها ، وليس هو إلاّ الأصل العملى العقلى. ويوجد بصدد تحديد هذا الأصل العقلى مسلكان :

١ - مسلك قبح العقاب بلا بيان

إنّ مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان هو المسلك المشهور ، وقد يستدلّ عليه بعدّه وجوه :

الأول : ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله (١) من : أنّه لا مقتضى للتحرك مع عدم وصول التكليف ، فالعقاب حينئذٍ عقاب على ترك ما لا مقتضى لإيجاده ، وهو قبيح.

وقد عرفت في حلقة سابقه (٢) أنّ هذا الكلام مصادره ؛ لأنّ عدم مقتضى

ص: ٣٣٣

١- فوائد الاصول ٣ : ٣٦٥.

٢- في بحث الاصول العمليه من الحلقة الثانيه ، تحت عنوان : القاعده العمليه الأولى في حالة الشكّ.

فرع ضيق دائره حقّ الطاعه ، وعدم شمولها عقلاً للتكاليف المشكوكه ؛ لوضوح أنه مع الشمول يكون المقتضى للتحرك موجوداً ، فينتهي البحث إلى تحديد دائره حقّ الطاعه.

الثاني : الاستشهاد بالأعراف العقلانيه. وقد تقدم أيضاً (١) الجواب بالتمييز بين المولويه المجعوله والمولويه الحقيقيه.

الثالث : ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله (٢) من : أنّ كلّ أحكام العقل العملي مردّها إلى حكمه الرئيسي الأولى بقبح الظلم وحسن العدل. ونحن نلاحظ أنّ مخالفه ما قامت عليه الحجّه خروج عن رسم العبوديه ، وهو ظلم من العبد لمولاه ، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب. وأنّ مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم ، إذ ليس من زيّ العبوديه أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر ، فلا يكون ذلك ظلماً للمولى ، وعليه فلا موجب للعقاب ، بل يقبح ، وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان.

والتحقيق : أنّ ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عموماً ، وأنّها كلّها تطبيقات له ، وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحققين إلاّ أنّه لا- محصّل له ؛ لأننا إذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنّه عباره عن الاعتداء وسلب الغير حقّه ، وهذا يعنى افتراض ثبوت حقّ في المرتبه السابقه ، وهذا الحقّ بنفسه من مدركات العقل العملي. فلو لا أنّ للمنعم حقّ الشكر في المرتبه السابقه لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره.

فكون شيء ظلماً وبالتالي قبيحاً مترتب دائماً على حقّ مدرك في المرتبه السابقه ، وهو في المقام حقّ الطاعه.

ص : ٣٣٤

١- في نفس البحث من الحلقة الثانيه وتحت نفس العنوان.

٢- نهايه الدرايه ٤ : ٨٤.

فلا بدّ أن يتّجه البحث إلى أنّ حقّ الطاعة للمولى هل يشمل التكليف الواصله بالوصول الاحتمالي ، أو يختصّ بما كان واصلاً بالوصول القطعي بعد الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرد ثبوته واقعاً ولو لم يصل بوجه؟

الرابع : ما ذكره المحقّق الإصفهاني (١) أيضاً تعميقاً لقاعده قبح العقاب بلا بيانٍ على أساس مبنئٍ له في حقيقه التكليف ، حاصله : أنّ التكليف إنشائي وحقيقي ، فالإنشائي ما يوجد بالجعل والإنشاء ، وهذا لا يتوقّف على الوصول.

والتكليف الحقيقي ما كان إنشائه بداعي البعث والتحريك ، وهذا متقوم بالوصول ، إذ لا يعقل أن يكون التكليف بمجرد إنشائه باعثاً ومحركاً ، وإنّما يكون كذلك بوصوله. فكما أنّ بعث العاجز غير معقولٍ كذلك بعث الجاهل. وكما يختصّ التكليف الحقيقي بالقادر كذلك يختصّ بمن وصل اليه ليتمكنه الانبعاث عنه.

فلا معنى للعقاب والتنجز مع عدم الوصول ؛ لأنّه يساوق عدم التكليف الحقيقي ، فيقبح العقاب بلا بيانٍ لأنّ التكليف الحقيقي لا بيان عليه ، بل لأنّه لا ثبوت له مع عدم الوصول.

ويرد عليه :

أولاً: أنّ حقّ الطاعة إن كان شاملاً للتكليف الواصله بالوصول الاحتمالي فباعثه التكليف ومحركيته مولوياً مع الشكّ معقوله أيضاً ؛ وذلك لأنّه يحقّق موضوع حقّ الطاعة. وإن لم يكن حقّ الطاعة شاملاً للتكليف المشكوكه فمن الواضح أنّه ليس من حقّ المولى أن يعاقب على مخالفتها ؛ لأنّه ليس مولياً بلحاظها بلا حاجهٍ إلى هذه البيانات والتفصيلات. وهكذا نجد مرّة أخرى أنّ روح البحث يجب أن يتّجه إلى تحديد دائره حقّ الطاعة.

ص: ٣٣٥

وثانياً : أنّ التكليف الحقيقي الذي ادّعى كونه متقوّماً بالوصول إن أراد به الجعل الشرعي للوجوب - مثلاً - الناشئ من إرادته ملزمه للفعل ومصلحه ملزمه فيه فمن الواضح أنّ هذا محفوظ مع الشك أيضاً ، حتّى لو قلنا بأنّه غير منجز وإنّ المكلف الشاك غير ملزم بامتثاله عقلاً ؛ لأنّ شيئاً من الجعل والإرادة والمصلحة لا يتوقّف على الوصول.

وإن أراد به ما كان مقروناً بداعى البعث والتحريك فلنفترض أنّ هذا غير معقول بدون وصول ، إلا أنّ ذلك لا يُنهي البحث ؛ لأنّ الشكّ في وجود جعلٍ بمبادئه من الإرادة والمصلحة الملزمّتين موجود على أيّ حال ، حتّى ولو لم يكن مقروناً بداعى البعث والتحريك ، ولا بدّ أن يلاحظ أنّه هل يكفي احتمال ذلك في التنجيز ، أو لا؟ وعدم تسميه ذلك بالتكليف الحقيقي مجرد اصطلاح ولا يُغنى عن بحث واقع الحال.

٢ - مسلك حقّ الطاعة

وهكذا نصل إلى المسلك الثاني وهو مسلك حقّ الطاعة المختار. ونحن نؤمن في هذا المسلك بأنّ المولويه الذاتيه الثابته لله سبحانه وتعالى لا تختصّ بالتكاليف المقطوعه ، بل تشمل مطلق التكاليف الواصله ولو احتمالاً. وهذا من مدركات العقل العملي ، وهي غير مبرهنه. فكما أنّ أصل حقّ الطاعة للمنعّم والخالق مدرك أوّلّي للعقل العملي غير مبرهن كذلك حدوده سعه وضيقاً. وعليه فالقاعدته العمليه الأوّليه هي أصاله الاشتغال بحكم العقل مالم يثبت الترخيص الجادّ في ترك التحفّظ ، على ما تقدم في مباحث القطع (١). فلا بدّ من الكلام عن هذا الترخيص وإمكان إثباته شرعاً ، وهو ما يسمّى بالبراءه الشرعيه.

ص: ٣٣٦

١- في الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : حجّيه القطع.

اشاره

والقاعدته العمليه الثانويه في حاله الشكّ التي ترفع موضوع القاعده الاولى هي البراءه الشرعيه. ويقع الكلام عن إثباتها في مبحثين : أحدهما في أدلتها ، والآخر في الاعتراضات العامه التي قد توجه إلى تلك الأدله بعد افتراض دلالتها [ثم يقع الكلام في تحديد مفادها] :

١ - أدله البراءه الشرعيه

اشاره

وقد استدلّ عليها بالكتاب الكريم والسّنّه :

أدله البراءه من الكتاب

أمّا من الكتاب الكريم فقد استدلّ بعدّه آيات :

منها : قوله سبحانه وتعالى : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا) (١). بدعوى أنّ اسم الموصول يشمل التكليف بالإطلاق ، كما يشمل المال والفعل ، فيدلّ على

ص : ٣٣٧

أنه لا- يكلف بتكليفٍ إلا إذا آتاه ، وإيتاء التكليف معناه عرفاً وصوله إلى المكلف ، فتدل الآيه على نفى الكلفه من ناحيه التكاليف غير الواصله.

وقد اعترض الشيخ الأنصارى رحمه الله (١) على دعوى إطلاق اسم الموصول باستلزامه استعمال الهيئه القائمه بالفعل والمفعول فى معينين ؛ لأنّ التكليف بمشابه المفعول المطلق ، والمال والفعل بمشابه المفعول به ، ونسبه الفعل إلى مفعوله المطلق مغايره لنسبته إلى المفعول به ، فكيف يمكن الجمع بين النسبتين فى استعمالٍ واحد؟
وهناك جوابان على هذا الاعتراض :

الأول : ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله (٢) من أخذ الجامع بين النسبتين.

ويرد عليه : أنه إن اريد الجامع الحقيقى بينهما فهو مستحيل ؛ لِمَا تقدّم فى مبحث المعانى الحرفيه (٣) من امتناع انتزاع الجامع الحقيقى بين النسب. وإن اريد بذلك افتراض نسبه ثالثه مباينه للنسبتين ، إلا أنّها تلائم المفعول المطلق والمفعول به معاً فلا معيّن لإرادتها من الكلام على تقدير تصور نسبه من هذا القبيل.

الثانى : وهو الجواب الصحيح ، وحاصله : أنّ ماده الفعل فى الآيه هى الكلفه بمعنى الإدانه ، ولا- يراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك ، بل لذات الحكم الشرعى الذى هو موضوع للإدانه ، فهو إذن مفعول به ، فلا إشكال.

ثمّ إنّ البراءه التى تستفاد من هذه الآيه الكريمه : إن كانت بمعنى نفى الكلفه بسبب التكليف غير المأتى فلا ينافيها ثبوت الكلفه بسبب وجوب الاحتياط إذا تمّ

ص: ٣٣٨

١- فرائد الاصول ٣ : ٢١ - ٢٢.

٢- مقالات الاصول ٢ : ١٥٣.

٣- من مباحث تحديد دلالات الدليل الشرعى اللفظى من الجزء الأول من الحلقة الثالثه.

الدليل عليه ، فلا تنفع في معارضه أدلّه وجوب الاحتياط. وإن كانت البراءه بمعنى نفى الكلفه فى مورد التكليف غير المأتى فهى تنفى وجوب الاحتياط وتعارض مع ما يُدعى من أدلته. والظاهر هو الحمل على الموردیه ، لا السببیه ؛ لأنّ هذا هو المناسب بلحاظ الفعل والمال أيضاً ، فالاستدلال بالآيه جيّد.

وبالنسبه إلى مدى الشمول فيها لا شكّ فى شمولها للشبهات الوجوبيه والتحريميّه معاً ، بل للشبهات الحكميّه والموضوعيه معاً ؛ لأنّ الإيتاء ليس بمعنى إيتاء الشارع بما هو شارع ليختصّ بالشبهات الحكميّه ، بل بمعنى الإيتاء التكويني ؛ لأنّه المناسب للمال وللـفعل.

كما أنّ الظاهر عدم الإطلاق فى الآيه لحاله عدم الفحص ؛ لأنّ إيتاء التكليف تكفى فيه عرفاً مرتبه من الوصول ، وهى الوصول إلى مظانّ العثور بالفحص.

ومنها : قوله سبحانه وتعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (١).

وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمه «رسول» على المثل للبيان.

وقد يعترض على ذلك تارةً : بأنّ الآيه الكريمه إنّما تنفى العقاب لا استحقاقه ، وهذا لا ينافى تنجز التكليف المشكوك ، إذ لعله من باب العفو.

واخرى بأنّها ناظره إلى العقاب الربّانى فى الدنيا للامم السالفه ، وهذا غير محلّ البحث.

والجواب على الأول : أنّ ظاهر النفي فى الآيه أنّه هو الطريقه العامه للشارع التى لا يناسبه غيرها ، كما يظهر من مراجعه أمثال هذا التركيب عرفاً ، وهذا معناه عدم الاستحقاق.

ص : ٣٣٩

ومنه يظهر الجواب على الاعتراض الثاني ؛ لأنّ النكته مشتركة ، مضافاً إلى منع نظر الآيه إلى العقوبات الدنيويه ، بل سياقها سياق استعراض عدّه قوانين للجزاء الاخرى ، إذ وردت في سياق (لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (١) فإنّ هذا شأن عقوبات الله في الآخرة لا في الدنيا. ولا منشأ لدعوى النظر المذكور إلّا ورود التعبير بصيغته الماضى فى قوله «وما كنّا» وهذا بنكته إفاده الشأنيّه والمناسبه ، ولا يتعيّن أنّ يكون بلحاظ النظر إلى الزمان الماضى خاصه.

ولكن يرد على الاستدلال بالآيه الكريمة ما تقدّم فى الحلقة السابقه (٢) من أنّ الرسول إنّما يمكن أخذه كمثالٍ لصدور البيان من الشارع لا للوصول الفعلى ، فلا تنطبق الآيه فى موارد صدوره وعدم وصوله.

ثمّ إنّ البراءه إذا استفيدت من هذه الآيه فهى براءه منوطه بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط ؛ لأنّ هذا الدليل بمثابة الرسول أيضاً.

ومنها : قوله تعالى : (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (٣) ، إذ دلّ على أنّ عدم الوجدان كافٍ فى إطلاق العنان.

ويرد عليه :

أولاً : أنّ عدم وجدان النبى فيما اوحى اليه يساوق عدم الحرمة واقعاً.

وثانياً : أنّه إن لم يساوق عدم الحرمة واقعاً فعلى الأقلّ يساوق عدم صدور

ص : ٣٤٠

١- فاطر : ١٨.

٢- فى بحث الاصول العمليّه ، تحت عنوان : القاعده العمليّه الثانويّه فى حاله الشكّ.

٣- الأنعام : ١٤٥.

بيان من الشارع ، إذ لا يحتمل صدوره واختفاؤه على النبي ، وأين هذا من عدم الوصول الناشئ من احتمال اختفاء البيان؟

وثالثاً : أنّ إطلاق العنان كما قد يكون بلحاظ أصل عمليّ قد يكون بلحاظ عمومات الحلّ التي لا يرفع اليد عنها إلا بمخصّصٍ واصل.

ومنها : قوله تعالى : (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١).

وتقريب الاستدلال كما تقدّم في الحلقة السابقة (٢). وما يتّقى إن اريد به ما يتّقى بعنوانه انحصر بالمخالفه الواقعيه للمولى ، فتكون البراءه المستفاده من الآيه الكريمه منوطه بعدم بيان الواقع. وإن اريد به ما يتّقى ولو بعنوان ثانويّ ظاهرى كعنوان المخالفه الاحتماليه كان دليل وجوب الاحتياط وارداً على هذه البراءه ؛ لأنه بيان لما يتّقى بهذا المعنى.

أدلة البراءه من السنّه

واستدلّ من السنّه بروايات :

منها : ما روى عن الصادق عليه السلام من قوله : «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (٣). وفي الروايه نقطتان لابدّ من بحثهما :

الاولى : أنّ الورود هل هو بمعنى الوصول ليكون مفاد الروايه البراءه بالمعنى المقصود ، أو الصدور لثلاً يفيد في حاله احتمال صدور البيان من الشارع

ص : ٣٤١

١- التوبه : ١١٤.

٢- فى بحث الاصول العمليه ، تحت عنوان : القاعده العمليه الثانويه فى حاله الشكّ.

٣- من لا يحضره الفقيه ١ : ٣١٧ ، الحديث ٩٣٧.

مع عدم وصوله؟

الثانيه : أنّ النهى الذى جعل غايه هل يشمل النهى الظاهرى المستفاد من أدله وجوب الاحتياط ، أو لا؟

فعلى الأول تكون البراءه المستفاده ثابتة بدرجة يصلح دليل وجوب الاحتياط للورود عليها. وعلى الثانى تكون بنفسها نافية لوجوب الاحتياط.

أمّا النقطة الاولى فقد يقال بتردد الورود بين الصدور والوصول ، وهو موجب للإجمال الكافى لإسقاط الاستدلال. وقد تُعَيَّن إرادته الوصول بأحد وجهين :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ (1) من أنّ المعنى حكم ظاهرى ، فيتعين أن تكون الغايه هى الوصول لا-الصدور ؛ لأنّ كون الصدور غايه يعنى أنّ الإباحه لا تثبت إلاّ مع عدم الصدور واقعاً ، ولا يمكن إحرازها إلاّ بإحراز عدم الصدور ، ومع إحرازه لا شكّ فلا مجال للحكم الظاهرى.

فإن قيل : لماذا لا يفترض كون المعنى إباحه واقعيه؟

كان الجواب منه : أنّ الإباحه الواقعيه والنهى الواقعي الذى جعل غايه متضادان ، فإن اريد تعليق الاولى على عدم الثانى حقيقه فهو محال ؛ لاستحاله مقدّميه عدم أحد الضدين للضد الآخر. وإن اريد مجرد بيان أنّ هذا الضد ثابت حيث لا يكون ضده ثابتاً فهذا لغو من البيان ؛ لوضوحه.

ويرد على هذا الوجه : أنّ النهى عبارته عن الخطاب الشرعى الكاشف عن التحريم ، وليس هو التحريم نفسه. والتضادّ نفسه لا يقتضى تعليق أحد الضدين على عدم الضد الآخر ، ولا على عدم الكاشف عن الضد الآخر ، ولكن لا محذور

ص: ٣٤٢

فى أن توجد نكته أحياناً تقتضى إناطه حكم بعدم الكاشف عن الحكم المضادّ له ، ومرجع ذلك فى المقام إلى أن تكون فعليه الحرمة بمبادئها منوطه بصـدور الخطاب الشرعى الدالّ عليها ، نظير ما قيل من أنّ العلم بالحكم من طريقٍ مخصوصٍ يؤخذ فى موضوعه.

الثانى : أنّ الورد يستبطن دائماً حيثه الوصول ، ولهذا لا يتصوّر بدون مورودٍ عليه. ولكنّ هذا المقدار لا يكفى أيضاً ، إذ يكفى لإشباع هذه حيثه ملاحظه نفس المتعلّق موروداً عليه ، فالاستدلال بالروايه إذن غير تام ، وعليه فلا- أثر للحديث عن النقطه الثانيه.

ومنها : حديث الرفع المروى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، ونصّه : «رفع عن امتى تسعه : الخطأ ، والنسيان ، وما اكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطرّوا اليه ، والحسد ، والطيره ، والتفكر فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق بشفه» (١).

والبحت حول هذا الحديث يقع على ثلاث مراحل :

المرحله الاولى : فى فقه الحديث على وجه الإجمال. والنقطه المهمه فى هذه المرحله تصوير الرفع الوارد فيه فإنّه لا يخلو عن إشكال ؛ لوضوح أنّ كثيراً ممّا فرض رفعه فى الحديث امور تكويته ثابتة وجداناً. ومن هنا كان لابدّ من بذل عنايه فى تصحيح هذا الرفع.

وذلك : إمّا بالتقدير بحيث يكون المرفوع أمراً مقدّراً قابلاً للرفع حقيقه ، كالمؤاخذة مثلاً.

وإمّا بجعل الرفع منصباً على نفس الأشياء المذكوره ؛ ولكن بلحاظ

ص : ٣٤٣

١- وسائل الشيعه ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث الأول وفيه بدل «الخلق» : «الخلوه» وبدل «ما لم ينطق» : «ما لم ينطقوا».

وجودها في عالم التشريع بالنحو المناسب من الوجود لموضوع الحكم ومتعلقه في هذا العالم ، فشرب الخمر المضطرّ اليه يرفع وجوده التشريعي بما هو متعلق للحرمه ، وروح ذلك رفع الحكم.

وإمّا بصبّ الرفع على نفس الأشياء المذكوره بوجوداتها التكوينية ، ولكن يفترض أنّ الرفع تنزيلي وليس حقيقياً ، فالشرب المذكور نُزّل منزله العدم خارجاً ، فلا حرمة ولا حدّ.

ولا شكّ في أنّ دليل الرفع على الاحتمالات الثلاثة جميعاً يعتبر حاكماً على أدلّه الأحكام الأوليه باعتبار نظره اليها ، وهذا النظر : إمّا أن يكون إلى جانب الموضوع من تلك الأدلّه ، كما هو الحال على الاحتمال الثالث ، فيكون على وزان «لا ربا بين الوالد وولده».

أو يكون إلى جانب المحمول - أي الحكم - مباشره ، كما هو الحال على الاحتمال الأول إذا قدرنا الحكم ، فيكون على وزان «لا ضرر».

أو يكون إلى جانب المحمول ولكن منظوراً إليه بنظرٍ عنائي ، كما هو الحال على الاحتمال الثاني ؛ لأنّ النظر فيه إلى الثبوت التشريعي للموضوع ، وهو عين الثبوت التشريعي للحكم ، فيكون على وزان «لا رهبانيه في الإسلام» (١).

والظاهر أنّ أبعد الاحتمالات الثلاثة الاحتمال الأول ؛ لأنّه منفيّ بأصالة عدم التقدير.

فإن قيل : كما أنّ التقدير عنايه كذلك توجيه الرفع إلى الوجود التشريعي مثلاً.

كان الجواب : أنّ هذه عنايه يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنّ الرفع

ص : ٣٤٤

١- بحار الأنوار ٦٨ : ٣١٩ ، عن نهايه ابن الأثير ٢ : ٢٨٠.

صادر منه بما هو شارع وبما هو انشاء لا إخبار ، بخلاف عنايه التقدير فإنها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل .
كما أنّ الظاهر أنّ الاحتمال الثاني أقرب من الثالث ؛ لأنّ بعض المرفوعات ممّا ليس له وجود خارجي ليتعلّق في شأنه رفعه
بمعنى تنزيل وجوده الخارجى منزله العدم ، كما في «ما لا يطيقون» . فالمتعين إذن هو الاحتمال الثاني .

وتترتب بعض الثمرات على هذه الاحتمالات الثلاثة :

فعلى الأول يكون المقدّر غير معلوم ، ولا بدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقّن من الآثار ، خلافاً للآخرين ، إذ يتمسك بناءً
عليهما بإطلاق الرفع لنفى تمام الآثار .

كما أنّه على الثالث قد يستشكل في شمول حديث الرفع لِمَا إذا اضطرّ إلى الترك مثلاً ؛ لأنّ نفي الترك خارجاً عبارته عن وضع
الفعل ، وحديث الرفع يتكفّل الرفع لا الوضع .

وخلافاً لذلك ما إذا أخذنا بالاحتمال الثاني ، إذ لا محذور حينئذٍ في تطبيق الحديث على الترك المضطرّ إليه ؛ لأنّ المرفوع
ثبوته التشريعي فيما إذا كان موضوعاً أو متعلقاً لحكم ، ورفع هذا النحو من ثبوته ليس عبارة عن وضع الفعل ، إذ ليس معناه
الإعدام كونه موضوعاً أو متعلقاً للحكم ، وهذا لا يعنى جعل الفعل موضوعاً ، كما هو واضح .

وعلى أيّ حالٍ فحديث الرفع يدلّ على أنّ الانسان إذا شرب المسكر إضطراراً أو اكره على ذلك فلا حرمه ولا وجوب للحدّ .
كما أنّه إذا اكره على معاملته فلا يترتب عليها مضمونها .

نعم ، يختصّ الرفع بما إذا كان في الرفع إمتنان على العباد ؛ لأنّ الحديث مسوق مساق الامتنان ، ومن أجل ذلك لا يمكن تطبيق
الحديث على البيع

المضطرّ إليه لإبطاله ؛ لأنّ إبطاله يعنى إيقاع المضطرّ في المحذور ، وهو خلاف الامتنان ، بخلاف تطبيقه على البيع المكروه عليه فإنّ إبطاله يعنى تعجيز المكروه عن التوصل إلى غرضه بالإكراه.

المرحلة الثانية : فى فقره الاستدلال ، وهى : «رفع مالا يعلمون» وكيفيه الاستدلال بها.

وتوضيح الحال فى ذلك : أنّ الرفع هنا إمّا واقعى ، وإمّا ظاهرى ، وقد يقال : إنّ الاستدلال على المطلوب تامّ على التقديرين ؛ لأنّ المطلوب إثبات إطلاق العنان وإيجاد معارضٍ لدليل وجوب الاحتياط لو تمّ ، وكلا الأمرين يحصل بإثبات الرفع الواقعى أيضاً ، كما يحصل بالظاهرى.

ولكنّ الصحيح : عدم أطراد المطلوب على تقدير حمل الرفع على الواقعى ، إذ كثيراً ما يتفق العلم أو قيام دليلٍ على عدم اختصاص التكليف المشكوك - على تقدير ثبوته - بالعالم ، وفى مثل ذلك يجب الالتزام بتخصيص حديث الرفع مع الحمل على الواقعى ، خلافاً لما إذا حمل على الرفع الظاهرى.

نعم ، يكفى للمطلوب عدم ظهور الحديث فى الرفع الواقعى ، إذ حتّى مع الإجمال يصحّ الرجوع إلى حديث الرفع فى الفرض المذكور ؛ لعدم إحراز وجود المعارض أو المخصّص لحديث الرفع حينئذٍ.

وعلى أىّ حالٍ فقد يقال : إنّ ظاهر الرفع كونه واقعياً ؛ لأنّ الحمل على الظاهرى يحتاج إلى عنايه : إمّا بجعل المرفوع وجوب الاحتياط تجاه مالا يعلم - لا نفسه - وهو خلاف الظاهر جداً. وإمّا بتطعيم الظاهريه فى نفس الرفع ، بأن يفترض أنّ التكليف له وضعان ورفعان : واقعى ، وظاهرى ، فوجوب الاحتياط وضع ظاهرىٍ للتكليف الواقعى ، ونفى هذا الوجوب رفع ظاهرىٍ له. وكلّ ذلك عنايه ، فيتعيّن الحمل على الرفع الواقعى.

والجواب على ذلك بوجهين :

الوجه الأول : ما عن المحقق العراقي (١) - قدس الله روحه - من : أن الحديث لما كان امتنائياً ، والامتنان يرتبط برفع التكليف الواقعي المشكوك ببعض مراتبه - أى برفع وجوب الاحتياط من ناحيته ، سواء رفعت المراتب الأخرى أو لا - فلا يكون الرفع فى الحديث شاملاً لتلك المراتب ، فالامتنان قرينه محدده للمقدار المرفوع.

ويمكن الاعتراض على هذا الوجه : بأن الامتنان وإن كان يحصل بنفى إيجاب الاحتياط ولا يتوقف على نفى الواقع ولكن لما كان نفى إيجاب الاحتياط بنفسه قد يكون بنفى الواقع رأساً أمكن أن تكون التوسعة الممتن بها مترتبة على نفى الواقع ولو بالواسطه ، ولا يقتضى ظهور الحديث فى الامتنان سوى كون مفاده منشأً للتوسعه والامتنان ولو بالواسطه.

الوجه الثانى : أن الرفع اذا كان واقعياً فهذا يعنى أخذ العلم بالتكليف فيه ، فإن كان بمعنى أخذ العلم بالتكليف المجعول قيماً فيه فهو مستحيل ثبوتاً ، كما تقدم. وإن كان بمعنى أخذ العلم بالجعل قيماً فى المجعول فهو ممكن ثبوتاً ، ولكنه خلاف ظاهر الدليل جداً ؛ لأن لا يزم ذلك أن يكون المرفوع غير المعلوم ؛ لأن الأول هو المجعول ، والثانى هو الجعل ، مع ظهور الحديث فى أن العلم والرفع يتبادلان على مصب واحد ، وهذا بنفسه كافٍ لجعل الحديث ظاهراً فى الرفع الظاهري ، وبذلك يثبت المطلوب.

المرحله الثالثه : فى شمول فقره الاستدلال للشبهات الموضوعيه والحكميه ، إذ قد يتراءى أنه لا يتأتى ذلك ، لأن المشكوك فى الشبهه الحكميه هو التكليف ، والمشكوك فى الشبهه الموضوعيه الموضوع ، فليس المشكوك فيهما من سنخ واحد ليشملهما دليل واحد.

ص: ٣٤٧

والتحقيق : أنّ الشمول يتوقف على أمرين :

أحدهما : تصوير جامعٍ مناسبٍ بين المشكوكين في الشبهتين ليكون مصباً للرفع.

والآخر : عدم وجود قرينه في الحديث على الاختصاص.

أمّا الأمر الأول فقد قدّم المحققون تصويرين للجامع :

التصوير الأول : أنّ الجامع هو الشيء باعتباراه عنواناً ينطبق على التكليف المشكوك في الشبهه الحكميه والموضوع المشكوك في الشبهه الموضوعيه.

وقد اعترض صاحب الكفايه (١) على ذلك : بأنّ إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي ، وإسناده إلى الموضوع مجازي ، ولا يمكن الجمع بين الإسنادين الحقيقي والمجازي.

وحاول المحقق الأصفهاني (٢) أن يدفع هذا الاعتراض : بأنّ من الممكن أن يجتمع وصفا الحقيقيه والمجازيه في إسنادٍ واحدٍ باعتبارين ، فيما هو إسناد للرفع إلى هذه الحصّه من الجامع حقيقي ، وبما هو إسناد له إلى الاخرى مجازي.

وهذه المحاوله ليست صحيحه ، إذ ليس المحذور في مجرّد اجتماع هذين الوصفين في إسنادٍ واحد ، بل يُدعى أنّ نسبه الشيء إلى ماهو له مغايره ذاتاً لنسبه الشيء إلى غير ما هو له ، فإن كان الإسناد في الكلام مستعملاً لإفاده إحدى النسبتين اختصّ بما يناسبها. وإن كان مستعملاً لإفادتهما معاً فهو استعمال لهيئه الإسناد في معنيين ، ولا- جامع حقيقي بين النسب لتكون الهيئه مستعمله فيه.

والصحيح أن يقال : إنّ إسناد الرفع مجازي حتّى إلى التكليف ؛ لأنّ رفعه ظاهرى عنائي ، وليس واقعياً.

ص: ٣٤٨

١- حاشيه فرائد الاصول : ١٩٠.

٢- نهايه الدرايه ٤ : ٤٩.

التصوير الثانى : أنّ الجامع هو التكليف ، وهو يشمل الجعل بوصفه تكليفاً للموضوع الكلىّ المقدرّ الوجود ، ويشمل المجعول بوصفه تكليفاً للفرد المحقّق الوجود. وفى الشبهه الحكيمه يشكّ فى التكليف بمعنى الجعل ، وفى الشبهه الموضوعيه يشكّ فى التكليف بمعنى المجعول. وهذا تصوير معقول أيضاً بعد الإيمان بثبوت جعلٍ ومجعول ، كما عرفت سابقاً.

وأما الأمر الثانى : فقد يقال بوجود قرينه على الاختصاص بالشبهه الموضوعيه من ناحيه وحده السياق ، كما قد يدعى العكس. وقد تقدم الكلام عن ذلك فى الحلقة السابقه (1) وأتضح أنّه لا قرينه على الاختصاص ، فالإطلاق تام.

وهناك روايات اخرى استدللّ بها للبراءه ، تقدّم الكلام عن جملته منها فى الحلقة السابقه (2) ، وعن قصور دلالتها ، أو عدم شمولها للشبهات الحكيمه ، فلاحظ.

كما يمكن التعويض عن البراءه بالاستصحاب ، وذلك بإجراء استصحاب عدم جعل التكليف ، أو استصحاب عدم فعليه التكليف المجعول. وزمان حاله السابقه بلحاظ الاستصحاب الأول بدايه الشريعه ، وبلحاظ الاستصحاب الثانى زمان ما قبل البلوغ مثلاً ، بل قد يكون زمان ما بعد البلوغ أيضاً ، كما إذا كان المشكوك تكليفاً مشروطاً وتحقّق الشرط (3) بعد البلوغ فبالإمكان استصحاب عدمه الثابت قبل ذلك.

ص: ٣٤٩

١- فى بحث الاصول العمليه ، تحت عنوان : القاعده العمليه الثانويه فى حاله الشكّ.

٢- فى نفس البحث وتحت نفس العنوان.

٣- حصل فى بعض الطبعات تصرّف فى هذه العبارة بتبديل جملته «وتحقّق الشرط» بتعبير «وشكّ فى الشرط» والصحيح ما أثبتناه طبقاً للطبعه الاولى وللنسخه الخطيه الواصله إلينا ، وهو المناسب للمعنى المراد أيضاً ، فلا تغفل.

ويعترض على أدله البراءه المتقدمه باعتراضين أساسيين :

أحدهما : أنها معارضة بأدله تدل على وجوب الاحتياط ، بل هذه الأدله حاكمه عليها ؛ لأنها بيان للوجوب ، وتلك تتكفل جعل البراءه فى حاله عدم البيان.

والاعتراض الآخر : أن أدله البراءه تختص بموارد الشك البدوى ، والشبهات الحكيمه ليست مشكوكات بدويه ، بل هى مقرونه بالعلم الإجمالى بثبوت تكاليف غير معينه فى مجموع تلك الشبهات.

أما الاعتراض الأول فنلاحظ عليه عدّه نقاط :

الأولى : أن ما استدل به على وجوب الاحتياط ليس تاماً ، كما يظهر باستعراض الروايات التى ادّعت دلالتها على ذلك. وقد تقدّم فى الحلقة السابقه (١) استعراض عددٍ مهمٍّ منها مع مناقشه دلالتها.

نعم ، جمله منها تدل على الترغيب فى الاحتياط والحث عليه ، ولا كلام فى ذلك.

الثانيه : أن أدله وجوب الاحتياط المدّعاه ليست حاكمه على أدله البراءه المتقدمه ؛ لِمَا أتضح سابقاً من أن جمله منها تثبت البراءه المنوطه بعدم وصول الواقع ، فلا يكون وصول وجوب الاحتياط رافعاً لموضوعها ، بل يحصل التعارض حينئذ بين الطائفتين من الأدله.

ص: ٣٥٠

١- فى بحث الاصول العمليه ، تحت عنوان : الاعتراضات على أدله البراءه.

الثالثة : إذا حصل التعارض بين الطائفتين فقد يقال بتقديم أدلّه وجوب الاحتياط ؛ لأنّ ما يعارضها من أدلّه البراءة القرآنيه الآيه الاولى ، على أساس الإطلاق فى اسم الموصول فيها للتكليف ، وهذا الإطلاق يقيد بأدلّه وجوب الاحتياط. وما يعارضها من أدلّه البراءة فى الروايات حديث الرفع ، وهى أخصّ منه أيضاً ؛ لورودها فى الشبهات الحكيمه ، وشموله للشبهات الحكيمه والموضوعيه ، فيقتد بها.

ولكنّ التحقيق : أنّ النسبه بين أدلّه وجوب الاحتياط والآيه الكريمه هى العموم من وجه ؛ لشمول تلك الأدلّه موارد عدم الفحص ، واختصاص الآيه بموارد الفحص ، كما تقدم عند الكلام عن دلالتها (1) ، فهى كما تعتبر أعمّ بلحاظ شمولها للفعل والمال كذلك تعتبر أخصّ بلحاظ ما ذكرناه ، ومع التعارض بالعموم من وجهٍ يقدم الدليل القرآنى لكونه قطعياً.

كما أنّ النسبه بين أدلّه وجوب الاحتياط وحديث الرفع العموم من وجهٍ أيضاً ؛ لعدم شموله موارد العلم الإجمالى ، وشمول تلك الأدلّه لها ، ويقدم حديث الرفع فى ماده الاجتماع والتعارض ؛ لكونه موافقاً لإطلاق الكتاب ومخالفه معارض له.

ولو تنزّلنا عمّا ذكرناه ممّا يوجب ترجيح دليل البراءة وافترضنا التعارض والتساقط أمكن الرجوع إلى البراءة العقلية على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ، وأمكن الرجوع إلى دليل الاستصحاب ، كما أوضحنا ذلك فى الحلقة السابقه (2).

ص: ٣٥١

١- ضمن استعراض أدلّه البراءة الشرعيّه ، تحت عنوان : أدلّه البراءة من الكتاب.

٢- فى نهايه ما جاء تحت عنوان : الاعتراضات على أدلّه البراءة.

وأما الاعتراض الثاني بوجود العلم الإجمالي فقد اجيب عليه بجوابين :

الجواب الأول : أنّ العلم الإجمالي المذكور منحلّ بالعلم الإجمالي بوجود التكليف في دائره أخبار الثقات ؛ وفقاً لقاعده انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير ؛ لتوفّر كلا شرطى القاعده فيها ، فإنّ أطراف العلم الصغير بعض أطراف الكبير ، ولا يزيد عدد المعلوم بالعلم الكبير على عدد المعلوم بالعلم الصغير ؛ ومع الانحلال تكون الشبهه خارج نطاق العلم الصغير بدويه ، فتجرى البراءه في كلّ شبهه لم يقم على ثبوت التكليف فيها أماره معتبره من أخبار الثقات ونحوها ، وهذا هو المطلوب .

وهذا الجواب ليس تاماً ، إذ كما يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكليف في نطاق الأمارات المعتبره من أخبار الثقات ونحوها كذلك يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكليف في نطاق الأمارات غير المعتبره ، إذ لا يحتمل - عادةً وبحساب الاحتمالات - كذبها جميعاً . فهناك إذن علمان إجماليان صغيران والنطاقان وإن كانا متداخلين جزئياً - لأنّ الأمارات المعتبره وغير المعتبره قد تجتمع - ولكن مع هذا يتعدّد الانحلال ؛ لأنّ المعلومين بالعلمين الإجماليين الصغيرين إن لم يكن من المحتمل تطابقهما المطلق فهذا يعنى أنّ عدد المعلوم من التكليف في مجموع الشبهات أكبر من عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير

المفترض في دائره أخبار الثقات ، وبذلك يختلّ الشرط الثاني من الشرطين المتقدمين لقاعده انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير .

وإن كان من المحتمل تطابقهما المطلق فشرطا القاعده متوفّران بالنسبه إلى كلّ من العلمين الإجماليين الصغيرين في نفسه ، فافتراض أنّ أحدهما يوجب الانحلال دون الآخر بلا موجب .

الجواب الثاني : أنّ العلم الإجمالي الذي تضمّ أطرافه كلّ الشبهات يسقط عن المنجزيه باختلال الركن الثالث من الأركان الأربعه التي يتوقّف عليها

تنجيذه ، وقد تقدّم شرحها في الحلقة السابقة (١) ؛ وذلك لأنّ جملةً من أطرافه قد تنجّزت فيها التكليف بالأمارات والحجج الشرعيه المعبره من ظهور آيه وخبر ثقّه واستصحابٍ مثبتٍ للتكليف ، وفي كلّ حاله من هذا القبيل تجرى البراءه في بقيه الأطراف ، ويسمّى ذلك بالانحلال الحكمي ، كما تقدّم.

وقد قيل في تقريب فكره الانحلال الحكمي في المقام - كما عن السيد الاستاذ (٢) - بأنّ العلم الإجمالي متقومّ بالعلم بالجامع والشكّ في كلّ طرف ، ودليل حجّيه الأمارهالمشبهه للتكليف في بعض الأطراف لّمّا كان مفاده جعل الطريقيه فهو يلغى الشكّ في ذلك الطرف ويتعبّد بعدمه ، وهذا بنفسه إلغاء تعبديّ للعلم الإجمالي.

ويرد على هذا التقريب : أنّ الملاك في وجوب الموافقه القطعيه للعلم الإجمالي هو التعارض بين الاصول في أطرافه ، كما تقدم (٣) ، وليس هو العلم الإجمالي بعنوانه ، فلا أثر للتعبّد بإلغاء هذا العنوان ، وإنّما يكون تأثيره عن طريق رفع التعارض ، وذلك بإخراج موارد الأمارات المشبهه للتكليف عن كونها مورداً لأصله البراءه ؛ لأنّ الأماره حاكمه على الأصل ، فتبقى الموارد الاخرى مجرّياً لأصل البراءه بدون معارض ، وبذلك يختلّ الركن الثالث ويتحقّق الانحلال الحكمي ، من دون فرقٍ بين أن نقول بمسلك جعل الطريقيه وإلغاء الشكّ بدليل الحجّيه ، أو لا.

ص: ٣٥٣

١- في بحث العلم الإجمالي من أبحاث الاصول العمليّه تحت عنوان : تحديد أركان هذه القاعده.

٢- مصباح الاصول ٢ : ٣٠٦ - ٣٠٧.

٣- في بحث العلم الإجمالي من أبحاث الاصول العمليّه من الحلقة الثانيه ، تحت عنوان : تحديد أركان هذه القاعده.

إشارة

وبعد أن أتضح أنّ البراءة تجرى عند الشكّ ؛ لوجود الدليل عليها وعدم المانع ، يجب أن نعرف أنّ الضابط في جريانها أن يكون الشكّ في التكليف ؛ لأنّ هذا هو موضوع دليل البراءة. وأمّا إذا كان التكليف معلوماً والشكّ في الامتثال فلا تجرى البراءة ، وإنّما تجرى أصاله الاشتغال ؛ لأنّ الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

وهذا واضح على مسلكنا المتقدم (١) القائل بأنّ الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف ، بل من أسباب انتهاء فاعليته ، إذ على هذا المسلك لا يكون الشكّ في الامتثال شكّاً في فعلية التكليف ، فلا موضوع لدليل البراءة بوجه.

وأما إذا قيل بأنّ الامتثال من مسقطات التكليف فالشكّ فيه شكّ في التكليف لا محاله. ومن هنا قد يتوهم تحقّق موضوع البراءة وإطلاق أدلتها لمثل ذلك ، ولا بدّ للتخلّص من ذلك : إمّا من دعوى انصراف أدلّة البراءة إلى الشكّ الناشئ من غير ناحيه الامتثال ، أو التمسك بأصل موضوعيّ حاكم ، وهو استصحاب عدم الامتثال.

ثمّ بعد الفراغ عن الفرق بين الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال - أي المكلف به - باتّخاذ الأول ضابطاً للبراءة والثاني ضابطاً لأصاله الاشتغال يقع الكلام في ميزان التمييز الذي به يعرف كون الشكّ في التكليف لكي تجرى البراءة.

ص: ٣٥٤

١- في بحث الدليل العقلي من الحلقة الثانية ، تحت عنوان : مسقطات الحكم.

وهذا الميزان إنما يراد في الشبهات الموضوعية التي قد يحتاج التمييز فيها إلى دقّه ، دون الشبهات الحكمية التي يكون الشكّ فيها عادةً شكّاً في التكليف ، كما هو واضح.

وتوضيح الحال في المقام : أنّ الشبهه الموضوعية تستبطن دائماً الشكّ في أحد أطراف الحكم الشرعي ، إذ لو كانت كلّها معلومةً فلا يتصور شكّ إلا في (1) أصل حكم الشارع ؛ وتكون الشبهه حينئذٍ حكمية.

وهذه الأطراف هي : عبارته عن قيد التكليف ، ومتعلّقه ، ومتعلّق المتعلّق له المسمّى بالموضوع الخارجي ، فحرمه شرب الخمر المشروطه بالبلوغ قيدها «البلوغ» ، ومتعلّقها «الشرب» ، ومتعلّق متعلّقها «الخمر». وخطاب «أكرم عالماً إذا جاء العيد» قيد الوجوب فيه «مجيء العيد» ، ومتعلّقه «الإكرام» ، ومتعلّق متعلّقه «العالم».

فإن كان الشكّ في صدور المتعلّق مع إحراز القيود والموضوع الخارجي فهذا شكّ في الامتثال بلا إشكالٍ وتجرى أصاله الاشتغال ؛ لأنّ التكليف معلوم ولا شكّ فيه ؛ لبداهه أنّ فعلية التكليف غير منوطه بوجود متعلّقه خارجاً ، وإنّما الشكّ في الخروج عن عهده ، فلا مجال للبراءه.

وأما إذا كان الشكّ في الموضوع الخارجي ، كما إذا لم يحرز كون فردٍ ما مصداقاً للموضوع الخارجي : فإن كان إطلاق التكليف بالنسبه اليه شمولياً جرت البراءه ؛ لأنّ الشكّ حينئذٍ يستبطن الشكّ في التكليف الزائد ، كما إذا قيل : «لا تشرب الخمر» و «أكرم الفقراء» وشكّ في أنّ هذا خمر وفي أنّ ذاك فقير.

ص: ٣٥٥

١- في الطبعة الاولى : (من) بدلاً عن (في) والصحيح ما أثبتناه طبقاً لما ورد في النسخة الخطية الواصلة إلينا.

وإن كان إطلاق التكليف بالنسبه اليه بدلاً لم تجر البراءه ، كما اذا ورد «أكرم فقيراً» وشك في أن زيدا فقير فلا يجوز الاكتفاء بإكرامه ؛ لأنّ الشكّ المذكور لا يستبطن الشكّ في تكليف زائد ، بل في سعه دائره البدائل الممكن امتثال التكليف المعلوم ضمنها.

[وأما إذا كان الشكّ في قيود التكليف فتجرى فيه البراءه لأنّ مردّه إلى الشكّ في فعلية التكليف] (١).

وعلى هذا الضوء يعرف أنّ لجريان البراءه إذن ميزانان :

أحدهما : أن يكون المشكوك من قيود التكليف الدخيله في فعليته.

والآخر : أن يكون إطلاق التكليف بالنسبه اليه شمولياً لا بدلاً.

فإن قيل : إنّ مردّ الشكّ في الموضوع الخارجى إلى الشكّ في قيد التكليف ؛ لأنّ الموضوع قيد فيه ؛ فحرمه شرب الخمر مقتيده بوجود الخمر خارجاً ، فمع الشكّ في خمريه المائع يشكّ في فعلية التكليف المقتيد وتجرى البراءه. وبهذا يمكن الاقتصار على الميزان الأول فقط ، كما يظهر من كلمات المحقق النائنى قدس الله روحه (٢).

كان الجواب : أنّه ليس من الضروري دائماً أن يكون متعلق المتعلق

ص: ٣٥٦

١- ما بين المعقوفتين لم يرد في الطبعة الاولى ولا في النسخه الخطيه الواصله إلينا ، وإنّما هو مضمون عباره كتبها المؤلّف قدس سره في حياته على نسخه معينه من تلك الطبعة بحضور أحد تلامذته الفضلاء على أمل إضافتها في الطبعات القادمه. إلّا أنّه مع شديد الأسف قد فقدت تلك النسخه - ضمن ما فقد بظلم الظالمين - وقد تفضّل هذا التلميذ الوفيّ بصبّ ذلك المضمون بهذه العبارة عسى أن تكون وافيةً بمراد السيّد الشهيد رحمه الله.

٢- فوائد الاصول ٣ : ٣٩١ - ٣٩٤.

مأخوذاً قيدياً في التكليف ، سواء كان إيجاباً أو تحريماً ، وإنما قد تتفق ضروره ذلك فيما إذا كان أمراً غير اختياري ، كالمقبله مثلاً- وعليه فإذا افترضنا أن حرمه شرب الخمر لم يؤخذ وجود الخمر خارجاً قيدياً فيها على نحو كانت الحرمه فعلياً حتى قبل وجود الخمر خارجاً صحّ مع ذلك إجراء البراءه عند الشكّ في الموضوع الخارجى ؛ لأنّ إطلاق التكليف بالنسبه إلى المشكوك شمولي.

ولكن بتدقيقٍ أعمق نستطيع أن نردّ الشكّ في خمريه المانع إلى الشكّ في قيد التكليف ، لا- عن طريق افتراض تقييد الحرمه بوجود الخمر خارجاً ، بل بتقريب أنّ خطاب «لا- تشرب الخمر» مرجعه إلى قضيه شرطيه مفادها : كلّما كان مائع ما خمراً فلا تشربه ، فحرمه الشرب مقيد به بأن يكون المائع خمراً ، سواء وجد خارجاً أو لا ، فإذا شك في أنّ الفقاع خمراً أو لا - مثلاً - جرت البراءه عن الحرمه فيه.

وبهذا صحّ القول بأنّ البراءه تجرى كلّما كان الشكّ في قيود التكليف ، وأنّ قيود التكليف تارة تكون على وزان مفاد كان التامه ، بمعنى إناطته بوجود شيءٍ خارجاً ، فيكون الوجود الخارجى قيدياً. واخرى يكون على وزان مفاد كان الناقصه ، بمعنى إناطته باتّصاف شيءٍ بعنوانٍ فيكون الاتّصاف قيدياً ، فإذا شكّ في الوجود الخارجى على الأوّل أو في الاتّصاف على الثاني جرت البراءه ، وإلا فلا.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نعّم فكره قيود التكليف التي هي على وزان مفاد كان الناقصه على عنوان الموضوع وعنوان المتعلّق معاً ، فكما أنّ حرمه الشرب مقيد به بأن يكون المائع خمراً كذلك الحال في حرمه الكذب ، فإنّ ثبوتها لكلامٍ مقيدٌ بأن يكون الكلام كذباً ، فإذا شكّ في كون كلامٍ كذباً كان ذلك شكّاً في قيد التكليف.

وهكذا نستخلص : أنّ الميزان الأساسى لجريان البراءة هو الشكّ فى قيود التكليف ، وهى تارةً على وزن مفاد كان التامه كالشكّ فى وقوع الزلزله التى هى قيد لوجوب صلاه الآيات. واخرى على وزن مفاد كان الناقصه بالنسبه إلى عنوان الموضوع ، كالشكّ فى خمريه المائع. وثالثه على وزن كان الناقصه بالنسبه إلى عنوان المتعلق ، كالشكّ فى كون الكلام الفلانى كذباً.

استحباب الاحتياط

عرفنا سابقاً (١) عدم وجوب الاحتياط ، ولكنّ ذلك لا يحول دون القول بمطلوبيته شرعاً واستحبابه ؛ لما ورد فى الروايات (٢) من الترغيب فيه ، والكلام فى ذلك يقع فى نقطتين :

الاولى : فى إمكان جعل الاستحباب المولوى على الاحتياط ثبوتاً ، إذ قد يقال بعدم إمكانه ، فيتعيّن حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد إلى حسنه عقلاً ، وذلك لوجهين :

الأول : أنّه لغو ؛ لأنّه إن اريد باستحباب الاحتياط الإلزام به فهو غير معقول. وإن اريد إيجاد محرّكٍ غير إلزاميّ نحوه فهذا حاصل بدون جعل الاستحباب ، إذ يكفى فيه نفس التكليف الواقعى المشكوك بضمّ استقلال العقل بحسن الاحتياط واستحقاق الثواب عليه فإنّه محرّك بمرتبّه غير إلزاميه.

الثانى : أنّ حسن الاحتياط كحسن الطاعه ، وقبح المعصيه واقع فى مرحله

ص: ٣٥٨

١- ضمن أدلّه البراءة من الكتاب والسّنّه.

٢- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٥٤ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى.

متأخره عن الحكم الشرعى. وقد تقدم (1) المسلك القائل بأن الحسن والقبح الواقعين فى هذه المرحله لا يستتبعان حكماً شرعياً.

وكلا الوجهين غير صحيح :

أمّا الأول فلأنّ الاستحباب المولوى للاحتياط إمّا أن يكون نفسياً لملاكٍ وراء ملاكات الأحكام المحتاط بلحاظها ، وإمّا أن يكون طريقياً بملاك التحفّظ على تلك الأحكام. وعلى كلا التقديرين لا لغويه ؛ أمّا على النفسيه فلأنّ محرّكته مغايره سنخاً لمحرّكته الواقع المشكوك ، فتتأكد إحداهما بالآخرى. وأمّا على الطريقيه فلأنّ مرجعه حينئذٍ إلى إبراز مرتبه من اهتمام المولى بالتحفّظ على الملاكات الواقعيه فى مقابل إبراز نفى هذه المرتبه من الاهتمام أيضاً ، ومن الواضح أنّ درجه محرّكته الواقع المشكوك تابعه لِمَا يحتمل أو يحرز من مراتب اهتمام المولى به.

وأمّا الوجه الثانى : فلو سلّم المسلك المشار اليه فيه لا ينفع فى المقام ، إذ ليس المقصود استكشاف الاستحباب الشرعى بقانون الملازمه واستتباع الحسن العقلى للطلب الشرعى ليرد ما قيل ، بل هو ثابت بدليله ، وإنّما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوته. ولهذا فإنّ متعلّق الاستحباب عبارته عن تجنّب مخالفه الواقع المشكوك ولو لم يكن بقصدٍ قربى ، والعقل إنّما يستقلّ بحسن التجنّب الانقيادى والقربى خاصّه.

النقطه الثانيه : أنّ الاحتياط متى ما أمكن فهو مستحبّ ، كما عرفت ، ولكن قد يقع البحث فى إمكانه فى بعض الموارد.

ص : ٣٥٩

١- فى بحث الدليل العقلى من الحلقة الثانيه ، تحت عنوان : الملازمه بين الحسن والقبح والأمر والنهى.

وتوضيح ذلك : أنه إذا احتمل كون فعلٍ ما واجباً عبادياً ؛ فإن كانت أصل مطلوبيته معلومه أمكن الاحتياط بالإتيان به بقصد الأمر المعلوم تعلّقه به ، وإن لم يعلم كونه وجوباً أو استحباباً فإنّ هذا يكفي في وقوع الفعل عبادياً وقريباً. وأما إذا كانت أصل مطلوبيته غير معلومه فقد يستشكل في إمكان الاحتياط حينئذ ؛ لأنه إن أتى به بلا قصدٍ قريبٍ فهو لغو جزماً. وإن أتى به بقصد امتثال الأمر فهذا يستبطن افتراض الأمر والبناء على وجوده ، مع أنّ المكلف شاكٌ فيه ، وهو تشريع محرّم ، فلا يقع الفعل عبادةً لتحصل به موافقه التكليف الواقعي المشكوك.

وقد يجاب على ذلك بوجود أمرٍ معلوم وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط ، فيقصد المكلف إمتثال هذا الأمر ، وكون الأمر بالاحتياط توصيئياً (لا تتوقّف موافقته على قصد امتثاله) لا ينافي ذلك ؛ لأنّ ضروره قصد امتثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحيه عباديه نفس الأمر بالاحتياط ، بل من عباديه ما يحتاط فيه.

ولكنّ التحقيق عدم الحاجة إلى هذا الجواب ؛ لأنّ التحرّك عن احتمال الأمر بنفسه قريبٌ كالتحرّك عن الأمر المعلوم ، فلا يتوقّف وقوع الفعل عبادةً على افتراض أمرٍ معلوم ، بل يكفي الإتيان به رجاءً.

٢- الوظيفة العمليه فى حاله الشكّ

الوظيفة فى حاله العلم الإجمالى

إشاره

قاعده منجزيه العلم الإجمالى.

أركان منجزيه العلم الإجمالى.

تطبيقات منجزيه العلم الإجمالى.

ص: ٣٤١

كلّ ما تقدّم كان في تحديد الوظيفة العمليه في حالات الشكّ البدوى. والآن نتكلّم عن الشكّ في حالات العلم الإجمالى. والبحث حول ذلك يقع في ثلاثه فصول :

الأول : في أصل قاعده منجزيه العلم الإجمالى.

والثانى : في أركان هذه القاعده.

والثالث : في بعض تطبيقاتها ، كما يأتى تباعاً إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٦٣

اشاره

والكلام فى هذه القاعده يقع فى ثلاثه امور :

الأمر الأول : فى أصل منجزيه العلم الإجمالي ومقدار هذه المنجزيه بقطع النظر عن الاصول الشرعيه المؤمّنه.

والأمر الثانى : فى جريان الاصول فى جميع أطراف العلم الإجمالي وعدمه ثبوتاً أو إثباتاً.

والأمر الثالث : فى جريانها فى بعض الأطراف.

ومرجع البحث فى الأمرين الأخيرين إلى مدى مانعيه العلم الإجمالي بذاته ، أو بتنجزه عن جريان الاصول بإيجاد محذورٍ ثبوتىّ أو إثباتىّ يحول دون جريانها فى الأطراف كلاً أو بعضاً. وسنبحث هذه الامور الثلاثه تباعاً :

١ - منجزيه العلم الإجمالي بقطع النظر عن الاصول المؤمّنه الشرعيه

اشاره

والبحث فى أصل منجزيه العلم الإجمالي إنّما يتّجه بناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ، حيث إنّ كلّ شبهه من أطراف العلم مؤمّن عنها بالقاعده المذكوره ، فيحتاج تنجز التكليف فيها إلى منجز ، ولا بدّ من البحث حينئذٍ عن حدود منجزيه العلم الإجمالي ومدى إخراجها لأطرافه عن موضوع القاعده.

وأما بناءً على مسلك حقّ الطاعه فكّل شبهه منجزه فى نفسها بقطع النظر عن الاصول الشرعيه المؤمّنه ، وينحصر البحث على هذا المسلك فى الأمرين الأخيرين.

وعلى أى حالٍ فنحن نتكلّم فى الأمر الأول على أساس افتراض قاعده

قبح العقاب بلا- بيان ، وعليه فلا شكّ في تنجيز العلم الإجمالي لمقدار الجامع بين التكليفين ؛ لأنّه معلوم وقد تمّ عليه البيان ، سواء قلنا بأنّ مردّ العلم الإجمالي إلى العلم بالجامع أو العلم بالواقع.

أمّا على الأول فواضح ، وأمّا على الثاني فلا أنّ الجامع معلوم ضمناً حتماً ، وعليه يحكم العقل بتنجز الجامع ، ومخالفه الجامع إنّما تتحقّق بمخالفه كلا الطرفين ؛ لأنّ ترك الجامع لا يكون إلاّ بترك كلا فرديه ، وهذا معنى حرمة المخالفة القطعية عقلاً للتكليف المعلوم بالإجمال.

وإنّما المهمّ البحث في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلاً ، فقد وقع الخلاف في ذلك.

فذهب جماعه كالمحقّق النائيني (١) والسيد الاستاذ (٢) إلى أنّ العلم الإجمالي لا- يقتضى بحدّ ذاته وجوب الموافقة القطعية وتنجيز كلّ أطرافه مباشرة.

وذهب المحقّق العراقي (٣) وغيره (٤) إلى أنّ العلم الإجمالي يستدعى وجوب الموافقة القطعية ، كما يستدعى حرمة المخالفة القطعية.

ويظهر من بعض هؤلاء المحقّقين أنّ المسألة مبنيّة على تحقيق هويّة العلم الإجمالي ، وهل هو علم بالجامع ، أو بالواقع؟

وعلى هذا الأساس سوف نمهد للبحث بالكلام عن هويّة العلم الإجمالي والمباني المختلفة في ذلك ، ثمّ نتكلّم في مقدار التنجيز على تلك المباني.

ص: ٣٦٥

١- أجود التقريرات ٢ : ٢٤٢.

٢- مصباح الاصول ٢ : ٣٤٨ - ٣٥٠.

٣- مقالات الاصول ٢ : ٢٣٢ - ٢٣٣.

٤- كالمحقّق الخراساني في كفايه الاصول : ٤٠٨.

ويمكن تلخيص الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي في ثلاثة مبانٍ :

الأول : المبنى القائل بأن العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع مقترن بشكوك تفصيليه بعدد أطراف ذلك العلم ، وهذا ما اختاره المحققان النائيني (١) والإصفهاني (٢).

وهذا المبنى يشتمل على جانب إيجابي وهو اشتغال العلم الإجمالي على العلم بالجامع ، وهذا واضح بداهة ، وعلى جانب سلبي وهو عدم تعدّي العلم من الجامع .

وبرهانه : أنه لو فرض وجود علم يزيد على العلم بالجامع فهو : إما أن يكون بلا متعلق ، أو يكون متعلقاً بالفرد بحدّه الشخصي المعين ، أو بالفرد بحدّ شخصي مردّد بين الحدّين أو الحدود ، والكل باطل .

أما الأول فلأنّ العلم صفه ذات الإضافة ، فلا يعقل فرض انكشاف بلا منكشف .

وأما الثاني فلبداهه أنّ العالم بالإجمال لا يعلم بهذا الطرف بعينه ، ولا بذاك بعينه .

وأما الثالث فلأنّ المرّد إن اريد به مفهوم المرّد فهذا جامع انتزاعي ، والعلم به لا يعني تعدّي العلم عن الجامع . وإن اريد به واقع المرّد فهو ممّا لا يعقل ثبوته فكيف يعقل العلم به ؛ لأنّ كلّ ما له ثبوت فهو متعين بحدّ ذاته في افق ثبوته؟

الثاني : المبنى القائل بأن العلم في موارد العلم الإجمالي يسرى من الجامع

ص : ٣٦٦

١- فوائد الاصول ٤ : ١٠ - ١٢ .

٢- نهاية الدرايه ٤ : ٢٣٧ .

إلى الحدّ الشخصي ، ولكنّه ليس حدّاً شخصياً معيّناً ؛ لوضوح أنّ كلا من الطرفين بحدّه الشخصيّ المعيّن ليس معلوماً ، بل حدّاً مردّداً في ذاته بين الحدّين.

وهذا ما يظهر من صاحب الكفايه اختياره ، حيث ذكر في بحث الواجب التخييري من الكفايه (1) : أنّ أحد الأقوال فيه هو كون الواجب الواحد المرّد.

وأشار في تعليقه على الكفايه (2) إلى الاعتراض على ذلك بأنّ الوجوب صفه ، وكيف تتعلّق الصفه بالواحد المرّد مع أنّ الموصوف لا بدّ أن يكون معيّناً في الواقع؟

وأجاب على الاعتراض : بأنّ الواحد المرّد قد يتعلّق به وصف حقيقي ذو الإضافه ، كالعلم الإجمالي ، فضلاً عن الوصف الاعتباري ، كالوجوب.

ويمكن الاعتراض عليه : بأنّ المشكله ليست هي مجرد أنّ المرّد كيف يكون لوصف من الأوصاف نسبه واضافه اليه؟ بل هي استحاله ثبوت المرّد ووجوده بما هو مرّد ؛ وذلك لأنّ العلم له متعلّق بالذات وله متعلّق بالعرض ، ومتعلّقه بالذات هو الصوره الذهنيه المقومّه له في أفق الانكشاف ، ومتعلّقه بالعرض هو مقدار ما يطابق هذه الصوره من الخارج. والفرق بين المتعلّقين : أنّ الأول لا يعقل إنفكاكه عن العلم حتى في موارد الخطأ ، بخلاف الثاني.

وعليه فنحن نتساءل : ما هو المتعلّق بالذات للعلم في حالات العلم الإجمالي؟ فإن كان صوره حاكية عن الجامع لاعن الحدود الشخصيه رجعنا إلى المبني السابق. وإن كان صوره للحدّ الشخصي ولكنها مردّده بحدّ ذاتها بين صورتين لحدّين شخصيين فهذا مستحيل ؛ لأنّ الصوره وجود ذهني ، وكلّ وجود

ص : ٣٦٧

١- كفايه الاصول : ١٧٥.

٢- المصدر السابق ، الهامش رقم (١).

متعين في صقع ثبوته ، وتتعين الماهيه تبعاً لتعين الوجود ؛ لأنها حد له.

الثالث : ما ذهب اليه المحقق العراقي (1) من أن العلم الإجمالي يتعلق بالواقع ، بمعنى أن الصورة الذهنيه المقومه للعلم والمتعلقه له بالذات لا- تحكى عن مقدار الجامع من الخارج فقط ، بل تحكى عن الفرد الواقعي بحدّه الشخصي ، فالصوره شخصيه ومطابقها شخصي ولكن الحكايه إجماليه ، فهي من قبيل رؤيتك لشبح زيد من بعيد دون أن تتبين هويته ، فإن الرؤيه هنا ليست رؤيه للجامع بل للفرد ، ولكنها رؤيه غامضه.

ويمكن أن يبرهن على ذلك : بأن العلم في موارد العلم الإجمالي لا- يمكن أن يقف على الجامع بحدّه ؛ لأن العالم يقطع بأن الجامع لا يوجد بحدّه في الخارج ، وإنما يوجد ضمن حد شخصي ، فلا بد من إضافه شيء إلى دائره المعلوم ، فإن كان هذا الشيء جامعاً وكلياً عاد نفس الكلام حتى ننتهي إلى العلم بحد شخصي. ولما كان التردد في الصورة مستحيلًا - كما تقدم - تعين أن يكون العلم متقومًا بصوره شخصيه معينه مطابقه للفرد الواقعي بحدّه ، ولكن حكايته عنه إجماليه.

تخرجات وجوب الموافقه القطعيه

إذا اتضحت لديك هذه المباني المختلفه فاعلم : أنه قد ربط استتباع العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه إثباتاً ونفيًا بهذه المباني ، بدعوى أنه إذا قيل بالمبنى الأول - مثلاً - فالعلم الإجمالي لا يخرج عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان المزعومه سوى الجامع ؛ لأنه المعلوم فقط. والجامع بحدّه لا يقتضى الجمع بين الأطراف ، بل يكفي في موافقه تطبيقه على أحد أفرادها.

ص : ٣٦٨

وإذا قيل بالمبنى الثالث - مثلاً - فالعلم الإجمالي يخرج الواقع المعلوم بتمام حدوده عن موضوع البراءة العقلية ويكون منجزاً بالعلم ، وحيث إنه محتمل في كل طرف فيحكم العقل بوجود الموافقة القطعية للخروج عن عهده التكليف المنجز. ولكن الصحيح هو : أن المبنى الثالث لا يختلف في النتيجة المقصودة في المقام عن المبنى الأول ؛ لأن الصورة العلمية الإجمالية على الثالث وإن كانت مطابقة للواقع بحده ولكن المفروض على هذا المبنى اندماج عنصرى الوضوح والإجمال في تلك الصورة معاً ، وبذلك تميّزت عن الصورة التفصيلية ، وما ينكشف ويتضح للعالم إنما هو المقدار الموازى لعنصر الوضوح في الصورة ، وهذا لا يزيد على الجامع. ومن الواضح أن البراءة العقلية إنما يرتفع موضوعها بمقدار ما يوازي جانب الوضوح لا الإجمال ؛ لأن الإجمال ليس بياناً.

وعليه فالمنجز مقدار الجامع لا أكثر على جميع المباني المتقدمة ، وعليه فالعلم الإجمالي لا يقتضى بذاته وجود الموافقة القطعية.

ويوجد تقريران لإثبات أن العلم الإجمالي يستتبع وجود الموافقة القطعية :

الأول : ما قد يظهر من بعض كلمات المحقق الإصفهاني (1) ، وحاصله مركب من مقدمتين :

الأولى : أن ترك الموافقة القطعية بمخالفه أحد الطرفين يعتبر مخالفه احتمالية للجامع ؛ لأن الجامع إن كان موجوداً ضمن ذلك الطرف فقد خولف ، وإلا فلا.

والثانية : أن المخالفه الاحتمالية للتكليف المنجز غير جائزه عقلاً ؛ لأنها

ص : ٣٦٩

١- راجع نهاية الدرايه ٣ : ٩١ - ٩٥.

مساوقه لاحتمال المعصيه. وحيث إنّ الجامع منجّز بالعلم الإجمالي فلا تجوز مخالفته الاحتماليه.

ويندفع هذا التقريب بمنع المقدمه الاولى ، فإنّ الجامع إذا لوحظ فيه مقدار الجامع بحدّه فقط لم تكن مخالفه أحد الطرفين مع موافقه الطرف الآخر مخالفه احتماليه له ؛ لأنّ الجامع بحدّه لا يقتضى أكثر من التطبيق على أحد الفردين ، والمفروض أنّ العلم واقف على الجامع بحدّه ، وأنّ التنجّز تابع لمقدار العلم ، فلا مخالفه احتماليه للمقدار المنجّز أصلاً.

الثانى : ما ذهبت إليه مدرسه المحقق النائنى (1) قدّس الله روحه ، فإنّها مع اعترافها بأنّ العلم الإجمالي لا يستدعى وجوب الموافقه القطعيه بصوره مباشره - لأنه لا ينجّز أزيد من الجامع - قامت بمحاوله لإثبات استتباع العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه بصوره غير مباشره ، وهذه المحاوله يمكن تحليلها ضمن الفقرات التاليه :

أولاً : أنّ العلم الإجمالي يستدعى حرمة المخالفه القطعيه.

ثانياً : يترتب على ذلك عدم إمكان جريان الاصول المؤمّنه فى جميع الأطراف ؛ لأنه يستوجب الترخيص فى المخالفه القطعيه.

ثالثاً : يترتب على ذلك أنّ الاصول المذكوره تتعارض فلا تجرى فى أى طرف ؛ لأنّ جريانها فى طرفٍ دون آخر ترجيح بلا مرجح ، وجريانها فى الكلّ غير ممكن.

رابعاً : ينتج من كلّ ذلك : أنّ احتمال التكليف فى كلّ طرفٍ يبقى بدون أصلٍ مؤمّن ، وكلّ احتمالٍ للتكليف بدون مؤمّن يكون منجّزاً للتكليف ، فتجب

ص : ٣٧٠

عقلاً موافقه التكليف المحتمل في كل طرفٍ باعتبار تنجزه ، لا باعتبار وجوب الموافقه القطعيه للعلم الإجمالى بعنوانها.

والتحقيق : أنّ المقصود بتعارض الاصول المؤمّنه فى الفقره الثالثه : إن كان تعارض الاصول بما فيها قاعده قبح العقاب بلا بيان - على أساس أنّ جريانها فى كلّ من الطرفين غير ممكنٍ وفى أحدهما خاصّه ترجيح بلا مرجحٍ - فهذا غير صحيح ؛ لأنّ هذه القاعده نجريها ابتداءً فيما زاد على الجامع.

وبعباره اخرى : أنّنا عندما نعلم إجمالاً- بوجوب الظهر أو وجوب الجمعه يكون كلّ من الوجوبين بما هو وجوب لهذا الفعل أو لذاك بالخصوص مورداً للبراءه العقليه ، وبما هو وجوب مضاف الى الجامع خارجاً عن مورد البراءه فيتجنّز الوجوب بمقداره إضافته الى الجامع ؛ لأنّ هذا هو المقدار الذى تمّ عليه البيان ، ويؤمّن عنه بما هو مضاف الى الفرد. وهذا التبعض فى تطبيق البراءه العقليه معقول وصحيح ، بينما لا يطرد فى البراءه الشرعيه ؛ لأنّها مفاد دليل لفظيٍّ وتابعه لمقدار ظهوره العرفي ، وظهوره العرفي لا يساعد على ذلك.

وإن كان المقصود التعارض بين الاصول المؤمّنه الشرعيه خاصّه فهو صحيح ، ولكن كيف يُرتّب على ذلك تنجز التكليف بالاحتمال مع أنّ الاحتمال مؤمّن عنه بالبراءه العقليه على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان؟!

وصفوه القول : أنّه على هذا المسلك لا موجب لافتراض التعارض فى البراءه العقليه ، بل لا معنى لذلك ، إذ لا يعقل التعارض بين حكّمين عقليّين ، فإن كان ملاك حكم العقل - وهو عدم البيان - تاماً فى كلّ من الطرفين استحال التصادم بين البراءتين ، وإلا لم تجر البراءه ؛ لعدم المقتضى ، لا للتعارض.

وهكذا يتضح أنّه على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان لا يمكن تبرير وجوب الموافقه القطعيه للعلم الإجمالى ، وهذا بنفسه من المبتّهات إلى بطلان

نعم ، إذا نشأ العلم الإجمالي من شبهه موضوعيه تردّد فيها مصداق قيدٍ من القيود المأخوذه في الواجب بين فردين وجبت الموافقه القطعيه حتى على المسلك المذكور ، كما إذا وجب إكرام العالم وتردّد العالم بين زيدٍ وخالده ، فإنّ كون الإكرام إكراماً للعالم قيد للواجب ، فيكون تحت الأمر وداخلاً في العهده ، ويشكّ في تحقّقه خارجاً بالاختصار على إكرام أحد الفردين ، ومقتضى قاعده «أنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني» وجوب الاحتياط حينئذٍ.

هذا كلّه في ما يتعلّق بالأمر الأول.

٢ - جريان الاصول في جميع الأطراف و عدمه

وأما الأمر الثاني وهو في جريان الاصول الشرعيه في جميع أطراف العلم الإجمالي فقد تقدّم الكلام عن ذلك بلحاظ مقام الثبوت ومقام الإثبات معاً في مباحث القطع (١) ، وأتضح : أنّ المشهور بين الاصوليين استحاله جريان الاصول في جميع الأطراف ؛ لأدائه الى الترخيص في المعصيه للمقدار المعلوم ، أي في المخالفه القطعيه ، وأنّ الصحيح هو : إمكان جريانها في جميع الأطراف عقلاً ، غير أنّ ذلك ليس عقلياً. ومن هنا كان الارتكاز العقلائي موجباً لانصراف أدلّه الاصول عن الشمول لجميع الأطراف.

وينبغي أن يعلم : أنّ ذلك إنّما هو بالنسبه الى الاصول الشرعيه المؤمّنه ، وأما الاصول الشرعيه المنجزه للتكليف فلامحذور ثبوتاً ولا إثباتاً في جريانها في كلّ أطراف العلم الإجمالي بالتكليف إذا كان كلّ طرفٍ مورداً لها في نفسه ،

ص: ٣٧٢

١- في الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : العلم الإجمالي.

حتى ولو كان المكلف يعلم بعدم ثبوت أكثر من تكليف واحد ، كما إذا علم بوجود نجس واحد فقط في الإنباءات (١) المعلومه نجاستها سابقاً ، فيجری استصحاب النجاسه في كل واحد منها. ومنه يعلم أنه لو لم تكن النجاسه الفعلية معلومه أصلاً أمكن أيضاً إجراء استصحاب النجاسه في كل إناء ما دامت أركانها تامه فيه ، ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً بطهاره بعض الأواني وارتفاع النجاسه عنها واقعاً ؛ لأن المنافاه : إمّا أن تكون بلحاظ محذورٍ ثبوتيّ بدعوى المنافاه بين الاصول المنجزه للتكليف والحكم الترخيصى المعلوم بالإجمال ، أو بلحاظ محذورٍ إثباتيّ وقصورٍ في إطلاق دليل الأصل.

أمّا الأول فقد يقرب بوقوع المنافاه بين الإلزامات الظاهريه والترخيص الواقعي الثابت في مورد بعضها على سبيل الإجمال جزماً.

والجواب : أنّ المنافاه بينها وبين الترخيص الواقعي إن كانت بملاك التضاد بين الحكمين فيندفع بعدم التضاد ما دام أحدهما ظاهرياً والآخر واقعياً. وإن كانت بملاك ما يستتبعان من تحرّك أو إطلاق عنان فمن الواضح أنّ الترخيص المعلوم إجمالاً لا يستتبع إطلاق العنان الفعلي ؛ لعدم تعيّن مورده ، فلا ينافي الاصول المنجزه في مقام العمل.

وأمّا الثاني فقد يقرب بقصورٍ في دليل الاستصحاب ، بدعوى أنه كما ينهى عن نقض اليقين بالشك كذلك يأمر بنقض اليقين باليقين ، والأول يستدعي إجراء الاستصحاب في تمام الأطراف ، والثاني يستدعي نفى جريانها جميعاً في وقت واحد ؛ لأن رفع اليد عن حاله السابقه في بعض الإنباءات نقض لليقين باليقين.

والجواب أولاً : أنّ هذا إنّما يوجب الإجمال في ما اشتمل من روايات

ص: ٣٧٣

١- كذا ، وفي معاجم اللغه : الإنباء جمعه آنيه ، وجمع الآنيه : أواني.

الاستصحاب على الأمر والنهي معاً ، لافئما اختص مفاده بالنهي فقط.

وثنائياً : أنّ ظاهر الأمر بنقض اليقين باليقين أن يكون اليقين الناقض متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين المنقوض ، وهذا غير حاصل في المقام ؛ لأنّ اليقين المدعى كونه ناقضاً هو العلم الإجمالي بالحكم الترخيصى ، ومصبه ليس متّحداً مع مصبّ أى واحد من العلوم التفصيليه المتعلقه بالحالات السابقه للإناءات.

وعليه فالاصول المنجزه والمثبته للتكليف لا- بأس بجريانها حتى مع العلم إجمالاً بمخالفه بعضها للواقع. وهذا معنى قولهم : إنّ الاصول العمليه تجرى فى أطراف العلم الإجمالي إذا لم يلزم من جريانها مخالفه عمليه لتكليف معلوم بالإجمال.

٣ - جريان الاصول فى بعض الأطراف و عدمه

اشاره

وأما الأمر الثالث فهو فى جريان الاصول الشرعيه المؤمّنه فى بعض أطراف العلم الإجمالي ، والكلام عن ذلك يقع فى مقامين : ثبوتى ، وإثباتى.

أما الثبوتى فنبحث فيه عن إمكان جريان الاصول المؤمّنه فى بعض الأطراف ثبوتاً ، وعدمه ، ومن الواضح أنّه على مسلكنا القائل بإمكان جريان الاصول فى جميع الأطراف لا- مجال لهذا البحث ، إذ لا- معنى لافتراض محذور ثبوتى فى جريانها فى بعض الأطراف.

وأما على مسلك القائلين باستحاله جريان الاصول فى جميع الأطراف فكذلك ينبغى أن نستثنى من هذا البحث القائلين بأنّ العلم الإجمالي لا يستدعى وجوب الموافقه القطعيه مباشره ، فإنّه على قولهم هذا لا ينبغى أن يتوهم امتناع جريان الأصل المؤمّن فى بعض الأطراف ، إذ يكون من الواضح عدم منافاته للعلم الإجمالي.

وأما القائلون بأن العلم الإجمالي يستدعي بذاته وجوب موافقه القطعيه فيصحّ البحث عن أساس قولهم ؛ لأنّ جريان الأصل المؤمن في بعض الأطراف يرخص في ترك موافقه القطعيه ، فلا بدّ من النظر في إمكان ذلك وامتناعه. ومردّ البحث في ذلك إلى النزاع في أنّ العلم الإجمالي هل يستدعي عقلاً وجوب موافقه القطعيه استدعاءً منجزاً على نحو استدعاء العله لمعلولها ، أو استدعاءً معلقاً على عدم ورود الترخيص الشرعي على نحو استدعاء المقتضى لما يقتضيه ، فإنّ فعليته منوطه بعدم وجود المانع.

فعلى الأول يستحيل إجراء الأصل المؤمن في بعض الأطراف ؛ لأنه ينافي حكم العقل الثابت بوجوب موافقه القطعيه.

وعلى الثاني يمكن إجراؤه ، إذ يكون الأصل مانعاً عن فعليته حكم العقل ورافعاً لموضوعه.

وعلى هذا الأساس وُجد اتّجاهان بين القائلين باستدعاء العلم الإجمالي لوجوب موافقه القطعيه :

أحدهما : القول بالاستدعاء على نحو العليه. وذهب اليه جماعه ، منهم المحقّق العراقي (١).

والآخر : القول بالاستدعاء على نحو الاقتضاء. وذهب اليه جماعه ، منهم المحقّق النائيني على ما هو المنقول عنه في فوائد الاصول (٢).

وقد ذكر المحقّق العراقي رحمه الله في تقريب العليه (٣) : أنّه لا شكّ في كون العلم

ص: ٣٧٥

١- مقالات الاصول ٢ : ٢٣٤.

٢- فوائد الاصول ٤ : ٢٥.

٣- مقالات الاصول ٢ : ٢٣٦ - ٢٣٧.

منجّزاً لمعلومه على نحو العليّه ، فإذا ضمّنا الى ذلك أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي هو الواقع لا مجرد الجامع ثبت أنّ الواقع منجّز على نحو العليّه ، ومعه يستحيل الترخيص في أيّ واحدٍ من الطرفين ؛ لاحتمال كونه هو الواقع.

وبكلمهٍ اخرى : أنّ المعلوم بالعلم الإجمالي إن كان هو الجامع فلا مقتضى لوجوب الموافقه القطعيه أصلاً ، وإن كان هو الواقع فلا بدّ من افتراض تنجّزه على نحو العليّه ؛ لأنّ هذا شأن كلّ معلوم مع العلم.

واعترض عليه المحقّق النائيني رحمه الله (١) : بأنّ العلم الإجمالي ليس أشدّ تأثيراً من العلم التفصيلي ، والعلم التفصيلي نفسه يعقل الترخيص في المخالفه الاحتماليه لمعلومه ، كما في قاعدتي : الفراغ والتجاوز ، وهذا يعني عدم كونه علّة لوجوب الموافقه القطعيه ، فكذلك العلم الإجمالي.

وأجاب المحقّق العراقي (٢) على هذا الاعتراض : بأنّ قاعده الفراغ وأمثالها ليست ترخيصاً في ترك الموافقه القطعيه لتكون منافيه لافتراض عليّه العلم لوجوبها ، بل هي إحراز تعبدي للموافقه ، أي موافقه قطعيه تعبيديه ، وافتراض العليّه يعني عليّه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه وجداناً أو تعبيداً ، وبهذا يظهر الفرق بين إجراء قاعده الفراغ وإجراء أصاله البراءه في أحد طرفي العلم الإجمالي ، فإنّ الأول لا ينافي العليّه ، بخلاف الثاني.

والتحقيق : أنّ قاعده الفراغ وأصاله البراءه وإن كانتا مختلفتين في لسانيهما إلا أنّ هذا مجرد اختلاف في اللسان والصياغه ، وأمّا واقعهما وروحهما فواحد ؛

ص : ٣٧٤

١- فوائد الاصول ٤ : ٣٤.

٢- مقالات الاصول ٢ : ٢٣٨.

لأنّ كلاً منهما نتيجة لتقديم الأغراض الترخيصية على الأغراض اللزومية عند الاختلاط في مقام الحفظ ، غير أنّ هذا التقديم تارة يكون بلسان الترخيص ، واخرى بلسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وافتراسها موافقةً كامله ، فلا معنى للقول بأنّ أحد اللسانين ممتنع دون الآخر.

والصحيح : هو عدم عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعيه ؛ لأنّ الترخيص الظاهري في بعض الأطراف له نفس الحثيات المصححة لجعل الحكم الظاهري في سائر الموارد.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فقد يقال : إنّ أدلّه الاصول قاصره عن إثبات جريان الأصل في بعض الأطراف ؛ لأنّ جريانه في البعض ضمن جريانه في كلّ الأطراف باطل ؛ لأننا فرغنا عن عدم جواز الترخيص في المخالفه القطعيه.

وجريانه في البعض المعين دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح ؛ لأنّ نسبه دليل الأصل إلى كلّ من الطرفين على نحو واحد. وجريانه في البعض المرّد غير معقول ، إذ لا معنى للمردّد.

وبكلمه اخرى : أنّه بعد العلم بعدم جريان الأصل في كلّ الأطراف في وقتٍ واحدٍ يحصل التعارض بين إطلاق دليل الأصل لكلّ طرفٍ وإطلاقه لسائر الأطراف ، ومقتضى التعارض التساقط.

وهناك اعتراض مشهور يوجّه الى هذا البرهان ، وحاصله : أنّ المحذور الناجم عن جريان الاصول في كلّ الأطراف هو الترخيص في المخالفه القطعيه ، وهذا المحذور إنّما ينشأ من إجراء الأصل في كلّ من الطرفين مطلقاً ، أى سواء ارتكب المكلف الطرف الآخر ، أو اجتنبه ، وإذا ألغينا إطلاق الأصل في كلّ منهما لحاله ارتكاب الآخر أنتج إثبات ترخيصين مشروطين ، وكلّ منهما منوط بترك الآخر ، ومثل هذا لا يؤدّي الى الترخيص في المخالفه القطعيه ، ويعنى ذلك أنّ

المحذور يندفع برفع اليد عن إطلاق الأصل في كل طرف ، ولا يتوقف دفعه على إلغاء الأصل رأساً. ولا شك في أن رفع اليد عن شيء من مفاد الدليل لا يجوز إلا لضروره ، والضروره تقدر بقدرها ، فلماذا لا نجرى الأصل في كل من الطرفين ولكن مقيداً بترك الآخر؟

وقد اجيب على هذا الاعتراض بوجه :

الأول : ما ذكره السيد الاستاذ (1) من أن الجمع بين الترخيصين المشروطين المذكورين وإن كان لا يؤدي الى الترخيص في المخالفه القطعيه ولكنه يؤدي الى الترخيص القطعي في المخالفه الواقعيه ، وذلك فيما إذا ترك الطرفين معاً ، وهو مستحيل .

ويرد عليه : أن الحكم الظاهري في نفسه ليس مستحيلاً ، وإنما يمتنع إذا كان منافياً للحكم الواقعي ، والمفروض عدم المنافاه بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي ؛ لا بلحاظ نفسه ولا بلحاظ مبادئه ، فلم يبق إلا التناهي بلحاظ عالم الامثال ، وقد فرضنا هنا أن حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه قابل للرفع بالترخيص الشرعي على خلافه ، فلم يبق هناك تنافٍ بين الترخيص القطعي في المخالفه الواقعيه والتكليف المعلوم بالإجمال في أيّ مرحله من المراحل .

هذا ، على أن بالإمكان تصوير الترخيصات المشروطه على نحو لا يمكن أن تصبح كلها فعلياً في وقت واحد ليلزم الترخيص القطعي في المخالفه الواقعيه ، وذلك بأن تفترض أطراف العلم الإجمالي ثلاثيه ، ويفترض أن الترخيص في كل طرف مقيد بترك أحد بدليله وارتكاب الآخر .

الثاني : ما ذكره السيد الاستاذ أيضاً من أنه إذا اريد إجراء الأصل مقيداً في

ص : ٣٧٨

١- مصباح الاصول ٢ : ٣٥٥ .

كل طرفٍ فهناك أوجهٌ عديدةٌ للتقييد ، فقد يجرى الأصل في كل طرفٍ مقيداً بترك الآخر ، أو بأن يكون قبل الآخر ، أو بأن يكون بعد الآخر ، فأى مرجحٍ لتقييدٍ على تقييدٍ؟

ويرد عليه : أنّ التقييد إنّما يراد لإلغاء الحالة التي لها حاله معارضه في دليل الأصل وإبقاء الحالة التي لا معارض لها من حالات الطرف الآخر ، والحالة التي لا معارض لها كذلك هي حاله ترك الطرف الآخر ، وأمّا حاله كونه قبل الآخر مثلاً فجريان الأصل فيها يعارض جريانه في الآخر حاله كونه بعد صاحبه.

الثالث : ما ذكره أيضاً من أنّ لدليل الأصل إطلاقاً أفرادياً لهذا الطرف ولذاك ، وإطلاقاً أحوالياً في كلٍّ من الفردين لحاله ترك الآخر وفعله ، والمحذور كما يندفع برفع اليد عن الإطالقين الأحواليين معاً كذلك يندفع برفع اليد عن الإطالق الأفرادى والأحوالى في أحد الطرفين خاصّه ، فأى مرجحٍ لأحد الدفيعين على الآخر؟

ويرد عليه : أنّ المرجح هو : أنّ ما يبقى تحت دليل الأصل بموجب الدفع الأول للمحذور ليس له معارض أصلاً ، وما يبقى تحته بموجب الدفع الآخر الذي يقترحه له معارض.

الرابع : أنّ الحكم الظاهرى يجب أن يكون محتمل المطابقه للحكم الواقعى ، والترخيص المشروط ليس كذلك ؛ لأنّ ما هو ثابت في الواقع : إمّا الحرمة المطلقة ، وإمّا الترخيص المطلق.

ويرد عليه : أنّه لا برهان على اشتراط ذلك في الحكم الظاهرى ، وإنّما يشترط فيه أمران : أحدهما أن يكون الحكم الواقعى مشكوكاً ، والآخر أن يكون الحكم الظاهرى صالحاً لتنجيذه أو التعذير عنه.

الخامس : وهو التحقيق في الجواب ، وحاصله : أنّ مفاد دليل الترخيص

الظاهرى ومدلوله التصديقى هو إبراز عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزومى ، ومعنى افتراض ترخيصين مشروطين كذلك أنّ عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزومى فى كلّ طرفٍ منوط بترك الآخر ، وأنّه فى حاله تركهما معاً لا اهتمام له بالتحفظ على الغرض اللزومى المعلوم إجمالاً- وكلّ هذا لا- محصّل له ؛ لأنّ المعقول إنّما هو ثبوت مرتبه ناقصه من الاهتمام للمولى تقتضى التحفظ الاحتمالى على الواقع المعلوم بالإجمال ، واستفاده ذلك من الترخيصين المشروطين المراد إثباتهما بإطلاق دليل الأصل لا يمكن إلا بالتأويل وإرجاعهما الى الترخيص فى الجامع ، أى فى أحدهما ، وهذه العناية لا يفي بها إطلاق دليل الأصل.

وفى ضوء ما تقدم قد يقال : إنّ لا تبقى ثمره بين القول بالعليه والقول بالافتضاء ، إذ على كلّ حال لا يجرى الأصل المؤمّن فى بعض الأطراف ولكن سيظهر فى ما يأتى تحقق الثمره فى بعض الحالات.

جريان الأصل فى بعض الأطراف بلا معارض

أتضح ممّا سبق أنّ دليل الأصل لا يفي لإثبات جريان الأصل المؤمّن فى بعض الأطراف ؛ وذلك بسبب المعارضه ، ولكن قد تستثنى من ذلك عدّه حالات :

منها : ما إذا كان فى أحد طرفى العلم الإجمالى أصل واحد مؤمّن وفى الطرف الآخر أصلاً طوليّان ، ونقصد بالأصليين الطوليّين : أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر ورافعاً لموضوعه تعبدًا.

ومثال ذلك : أن يعلم إجمالاً- بنجاسه إناءٍ مردّدٍ بين إناءين : أحدهما مجرى لأصالة الطهاره فقط ، والآخر مجرى لاستصحاب الطهاره وأصالتها معاً ، بناءً على أنّ الاستصحاب حاكم على أصالة الطهاره ، فقد يقال فى مثل ذلك : إنّ أصاله

الطهاره فى الطرف الأول تعارض استصحاب الطهاره فى الطرف الثانى ، ولا- تدخل أصاله الطهاره للطرف الثانى فى هذا التعارض ؛ لأنها متأخره رتباً عن الاستصحاب ومتوقفه على عدمه فكيف تقع طرفاً للمعارضه فى مرتبه؟!

وبكلمه اخرى : أنّ المقتضى لها إثباتاً لا يتمّ إلا بعد سقوط الأصل الحاكم وهو الاستصحاب ، والسقوط نتيجه المعارضه بينه وبين أصاله الطهاره فى الطرف الأول ، وإذا كان الأصل متفرّجاً فى اقتضائه للجريان على المعارضه فكيف يكون طرفاً فيها؟ وإذا استحال أن يكون طرفاً فى تلك المعارضه سقط المتعارضان أولاً وجرى الأصل الطولى بلا معارض.

ومنها : ما إذا كان دليل الأصل شاملاً لكلا طرفى العلم الإجمالى بذاته ، وتوفّر دليل أصل آخر لا يشمل إلا أحد الطرفين.

ومثال ذلك : أن يكون كلّ من الطرفين مورداً للاستصحاب المؤمن ، وكان أحدهما خاصّه مورداً لأصاله الطهاره ، ففى مثل ذلك يتعارض الاستصحابان ويتساقطان وتجرى أصاله الطهاره بدون معارض ، سواء قلنا بالطوليه بين الاستصحاب وأصاله الطهاره أو بالعرضيه ؛ وذلك لأنّ أصاله الطهاره فى طرفها لا يوجد ما يصلح لمعارضتها ، لا من دليل أصاله الطهاره نفسها ، ولا من دليل الاستصحاب.

أمّا الأول فلأنّ دليل أصاله الطهاره لا يشمل الطرف الآخر - بحسب الفرض - ليتعارض الأصلان.

وأمّا الثانى فلأنّ دليل الاستصحاب مبتلى بالتعارض فى داخله بين استصحابيين ، والتعارض الداخلى فى الدليل يوجب إجماله ، والمجمل لا يصلح أن يعارض غيره.

ومنها : أن يكون الأصل المؤمن فى أحد الطرفين مبتلى فى نفس مورده

بأصلٍ معارضٍ منجِّزٍ دون الأصل في الطرف الآخر.

ومثاله : أن يعلم إجمالاً- بنجاسه أحد إناءين وكلّ منهما مجرّياً لاستصحاب الطهاره في نفسه ، غير أنّ أحدهما مجرّياً لاستصحاب النجاسه أيضاً ؛ لتوارد الحالتين عليه مع عدم العلم بالمتقدّم والمتأخّر منهما ، فقد يقال حينئذٍ بجريان استصحاب الطهاره في الطرف الآخر بلا معارض ؛ لأنّ استصحاب الطهاره الآخر ساقط بالمعارضه في نفس مورده باستصحاب النجاسه.

وقد يقال في مقابل ذلك : بأنّ التعارض يكون ثلاثياً ، فاستصحاب الطهاره المبتلى يعارض استصحابين في وقتٍ واحد. وتحقيق الحال متروك الى مستوى أعمق من البحث.

وإذا صحّ جريان الأصل بلا معارضٍ في هذه الحالات كان ذلك تعبيراً عملياً عن الثمره بين القول بالعليه والقول بالاقضاء.

وقد تلخّص ممّا تقدم : أنّ العلم الإجمالي يستدعي حرمة المخالفه القطعيه ، وأنّه كلّما تعارضت الاصول الشرعيه المؤمّنه في أطرافه وتساقطت حكم العقل بوجود الموافقه القطعيه ؛ لتنجّز الاحتمال في كلّ شبهه بعد بقائها بلا مؤمّن شرعيّ وفقاً لمسلك حقّ الطاعه. وحيث إنّ تعارض الاصول يستند الى العلم الإجمالي فيعتبر تنجّز جميع الأطراف من آثار نفس العلم الإجمالي.

ولا يفرق في منجّزيه العلم الإجمالي بين أن يكون المعلوم تكليفاً من نوع واحدٍ أو تكليفاً من نوعين ، كما إذا علم بوجود شيءٍ أو حرمة الآخر.

كما لا يفرق أيضاً بين أن يكون المعلوم نفس التكليف أو موضوع التكليف ؛ لأنّ العلم بموضوع التكليف إجمالاً يساوق العلم الإجمالي بالتكليف ، ولكن على شرط أن يكون المعلوم بالإجمال تمام الموضوع للتكليف الشرعي ، وأمّا إذا كان جزء الموضوع للتكليف على كلّ تقديرٍ أو على بعض التقادير فلا يكون العلم

منجّزاً ؛ لأنه لا يساوق حينئذ العلم الإجمالي بالتكليف.

ومن هنا لا يكون العلم الإجمالي بنجاسه إحدى قطعتين من الحديد منجّزاً ، خلافاً للعلم الإجمالي بنجاسه أحد ماءين أو ثوبين.

أمّا الأول فلأن نجاسه قطعه الحديد ليست تمام الموضوع لتكليف شرعى ، بل هى جزء موضوع لوجوب الاجتناب عن الماء - مثلاً - والجزء الآخر ملاقاه الماء للقطعه الحديديه ، والمفروض عدم العلم بالجزء الآخر. وأمّا الثانى فلأن نجاسه الماء تمام الموضوع لحرمة شربه.

ومثل الأوّل العلم الإجمالي بنجاسه قطعه حديديه أو نجاسه الماء ؛ لأنّ المعلوم هنا جزء الموضوع على أحد التقديرين.

والضابط العامّ للتنجيز : أن يكون العلم الإجمالى مساوقاً للعلم الإجمالى بالتكليف الفعلى ، وكّما لم يكن العلم الإجمالى كذلك فلا ينجّز ، وتجرى الاصول المؤمّنه فى مورده بقدر الحاجه ، ففى مثال العلم بنجاسه قطعه الحديد أو الماء تجرى أصاله الطهاره فى الماء ، ولا تعارضها أصاله الطهاره فى الحديد ، إذ لا أثر عمليّ لنجاسته فعلاً.

ص: ٣٨٣

إشاره

نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم : أنّ قاعده منجزية العلم الإجمالي لها عدّه أركان :

١ - وجود العلم بالجامع

الركن الأول : وجود العلم بالجامع ، إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهه فى كلّ طرفٍ بدويّه وتجرى فيها البراهه الشرعيه.

ولاشكّ فى وفاء العلم بالجامع بالتنجيز فيما إذا كان علماً وجدانياً ، وأمّا إذا كان ما يعبر عنه بالعلم التبعدي فلا بدّ من بحثٍ فيه.

ومثاله : أن تقوم البيّنه - مثلاً - على نجاسه أحد الإناءين ، فهل يطبّق على ذلك قاعده منجزية العلم الإجمالي أيضاً؟ وجهان :

فقد يقال بالتطبيق على أساس أنّ دليل الحجّيه يجعل الأماره علماً ، فيترتب عليه آثار العلم الطريقي التى منها منجزية العلم الإجمالي.

وقد يقال : بعدمه على أساس أنّ الاصول إنّما تتعارض إذا أدّى جريانها فى كلّ الأطراف إلى الترخيص فى المخالفه القطعيه للتكليف الواقعي ، ولا يلزم ذلك فى مورد البحث ؛ لعدم العلم بمصادفه البيّنه للتكليف الواقعي.

وكلا هذين الوجهين غير صحيح.

وتحقيق الحال فى ذلك : أنّ البيّنه تارة يفترض قيامها ابتداءً على الجامع ، واخرى يفترض قيامها على الفرد ثمّ تردّد موردها بين طرفين.

أمّا فى الحاله الاولى فنواجه دليلين : أحدهما دليل حجّيه الأماره الذى

ينجّز مؤدّاهما ، والآخر دليل الأصل الجارى فى كلّ من الطرفين فى نفسه ، وهما دليلان متعارضان ؛ لعدم إمكان العمل بهما معاً. والوجه الأول يفترض [الفراغ عن] تماميّة الدليل الأول ، ويرتّب على ذلك عدم إمكان إجراء الاصول. والوجه الثانى لا يفترض الفراغ عن ذلك ، فيقول : لا محذور فى جريانها.

والاتّجاه الصحيح هو حلّ التعارض القائم بين الدليلين.

فإن قيل : أليس دليل حجيه الأماره حاكماً على دليل الأصل؟!؟

كان الجواب : أنّ هذه الحكومه إنّما هى فيما إذا اتّحد موردهما ، لا فى مثل المقام ، إذ تُلغى الأماره تعبدًا الشكّ بلحاظ الجامع. وموضوع الأصل فى كلّ من الطرفين الشكّ فيه بالخصوص ، فلا حكومه ، بل لا بدّ من الاستناد إلى ميزانٍ آخر لتقديم دليل الحجّيه على دليل الأصل ، من قبيل الأخصّيه ، أو نحو ذلك ، وبعد افتراض التقديم ترتّب عليه آثار العلم الإجمالى.

وأما فى الحاله الثانیه فالأصل ساقط فى مورد الأماره ؛ للتنافى بينهما وحكومه الأماره عليه. ولمّا كان موردها غير معيّن ومردّدًا بين طرفين فلا- يمكن إجراء الأصل فى كلّ من الطرفين ؛ للعلم بوجود الحاكم المسقط للأصل فى أحدهما ، ولا مسوّغ لإجرائه فى أحدهما خاصّه ، وبهذا يتنجّز الطرفان معاً.

٢ - وقوف العلم على الجامع

الركن الثانى : وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته الى الفرد ، إذ لو كان الجامع معلوماً فى ضمن فردٍ معيّن لكان علماً تفصيلاً لا إجمالياً ، ولمّا كان منجزاً إلا بالنسبه الى ذلك الفرد بالخصوص. وحيثما يحصل علم بالجامع ثمّ يسرى العلم الى الفرد يسمّى ذلك بانحلال العلم الإجمالى بالعلم بالفرد. وتعلّق العلم بالفرد له عدّه أنحاء :

ص: ٣٨٥

أحدها : أن يكون العلم المتعلّق بالفرد معيّناً لنفس المعلوم بالإجمال ، بمعنى العلم بأنّ هذا الفرد هو نفس المعلوم الإجمالي المرّد. ولا شكّ حينئذٍ في سرايه العلم من الجامع الى الفرد وفي حصول الانحلال.

ثانيها : أن لا- يكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الإجمالي مباشره ، غير أنّ المعلوم الإجمالي ليس له أيّ علامه أو خصوصيه يحتمل أن تحول دون انطباقه على هذا الفرد ، كما إذا علم بوجود إنسانٍ في المسجد ثمّ علم بوجود زيد.

والصحيح هنا : سرايه العلم من الجامع الى الفرد وحصول الانحلال أيضاً ، إذ يعود العِلّمان معاً الى علمٍ تفصيليّ بزيدٍ وشكّ بدويّ في إنسانٍ آخر.

ثالثها : أن لا- يكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الإجمالي ، ويكون للمعلوم الإجمالي علامه في نظر العالم غير محرزّه التواجد في ذلك الفرد ، كما إذا علم بوجود إنسانٍ طويلٍ في المسجد ، ثمّ علم بوجود زيدٍ وهو لا يعلم أنّه طويل أو لا.

والصحيح هنا : عدم الانحلال ؛ لعدم إحراز كون المعلوم بالعلم الثاني مصداقاً للمعلوم بالعلم الأول بحيث يصحّ أن ينطبق عليه ، فلا يسرى العلم من الجامع الإجمالي الى تحضّصه ضمن الفرد.

رابعها : أن يكون العلم السارى الى الفرد تعديداً ، بأن قامت أماره على ذلك بنحوٍ لو كانت علماً وجدانياً لحصل الانحلال.

وقد يتوهم في مثل ذلك الانحلال التعديدي بدعوى : أنّ دليل الحجّيه يرتّب كلّ آثار العلم على الأماره تعديداً ، ومن جملتها الانحلال.

ولكنّه توهم باطل ؛ لأنّ مفاد دليل الحجّيه إن كان هو تنزيل الأماره منزله العلم فمن الواضح أنّ التنزيل لا يمكن أن يكون ناظراً الى الانحلال ؛ لأنّه أثر تكوينيّ للعلم وليس بيد المولى توسيعه. وإن كان مفاد دليل الحجّيه اعتبار الأماره

علماً على طريقها المجاز العقلي فمن المعلوم أنّ هذا الاعتبار لا يترتب عليه آثار العلم الحقيقي التي منها الانحلال ، وإنما يترتب عليه آثار العلم الاعتباري.

فإن قيل : نحن لا نريد بدليل الحجّيه أن نثبت الانحلال الحقيقي بالتعبّد لكي يقال بأنّه أثر تكويني تابع لعلته ولا يحصل بالتعبّد تنزيلاً أو اعتباراً ، بل نريد استفادة التعبّد بالانحلال من دليل الحجّيه ؛ لأنّ مفاده التعبّد بإلغاء الشكّ والعلم بمؤدّي الأماره ، وهذا بنفسه تعبّد بالانحلال ، فهو انحلال تعبدي.

كان الجواب على ذلك : أنّ التعيّد المذكور ليس تعيّداً بالانحلال ، بل بما هو علّه للانحلال ، والتعيّد بالعلّه لا يساوق التعبّد بمعلولها.

أضف الى ذلك : أنّ التعيّد بالانحلال لا معنى له ولا أثر ؛ لأنه إن اريد به التأمين بالنسبه الى الفرد الآخر بلا حاجه الى إجراء أصل مؤمن فيه فهذا غير صحيح ؛ لأنّ التأمين عن كلّ شبهه بحاجه الى أصل مؤمن حتى ولو كانت بدويه ، وإن اريد بذلك التمكين من إجراء ذلك الأصل في الفرد الآخر فهذا يحصل بدون حاجه الى التعبّد بالانحلال ، وملاكه زوال المعارضه بسبب خروج مورد الأماره عن كونه مورداً للأصل المؤمن ، سواء انشئ التعبّد بعنوان الانحلال ، أو لا.

٣ - شمول الأصل المؤمن لجميع الأطراف

الركن الثالث : أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً في نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الاجمالي لدليل الأصل المؤمن ، إذ لو كان أحدهما - مثلاً - غير مشمولٍ لدليل الأصل المؤمن لسبب آخر لجرى الأصل المؤمن في الطرف الآخر بدون محذور.

وهذه الصياغه إنّما تلائم إنكار القول بعليه العلم الإجمالي لوجوب موافقه القطعيه ، إذ بناءً على هذا الإنكار يتوقف تنجز وجوب موافقه القطعيه على

وأما على القول بالعليه - كما هو مذهب المحقق العراقي (1) - فلا تصح الصياغه المذكوره ؛ لأن مجرد كون الأصل في أحد الطرفين لا- معارض له لا- يكفي لجريانه ؛ لأنه ينافى عليه العلم الإجمالي لوجوب الموافقه القطعيه ، فلا بد من افتراض نكته في الرتبة السابقه تعطّل العلم الإجمالي عن التنجيز ، لئلاّ يتأخّر للأصل المؤمَّن أن يجرى.

ومن هنا صاغ المحقق المذكور الركن الثالث صياغه أخرى ، وحاصلها : أن تنجيز العلم الإجمالي يتوقف على صلاحيته لتنجيز معلومه على جميع تقاديره ، فإذا لم يكن صالحاً لذلك فلا- يكون منجزاً. وعلى هذا فكلمة كان المعلوم الإجمالي على أحد التقديرين غير صالح لتنجيز العلم الإجمالي لم يكن العلم الإجمالي منجزاً ؛ لأنه لا يصلح للتنجيز الأعلى بعض تقادير معلومه ، وهذا التقدير غير معلوم ، فلا أثر عقلاً لمثل هذا العلم الإجمالي.

ويتربّ على ذلك : أن العلم الإجمالي لا- يكون منجزاً إذا كان أحد طرفيه منجزاً بمنجز آخر غير العلم الإجمالي من أماره أو أصل منجز ، وذلك لأن العلم الإجمالي في هذه الحاله لا يصلح لتنجيز معلومه على تقدير انطباقه على مورد الأماره أو الأصل ؛ لأن هذا المورد منجز في نفسه ، والمنجز يستحيل أن يتنجز بمنجز آخر ؛ لاستحاله اجتماع علتين مستقلتين على أثر واحد. وهذا يعني أن العلم الإجمالي غير صالح لتنجيز معلومه على كلّ حال ، فلا يكون له أثر.

والفرق العملي بين هاتين الصياغتين يظهر في حاله عدم تواجد أصل مؤمَّن في أحد الطرفين ، وعدم ثبوت منجز فيه ايضاً سوى العلم الإجمالي ، فإنّ

الركن الثالث حسب الصياغة الاولى لا يكون ثابتاً ، ولكنّه حسب الصياغة الثانيه ثابت. والصحيح هو الصياغة الاولى.

٤ - إمكان وقوع المخالفه القطعيه بسبب البراءه

الركن الرابع : أن يكون جريان البراءه فى كل من الطرفين مؤدياً الى الترخيص فى المخالفه القطعيه وإمكان وقوعها خارجاً على وجه مأذون فيه ، إذ لو كانت المخالفه القطعيه ممتنعاً على المكلف حتى مع الإذن والترخيص لقصور فى قدرته فلا محذور فى إجراء البراءه فى كل من الطرفين.

وركنيه هذا الركن مبنيه على إنكار عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه ، وأمّا بناءً على العليه فلا- دخل لذلك فى التنجيز ، إذ يكفى فى امتناع جريان الاصول حينئذ كونها مؤديه للترخيص ولو فى بعض الأطراف.

وهناك صياغه اخرى لهذا الركن تبناها السيد الاستاذ ، وهى : أن يكون جريان الاصول مؤدياً الى الترخيص القطعى فى المخالفه الواقعيه ولو لم يلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه ، وقد تقدّم الحديث عن ذلك بالقدر المناسب (١).

كما أنّ الصياغه المطروحه فعلاً لهذا الركن سيأتى مزيد تحقيقٍ وتعديلٍ بالنسبه اليها فى مبحث الشبهه غير المحصوره إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٨٩

١- ضمن الردّ على شبهه جريان الترخيصات المشروطه فى أطراف العلم الإجمالى ، تحت عنوان : جريان الاصول فى بعض الأطراف وعدمه.

عرفنا في ضوء ما تقدّم الأركان الأربعة لتنجز العلم الإجمالي ، فكّلما انهدم واحد منها بطلت منجزيته. وكلّ الحالات التي قد يدعى سقوط العلم الإجمالي فيها عن المنجزية لا بدّ من افتراض انهدام أحد الأركان فيها ، وإلا فلا مبرّر للسقوط.

وفي ما يلي نستعرض عدداً مهمّاً من هذه الحالات لدراستها من خلال ذلك :

١ - زوال العلم بالجامع

الحالة الاولى : أن يزول العلم بالجامع رأساً ولذلك صور :

الصورة الاولى : أن يظهر للعالم خطؤه في علمه ، وأنّ الإناءين اللذين اعتقد بنجاسه أحدهما - مثلاً - طاهران ، ولا شكّ هنا في السقوط عن المنجزية ؛ لانهدام (١) الركن الأول من الأركان المتقدمه.

الصورة الثانية : أن يتشكك العالم فيما كان قد علم به ، فيتحوّل علمه بالجامع الى الشكّ البدوي ، والأمر فيه كذلك أيضاً.

ولكن قد يتوهم بقاء الأطراف على منجزيتها ؛ لأنّ الاصول المؤمّنه تعارضت فيها في حال وجود العلم الإجمالي ، وهو وإن زال ولكنها بعد تعارضها وتساقطها لا موجب لعودها ، فتظلّ الشبهه في كلّ طرفٍ بلا أصلٍ مؤمّنٍ فتتنجّز.

ص : ٣٩٠

١- كذا في النسخه الخطيّه الواصله إلينا. وفي الطبعة الاولى : لانعدام.

وقد يجاب على هذا التوهم : بأنّ الشكّ الذي سقط أصله بالمعارضه هو الشكّ في انطباق المعلوم بالإجمال ، وهذا الشكّ زال بزوال العلم الإجمالى ووجد بدلاً عنه الشكّ البدوى ، وهو فرد جديد من موضوع دليل الأصل ، ولم يقع الأصل المؤمن عنه طرفاً للمعارضه ، فيجرى بدون إشكال.

وفى كلّ من هاتين الصورتين يزول العلم بحدوث الجامع رأساً.

الصوره الثالثه : أن يزول العلم بالجامع بقاءً وإن كان العلم بحدوثه لا يزال مستمرّاً ، وهذه الصوره تتحقّق على أنحاء :

النحو الأول : أن يكون للجامع المعلوم أمد محدّد بحيث يرتفع متى ما استوفاه ، فإذا استوفى أمده لم يعد هناك علم بالجامع بقاءً ، بل يعلم بارتفاعه وإن كان العلم بحدوثه ثابتاً.

النحو الثانى : أن يكون الجامع على كلّ تقديرٍ متيقّناً الى فتره ومشكوك البقاء بعد ذلك ، وفى مثل ذلك يزول أيضاً العلم بالجامع بقاءً ولكن يجرى استصحاب الجامع المعلوم ، ويكون الاستصحاب حينئذٍ بمثابة العلم الإجمالى.

النحو الثالث : أن يكون الجامع المعلوم مردّداً بين تكليفين ، غير أنّ أحدهما على تقدير تحقّقه يكون أطول مكثاً فى عمود الزمان من الآخر ، كما إذا علم بحرمه الشرب من هذا الإناء الى الظهر أو بحرمه الشرب من الإناء الآخر الى المغرب ، فبعد الظهر لا علم بحرمه أحد الإناءين فعلاً ، فهل يجوز الشرب من الإناء الآخر حينئذٍ لزوال العلم الإجمالى؟

والجواب بالنفى ؛ وذلك لعدم زوال العلم الإجمالى ، وعدم خروج الطرف الآخر عن كونه طرفاً له ، فإنّ الجامع المرّدّد بين التكليف القصير والتكليف الطويل الأمد لا يزال معلوماً حتى الآن كما كان ، فالتكليف الطويل فى الإناء الآخر بكلّ ما يضمّ من تكاليف انحلاليه بعدد الآتات الى المغرب طرف للعلم الإجمالى.

ونسَمَى مثل ذلك بالعلم الإجمالي المرّد بين القصير والطويل ، وحكمه أنه ينجّز الطويل على امتداده.

النحو الرابع : أن يكون التكليف فى أحد طرفى العلم الإجمالى مشكوك البقاء على تقدير حدوثه ، وقد يقال فى مثل ذلك بسقوط المنجزيه ؛ لأنّ فتره البقاء المشكوكه من ذلك التكليف لا- موجب لتنجّزها بالعلم الإجمالى ؛ لأنها ليست طرفاً للعلم الإجمالى ، ولا بالاستصحاب ؛ إذ لا يقين بالحدوث ليجرى الاستصحاب.

وقد يجاب على ذلك : بأنّ الاستصحاب يجرى على تقدير الحدوث بناءً على أنه متقوم بالحاله السابقه لا باليقين بها ، ومعه يحصل العلم الإجمالى إمّا بثبوت الاستصحاب فى هذا الطرف ، أو ثبوت التكليف الواقعى فى الطرف الآخر ، وهو كافٍ للتنجيز.

٢ - الاضطرار إلى بعض الأطراف

الحاله الثانيه : أن يعلم إجمالاً بنجاسه أحد الطعامين ويكون مضطراً فعلاً إلى تناول أحدهما ، ولا شكّ فى أنّ المكلف يسمح له بتناول ما يضطرّ اليه ، وإنّما نريد أن نعرف أنّ العلم الإجمالى هل يكون منجّزاً لوجوب الاجتناب عن الطعام الآخر ، أو لا؟

وهذه الحاله لها صورتان :

إحداهما : أن يكون الاضطرار متعلّقاً بطعام معيّن.

والاخرى : أن يكون بالإمكان دفعه بأى واحدٍ من الطعامين.

أمّا الصوره الاولى فالعلم الإجمالى فيها يسقط عن المنجزيه ؛ لزوال الركن الأول ، حيث لا يوجد علم إجمالى بجامع التكليف.

والسبب في ذلك : أنّ نجاسه الطعام المعلوم إجمالاً جزء الموضوع للحرمه ، والجزء الآخر عدم الاضطرار ، وحيث إنّ المكلف يحتمل أنّ النجس المعلوم هو الطعام المضطرّ اليه بالذات فلا- علم له بالتكليف الفعلي ، فتجرى البراءه عن حرمة الطعام غير المضطرّ اليه وغيرها من الاصول المؤمّنه بدون معارض ؛ لأنّ حرمة الطعام المضطرّ اليه غير محتمله ليحتاج الى الأصل بشأنها ، ولكن هذا على شرط أن لا- يكون الاضطرار متأخراً عن العلم الإجمالي ، وإلاّ بقي على المنجزيه ؛ لأنّه يكون من حالات العلم الإجمالي المرّدّد بين الطويل والقصير ، إذ يعلم المكلف بتكليف فعليّ في هذا الطرف قبل حدوث الاضطرار ، أو في الطرف الآخر حتّى الآن.

وقد يفترض الاضطرار قبل العلم ولكنّه متأخّر عن زمان النجاسه المعلومه ، كما إذا اضطرّ ظهراً الى تناول أحد الطعامين ، ثمّ علم - قبل أن يتناول - أنّ أحدهما تنجّس صباحاً ، وهنا العلم بجامع التكليف الفعلي موجود ، فالركن الأول محفوظ ولكنّ الركن الثالث غير محفوظ ؛ لأنّ التكليف على تقدير انطباقه على مورد الاضطرار فقد انتهى أمدّه ، ولا أثر لجريان البراءه عنه فعلاً ، فتجرى البراءه في الطرف الآخر بلا معارض.

ويطرّد ما ذكرناه في غير الاضطرار ايضاً من مسقطات التكليف ، كتلف بعض الأطراف أو تطهيرها ، كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد إناءين ، ثمّ تلف أحدهما أو غسل بالماء ، فإنّ العلم الإجمالي لا يسقط عن المنجزيه بطرؤ المسقطات المذكوره بعده ، ويسقط عن المنجزيه بطرؤها مقارنةً للعلم الإجمالي أو قبله.

وأما الصورة الثانيه فلا- شكّ في سقوط وجوب الموافقه القطعيه بسبب الاضطرار المفروض. وإنّما الكلام في جواز المخالفه القطعيه ، فقد يقال بجوازها ،

كما هو ظاهر المحقق الخراساني (١) رحمه الله. وبرهان ذلك يتكوّن ممّا يلي :

أولاً : أنّ العلم الإجمالي بالتكليف علّه تامّه لوجوب الموافقه القطعيه.

ثانياً : أنّ المعلول هنا ساقط.

ثالثاً : يستحيل سقوط المعلول بدون سقوط العله.

فينتج : أنّه لا بدّ من الالتزام بسقوط العلم الإجمالي بالتكليف ، وذلك بارتفاع التكليف ، فلا تكليف مع الاضطرار المفروض ، وبعد ارتفاعه وإن كان التكليف محتملاً في الطرف الآخر ولكنه حينئذ احتمال بدويّ مؤمّن عنه بالأصل.

والجواب عن ذلك :

أولاً : يمنع عليه العلم الإجمالي بالتكليف لوجوب الموافقه القطعيه.

ثانياً : بأنّ ارتفاع وجوب الموافقه القطعيه الناشئ من العجز والاضطرار لا ينافي العليه المذكوره ؛ لأنّ المقصود منها عدم إمكان جعل الشكّ مؤمّناً ؛ لأنّ الوصول بالعلم تامّ ، ولا ينافي ذلك وجود مؤمّن آخر وهو العجز ، كما هو المفروض في حاله الاضطرار.

ثالثاً : لو سلّمنا فقرات البرهان الثلاث فهي إنّما تُنتج لزوم التصرّف في التكليف المعلوم على نحو لا يكون الترخيص في تناول أحد الطعامين لدفع الاضطرار إذناً في ترك الموافقه القطعيه له ، وذلك يحصل برفع اليد عن إطلاق التكليف لحاله واحده ، وهي حاله تناول الطعام المحرّم وحده من قبل المكلف المضطرّ مع ثبوته في حاله تناول كلا الطعامين معاً ، فمع هذا الافتراض إذا تناول المكلف المضطرّ العالم إجمالاً أحد الطعامين فقط لم يكن قد ارتكب مخالفةً احتماليه على الإطلاق ، وإذا تناول كلا الطعامين فقد ارتكب مخالفةً قطعيه

ص : ٣٩٤

٣ - انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي

لكل علم إجمالي سبب ، والسبب تارة يكون مختصاً في الواقع بطرفٍ معيّنٍ من أطراف العلم الإجمالي ، واخرى تكون نسبتته الى الطرفين أو الأطراف على نحوٍ واحد.

ومثال الأول : أن ترى قطره دم تقع في أحد الإناءين ولا تميّز الإناء بالضبط ، فتعلم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين ؛ والسبب هو قطره الدم ، وهي في الواقع مختصّة بأحد الطرفين. ويمكن أن تؤخذ قيداً في المعلوم بأن تقول : إنّي أعلم إجمالاً بنجاسه ناشئه من قطره الدم التي رأيتها ، لا بنجاسه كيفما اتفقت.

ويترتب على ذلك : أنه إذا حصل علم تفصيلي بنجاسه إناءٍ معيّنٍ من الإناءين : فإن كان هذا العلم التفصيلي بنفس سبب العلم الإجمالي ، بأن علمت تفصيلاً بأن القطره قد سقطت هنا انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي وانهدم الركن الثاني ، إذ يكون من النحو الأول من الأنحاء الأربعة المتقدمه عند الحديث عن ذلك الركن.

وإن كان هذا العلم التفصيلي بسببٍ آخر ، كما إذا رأيت قطره أخرى من الدم تسقط في الإناء المعين لم ينحل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي ؛ لأن المعلوم التفصيلي ليس مصداقاً للمعلوم الإجمالي لينطبق عليه ويسرى العلم من الجامع الى الفرد بخصوصه. وكذلك الأمر إذا شكك في أنّ سبب العلم التفصيلي هو نفس تلك القطره أو غيرها ، حيث لا يحرز حينئذ كون المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الإجمالي ، ويدخل في النحو الثالث من الأنحاء الأربعة المتقدمه عند الحديث عن الركن الثاني.

ومثال الثاني - أى ما كانت نسبه سبب العلم الإجمالى فيه الى الأطراف متساويه - أن يحصل علم إجمالى بنجاسه أحد الإناءات التى هى فى معرض استعمال الكافر أو الكلب لمجرد استبعاد أن يمرّ زمان طويل بدون أن يستعمل بعضها ، فإنّ هذا الاستبعاد نسبه الى الأطراف على نحو واحد ، ويترتب على ذلك : أنّه لا يصلح أن يكون قيماً محصّصاً (١) للمعلوم الإجمالى . وعليه فإذا حصل العلم التفصيلى بنجاسه إناءٍ معيّن انحلّ العلم الإجمالى حتماً ؛ لانهدام الركن الثانى ؛ وذلك لأنّ المعلوم التفصيلى مصداق للمعلوم الإجمالى جزماً ، حيث لم يتحصّص (٢) المعلوم الإجمالى بقيد زائد ، ومعهُ يسرى العلم من الجامع الى الفرد ، ويدخل فى النحو الثانى من الأنحاء الأربعة المتقدمه ، عند الحديث عن الركن الثانى .

وفى كلّ حاله يثبت فيها الانحلال يجب أن يكون المعلوم التفصيلى والمعلوم الإجمالى متّحدين فى الزمان ، وأمّا إذا كان المعلوم التفصيلى متأخراً زماناً فلا انحلال للعلم الإجمالى حقيقه ؛ لعدم كون المعلوم التفصيلى حينئذٍ مصداقاً للمعلوم الإجمالى .

ولا يشترط فى الانحلال الحقيقى وانهدام الركن الثانى التعاصر بين نفس العلمين ، فإنّ العلم التفصيلى المتأخّر زماناً يوجب الانحلال أيضاً إذا احرز كون معلومه مصداقاً للمعلوم بالإجمال ؛ لأنّ مجرد تأخّر العلم التفصيلى مع إحراز المصداقيه لا يمنع عن سرايه العلم قهراً من الجامع الى الخصوصيه ، وهو معنى الانحلال .

ص : ٣٩٦

-
- ١- كذا فى النسخه الخطيه الواصله إلينا . وفى الطبعه الاولى : «مخصّصاً» بالخاء المعجمه .
 - ٢- كذا أيضاً فى النسخه الخطيه . وفى الطبعه الاولى : «يتخصّص» بالخاء المعجمه .

إذا جرت في حقّ المكلف أمارات أو اصول شرعيه منجّزه للتكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي فلا انحلال حقيقي ولا تعبدى ، كما تقدم (١) ، ولكن ينهدم الركن الثالث بإحدى صيغتيه المتقدمتين إذا توفّرت شروط :

أحدها : أن لا يقلّ البعض المنجّز بالأماره أو الأصل الشرعى عن عدد المعلوم بالإجمال من التكليف.

ثانيها : أن لا يكون المنجّز الشرعى من أماره أو أصلٍ ناظرًا الى تكليفٍ مغايرٍ لما هو المعلوم إجمالاً ، كما إذا علم إجمالاً بحرمة أحد الإناءين بسبب نجاسته وقامت البيّنه على حرمة أحدهما المعين بسبب الغصب.

ثالثها : أن لا يكون وجود المنجّز الشرعى متأخراً عن حدوث العلم الإجمالى.

فكلّما توفّرت هذه الشروط الثلاثة انهدم الركن الثالث ؛ لجريان الأصل المؤمّن في غير مورد المنجّز الشرعى بلا معارضٍ وفقاً للصيغه الاولى ، ولعدم صلاحية العلم الإجمالى للاستقلال في تنجيز معلومه على كلّ تقديرٍ وفقاً للصيغه الثانيه. ويسمى السقوط عن المنجّزيه في هذه الحاله بالانحلال الحكمى تمييزاً له عن الانحلال الحقيقى والانحلال التعبدى.

وأما إذا اختلّ الشرط الأول فالعلم الإجمالى منجّز للعدد الزائد ، والاصول بلحاظه متعارضه.

وإذا اختلّ الشرط الثاني فالأمر كذلك ؛ لأنّ ما ينجّزه العلم في مورد الأماره غير ما تنجّزه الأماره نفسها.

ص: ٣٩٧

وإذا اختلَّ الشرط الثالث كان العلم الإجمالي منجزاً والركن الثالث محفوظاً ؛ لأنَّ الاصول المؤمَّنه في غير مورد الأماره والأصل الشرعى المنجز معارضه بالاصول المؤمَّنه التى كانت تجرى فى موردهما قبل ثبوتهما.

وبكلمه اخرى : إذا أخذنا من مورد المنجز الشرعى فتره ما قبل ثبوت هذا المنجز ومن غيره الفتره الزمنيه على امتدادها حصلنا على علمٍ إجماليّ تامّ الأركان فينجز.

ومن هنا يعرف أنّ انهدام الركن الثالث بالمنجز الشرعى مرهون بعدم تأخر نفس المنجز عن العلم ، ولا يكفى عدم تأخر مؤدى الأماره - مثلاً - مع تأخر قيامها ؛ وذلك لأنَّ سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز فى حالات قيام المنجز الشرعى فى بعض أطرافه إنّما هو بسبب المنجزيه الشرعيه بإحدى الصيغتين السابقتين ، والمنجزيه لا تبدأ إلاّ من حين قيام الأماره أو جريان الأصل ، سواء كان المؤدى مقارناً لقيامها أو سابقاً على ذلك.

وبالمقارنه بين الانحلال الحكمى - كما شرحناه هنا - والانحلال الحقيقى - كما شرحناه آنفاً (1) - يظهر أنّهما يختلفان فى هذه النقطه ، فبينما العبره فى الانحلال الحكمى بعدم تأخر نفس المنجز الشرعى عن العلم الإجمالى نلاحظ أنّ العبره فى الانحلال الحقيقى كانت بملاحظه جانب المعلوم التفصيلى وعدم تأخره عن زمان المعلوم الإجمالى ؛ وذلك لأنّ ميزانه سرايه العلم من الجامع الى الفرد ، وهى لازم قهرى لانطباق المعلوم الإجمالى على المعلوم التفصيلى ومصداقيه هذا لذاك ، ولا دخل لتأريخ العلمين فى ذلك ، فمتى ما اجتمع العلمان - ولو بقاءً - وحصل الانطباق المذكور حصل الانحلال الحقيقى.

ص: ٣٩٨

١- تحت عنوان انحلال العلم الإجمالى بالتفصيلى.

قد يفترض أنّ أحد طرفي العلم الإجمالي طرف في علم إجماليّ آخر، فإن كان العلمان متعاصرين فلا شكّ في تنجيزهما معاً وتلقّي الطرف المشترك التنجّز منهما معاً؛ لأنّ مرجع العلمين إلى العلم بثبوت تكليف واحد في الطرف المشترك، أو تكليفين في الطرفين الآخرين.

وأما إذا كان أحدهما سابقاً على الآخر فقد يقال: إنّ العلم المتأخّر يسقط عن المنجّز به؛ لاختلال الركن الثالث: إمّا بصيغته الأولى، وذلك بتقريب أنّ الطرف المشترك قد سقط عنه الأصل المؤمّن سابقاً بتعارض الاصول الناشئ من العلم الإجمالي السابق، فالأصل في الطرف المختصّ بالعلم الإجمالي المتأخّر يجرى بلا معارض. وإمّا بصيغته الثانية، وذلك بتقريب أنّ الطرف المشترك قد تنجّز بالعلم السابق، فلا يكون العلم المتأخّر صالحاً لمنجّزته، فهو إذن لا يصلح لمنجّزه معلومه على كلّ تقدير.

ولكنّ الصحيح: عدم السقوط عن المنجّز به وبطلان التقريبين السابقين؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي الأول لا يوجب التنجيز في كلّ زمانٍ وتعارض الاصول في الأطراف كذلك لإبوجوده الفعلي في ذلك الزمان، لا بمجرد حدوثه ولو في زمانٍ سابق، وعليه فتنجّز الطرف المشترك بالعلم الاجمالي السابق في زمان حدوث العلم المتأخّر انما يكون بسبب بقاء ذلك العلم السابق إلى ذلك الحين لا بمجرد حدوثه، وهذا يعني أنّ تنجّز الطرف المشترك فعلاً له سببان، أحدهما:

بقاء العلم السابق. والآخر: حدوث العلم المتأخّر، واختصاص أحد السببين بالتأثير دون الآخر ترجيح بلا مرجح فينجزان معاً، وبذلك يبطل التقريب الثاني.

كما أنّ الأصل المؤمّن في الطرف المشترك يقتضى الجريان في كلّ آن،

وهذا الاقتضاء يؤثر مع عدم المعارض ، ومن الواضح أنّ جريان الأصل المؤمن في الطرف المشترك في الفتره الزمنيه السابقه على حدوث العلم الإجمالي المتأخر كان معارضاً بأصل واحد - وهو الأصل في الطرف المختصّ بالعلم السابق - غير أنّ جريانه في الفتره الزمنيه اللاحقه يوجد له معارضان ، وهما الأصلان الجاريان في الطرفين المختصين معاً ، وبذلك يبطل التقريب الأول ، فالعلمان الإجماليان منجزان معاً.

٦ - حكم ملاقى أحد الأطراف

إذا علم المكلف إجمالاً- بنجاسه أحد المائعين ولاقى الثوب أحدهما المعين حصل علم إجمالي آخر بنجاسه الثوب أو المائع الآخر ، وهذا ما يسمّى بملاقى أحد أطراف الشبهه. وفي مثل ذلك قد يقال بعدم تنجيز العلم الإجمالي الآخر ، فلا يجب الاجتناب عن الثوب وإن وجب الاجتناب عن المائعين ، وذلك لأحد تقريبين :

الأول : تطبيق فرضيه العلمين الإجماليين - المتقدم والمتأخر - في المقام ، بأن يقال : إنه يوجد لدى المكلف علمان إجماليان بينهما طرف مشترك وهو المائع الآخر ، فينجز السابق منهما دون المتأخر.

وهذا التقريب إذا تمّ يختصّ بفرض تأخر الملاقاه أو العلم بها على الأقلّ عن العلم بنجاسه أحد المائعين ، ولكنّه غير تامّ ، كما تقدم.

الثاني : أنّ الركن الثالث منهدم ؛ لأنّ أصل الطهاره يجرى في الثوب بدون معارض ؛ وذلك لأنه أصل طولّي بالنسبه الى أصل الطهاره في المائع الذى لاقاه الثوب - ولنسمّه المائع الأول - فأصالة الطهاره في المائع الأول تعارض أصاله الطهاره في المائع الآخر ، ولا تدخل أصاله الطهاره للثوب في هذا التعارض ؛

لطوليتها ، وبعد ذلك تصل النوبه اليها بدون معارضٍ وفقاً لما تقدم في الحاله الاولى من حالات الاستثناء من تعارض الاصول وتساقتها.

وهذا التقريب إذا تمّ يجرى ، سواء اقترن العلم بالملاقاه مع العلم بنجاسه أحد المائعين أو تأخر عنه ، فالتقريب الثاني إذن أوسع جرياناً من التقريب الأول.

وقد يقال : إنّ هناك بعض الحالات لا يجرى فيها كلا التقريبين ، وذلك فيما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسه أحد المائعين بعد تلف المائع الأول ، ثمّ علم بأنّ الثوب كان قد لاقى المائع الأول ففي هذه الحاله لا- يجرى التقريب الأول ؛ لأنّ العلم الإجمالي المتقدم ليس منجزاً ، لاختلال الركن الثالث فيه ، كما تقدم ، فلا يمكن أن يحول دون تنجيز العلم الإجمالي المتأخر بنجاسه الثوب أو المائع الآخر الموجود فعلاً. ولا يجرى التقريب الثاني ؛ لأنّ الأصل المؤمّن في المائع الأول لا معنى له بعد تلفه ، وهذا يعنى أنّ الأصل في المائع الآخر له معارض واحد وهو الأصل المؤمّن في الثوب ، فيسقطان بالتعارض.

ولكنّ الصحيح : أنّ التقريب الثاني يجرى في هذه الحاله أيضاً ؛ لأنّ تلف المائع الأول لا يمنع عن استحقاقه لجريان أصل الطهاره فيه ما دام لطهارته أثر فعلاً ، وهو طهاره الثوب. فأصل الطهاره في المائع الأول ثابت في نفسه ويتولّى المعارضه مع الأصل في المائع الآخر في المرتبه السابقه ، ويجرى الأصل في الثوب بعد ذلك بلا معارض.

٧ - الشبهه غير المحصوره

إذا كثرت أطراف العلم الإجمالي بدرجه كبيره سمّيت بالشبهه غير المحصوره. والمشهور بين الاصوليين سقوطه عن المنجزيه لوجوب الموافقه القطعيه ، وهناك من ذهب الى عدم حرمة المخالفه القطعيه.

ويجب أن نفترض عامل الكثرة فقط وما قد ينجم عنه من تأثير في إسقاط العلم الإجمالي عن المنجزيه ، دون أن ندخل في الحساب ما قد يقارن افتراض الكثرة من امورٍ اخرى ، كخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نُقَرَّبَ عدم وجوب الموافقه القطعيه وجواز اقتحام بعض الأطراف بتقريبين :

التقريب الأول : أن هذا الاقتحام مستند الى المؤمّن ، وهو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف المقتحم ، إذ كلّما زادت أطراف العلم الإجمالي تضاءلت قيمه الاحتماليه للانطباق في كلّ طرفٍ حتّى تصل الى درجهٍ يوجد على خلافها اطمئنان فعلى.

وقد استشكل المحقّق العراقي (١) وغيره باستشكالين على هذا التقريب :

أحدهما : محاوله البرهنه على عدم وجوب اطمئنانٍ فعليّ بهذا النحو ؛ لأنّ الأطراف كلّها متساويه في استحقاقها لهذا الاطمئنان الفعلى بعدم الانطباق ، ولو وجدت اطمئنانات فعليه بهذا النحو في كلّ الأطراف لكان ذلك مناقضاً للعلم الإجمالي بوجود النجس - مثلاً - في بعضها ؛ لأنّ السالبه الكليّه التي تتحصّل من مجموع الاطمئنانات مناقضه للموجبه الجزئيه التي يكشفها العلم الإجمالي.

والجواب على ذلك : أنّ الاطمئنانات المذكوره إذا أدّت بمجموعها إلى الاطمئنان الفعلى بالسالبه الكليّه فالمناقضه واضحه ، ولكنّ الصحيح أنّها لا تؤدّي الى ذلك ، فلا مناقضه.

وقد تقول : كيف لا- تؤدّي الى ذلك؟ أليس الاطمئنان ب «ألف» والاطمئنان ب «باء» يؤدّيان حتماً الى الاطمئنان بمجموع «الألف والباء»؟! وكقاعدهٍ عامّه

ص: ٤٠٢

أن كل مجموع من الإحرازات تؤدي إلى إحراز مجموعه المتعلقات ووجودها جميعاً بنفس تلك الدرجة من الإحراز.

ونجيب على ذلك :

أولاً بالنقض ، وتوضيحه : أن من الواضح وجود احتمالات لعدم انطباق المعلوم الإجمالي بعدد أطراف العلم الإجمالي ، وهذه الاحتمالات والشكوك فعليه بالوجدان ، ولكنها مع هذا لا تؤدي بمجموعها إلى احتمال مجموع محتملاتها بنفس الدرجة. فإذا صح أن «ألف» محتمل فعلاً و «باء» محتمل فعلاً ، ومع هذا لا يحتمل بنفس الدرجة مجموع «الف» و «باء» فيصح أن يكون كل منهما مطمئناً به ، ولا يكون المجموع مطمئناً به.

وثانياً بالحل ، وهو : أن القاعدة المذكوره إنما تصدق فيما إذا كان كل من الإحرازين يستبطن - إضافة إلى إحراز وجود متعلقه فعلاً - إحراز وجوده على تقدير وجود متعلق الإحراز الآخر على نهج القضييه الشرطيه ، فمن يطمئن بأن «الف» موجود حتى على تقدير وجود «باء» أيضاً ، وأن «باء» موجود أيضاً حتى على تقدير وجود «ألف» فهو مطمئن حتماً بوجود المجموع.

وفي المقام : الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الإجمالي على أي طرف وإن كان موجوداً فعلاً ولكنه لا يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه حتى على تقدير عدم الانطباق على الطرف الآخر.

والسبب في ذلك : أن هذا الاطمئنان إنما نشأ من حساب الاحتمالات وإجماع احتمالات الانطباق في الأطراف الاخرى على نفى الانطباق في هذا الطرف ، فتلك الاحتمالات إذن هي الأساس في تكوّن الاطمئنان ، فلا مبرر إذن للاطمئنان بعدم الانطباق على طرف عند افتراض عدم الانطباق على الطرف الآخر ؛ لأن هذا الافتراض يعني بطلان بعض الاحتمالات التي هي الأساس في

تكوّن الاطمئنان بعدم الانطباق.

وأما الاستشكال الآخر فينتج - بعد التسليم بوجود الاطمئنان المذكور - إلى أنّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق لَمَّا كان موجوداً في كلّ طرفٍ فالاطمئنانات معارضة في الحجّيه والمعدّريه ؛ للعلم الاجمالي بأنّ بعضها كاذب ، والتعارض يؤدّي الى سقوط الحجّيه عن جميع تلك الاطمئنانات.

والجواب على ذلك : أنّ العلم الإجمالي بكذب بعض الأمارات إنّما يؤدّي إلى تعارضها وسقوطها عن الحجّيه لأحد سببين :

الأول : أن يحصل بسبب ذلك تكاذب بين نفس الأمارات ، فيدلّ كلّ واحدٍ منها بالالتزام على وجود الكذب في الباقي ، ولا يمكن التعبد بحجّيه المتكاذبين.

الثاني : أن تؤدّي حجّيه تلك الأمارات - والحاله هذه - إلى الترخيص في المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال.

وكلا السببين غير متوقّفٍ في المقام.

أمّا الأول فلأنّ كلّ اطمئنانٍ لا يوجد ما يكذّبه بالدلاله الالتزاميه ؛ لأننا إذا أخذنا أيّ اطمئنانٍ آخر معه لم نجد من المستحيل أن يكونا معاً صادقين ، فلماذا يتكاذبان؟ وإذا أخذنا مجموعه الاطمئنانات الاخرى لم نجد تكاذباً أيضاً ؛ لأنّ هذه المجموعه لا تؤدّي إلى الاطمئنان بمجموع متعلقاتها ، أي الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الأطراف المساوق للاطمئنان بالانطباق على غيرها ؛ وذلك لِمَا برهنّا عليه من أنّ كلّ اطمئنانين لا يتضمّنان الاطمئنان بالقضيه الشرطيه لا يؤدّي اجتماعهما إلى الاطمئنان بالمجموع ، والاطمئنانات الناشئه من حساب الاحتمال هنا من هذا القبيل ، كما عرفت.

وأما الثاني فلأنّ الترخيص في المخالفه القطعيه إنّما يلزم لو كان دليل حجّيه

هذه الاطمئنانات يقتضى الحجّيه التعيينيه لكل واحد منها ، غير أنّ الصحيح : أنّ مفاده هو الحجّيه التخيريّه ؛ لأنّ دليل الحجّيه هنا هو السيره العقلانيّه ، وهى منعده على الحجّيه بهذا المقدار.

التقريب الثانى : أنّ الركن الرابع من أركان التنجيز المتقدّمه مختلّ ؛ وذلك لأنّ جريان الاصول فى كلّ أطراف العلم الإجمالى لا- يؤدّى إلى فسح المجال للمخالفه القطعيه عملياً والإذن فيها ؛ لأنّنا نفترض كثره الأطراف بدرجه لا تُتيح للمكلف اقتحامها جميعاً ، وفى مثل ذلك تجرى الاصول جميعاً بدون معارضه.

وهذا التقريب متّجه على أساس الصيغه الأصليه التى وضعناها للركن الرابع فيما تقدم ، وأمّا على أساس صياغه السيّد الاستاذ له السالفه الذكر فلا يتمّ ؛ لأنّ المحذور فى صياغته الترخيص القطعى فى مخالفه الواقع ، وهو حاصل من جريان الاصول فى كلّ الأطراف ولو لم يلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه لعدم قدره عليها. ومن هنا يظهر أنّ الثمره بين الصيغتين المختلفتين للركن الرابع تظهر فى تقويم التقريب المذكور إثباتاً ونفيّاً.

غير أنّ السيّد الاستاذ (1) حاول أن ينقض على من يستدلّ بهذا التقريب ، وحاصل النقض : أنّ الاحتياط إذا كان غير واجبٍ فى الشبهه غير المحصوره من أجل عدم قدره المكلف على المخالفه القطعيه يلزم عدم وجوب الاحتياط فى كلّ حاله تتعدّر فيها المخالفه القطعيه ولو كان العلم الإجمالى ذا طرفين أو أطرافٍ قليله ، حيث تجرى الاصول جميعاً ولا يلزم منها الترخيص عملياً فى المخالفه القطعيه.

ومثاله : أن يعلم إجمالاً بحرمة المكث فى آنٍ معيّنٍ فى أحد مكانين ، مع أنّ

ص: ٤٠٥

القائلين بعدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره لا يقولون بذلك في نظائر هذا المثال.

والتحقيق : أنّ الصيغه الأصليه للركن الرابع يمكن أن توضّح بأحد بيانين :

البيان الأول : أنّ عدم قدره على المخالفه القطعيه يجعل جريان الاصول في جميع الأطراف ممكناً ؛ لأنه لا يؤدّي - والحاله هذه - إلى الترخيص عملياً في المخالفه القطعيه ؛ لأنها غير ممكنه حتى يتصور الترخيص فيها. وهذا البيان ينطبق على كلّ حالات العجز عن المخالفه القطعيه ؛ ولذلك يعتبر النقض وارداً عليه.

إلا أنّ البيان المذكور غير صحيح ؛ لأنّ المحذور في جريان الاصول في جميع أطراف العلم الإجمالي هو : أنّ تقديم المولى لأغراضه الترخيصيه على أغراضه اللزوميه الواصله بالعلم الإجمالي على خلاف المرتكز العقلائي ، كما تقدم توضيحه سابقاً (1) ، ومن الواضح أنّ شمول دليل الأصل لكلّ الأطراف يعنى ذلك ، ومجرّد اقترانه صدفةً بعجز المكلف عن المخالفه القطعيه لا يغيّر من مفاد الدليل ، فالارتكاز العقلائي إذن حاكم بعدم الشمول كذلك.

البيان الثاني : أنّ عدم قدره على المخالفه القطعيه إذا نشأ من كثره الأطراف أدّى إلى إمكان جريان الاصول فيها جميعاً ، إذ في غرض لزوميّ واصلٍ كذلك - بوصولٍ مردّدٍ بين أطرافٍ بالغه هذه الدرجه من الكثره - لا يرى العقلاء محذوراً في تقديم الأغراض الترخيصيه عليه ؛ لأنّ التحفّظ على مثل ذلك الغرض يستدعى رفع اليد عن أغراضٍ ترخيصيه كثيره ، ومعه لا يبقى مانع عن شمول دليل الأصل لكلّ الأطراف.

ص: ٤٠٦

١- في الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، ضمن مباحث حجّيه القطع ، تحت عنوان : العلم الإجمالي.

وهذا هو البيان الصحيح للركن الرابع ، وهو يثبت عدم وجوب الاحتياط في الشبهه غير المحصوره ، ولا يرد عليه النقض .

وهكذا نخرج بتقريبين لعدم وجوب الاحتياط في أطراف الشبهه غير المحصوره ، غير أنّهما يختلفان في بعض الجهات ، فالتقريب الأوّل - مثلاً - يتمّ حتّى في الشبهه التي لا يوجد في موردها أصل مؤمّن ؛ لأنّ التأمين فيه مستند إلى الاطمئنان ، لا إلى الأصل ، بخلاف التقريب الثاني ، كما هو واضح .

٨ - إذا كان ارتكاب الواقعه في أحد الطرفين غير مقدور

قد يفرض أنّ ارتكاب الواقعه غير مقدورٍ ويعلم إجمالاً بحرمته أو واقعهٍ اخرى مقدوره ، وفي مثل ذلك لا يكون العلم الإجمالي منجزاً .

وتفصيل الكلام في ذلك : أنّ القدره تارةً تنتفي عقلاً ، كما إذا كان المكلف عاجزاً عن الارتكاب حقيقهً ، واخرى تنتفي عرفاً ، بمعنى أنّ الارتكاب فيه من العنايات المخالفه للطبع والمتضمّنه للمشقه ما يضمن انصراف المكلف عنه ، ويجعله بحكم العاجز عنه عرفاً وإن لم يكن عاجزاً حقيقهً ، كاستعمال كأسٍ من حليبٍ في بلدٍ لا يصل اليه عاده ، ويسمّى هذا العجز العرفي بالخروج عن محلّ الابتلاء .

فإن حصل علم إجمالي بنجاسه أحد مائعين - مثلاً - وكان أحدهما ممّا لا يقدر المكلف عقلاً على الوصول اليه فالعلم الإجمالي غير منجز . ويقال في تقريب ذلك عادةً : إنّ الركن الأول منتفٍ ؛ لعدم وجود العلم بجامع التكليف ؛ لأنّ النجس إذا كان هو المائع الذي لا يقدر المكلف على ارتكابه فليس موضوعاً للتكليف الفعلي ؛ لأنّ التكليف الفعلي مشروط بالقدره ، فلا علم إجماليّ بالتكليف الفعلي إذن .

وكأن أصحاب هذا التقريب جعلوا الاضطرار العقلي إلى ترك النجس كالاضطرار العقلي إلى ارتكابه ، فكما لا- ينجز العلم الإجمالي مع الاضطرار إلى ارتكاب طرفٍ معيّنٍ منه - على ما مرّ في الحاله الثانيه - كذلك لا ينجز مع الاضطرار العقلي إلى تركه ؛ لأنّ التكليف مشروط بالقدرة ، وكلّ من الاضطرارين يساوق انتفاء القدره ، فلا يكون التكليف ثابتاً على كلّ تقدير.

والتحقيق : أنّ الاضطرارين يتفقان في نقطه ويختلفان في اخرى ، فهما يتفقان في عدم صحه توجه النهى والزجر معهما ، فكما لا يصحّ أن يزجر المضطرّ إلى شرب المائع عن شربه كذلك لا يصحّ أن يزجر عنه من لا يقدر على شربه ، وهذا يعنى أنّه لا علم إجماليّ بالنهى فى كلتا الحالتين.

ولكنهما يختلفان بلحاظ مبادئ النهى من المفسده والمبغوضيه ، فإنّ الاضطرار إلى الفعل يشكّل حصّه من وجود الفعل مغايره للحصّه التى تصدر من المكلف بمحض اختياره ، فيمكن أن يفترض أنّ الحصّه الواقعه عن اضطرارٍ كما لا نهى عنها لا مفسده ولا مبغوضيه فيها ، وإنّما المفسده والمبغوضيه فى الحصّه الاخرى.

وأما الاضطرار إلى ترك الفعل والعجز عن ارتكابه فلا- يشكّل حصّه خاصّه من وجود الفعل على النحو المذكور ، فلا معنى لافتراض أنّ الفعل غير (1) المقدور للمكلف ليس واجداً لمبادئ الحرمة ، وأنّه لا مفسده فيه ولا مبغوضيه ، إذ من الواضح أنّ فرض وجوده مساوق لوقوع المفسده وتحققّ المبغوض ، فكم فرق بين من هو مضطرّ إلى أكل لحم الخنزير لحفظ حياته ومن هو عاجز عن أكله لوجوده فى مكانٍ بعيدٍ عنه؟ فأكل لحم الخنزير على اضطرارٍ اليه قد لا يكون فيه

ص: ٤٠٨

١- كلمه (غير) ساقطه فى الطبعه الاولى ولكنها موجوده فى النسخه الخطيه الواصله إلينا.

مبادئ النهى أصلاً ، فيقع من المضطرّ بدون مفسده ولا مبعوضيه . وأما أكل لحم الخنزير البعيد عن المكلف فهو واجد للمفسده والمبعوضيه لا محاله . وعدم النهى عنه ليس لأن وقوعه لا يساوق الفساد ، بل لأنه لا يمكن أن يقع .

ونستخلص من ذلك : أنّ مبادئ النهى يمكن أن تكون منوطه بعدم الاضطرار إلى الفعل ، ولكن لا يمكن أن تكون منوطه بعدم العجز عن الفعل .

وعليه ففي حاله الاضطرار إلى الفعل في أحد طرفي العلم الإجمالي - كما في حاله الثانيه المتقدمه - يمكن القول بأنه لا علم إجمالي بالتكليف ، لا بلحاظ النهى ولا بلحاظ مبادئه .

وأما في حاله الاضطرار بمعنى العجز عن الفعل في أحد طرفي العلم الإجمالي - كما في المقام - فالنهي وإن لم يكن ثابتاً على كلّ تقديرٍ ولكن مبادئ النهى معلومه الثبوت إجمالاً على كلّ حال ، فالركن الأول ثابت ؛ لأنّ العلم الإجمالي بالتكليف يشمل العلم الإجمالي بمبادئه .

ويجب أن يفسّر عدم التنجيز على أساس اختلال الركن الثالث : إمّا بصيغته الاولى ، حيث إنّ الأصل المؤمن في الطرف المقذور يجرى بلا- معارض ، إذ لا- معنى لجريانه في الطرف غير المقذور ؛ لأنّ إطلاق العنان تشريعاً في مورد تقييد العنان تكوينياً لا محضّ له . وإمّا بصيغته الثانيه ، حيث إنّ العلم الإجمالي ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كلّ تقدير ؛ لأنّ التنجيز هو الدخول في العهده عقلاً ، والطرف غير المقذور لا يعقل دخوله في العهده .

هذا كلّه فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي غير مقدور . وأما إذا كان خارجاً عن محلّ الابتلاء فقد ذهب المشهور إلى عدم تنجيز العلم الإجمالي في هذه حاله ، واستندوا إلى أنّ الدخول في محلّ الابتلاء شرط في التكليف ، فلا علم إجمالي بالتكليف في حاله المذكوره . فالعجز العقلي عن ارتكاب الطرف

وخروجه عن محلّ الابتلاء يمنعان معاً عن تنجيز العلم الإجمالى بملاكٍ واحدٍ عندهم.

وقد عرفت أنّ التقريب المذكور غير صحيح فى العجز العقلى ، فبطلانه فى الخروج عن محلّ الابتلاء أوضح. بل الصحيح : أنّ الدخول فى محلّ الابتلاء ليس شرطاً فى التكليف بمعنى الزجر ، فضلاً عن المبادئ ، إذ ما دام الفعل ممكن الصدور من الفاعل المختار فالزجر عنه معقول.

فإن قيل : ما فائده هذا الزجر مع أنّ عدم صدوره مضمون لبعده وصعوبته؟

كان الجواب : أنه يكفى فائدة للزجر تمكين المكلف من التّعبد بتركه.

فالأفضل أن يفسّر عدم تنجيز العلم الإجمالى مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء باختلال الركن الثالث ؛ لأنّ أصل البراءه لا- يجرى فى الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء فى نفسه ؛ لأنّ الأصل العملى تعيين للموقف العملى تجاه التراحم بين الأغراض اللزوميه والترخيصيه ، والعقلاء لا- يرون تراحماً من هذا القبيل بالنسبه إلى الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء ؛ بل يرون الغرض اللزومى المحتمل مضموناً بحكم الخروج عن محلّ الابتلاء بدون تفريطٍ بالغرض الترخيصى ، فالأصل المؤمن فى الطرف الآخر يجرى بلا معارض.

٩ - العلم الإجمالى بالتدريجيات

إذا كان أحد طرفى العلم الإجمالى تكليفاً فعلياً والطرف الآخر تكليفاً منوطاً بزمانٍ متأخراً سُمى هذا العلم بالعلم الإجمالى بالتدريجيات. ومثاله : علم المرأه إجمالاً - إذا ضاعت عليها أيام العاده - بحرمة المكث فى المسجد فى بعض الأيام من الشهر.

وقد استشكل بعض (١) الأصوليين في تنجيز هذا العلم الإجمالي ، ويستفاد من كلماتهم إمكان تقريب الاستشكال بوجهين :

الأول : أنّ الركن الأول مختل ؛ لأنّ المرأه في بدايه الشهر لا علم إجمالي لها بالتكليف الفعلي ؛ لأنها : إمّا حائض فعلاً فالتكليف فعلي ، وإمّا ستكون حائضاً في منتصف الشهر - مثلاً - فلا تكليف فعلاً ، فلا علم بالتكليف فعلاً على كلّ تقدير ، وبذلك يختل الركن الأول.

الثاني : أنّ الركن الثالث مختلّ ، أمّا اختلاله بصيغته الاولى فتقريبه : أنّ المرأه في بدايه الشهر تحتل حرمه المكث فعلاً ، وتحتل حرمه المكث في منتصف الشهر مثلاً-، ولمّا كانت الحرمه الاولى محتملةً فعلاً ومشكوكهً فهي مورد للأصل المؤمّن ، وأمّا الحرمه الثانيه فهي وإن كانت مشكوكهً ولكنها ليست مورداً للأصل المؤمّن فعلاً- في بدايه الشهر ، إذ لا يحتمل وجود الحرمه الثانيه في أول الشهر ، وإنّما يحتمل وجودها في منتصفه ، فلا تقع مورداً للأصل المؤمّن إلا في منتصف الشهر ، وهذا يعني أنّ المرأه في بدايه الشهر تجد الأصل المؤمّن عن حرمه المكث فعلاً جارياً بلا معارض ، وهو معنى عدم التنجيز.

وأمّا اختلاله بصيغته الثانيه فلأنّ الحرمه المتأخره لا تصلح أن تكون منجزهً في بدايه الشهر ؛ لأنّ تنجز كلّ تكليف فرع ثبوته وفعليته ، ففي بدايه الشهر لا يكون العلم الإجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كلّ تقدير.

والصحيح : أنّ الركن الأوّل والثالث كلاهما محفوظان في المقام. أمّا الركن الأوّل فلأنّ المقصود بالفعليه في قولنا : «العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي» ليس وجود التكليف في هذا الآن ، بل وجوده فعلاً في عمود الزمان ؛ احترازاً

ص: ٤١١

١- منهم الشيخ الأنصاري في فرائد الاصول ٢ : ٢٤٨ - ٢٤٩.

عمياً إذا كان المعلوم جزء الموضوع للتكليف دون جزئه الآخر ، فإنه في مثل ذلك لا علم بتكليف فعلي ولو في زمان . فالجامع بين تكليف في هذا الآن وتكليف يصبح فعلياً في آن متأخر لا يقصر - عقلاً - وصوله عن وصول الجامع بين تكليفين كلاهما في هذا الآن ؛ لأن مولويه المولى لا تختص بهذا الآن ، كما هو واضح .

وأما الركن الثالث بصيغته الاولى فلأن الأصل المؤمن الذي يراد إجراؤه عن الطرف الفعلي يعارض (1) بالأصل الجارى في الطرف الآخر المتأخر في ظرفه ، إذ ليس التعارض بين أصليين من قبيل التضاد بين لوئين يشترط في حصوله وحده الزمان ، بل مرده إلى العلم بعدم إمكان شمول دليل الأصل لكل من الطرفين بالنحو المناسب له من الشمول زماناً ، وحيث لا مرجح للأخذ بدليل الأصل في طرف دون طرف فيتعارض الأصلان .

وأما الصيغه الثانيه للركن الثالث فلأن المقصود من كون العلم الإجمالى صالحاً لمنجزيه معلومه على كل تقدير : كونه صالحاً لذلك ولو على امتداد الزمان ، لا في خصوص هذا الآن .

وهكذا يتضح أن الشبهات التي حامت حول تنجيز العلم الإجمالى في التدريجيات موهونه جداً ، غير أن جماعة من الاصوليين وقعوا تحت تأثيرها .

فذهب بعضهم (2) إلى عدم التنجيز ورخص في ارتكاب الطرف الفعلى ما دام الطرف الآخر متأخراً .

ص : ٤١٢

١- كلمه (يعارض) ساقطه في الطبعة الاولى ، ولكنها موجوده في النسخه الخطيه الواصلها لينا .

٢- منهم الشيخ الأنصارى في فرائد الاصول ٢ : ٢٤٨ - ٢٤٩ .

وذهب البعض الآخر إلى عدم الترخيص بإبراز علم إجمالي بالجامع بين طرفين فعليين ، كالمحقق العراقي (1) ، إذ أجاب على شبهات عدم التنجيز بوجود علم إجمالي آخر غير تدريجي الأطراف.

وتوضيحه : أنّ التكليف إذا كان في القطعه الزمانيه المعاصره فهو تكليف فعلى . وإذا كان في قطعه زمنيّه متأخره فوجب حفظ القدره إلى حين مجيء ظرفه فعلى ؛ لِمَا يعرف من مسأله وجوب المقدمات المفوّته من عدم جواز تضييع الإنسان لقدرته قبل مجيء ظرف الواجب ، وهكذا يعلم إجمالاً بالجامع بين تكليفين فعليين فيكون منجزاً.

ونلاحظ على هذا :

أولاً : أنّ التنجيز ليس بحاجه إلى إبراز هذا العلم الإجمالي ؛ لِمَا عرفت من تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات.

وثانياً : أنّ وجوب حفظ القدره إنمّا هو بحكم العقل ، كما تقدم في مباحث المقدمه المفوّته ، وحكم العقل بوجوب حفظ القدره لامتنال تكليف فرع تنجز ذلك التكليف ، فلا بدّ في المرتبه السابقه على وجوب حفظ القدره من وجود منجزٍ للتكليف الآخر ، ولا منجز له كذلك إلا العلم الإجمالي في التدريجيات.

وثالثاً : أنّ المنجز إذا كان هو العلم الإجمالي بالجامع بين التكليف الفعلى ووجوب حفظ القدره لامتنال التكليف المتأخر فهو لا يفرض سوى عدم تفويت القدره ، وأمّا تفويت ما يكلف به في ظرفه المتأخر بعد حفظ القدره فلا يمكن المنع عنه بذلك العلم الإجمالي ، وإنمّا يتعين تنجز المنع عنه بنفس العلم الإجمالي في التدريجيات ، وهو إن كان منجزاً لذلك ثبت تنجيزه لكلا طرفيه.

ص: ٤١٣

قد يكون الطرفان للعلم الإجمالي طوليين ، بأن كان أحد التكليفين مترتباً على عدم الآخر ، من قبيل أن نفرض أن وجوب الحجج مترتب على عدم وجوب وفاء الدين وعلم إجمالاً بأحد الأمرين ، وهذا له صورتان :

الاولى : أن يكون وجوب الحجج مترتباً على مطلق التأمين عن وجوب وفاء الدين ولو بالأصل.

الثانية : أن يكون وجوب الحجج مترتباً على عدم وجوب وفاء الدين واقعاً.

أما الصورة الاولى فليس العلم الإجمالي منجزاً فيها بلا ريب ؛ لانهدام الركن الثالث ؛ لأن الأصل المؤمن عن وجوب وفاء الدين يجرى ولا يعارضه الأصل المؤمن عن وجوب الحجج ؛ لأن وجوب الحجج يصبح معلوماً بمجرد إجراء البراءة عن وجوب الوفاء ، فلا موضوع للأصل فيه.

فإن قيل : هذا يتم بناءً على إنكار عليه العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، واستناد عدم جريان الأصل في بعض الأطراف إلى التعارض ، فما هو الموقف بناءً على عليه العلم الإجمالي واستحاله جريان الأصل المؤمن في بعض الأطراف ولو لم يكن له معارض؟

والجواب : أن هذه الاستحالة إنما هي باعتبار العلم الإجمالي ، ويستحيل في المقام أن يكون العلم الإجمالي مانعاً عن جريان الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء ؛ لأنه متوقف على عدم جريانه ، إذ بجريانه يحصل العلم التفصيلي بوجوب الحجج وينحل العلم الإجمالي ، وما يتوقف على عدم شيء يستحيل أن يكون مانعاً عنه ، فالأصل يجرى إذن حتى على القول بالعليه.

وأما الصورة الثانية فيجری فيها أيضاً الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء ، ولا- يعارض بالأصل المؤمن عن وجوب الحجّ ؛ لأنّ ذلك الأصل ينقح بالتعيّد موضوع وجوب الحجّ ، فيعتبر أصلاً سببياً بالنسبه إلى الأصل المؤمن عن وجوب الحجّ ، والأصل السببي مقدّم على الأصل المسببي.

وهكذا نعرف أنّ حكم الصورتين عملياً واحد ، ولكنهما يختلفان في أنّ الأصل في الصورة الاولى بجريانه في وجوب الوفاء يحقّق موضوع وجوب الحجّ وجداناً ، ويوجب انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي ، ومن هنا كان وجود العلم الإجمالي متوقفاً على عدم جريانه ، كما عرفت. وأمّا في الصورة الثانية فلا يحقّق ذلك ؛ لأنّ وجوب الحجّ مترتب على عدم وجوب الوفاء واقعاً ، وهو غير محرز وجداناً ، وإّما يثبت تعبداً بالأصل دون أن ينشأ علم تفصيلي بوجوب الحجّ. ولهذا لا يكون جريان الأصل في الصورة الثانية موجباً لانحلال العلم الإجمالي ، وبالتالي لا يكون وجود العلم الإجمالي متوقفاً على عدم جريانه.

ومن أجل ذلك قد يقال هنا بعدم جريان الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء على القول بالعليه ؛ لأنّ مانعيه العلم الإجمالي عن جريانه ممكنه ؛ لعدم توقّف العلم الإجمالي على عدم جريانه.

وهناك فارق آخر بين الصورتين ، وهو : أنّه في الصورة الاولى يجرى الأصل المؤمن عن وجوب الوفاء (1) ، سواء كان تنزيلاً أو لا- ، ويحقّق - على أيّ حال - موضوع وجوب الحجّ وجداناً. وأمّا في الصورة الثانية فإنّما يجرى إذا كان تنزيلاً ، بمعنى أنّ مفاده التعبد بعدم التكليف المشكوك واقعاً ؛ وذلك لأنّ الأصل

ص: ٤١٥

١- في الطبعة الاولى والنسخة الخطيّة الواصله إلينا : «وجوب الحجّ» بدلاً عن «وجوب الوفاء» ولكنّ الصحيح ما أثبتناه ، كما يظهر بالتأمّل.

التنزيلى هو الذى يحرز لنا تعبداً موضوع وجوب الحجّ ، فيكون بمثابة الأصل السببى بالنسبه إلى الأصل المؤمّن عن وجوب الحجّ ، وأمّا الأصل العمليّ البحت فلا يثبت به تعييداً لعدم الواقعى لوجوب الوفاء ، فلا يكون حاكماً على الأصل الجارى فى الطرف الآخر ، بل معارضاً.

تلخيص للقواعد الثلاث

خرجنا حتّى الآن ثلاث قواعد : فالقاعده العمليه الاولى قاعده عقليه ، وهى أصاله الاشتغال على مسلك حقّ الطاعه ، والبراءه على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان.

والقاعده العمليه الثانيه الحاكمه هى البراءه الشرعيه.

والقاعده العمليه الثالثه منجزيه العلم الإجمالى ، أى تنجز الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالى وعدم جريان البراءه عنه.

ص: ٤١٦

اشاره

الشك البدوى فى الوجوب والحرمة.

دوران الأمر بين المحذورين.

ص: ٤١٧

حتى الآن كنا نتكلم عن الشك في التكليف ، وما هي الوظيفة العملية المقرره فيه عقلاً أو شرعاً ، سواء كان شكاً بدوياً أو مقروناً بالعلم الإجمالي ، إلا أننا كنا نقصد بالشك في التكليف : الشك الذي يستبطن احتمالين فقط ، وهما : احتمال الوجوب ، واحتمال الترخيص . أو احتمال الحرمة ، واحتمال الترخيص .

والآن نريد أن نعالج الشك الذي يستبطن احتمال الوجوب واحتمال الحرمة معاً .

وهذا الشك تارة يكون بدوياً ، أى مشتملاً على احتمال ثالثٍ للتخصيص أيضاً .

واخرى يكون مقروناً بالعلم الإجمالي بالجامع بين الوجوب والحرمة ، وهذا ما يسمّى بدوران الأمر بين المحذورين .

فهنا مبحثان ، كما يأتي إن شاء الله تعالى :

١ - الشك البدوي في الوجوب و الحرمة

الشك البدوي في الوجوب والحرمة : هو الشك المشتمل على احتمال الوجوب ، واحتمال الحرمة ، واحتمال الترخيص ، وسندرس حكمه بلحاظ الأصل العملي العقلي ، وبلحاظ الأصل العملي الشرعي .

ص : ٤١٩

أمّا باللحاظ الأول فعلى مسلك قبح العقاب بلا بيان لا شكّ في جريان البراءة عن كلّ من الوجوب والحرمة ، وعلى مسلك حقّ الطاعة يكون كلّ من الاحتمالين منجزاً في نفسه ، ولكنهما يتزاحمان في التنجيز ؛ لاستحالة تنجيزهما معاً ، وتنجيز أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، فتبطل منجزيتهما معاً وتجرى البراءة أيضاً.

وأمّا باللحاظ الثاني فأدله البراءة الشرعية شامله للمورد بإطلاقها ، وعليه فالفارق بين هذا الشكّ وما سبق من شكّ : أنّ هذا مورد للبراءة عقلاً وشرعاً معاً حتّى على مسلك حقّ الطاعة ، بخلاف الشكّ المتقدم.

٢ - دوران الأمر بين المحذورين

وهو الشكّ المقرون بالعلم الإجمالى بجنس الإلزام ، وتوضيح الحال فيه :

أنّ هذا العلم الإجمالى يستحيل أن يكون منجزاً ؛ لأنّ تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية غير ممكن ؛ لأنها غير مقدوره ، وتنجيزه لحرمة المخالفه القطعية ممتنع أيضاً ؛ لأنها غير ممكنه ، وتنجيزه لأحد التكليفيين المحتملين بالخصوص دون الآخر غير معقول ؛ لأنّ نسبه العلم الإجمالى اليهما نسبه واحده. وبهذا يتبرهن عدم كون العلم الإجمالى منجزاً.

ولكن هل تجرى البراءة العقلية والشرعية عن الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكه ، أو لا؟ سؤال اختلف الاصوليون في الإجابة عليه.

فهناك من قال بجريانها (١) ، إذ ما دام العلم الإجمالى غير منجز فلا يمكن أن يكون مانعاً عن جريان البراءة عقلاً وشرعاً.

ص: ٢٢٠

١- منهم السيد الخوئي قدس سره كما في مصباح الاصول ٢ : ٣٢٨.

وهناك من قال بعدم جريان البراءة (١) على الرغم من عدم منجزية العلم الإجمالي. واثرت عدّه اعتراضاتٍ على إجراء البراءة في المقام ، ويختصّ بعض هذه الاعتراضات بالبراءة العقلية ، وبعضها بالبراءة الشرعية ، وبعضها ببعض ألسنه البراءة الشرعية. ونذكر في ما يلي أهمّ تلك الاعتراضات :

الأول : الاعتراض على البراءة العقلية والمنع عن جريانها في المقام حتّى على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

وتوضيحه على ما أفاده المحقّق العراقي (٢) قدّس الله روحه : أنّ العلم الإجمالي هنا وإن لم يكن منجزاً ، وهذا يعنى ترخيص العقل في الإقدام على الفعل أو الترك ولكن ليس كلّ ترخيصٍ براءة ، فإنّ الترخيص تارةً يكون بملاك الاضطرار وعدم إمكان إدانته العاجز ، واخرى يكون بملاك عدم البيان ، والبراءة العقلية هي ما كان بالملاك الثاني.

وعليه فإن اريد في المقام إبطال منجزية العلم الإجمالي بنفس البراءة العقلية فهو مستحيل ؛ لأنها فرع عدم البيان ، فهي لا تحكم بأنّ هذا بيان وذاك ليس بيان ؛ لأنها لا تنقح موضوعها ، فلا بدّ من إثبات عدم البيان في الرتبة السابقة على إجراء البراءة ، وهذا ما يتحقّق في موارد الشكّ وجداناً وتكويناً ؛ لأنّ الشكّ ليس بياناً. وأمّا في مورد العلم الإجمالي بجنس الإلزام في المقام فالعلم بيان وجداناً وتكويناً ، فلكى نجزّده من صفه البيانيه لا بدّ من تطبيق قاعدهٍ عقليهٍ تقتضى ذلك ، وهذه القاعده ليست نفس البراءة العقلية ؛ لِمَا عرفت من أنّها لا تنقح موضوعها ، وإنّما هي قاعده عدم إمكان إدانته العاجز التي تبرهن على عدم صلاحية العلم

ص: ٤٢١

١- منهم المحقّق العراقي كما في مقالات الاصول ٢ : ٢٢٣.

٢- انظر مقالات الاصول ٢ : ٢٢٣ ، ونهايه الأفكار ٣ : ٢٩٣.

الإجمالي المذكور للمنجزية والحجيه ، وبالتالي سقوطه عن البيانیه.

وإن ارید إجراء البراءه العقلیه بعد إبطال منجزیه العلم الإجمالي وبيانته بالقاعده المشار إليها فلا معنى لذلك ؛ لأنّ تلك القاعده بنفسها تتكفل الترخیص العقلي ، ولا محصل للترخیص في طول الترخیص.

ونلاحظ على ذلك : أنّ المدعى إجراء البراءه بعد الفراغ عن عدم منجزیه العلم الإجمالي ، وليس الغرض منها إبطال منجزیه هذا العلم والترخیص في مخالفته حتى يقال : إنّه لا محصل لذلك ، بل إبطال منجزیه كلّ من احتمال الوجوب واحتمال الحرمة في نفسه ، ومن الواضح أنّ كلّاً من الاحتمالين في نفسه ليس بياناً تكوينياً ووجداناً ، فنطبّق عليه البراءه العقلیه لإثبات التأمين من ناحيته.

الثاني : الاعتراض على البراءه الشرعيه ، وتوضيحه على ما أفاده المحقّق النائيني (1) قدس الله روحه : أنّ ما كان منها بلسان أصاله الجدل لا- يشمل المقام ؛ لأنّ الحليّه غير محتمله هنا ، بل الأمر مردّد بين الوجوب والحرمة. وما كان منها بلسان «رفع مالا يعلمون» لا- يشمل أيضاً ؛ لأنّ الرفع يعقل حيث يعقل الوضع ، والرفع هنا ظاهريّ يقابله الوضع الظاهري وهو إيجاب الاحتياط ، ومن الواضح أنّ إيجاب الاحتياط تجاه الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكه مستحيل ، فلا معنى للرفع إذن.

وقد يلاحظ على كلامه :

أولاً : أنّ إمكان جعل حكم ظاهريّ بالحليّه لا يتوقّف على أن تكون الحليّه الواقعيه محتمله ، ودعوى : أنّ الحكم الظاهري متقوم بالشكّ صحيحه ، ولكن لا يراد بها تقوّمه باحتمال مماثله الحكم الواقعي له ، بل تقوّمه بعدم العلم بالحكم

ص : ٤٢٢

١- فوائد الاصول ٣ : ٤٤٥ و ٤٤٨.

الواقعى الذى يراد التأمين عنه أو تنجيذه ، إذ مع العلم به لا معنى لجعل شىء مؤمناً عنه أو منجّزاً له.

وثانياً : أنّ الرفع الظاهرى فى كلّ من الوجوب والحرمه يقابله الوضع فى مورده ، وهو ممكن فيكون الرفع ممكناً أيضاً ، ومجموع الوضعين وإن كان مستحيلاً ولكنّ كلّاً من الرفعين لا يقابل إلاّ وضعاً واحداً ، لا مجموع الوضعين.

الثالث : الاعتراض على شمول أدلّه البراءه الشرعيه عموماً بدعوى انصرافها عن المورد ؛ لأنّ المنساق منها علاج المولى لحاله التراحم بين الأغراض الإلزاميه والترخيصيه فى مقام الحفظ بتقديم الغرض الترخيصى على الإلزامى ، لا علاج حاله التراحم بين غرضين إلزاميين. وعليه فالبراءه الشرعيه لا تجرى ، ولكنّ العلم الإجمالى المذكور غير منجّز ؛ لما عرفت.

وينبغى أن يعلم : أنّ دوران الأمر بين المحذورين قد يكون فى واقعه واحده ، وقد يكون فى أكثر من واقعه ، بأن يعلم إجمالاً بأنّ عملاً معيّناً : إمّا محرّم فى كلّ أيام الشهر ، أو واجب فيها جميعاً ، وما ذكرناه كان يختصّ بافتراض الدوران فى واقعه واحده ، وأمّا مع افتراض كونه فى أكثر من واقعه فنلاحظ أنّ المخالفه القطعيه تكون ممكنه حينئذٍ ، وذلك بأن يفعل فى يومٍ ويترك فى يوم ، فلا بدّ من ملاحظه مدى تأثير ذلك على الموقف ، وهذا ما نتركه لدراسه أعلى.

٤- الوظيفة العمليه فى حاله الشكّ

الوظيفة عند الشكّ فى الأقلّ و الأكثر

اشاره

التقسيم الرئيسى للأقلّ و الأكثر.

١- الدوران بين الأقلّ و الأكثر فى الأجزاء.

٢- الدوران بين الأقلّ و الأكثر فى الشرائط.

٣- دوران الواجب بين التعيين و التخيير العقلى.

٤- دوران الواجب بين التعيين و التخيير الشرعى.

ملاحظات عامه حول الأقلّ و الأكثر.

ص: ٤٢٥

درسنا في ما سبق حالة الشك في أصل الوجوب ، وحاله العلم بالوجوب وتردد متعلقه بين أمرين متباينين ، فالأولى هي حالة الشك البدوي التي تجرى فيها البراءة الشرعية ، والثانية هي حالة الشك المقرون بالعلم الإجمالي التي تجرى فيها أصالة الاشتغال. والآن ندرس حالة العلم بالوجوب وتردد الواجب بين الأقل والأكثر ، وهي على قسمين :

الأول : دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلائين ، وهو يعني أن ما يتميز به الأكثر على الأقل من الزيادة على تقدير وجوبه يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الأقل ، كما إذا علم المكلف بأنه مدين لغيره بدرهم أو بدرهمين.

الثاني : دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، وهو يعني : أن هناك وجوباً واحداً له امثال واحد وعصيان واحد ، وهو : إما متعلق بالأقل أو بالأكثر ، كما إذا علم المكلف بوجوب الصلاة وترددت الصلاة عنده بين تسعة أجزاء وعشره.

أمّا القسم الأول فلا شك في أن وجوب الأقل فيه منجز بالعلم ، وأن وجوب الزائد مشكوك بشك بدوي ، فتجربى عنه البراءة عقلاً وشرعاً ، أو شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين.

وأمّا القسم الثاني فتدرج فيه عدّه مسائل نذكرها تباعاً :

وفى مثل ذلك قد يقال : بأنّ حاله حال القسم الأول ، فإنّ وجوب الأقلّ منجزّ بالعلم ، ووجوب الزيادة - أى ما يشكّ فى كونه جزءاً - مشكوك بدوى فتجرى عنه البراءة ؛ لأنّ هذا هو ما يقتضيه الدوران بين الأقل والأكثر بطبعه ، فإنّ كلّ دورانٍ من هذا القبيل يتعيّن فى علم بالأقلّ وشكّ فى الزائد.

ولكن قد يعترض على إجراء البراءة عن وجوب الزائد فى المقام ، ويرهن على عدم جريانها بعدّه براهين :

البرهان الأول : [دعوى وجود العلم الإجمالى]

وهو يقوم على أساس دعوى وجود العلم الإجمالى المانع عن إجراء البراءة ، وليس هو العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ أو وجوب الزائد لينفى ذلك بأنّ وجوب الزائد لا- يحتمل كونه بديلاً عن الأقلّ ، فكيف يجعل طرفاً مقابلاً له فى العلم الإجمالى. بل هو العلم الإجمالى بوجوب الأقلّ ، أو وجوب الأكثر المشتمل على الزائد ، ومعه لا يمكن إجراء الأصل لنفى وجوب الزائد ، لكونه جزءاً من أحد طرفى العلم الإجمالى.

وقد اجيب على هذا البرهان بوجوه :

منها : أنّ العلم الإجمالى المذكور منحلّ بالعلم التفصيلى بوجوب الأقلّ على كلّ تقدير ؛ لأنّ الواجب إن كان هو الأقلّ فهو واجب نفسى ، وإن كان الواجب هو الأكثر فالأقلّ واجب غيرى ؛ لأنّه جزء الواجب ، وجزء الواجب مقدمه له.

ونلاحظ على هذا الوجه : أنّه إن اريد به هدم الركن الثانى من أركان تنجيز

العلم الإجمالي فالجواب عليه : أنّ الانحلال إنّما يحصل إذا كان المعلوم التفصيلي مصداقاً للجامع المعلوم بالإجمال ، كما تقدم (١) ، وليس الأمر في المقام كذلك ؛ لأنّ الجامع المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي ، والمعلوم التفصيلي وجوب الأقلّ ولو غيرياً.

وإن اريد به هدم الركن الثالث بدعوى أنّ وجوب الأقلّ منجّز - على أيّ حالٍ - ولا تجرى البراءة عنه ، فتجرى البراءة عن الآخر بلا معارضٍ فالجواب عليه : أنّ الوجوب الغيري لا يساهم في التنجيز ، كما تقدّم في مباحث المقدمه (٢).

ومنها : أنّ العلم الإجمالي المذكور منحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقلّ ؛ لأنه واجب نفساً إمّا وحده ، أو في ضمن الأكثر ، وهذا المعلوم التفصيلي مصداق للجامع المعلوم بالإجمال ، فينحلّ العلم الإجمالي به.

وقد يجاب على هذا الانحلال بأجوبه نذكر في مايلي مُهمّتها :

الجواب الأول : أنّ الجامع المعلوم إجمالاً هو الوجوب النفسي الاستقلالي إمّا للأقلّ ، أو للأكثر ، وما هو معلوم بالتفصيل في الأقلّ الوجوب النفسي ولو ضمناً ، فلا انحلال.

ويلاحظ : أنّ الاستقلاليه معنّى منتزع من حدّ الوجوب وعدم شموله لغير ما تعلق به ، والحدّ لا يقبل التنجيز ، ولا يدخل في العهده ، وإنّما يدخل فيها ويتنجز ذات الوجوب المحدود ، فالعلم الإجمالي بالوجوب النفسي الاستقلالي وإن لم

ص : ٤٢٩

١- تحت عنوان : أركان منجزية العلم الإجمالي ، عند بيان الركن الثاني.

٢- في بحث الدليل العقلي من الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : خصائص الوجوب الغيري.

يكن منحلاً- ولكن معلوم هذا العلم لا- يصلح للدخول في العهده ؛ لعدم قابليه حدّ الوجوب للتجنّز ، والعلم الإجمالي بذات الوجوب المحدود - بقطع النظر عن حدّ الاستقلاله - هو الذى يتجنّز معلومه ويدخله فى العهده ، وهذا العلم منحلاً بالعلم التفصيلى المشار اليه.

الجواب الثانى : أنّ وجوب الأقلّ إذا كان استقلالياً فمتعلّقه الأقلّ مطلقاً من حيث انضمام الزائد وعدمه ، وإذا كان ضمناً فمتعلّقه الأقلّ المقيّد بانضمام الزائد ، وهذا يعنى أنّنا نعلم إجمالاً إمّا بوجوب التسعه المطلقه ، أو التسعه المقيده ، والمقيّد يباين المطلق ، والعلم التفصيلى بوجوب التسعه على الإجمال ليس إلّانفس ذلك العلم الإجمالى بعبارة موجزه ، فلا معنى لانحلاله به.

ويلاحظ هنا أيضاً : أنّ الإطلاق - سواء كان عبارة عن عدم لحاظ القيد ، أو لحاظ عدم دخل القيد - لا يدخل فى العهده ؛ لأنّه يقوم الصوره الذهنيه ، وليس له محكّى ومرئى يراد إيجابه زائداً على ذات الطبيعه بخلاف التقييد.

فإن اريد إثبات التنجيز للعلم الإجمالى بالإطلاق أو التقييد فهو غير ممكن ؛ لأنّ الإطلاق لا يقبل التنجّز.

وإن اريد إثبات التنجيز للعلم الإجمالى بالوجوب بالقدر الذى يقبل التنجّز ويدخل فى العهده فهو منحلاً. ولكن سيظهر ممّا يلى أنّ دعوى الانحلال غير صحيحه.

ومنها : أنّه إن لوحظ العلم بالوجوب بخصوصياته التى لا- تصلح للتجنّز - من قبيل حدّ الاستقلاله والإطلاق - فهناك علم إجمالى ولكنّه لا يصلح للتنجيز. وإن لوحظ العلم بالوجوب بالقدر الصالح للتجنّز فلا علم إجمالى أصلاً ، بل هناك علم تفصيلى بوجوب التسعه وشكّ بدوى فى وجوب الزائد ، فالبرهان الأول ساقط إذن. كما أنّ دعوى الانحلال ساقطه أيضاً ؛ لأنّها تستبطن الاعتراف بوجود

علمين لولا الانحلال ، مع أنه لا يوجد إلا ما عرفت.

ومنها : دعوى انهدام الركن الثالث ؛ لأن الأصل يجرى عن وجوب الأكثر أو الزائد ، ولا يعارضه الأصل عن وجوب الأقل ؛ لأنه إن اريد به التأمين في حاله ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر فهو غير معقول ، إذ لا يعقل ترك الأقل مع الإتيان بالأكثر ، وإن اريد به التأمين في حاله ترك الأقل وترك الأ-كثر بتركه رأساً فهو غير ممكن أيضاً ؛ لأن هذه الحاله هي حاله المخالفه القطعيه ولا يمكن التأمين بلحاظها.

وهكذا نعرف أن الأصل [المؤمن] عن وجوب الأقل ليس له دور معقول ، فلا يعارض الأصل الآخر.

وهذا بيان صحيح في نفسه ، ولكنه يستبطن الاعتراف بالركنين : الأول والثاني ومحاولة التخلص بهدم الركن الثالث ، مع أنك عرفت أن الركن الثاني غير تام في نفسه.

البرهان الثاني : [دعوى كون الشك في المحصل]

والبرهان الثاني يقوم على دعوى أن المورد من موارد الشك في المحصل بالنسبه إلى الغرض ، وذلك ضمن النقاط التاليه :

أولاً : أن هذا الواجب المردد بين الأقل والأكثر للمولى غرض معين من إيجابه ؛ لأن الأحكام تابعه للملاكات في متعلقاتها.

ثانياً : أن هذا الغرض منجز ؛ لأنه معلوم ، ولا- إجمال في العلم به ، وليس مردداً بين الأقل والأ-كثر ، وإنما يشك في أنه هل يحصل بالأقل ، أو بالأكثر؟

ثالثاً : يتبين مما تقدم أن المقام من الشك في المحصل بالنسبه إلى الغرض ، وفي مثل ذلك تجرى أصاله الاشتغال ، كما تقدم.

ويلاحظ على ذلك :

أولاً: - أنه من قال بأن الغرض ليس مردداً بين الأقل والأكثر كنفس الواجب ، بأن يكون ذا مراتب ، وبعض مراتبه تحصل بالأقل ولا- تستوفى كلها إلا- بالأ-كثر ، ويشكّ في أنّ الغرض الفعلي قائم ببعض المراتب أو بأكملها ، فيجرى عليه نفس ماجرى على الواجب؟

وثانياً : أنّ الغرض إنّما يتنجز عقلاً بالوصول إذا وصل مقروناً بتصدي المولى لتحصيله التشريعي ، وذلك بجعل الحكم على وفقه أو نحو ذلك. فما لم يثبت هذا التصدي التشريعي بالنسبة إلى الأكثر بمنجز وما دام مؤمناً عنه بالأصل فلا أثر لاحتمال قيام ذات الغرض بالأكثر.

البرهان الثالث : [دعوى كون الشكّ في سقوط الأقل]

إنّ وجوب الأقل منجز بحكم كونه معلوماً ، وهو مردّد - بحسب الفرض - بين كونه استقلالياً أو ضمنياً ، وفي حالة الاقتصار على الإتيان بالأقل يسقط هذا الوجوب المعلوم على تقدير كونه استقلالياً ؛ لحصول الامتثال ، ولا يسقط على تقدير كونه ضمنياً ؛ لأنّ الوجوبات الضمنية مترابطة ثبوتاً وسقوطاً ، فما لم تمتثل جميعاً لا يسقط شيء منها. وهذا يعنى أنّ المكلف الآتى بالأقل يشكّ في سقوط وجوب الأقل والخروج عن عهده فلا بدّ له من الاحتياط ، وليس هذا الاحتياط بلحاظ احتمال وجوب الزائد حتى يقال : إنّ شكّ في التكليف ، بل إنّما هو رعايه للتكليف بالأقل المنجز بالعلم واليقين ؛ نظراً إلى أنّ «الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني».

والجواب على ذلك : أنّ الشكّ في سقوط تكليف معلوم إنّما يكون مجرّياً لأصالة الاشتغال فيما إذا كان بسبب الشكّ في الإتيان بمتعلّقه ، وهذا غير حاصلٍ

فى المقام ؛ لأنّ التكلّف بالأقلّ - سواء كان استقلالياً أو ضمناً - قد أتى بمتعلّقه بحسب الفرض ، إذ ليس متعلّقه إلاّ الأقلّ ، وإنّما ينشأ احتمال عدم سقوطه من احتمال قصور فى نفس الوجوب بلحاظ ضمّيته المانع عن سقوطه مستقلاً عن وجوب الزائد ، وهكذا يرجع الشكّ فى السقوط هنا إلى الشكّ فى ارتباط وجوب الأقلّ بوجوب زائد ، ومثل هذا الشكّ ليس مجرّياً لأصالة الاشتغال ، بل يكون مؤمّناً عنه بالأصل المؤمّن عن ذلك الوجوب الزائد ، لا بمعنى أنّ ذلك الأصل يثبت سقوط وجوب الأقلّ ، بل بمعنى أنّه يجعل المكلف غير مطالبٍ من ناحيه عدم السقوط الناشئ من وجوب الزائد.

البرهان الرابع : [العلم الإجمالى الناشئ من حرمة القطع]

وهو علم إجمالىّ يجرى فى الواجبات التى يحرم قطعها عند الشروع فيها ، كالصلاه ، إذ يقال : بأنّ المكلف إذا كبر تكبيره الإِـحرام ملحونه وشكّ فى كفايتها حصل له علم إجمالىّ : إمّا بوجوب إعادة الصلاه ، أو حرمة قطع هذا الفرد من الصلاه التى بدأ بها ؛ لأنّ الجزء إن كان يشمل الملحون حرم عليه قطع ما بيده ، وإلاّ وجبت عليه الإعادة ، فلا بدّ له من الاحتياط ؛ لأنّ أصالة البراءة عن وجوب الزائد تعارض أصالة البراءة عن حرمة قطع هذا الفرد.

ونلاحظ على ذلك : أنّ حرمة قطع الصلاه موضوعها هو الصلاه التى يجوز للمكلف بحسب وظيفته الفعلية الاقتصار عليها فى مقام الامتثال ، إذ لا إطلاق فى دليل الحرمة لما هو أوسع من ذلك. وواضح أنّ انطباق هذا العنوان على الصلاه المفروضه فرع جريان البراءة عن وجوب الزائد ، وإلاّ لِمَا جاز الاقتصار عليها عملاً ، وهذا يعنى أنّ احتمال حرمة القطع مترتّب على جريان البراءة عن الزائد ، فلا يعقل أن يستتبع أصلاً معارضاً له.

وحاصله : تحويل الدوران فى المقام إلى دوران الواجب بين عامين من وجه بدلاً عن الأقل والأكثر ، وتوضيح ذلك ضمن مقدمتين :

الاولى : أن الواجب تارة يدور أمره بين المتباينين ، كالظهر والجمعه .

واخرى بين العامين من وجه ، كإكرام العادل وإكرام الهاشمى . وثالثه بين الأقل والأكثر .

ولاء إشكال فى تنجيز العلم الإجمالى فى حاله الاولى الموجب للجمع بين الفعلين ، وتنجيزه فى حاله الثانيه الموجب لعدم جواز الاقتصار على إحدى مادتي الافتراق ، وأما حاله الثالثه فهى محل الكلام .

الثانيه : أن الواجب المرّد فى المقام بين التسعه والعشره إذا كان عبادياً فالنسبه بين امثال الأمر على تقدير تعلّقه بالأقلّ وامثاله على تقدير تعلّقه بالأكثر هى العموم من وجه ، وماده الافتراق من ناحيه الأمر بالأقلّ واضحه ، وهى : أن يأتى بالتسعه فقط . وأما ماده الافتراق من ناحيه الأمر بالأكثر فلا تخلو من خفاء فى النظره الاولى ؛ لأنّ امثال الأمر بالأكثر يشتمل على الأقلّ حتماً .

ولكن يمكن تصوير ماده الافتراق فى حاله كون الأمر عبادياً والإتيان بالأكثر بداعى الأمر المتعلّق بالأكثر على وجه التقييد على نحو لو كان الأمر متعلّقاً بالأقلّ فقط لَمّا انبعث عنه ، ففى مثل ذلك يتحقق امثال الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته ، ولا يكون امثالاً للأمر بالأقل على تقدير ثبوته .

ويثبت على ضوء هاتين المقدمتين أنّ العلم الإجمالى فى المقام منجّز إذا كان الواجب عبادياً ، كما هو واضح .

والجواب : أنّ التقييد المفروض فى النيه لا يضرّ بصدق الامتثال على كلّ حالٍ حتّى للأمر بالأقلّ ما دام الانبعاث عن الأمر فعلياً .

البرهان السادس : [لعلم الإجمالي الناشئ من مانعيه الزيادة]

وهو يجرى فى الواجبات التى اعتبرت الزيادة فيها مانعاً ومبطله ، كالصلاه. والزيادة هى الإتيان بفعلٍ بقصد الجزئيه للمركب مع عدم وقوعه جزءاً له شرعاً.

وحاصل البرهان : أنّ من يشكّ فى جزئيه السوره يعلم إجمالاً : إمّا بوجوب الإتيان بها ، وإمّا بأنّ الإتيان بها بقصد الجزئيه مبطل ؛ لأنها إن كانت جزءاً حقاً وجب الإتيان بها ، وإلاّ- كان الإتيان بها بقصد الجزئيه زيادهً مبطله ، وهذا العلم الإجمالي منجز وتحصل موافقته القطعيه بالإتيان بها بدون قصد الجزئيه ، بل لرجاء المطلوبيه ، أو للمطلوبيه فى الجملة.

والجواب : أنّ هذا العلم الإجمالي منحلّ ؛ وذلك لأنّ هذا الشاكّ فى الجزئيه يعلم تفصيلاً بمبطليه الإتيان بالسوره بقصد الجزئيه حتى لو كانت جزءاً فى الواقع ؛ لأنّ ذلك منه تشريع ما دام شاكاً فى الجزئيه ، فيكون محرّماً ولا يشملها الوجوب الضمنى للسوره ، وهذا يعنى كونه زياده.

والتحقيق فيها - على ضوء المسأله السابقه - هو جريان البراءه عن وجوب الزائد ؛ لأن مرجع الشرطيه للواجب إلى تقييد الفعل الواجب بقيد وانبساط الأمر على التقييد ، كما تقدم في موضعه (١) ، فالشك فيها شك في الأمر بالتقييد ، والدوران إنما هو بين الأقل والأكثر إذا لوحظ المقدار الذي يدخل في العهده ، وهذا يعنى وجود علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الزائد ، فتجرى البراءه عنه.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشرط المشكوك راجعاً إلى متعلق الأمر ، كما في الشك في اشتراط العتق بالصيغه العربيه واشتراط الصلاه بالطهاره ، أو إلى متعلق المتعلق ، كما في الشك في اشتراط الرقبه التي يجب عتقها بالإيمان ، أو الفقير الذي يجب إطعامه بالهاشميه.

وقد ذهب المحقق العراقي (٢) - قدس الله روحه - إلى عدم جريان البراءه في بعض الحالات المذكوره ، ومرد دعواه إلى أن الشرطيه المحتمله على تقدير ثبوتها تارة تتطلب من المكلف في حاله إرادته الإتيان بالأقل أن يكمله ويضم إليه شرطه ، واخرى تتطلب منه في حاله المذكوره صرفه عن ذلك الأقل الناقص رأساً وإلغاءه إذا كان قد أتى به ودفعه إلى الإتيان بفرد آخر كامل واجد للشرط.

ومثال حاله الاولى : أن يعتق رقبه كافره ، فإن شرطيه الإيمان في الرقبه تتطلب منه أن يجعلها مؤمنه عند عتقها ، وحيث إن جعل الكافر مؤمناً ممكن

ص : ٤٣٦

١- بحث الدليل العقلي من الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات.

٢- نهايه الأفكار ٣ : ٣٩٩.

فالشرطيه لا تقتضى إلغاء الأقل رأساً ، بل تكميله ، وذلك بأن يجعل الكافر مؤمناً عند عتقه له فيعتقه وهو مؤمن .

ومثال الثانى : أن يطعم فقيراً غير هاشمى ، فإن شرطيه الهاشميه تتطلب منه إلغاء ذلك رأساً وصرفه إلى الإتيان بفرد جديد من الإطعام ؛ لأن غير الهاشمى لا يمكن جعله هاشمياً .

ففى الحاله الاولى تجرى البراءه عن الشرطيه المشكوكه ؛ لأن مرجع الشك فيها إلى الشك فى إيجاب ضم أمر زائد إلى ما أتى به بعد الفراغ عن كون ما أتى به مصداقاً للمطلوب فى الجملة . وهذا معنى العلم بوجوب الأقل والشك فى وجوب الزائد ، فالأقل محفوظ على كل حال والزائد مشكوك .

وفى الحاله الثانيه لا تجرى البراءه عن الشرطيه ؛ لأن الأقل المأتى به ليس محفوظاً على كل حال ، إذ على تقدير الشرطيه لابد من إلغاءه رأساً ، فليس الشك فى وجوب ضم أمر زائد إلى ما أتى به ليكون من دوران الأمر بين الأقل والأكثر .

وهذا التحقيق لا يمكن الأخذ به ، فإن الدوران فى كلتا الحالتين دوران بين الأقل والأكثر ؛ لأن الملحوظ فيه إنما هو عالم الجعل وتعلق الوجوب ، وفى هذا العالم ذات الطبيعى معروض للوجوب جزماً ويشك فى عروضة على التقيّد فتجرى البراءه عنه ، وليس الملحوظ فى الدوران عالم التطبيق خارجاً ليقال : إن ما أتى به من الأقل خارجاً قد لا يصلح لضم الزائد اليه ، ولا بد من إلغاءه رأساً على تقدير الشرطيه .

ولا يختلف الحال فى جريان البراءه عند الشك فى الشرطيه ووجوب التقيّد بين أن يكون القيد المشكوك أمراً وجودياً - وهو ما يعبر عنه بالشرط عاده - أو عدم أمر وجودى ، ويعبر عن الأمر الوجودى حينئذ بالمانع ، فكما لا يجب على المكلف إيجاد ما يحتمل شرطيه كذلك لا يجب عليه الاجتناب عما يحتمل مانعيته ؛ وذلك لجريان الأصل المؤمن .

٣ - دوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي

وذلك بأن يعلم بوجود متعلّق بعنوانٍ خاصّ أو بعنوانٍ آخر مغايرٍ له مفهوماً غير أنّه أعمّ منه صدقاً ، كما إذا علم بوجود الإطعام إمّا لطبيعيّ الحيوان ، أو لنوعٍ خاصّ منه كالإنسان ، فإنّ الحيوان والإنسان كمفهومين متغايران وإن كان أحدهما أعمّ من الآخر صدقاً.

والصحيح أن يقال : إنّ التغاير بين المفهومين تارةً يكون على أساس الإجمال والتفصيل في اللحاظ ، كما في الجنس والنوع ، فإنّ الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه ولكن بنحو اللّف والإجمال. واخرى يكون التغاير في ذات الملحوظ لا- في مجرّد إجمال اللحاظ وتفصيليته ، كما لو علم بوجود إكرام زيدٍ كيفما اتّفق أو بوجود إطعامه ، فإنّ مفهوم الإكرام ليس محفوظاً في مفهوم الإطعام انحفاظ الجنس في النوع ، غير أنّ أحدهما أعمّ من الآخر صدقاً.

فالحاله الاولى تدخل في نطاق الدوران بين الأقلّ والأكثر حقيقةً إذا أخذنا بالاعتبار مقدار ما يدخل في العهده ، وليست من الدوران بين المتباينين ؛ لأنّ تباين المفهومين إنّما هو بالإجمال والتفصيل ، وهما من خصوصيات اللحاظ التي لا تدخل في العهده ، وإنّما يدخل فيها ذات الملحوظ وهو مرّدّد بين الأقلّ - وهو الجنس - أو الأكثر وهو النوع.

وأما الحاله الثانيه فالتباين فيها بين المفهومين ثابت في ذات الملحوظ ، لا في كيفية لحاظهما ، ومن هنا كان الدوران فيها دوراناً بين المتباينين ؛ لأنّ الدخال في العهده إمّا هذا المفهوم ، أو ذاك ، وهذا يعني أنّ العلم الإجمالي ثابت ، ولكن مع هذا تجرى البراءه عن وجوب أخصّ العنوانين صدقاً ، ولا تعارضها

البراءة عن وجوب أعمّهما ؛ وفقاً للجواب الأخير من الأجوبة المتقدمة على البرهان الأول في المسألة الأولى من مسائل الدوران بين الأقلّ والاكثّر الارتباطيين.

وذلك : أنّ البراءة عن وجوب الأعمّ ليس لها دور معقول لكي تصلح للمعارضه ؛ لأنّه إن اريد بها التأمين في حاله ترك الأعمّ مع الإتيان بالأخصّ فهو غير معقول ؛ لأنّ نفي الأعمّ يتضمّن نفي الأخصّ لا محاله. وإن اريد بها التأمين في حاله ترك الأعمّ بما يتضمّنه من ترك الأخصّ فهذا مستحيل ؛ لأنّ المخالفه القطعيه ثابتة في هذه الحاله ، والأصل العملي إنّما يؤمّن عن المخالفه الاحتماليه ، لا القطعيه.

ص : ٤٣٩

ونتكلّم فى حكم هذا الدوران على عدّه مبانٍ فى تصوير التخيير الشرعى الذى هو أحد طرفى الترديد فى المقام :

فأولاً : نبدأ بالمبنى القائل : بأن مرجع التخيير الشرعى إلى وجوبين مشروطين وشرط كلّ منهما ترك متعلّق الآخر ، وهذا يعنى أنّ «العتق» - مثلاً - الذى علم وجوبه إمّا تعييناً أو تخييراً واجب فى حاله ترك «الإطعام» بلا شك ، ويشكّ فى وجوبه حاله وقوع الإطعام ، فتجرى البراءة عن هذا الوجوب ، وينتج ذلك التخيير عملياً.

وقد يقال كما فى بعض إفادات المحقّق العراقى (١) : إنّ كلاً من الوجوب التعيينى للعتق والوجوب التخييرى فيه حيثيه إلزاميه يفقدها الآخر ، فيكون كلّ منهما مجرّياً للأصل النافى ويتعارض الأصلان.

أمّا حيثيه الإلزاميه فى الوجوب التعيينى للعتق التى يجرى الأصل النافى للتأمين عنها فهى الإلزام بالعتق حتّى ممّن أطمع ، وهى حيثيه لا يشتمل عليها الوجوب التخييرى.

وأمّا حيثيه الإلزاميه فى الوجوب التخييرى للعتق أو الإطعام التى يجرى الأصل النافى للوجوب التخييرى تأميناً عنها فهى تحريم ضمّ ترك الإطعام إلى ترك العتق ، إذ بهذا الضمّ تتحقّق المخالفه ، وهى حيثيه لا يشتمل عليها الوجوب التعيينى للعتق ، إذ على الوجوب التعيينى تكون المخالفه متحقّقه بنفس ترك العتق ،

ص : ٤٤٠

ولا يكون هناك بأس في ضمّ ترك الإطعام إلى ترك العتق ؛ لأنه من ضمّ ترك المباح إلى ترك الواجب ، فالبراءة عن وجوب العتق ممّن أطعم معارضته بالبراءة عن حرمة ترك الإطعام ممّن ترك العتق.

وهذا البيان وإن كان يثبت علماً إجمالياً بإحدى حيثيتين إلزاميتين ولكنّ هذا العلم غير منجز ، بل منحلّ حكماً ؛ لجريان البراءة الأولى وعدم معارضتها بالبراءة الثانية ؛ لأنّ فرض جريانها هو فرض وقوع المخالفه القطعيه ، ولا يعقل التأمين مع المخالفه القطعيه ، بخلاف فرض جريان البراءة الأولى فإنّه فرض المخالفه الاحتماليه.

وثانياً : نأخذ المبني القائل بأنّ مرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي ، والحكم حينئذٍ هو الحكم في المسأله السابقه فيما إذا دار الواجب بين إكرام زيد مطلقاً وإطعامه خاصّه.

وثالثاً : نأخذ المبني القائل بأنّ مرجع الوجوب التخييري إلى وجود غرضين لزوميين للمولى غير أنّهما متزاحمان في مقام التحصيل ، بمعنى أنّ استيفاء أحدهما يُعجز المكلّف عن استيفاء الآخر ، ومن هنا يحكم بوجوب كلّ من الفعلين مشروطاً بترك الآخر ، والحكم هنا أصاله الاشتغال ؛ لأنّ مرجع الشكّ في وجوب العتق تعييناً أو تخييراً حينئذٍ إلى الشكّ في أنّ الإطعام هل يُعجز عن استيفاء الغرض اللزومي من العتق ؛ فيكون من الشكّ في القدره الذي تجرى فيه أصاله الاشتغال؟

فرغنا من المسائل الأساسية في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، وبقي علينا أن نذكر في ختام مسائل هذا الدوران ملاحظات عامه حول الأقل والأكثر :

١ - دور الاستصحاب في هذا الدوران

قد يتمسك بالاستصحاب في موارد هذا الدوران تارة لإثبات وجوب الاحتياط ، واخرى لإثبات نتيجه البراءه.

أما التمسك به على الوجه الأول فبدعوى : أنا نعلم بجامع وجوب مردد بين فردين من الوجوب ، وهما : وجوب التسعه ووجوب العشره ، ووجوب التسعه يسقط بالإتيان بالأقل ، ووجوب العشره لا يسقط بذلك ، فاذا أتى المكلف بالأقل شك في سقوط الجامع وجري استصحابه ، ويكون من استصحاب القسم الثاني من الكلّي.

والجواب على ذلك : أن استصحاب جامع الوجوب إن اريد به إثبات وجوب العشره - لأن ذلك هو لازم بقائه - فهذا من الاصول المثبتة ؛ لأنه لازم عقلي لا يثبت بالاستصحاب. وإن اريد به الاقتصار على إثبات جامع الوجوب فهذا لا اثر له ؛ لأنه لا يزيد على العلم الوجداني بهذا الجامع ، وقد فرضنا أن العلم به لا ينجز سوى الأقل ، والأقل حاصل في المقام بحسب الفرض.

وأما التمسك به على الوجه الثاني فباستصحاب عدم وجوب الزائد الثابت قبل دخول الوقت ، أو في صدر عصر التشريع. ولا يعارض باستصحاب عدم

الوجوب الاستقلالي للأقل ، إذ لا أثر لهذا الاستصحاب ؛ لأنه إن أريد به إثبات وجوب الزائد بالملازمه فهو مثبت. وإن أريد به التأمين في حاله ترك الأقل فهو غير صحيح ؛ لأنّ فرض ترك الأقل هو فرض المخالفه القطعيه ، ولا يصحّ التأمين بالأصل العملي إلاّ عن المخالفه الاحتماليه.

٢ - الدوران بين الجزئيه والمانعيه

إذا تردّد أمر شيء بين كونه جزءاً من الواجب أو مانعاً عنه فمرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بوجود زائد متعلّق إمّا بالتقيّد بوجود ذلك الشيء ، أو بالتقيّد بعدمه ، وفي مثل ذلك يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً ، وتتعارض أصاله البراءه عن الجزئيه مع أصاله البراءه عن المانعيه ، فيجب على المكلف الاحتياط بتكرار العمل مرّة مع الإتيان بذلك الشيء ، ومرّة بدونه.

هذا فيما إذا كان في الوقت متّسع ، وإلاّ جازت المخالفه الاحتماليه بملاك الاضطرار ، وذلك بالاختصار على أحد الوجهين.

وقد يقال : إنّ العلم الإجمالي المذكور غير منجز ، ولا يمنع عن جريان البراءتين معاً ، بناءً على بعض صيغ الركن الرابع لتنجز العلم الإجمالي ، وهي صيغه الميرزا (١) القائله : بأنّ تعارض الاصول مرهون بأداء جريانها إلى الترخيص عملياً في المخالفه القطعيه ، فإنّ جريان الاصول في المقام لا يؤدّي إلى ذلك ؛ لأنّ المكلف لا يمكنه المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي المذكور ، إذ في حاله الإتيان بالشيء المراد بين الجزء والمانع يحتمل الموافقه ، وفي حاله تركه يحتملها أيضاً ، فلا يلزم من جريان الأصلين معاً ترخيص في المخالفه القطعيه.

ص : ٤٤٣

فإن قيل : ألا تحصل المخالفه القطعيه لو ترك المركب رأساً؟!

قلنا : نعم تحصل ، ولكن هذا ممّا لا إذن فيه من قبل الأصليين حتى لو جرى معاً.

ولكن يمكن أن يقال على ضوء صيغه الميرزا : إنّ المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى المذكور ممكنه أيضاً فيما إذا كان الشىء المرّد بين الجزء والمانع متقوماً بقصد القربه على تقدير الجزئيه ، فإنّ المخالفه القطعيه حينئذٍ تحصل بالإنّيان به بدون قصد القربه ، ويكون جريان الأصليين معاً مؤدياً إلى الإذن فى ذلك ، فيتعارض الأصلان ويتساقطان.

٣ - الأقل والأكثر فى المحرّمات

كما قد يعلم إجمالاً بواجب مرّد بين التسعه والعشره كذلك قد يعلم بحرمة شىء مرّد بين الأقل والأكثر ، كما إذا علم بحرمة تصوير رأس الحيوان أو تصوير كامل حجمه ، ويختلف الدوران المذكور فى باب الحرام عنه فى باب الواجب من بعض الجهات :

فأولاً- : وجوب الأ-كثّر هناك كان هو الأشدّ مؤونه ، وأمّا حرمة الأ-كثّر هنا فهى الأ-خفّ مؤونه ، إذ يكفى فى امتثالها ترك أى جزء ، فحرمة الأ-كثّر فى باب الحرام تناظر إذن وجوب الأقل فى باب الواجب.

وثانياً : أنّ دوران الحرام بين الأقل والأكثر يشابه دوران أمر الواجب بين التعيين والتخيير ؛ لأنّ حرمة الأ-كثّر فى قوه وجوب ترك أحد الأ-جزاء تخييراً ، وحرمة الأقل فى قوه وجوب ترك هذا الجزء بالذات تعييناً ، فالأمر دائر بين وجوب ترك أحد الأ-جزاء ووجوب ترك هذا الجزء بالذات ، وهذا يشابه دوران الواجب بين التعيين والتخيير ، لا الدوران بين الأقل والأكثر فى الأ-جزاء أو

الشرائط. والحكم هو جريان البراءة عن حرمة الأقل ، ولا- تعارضها البراءة عن حرمة الأ-كثر ، بنفس البيان الذى جرت بموجبه البراءة عن الوجوب التعيينى للعتق بدون أن تعارض بالبراءة عن الوجوب التخيري.

٤ - الشبه الموضوعي للأقل والأكثر

كما يمكن افتراض الشبهه الحكميه للدوران بين الأقل والأكثر كذلك يمكن افتراض الشبهه الموضوعيه ، بأن يكون مردّ الشكّ إلى الجهل بالحالات الخارجيه ، لا- الجهل بالجعل ، كما إذا علم المكلف بأنّ مالا يؤكل لحمه مانع في الصلاه وشكّ في أنّ هذا اللباس هل هو ممّا لا يؤكل لحمه ، أو لا؟ فتجرى البراءة عن مانعيته ، أو عن وجوب تقيّد الصلاه بعدمه بتعبير آخر.

وقد يقال كما عن الميرزا قدس سره (١): إنّ الشبهه الموضوعيه للواجب الضمنى لا يمكن تصويرها إلا إذا كان لهذا الواجب تعلقٌ بموضوع خارجي ، كما في هذا المثال. ولكنّ الظاهر إمكان تصويرها في غير ذلك أيضاً ، وذلك بلحاظ حالات المكلف نفسه ، كما إذا فرضنا أنّ السوره كانت واجبه على غير المريض في الصلاه وشكّ المكلف في مرضه ، فإنّ هذا يعنى الشكّ في جزئيه السوره ، مع أنّها واجب ضمنى لا تعلق له بموضوع خارجي ، والحكم هو البراءة.

٥ - الشكّ في إطلاق دخاله الجزء أو الشرط

إشاره

كتّمّا نتكلّم عمّا إذا شكّ المكلف في جزئيه شىء أو شرطيهه - مثلاً - للواجب ، وقد يتفق العلم بجزئيه شىء أو دخالته في الواجب بوجه من الوجوه ولكن يشكّ

ص: ٤٤٥

فى شمول هذه الجزئيه لبعض الحالات ، كما إذا علمنا بأن السوره جزء فى الصلاه الواجبه وشككنا فى إطلاق جزئيتها لحاله المرض أو السفر ، ومرجع ذلك إلى دوران الواجب بين الأقل والأكثر بلحاظ هذه الحاله بالخصوص ، فإذا لم يكن لدليل الجزئيه إطلاق لها وانتهى الموقف إلى الأصل العملى جرت البراءه عن وجوب الزائد فى هذه الحاله ، وهذا على العموم لا إشكال فيه .

ولكن قد يقع الإشكال فى حالتين من هذه الحالات ، وهما : حاله الشكّ فى إطلاق الجزئيه لصوره نسيان الجزء ، وحاله الشكّ فى إطلاق الجزئيه لصوره تعذّره . وتناول هاتين الحالتين فيما يلى تباعاً :

أ - الشكّ فى الإطلاق لحاله النسيان

إذا نسى المكلف جزءاً من الواجب فأتى به بدون ذلك الجزء ، ثمّ التفت بعد ذلك إلى نقصان ما أتى به : فإن كان لدليل الجزئيه إطلاق لحال النسيان اقتضى ذلك بطلان ما أتى به ؛ لأنه فاقده للجزء ، من دون فرقٍ بين افتراض ارتفاع النسيان فى أثناء الوقت وافتراض استمراره إلى آخر الوقت ، وهذا هو معنى أنّ الأصل اللفظى فى كلّ جزءٍ يقتضى ركنيته ، أى بطلان المركّب بالإخلال به نسياناً .

وأما إذا لم يكن لدليل الجزئيه إطلاق وانتهى الموقف إلى الأصل العملى فقد يقال بجواز اكتفاء الناسى بما أتى به ؛ لأنّ المورد من موارد الدوران بين الأقل والأكثر بلحاظ حاله النسيان ، والأقلّ واقع والزائد منفى بالأصل .

وتوضيح الحال فى ذلك : أنّ النسيان تارةً يستوعب الوقت كلّهُ ، واخرى يرتفع فى أثناءه .

ففى الحاله الاولى لا يكون الواجب بالنسبه إلى الناسى مردّداً بين الأقل والأكثر ، بل لا يحتمل التكليف بالأكثر بالنسبه اليه ؛ لأنّ الناسى لا يكلف بما نسيه

على أئى حال ، بل هو يعلم إمّا بصرحه ما أتى به ، أو بوجوب القضاء عليه ، ومرجع هذا إلى الشكّ فى وجوب استقلالئى جديد وهو وجوب القضاء ، فتجرى البراءه عنه حتى لو منعنا من البراءه فى موارد دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطئين.

وأمّا فى الحاله الثانيه فالتكليف فعلى فى الوقت ، غير أنه متعلق إمّا بالجامع الشامل للصلاه الناقصه الصادره حال النسيان ، أو بالصلاه التامه فقط. والأول معناه اختصاص جزئيه المنسىّ بغير حال النسيان ، والثانى معناه إطلاق الجزئيه لحال النسيان ، والدوران بين وجوب الجامع ووجوب الصلاه التامه تعييناً هو من أنحاء الدوران بين الأقلّ والأكثر ، ويمثّل الجامع فيه الأقلّ ، وتمثّل الصلاه التامه الأكثر ، وتجرى البراءه وفقاً للدوران المذكور.

ولكن قد يقال - كما فى إفادات الشيخ الأنصارى (١) وغيره - بأنّ هذا إنّما يصحّ فيما إذا كان بالإمكان أن يكلف الناسى بالأقلّ ، فإنّه يدور عنده أمر الواجب حينئذٍ بين الأقلّ والأكثر ، ولكنّ هذا غير ممكن ؛ لأنّ التكليف بالأقلّ إن حُصّص بالناسى فهو محال ؛ لأنّ الناسى لا يرى نفسه ناسياً ، فلا يمكن لخطابٍ موجهٍ إلى الناسى أن يصل اليه. وإن جعل على المكلف عموماً شمل المتذكّر أيضاً ، مع أنّ المتذكّر لا يكفى منه الأقلّ بلا إشكال. وعليه فلا يمكن أن يكون الأقلّ واجباً فى حقّ الناسى ، وإنّما المحتمل إجزاؤه عن الواجب ، فالواجب إذن فى الأصل هو الأكثر ويشكّ فى سقوطه بالأقلّ ، وفى مثل ذلك لا تجرى البراءه.

والجواب : أنّ التكليف بالجامع يمكن جعله وتوجيهه إلى طبيعئى المكلف ، ولا يلزم منه جواز اقتصار المتذكّر على الأقلّ ؛ لأنّه جامع بين الصلاه الناقصه

ص: ٤٤٧

١- راجع فرائد الاصول ٢ : ٣٦٣ ، وكفايه الاصول : ٤١٨.

المقرونة بالنسيان والصلاه التامه ، كما لا يلزم منه عدم إمكان الوصول إلى الناسي ؛ لأنّ موضوع التكليف هو طبيعيّ المكلف ، غايه ما في الأمر أنّ الناسي يرى نفسه آتياً بأفضل الحصّتين من الجامع ؛ مع أنّه إنّما تقع منه أقلهما قيمه ، ولا محذور في ذلك.

وهذا الجواب أفضل ممّا ذكره عدد من المحقّقين (1) في المقام من حلّ الإشكال وتصوير تكليف الناسي بالأقلّ بافتراض خطابين : أحدهما متكفّل بإيجاب الأقلّ على طبيعيّ المكلف ، والآخر متكفّل بإيجاب الزائد على المتدكّر. إذ نلاحظ على ذلك : أنّ الأقلّ في الخطاب الأول هل هو مقيّد بالزائد ، أو مطلق من ناحيته ، أو مقيّد بلحاظ المتدكّر ومطلق بلحاظ الناسي ، أو مهمل؟

والأول خلف ، إذ معناه عدم كون الناسي مكلفاً بالأقل. والثاني كذلك ؛ لأنّ معناه كون المتدكّر مكلفاً بالأقل وسقوط الخطاب الأول بصدور الأقلّ منه.

والثالث رجوع إلى الخطاب الواحد الذي ذكرناه ، ومعه لا حاجه إلى افتراض خطابٍ آخر يخصّ المتدكّر. والرابع غير معقول ؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد في عالم الجعل تقابل السلب والإيجاب فلا يمكن انتفاؤهما معاً.

وعلى هذا الأساس فالمقام من صغريات دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر ، فيلحقه حكمه من جريان البراءه عن الزائد. بل التدقيق في المقارنه يكشف عن وجود فارقٍ يجعل المقام أحقّ بالبراه من حالات الدوران المذكور ، وهو : أنّ العلم بالواجب المرّد بين الأقلّ والأكثر قد يدعى كونه في حالات الدوران المذكور علماً إجمالياً منجزاً.

ص: ٤٤٨

١- منهم المحقّق الخراساني في كفايه الاصول : ٤١٨ ، والمحقّق النائيني في فوائده الاصول ٤ : ٢١٤.

وهذه الدعوى لئن قُبلت في تلك الحالات فهناك سبب خاص يقتضى رفضها في المقام ، وعدم إمكان افتراض علم إجماليّ منجز هنا ، وهو : أنّ التردّد بين الأقلّ والأكثر في المقام إنّما يحصل للناسي بعد ارتفاع النسيان ، والمفروض أنّه قد أتى بالأقلّ في حالهالنسيان ، وهذا يعنى أنّه يحصل بعد امتثال أحد طرفيه ، فهو نظير أن تعلم إجمالاً بوجوب زياره أحد الإمامين بعد أن تكون قد زرت أحدهما ، ومثل هذا العلم الإجمالي غير منجز بلا شك ؛ حتّى لو كان التردّد فيه بين المتباينين فضلاً عما إذا كان بين الأقلّ والأكثر. وخلافاً لذلك حالات الدوران الاعتياديّه ، فإنّ التردّد فيها يحصل قبل الإتيان بالأقلّ ، فاذا تشكّل منه علم إجماليّ كان منجزاً.

ب - الشكّ في الإطلاق لحاله التعذّر

إذا كان الجزء جزءاً حتى في حاله التعذّر كان معنى ذلك أنّ العاجز عن الكلّ المشتمل عليه لا يطالب بالناقص ، وإذا كان الجزء جزءاً في حاله التمكن فقط فهذا يعنى أنّه في حاله العجز لا ضرر من نقصه ، وأنّ العاجز يطالب بالناقص.

والتعذّر تارة يكون في جزء من الوقت ، واخرى يستوعبه.

ففي الحاله الاولى يحصل للمكلف علم إمّا بوجوب الجامع بين الصلاه الناقصه حال العجز والصلاه التامه ، أو بوجوب الصلاه التامه عند ارتفاع العجز ؛ لأنّ جزئيه المتعذّر إن كانت ساقطه في حال التعذّر فالتكليف متعلّق بالجامع ، وإلا كان متعلقاً بالصلاه التامه عند ارتفاع التعذّر ، وتجرى البراءه حينئذٍ عن وجوب الزائد وفقاً لحالات الدوران بين الأقلّ والأكثر.

ويلاحظ : أنّ التردّد هنا بين الأقلّ والأكثر يحصل قبل الإتيان بالأقلّ ، خلافاً لحال الناسي ؛ لأنّ العاجز عن الجزء يلتفت إلى حاله حين العجز.

وفى الحاله الثانيه يحصل للمكلف علم إجمالى إمّا بوجود الناقص فى الوقت ، أو بوجود القضاء إذا كان للواجب قضاء ؛ لأنّ جزئيه المتعدّر إن كانت ساقطه فى حال التعدّر فالتكليف متعلّق بالناقص فى الوقت ، وإلاّ كان الواجب القضاء ، وهذا علم إجمالى منجّز.

وليعلم : أنّ الجزئيه فى حال النسيان أو فى حال التعدّر إنّما تجرى البراءه عند الشكّ فيها إذا لم يكن بالإمكان توضيح الحال عن طريق الأدله المحرزه ، وذلك بأحد الوجوه التاليه :

أولاً : أن يقوم دليل خاصّ على إطلاق الجزئيه أو اختصاصها ، من قبيل حديث «لا تُعاد الصلاه إلاّ من خمس ...» (١).

ثانياً : أن يكون لدليل الجزئيه إطلاق يشمل حاله النسيان أو التعدّر فيؤخذ بإطلاقه ، ولا مجال حينئذٍ للبراءه.

ثالثاً : أن لا يكون لدليل الجزئيه إطلاق ؛ بأن كان مجملاً من هذه الناحيه وكان لدليل الواجب إطلاق يقتضى فى نفسه عدم اعتبار ذلك الجزء رأساً ، وفى هذه الحاله يكون دليل الجزئيه مقيداً لإطلاق دليل الواجب بمقداره ، وحيث إنّ دليل الجزئيه لا يشمل حال التعدّر أو النسيان فيبقى إطلاق دليل الواجب محكماً فى هاتين الحالتين ودالاً على عدم الجزئيه فيهما.

ص : ٤٥٠

١- وسائل الشيعه ٤ : ٣١٢ ، الباب ٩ من أبواب القبله ، الحديث الأوّل ، وفيه بدل «خمس» : «خمسه».

الاستصحاب

اشاره

أدلّه الاستصحاب.

الاستصحاب أصل أو أماره؟

أركان الاستصحاب.

مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

عموم جريان الاستصحاب.

تطبيقات.

ص: ٤٥١

الاستصحاب قاعده من القواعد الاصوليه المعروفه ، وقد تقدم فى الحلقة السابقه الكلام عن تعريفه والتميز بينه وبين قاعده اليقين وقاعده المقتضى والمانع (1).

والمهم الآن استعراض أدله هذه القاعده ، ولما كان أهم أدلتها الروايات فسنعرض فى مايلى عدداً من الروايات التى استدل بها على الاستصحاب كقاعده عامه :

[روايه النوم المبطل للوضوء:]

الروايه الاولى : روايه زراره قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال : «يا زراره ، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء». قلت : فإن حرك على جنبه شىء ولم يعلم به؟ قال : «لا ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجىء من

ص: ٤٥٣

١- بحث الاصول العمليّه من الحلقة الثانيه ، تحت عنواني : تعريف الاستصحاب ، والتميز بين الاستصحاب وغيره.

ذلك أمر بيّن ، وإلا فإنه على يقين من وضوءه ، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك ، وإنما تنقضه بيقين آخر» (١).

وتقريب الاستدلال : أنه حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاضه تمسكاً بالاستصحاب ، وظهور التعليل في كونه بأمر عرفيٍّ مركوزٍ يقتضى كون الملحوظ فيه كبرى الاستصحاب المركوزه ، لا-قاعده مختصّه باب الوضوء ، فيتعين حمل اللام في اليقين والشك على الجنس ، لا العهد إلى اليقين والشك في باب الوضوء خاصّه. وقد تقدم في الحلقة السابقه (٢) تفصيل الكلام عن فقه فقره الاستدلال وتقريب دلالتها وإثبات كليتها ، فلاحظ.

[روايه دم الرعاف:]

الروايه الثانيه : وهى روايه اخرى لزراره كما يلى :

١- قلت : أصاب ثوبى دم رعاف (أو غيره) أو شىء من منى ، فعلمت أثره إلى أن اصيب له (من) الماء ، فأصبت وحضرت الصلاه ، ونسيت أن بثوبى شيئاً ، وصلّيت ، ثم إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال : «تعيد الصلاه وتغسله».

٢- قلت : فإنى لم أكن رأيت موضعه ، وعلمت أنه قد أصابه ، فطلبته فلم أقدر عليه ، فلما صلّيت وجدته؟ قال : «تغسله وتعيد الصلاه».

٣- قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك ، فنظرت فلم أر شيئاً ، ثم صلّيت فرأيت فيه؟ قال : «تغسله ولا تعيد الصلاه».

قلت : ولم ذلك؟ قال : «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ، وليس ينبغى لك أن تنقض اليقين

ص: ٤٥٤

١- وسائل الشيعه ١ : ٢٤٥ ، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث الأوّل.

٢- تحت عنوان : أدله الاستصحاب.

بالشكّ أبداً».

٤- قلت : فإنّي قد علمت أنّه قد اصابه ، ولم أدرِ أين هو فأغسله؟ قال : «تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى أنّه قد اصابها حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك».

٥- قلت : فهل عليّ إن شككت في أنّه اصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال : «لا ، ولكنك إنّما تريد أن تُذهب الشكّ الذي وقع في نفسك».

٦- قلت : إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال : «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت ، وإن لم تشكّ ثم رأيت رطباً قطعت الصلاة وغسلته ، ثم بنيت على الصلاة ؛ لأنك لا تدري لعلّ شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ» (١).

وتشتمل هذه الروايه على سته أسئله من الراوى مع أجوبتها ، وموقع الاستدلال ما جاء في الجواب على السؤال الثالث والسادس ، غير أنّا سنستعرض فقه الأسئلة الستّه وأجوبتها جميعاً ؛ لِمَا لذلك من دخلٍ في تعميق فهم موضعى الاستدلال من الروايه.

ففى السؤال الأول يستفهم زواره عن حكم من علم بنجاسه ثوبه ثم نسي ذلك وصلّى فيه وتذكر الأمر بعد الصلاة ، وقد أفتى الإمام بوجوب إعادة الصلاة ؛ لوقوعها مع النجاسه المنسيه ، وغسل الثوب.

وفى السؤال الثانى سأل عمّن علم بوقوع النجاسه على الثوب ففحص ولم يشخّص موضعه ، فدخل فى الصلاة باحتمال أنّ عدم التشخيص مسوّغ للدخول

ص: ٤٥٥

١- التهذيب ١ : ٤٢٢ ، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات ، الحديث ٨. ووسائل الشيعه ٣ : ٤٧٧ ، الباب ٤١ من أبواب النجاسات ، الحديث الأوّل.

فيها مع النجاسة ما دام لم يصبها بالفحص ، وقوله : «فطلبته ولم اقدر عليه» إنمّا يدلّ على ذلك ، ولا يدلّ على أنّه بعدم التشخيص زال اعتقاده بالنجاسة ، فإنّ عدم قدره غير حصول التشكيك ، في الاعتقاد السابق ولا يستلزمه ، وقد أفتى الإمام بلزوم الغسل والإعادة ؛ لوقوع الصلاة مع النجاسة المعلومه إجمالاً.

وفي السؤال الثالث افترض زواره أنّه ظنّ الإصابه ففحص فلم يجد ، فصلّى فوجد النجاسة ، فأفتى الإمام بعدم الإعادة ، وعلل ذلك بأنّه كان على يقينٍ من الطهاره فشكّ ، ولا ينبغي نقض اليقين بالشكّ.

وهذا المقطع هو الموضوع الأول للاستدلال ، وفي بادئ الأمر يمكن طرح أربع فرضياتٍ في تصوير الحالة التي طرحت في هذا المقطع :

الفرضيه الاولى : أن يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص وعدم الوجدان ، وحصول القطع عند الوجدان بعد الصلاة بأنّ النجاسة هي نفس ما فحص عنه ولم يجده أوّلاً. وهذه الفرضيه غير منطبقه على المقطع جزمًا ؛ لأنها لا تشتمل على شكّ لا قبل الصلاة ولا بعدها ، مع أنّ الامام قد افترض الشكّ وطبّق قاعدهً من قواعد الشكّ.

الفرضيه الثانيه : أن يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص كما سبق ، والشكّ عند وجدان النجاسة بعد الصلاة في أنّها تلك ، أو نجاسة متأخره.

وهذه الفرضيه تصلح لإجراء الاستصحاب فعلاً في ظرف السؤال ؛ لأنّ المكلف على يقينٍ من عدم النجاسة قبل ظنّ الإصابه فيستصحب. كما أنّها تصلح لإجراء قاعده اليقين فعلاً في ظرف السؤال ؛ لأنّ المكلف كان على يقينٍ من الطهاره بعد الفحص وقد شكّ الآن في صحه يقينه هذا.

الفرضيه الثالثه : عكس الفرضيه السابقه ، بأن يفرض عدم حصول القطع بالعدم عند الفحص ، وحصول القطع عند وجدان النجاسة بأنّها ما فحص عنه. وفي

مثل ذلك لا يمكن إجراء أى قاعدهٍ للشكّ فعلاً فى ظرف السؤال ؛ لعدم الشكّ ، وإنما الممكن جريان الاستصحاب فى ظرف الفحص والإقدام على الصلاة.

الفرضيه الرابعه : عكس الفرضيه الاولى ، بافتراض الشكّ حين الفحص وحين الوجدان. ولا مجال حينئذٍ لقاعده اليقين ، إذ لم يحصل شكّ فى خطأ يقين سابق ، وهناك مجال لجريان الاستصحاب حال الصلاة وحال السؤال معاً.

ومن هنا يعرف أنّ الاستدلال بالمقطع المذكور على الاستصحاب موقوف على حملة على إحدى الفرضيتين الأخيرتين ، أو على الفرضيه الثانيه مع استظهار إرادته الاستصحاب.

وفى السؤال الرابع سأل عن حاله العلم الإجمالى بالنجاسه فى الثوب ، واجيب بلزوم الاعتناء والاحتياط.

وفى السؤال الخامس سأل عن وجوب الفحص عند الشكّ ، واجيب بالعدم.

وفى السؤال السادس يقع الموضوع الثانى من الاستدلال بالروايه ، حيث إنه سأل عمّا إذا وجد النجاسه فى الصلاة ، فاجيب : بأنّه إذا كان قد شكّ فى موضع منه ثمّ رآه قطع الصلاة وأعادها. وإذا لم يشكّ ثمّ رآه رطباً غسله وبنى على صلاته ؛ لاحتمال عدم سبق النجس ، ولا ينبغى أن ينقض اليقين بالشكّ.

ويحتمل أن يراد بالشقّ الأول صورته العلم الإجمالى ، وبالشقّ الثانى المبدوء بقوله : «وإن لم تشكّ» صورته الشكّ البدوى.

ويحتمل أن يراد بالشقّ الأول صورته الشكّ البدوى السابق ، ثمّ وجدان نفس ما كان يشكّ فيه ، وبالشقّ الثانى صورته عدم وجود شكّ سابق ، ومفاجأه النجاسه للمصلّى فى الأثناء. ولكلّ من الاحتمالين معزّزات ، والنتيجه المفهومه واحده على التقديرين ، وهى : أنّ النجاسه المرئيه فى أثناء الصلاة إذا علم بسبقها بطلت الصلاة ، وإلا جرى استصحاب الطهاره وكفى غسلها وإكمال الصلاة.

وقد ادّعى في كلمات الشيخ الأنصارى (١) وقوع التعارض بين هذه الفتوى في الروايه والفتوى الواقعه في جواب السؤال الثالث إذا حملت على الفرضيه الثالثه ، إذ في كلتا الحالتين وقعت الصلاه في النجاسه جهلاً إمّا بتمامها - كما في مورد السؤال الثالث - أو بجزءٍ منها ، كما في مورد السؤال السادس ، فكيف حكم بصحة الصلاه في الأول وبطلانها في الثاني؟!

والجواب : أنّ كون النجاسه قد انكشفت وعلمت في أثناء الصلاه قد يكون له دخل في عدم العفو عنها ، فلا يلزم من العفو عن نجاسه لم تعلم أثناء الصلاه العفو عن نجاسه علمت كذلك.

هذا حاصل الكلام في فقه الروايه.

وأما تفصيل الكلام في موقع الاستدلال فيقع في مقامين :

المقام الأول : في الموقع الأول ، والكلام فيه في جهات :

الاولى : أنّ الظاهر من جواب الإمام تطبيق الاستصحاب ، لاقاعده اليقين ؛ وذلك لأنّ تطبيق الإمام لقاعده على السائل متوقف على أن يكون كلامه ظاهراً في تواجد أركان تلك القاعده في حالته المفروضه ، ولا شكّ في ظهور كلام السائل في تواجد أركان الاستصحاب من اليقين بعدم النجاسه حدوثاً والشكّ في بقائها. وأما تواجد أركان قاعده اليقين فهو متوقف على أن يكون قوله : «فنظرت فلم أر شيئاً...» مفيداً لحصول اليقين بعدم النجاسه حين الصلاه بسبب الفحص وعدم الوجدان ، وأن يكون قوله : «فأريت فيه» مفيداً لرؤيه نجاسه يشكّ في كونها هي المفحوص عنها سابقاً. مع أنّ العبارة الاولى ليست ظاهره عرفاً في افتراض حصول اليقين حتّى لو سلّمنا ظهور العبارة الثانيه في الشكّ.

ص : ٤٥٨

١- فرائد الاصول ٣ : ٦١.

الجهه الثانيه : أنّ الاستصحاب هل اجرى بلحاظ حال الصلاه ، أو بلحاظ حال السؤال؟.

وتوضيح ذلك : أنّ قوله : «فرأيت فيه» إن كان ظاهراً في رؤيه نفس ما فحص عنه سابقاً فلا معنى لإجراء الاستصحاب فعلاً ، كما أنّ قوله : «فنظرت فلم أر شيئاً» إذا كان ظاهراً في حصول اليقين بالفحص فلا معنى لجريانه حال الصلاه.

والصحيح : أنه لا موجب لحمل قوله : «فرأيت فيه» على رؤيه ما يعلم بسبقه ، فإنّ هذه عنايه إضافيه تحتاج إلى قرينه عند تعلّق الغرض بإفادتها ، ولا قرينه ، بل حذف المفعول بدلاً عن جعله ضميراً راجعاً إلى النجاسه المعهود ذكرها سابقاً يشهد لعدم افتراض اليقين بالسبق.

وعليه فالاستصحاب جارٍ بلحاظ حال السؤال ، ويؤيد ذلك أنّ قوله : «فنظرت فلم أر شيئاً» وإن لم يكن له ظهور في حصول اليقين ولكنّه ليس له ظهور في خلاف ذلك ؛ لأنّ إفاده حصوله بمثل هذا اللسان عرفيه ، فكيف يمكن تحميل السائل افتراض الشكّ حال الصلاه وإفتاؤه بجريان الاستصحاب حينها؟!

وليس في مقابل تنزيل الروايه على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال إلاّ استبعاد استغراب زواره من الحكم بصحه الصلاه حينئذ ؛ لأنّ فرض ذلك هو فرض عدم العلم بسبق النجاسه ، فأىّ استبعاد في أن يحكم بعدم إعادته صلاه لا يعلم بوقوعها مع النجاسه؟! فالاستبعاد المذكور قرينه على أنّ المفروض حصول اليقين للسائل بعد الصلاه بسبق النجاسه ، ومن هنا استغرب الحكم بصحتها ، وهذا يعنى أنّ إجراء الاستصحاب إنّما يكون بلحاظ حال الصلاه ، لا حال السؤال.

ولكن يمكن الردّ على هذا الاستبعاد : بأنّه لا يمتنع أن يكون ذهن زواره مشوباً بأنّ المسوّغ للصلاه مع احتمال النجاسه الظنّ بعدمها الحاصل من الفحص ،

وحيث إنّ هذا الظنّ يزول بوجودان النجاسه بعد الصلاه على نحوٍ يحتمل سبقها كان زواره يترقّب أن لا يكتفى بالصلاه الواقعه.

فإن تمّ هذا الردّ فهو ، وإلاّ- ثبت تنزيل الروايه على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاه ، ويصل الكلام حينئذٍ إلى الجهه الثالثه.

الجهه الثالثه : أنّا إذا افترضنا كون النجاسه المكشوفه معلومه السبق ، وأنّ الاستصحاب إنّما يجرى بلحاظ حال الصلاه فكيف يستند في عدم وجوب الإعادة إلى الاستصحاب ، مع أنّه حكم ظاهريّ يزول بانكشاف خلافه ، ومع زواله وانقطاعه لا يمكن أن يرجع إليه في نفى الإعادة؟!

وقد اجيب على ذلك : تارة بأنّ الاستناد إلى الاستصحاب في عدم وجوب الإعادة يصحّ إذا افترضنا ملاحظه كبرى مستتره في التعليل ، وهى اجزاء امثال الحكم الظاهري عن الواقع. واخرى بأنّ الاستناد المذكور يصحّ إذا افترضنا أنّ الاستصحاب أو الطهاره الاستصحابيه بنفسها تحقّق فرداً حقيقياً من الشرط الواقعي للصلاه ، بأن كان الشرط الواقعي هو الجامع بين الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه ، إذ بناءً على ذلك تكون الصلاه واجدهً لشرطها حقيقهً.

الجهه الرابعه : أنّه بعد الفراغ عن دلالة المقطع المذكور على الاستصحاب نقول : إنّ ظاهره في جعله على نحو القاعدة الكليه ، ولا يصحّ حمل اليقين والشكّ على اليقين بالطهاره والشكّ فيها خاصه ؛ لنفس ما تقدم من مبرّرٍ للتعميم في الروايه السابقه ، بل هو هنا أوضح ؛ لوضوح الروايه في أنّ فقره الاستصحاب وردت تعليلاً للحكم ، وظهور كلمه «لا ينبغي» في الإشاره إلى مطلبٍ مركزٍ وعقلائيّ. وعلى هذا فدلاله المقطع المذكور على المطلوب تامه.

المقام الثاني : في الموقع الثاني من الاستدلال ، وهو قوله : «وإن لم تشكّ...» في جواب السؤال السادس.

وتوضيح الحال في ذلك : أنّ عدم الشك هنا تارةً يكون بمعنى القطع بعدم النجاسه ، واخرى بمعنى عدم الشكّ الفعلى الملائم مع الغفله والذهول أيضاً.

فعلى الأول : تكون أركان الاستصحاب مفترضةً في كلام السائل ، وكذلك أركان قاعده اليقين. أمّا الافتراض الأول فواضح ، وأمّا الافتراض الثانى فلأنّ اليقين حال الصلاه مستفاد بحسب الفرض من قوله : «وإن لم تشكّ» ، والشكّ في خطأ ذلك اليقين قد تولّد عند رؤيه النجاسه أثناء الصلاه مع احتمال سبقها.

وعليه فكما يمكن تنزيل القاعده في جواب الإمام على الاستصحاب كذلك يمكن تنزيلها على قاعده اليقين ، غير أنّه يمكن تعيين الأول بلحاظ ارتكازيه الاستصحاب ومناسبه التعليل والتعبير ب «لا ينبغي» لكون القاعده مركزه ، وأمّا قاعده اليقين فليست مركزه.

هذا ، مضافاً إلى أنّ استعمال نفس التركيب الذى اريد منه الاستصحاب في جواب السؤال الثالث في نفس الحوار يعزّز بوحده السياق أن يكون المقصود واحداً في المقامين.

وعلى الثانى يكون الحمل على الاستصحاب أوضح ، إذ لم يفرض حينئذٍ في كلام الإمام اليقين بعدم النجاسه حين الصلاه لكى تكون أركان قاعده اليقين مفترضة ، فيتعيّن بظهور الكلام حمل القاعده المذكوره على ما فرض تواجد أركانه وهو الاستصحاب. وهكذا تتضح دلالة المقطع الثانى على الاستصحاب أيضاً.

[روايه الشكّ في الركعات:]

الروايه الثالثه : وهى روايه زراره ، عن أحدهما عليهما السلام قال : قلت له : من لم يدرِ في أربعٍ هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال : «يركع ركعتين وأربع

سجداتٍ وهو قائم بفاتحه الكتاب ، ويتشهد ولا شيء عليه ، وإذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو في أربعٍ وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعةً أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكن ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فينبى عليه ، ولا يعتد بالشك في حالٍ من الحالات» (١).

وفقره الاستدلال في هذه الروايه تماثل ما تقدم في الروايتين السابقتين ، وهى قوله : «ولا ينقض اليقين بالشك ...».

وتقريبه : أنّ المكلف في الحاله المذكوره على يقينٍ من عدم الإتيان بالرابعه في بادئ الأمر ، ثم يشك في إتيانها ، وبهذا تكون أركان الاستصحاب تامّة في حقه ، فيجرى استصحاب عدم الإتيان بالرابعه الرابعه. وقد أفتاه الإمام عليه السلام على هذا الأساس بوجود الإتيان بركعه عند الشك المذكور ، واستند في ذلك إلى الاستصحاب المذكور معبراً عنه بلسان «ولا ينقض اليقين بالشك».

ولكن يبقى على هذا التقريب أن يفسر لنا النكته في تلك الجمل المتعاطفه بما استعملته من ألفاظٍ متشابهه ، من قبيل : عدم إدخال الشك في اليقين ، وعدم خلط أحدهما بالآخر ، فإن ذلك يبدو غامضاً بعض الشيء.

وقد اعترض على الاستدلال المذكور باعتراضات :

الأول : دعوى أنّ اليقين والشك في فقره الاستدلال لا ظهور لهما في ركنى الاستصحاب ، بل من المحتمل أن يراد بهما اليقين بالفراغ والشك فيه. ومحصل الجمله حينئذٍ : أنه لا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ ، ولا ينبغى رفع اليد عن ذلك بالشك ومجرد احتمال الفراغ ، وهذا أجنبي عن الاستصحاب.

ص : ٤٤٢

١- الاستبصار ١ : ٣٧٣ ، باب من شك في اثنتين وأربعه ، الحديث ٣.

والجواب : أنّ هذا الاحتمال مخالف لظاهر الرواية ؛ لظهورها في افتراض يقينٍ وشكٍّ فعلاً ، وفي أنّ العمل بالشكّ نقض لليقين وطعن فيه ، مع أنّه بناءً على الاحتمال المذكور لا يكون اليقين فعلياً ، ولا يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين ، بل هو نقض لحكم العقل بوجوب تحصيله.

الثاني : أنّ تطبيق الاستصحاب على مورد الرواية متعذّر فلا بدّ من تأويلها ؛ وذلك لأنّ الاستصحاب ليست وظيفته إلاّ إحراز مؤداه والتعبّد بما ثبت له من آثارٍ شرعيه. وعليه فإن اريد في المقام باستصحاب عدم إتيان الرابعه التعبّد بوجوب إتيانها موصوله - كما هو الحال في غير الشاكّ - فهذا يتطابق مع وظيفه الاستصحاب ، ولكنّه باطل من الناحيه الفقيهه جزماً ؛ لاستقرار المذهب على وجوب الركعه المفصوله. وإن اريد بالاستصحاب المذكور التعبّد بوجوب إتيان الركعه مفصوله فهذا يخالف وظيفه الاستصحاب ؛ لأنّ وجوب الركعه المفصوله ليس من آثار عدم الإتيان بالركعه الرابعه لكي يثبت باستصحاب العدم المذكور ، وإنّما هو من آثار نفس الشكّ في إتيانها.

وقد اجيب على هذا الاعتراض بأجوبه :

منها : ما ذكره المحقّق العراقي (١) من اختيار الشقّ الأول ، وحمل تطبيق الاستصحاب المقتضى للركعه الموصوله على التقيه مع الحفاظ على جدّيه الكبرى وواقعيتها ، فأصالة الجهد النافيه للهزل والتقيه تجرى في الكبرى دون التطبيق.

فإن قيل : إنّ الكبرى إن كانت جدّيه فتطبيقها صوري ، وإن كانت صوريه فتطبيقها بما لها من المضمون جدّى ، فأصالة الجهد في الكبرى تعارضها أصالة الجهد

ص : ٤٦٣

كان الجواب : أنّ أصله الجدد فى التطبيق لا- تجرى ، إذ لا- أثر لها ؛ للعلم بعدم كونه تطبيقاً جاداً لكبرى جادّه على أى حال ، فتجرى أصله الجبهه فى الكبرى بلا معارض.

ولكنّ الإنصاف : أنّ الحمل على التقيه فى الروايه بعيد جداً ، بملاحظه أنّ الإمام قد تبرّع بذكر فرض الشكّ فى الرابعه ، وأنّ الجمل المترادفه التى استعمالها تدلّ على مزيد الاهتمام والتأكيد بنحو لا يناسب التقيه.

ومنها : ما ذكره صاحب الكفايه (1) رحمه الله من : أنّ عدم الإتيان بالركعه الرابعه له أثران : أحدهما وجوب الإتيان بركعه ، والآخر مانعيه التشهد والتسليم قبل الإتيان بهذه الركعه. ومقتضى استصحاب العدم المذكور التعبد بكلا الأثرين ، غير أنّ قيام الدليل على فصل ركعه الاحتياط يخصّص دليل الاستصحاب ويصرفه إلى التعبد بالأثر الأول لمؤداه دون الثانى ، فإجراء الاستصحاب مع التبعض فى آثار المؤدى صحيح.

ونلاحظ على ذلك : أنّ مانعيه التشهد والتسليم إذا كانت ثابتة فى الواقع على تقدير عدم الإتيان بالرابعه فلا يمكن إجراء الاستصحاب مع التبعض فى مقام التعبد بآثار مؤداه ؛ لأنّ المكلف يعلم حينئذٍ وجداناً بأنّ الركعه المفصوله التى يأتى بها ليست مصداقاً للواجب الواقعى ؛ لأنّ صلاته التى شكّ فيها إن كانت أربع ركعاتٍ فلا أمر بهذه الركعه ، وإلاّ فقد بطلت بما أتى به من المانع بتشده وتسلمه ؛ لأنّ المفروض انحفاظ المانعيه واقعاً على تقدير النقصان.

وإذا افترضنا أنّ مانعيه التشهد والتسليم ليست من آثار عدم الإتيان فى

حاله الشكّ فهذا يعنى أنّ الشكّ فى الرابعه أوجب تغييراً فى الحكم الواقعى وتبدلاً لمانعيه التّشهد والتّسليم إلى نقيضها ، وذلك تخصيص فى دليل المانعيه الواقعيه ، ولا يعنى تخصيصاً فى دليل الاستصحاب كما ادّعى فى الكفايه.

ومنها : ما ذكره المحقّق النائينى (1) - قدس الله روحه - من افتراض أنّ عدم الإتيان بالرابعه مع العلم بذلك موضوع واقعاً لوجوب الركعه الموصوله ، وعدم الإتيان بها مع الشكّ موضوع واقعاً لوجوب الركعه المفصوله. وعلى أساس هذا الافتراض إذا شكّ المكلف فى الرابعه فقد تحقّق أحد الجزئين لموضوع وجوب الركعه المفصوله وجداناً وهو الشكّ ، وأمّا الجزء الآخر - وهو عدم الإتيان - فيحرز بالاستصحاب ، وعليه فالاستصحاب يجرى لإثبات وجوب الركعه المفصوله بعد افتراض كونه ثابتاً على النحو المذكور.

وهذا التصحيح للاستصحاب فى المورد وإن كان معقولاً غير أنّ حمل الروايه عليه خلاف الظاهر ؛ لأنّه يستبطن افتراض حكم واقعى بوجوب الركعه المفصوله على الموضوع المركّب من عدم الإتيان والشكّ ، وهذا بحاجة إلى البيان ، مع أنّ الإمام اقتصر على بيان الاستصحاب على الرغم من أنّ ذلك الحكم الواقعى المستبطن هو المهمّ ، إذ مع ثبوته لا بدّ من الإتيان بركعه مفصوله حينئذٍ ، سواء جرى استصحاب عدم الإتيان أو لا-، إذ تكفى نفس أصاله الاشتغال والشكّ فى وقوع الرابعه للزوم إحرازها. فالعدول فى مقام البيان عن نكته الموقف إلى ما يستغنى عنه ليس عرفياً.

ومن هنا يمكن أن يكون الاعتراض الثانى بنفسه قريناً على حمل الروايه على ما ذكر فى الاعتراض الأول ، وإن كان خلاف الظاهر فى نفسه. وبالحمل

ص: ٤٦٥

على ذلك يمكن أن نفسّر النهى عن خلط اليقين بالشكّ وإدخال أحدهما بالآخر بأنّ المقصود : التنبه بنحوٍ يناسب التقيه على لزوم فصل الركعه المشكوكه عن الركعات المتيقنه.

الثالث : أنّ حمل الروايه على الاستصحاب متعذر ؛ لأنّ الاستصحاب لا يكفي لتصحيح الصلاه حتّى لو بنى على إضافه الركعه الموصوله وتجاوزنا الاعتراض السابق ؛ لأنّ الواجب إيقاع التشهد والتسليم فى آخر الركعه الرابعه ، وباستصحاب عدم الإتيان بالرابعه يثبت وجوب الإتيان بركعه ، ولكن لو أتى بها فلا طريق لإثبات كونها رابعهً بذلك الاستصحاب ؛ لأنّ كونها كذلك لازم عقليّ للمستصحب فلا يثبت ، فلا يُتاح للمصلّى إذا تشهد وسلّم حينئذٍ [إثبات] أنّه قد أوقع ذلك فى آخر الركعه الرابعه.

وقد أجاب السيد الاستاذ (1) على ذلك : بأنّ المصلّى بعد أن يستصحب عدم الإتيان ويأتى بركعه يتيقن بأنّه قد تلبس بالركعه الرابعه ، ويشكّ فى خروجه منها إلى الخامسه ، فيستصحب بقاءه فى الرابعه.

ونلاحظ على هذا الجواب : أنّ الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم كونه فى الرابعه ؛ لأنّه يعلم إجمالاً بأنّه إمّا الآن أو قبل إيجاده للركعه المبتيه على الاستصحاب ليس فى الرابعه ، فيستصحب العدم ويتساقط الاستصحابان.

كما يلاحظ على أصل الاعتراض : بأنّ إثبات اللزم العقلي بالاستصحاب ليس أمراً محالاً ، بل محتاجاً إلى الدليل ، فإذا توقّف تطبيق الاستصحاب فى مورد الروايه على افتراض ذلك كانت بنفسها دليلاً على الإثبات المذكور.

ص: ٤٤٤

الروايه الرابعه: وهى روايه عبدالله بن سنان، قال: سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر: إننى اعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصلى فيه. فقال أبو عبدالله عليه السلام: «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك اعترته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلّى فيه حتى تستيقن أنه نجسه» (١).

ولا- شكّ فى ظهور الروايه فى النظر إلى الاستصحاب، لاقاعده الطهاره، بقرينه أخذ الحاله السابقه فى مقام التعليل، إذ قال: «فإنك اعترته إياه وهو طاهر»، فتكون دالّة على الاستصحاب.

نعم، لا عموم فى مدلولها اللفظى، ولكن لايبعد التعميم باعتبار ورود فقره الاستدلال مورد التعليل، وانصراف فحواها إلى نفس الكبرى الاستصحابيه المركوزه عرفاً.

هذا هو المهمّ من روايات الباب، وهو يكفى لإثبات كبرى الاستصحاب.

وبعد إثبات هذه الكبرى يقع الكلام فى عدّه مقامات، إذ نتكلّم فى روح هذه الكبرى وسنخها من حيث كونها أماره أو أصلاً، وكيفيه الاستدلال بها، ثم فى أركانها، ثم فى مقدار وحدود ما يثبت بها من آثار، ثم فى سعه دائره الكبرى ومدى شمولها لكلّ مورد، ثم فى جمليه من التطبيقات التى وقع البحث العلمى فيها. فالبحث إذن يكون فى خمس مقامات كما يلي.

ص: ٤٦٧

قد عرفنا سابقاً (١) الضابط الحقيقي للتمييز بين الحكم الظاهري في باب الأمارات والحكم الظاهري في باب الاصول ، وهو : أنه كلما كان الملحوظ فيه أهميه المحتمل كان أصلاً ، وكلما كان الملحوظ قوه الاحتمال وكاشفيته محضاً كان المورد أماره.

وعلى هذا الضوء إذا درسنا الكبرى المجموعه في دليل الاستصحاب واجهنا صعوبه في تعيين هويتها ودخولها تحت أحد القسمين ؛ وذلك لأن إدخالها في نطاق الأمارات يعني افتراض كاشفيه الحاله السابقه وقوه احتمال البقاء ، مع أن هذه الكاشفيه لا واقع لها - كما عرفنا في الحلقة السابقه (٢) - ولهذا أنكرنا حصول الظن بسبب الحاله السابقه. وإدخالها في نطاق الاصول يعني أن تفوق الأحكام المحتمله البقاء على الأحكام المحتمله الحدوث في الأهميه أوجب إلزام الشارع برعايه الحاله السابقه ، مع أن الأحكام المحتمله البقاء ليست متعينه الهويه والنوعيه ، فهي تارة وجوب ، واخرى حرمه ، وثالثه إباحه ، وكذلك الأمر في ما يحتمل حدوثه ، فلا معنى لأن يكون سبب تفضيل الأخذ بالحاله السابقه الاهتمام بنوع الأحكام التي يحتمل بقاؤها.

وبعبارة اخرى : أن ملاك الأصل - وهو رعايه أهميه المحتمل - يتطلب أن يكون نوع الحكم الملحوظ محددًا ، كما في نوع الحكم الترخيصى الملحوظ في أصاله الحل ، ونوع الحكم الإلزامي الملحوظ في أصاله الاحتياط. وأما إذا كان

ص: ٤٦٨

١- في مباحث التمهيد من الجزء الأول للحلقه الثالثه ، تحت عنوان : الأمارات والاصول.

٢- تحت عنوان : أدله الاستصحاب.

نوع الحكم غير محدّد وقابلاً للأوجه المختلفه فلا ينطبق الملاك المذكور.

وحلّ الإشكال : أنّه بعد أن عرفنا أنّ الأحكام الظاهرية تفرّز دائماً نتائج التراحم بين الأحكام والملاكات الواقعيه في مقام الحفظ عند الاختلاط فبالإمكان أن نفترض أنّ المولى قد لا يجد في بعض حالات التراحم قوة تقتضى الترجيح لا بلحاظ المحتمل ولا بلحاظ نفس الاحتمال ، وفي مثل ذلك قد يعمل نكته نفسيه في ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر.

ففي محلّ الكلام حينما يلحظ المولى حالات الشكّ في البقاء لا يجد أقوائيه ، لا للمحتمل إذ لا تعيّن له ، ولا للاحتمال إذ لا كاشفيه ظنيّه له ، ولكنّه يرجّح احتمال البقاء لنكته نفسيه ولو كانت هي رعايه الميل الطبيعي العام إلى الأخذ بالحاله السابقه ، ولا يخرج الحكم المجعول على هذا الأساس عن كونه حكماً ظاهرياً طريقياً ؛ لأنّ النكته النفسيه ليست هي الداعي لأصل جعله ، بل هي الدخيله في تعيين كيفيه جعله.

وعلى هذا الأساس يكون الاستصحاب أصلاً ؛ لأنّ الميزان في الأصل الذي لا تثبت به اللوازم على القاعده عدم كون الملحوظ فيه قوة الاحتمال محضاً ، سواء كان الملحوظ فيه قوة المحتمل أو نكته نفسيه ؛ لأنّ النكته النفسيه قد لا تكون منطبقه إلا على المدلول المطابقي للأصل ، فلا يلزم من التعبد به التعبد باللوازم.

كيفيه الاستدلال بالاستصحاب

وقد يتوهم أنّ النقطه السابقه تؤثر في كيفيه الاستدلال بالاستصحاب وبالتالي في كيفيه علاج تعارضه مع سائر الأدلّه ، فإن افترضنا أنّ الاستصحاب أماره وأنّ المعوّل فيه على كاشفيه الحاله السابقه كان الدليل هو الحاله السابقه على حدّ دليله خبر الثقه ، ومن هنا يجب أن تلحظ النسبه بين نفس الأماره الاستصحاويه وما يعارضها من أصاله الحلّ مثلاً ، فيقدّم الاستصحاب بالأخصيه

على دليل أصاله الحلّ ، كما وقع فى كلام السيد بحر العلوم (١) انسياقاً مع هذا التصور.

وإن افترضنا الاستصحاب أصلاً عملياً وحكماً تعديداً مجعولاً فى دليله فالمدرّك حينئذٍ لبقاء المتيقّن عند الشكّ نفس ذلك الدليل ، لا أماريّه الحاله السابقه ، وعند التعارض بين الاستصحاب وأصاله الحلّ يجب أن تلحظ النسبه بين دليل الاستصحاب - وهو مفاد روايه زراره مثلاً - ودليل أصاله الحلّ ، وقد تكون النسبه حينئذٍ العموم من وجه.

وهذا التوهّم باطل ، فإنّ ملاحظه نسبه الأخصّيّه والأعمّيّه بين المتعارضين وتقديم الأخصّ من شؤون الكلام الصادر من متكلّم واحدٍ خاصّه ، حيث يكون الأخصّ قرينّه على الأعمّ بحسب أساليب المحاوره العرفيه ، ولما كانت حجّيه كلّ ظهورٍ منوطه بعدم ثبوت القرينه على خلافه كان الخبر المتكفّل للكلام الأخصّ مثبتاً لارتفاع الحجّيه عن ظهور الكلام الأعمّ فى العموم. وليست الأخصّيّه فى غير مجال القرينيّه ملاكاً لتقديم إحدى الحجّتين على الاخرى ، ولهذا لا يتوهّم أحد أنّه إذا دلّت بينه على أنّ كلّ ما فى الدار نجس ، ودلّت اخرى على أنّ شيئاً منه طاهر قدّمت الثانيه للأخصّيّه ، بل يقع التعارض ، إذ لا معنى للقرينيه مع فرض صدور الكلامين من جهتين.

وعلى هذا فى المقام سواء قيل بأماريّه الاستصحاب أو أصليّته لا معنى لتقديمه بالأخصّيّه الملحوظه بينه وبين معارضه ، بل لا بدّ من ملاحظه النسبه بين دليله وما يعارضه من دليل الأصل أو دليل حجّيه الأماره ، فإن كان أخصّ قدّم بالأخصّيّه ؛ لأنّ مفاد الأدلّه كلام الشارع ، ومتى كان أحد كلاميه أخصّ من الآخر قدّم بالأخصّيّه.

ص: ٤٧٠

وللاستصحاب على ما يستفاد من أدلته المتقدمة أربعة أركان ، وهى : اليقين بالحدوث ، والشك فى البقاء ، ووحده القضييه المتيقنه والمشكوكه ، وكون الحاله السابقه فى مرحله البقاء ذات أثر عمليّ مصححٍ للتعبد بها. وستكلم عن هذه الأركان فى ما يلى تباعاً إن شاء الله تعالى :

أ - اليقين بالحدوث

ذهب المشهور إلى أنّ اليقين بالحدوث ركن مقوم للاستصحاب ، ومعنى ذلك أنّ مجرد ثبوت الحاله السابقه فى الواقع لا يكفى لفعليه الحكم الاستصحابى لها ، وإنّما يجرى الاستصحاب إذا كانت الحاله السابقه متيقنه ، وذلك لأنّ اليقين قد اخذ فى موضوع الاستصحاب فى ألسنه الروايات ، وظاهر أخذه كونه مأخوذاً على نحو الموضوعيه لا الطريقيه إلى صرف ثبوت الحاله السابقه.

نعم ، فى روايه عبدالله بن سنان المتقدمه علل الحكم الاستصحابى بنفس الحاله السابقه فى قوله : «لأنك أعرته إياه وهو طاهر» ، لا- باليقين بها ، وهو ظاهر فى ركنيه المتيقن لا اليقين ، وتصلح أن تكون قرينه على حمل اليقين فى سائر الروايات على الطريقيه إذا تم الاستدلال بالروايه المذكوره على الكبرى الكليه.

وقد نشأت مشكله من افتراض ركنيه اليقين بالحدوث ، وهى : أنّه إذا كان ركناً فكيف يمكن إجراء الاستصحاب فيما هو ثابت بالأماره إذا دلّت الأماره على حدوثه وشككنا فى بقائه ، مع أنّه لا يقين بالحدوث ، كما إذا دلّت الأماره على نجاسه ثوبٍ وشكّ فى تطهيره ، أو على نجاسه الماء المتغير فى الجملة وشكّ

فى بقاء النجاسه بعد زوال التغير؟

وقد افيد فى جواب هذه المشكله عدّه وجوه :

الوجه الأول : ما ذكرته مدرسه المحقق النائنى (١) - قدس الله روحه - من أنّ الأماره تعتبر علماً بحكم لسان دليل حجّيتها ؛ لأنّ دليل الحجّيه مفاده جعل الطريقيه وإلغاء احتمال الخلاف تعديداً ، وبهذا تقوم مقام القطع الموضوعى ؛ لحكومته دليل حجّيتها على الدليل المتكفل لجعل الحكم على القطع. ومعنى الحكومه هنا : أنّ دليل الحجّيه يحقّق فرداً تعديداً من موضوع الدليل الآخر ، ومن مصاديق ذلك قيام الأماره مقام اليقين المأخوذ فى موضوع الاستصحاب وحكومته دليل حجّيتها على دليله.

وقد تقدّم - فى مستهلّ البحث عن الأدلّه المحرزه من هذه الحلقة - المنع عن وفاء دليل حجّيه الأماره بإثبات قيامها مقام القطع الموضوعى وعدم صلاحيته للحاكميه ؛ لأنها فرع النظر إلى الدليل المحكوم ، وهو غير ثابت ، فلاحظ.

الوجه الثانى : ما ذكره صاحب الكفايه (٢) رحمه الله ، وحاصله على ما قيل فى تفسيره : أنّ اليقين بالحدوث ليس ركناً فى دليل الاستصحاب ، بل مفاد الدليل جعل الملازمه بين الحدوث والبقاء.

وقد اعترض السيد الاستاذ (٣) على ذلك : بأنّ مفاده لو كان الملازمه بين الحدوث والبقاء فى مرحله الواقع لزم كونه دليلاً واقعياً على البقاء ، وهو خلف كونه أصلاً عملياً. ولو كان مفاده الملازمه بين الحدوث والبقاء فى مرحله التنتج

ص : ٤٧٢

١- فوائد الاصول ٣ : ٢١ - ٢٢.

٢- كفايه الاصول : ٤٦٠ - ٤٦١.

٣- مصباح الاصول ٣ : ٩٧ - ٩٨.

- فكلما تنجّز الحدوث تنجّز البقاء - لزم بقاء بعض أطراف العلم الإجمالي منجّزة حتى بعد انحلاله بعلم تفصيلي ؛ لأنها كانت منجّزة حدوثاً ، والمفروض أنّ دليل الاستصحاب يجعل الملازمه بين الحدوث والبقاء في التنجّز.

وهذا الاعتراض غريب ؛ لأنّ المراد بالملازمه : الملازمه بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري ، ومرّد ذلك في الحقيقة إلى التعبّد بالبقاء منوطاً بالحدوث ، فلا يلزم شيء ممّا ذكر.

والصحيح أن يقال : إنّ مرّد هذا الوجه إلى إنكار الأساس الذي نجمت عنه المشكله ، وهو ركّيته اليقين المعتمده على ظهور أخذه إثباتاً في الموضوعيه ، فلا بدّ له من مناقشه هذا الظهور ؛ وذلك بما ورد في الكفايه (1) من دعوى : أنّ اليقين باعتبار كاشفيته عن متعلّقه يصلح أن يؤخذ بما هو معرّف ومرآه له ، فيكون أخذه في لسان دليل الاستصحاب على هذا الأساس ، ومرجعه إلى أخذ حاله السابقه.

وهذه الدعوى لا بدّ أن تتضمّن ادعاء الظهور في المعرّفه ؛ لأنّ مجرد إبداء احتمال ذلك بنحو مساوٍ للموضوعيه يوجب الإجمال وعدم إمكان تطبيق دليل الاستصحاب في موارد عدم وجود اليقين.

ويرد عليها : أنّ المقصود بما ادّعى إن كان إبراز جانب المرآتيه الحقيقيه لليقين بالنسبه إلى متيقّنه فمن الواضح أنّها إنّما تثبت لواقع اليقين في افق نفس المتيقّن الذي يرى من خلال يقينه متيقّنه دائماً ، وليست هذه المرآتيه ثابتة لمفهوم اليقين ، فمفهوم اليقين كأى مفهوم آخر إنّما يلحظ مرآه إلى أفراده ، لا إلى متيقّنه ؛ لأنّ الكاشفيه الحقيقيه التي هي روح هذه المرآتيه من شؤون واقع اليقين ، لا مفهومه.

ص: ٤٧٣

وإن كان المقصود أخذ اليقين معرّفًا وكنايه عن المتيقن فهو أمر معقول ومقبول عرفاً ، ولكنّه بحاجة إلى قرينه ، ولا قرينه في المقام على ذلك ، لا خاصه ولا عامه. أمّا الاولى فانتفاؤها واضح. وأمّا الثانيه فلأنّ القرينه العامه هي مناسبات الحكم والموضوع العرفيه ، وهي لا تأتي في المقام عن دخل اليقين في حرمة النقص.

وكان الأولى بصاحب الكفايه أن يستند في الاستغناء عن ركنيه اليقين إلى ما لم يؤخذ في لسانه اليقين بالحدوث من روايات الباب.

الوجه الثالث : أنّ اليقين وإن كان ركناً للاستصحاب بمقتضى ظهور أخذه في الموضوعيه إلاّ أنّه مأخوذ بما هو حجّه ، فيتحقّق الركن بالأماره المعتمره أيضاً باعتبارها حجّه.

ويختلف هذا الوجه عن سابقه بالاعتراف بركنيه اليقين ، وعن الأول بأنّ دليل حجّيه الأماره على هذا يكون وارداً على دليل الاستصحاب ؛ لأنّه يحقّق فرداً من الحجّه حقيقه ، وأمّا على الوجه الأول فدليل حجّيه الأماره (1) حاكم لا وارد.

ويرد على هذا الوجه : أنّ ظاهر أخذ شيء كونه بعنوانه دخيلاً ، فحمله على دخل عنوان جامع بينه وبين غيره يحتاج إلى قرينه.

والتحقيق أن يقال : إنّ الأماره تارة تعالج شبهه موضوعيه ، كالأماره الدالّه على نجاسه الثوب ، واخرى شبهه حكميه ، كالأماره الدالّه على نجاسه الماء المتغير. وعلى التقديرين تارة ينشأ الشكّ في البقاء من شبهه موضوعيه ، كما إذا

ص : ٤٧٤

١- في الطبعه الاولى والنسخه الخطيه الواصله إلينا : «فدليل الاستصحاب» بدلاً عن «فدليل حجّيه الأماره». ولكنّ الصحيح ما أثبتناه ، كما يظهر بالتأمّل.

شكّ في غسل الثوب أو زوال التغيّر ، واخرى ينشأ من شبهه حكميه ، كما إذا شكّ في طهاره الثوب بالغسل بالماء المضاف وارتفاع النجاسه عند زوال التغيّر من قبل نفسه. فهناك إذن أربع صور :

الاولى : أن تعالج الأماره شبهه موضوعيه ويكون الشكّ في البقاء شبهه موضوعيه أيضاً ، كما إذا أخبرت الأماره بتنجّس الثوب وشكّ في طرّو المطهّر ، وفي مثل ذلك لا حاجه إلى استصحاب النجاسه الواقعيه ليرد الإشكال القائل بأنّه لا يقين بحدوثها ، بل يمكن إجراء الاستصحاب بأحد وجهين آخرين.

الأول : أن نجري الاستصحاب الموضوعي فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء ، ومن الواضح أنّ نجاسه الثوب مترتبه شرعاً على موضوع مرّكب من جزئين : أحدهما ملاقاته للنجس. والآخر عدم طرّو الغسل عليه. والأول ثابت بالأماره ، والثاني بالاستصحاب ؛ لأنّ أركانه فيه متوقّفه بما فيها اليقين بالحدوث ، فيترتب على ذلك بقاء النجاسه شرعاً.

الثاني : أنّ الأماره التي تدلّ على حدوث النجاسه في الثوب تدلّ أيضاً بالالتزام على بقائها مالم يغسل ؛ لأننا نعلم بالملازمه بين الحدوث والبقاء مالم يغسل ، فما يدلّ على الأول بالمطابقه يدلّ على الثاني بالالتزام. ومقتضى دليل حجّيه الأماره التعبد بمقدار ما تدلّ عليه بالمطابقه والالتزام ، فإذا شكّ في طرّو الغسل كان ذلك شكّاً في انتهاء أمد البقاء التعديدي الثابت بدليل الحجّيه ، فيستصحب ؛ لأنّه معلوم حدوثاً ومشكوك بقاءً.

الثانيه : أن تعالج الأماره شبهه حكميه ويكون الشكّ في البقاء شبهه موضوعيه ، كما إذا دلّت الأماره على نجاسه الماء المتغيّر وشكّ في بقاء التغيّر.

وهنا يجري نفس الوجهين السابقين ، حيث يمكن استصحاب التغيّر ، ويمكن استصحاب نفس النجاسه الظاهريه المغيّاه بارتفاع التغيّر ؛ للشك في حصول غايتها.

الثالثه : أن تعالج الأماره شبهه موضوعيه ويكون الشك في البقاء شبهه حكميه ، كما إذا دلت الأماره على نجاسه الثوب وشك في بقائها عند الغسل بالماء المضاف.

وفي هذه الصوره يتعدّر إجراء الاستصحاب الموضوعي ، إذ لا شك في وقوع الغسل بالماء المضاف ، وعدم وقوع الغسل بالماء المطلق ، ولكن يمكن إجراء الاستصحاب على الوجه الثاني ؛ لأن الأماره المخبره عن نجاسه الثوب تُخبر التزاماً عن بقاء هذه النجاسه مالم يحصل المطهر الواقعي ، وعلى هذا الأساس يكون التعيد الثابت على وفقها بدليل الحجبه تعيداً معي بالمتطهر الواقعي أيضاً ، فالتردد في حصول المطهر الواقعي ولو على نحو الشبهه الحكميه يسبب الشك في بقاء التعبد المستفاد من دليل الحجبه والذي هو متيقن حدوثاً ، فيجرى فيه الاستصحاب.

الرابعه : أن تعالج الأماره شبهه حكميه ويكون الشك في البقاء شبهه حكميه أيضاً ، كما إذا دلت على تنجس الثوب بملاقاه المتنجس وشك في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف.

وعلاج هذه الصوره نفس علاج الصوره السابقه ، فإن النجاسه المخبر عنها بالأماره هي على فرض حدوثها نجاسه مستمره معيّه بطرؤ المطهر الشرعي ، وعلى هذا فالتعبد على طبق الأماره يتكفل إثبات هذا النحو من النجاسه ظاهراً.

ولمّا كانت الغايه مردده بين مطلق الغسل والغسل بالمطلق (1) فيقع الشك في حصولها عند الغسل بالمضاف ، وبالتالي يقع الشك في بقاء التعبد المعني المستفاد

ص: ٤٧٦

١- في الطبعة الاولى والنسخه الخطيه الواصله إلينا : «بالمضاف» بدلاً عن «بالمطلق». ولكن الصحيح ما أثبتناه ، كما يظهر بالتأمل.

من دليل الحجّيه ، فيستصحب .

ففى كلّ هذه الصور يمكن التفادى عن الإشكال بإجراء الاستصحاب الموضوعى ، أو استصحاب نفس المجعول فى دليل الحجّيه . وجامع هذه الصور أن يعلم بأنّ للحكم المدلول للأماره على فرض ثبوته غايه ورافعاً ويشكّ فى حصول الرافع على نحو الشبهه الموضوعيه أو الحكميه .

نعم ، قد لا يكون الشكّ على هذا الوجه ، بل يكون الشكّ فى قابليه المستصحب للبقاء ، كما اذا دلّت الأماره على وجوب الجلوس فى المسجد إلى الزوال ، وشكّ فى بقاء هذا الوجوب بعد الزوال فإنّ الأماره هنا لا يحتمل أنّها تدلّ مطابقه أو التزاماً على أكثر من الوجوب إلى الزوال ، وهذا يعنى أنّ التعبد على وفقها المستفاد من دليل الحجّيه لا يحتمل فيه الاستمرار أكثر من ذلك . وفى مثل هذا يتركز الإشكال ؛ لأنّ الحكم الواقعي بالوجوب غير متيقّن الحدوث ، والحكم الظاهري المستفاد من دليل الحجّيه غير محتمل البقاء ، ويتوقّف دفع الإشكال حينئذٍ على إنكار ركنيه اليقين بلحاظ مثل روايه عبدالله بن سنان المتقدمه .

ب - الشكّ فى البقا

اشاره

والشكّ فى البقاء هو الركن الثانى ، وذلك لأخذه فى لسان أدلّه الاستصحاب ، وقد يقال : إنّ ركنيته ضروريّه بلا حاجه إلى أخذه فى لسان الأدلّه ؛ لأنّ الاستصحاب حكم ظاهري ، والحكم الظاهري متقومّ بالشكّ ، فإن فرض الشكّ فى الحدوث كان موردّ قاعده اليقين ، فلا بدّ إذن من فرض الشكّ فى البقاء .

ولكن سيظهر أنّ ركنيه الشكّ فى البقاء بعنوانه لها آثار إضافيه لا تثبت بالبرهان المذكور ، بل بأخذه فى لسان الأدلّه ، فانتظر .

وتتفرّع على ركنيه الشكّ فى البقاء قضيتان :

ص : ٤٧٧

الاولى : أنّ الاستصحاب لا يجرى في الفرد المرّد ، ونقصد بالفرد المرّد : حاله القسم الثاني من استصحاب الكلّي ، كما إذا علمنا بوجود جامع الإنسان في المسجد وهو مرّد بين زيدٍ وخالدٍ ونشكّ في بقاء هذا الجامع ؛ لأنّ زيداً نراه الآن خارج المسجد ، فإن كان هو المحقّق للجامع حدوداً فقد ارتفع الجامع ، وإن كان خالد هو المحقّق للجامع فلعله لا يزال باقياً. وفي مثل ذلك يجرى استصحاب الجامع إذا كان لوجود الجامع أثر شرعي. ويسمّى بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي ، كما تقدم في الحلقة السابقة (١) ، ولا يجرى استصحاب بقاء زيدٍ ولا استصحاب بقاء خالد بلا شكّ.

ولكن قد يقال : إنّ الآثار الشرعيه إذا كانت مترتبه على وجود الأفراد بما هي أفراد أمكن إجراء استصحاب الفرد المرّد على إجماله ، بأن نشير إلى واقع الشخص الذي دخل المسجد ونقول : إنّ على إجماله يشكّ في خروجه من المسجد فيستصحب.

ولكنّ الصحيح : أنّ هذا الاستصحاب لا محض له ؛ لأننا حينما نلاحظ الأفراد بعناوينها التفصيليه لا نجد شكّاً في البقاء على كلّ تقدير ، إذ لا- يحتمل بقاء زيدٍ بحسب الفرض. وإذا لاحظناها بعنوانٍ إجماليّ - وهو عنوان الإنسان الذي دخل إلى المسجد - فالشكّ في البقاء ثابت. فإن اريد باستصحاب الفرد المرّد إثبات بقاء الفرد بعنوانه التفصيلي فهو متعذر ، إذ لعلّ هذا الفرد هو زيد وزيد لا- شكّ في بقاءه ، فيكون الركن الثاني مختلاً. وإن اريد به إثبات بقاء الفرد بعنوانه الإجمالي فالركن الثاني محفوظ ولكنّ الركن الرابع غير متوفّر ؛ لأنّ الأثر الشرعي غير مترتب بحسب الفرض على العنوان الإجمالي ، بل على العناوين التفصيليه للأفراد.

ص : ٤٧٨

١- في النقطة الثالثه من بحث التطبيقات في الاستصحاب ، تحت عنوان : استصحاب الكلّي.

ومن هنا نعرف أنّ عدم جريان استصحاب الفرد المرّدّد من نتائج ركنيه الشكّ في البقاء الثابته بظهور الدليل ، ولا يكفى فيه البرهان القائل بأنّ الحكم الظاهري متقوم بالشكّ ، إذ لا- يأبى العقل عن تعيّد الشارع ببقاء الفرد الواقعي مع احتمال قطعنا بخروجه.

والقضية الثانيه هي : أنّ زمان المتيقّن قد يكون متّصلاً بزمان المشكوك وسابقاً عليه ، وقد يكون مرّدداً بين أن يكون نفس زمان المشكوك أو الزمان الذي قبله. ففي الحاله الاولى يصدق الشكّ في البقاء بلا شكّ ، وأمّا الحاله الثانيه فمثالها : أن يحصل له العلم إجمالاً- بأنّ هذا الثوب إمّا تنجس في هذه اللحظه ، أو كان قد تنجس قبل ساعه وطهر ، فالنجاسه معلومه التحقّق في هذا الثوب أساساً ، ولكنّها مشكوكه فعلاً- ، وزمان المشكوك هو اللحظه الحاضره ، وزمان النجاسه المتيقّنه لعلمه نفس زمان المشكوك ، ولعلّه ساعه قبل ذلك.

وفي مثل ذلك قد يستشكل في جريان الاستصحاب ؛ لأنّ من المحتمل وحده زمانى المشكوك والمتيقّن ، وعلى هذا التقدير لا يكون أحدهما بقاءً للآخر ، فالشكّ إذن لم يحرز كونه شكّاً في البقاء ، وبذلك يختلّ الركن الثاني ، فلا يجرى الاستصحاب في كلّ الحالات التي يكون زمان المتيقّن فيها مرّدداً بين زمان المشكوك وما قبله.

ويمكن دفع الاستشكال : بأنّ الشكّ في البقاء بعنوانه لم يؤخذ صريحاً في لسان روايات الاستصحاب ، وإنّما اخذ الشكّ بعد اليقين ، وهو يلائم كلّ شكّ متعلّق بما هو متيقّن الحدوث ، سواء صدق عليه الشكّ في البقاء أو لا.

والاستشكال المذكور إذا لم يندفع بهذا البيان يؤدّى إلى أنّ الاستصحاب في موارد توارد الحالتين لا يجرى في نفسه لا من أجل التعارض ، فإذا علم بالحدث والطهاره وشكّ في المتقدّم منهما فهو يعلم إجمالاً بالحدث إمّا الآن أو

قبل ساعه ويشكّ في الحدث فعلاً ، فزمان الحدث المشكوك هو الآن ، وزمان الحدث المتيقن مرّد بين الآن وما قبله ، فلا يجرى استصحاب الحدث ، ومثل ذلك يقال في استصحاب الطهاره. وهذا بعض معاني ما يقال من عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

[صياغه اخرى للركن الثانى:]

ثم إنّ هذا الركن الثانى قد يصاغ بصياغه اخرى ، فيقال : إنّ الاستصحاب متقوم بأن يكون رفع اليد عن الحاله السابقه نقضاً لليقين بالشكّ. ويفرّع على ذلك : بأنه متى ما لم يحرز ذلك واحتمل كونه نقضاً لليقين باليقين فلا يشمل النهى فى عموم دليل الاستصحاب. وقد مثل لذلك بما إذا علم بطهاره عدّه أشياء تفصيلاً ثم علم إجمالاً بنجاسه بعضها ، فإنّ المعلوم بالعلم الإجمالى لمّا كان مرّداً بين تلك الأشياء فكلّ واحدٍ منها يحتمل أن يكون معلوم النجاسه ، وبالتالي يحتمل أن يكون رفع اليد عن الحاله السابقه فيه نقضاً لليقين باليقين ، فلا يجرى الاستصحاب بقطع النظر عن المعارضه بين الاستصحاب هنا والاستصحاب هناك.

ونلاحظ على ذلك :

أولاً : أنّ العلم الإجمالى ليس متعلّقاً بالواقع ، بل بالجامع ، فلا يحتمل أن يكون أى واحدٍ من تلك الأشياء معلوم النجاسه.

وثانياً : لو سلّمنا أنّ العلم الإجمالى يتعلّق بالواقع فهو يتعلّق به على نحو يلائم مع الشكّ فيه أيضاً. ودليل الاستصحاب مفاده أنّه لا يرفع اليد عن الحاله السابقه فى كلّ موردٍ يكون بقاؤها فيه مشكوكاً ، وهذا يشمل محلّ الكلام حتّى لو انطبق العلم الإجمالى بالنجاسه على نفس المورد أيضاً.

فإن قيل : بل لا يشمل ؛ لأننا حينئذٍ لا ننقض اليقين بالشكّ ، بل باليقين.

كان الجواب : أنّ «الباء» هنا لا يراد بها النهى عن النقض بسبب الشكّ ، وإلاّ لَلزم إمكان النقض بالقرعه أو الاستخاره ، بل يراد بذلك أنّه لا نقض في حاله الشكّ ، وهي محفوظة في المقام.

الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثاني

وقد يقال : إنّ الركن الثاني يستدعى عدم جريان الاستصحاب في الشبهه الحكميه ، كما إذا شكّ في بقاء نجاسه الماء أو حرمة المقاربه بعد زوال التغير أو النقاء من الدم ؛ وذلك لأنّ النجاسه والحرمة وكلّ حكم شرعيّ ليس له وجود وثبوت إلاّ بالجعل ، والجعل آتئى دفعى ؛ فكلّ المجعول يثبت في عالم الجعل في آنٍ واحدٍ من دون أن يكون البعض منه بقاءً للبعض الآخر ومرتّباً عليه زماناً ، فنجاسه الماء المتغير بتمام حصصها وحرمة مقاربه المرأه بتمام حصصها متقارنه زماناً في عالم الجعل ، وعليه فلا شكّ في البقاء ، بل ولا يقين بحدوث المشكوك أصلاً ، بل المتيقن حصّه من الجعل والمشكوك حصّه اخرى منه ، فلا يجرى استصحاب النجاسه أو الحرمة.

وهذا الكلام مبنيّ على ملاحظه عالم الجعل فقط ، فإنّ حصص المجعول فيه متعاصره ، بينما ينبغي ملاحظه عالم المجعول ، فإنّ النجاسه بما هي صفة للماء المتغير الخارجى لها حدوث وبقاء ، وكذلك حرمة المقاربه بما هي صفة للمرأه الحائض الخارجيه ، فيتمّ بملاحظه هذا العالم اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء ويجرى الاستصحاب.

ج - وحده القضيّه المتيقنه و المشكوكه

اشاره

وهذا هو الركن الثالث. والوجه في ركيته : أنّه مع تغاير القضيّتين لا يكون الشكّ شكّاً في البقاء ، بل في حدوث قضيّه جديده ، ومن هنا يعلم بأنّ هذا ليس

رکناً جدیداً مضافاً إلى الرکن السابق ، بل هو مستنبط منه وتعبیر آخر عنه.

وقد طُبّق هذا الرکن على الاستصحاب الجاری فی الشبهات الموضوعیه ، وعلى الاستصحاب الجاری فی الشبهات الحکمیة ، وواجه فی کلّ من المجالین بعض المشاكل والصعوبات ، كما نرى فیما یلی :

أولاً : تطبیقه فی الشبهات الموضوعیه

جاء فی إفادات الشیخ الأنصاری (١) - قدّس الله روحه - التعبیر عن هذا الرکن بالصیاغه التاليه : أنه یعتبر فی جریان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع ، إذ مع تبدل الموضوع لا یكون الشكّ شكّاً فی البقاء ، فلا یمكنك - مثلاً - أن تستصحب نجاسه الخشب بعد استحاله وصیورته رماداً ؛ لأنّ موضوع النجاسه المتیقّنه لم یبق.

وهذه الصیاغه سببت الاستشكال فی جریان الاستصحاب فیما إذا كان المشكوك أصل وجود الشیء بقاءً ؛ لأنّ موضوع الوجود الماهیه ، ولا بقاء للماهیه إلا بالوجود ، فمع الشكّ فی وجودها بقاءً لا یمكن إحراز بقاء الموضوع فكیف یجرى الاستصحاب؟

وكذلك سببت الاستشكال أحياناً فیما إذا كان المشكوك من الصفات الثانویه المتأخره عن الوجود ، كالعدهاله ؛ وذلك لأنّ زیداً العادل تارةً یشكّ فی بقاء عدالته مع العلم ببقائه حیاً ، ففی مثل ذلك یجرى استصحاب العدهاله بلا إشكال ، لأنّ موضوعها - وهو حياه زید - معلوم البقاء. واخری یشكّ فی بقاء زید حیاً ویشكّ أيضاً فی بقاء عدالته على تقدیر حیاته ، وفی مثل ذلك كیف یجرى

ص: ٤٨٢

استصحاب بقاء العدالة مع أنّ موضوعها غير محرز؟

وهذه الاستشكالات نشأت من الصياغة المذكورة ، وهي لا مبرّر لها. ومن هنا عدل صاحب الكفايه (1) عنها إلى القول بأنّ المعبر في الاستصحاب وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه ، وهي محفوظه في موارد الاستشكال الآنفه الذكر ، وأمّا افتراض المستصحب عرضاً وافتراض موضوع له واشتراط إحراز بقائه فلا موجب لذلك.

ثانياً : تطبيقه في الشبهات الحكميه

وعند تطبيق هذا الركن على الاستصحاب في الشبهات الحكميه نشأت بعض المشاكل ايضاً ، إذ لوحظ أنّا حين نأخذ بالصياغه الثانيه له - التي اختارها صاحب الكفايه - نجد أنّ وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه لا يمكن افتراضها في الشبهه الحكميه إلاّ في حالات الشكّ في النسخ بمعنى إلغاء الجعل ، أي النسخ بمعناه الحقيقي. وأمّا حيث لا يحتمل النسخ فلا يمكن أن ينشأ شكّ في نفس القضيّه المتيقّنه ، وإنّما يشكّ في بقاء حكمها حينئذٍ إذا تغيّرت بعض القيود والخصوصيات المأخوذه فيها ، وذلك بأحد وجهين :

إمّا بأن تكون خصوصيه ما دخيلهً يقيناً في حدوث الحكم ويشكّ في إناطه بقاءه ببقائها ، فترتفع الخصوصيه ويشكّ حينئذٍ في بقاء الحكم ، كالشكّ في نجاسه الماء بعد زوال تغيّره.

وإمّا بأن تكون خصوصيه ما مشكوكه الدخل من أول الأمر في ثبوت الحكم ، فيفرض وجودها في القضيّه المتيقّنه ، إذ لا يقين بالحكم بدونها ، ثمّ ترتفع

ص: ٤٨٣

فيحصل الشك في بقاء الحكم. وفي كل من هذين الوجهين لا وحده بين القضييه المتيقنه والمشكوكه.

كما أتا حين نأخذ بالصياغه الاولى لهذا الركن نلاحظ أنّ موضوع الحكم عباره عن مجموع ما اخذ مفروض الوجود في مقام جعله ، والموضوع بهذا المعنى غير محرز البقاء في الشبهات الحكميه ؛ لأنّ الشك في بقاء الحكم ينشأ من الشك في انحفاظ تمام الخصوصيات المفروضه الوجود في مقام جعله.

ولأجل حلّ المشكله المذكوره نقدّم مثلاً من الأعراض الخارجيه ، فنقول : إنّ الحراره لها معروض وهو الجسم ، وعلّه وهي النار أو الشمس ، والحراره تتعدّد بتعدّد الجسم المعروض لها ، فحراره الخشب غير حراره الماء ، ولا تتعدّد بتعدّد الأسباب والحيثيات التعليليه ، فاذا كانت حراره الماء مستندهً إلى النار حدوثاً وإلى الشمس بقاءً لا تعتبر حرارتين متغايرتين ، بل هي حراره واحده لها حدوث وبقاء.

ونفس الشىء نقوله عن الحكم كالنجاسه - مثلاً - فإنّ لها معروضاً وهو الجسم ، وعلّه وهي التغيّر بالنسبه إلى نجاسه الماء مثلاً ، والضابط في تعددها تعدّد معروضها ، لا تعدّد الحيثيات التعليليه. فالخصوصيه الزائله التي سبب زوالها الشك في بقاء الحكم إن كانت - على فرض دخالتها - بمثابة العلّه والشرط فلا يضرّ زوالها بوحده الحكم ، ولا تستوجب دخالتها كحيثيه تعليليه مباينه الحكم بقاءً للحكم حدوثاً ، كما هو الحال في الحراره أيضاً. وأمّا إذا كانت الخصوصيه الزائله مقومهً لمعروض الحكم - كخصوصيه البوليه الزائله عند تحوّل البول بخاراً - فهي توجب التغاير بين الحكم المذكور والحكم الثابت بعد زوالها.

وعليه فكلمّا كانت الخصوصيه غير المحفوظه من الموضوع أو من القضييه المتيقنه حيثيهً تعليليه فلا- ينافى ذلك وحده الحكم حدوثاً وبقاءً ، ومعه يجرى

الاستصحاب. وكلما كانت الخصوصية مقومةً للمعروض كان انتفاؤها موجباً لتعذر جريان الاستصحاب ؛ لأن المشكوك حينئذٍ مباين للمتيقن.

ومن هنا يبرز السؤال التالي : كيف نستطيع أن نميّز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقيديه المقومه لمعروض الحكم؟

فقد يقال : بأن مرجع ذلك هو الدليل الشرعي ؛ لأن أخذ الحيثية في الحكم ونحو هذا الأخذ تحت سلطان الشارع ، فالدليل الشرعي هو الكاشف عن ذلك ، فإذا ورد بلسان «الماء إذا تغير تنجس» فهمنا أن التغير اتخذ حيثيةً تعليلية. وإذا ورد بلسان «الماء المتغير متنجس» فهمنا أن التغير حيثية تقيديه ، وعلى وزن ذلك «قلد العالم» أو «قلده إن كان عالماً» ، وهكذا.

والصحيح : أن أخذ الحيثية في الحكم بيد الشارع ، وكذلك نحو أخذها في عالم الجعل ، إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيم معيّنة ، كمفهوم الماء والتغير والنجاسة ، وبإمكانه أن يجعل التغير قيداً للماء ، وبإمكانه أن يجعله شرطاً في ثبوت النجاسة تبعاً لكيفية تنظيمه لهذه المفاهيم في عالم الجعل ، غير أن استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لا يجرى بلحاظ عالم الجعل ، بل بلحاظ عالم المجعول ، فينظر إلى الحكم بما هو صفة للأمر الخارجى لكى يكون له حدوث وبقاء ، كما تقدم (1).

وعليه فالمعروض محدد واقعاً ، وما هو داخل فيه وما هو خارج عنه لا يتبع في دخوله وخروجه نحو أخذه في عالم الجعل ، بل مدى قابليته للاتصاف بالحكم خارجاً ، فالتغير - مثلاً - لا يتصف بالنجاسة والقذاره في الخارج ، بل الذى يوصف بذلك ذات الماء ، والتغير سبب الاتصاف ، والتقليد وأخذ الفتوى يكون من العالم

ص: ٤٨٥

١- تحت عنوان : الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثانى.

بما هو عالم أو من علمه بحسب الحقيقة. فالتغير حيثه تعليله ولو اخذت تقييده جعلاً ودليلاً ، والعلم حيثه تقييده لوجوب التقليد ولو اخذ شرطاً وعلّه جعلاً ودليلاً.

وهنا نواجه سؤالاً آخر ، وهو : أنّ المعروض واقعاً بأى نظرٍ نشخصه؟ هل بالنظر الدقيق العقلي ، أو بالنظر العرفي؟ مثلاً إذا أردنا فى الشبهه الحكيمه أن نستصحب اعتصام الكثر بعد زوال جزءٍ يسيرٍ منه فيما إذا احتملنا بقاء الاعتصام وعدم انثلامه بزوال ذلك الجزء فكيف نشخص معروض الاعتصام؟

فإننا إذا أخذنا بالنظر الدقيق العقلي وجدنا أنّ المعروض غير محرزٍ بقاءً ؛ لأنّ الجزء اليسير الذى زال من الماء يشكّل جزءاً من المعروض بهذا النظر.

وإذا أخذنا بالنظر العرفي وجدنا أنّ المعروض لا- يزال باقياً ببقاء معظم الماء ؛ لأنّ العرف يرى أنّه نفس الماء السابق. والشئ نفسه نواجهه عند استصحاب الكثرية بعد زوال الجزء اليسير من الماء فى الشبهه الموضوعيه.

والجواب : أنّ المتبع هو النظر العرفي ؛ لأنّ دليل الاستصحاب خطاب عرفيٍّ منزّل على الأنظار العرفيه ، فالاستصحاب يتبع صدق النقض عرفاً ، وصدقه كذلك يرتبط بانحفاظ المعروض عرفاً.

د - الأثر العملي

والركن الرابع من أركان الاستصحاب وجود الأثر العملي المصحح لجريانه ، وهذا الركن يمكن بيانه بإحدى الصيغ التاليه :

الاولى : أنّ الاستصحاب يتقوم بلزوم انتهاء التعبد فيه إلى أثرٍ عملي ، إذ لو لم يترتب أى أثرٍ عملي على التعبد الاستصحابي كان لغواً ، وقرينه الحكمه تصرف إطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك.

وصياغه الركن بهذه الصيغه تجعله بغير حاجه إلى أى استدلال سوى ما ذكرناه ، وتسمح حينئذٍ بجريان الاستصحاب حتى فيما إذا لم يكن المستصحب أثراً شرعياً ، أو ذا أثرٍ شرعى ، أو قابلاً للتنجيز والتعذير بوجه من الوجوه ؛ على شرط أن يكون لنفس التعيّد الاستصحابى به أثر يخرج عن اللغوئه ، كما إذا اخذ القطع بموضوعٍ خارجيٍّ لا حكم له تمام الموضوع لحكم شرعى ، وقلنا : بأن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعى بدعوى أنّ المجعول فيه الطريقيه فإنّ بالإمكان حينئذٍ جريان الاستصحاب لترتيب حكم القطع وإن لم يكن للمستصحب أثر ، وهذا معنى إمكان قيامه مقام القطع الموضوعى دون الطريقي فى بعض الموارد.

الثانيه : أنّ الاستصحاب يتقوم بأن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير ، ولا- يكفى مجرد ترتّب الأثر على نفس التعبد الاستصحابى ، ولا فرق فى قابليه المستصحب للمنتجزيه والمعدّريه بين أن تكون باعتباره حكماً شرعياً ، أو عدم حكم شرعى ، أو موضوعاً لحكم أو دخيلاً فى متعلق الحكم ، كالأستصحابات الجاريه لتنقيح شرط الواجب - مثلاً - إثباتاً ونفيّاً.

ومدرّك هذه الصيغه - التى هى أضيق من الصيغه السابقه - استظهار ذلك من نفس دليل الاستصحاب ؛ لأنّ مفاده النهى عن نقض اليقين بالشكّ ، والنقض هنا ليس هو النقض الحقيقى ؛ لأنّه واقع لا محاله ولا معنى للنهى عنه ، وإنّما هو النقض العملى ، وفرض النقض العملى لليقين هو فرض أنّ اليقين بحسب طبعه له اقتضاء عملى لينقض عملاً ، والاقتضاء العملى لليقين إنّما يكون بلحاظ كاشفيته ، وهذا يفترض أن يكون اليقين متعلقاً بما هو صالح للتنجيز والتعذير لكى يكون (1).

ص: ٤٨٧

١- هذه العبارة - من قوله : «لكى يكون» إلى قوله : «النقض العملى» - وجدناها ثابتة فى النسخه الخطيه الواصله إلينا ، وهى ساقطه عن الطبعه الاولى والطبعات التى اتبعتها.

اليقين به إذا اقتضاء عملي ، وأما في غير ذلك فلا يتصور النقض العملي لكي يشمل إطلاق دليل الاستصحاب.

وهذا البيان يتوقف على استظهار إرادة النقض العملي من النقض بقريته تعلق النهي به ، ولا- يتم إذا استظهر عرفاً إرادة النقض الحقيقي مع حمل النهي على كونه إرشاداً إلى عدم إمكان ذلك بحسب عالم الاعتبار ، فإن المولى قد ينهى عن شيء إرشاداً إلى عدم قدره عليه ، كما يقال في «دعي الصلاة أيام أقرائك».

غايه الأمر أن الصلاة غير مقدوره للحائض حقيقة ، والنقض غير مقدور للمكلف ادعاءً واعتباراً لتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق.

وبناءً على هذا الاستظهار يكون مفاد الدليل جعل الطريقيه ، ولا- يلزم في تطبيقه على مورد تصوير النقض العملي والاقتضاء العملي ، غير أنه يكفي لتعين الصيغه الثانيه في مقابل الاولى إجمال الدليل وتردده بين الاحتمالين الموجب للاقتصار على المتيقن منه ، والمتيقن ما تقرره الصيغه الثانيه.

الثالثه : أن الاستصحاب يتقوم بأن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي ، وهذه الصيغه أضيق من كلتا الصيغتين السابقتين ، ومن هنا وقع الإشكال في كيفية جريان الاستصحاب على ضوء هذه الصيغه في متعلق الأمر قيداً وجزءاً - من قبيل استصحاب الطهاره - مع أن قيد الواجب ليس حكماً شرعياً ، ولا موضوعاً يترتب عليه حكم شرعي ؛ لأن الوجوب يترتب على موضوعه ، لا على متعلقه.

وقد يدفع الإشكال : بأن إيجاد المتعلق مسقط للأمر فهو موضوع لعدمه ، فيجري استصحابه لاثبات عدم الأمر وسقوطه.

وهذا الدفع بحاجة من ناحيه إلى توسعه المقصود من الحكم بجعله شاملاً- لعدم الحكم أيضاً ، وبحاجه من ناحيه اخرى إلى التسليم بأن إيجاد المتعلق مسقط

لنفس الأمر ، لا لفاعليته على ما تقدم (١).

والأولى في دفع الإشكال رفض هذه الصيغة الثالثة ، إذ لا دليل عليها سوى أحد أمرين :

الأول : أن المستصحب إذا لم يكن حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي كان أجنبياً عن الشارع ، فلا معنى للتعبد به شرعاً.

والجواب عن ذلك : أن التعبد الشرعي معقول في كل موردٍ ينتهي فيه إلى التنجيز والتعذير ، وهذا لا يختص بما ذكر فإن التعبد بوقوع الامتثال أو عدمه ينتهي إلى ذلك أيضاً.

الثاني : أن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ظاهراً ، فلا بد أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعيّ ليتمكن جعل الحكم المماثل على طبقه.

والجواب عن ذلك : أنه لا- موجب لاستفاده جعل الحكم المماثل بعنوانه من دليل الاستصحاب ، بل مفاده النهي عن نقض اليقين بالشك : إمّا بمعنى النهي عن النقض العملي بداعي تنجيز حاله السابقه بقاءً ، وإمّا بمعنى النهي عن النقض الحقيقي إرشاداً إلى بقاء اليقين السابق أو بقاء المتيقن السابق ادعاءً ، وعلى كل حال فلا يلزم أن يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم ، بل أن يكون أمراً قابلاً للتنجيز والتعذير لكي يتعلّق به التعبد على أحد هذه الأنحاء.

ص : ٤٨٩

١- في بحث الدليل العقلي من الحلقة الثانية ، تحت عنوان : مسقطات الحكم.

لا شك في أن المستصحب يثبت تعبدًا وعمليًا بالاستصحاب ، وأما آثاره ولوازمه فهي على قسمين :

القسم الأول : الآثار الشرعية ، كما إذا كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي ، أو حكماً شرعياً واقعاً بدوره موضوعاً لحكم شرعي آخر. وقد يكون المستصحب موضوعاً لحكمه ، وحكمه بدوره موضوعاً لحكم آخر ، كطهاره الماء الذي يغسل به الطعام المتنجس فإنها موضوع لطهاره الطعام ، وهي موضوع لحليته.

القسم الثاني : الآثار واللوازم العقلية التي يكون ارتباطها بالمستصحب تكوينياً وليس بالجعل والتشريع ، كنبات اللحية اللازم تكوينياً لبقاء زيد حياً ، وموته اللازم تكوينياً من بقاءه إلى جانب الجدار إلى حين انهدامه ، وكون مافي الحوض كزاً اللازم تكوينياً من استصحاب وجود كز من الماء في الحوض ، فإن مفاد كان الناقصه لازم عقلي لمفاد كان التامه ، وهكذا.

أمّا القسم الأول فلا خلاف في ثبوته تعبدًا وعملياً بدليل الاستصحاب ، سواء قلنا : إن مفاده الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعنايه التعبد ببقاء المتيقن ، أو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعنايه التعبد ببقاء نفس اليقين ، أو النهي عن النقض العملي لليقين بالشك.

أمّا على الأول فلأن التعبد ببقاء المتيقن ليس بمعنى إبقائه حقيقة ، بل تنزيلاً ، ومرجعه إلى تنزيل مشكوك البقاء منزله الباقي ، فيكون دليل الاستصحاب من أدله التنزيل ، ومقتضى دليل التنزيل إسراء الحكم الشرعي للمنزل عليه إلى

المنزل إسرائاً واقعياً أو ظاهرياً تبعاً لواقعيه التنزيل أو ظاهريته وإناطته بالشك ، وعليه فإطلاق التنزيل فى دليل الاستصحاب يقتضى ثبوت جميع الآثار الشرعيه للمستصحب بالاستصحاب.

فإن قيل : هذا يصح بالنسبه إلى الأثر الشرعى المترتب على المستصحب مباشرة ، ولا يبرر ثبوت الأثر الشرعى المترتب على ذلك الأثر المباشر ؛ وذلك لأن الأثر المباشر لم يثبت حقيقةً لكى يتبعه أثره ؛ لأن التنزيل ظاهري لا واقعى ، وإنما ثبت الأثر المباشر تنزيلاً وتعبداً فكيف يثبت أثره؟

كان الجواب : أنه يثبت بالتنزيل أيضاً ، إذ ما دام إثبات الأثر المباشر كان إثباتاً تنزيلاً فمرجعه إلى تنزيله منزله الأثر المباشر الواقعى ، وهذا يستتبع ثبوت الأثر الشرعى الثانى تنزيلاً ، وهكذا.

وأما على الثانى فقد يستشكل بأنه لا تنزيل فى ناحيه المستصحب على هذا التقدير ، وإنما التنزيل والتعبد فى نفس اليقين ، وغايه ما يقتضيه كون اليقين بالحاله السابقه باقياً تعبداً بلحاظ كاشفيته. ومن الواضح أن اليقين بشىء إنما يكون طريقاً إلى متعلقه ، لا إلى آثار متعلقه ، وإنما يقع فى صراط توليد اليقين بتلك الآثار ، واليقين المتولد هو الذى له طريقه إلى تلك الآثار ، وما دامت طريقه كل يقين تختص بمتعلقه فكذلك منجزيته ومحركيته. وعليه فالتعبد ببقاء اليقين بالحاله السابقه إنما يقتضى توفير المنجز والمحرك بالنسبه إلى الحاله السابقه ، لا بالنسبه إلى آثارها الشرعيه.

فإن قيل : أليس من يكون على يقين من شىء يكون على يقين من آثاره أيضاً؟!

كان الجواب : أن اليقين التكوينى بشىء يلزم منه اليقين التكوينى بما يعرفه الشخص من آثاره ، وأما اليقين التعبدى بشىء فلا يلزم منه اليقين التعبدى بآثاره ؛

لأن أمره تابع امتداداً وانكماشاً لمقدار التعبد ، ودليل الاستصحاب لا يدلّ على أكثر من التعبد باليقين بحاله السابقه.

والتحقيق : أنّ تنجز الحكم يحصل بمجرد وصول كبراه وهى الجعل ، وصغراه وهى الموضوع ، فاليقين التعبدى بموضوع الأثر بنفسه منجز لذلك الأثر والحكم وإن لم يسر إلى الحكم.

ومنه يعرف الحال على التقدير الثالث ، فإنّ اليقين بالموضوع لَمَّا كان بنفسه منجزاً للحكم كان الجرى على طبق حكمه داخلاً فى دائره اقتضائه العملى ، فيلزم بمقتضى النهى عن النقض العملى.

فإن قيل : إذا كان اليقين بالموضوع كافياً لتنجز الحكم المترتب عليه فماذا يقال عن الحكم الشرعى المترتب على هذا الحكم؟ وكيف يتنجز مع أنه لا تعبد باليقين بموضوعه وهو الحكم الأول؟

كان الجواب : أنّ الحكم الثانى الذى اخذ فى موضوعه الحكم الأول لا يفهم من لسان دليله إلا أنّ الحكم الأول بكبراه وصغراه موضوع للحكم الثانى ، والمفروض أنه محرز كبرى وصغرى ، جعلاً وموضوعاً ، وهذا هو معنى اليقين بموضوع الحكم الثانى ، فيتنجز الحكم الثانى كما يتنجز الحكم الأول.

وأما القسم الثانى فلا يثبت بدليل الاستصحاب ؛ لأنه إن اريد إثبات اللوازم العقلية بما هى فقط فهو غير معقول ، إذ لا أثر للتعبد بها بما هى. وإن اريد إثبات ما لهذه اللوازم من آثارٍ وأحكامٍ شرعيةٍ فلا يساعد عليه دليل الاستصحاب على التقادير الثلاثة المقدمه.

أمّا على الأول فلا بدّ التنزيل فى جانب المستصحب إنّما يكون بلحاظ الآثار الشرعية ، لا اللوازم العقلية ، كما تقدم فى الحلقة السابقه (1).

ص: ٤٩٢

١- فى بحث الاستصحاب ، تحت عنوان : مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

وأما على الأخيرين فلأنّ اليقين بحاله السابقه تعبدًا لا يفيد لتنفيذ الحكم الشرعى المترتب على اللازم العقلى ؛ لأنّ موضوع هذا الحكم هو اللازم العقلى ، اليقين التعبدى بالمستصحب ليس يقيناً تعبدياً باللازم العقلى.

وعلى هذا الأساس يقال : إنّ الأصل المثبت غير معتبر ، بمعنى أنّ الاستصحاب لا تثبت به اللوازم العقليه للمستصحب ، ولا الآثار الشرعيه لتلك اللوازم.

نعم ، إذا كان لنفس الاستصحاب لازم عقلى - كحكم العقل بالمنجزيه مثلاً - فلا شكّ فى ترتبه ؛ لأنّ الاستصحاب ثابت بالدليل المحرز فتترتب عليه كلّ لوازمه الشرعيه والعقليه على السواء.

هذا كلّ على تقدير عدم ثبوت أماريّه الاستصحاب ، كما هو الصحيح على ما عرفت. وأما لو قيل بأماريّه واستظهرنا من دليل الاستصحاب أنّ اعتبار الحاله السابقه بلحاظ الكاشفيه ، كان حجّه فى إثبات اللوازم العقليه للمستصحب وأحكامها أيضاً وفقاً للقانون العامّ فى الإمارات على ما تقدّم سابقاً (1).

ص: ٤٩٣

١- عند عرض المبادئ العامه لبحث الأدلّه المحرزّه فى الجزء الأوّل من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : مقدار ما يثبت بدليل الحجّيه.

بعد ثبوت كبرى الاستصحاب وقع البحث بين المحققين في إطلاقها لبعض الحالات. ومن هنا نشأ التفصيل في القول به ، ولعلّ أهمّ التفصيلات المعروفة قولان :

[التفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرفع:]

أحدهما : ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (1) من التفصيل بين موارد الشك في المقتضى والشك في الرفع ، والالتزام بجريان الاستصحاب في الثاني دون الأول.

ومدرک المنع من جريانه في الأول أحد وجهين :

الأول : أن يدعى بأن دليل الاستصحاب ليس فيه إطلاق لفظي ، وإنما الغيت خصوصيه المورد في قوله : «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقرينه الارتكاز العرفي ، وكون الكبرى مسوقه مساق التعليل الظاهر في الإشاره إلى قاعده عرفيه مركوزه ، وليست هي الأكبرى الاستصحاب ولما كان المرتكز عرفاً من الاستصحاب لا يشمل موارد الشك في المقتضى فالتعميم الحاصل في الدليل بضم هذا الارتكاز لا يقتضى إطلاقاً أوسع من موارد الشك في الرفع.

وهذا البيان يتوقف - كما ترى - على عدم استظهار الإطلاق اللفظي في نفسه ، وظهور اللام في كلمتي «اليقين» و «الشك» في الجنس.

ص: ٤٩٤

الثانى : أن يسلم بالإطلاق اللفظى فى نفسه ولكن يدعى وجود قرينه متصله على تقييده ، وهى كلمه «النقض» حيث إنها لا تصدق فى موارد الشك فى المقتضى. وقد تقدم تحقيق الكلام فى ذلك فى الحلقة السابقه (١) واتضح أن كلمه «النقض» لا تصلح للتقيد.

[التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه :]

والقول الآخر : ما ذهب اليه السيد الاستاذ (٢) من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميه واختصاصه بالشبهات الموضوعيه ، وذلك - بعد الاعتراف بإطلاق دليل الاستصحاب فى نفسه لكلا القسمين من الشبهات - بدعوى أن عدم جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه ينشأ من التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل.

وتوضيح ذلك : أن الحكم الشرعى - كما تقدم فى محله (٣) - ينحل إلى جعلٍ ومجعول ، والشك فيه تارة يكون مصبه الجعل ، واخرى يكون مصبه المجعول.

فالنحو الأول من الشك يعنى أن الجعل قد تعلق بحكمٍ محددٍ واضحٍ بكل ما له دخل فيه من الخصوصيات ، غير أن المكلف يشك فى بقاء نفس الجعل ويحتمل أن المولى ألغاه ورفع يده عنه ، وهذا هو النسخ بالمعنى الحقيقى فى عالم الجعل.

ص : ٤٩٥

١- فى بحث الاستصحاب ، تحت عنوان : عموم جريان الاستصحاب.

٢- مصباح الاصول ٣ : ٣٦.

٣- بحث الدليل العقلى من الحلقة الثانيه ، تحت عنوان : قاعده إمكان التكليف المشروط.

والنحو الثانى من الشكّ يعنى أنّ الجعل ثابت ولا يحتمل نسخه ، غير أنّ الشكّ فى مجعوله والحكم المنشأ به ، فلا يعلم - مثلاً - هل أنّ المولى جعل النجاسه على الماء المتغيّر حتّى إذا زال تغيّره من قبل نفسه ، أو جعل النجاسه منوطه بفترة التغيّر الفعلى ، فالمجعول مردّد بين فترةٍ طويله وفترة قصيره ، وكلّما كان المجعول مردّداً كذلك كان الجعل مردّداً لا محاله بين الأقلّ والأكثر ؛ لأنّ جعل النجاسه للفترة القصيره معلوم وجعل النجاسه للفترة الإضافيه مشكوك.

ففى النحو الأول من الشكّ - إذا كان ممكناً - يجرى استصحاب بقاء الجعل.

وأما فى النحو الثانى من الشكّ فيوجد استصحابان متعارضان : أحدهما استصحاب بقاء المجعول ، أى بقاء النجاسه فى الماء بعد زوال التغيّر مثلاً ؛ لأنّها معلومه حدوثاً ومشكوكه بقاءً ، والآخر استصحاب عدم جعل الزائد ، أى عدم جعل نجاسه الفترهالإضافيه مثلاً ؛ لِمَا أوضحناه من أنّ تردّد المجعول يساوق الشكّ فى الجعل الزائد. وهذان الاستصحابان يسقطان بالمعارضه ، فلا يجرى استصحاب الحكم فى الشبهات الحكميه.

ولكى نعرف الجواب على شبهه المعارضه هذه ينبغى أن نفهم كيف يجرى استصحاب المجعول فى الشبهه الحكميه بحدّ ذاته قبل أن نصل إلى دعوى معارضته بغيره؟. فنقول :

[كيفيه جريان استصحاب المجعول :]

إنّ استصحاب المجعول نحوان :

أحدهما : استصحاب المجعول الفعلى التابع لفعليه موضوعه المقدر الوجود فى جعله ، وهو لا- يتحقّق ولا- يتّصف باليقين بالحدوث والشكّ فى البقاء إلّا بعد تحقّق موضوعه خارجاً ، فنجاسه الماء المتغيّر لا تكون فعليه إلّا بعد وجود ماءٍ

متغيّر بالفعل ، ولا تتّصف بالشكّ في البقاء إلاّ بعد أن يزول التغيّر عن الماء فعلاً ، وحينئذٍ يجرى استصحاب النجاسه الفعلية .

واستصحاب المجعول بهذا المعنى يتوقّف جريانه - كما ترى - على وجود الموضوع ، وهذا يعنى أنّه لا يجرى بمجرد افتراض المسأله على وجه كلىّ والالتفات إلى حكم الشارع بنجاسه الماء المتغيّر . ويقضى ذلك بأنّ إجراء الاستصحاب من شأن المكلف المبتهى بالواقعه خارجاً ، لا من شأن المجتهد الذى يستنبط حكمها على وجه كلىّ ، فالمجتهد يفتيه بجريان الاستصحاب فى حقّه عند تماميه الأركان ، لا أنّ المجتهد يجريه ويفتى المكلف بمفاده .

والنحو الآخر لاستصحاب المجعول : هو إجراء الاستصحاب فى المجعول الكلىّ على نحو تتمّ أركانه بمجرد التفات الفقيه إلى حكم الشارع بنجاسه الماء المتغيّر وشكّه فى شمول هذه النجاسه لفترة ما بعد زوال التغيّر ، وعلى هذا الأساس يجرى الاستصحاب بدون توقّف على وجود الموضوع خارجاً ، ومن هنا كان بإمكان المجتهد إجراؤه والاستناد اليه فى إفتاء المكلف بمضمونه .

ولا شكّ فى انعقاد بناء الفقهاء والارتكاز العرفى على استفاده هذا النحو من استصحاب المجعول من دليل الاستصحاب .

غير أنّه قد يستشكل فى النحو المذكور بدعوى : أنّ المجعول الفعلى التابع لوجود موضوعه له حدوث وبقاء تبعاً لموضوعه ، وأمّا المجعول الكلىّ فليس له حدوث وبقاء ، بل تمام حصصه ثابتة ثبوتاً عرضياً آنياً بنفس الجعل بلا تقدّم وتأخّر زمانى ، وهذا يعنى أنّا كلّما لاحظنا المجعول على نهج كلىّ لم يكن هناك يقين بالحدوث وشكّ فى البقاء ليجرى الاستصحاب . فأركان الاستصحاب إنّما تتمّ فى المجعول بالنحو الأول ، لا الثانى .

وقد أشرنا سابقاً (1) إلى هذا الاستشكال وعلّقنا عليه بما يوحى بإجراء استصحاب المجعول على النحو الأول ، غير أنّ هذا كان تعليقاً مؤقتاً إلى أن يحين الوقت المناسب.

وأما الصحيح في الجواب فهو : أنّ المجعول الكلّي - وهو نجاسة الماء المتغيّر مثلاً - يمكن أن ينظر اليه بنظرين : أحدهما النظر اليه بما هو أمر ذهنيّ مجعول في افق الاعتبار ، والآخر النظر اليه بما هو صفة للماء الخارجى ، فهو بالحمل الشائع أمر ذهنيّ ، وبالحمل الأوّلى صفة للماء الخارجى . وبالنظر الأول ليس له حدوث وبقاء ؛ لأنّه موجود بتمام حصصه بالجعل في آن واحد ، وبالنظر الثانى له حدوث وبقاء . وحيث إنّ هذا النظر هو النظر العرفى في مقام تطبيق دليل الاستصحاب فيجرى استصحاب المجعول بالنحو الثانى لتماميه أركانه.

إذا اتّضح ذلك فنقول لشبهه المعارضه بأنّه في تطبيق دليل الاستصحاب على الحكم الكلّي في الشبهه الحكميه لا يعقل تحكيم كلا النظرين ؛ لتهافتهما ، فإن سلّم بالأخذ بالنظر الثانى تعيّن إجراء استصحاب المجعول ، ولم يجر استصحاب عدم الجعل الزائد ، إذ بهذا النظر لا نرى جعلاً ومجعولاً ولا أمراً ذهنياً ، بل صفةً لأمرٍ خارجيّ لها حدوث وبقاء.

وإن ادّعى الأخذ بالنظر الأول فاستصحاب المجعول بالنحو الثانى الذى يكون من شأن المجتهد إجراؤه لا يجرى في نفسه ، لا أنّه يسقط بالمعارضه.

إن قيل : لماذا لا نحكم كلا النظرين ونلتزم بإجراء استصحاب عدم الجعل الزائد تحكيماً للنظر الأول في تطبيق دليل الاستصحاب ، وإجراء استصحاب

ص : ٤٩٨

١- تحت عنوان : الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثانى.

المجعول تحكيمياً للنظر الثاني ، ويتعارض الاستصحابان؟

كان الجواب : أنّ التعارض لانواجهه ابتداءً فى مرحله إجراء الاستصحاب بعد الفراغ عن تحكيم كلا النظرين ، وإنّما نواجهه فى مرتبه أسبق ، أى فى مرحله تحكيم هذين النظرين ، فإنّهما لتهافتهما ينفى كلّ منهما ما يثبتّه الآخر من الشكّ فى البقاء ، ومع تهافت النظرين فى نفسيهما يستحيل تحكيمهما معاً على دليل الاستصحاب لكى تنتهى النوبه إلى التعارض بين الاستصحابين ، بل لابدّ من جرى الدليل على أحد النظرين ، وهو النظر الذى يساعد عليه العرف خاصّه.

ص : ٤٩٩

١ - استصحاب الحكم المعلق

قد نحرز كون الحكم منوطاً في مقام جعله بخصوصيتين ، وهناك خصوصيه ثالثه يحتمل دخلها في الحكم أيضاً ، وفي هذه الحاله يمكن أن نفترض أنّ إحدى تلك الخصوصيتين معلومه الثبوت ، والثانيه معلومه الانتفاء ، وأما الخصوصيه الثالثه المحتمل دخلها فهي ثابتة. وهذا الافتراض يعنى أنّ الحكم ليس فعلياً ، ولكنّه يعلم بثبوتّه على تقدير وجود الخصوصيه الثانيه ، فالمعلوم هو الحكم المعلق والقضيه الشرطيه. فإذا افترضنا أنّ الخصوصيه الثانيه وجدت بعد ذلك ولكن بعد أن زالت الخصوصيه الثالثه حصل الشكّ في بقاء تلك القضيه الشرطيه ؛ لاحتمال دخل الخصوصيه الثالثه في الحكم.

وهنا تأتي الحاجه إلى البحث عن إمكان استصحاب الحكم المعلق. ومثال ذلك : حرمة العصير العنبي المنوطه بالعنب وبالغليان ، ويحتمل دخل الرطوبه وعدم الجفاف فيها ، فإذا جفّ العنب ثمّ غلى كان مورداً لاستصحاب الحرمة المعلقه على الغليان.

وقد وجّه إلى هذا الاستصحاب ثلاثه اعتراضات :

الاعتراض الأول : أنّ أركان الاستصحاب غير تامّه ، لأنّ الجعل لا شكّ في بقائه ، والمجعول لا يقين بحدوثه ، والحرمة على نهج القضيه الشرطيه أمر منتزع عن جعل الحرمة على موضوعها المقدر الوجود ، ولا أثر للتعبّد به. ومن أجل هذا الاعتراض بنت مدرسه المحقّق النائيني (١) على عدم جريان الاستصحاب في

ص: ٥٠٠

وقد يجاب على ذلك بجوابين :

أحدهما : أنا نستصحب سببيه الغليان للحرمة ، وهي حكم وضعي فعلي معلوم حدوثاً ومشكوك بقاءً.

والردّ على هذا الجواب : أنه إن اريد باستصحاب السببيه إثبات الحرمة فعلاً فهو غير ممكن ؛ لأنّ الحرمة ليست من الآثار الشرعيه للسببيه ، بل من الآثار الشرعيه لذات السبب الذي ربّ الشارع عليه الحرمة. وإن اريد بذلك الاقتصار على التعبّد بالسببيه فهو لغو ؛ لأنّها بعنوانها لا تصلح للمنجزيه والمعدّريه.

والجواب الآخر : لمدرسه المحقّق العراقي (1) ، وهو يقول : إنّ الاعتراض المذكور يقوم على أساس أنّ المجعول لا يكون فعلياً إلا بوجود تمام أجزاء الموضوع خارجاً ، فإنّه حينئذٍ يتعدّد استصحاب المجعول في المقام ، إذ لم يصبح فعلياً ليستصحب. ولكن الصحيح : أنّ المجعول ثابت بثبوت الجعل ، لأنّه منوط بالوجود اللحظي للموضوع ، لا بوجوده الخارجي ، فهو فعلي قبل تحقق الموضوع خارجاً.

وقد أردف المحقّق العراقي ناقضاً على المحقّق النائيني : بأنّه أليس المجتهد يجرى الاستصحاب في المجعول الكلّي قبل أن يتحقّق الموضوع خارجاً؟

ونلاحظ على الجواب المذكور : أنّ المجعول إذا لوحظ بما هو أمر ذهني فهو نفس الجعل المنوط بالوجود اللحظي للشرط وللموضوع على ما تقدم (2) في

ص: ٥٠١

١- مقالات الاصول ٢ : ٤٠٠.

٢- في بحث الدليل العقلي من الجزء الأوّل للحلقه الثالثه ، تحت عنوان : قاعده إمكان الوجوب المشروط.

الواجب المشروط ، إلا أن المجعول حينئذٍ لا يجرى فيه استصحاب الحكم بهذا اللحاظ ، إذ لا شك في البقاء ، وإنما الشك في حدوث الجعل الزائد على ما عرفت سابقاً (١).

وإذا لوحظ المجعول بما هو صفة للموضوع الخارجي فهو منوط في هذا اللحاظ بالخارج ، فما لم يوجد الموضوع بالكامل ولو تقديراً وافترضاً لا يرى للمجعول فعلية لكي يستصحب.

ومن ذلك يعرف حال النقض المذكور ، فإن المجتهد يفترض تحقق الموضوع بالكامل فيشك في البقاء مبيّناً على هذا الفرض ، وأين هذا من إجراء استصحاب الحكم بمجرد افتراض جزء الموضوع؟

وبكلمة أخرى : أن كفايه ثبوت المجعول بتقدير وجود موضوعه في تصحيح استصحابه شيء ، وكفايه الثبوت التقديري لنفس المجعول في تصحيح استصحابه دون تواجد تمام الموضوع لا خارجاً ولا تقديراً شيء آخر.

والتحقيق : أن إناطة الحكم بالخصوصية الثانية في مقام الجعل تارة تكون في عرض إناطته بالخصوصية الاولى ، بأن قيل : «العنب المغلّي حرام». وأخرى تكون على نحو مترتب وطولي ، بمعنى أن الحكم يقيّد بالخصوصية الثانية ، وبما هو مقيد بها يناط بالخصوصية الاولى ، بأن قيل : «العنب إذا غلّي حرم» ، فإن العنب هنا يكون موضوعاً للحرمة المنوطة بالغليان ، خلافاً للفرضية الاولى التي كان العنب المغلّي بما هو كذلك موضوعاً للحرمة.

ففي الحالة الاولى يتجه الاعتراض المذكور ، ولا يجرى الاستصحاب في

ص: ٥٠٢

١- في بيان كفيته جريان الاستصحاب في المجعول ، ضمن البحث عن التفصيل بين الشبهه الحكميه والشبهه الموضوعيه ، تحت عنوان : عموم جريان الاستصحاب.

القضيه الشرطيه ؛ لأنها أمر منتزع عن الجعل وليست هي الحكم المجعول.

وأما في الحاله الثانيه فلا بأس بجريان الاستصحاب في نفس القضيه الشرطيه التي وقع العنب موضوعاً لها ؛ لأنها مجعوله من قبل الشارع بما هي شرطيه ومرتبّه على عنوان العنب ، فالعنب موضوع للقضيه الشرطيه حدوثاً يقيناً ويشكّك في استمرار ذلك بقاءً فتستصحب.

الاعتراض الثاني : أنا اذا سلّمنا تواجد ركني الاستصحاب في القضيه الشرطيه فلا نسلّم جريان الاستصحاب مع ذلك ؛ لأنه إنّما يثبت الحكم المشروط وهو لا يقبل التنجز. وأما ما يقبل التنجز فهو الحكم الفعلي ، فما لم يكن المجعول فعلياً لا يتنجز الحكم ، وإثبات فعليه المجعول عند وجود الشرط باستصحاب الحكم المشروط متعذر ؛ لأنّ ترتّب فعليه المجعول عند وجود الشرط على ثبوت الحكم المشروط عقليّ وليس شرعياً.

ونلاحظ على ذلك :

أولاً: أنّه يكفي في التنجز إيصال الحكم المشروط مع إحراز الشرط ؛ لأنّ وصول الكبرى والصغرى معاً كافٍ لحكم العقل بوجوب الامتثال.

وثانياً : أنّ دليل الاستصحاب إذا بنينا على تكفّله لجعل الحكم المماثل كان مفاده في المقام ثبوت حكم مشروطٍ ظاهري ، وتحوّل هذا الحكم الظاهري إلى فعليّ عند وجود الشرط لازم عقليّ لنفس الحكم الاستصحابي المذكور ، لا للمستصحب ، وقد مرّ بنا سابقاً (1) أنّ اللوازم العقليه لنفس الاستصحاب ترتّب عليه بلا إشكال.

الاعتراض الثالث : أنّ استصحاب الحكم المعلق معارض باستصحاب

ص: ٥٠٣

١- في نهايه البحث الوارد تحت عنوان : مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

الحكم المنجز ، ففي مثال العنب كما يعلم بالحرمة المعلقة على الغليان سابقاً كذلك يعلم بالحليّة الفعلية المنجزه قبل الغليان فتستصحب ، ويتعارض الاستصحابان.

وقد يجاب على ذلك بجوابين :

أحدهما : ما ذكره صاحب الكفايه (١) من أنه لا معارضة بين الاستصحابين ، إذ كما أنّ الحرمة كانت معلقةً فتستصحب بما هي معلقة كذلك الحليّة كانت في العنب مغيّاهً بالغليان فتستصحب بما هي مغيّاه ، ولا تنافي بين حليّة مغيّاه وحرمة معلقة على الغايه.

ونلاحظ على ذلك : أنّ الحليه التي نريد استصحابها هي الحليّة الثابته بعد الجفاف وقبل الغليان ، ولا علم بأنّها مغيّاه ؛ لاحتمال عدم الحرمة بالغليان بعد الجفاف ، فنستصحب ذات هذه الحليّة.

فإن قيل : إنّ الحليّة الثابته قبل الجفاف نعلم بأنّها مغيّاه ، ونشكّ في تبدّلها إلى الحليّة غير المغيّاه بالجفاف ، فنستصحب تلك الحليّة المغيّاه المعلومه قبل الجفاف.

كان الجواب : أنّ استصحابها لا- يعيّن حال الحليّة المعلومه بعد الجفاف ، ولا يثبت أنّها مغيّاه إلا بالملازمه ؛ للعلم بعدم إمكان وجود حليتين ، وما دامت الحليّة المعلومه بعد الجفاف لامثبت لكونها مغيّاهً فبالإمكان استصحاب ذاتها إلى ما بعد الغليان.

والجواب الآخر : ما ذكره الشيخ الأنصاري (٢) والمحقّق النائيني (٣) من أنّ

ص: ٥٠٤

١- كفايه الاصول : ٤٦٨ - ٤٦٩.

٢- فرائد الاصول ٣ : ٢٢٣.

٣- فوائد الاصول ٤ : ٤٧٣.

ويمكن أن يقال فى توجيه ذلك : أنّ استصحاب القضيّه الشرطيّه للحكم إمّا أن يثبت فعلية الحكم عند تحقّق الشرط ، وإمّا أن لا يثبت ذلك. فإن لم يثبت لم يجرّ فى نفسه ، إذ أى أثرٍ لإثبات حكمٍ مشروطٍ لا ينتهى إلى الفعلية. وإن أثبت ذلك تمّ الملاك لتقديم استصحاب الحكم المعلق على استصحاب الحكم المنجز وحكومته عليه ؛ وفقاً للقاعده المتقدمه فى الحلقة السابقه (1) القائله : إنّ كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثانى دون العكس قُدّم الأصل الأول على الثانى ، فإنّ مورد الاستصحاب التجيزى مرحله الحكم الفعلى ، ومورد استصحاب المعلق مرحله الثبوت التقديرى للحكم ، والمفروض أنّ استصحاب المعلق يثبت حرمة فعلية ، وهو معنى نفى الحليّه الفعلية. وأمّا استصحاب الحليّه الفعلية فلا ينفى الحرمة المعلقه ، ولا يتعرّض إلى الثبوت التقديرى.

ونلاحظ على ذلك : أنّ هذا لا يتمّ عند من لا يثبت الفعلية باستصحاب القضيّه المشروطه ويرى كفايه وصول الكبرى والصغرى فى حكم العقل بوجوب الامتثال ، فإنّ استصحاب الحكم المعلق على هذا الأساس لا يعالج مورد الاستصحاب الآخر ليكون حاكماً عليه.

٢ - استصحاب عدم النسخ

تقدّم فى الحلقة السابقه (٢) أنّ النسخ بمعناه الحقيقى مستحيل بالنسبه إلى

ص: ٥٠٥

١- فى النقطة الخامسه من بحث التطبيقات فى الاستصحاب ، تحت عنوان : الاستصحاب فى حالات الشكّ السببى والمسببى.

٢- فى بحث الدليل العقلى ، تحت عنوان : إمكان النسخ وتصويره.

مبادئ الحكم ، ومعقول بالنسبه إلى الحكم في عالم الجعل ، وعليه فالشكّ في النسخ بالنسبه إلى عالم الجعل يتصور على نحوين :

الأول : أن يشكّ في بقاء نفس الجعل وعدمه ، بمعنى احتمال إلغاء المولى له .

الثاني : أن يشكّ في سعه المجعول وشموله من الناحيه الزمانيه ، بمعنى احتمال أنّ الجعل تعلق بالحكم المقتيد بزمانٍ قد انتهى أمده .

فإذا كان الشكّ من النحو الأول فلا شكّ في إمكان إجراء الاستصحاب ؛ لتمايمه أركانه ، غير أنّ هنا شبهه قد تمنع عن جريانه على أساس أنّ ترتّب المجعول على الجعل ليس شرعياً ، بل عقلياً فإثباته باستصحاب الجعل غير ممكن .

والجواب : أنّا لسنا بحاجة إلى إثبات شيء وراء الجعل في مقام التنجيز ؛ لما تقدّم من كفايه وصول الكبرى والصغرى ، وعليه فالاستصحاب يجرى خلافاً للأصل اللفظي بمعنى إطلاق الدليل ، فإنّه لا يمكن التمسك به لنفي النسخ بهذا المعنى .

وإذا كان الشكّ من النحو الثاني فلا شكّ في إمكان التمسك بإطلاق الدليل لنفيه ، ولكنّ جريان الاستصحاب موضع بحث ؛ وذلك لإمكان دعوى أنّ المتيقّن ثبوت الحكم على المكلفين في الزمان الأول ، والمشكوك بثبوتة على أفراد آخرين ، وهم المكلفون الذين يعيشون في الزمان الثاني ، فمعروض الحكم متعدّد إلا بالنسبه إلى شخصٍ عاش كلا الزمانين بشخصه .

وعلاج ذلك : أنّ الحكم المشكوك في نسخه ليس مجعولاً على نحو القضيّه الخارجيه التي تنصبّ على الأفراد المحقّقه خارجاً مباشرةً ، بل على نحو القضيّه الحقيقيه التي ينصبّ فيها الحكم على الموضوع الكليّ المقدّر الوجود ، وفي هذه

المرحلة لا فارق بين القضية المتيقّنه والقضية المشكوكة موضوعاً إلاّ من ناحية الزمان وتأخّر الموضوع للقضية المشكوكة زماناً عن الموضوع للقضية المتيقّنه ، وهذا يكفي لانتزاع عنوانيّ الحدوث والبقاء عرفاً على نحوٍ يعتبر الشكّ المفروض شكّاً في بقاء ما كان فيجری الاستصحاب.

والاستصحاب على هذا الضوء استصحاب تنجزى مفاده التعبد ببقاء المجمعول الكلّي الملحوظ بما هو صفة لطبيعيّ المكلف ، وبالإمكان التعويض عنه باستصحاب الحكم المعلق ، بأن يشار إلى الفرد المكلف المتأخّر زماناً ويقال : إنّ هذا كان حكمه كذا على تقدير وجوده ولا يزال كما كان ، وبذلك يتمّ التخلّص عن مشكله تعدّد معروض الحكم.

ولكن توجد مشكله اخرى يواجهها الاستصحاب في المقام ، سواء اجرى بصيغته التنجيزيه أو التعليقيه ، وهى : أنه معارض باستصحاب العدم المنجز الثابت لآحاد المكلفين الذين يعيشون في الزمان المحتمل وقوع النسخ فيه ، وهذا يشبه الاعتراض على الاستصحاب التعليقى عموماً بمعارضته بالاستصحاب التنجيزى.

٣ - استصحاب الكلّي

استصحاب الكلّي هو التعبد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين شيئين خارجيين إذا كان له أثر شرعى. والكلام فيه يقع في جهتين :

الجهة الاولى : فى أصل إجراء استصحاب الكلّي ، إذ قد يعترض على ذلك فى باب الأحكام تارةً ، وفى باب الموضوعات اخرى.

أما فى باب الأحكام فالاعتراض ينشأ من المبنى القائل بأنّ المجمعول فى دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب ، فيقال حينئذٍ : إنّ المستصحب إذا كان هو الجامع بين الوجوب والاستحباب أو بين وجوبين اقتضى ذلك جعل

المماثل له بدليل الاستصحاب ، وهو باطل ؛ لأنّ الجامع بحده لا يعقل جعله ، إذ يستحيل وجود الجامع إلّا في ضمن فرده ، والجامع في ضمن أحد فرديه بالخصوص ليس محطاً للاستصحاب ليكون مصباً للتعبّد الاستصحابي .

وهذا الاعتراض يتوقّف على قبول المبنى المشار إليه ، أمّا إذا أنكرناه وفرضنا أنّ مفاد دليل الاستصحاب إبقاء اليقين بمعنى من المعاني فيمكن افتراض إبقائه بقدر الجامع ، فيكون بمثابة العلم الإجمالي المتعلّق بالجامع .

وأما في باب الموضوعات فالاعتراض ينشأ من أنّ الأثر الشرعي مترتب على أفراد الجامع ، لا على الجامع بعنوانه ، فلا يترتب على استصحابه أثر .

والجواب : أنّه إن أريد أنّ الحكم الشرعي في لسان دليبه مترتب على العنواين التفصيليين للفردين فيرد عليه : أنّا نفرض الحكم فيما إذا رتب في لسان الدليل على عنوان الجامع بين الفردين ، كحرمة المسّ المرتبه على جامع الحدث .

وإن سلم ترتّب الحكم في دليبه على الجامع وأدعى أنّ الجامع إنّما يؤخذ موضوعاً بما هو معبّر عن الخارج لا بما هو مفهوم ذهني - فلا بدّ من إجراء الاستصحاب فيما اخذ الجامع معبّراً عنه ومرآة له ، وهو الخارج ، وليس في الخارج إلّا الفرد - فيرد عليه : أنّ موضوع الحكم وإن كان هو الجامع والمفهوم بما هو مرآة للخارج لا باعتبارها أمراً ذهنياً إلّا أنّ الاستصحاب يجري في الجامع بما هو مرآة للخارج أيضاً ، ولا معنى لجريانه في الخارج ابتداءً بلا توسّط عنوان من العناوين ؛ لأنّ الاستصحاب حكم شرعيّ ولا بدّ أن ينصبّ التعيّد فيه على عنوان . وكما أنّ العنوان التفصيلي يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج كذلك العنوان الإجمالي الكلّي .

وبما ذكرناه ظهر الفارق الحقيقي بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي ، مع أنّ التوجّه في كلّ منهما إلى إثبات واقع خارجي واحد ، حيث إنّ الكلّي موجود

بعين وجود الفرد ، وهذا الفارق هو : أن الاستصحاب باعتباره حكماً منجزاً وموصلاً للواقع فهو إنما يتعلّق به بتوسط عنوانٍ من عناوينه وصوره من صورته ، فإن كان مصبّ التعيّد هو الواقع المرئى بعنوانٍ تفصيليٍّ مشيرٍ إليه فهذا استصحاب الفرد ، وإن كان مصبّه الواقع المرئى بعنوانٍ جامعٍ مشيرٍ إليه فهذا هو استصحاب الكلّي ، على الرغم من وحده الواقع المشار إليه بكلا العنوانين. والذي يحدّد إجراء الاستصحاب بهذا النحو أو بذاك كيفية أخذ الأثر الشرعى فى لسان دليله.

وعلى هذا الضوء يتّضح أنّ التفرقة بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي لا تتوقّف على دعوى التعدّد فى الواقع الخارجى وأنّ للكلّي واقعاً وسيعاً منحازاً عن واقعيّات الأفراد - على طريقه الرجل الهمدانى فى تصور الكلّي الطبيعى - وهى دعوى باطله ؛ لما ثبت فى محلّه من أنّ الكلّي موجود بعين وجود الأفراد.

كما أنّه لا- موجب لإرجاع الكلّي فى مقام التفرقة المذكوره إلى الحصّه ، ودعوى أنّ كلّ فردٍ يشتمل على حصّه من الكلّي ومشخصات عرضيه ، واستصحاب الكلّي عبارته عن استصحاب ذات الحصّه ، واستصحاب الفرد عبارته عن استصحاب الحصّه مع المشخصات ، بل الصحيح فى التفرقة ما ذكرناه.

الجهة الثانية : فى أقسام استصحاب الكلّي.

يمكن تقسيم الشكّ فى بقاء الكلّي إلى قسمين :

أحدهما : الشكّ فى بقاء الكلّي غير الناشئ من الشكّ فى حدوث الفرد.

والآخر : الشكّ فى بقائه الناشئ من الشكّ فى حدوث الفرد.

ومثال الأول : أن يعلم بدخول الإنسان ضمن زيدٍ فى المسجد ويشكّ فى خروجه.

ومثال الثانى : أن يعلم بحدوث مرّدٍ بين الأصغر والأكبر ويشكّ فى ارتفاعه بعد الضوء ، فإنّ الشكّ مسبّب عن الشكّ فى حدوث الأكبر.

أما القسم الأول فله حالتان :

الأولى : أن يكون الكلّي معلوماً تفصيلاً ويشكّ في بقاءه ، كما في المثال المذكور حيث يعلم بوجود زيدٍ تفصيلاً. وهنا إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على الجامع جرى استصحاب الكلّي.

واستصحاب الكلّي في هذه الحالة جارٍ على كلّ حال ، سواء فسّرنا استصحاب الكلّي وفرّقنا بينه وبين استصحاب الفرد على أساس كون المستصحب الوجود السعيّ للكلّي على طريقه الرجل الهمداني ، أو الحصّه ، أو الخارج بمقدار مرآتيه العنوان الكلّي ، على ما تقدم في الجبهه السابقه ، إذ على كلّ هذه الوجوه تعتبر أركان الاستصحاب تامه.

الثانيه : أن يكون الكلّي معلوماً إجمالاً ويشكّ في بقاءه على كلا تقديره ، كما إذا علم بوجود زيدٍ أو خالدٍ في المسجد ويشكّ في بقاءه - سواء كان زيداً أو خالداً - فيجرى استصحاب الجامع إذا كان الأثر الشرعي مترتباً عليه. ولا إشكال في ذلك بناءً على إرجاع استصحاب الكلّي إلى استصحاب الوجود السعي له على طريقه الرجل الهمداني ، وبناءً على المختار من إرجاعه إلى استصحاب الواقع بمقدار مرآتيه العنوان الإجمالي.

وأما بناءً على إرجاعه إلى استصحاب الحصّه فقد يستشكل : بأنّه لا يقين بحدوث أيّ واحده من الحصّتين فكيف يجرى استصحابها؟ اللهم إلا أن تُلغى ركنيه اليقين وتستبدل بركنيه الحدوث.

ويسمى هذا القسم في كلماتهم بكلتا حالتيه بالقسم الأول من استصحاب الكلّي.

وأما القسم الثاني فله حالتان أيضاً :

الأولى : أن يكون الشكّ في حدوث الفرد المسبّب للشكّ في بقاء الكلّي

مقرونًا بالعلم الإجمالي ، كما في المثال المتقدم لهذا القسم ، فإنَّ الشكَّ في الحدث الأ-كبر مقرون بالعلم الإجمالي بأحد الحدثين. والصحيح : جريان الاستصحاب في هذه الحالة إذا كان للجامع أثر شرعي ، ويسمى في كلماتهم بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وقد يعترض على جريان هذا الاستصحاب بوجه :

منها : أنه لا يقين بالحدوث ، وهو اعتراض مبنّى على إرجاع استصحاب الكلّي إلى استصحاب الحصة ، وحيث لا علم بالحصّة حدوثاً فلا-يجرى الاستصحاب ؛ لعدم اليقين بالحدوث ، بل لعدم الشكّ في البقاء ، إذ لا شكّ في الحصة بقاءً ، بل إحدى الحصّتين معلومه الانتفاء والاخرى معلومه البقاء.

وقد تقدم أنّ استصحاب الكلّي ليس بمعنى استصحاب الحصة ، بل هو استصحاب للواقع بمقدار ما يرى بالعنوان الإجمالي للجامع ، وهذا معلوم بالعلم الإجمالي حدوثاً.

ومنها : أنه لا-شكّ في البقاء ؛ لأنّ الشكّ ينبغي أن يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين ، ولمّا كان اليقين هنا علماً إجمالياً والعلم الإجمالي يتعلّق بالمرّدّد فلا بدّ أن يتعلّق الشكّ بالواقع على ترديده أيضاً ، وهذا إنّما يتواجد فيما إذا كان الواقع مشكوك البقاء على كلّ تقدير ، مع أنه ليس كذلك ؛ لأنّ الفرد القصير من الجامع لا شكّ في بقائه.

والجواب : أنّ العلم الإجمالي لا يتعلّق بالواقع المرّدّد ، بل بالجامع وهو مشكوك ، إذ يكفي في الشكّ في بقاء الجامع التردّد في كيفية حدوثه.

ومنها : أنّ الوجود القصير للكلّي لا-يحتمل بقاؤه ، والوجود الطويل له لا يحتمل ارتفاعه ، وليس هناك في مقابلهما إلا المفهوم الذهني الذي لا معنى لاستصحابه.

والجواب : أنّ الشكّ واليقين إنّما يعرضان [على] الواقع الخارجى بتوسط العناوين الحاكيه عنه ، فلا محذور فى أن يكون الواقع بتوسط العنوان التفصيلى مقطوع البقاء أو الانتفاء ، وبتوسط العنوان الإجمالى مشكوك البقاء ، ومصّب التعبد الاستصحابى دائماً العنوان بما هو حاكٍ عن الواقع تبعاً لأخذه موضوعاً للأثر الشرعى بما هو كذلك.

نعم ، إذا أرجعنا استصحاب الكلّى إلى استصحاب الحصّه أمكن المنع عن جريانه فى المقام ؛ لأنه يكون من استصحاب الفرد المرّد نظراً إلى أنّ إحدى الحصّتين مقطوعه الانتفاء فعلاً.

ومنها : أنّ استصحاب الكلّى يحكم عليه استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل الأمد ؛ لأنّ الشكّ فى بقاء الكلّى مسبّب عن الشكّ فى حدوث هذا الفرد.

والجواب : أنّ التلازم بين حدوث الفرد الطويل الأمد وبقاء الكلّى عقلى ، وليس شرعياً ، فلا يثبت باستصحاب عدم الأول نفى بقاء الثانى.

ومنها : أنّ استصحاب الكلّى معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل إلى ظرف الشكّ فى بقاء الكلّى ؛ لأنّ عدم الكلّى عباره عن عدم كلا فرديه ، والفرد القصير الأمد معلوم الانتفاء فعلاً بالوجدان ، والفرد الطويل الأمد محرز الانتفاء فعلاً باستصحاب عدمه ، فهذا الاستصحاب بضمّه إلى الوجدان المذكور حجّه على عدم الكلّى فعلاً ، فيعارض الحجّه على بقائه المتمثله فى استصحاب الكلّى.

والتحقيق : أنّه تارة يكون وجود الكلّى - بما هو وجود له - كافياً فى ترتّب الأثر على نحو لو فرض - ولو محالاً - وجود الكلّى لا- فى ضمن حصّه خاصّه لترتب عليه الأثر. واخرى لا يكون الأثر مترتباً على وجود الكلّى إلاّ بما هو وجود لهذه الحصّه ولتلك الحصّه على نحو تكون كلّ حصّه موضوعاً للأثر

فعلى الأول يجرى استصحاب الكلّى لإثبات موضوع الأثر ، ولا يمكن نفي صرف الوجود للكلّى باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمّه إلى الوجدان ؛ لأنّ انتفاء صرف الوجود للكلّى بانتفاء هذه الحصّة وتلك عقلى ، وليس شرعياً .

وعلى الثانى لا يجرى استصحاب الكلّى فى نفسه ؛ لأنه لا ينقح موضوع الأثر ، بل بالإمكان نفي هذا الموضوع باستصحاب عدم الفرد الطويل الأمد مع ضمّه إلى الوجدان القاضى بعدم الفرد الآخر ؛ لأنّ الأثر أثر للحصص فينفي بإحراز عدمها ولو بالتلفيق من التعبد والوجدان .

وأما الحاله الثانيه من القسم الثانى فهى : أن يكون الشكّ فى حدوث الفرد المسبّب للشكّ فى بقاء الكلّى شكّاً بدوياً ، ومثاله : أن يعلم بوجود الكلّى ضمن فرد ، ويعلم بارتفاعه تفصيلاً ، ويشكّ فى انحفاظ وجود الكلّى فى ضمن فردٍ آخر يحتمل حدوثه حين ارتفاع الفرد الأول أو قبل ذلك . ويسمى هذا فى كلماتهم بالقسم الثالث من استصحاب الكلّى .

وقد يُتخيّل جريانه على أساس تواجد أركانه فى العنوان الكلّى وإن لم تكن متواجدهً فى كلٍّ من الفردين بالخصوص .

ولكن يندفع هذا التخيّل : بأنّ العنوان الكلّى وإن كان هو مصبّ الاستصحاب ولكن بما هو مرآه للواقع فلا بدّ أن يكون متيقن الحدود مشكوك البقاء بما هو فانّ فى واقعه ومرآه للوجود الخارجى ، ومن الواضح أنّه بما هو كذلك ليس جامعاً للأركان ، إذ ليس هناك واقع خارجيّ يمكن أن نشير اليه بهذا العنوان الكلّى ونقول بأنّه متيقن الحدود مشكوك البقاء لنستصحه بتوسط العنوان الحاكى عنه وبمقدار حكايته ، خلافاً للحاله السابقه التى كانت تشتمل على واقع من هذا القبيل .

اشاره

إذا كان الموضوع للحكم الشرعى بسيطاً وتمت فيه أركان الاستصحاب جرى استصحابه بلا إشكال. وأمّا إذا كان الموضوع مركّباً من عناصر متعدّده: فتارةً نفترض أنّ هذه العناصر لوحظت بنحو التقيّد، أو انتزع منها عنوان بسيط وجعل موضوعاً للحكم، كعنوان «المجموع»، أو «اقتران هذا بذاك»، ونحو ذلك. واخرى نفترض أنّ هذه العناصر بذواتها اخذت موضوعاً للحكم الشرعى بدون أن يدخل فى الموضوع أى عنوانٍ انتزاعى من ذلك القبيل.

ففى الحاله الاولى لا مجال لإجراء الاستصحاب فى ذوات الأجزاء، لأنّه إن اريد به إثبات الحكم مباشرة فهو متعذّر؛ لترتبه على العنوان البسيط المتحصّل.

وإن اريد به إثبات الحكم بإثبات ذلك العنوان المتحصّل فهو غير ممكن؛ لأنّ عنوان الاجتماع والاقتران ونحوه لازم عقليّ لثبوت ذوات الأجزاء فلا يثبت باستصحابها. فالاستصحاب فى هذه الحاله يجرى فى نفس العنوان البسيط المتحصّل، فمتى شكّ فى حصوله جرى استصحاب عدمه؛ حتّى ولو كان أحد الجزئين محرزاً وجداناً والآخر معلوم الثبوت سابقاً ومشكوك البقاء فعلاً.

وأمّا فى الحاله الثانيه فلا بأس بجريان الاستصحاب فى الجزئ ثبوتاً أو عدماً إذا تواجد فيه اليقين بالحاله السابقه والشكّ فى بقائها.

ومن هنا يعلم بأنّ الاستصحاب يجرى فى أجزاء الموضوع المركّب وعناصره بشرط ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء أوّلاً، وتوفّر اليقين بالحدوث والشكّ فى البقاء ثانياً.

هذا على نحو الإجمال. وأمّا تحقيق المسأله على وجه كاملٍ فبالبحث فى ثلاث نقاط:

إحداها: فى أصل هذه الكبرى القائله بجريان الاستصحاب فى أجزاء

والنقطة الثانية : فى تحقيق صغرى الشرط الأول ، وأنه متى يكون الحكم مترتباً على ذوات الأجزاء؟

والنقطة الثالثة : فى تحقيق صغرى الشرط الثانى ، وأنه متى يكون الشك فى البقاء محفوظاً؟

[جريان الاستصحاب فى أجزاء الموضوع:]

أمّا النقطة الاولى فالمعروف بين المحققين أنه متى كان الموضوع مركباً وافترضنا أن أحد جزئيه محرز بالوجدان أو بتعييد ما فبالإمكان إجراء الاستصحاب فى الجزء الآخر؛ لأنه ينتهى إلى أثر عملى ، وهو تنجيز الحكم المترتب على الموضوع المركب.

وقد يواجه ذلك باعتراض ، وهو : أن دليل الاستصحاب مفاده جعل الحكم المماثل للمستصحب ، والمستصحب هنا - وهو الجزء - ليس له حكم ليجعل فى دليل الاستصحاب مماثله ، وما له حكم - وهو المركب - ليس مصبباً للاستصحاب.

وهذا الاعتراض يقوم على الأساس القائل بجعل الحكم المماثل للمستصحب فى دليل الاستصحاب ، ولا موضع له على الأساس القائل بأنه يكفى فى تنجيز الحكم وصول كبراه (الجعل) وصغراه (الموضوع) كما عرفت سابقاً ، إذ على هذا لا نحتاج فى جعل استصحاب الجزء ذا أثر عملى إلى التعييد بالحكم المماثل ، بل مجرد وصول أحد الجزئين تعييداً مع وصول الجزء الآخر بالوجدان كافٍ فى تنجيز الحكم الواصله كبراه ؛ لأن إحراز الموضوع بنفسه منجز لا - بما هو طريق إلى إثبات فعلية الحكم المترتب عليه ، وبهذا نجيب على

وأما إذا أخذنا بفكره جعل الحكم المماثل فى دليل الاستصحاب فقد يصعب التخلّص الفنى من الاعتراض المذكور ، وهناك ثلاثة أجوبه على هذا الأساس :

الجواب الأول : أنّ الحكم بعد وجود أحد جزئى موضوعه وجداناً لا يكون موقوفاً شرعاً إلاّ على الجزء الآخر ، فيكون حكماً له ، ويشبّ باستصحاب هذا الجزء ما يماثل حكمه ظاهراً.

ونلاحظ على ذلك : أنّ مجرّد تحقّق أحد الجزئين وجداناً لا يخرج عن الموضوعيه وإنّاطه الحكم به شرعاً ؛ لأنّ وجود الشرط للحكم لا يعنى بطلان الشرطيه ، فلا ينقلب الحكم إلى كونه حكماً للجزء الآخر خاصّه.

الجواب الثانى : أنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب ينحلّ تبعاً لأجزاء موضوعه ، فينال كلّ جزءٍ مرتبهً وحصّه من وجود الحكم ، واستصحاب الجزء يقتضى جعل المماثل لتلك المرتبه التى ينالها ذلك الجزء بالتحليل.

ونلاحظ على ذلك : أنّ هذا التقسيط تبعاً لأجزاء الموضوع غير معقول ؛ لوضوح أنّ الحكم ليس له إلاّ وجود واحد لا يتحقّق إلاّ عند تواجد تلك الأجزاء جميعاً.

الجواب الثالث : أنّ كلّ جزءٍ موضوع لحكم مشروط ، وهو الحكم بالوجوب - مثلاً - على تقدير تحقّق الجزء الآخر ، فاستصحاب الجزء يتكفّل جعل الحكم المماثل لهذا الحكم المشروط.

ونلاحظ على ذلك : أنّ هذا الحكم المشروط ليس مجعولاً - من قبل الشارع ، وإنّما هو منتزع عن جعل الحكم على الموضوع المركّب ، فيواجه نفس الاعتراض الذى واجهه الاستصحاب فى الأحكام المعلقه.

وأما النقطة الثانية : فقد ذكر المحقق النائيني (١) رحمه الله : أنّ الموضوع تارة يكون مركّباً من العرض ومحلّه ، كالإنسان العادل. واخرى مركّباً من عدم العرض ومحلّه ، كعدم القرشيه والمرأه. وثالثه مركّباً على نحو آخر ، كالعرضين لمحلّ واحدٍ مثل الاجتهاد والعداله فى المفتى ، أو العرضين لمحلّين كموت الأب وإسلام الابن.

ففى الحاله الاولى يكون التقيّد مأخوذاً ؛ لأنّ العرض يلحظ بما هو وصف لمحلّه ومعرضه وحاله قائمه به ، فالاستصحاب يجرى فى نفس التقيّد إذا كان له حاله سابقه.

وفى الحاله الثانيه يكون تقيّد المحلّ بعدم العرض مأخوذاً فى الموضوع ؛ لأنّ عدم العرض إذا اخذ مع موضوع ذلك العرض لوحظ بما هو نعت ووصف له ، وهو ما يسمّى بالعدم النعتى تمييزاً له عن عدم المحمولى الذى يلاحظ فيه العدم بما هو.

ويتربّب على ذلك أنّ الاستصحاب إنّما يجرى فى نفس التقيّد والعدم النعتى ؛ لأنّه الدخيل فى موضوع الحكم ، فإذا لم يكن العدم النعتى واجداً لركنى اليقين والشكّ وكان الركنان متوفّرين فى العدم المحمولى لم يجر استصحابه ؛ لأنّ العدم المحمولى لا أثر شرعى له بحسب الفرض.

ومن هنا ذهب المحقق النائيني (٢) إلى عدم جريان استصحاب عدم العرض المتيقّن قبل وجود الموضوع ، ويسمّى باستصحاب العدم الأزلى ، فإذا شكّ فى

ص: ٥١٧

١- فوائد الاصول ٤ : ٥٠٤ - ٥٠٥.

٢- المصدر السابق : ٥٠٧.

نسب المرأه وقرشيتها لم يجر استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها ؛ لأن هذا عدم محمولي وليس عدماً نعتياً ، إذ أن عدم النعتي وصف ؛ والوصف لا يثبت إلا عند ثبوت الموصوف ، فإذا اريد إجراء استصحاب عدم المحمولي لترتيب الحكم عليه مباشرة فهو متعذر ؛ لأن الحكم مترتب - بحسب الفرض - على عدم النعتي ، لا المحمولي. واذا اريد بذلك إثبات عدم النعتي - لأن استمرار عدم المحمولي بعد وجود المرأه ملازم لعدم النعتي - فهذا أصل مثبت.

وأما في الحاله الثالثه فلا موجب لافتراض أخذ التقييد وأتصاف أحد جزئي الموضوع بالآخر ؛ لأن أحدهما ليس محلاً وموضوعاً للآخر ، بل بالإمكان أن يفرض ترتب الحكم على ذات الجزئين ، وفي مثل ذلك يجرى استصحاب الجزء لتوفر الشرط الأول.

هذا موجز عما أفاده المحقق النائيني رحمه الله نكتفي به على مستوى هذه الحلقة ، تاركين التفاصيل والمناقشات إلى مستوى أعلى من الدراسه.

[توفر الشك في البقاء:]

وأما النقطه الثالثه فتوضيح الحال فيها : أن الجزء الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه تارة يكون معلوم الثبوت سابقاً ويشك في بقائه إلى حين إجراء الاستصحاب. واخرى يكون معلوم الثبوت سابقاً ويعلم بارتفاعه فعلاً ، ولكن يشك في بقائه في فتره سابقه هي فتره تواجد الجزء الآخر من الموضوع. ومثاله : الحكم بانفعال الماء فإن موضوعه مركب من ملاقيه النجس للماء وعدم كزيتيه ، فنفترض أن الماء كان مسبقاً بعدم الكزيتيه ويعلم الآن بتبدل هذا عدم وصيورته كزاً ، ولكن يحتمل بقاء عدم الكزيتيه في فتره سابقه هي فتره حصول ملاقيه النجس

لذلك الماء.

ففي الحالة الاولى لا شك في توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فيجرب الاستصحاب.

وأما في الحالة الثانية فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الجزء بدعوى عدم توفر الركن الثاني وهو الشك في البقاء ؛ لأنه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض فكيف يجرب استصحابه؟

وقد أتجه المحققون في دفع هذا الاستشكال إلى التمييز بين الزمان في نفسه والزمان النسبي ، أي زمان الجزء الآخر ، فيقال : إنَّ الجزء المراد استصحابه إذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتصل إلى الآن فهو غير محتمل البقاء ؛ للعلم بارتفاعه فعلاً. وإذا لوحظ حاله بالنسبة إلى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء إلى ذلك الزمان ، مثلاً : عدم الكريه في المثال المذكور لا يحتمل بقاؤه إلى الآن ، ولكن يشك في بقائه إلى حين وقوع الملاقاه ، فيجرب استصحابه إلى زمان وقوعها.

وتفصيل الكلام في ذلك : أنه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه - وهو عدم الكريه في المثال - معلوماً ، وكان زمان تواجد الجزء الآخر - وهو الملاقاه في المثال - معلوماً أيضاً ، فلا شك لكي يجرب الاستصحاب ، ولهذا لا بد أن يفرض الجهل بكلا- الزمانين ، أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصه ، أو بزمان تواجد الجزء الآخر خاصه. فهذه ثلاث صور ، وقد اختلف المحققون في حكمها.

فذهب جماعه من المحققين منهم السيد الاستاذ (1) إلى جريان

ص: ٥١٩

١- مصباح الاصول ٣ : ١٧٧.

الاستصحاب في الصور الثلاث ، وإذا وجد له معارض سقط بالمعارضه.

وذهب بعض المحققين (١) إلى جريان الاستصحاب في صورتين ، وهما : صورة الجهل بالزمانين أو الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه ، وعدم جريانه في صورة العلم بزمان الارتفاع.

وذهب صاحب الكفايه (٢) إلى جريان الاستصحاب في صورته واحده ، وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر ، وأما في صورتَي الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلا يجرى الاستصحاب.

فهذه أقوال ثلاثه :

أما القول الأول فقد علّله أصحابه بما أشرنا إليه آنفاً من : أنّ بقاء الجزء المراد استصحابه إلى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتى لو لم يكن هناك شك في بقائه إذا لوحظت قطعاً الزمان بما هي ، كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ، ويكفي في جريان الاستصحاب تحقّق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي ؛ لأنّ الأثر الشرعي مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر ، لا على وجوده في ساعه كذا بعنوانها.

ونلاحظ على هذا القول : أنّ زمان ارتفاع عدم الكزيه في المثال إذا كان معلوماً فلا يمكن أن يجرى استصحاب عدم الكزيه إلى زمان الملاقاه ؛ لأنّ الحكم الشرعي إمّا أن يكون مترتباً على عدم الكزيه في زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه ، أو على عدم الكزيه في واقع زمان الملاقاه ، بمعنى أنّ كلا الجزئين

ص : ٥٢٠

١- منهم المحقق النائيني في فوائد الاصول ٤ : ٥٠٨ - ٥١٠.

٢- كفايه الاصول : ٤٧٧ - ٤٧٨.

لوحظا في زمانٍ واحدٍ دون أن يقيّد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه.

فعلى الأول لا يجرى استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور؛ لأنه يفترض تقييده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان، وهذا التقييد لا يثبت بالاستصحاب، وقد شرطنا منذ البدايه في جريان استصحاب الجزء في باب الموضوعات المركبه عدم أخذ التقييد بين أجزائها في موضوع الحكم.

وعلى الثاني لا يجرى استصحاب بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ولنفرضه الظهر؛ لأن استصحاب بقائه إلى زمان وجود الملاقاه - التي هي الجزء الآخر في المثال - إن اريد به استصحاب بقائه إلى الزمان المعنون بأنه زمان الملاقاه بما هو زمان الملاقاه فهذا الزمان بهذا العنوان وإن كان يشكّ في بقاء عدم الكريه إلى حينه ولكنّ المفروض أنه لم يؤخذ عدم الكريه في موضوع الحكم مقيداً بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك.

وإن اريد به استصحاب بقائه إلى واقع زمان الملاقاه على نحو يكون قولنا: «زمان الملاقاه» مجرد مشيرٍ إلى واقع ذلك الزمان فهذا هو موضوع الحكم، ولكنّ واقع هذا الزمان يحتمل أن يكون هو الزوال؛ للتردد في زمان الملاقاه، والزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكريه، فلا يقين إذن بثبوت الشكّ في البقاء في الزمان الذي يراد جزر المستصحب إليه.

وعلى هذا الضوء نعرف أنّ ما ذهب اليه القول الثاني من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورته العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذي حقّقناه.

ولكنّ هذا البيان يجرى بنفسه أيضاً في بعض صور مجهولى التأريخ، كما إذا كان زمان التردد فيهما متطابقاً، كما إذا كانت الملاقاه مردّده بين الساعه الواحده والثانيه، وكذلك ارتفاع عدم الكريه بحدوث الكريه، فإنّ هذا يعني أنّ

ارتفاع عدم الكزيه بحدوث الكزيه مرّد بين الساعه الاولى والثانيه ، ولازم ذلك أن تكون الكزيه معلومه في الساعه الثانيه على كل حال ، وإنما يشك في حدوثها وعدمه في الساعه الاولى ، ويعنى أيضاً : أن الملاقاه متواجده إما في الساعه الاولى ، أو في الساعه الثانيه ، فإذا استصحت عدم الكزيه إلى واقع زمان تواجد الملاقاه فحيث إن هذا الواقع يحتمل أن يكون هو الساعه الثانيه يلزم على هذا التقدير أن نكون قد تعبنا ببقاء عدم الكزيه إلى الساعه الثانيه ، مع أنه معلوم الانتفاء في هذه الساعه.

ومن هنا يتبين : أن ما ذهب اليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكزيه في صوره الجهل بالزمانين وصوره العلم بزمان ارتفاع هذا العدم معاً هو الصحيح.

وأما صوره الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاه فلا بأس بجريان استصحاب عدم الكزيه فيها إلى واقع زمان الملاقاه ، إذ لا علم بارتفاع هذا العدم في واقع هذا الزمان جزماً.

ولكننا نختلف عن القول الثالث في بعض النقاط ، فنحن - مثلاً - نرى جريان استصحاب عدم الكزيه في صوره الجهل بالزمانين مع افتراض أن فتره ترّد زمان الارتفاع أوسع من فتره ترّد حدوث الملاقاه في المثال المذكور ، فإذا كانت الملاقاه مرّده بين الساعه الاولى والثانيه ، وكان تبدل عدم الكزيه بالكزيه مرّداً بين الساعات الاولى والثانيه والثالثه فلا محذور في إجراء استصحاب عدم الكزيه إلى واقع زمان الملاقاه ؛ لأنه على أبعد تقدير هو الساعه الثانيه ، ولا علم بالارتفاع في هذه الساعه ؛ لاحتمال حدوث الكزيه في الساعه الثالثه ، فليس من المحتمل أن يكون جرّ بقاء الجزء إلى واقع زمان الجزء الآخر جرّاً له إلى زمان اليقين بارتفاعه أبداً.

بقى علينا أن نشير إلى أن ما اخترناه وإن كان قريباً جداً من القول الثالث الذي ذهب إليه صاحب الكفاية غير أنه - قدس الله نفسه - قد فسّر موقفه واستدلّ على قوله ببيانٍ يختلف بظاهره عمّا ذكرناه ، إذ قال : بأنّ استصحاب عدم الكزيه إنّما لا يجرى في حاله الجهل بالزمانين ؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ، وقد فسّر هذا الكلام بما يمكن توضيحه كما يلي :

إذا افترضنا أنّ الماء كان قليلاً قبل الزوال ثمّ مرّت ساعتان حدثت في إحدهما الكزيه وفي الاخرى الملاقاه للنجاسه فهذا يعني أنّ كلّاً من حدوث الكزيه والملاقاه معلوم في إحدى الساعتين بالعلم الإجمالي ، فهناك معلومان إجماليتان ، وإحدى الساعتين زمان أحدهما ، والساعه الاخرى زمان الآخر ، وعليه فالملاقاه المعلومه إذا كانت قد حدثت في الساعه الثانيه فقد حدثت الكزيه المعلومه في الساعه الاولى ، واستصحاب عدم الكزيه إلى زمان الملاقاه على هذا التقدير يعني أنّ زمان الشكّ الذي يراد جرّ عدم الكزيه اليه هو الساعه الثانيه ، وزمان اليقين بعدم الكزيه هو ما قبل الزوال ، وأمّا الساعه الاولى فهي زمان الكزيه المعلومه إجمالاً ، وهذا يؤدّي إلى انفصال زمان اليقين بعدم الكزيه عن زمان الشكّ فيه بزمان اليقين بالكزيه ، وما دام هذا التقدير محتملاً فلا يجرى الاستصحاب ؛ لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين .

ونلاحظ على ذلك :

أولاً : أنّ الساعه الاولى على هذا التقدير هي زمان الكزيه واقعاً ، لا زمان الكزيه المعلومه بما هي معلومه ؛ لأنّ العلم بالكزيه كان على نحو العلم الإجمالي من ناحيه الزمان ، وهو علم بالجامع فلا احتمال للانفصال إطلاقاً .

وثانياً : أنّ البيان المذكور لو تمّ لمنع عن جريان استصحاب عدم الكزيه

حتى فى الصوره التى اختار صاحب الكفايه جريان الاستصحاب فيها ، وهى صوره الجهل بزمان حدوث الكزيه مع العلم بزمان الملاقاه وأنّه الساعه الثانيه مثلاً-؛ لأنّ الكزيه معلومه بالإجمال فى هذه الصوره ويحتمل انطباقها على الساعه الاولى ، فإذا كان انطباق الكزيه المعلومه بالإجمال على زمانٍ يوجب تعذّر استصحاب عدم الكزيه إلى ما بعد ذلك الزمان جرى ذلك فى هذه الصوره أيضاً ، وتعذّر استصحاب عدم الكزيه إلى الساعه الثانيه ؛ لاحتمال الفصل بين زمان اليقين وزمان الشكّ بزمان العلم بالكزيه.

وهناك تفسير آخر لكلام صاحب الكفايه أكثر انسجاماً مع عبارته ، ولناخذ المثال السابق لتوضيحه ، وهو الماء الذى كان قليلاً قبل الزوال ثمّ مرّت ساعتان حدثت فى إحداهما الكزيه وفى الاخرى الملاقاه للنجاسه ، وحاصل التفسير : أنّ ظرف اليقين بعدم الكزيه فى هذا المثال هو ما قبل الزوال ، وظرف الشكّ مردد بين الساعه الاولى بعد الزوال والساعه الثانيه ؛ لأنّ عدم الكزيه له اعتباران ، فتارةً نأخذه بما هو مقيس إلى قطعات الزمان وبصوره مستقلّه عن الملاقاه. واخرى نأخذه بما هو مقيس إلى زمان الملاقاه ومقيّد به.

فإذا أخذناه بالاعتبار الأول وجدنا أنّ الشكّ فيه موجود فى الساعه الاولى وهى متّصله بزمان اليقين مباشره ، فبالإمكان أن نستصحب عدم الكزيه إلى نهايه الساعه الاولى ، ولكنّ هذا لا يفيدنا شيئاً ؛ لأنّ الحكم الشرعى - وهو انفعال الماء - ليس مترتباً على مجرّد عدم الكزيه ، بل على عدم الكزيه فى زمان الملاقاه.

وإذا أخذنا عدم الكزيه بالاعتبار الثانى - أى مقيساً ومنسوباً إلى زمان الملاقاه - فمن الواضح أنّ الشكّ فيه إنّما يكون فى زمان الملاقاه ، إذ لا- يمكن الشكّ قبل زمان الملاقاه فى عدم الكزيه المنسوب إلى زمان الملاقاه ، وإذا تحقّق أنّ زمان الملاقاه هو زمان الشكّ ترتّب على ذلك أنّ زمان الشكّ مردّد بين الساعه

الأولى والساعة الثانية تبعاً لتردد نفس زمان الملاقاه بين الساعتين ، وهذا يعنى عدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين ؛ لأنّ زمان اليقين ما قبل الزوال وزمان الشكّ محتمل الانطباق على الساعة الثانية ، ومع انطباقه عليها يكون مفصلاً عن زمان اليقين بالساعة الأولى.

ونلاحظ على ذلك :

أولاً: أنّ الأثر الشرعى إذا كان مترتباً على عدم الكزيه المقيّد بالملاقاه - أى على اجتماع أحدهما بالآخر - فقد يتبادر إلى الذهن أنّ الشكّ فى هذا العدم المقيّد بالملاقاه لا يكون إلّا فى زمان الملاقاه ، وأمّا الشكّ - قبل زمان الملاقاه - فى عدم الكزيه فهو ليس شكّاً فى عدم الكزيه المقيّد بالملاقاه.

ولكنّ الصحيح : أنّ الأثر الشرعى مترتب على عدم الكزيه والملاقاه بنحو التركيب بدون أخذ التقيد والاجتماع ، وإلّا لما جرى استصحاب عدم الكزيه رأساً ، كما تقدم. وهذا يعنى أنّ عدم الكزيه بذاته جزء الموضوع ، [و] لا فرق فى ذلك بين ما كان منه فى زمان الملاقاه أو قبل زمانها ، غير أنّه فى زمانها يكون الجزء الآخر موجوداً أيضاً ، وعليه فعدم الكزيه مشكوك منذ الزوال وإلى زمان الملاقاه.

وإن كان الأثر الشرعى لا يترتب فعلاً إلا إذا استمرّ هذا العدم إلى زمان الملاقاه فيجرى استصحاب عدم الكزيه من حين ابتداء الشكّ فى ذلك إلى الزمان الواقعى للملاقاه ، وبهذا ثبت بالاستصحاب عدماً للكزيه متصلاً بالعدم المتيقّن. وإن كان الأثر الشرعى لا يترتب على هذا العدم إلّا فى مرحله زمنيه معينه قد تكون متأخّره عن زمان اليقين فإنّ المناط اتصال المشكوك الذى يراد إثباته استصحاباً بالمتيقّن ، لا اتصال فتره ترتب الأثر بالمتيقّن ، فإذا كنت على يقين من اجتهاد زيد فجراً وشككت فى بقاء اجتهاده بعد طلوع الشمس ، ولم يكن الأثر

ص: ٥٢٥

الشرعى مترتباً على اجتهاده عند الطلوع ، إذ لم يكن عادلاً وإنما أصبح عادلاً بعد ساعتين أفلا يجرى استصحاب الاجتهاد إلى ساعتين بعد طلوع الشمس؟! فكذلك فى المقام.

ثانياً : أنّ ما ذكر لو تمّ لمَنع عن جريان استصحاب عدم الكزّيّه فيما اذا كان زمان حدوثها مجهولاً مع العلم بتاريخ الملاقاه ، كما اذا كان عدم الكزّيّه وعدم الملاقاه معلومين عند الزوال وحدثت الملاقاه بعد ساعهٍ ولا- يدرى متى حدثت الكزّيّه ، فإنّ استصحاب عدم الكزّيّه إلى زمان الملاقاه يجرى عند صاحب الكفايه ، مع أنّه يواجه نفس الشبهه الآنفه الذكر ؛ لأنّ الشكّ فى عدم الكزّيّه المنسوب إلى زمان الملاقاه إنّما هو فى زمان الملاقاه بحسب تصور هذه الشبهه ، أى بعد ساعهٍ من الزوال مع أنّ زمان اليقين بعدم الكزّيّه هو الزوال.

ولا- نرى حاجهً للتوسّع أكثر من هذا فى استيعاب نكات الاستصحاب فى الموضوعات المركبه. كما أنّ ما تقدّم من بحوث الاستصحاب أحاط بالمهمّ من مسائله ، وهناك مسائل فى الاستصحاب لم تتناولها بالبحث هنا ، كاستصحاب فى الامور التدريجيه ، والأصل السببى والمسببى ؛ وذلك اكتفاءً بما تقدم من حديثٍ عن ذلك فى الحلقه السابقه. وبذلك نختم الكلام عن الاصول العمليه.

الخاتمه فى تعارض الأدله

اشاره

تمهيد.

١- قاعده الجمع العرفى.

٢- التعارض المستقرّ على ضوء دليل الحجّيه.

٣- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصّه.

ص: ٥٢٧

ما هو التعارض المصطلح؟

التعارض المصطلح : هو التناقى بين مدلولى الدليلىن ، ولمّا كان مدلول الدليل هو الجعل فالتناقى المحقّق للتعارض هو التناقى بين الجعلىن دون التناقى بين المجعولىن أو الامتثالين ؛ لخروج مرتبه المجعول ومرتبه الامتثال عن مفاد الدليل ، كما تقدم فى الحلقة السابقه (1).

ولا يقع التعارض المصطلح إلا بين الأدله المحرزه ؛ لأنّ الدليل المحرز هو الذى له مدلول وجعل يكشف عنه ، وأمّا الأدله العمليه المسّماه بالاصول العمليه فلا يقع فيها التعارض المذكور ، إذ ليس للأصل العملى مدلول يكشفه وجعل يحكى عنه ، بل الأصل بنفسه حكم شرعىّ ظاهرى.

وحيما نقول فى كثيرٍ من الأحيان : إنّ الأصلين العمليّين متعارضان لا نقصد التعارض المصطلح بمعنى التناقى بينهما فى المدلول ، بل التعارض فى النتيجة ؛ لأنّ كلّ أصلٍ له نتيجة معلوله له من حيث التنجيز والتعذير ، فإذا كانت

ص: ٥٢٩

١- فى أوّل بحث التعارض ، تحت عنوان : التعارض بين الأدله المحرزه.

النتيجتان متنافيتان كان الأصلان متعارضين ، وكلّما كانا كذلك وقع التعارض المصطلح بين دليليهما المحرزين ، لوقوع التناقض بينهما في المدلول.

ومن هنا نعرف أنّ التعارض بين أصلين عمليين مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما ، وكذلك الأمر في التعارض بين أصلٍ عمليٍّ ودليلٍ محرزٍ فإنّ مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الأصل العملي ودليل حجّيه ذلك الدليل المحرز. وهكذا نعرف أنّ التعارض المصطلح يقوم دائماً بين الأدلّه المحرزه.

ثمّ إنّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين فلا يعقل التعارض بينهما ؛ لأنّه يؤدّي إلى القطع بوقوع المتنافيين. وكذلك لا يتحقّق التعارض بين دليلٍ قطعيٍّ ودليلٍ ظنيٍّ ؛ لأنّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظنيّ وزوال كاشفيته فلا يكون دليلاً وحجّه ؛ لاستحاله الدليليه والحجّيه لما يعلم بطلانه.

وإنّما يتحقّق التعارض بين دليلين ظنيين ، وهذان الدليلان إمّا أن يكونا دليلين لفظيين ، أو غير لفظيين ، أو مختلفين من هذه الناحيه.

فإن كانا دليلين لفظيين - أي كلامين للشارع - فالتعارض بينهما على قسمين :

أحدهما : التعارض غير المستقرّ ، وهو التعارض الذي يمكن علاجه بتعديل دلاله أحد الدليلين وتأويلها بنحوٍ ينسجم مع الدليل الآخر.

والآخر : التعارض المستقرّ الذي لا يمكن فيه العلاج. ففي حالات التعارض المستقرّ يسرى التعارض إلى دليل الحجّيه ؛ لأنّ ثبوت الحجّيه لكلّ منهما كما لو لم يكن معارضاً يؤدّي إلى إثبات كلّ منهما ونفيه في وقتٍ واحد ؛

نظراً إلى أنّ كلاً منهما يثبت مفاد نفسه وينفى مفاد الآخر ، ويبرهن ذلك على استحاله ثبوت الحجّيتين على نحو ثبوتهما في غير حالات التعارض ، وهذا معنى سرايه التعارض إلى دليل الحجّيه لوقوع التنافي في مدلوله.

وأما في حالات التعارض غير المستقرّ فيعالج التعارض بالتعديل المناسب في دلاله أحدهما أو كليهما ، ومعه لا يسرى التعارض إلى دليل الحجّيه ، إذ لا يبقى محذور في حجّيتهما معاً بعد التعديل.

ولكنّ هذا التعديل لا- يجرى جزافاً ، وإنّما يقوم على أساس قواعد الجمع العرفي التي مردّها جميعاً إلى أنّ المولى يفسّر بعض كلامه بعضاً ، فإذا كان أحد الكلامين صالحاً لأن يكون مفسّراً للكلام الآخر جمع بينهما بالنحو المناسب. ومثل الكلام في ذلك ظهور الحال.

وإن كان الدليلان معاً غير لفظيين أو مختلفين كان التعارض مستقرّاً لا محاله ؛ لأنّ التعديل إنّما يجوز في حاله التفسير ، وتفسير دليلٍ بدليلٍ إنّما يكون في كلامين وما يشبههما ، وإذا استقرّ التعارض سرى إلى دليلي الحجّيه ، فإن كانا لفظيين لوحظ نوع التعارض بينهما ، وهل هو مستقرّ أو لا ، وإن لم يكونا كذلك فالتعارض مستقرّ على أيّ حال.

والبحث في تعارض الأدلّه يشرح أحكام التعارض غير المستقرّ والتعارض المستقرّ معاً.

الورود و التعارض

وعلى ضوء ما تقدّم نعرف أنّ الورد - بالمعنى الذي تقدّم في الحلقة

السابقه (١) - ليس من التعارض ، سواء كان الدليل الوارد محققاً في مورده لفردٍ حقيقىً من موضوع الدليل المورود ، أو نافياً في مورده حقيقهً لموضوع ذلك الدليل.

أمياً في الأول فواضح. وأمياً في الثانى فلأنّ التناقى إنمياً هو بين المجمعولين والفعليتين ، لا- بين الجعلين ، فالدليلان (الوارد والمورود) كلاهما حجّه في إثبات مفادهما ، وتكون الفعلية دائماً لمفاد الدليل الوارد ؛ لأنه نافٍ لموضوع المجمعول في الدليل الآخر.

وعلى هذا صحّ القول بأنّ الدليلين إذا كان أحدهما قد اخذ في موضوعه عدم فعلية مفاد الدليل الآخر فلا تعارض بينهما ، إذ لا تنافى بين الجعلين ، ويكون أحدهما وارداً على الآخر في مرحله المجمعول والفعلية.

ثم إنّ ورود أحد الدليلين على الآخر يتم - كما عرفت - برفعه لموضوعه ، وهذا الرفع على أنحاء :

منها : أن يكون رافعاً له بفعلية مجعوله ، بأن يكون مفاد الدليل المورود مقيداً بعدم فعلية المجمعول في الدليل الوارد.

ومنها : أن يكون رافعاً له بوصول المجمعول لا بواقع فعليته ولو لم يصل.

ومنها : أن يكون رافعاً له بامثاله ، فما لم يمثل لا يرتفع الموضوع في الدليل المورود.

ومثال الأول : دليل حرمة إدخال الجُنُب في المسجد الذى يرفع بفعلية مجعوله موضوع صحه إجاره الجنب للمكث في المسجد ، إذ يجعلها إجارةً على

ص: ٥٣٢

١- في أوائل بحث التعارض ، تحت عنوان : التعارض بين الأدله المحرزه.

الحرام ، ودليل صحه الإجاره مقيد بعدم كونها كذلك.

ومثال الثانى : دليل الوظيفه الظاهريه الذى يرفع بوصول مجعوله عنوان المشكل المأخوذ فى موضوع دليل القرعه.

ومثال الثالث : دليل وجوب الأهمم الذى يرفع بامثاله موضوع دليل وجوب المهمم ، كما تقدم فى مباحث القدره (1).

وقد يتفق التوارد من الجانبين ، وبعض أنحاء التوارد كذلك معقول ويأخذ مفعوله فى كلا الطرفين ، وبعض أنحاء معقول ويكون أحد الورودين هو المحكم دون الآخر ، وبعض أنحاء غير معقول فيؤدى إلى وقوع التعارض بين الدليلين المتواردين.

فمثال الأول : أن يكون الحكم فى كل من الدليلين مقيداً بعدم ثبوت الحكم الآخر فى نفسه ، وحينئذٍ حيث إن كلاً من الحكمين فى نفسه ولولا الآخر ثابت فلا- يكون الموضوع لكل منهما محققاً فعلاً ، وهذا معنى أن التوارد نفذ وأخذ مفعوله فى كلا الطرفين.

ومثال الثانى : أن يكون الحكم فى أحد الدليلين مقيداً بعدم ثبوت حكم على الخلاف ، وأما الحكم الثانى فهو مقيد بعدم امتثال حكم مخالف ، ففى مثل ذلك يكون دليل الحكم الثانى تاماً ومدلوله فعلياً ، وبذلك يرتفع موضوع دليل الحكم الأول. وأما دليل الحكم الأول فيستحيل أن ينطبق مدلوله على المورد ؛ لأنه إن اريد به إثبات مفاده حتى فى غير حال امثاله فهو مستحيل ؛ لأن غير حال

ص: ٥٣٣

١- فى بحث الدليل العقلى من الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، تحت عنوان : شرطيه القدره بالمعنى الأعم.

امتناله هو حال فعلية الحكم الثاني التي لا يبقى معها موضوع للحكم الأول. وإن اريد به إثبات مفاده في حال امتناله خاصه فهو مستحيل أيضاً؛ لامتناع اختصاص حكم بفرض امتناله، كما هو واضح.

ومثال الثالث: أن يكون الحكم في كل من الدليلين مقيداً بعدم حكم فعلي على الخلاف، ففي مثل ذلك يكون كل منهما صالحاً لرفع موضوع الآخر لو بدأنا به، ولما كان من المستحيل توقّف كل منهما على عدم الآخر يقع التعارض بين الدليلين على الرغم من ورود كل منهما على الآخر، ويشملهما أحكام التعارض.

وستكلم في ما يأتي عن أحكام التعارض ضمن عدّه بحوث:

ص: ٥٣٤

اشاره

ونتكلّم في بحث هذه القاعده عن النظرية العامه للجمع العرفي ، وعن أقسام الجمع العرفي - أو أقسام التعارض غير المستقرّ - وملايك الجمع في كلّ واحدٍ منها وتكييفه على ضوء تلك النظرية العامه ، وعن أحكام عامه للجمع العرفي تشترك فيها كلّ الأقسام ، وعن نتائج الجمع العرفي بالنسبه إلى الدليل المغلوب ، وعن تطبيقاتٍ للجمع العرفي وقع البحث فيها. فهذه خمس جهاتٍ رئيسيه نتناولها بالبحث تباعاً :

١ - النظرية العامه للجمع العرفي

تلخّص النظرية العامه للجمع العرفي في : أنّ كلّ ظهورٍ للكلام حجّه ما لم يعدّ المتكلّم ظهوراً آخر لتفسيره وكشف المراد النهائي له ، فإنّ في هذه الحاله يكون المعوّل عقلاً على الظهور المعدّ للتفسير وكشف المراد النهائي للمتكلّم ، ويسمى بالقرينه ، ولا يشمل دليل الحجّيه في هذه الحاله الظهور الآخر.

وهذا الإعداد تارةً يكون شخصياً وتقوم عليه قرينه خاصّه ، واخرى يكون نوعياً ؛ بمعنى أنّ العرف أعدّ هذا النوع من التعبير للكشف عن المراد من ذلك النوع

من التعبير وتحديد المراد منه ، والظاهر من حال المتكلم الجرى وفق الإعدادات النوعية العرفية ، فمن الأول قرينه الدليل الحاكم على المحكوم ، ومن الثاني قرينه الخاص على العام.

وكل قرينه إن كانت متصله بذي القرينه منعت عن انعقاد الظهور التصديقي أساساً ولم يحصل تعارض أصلاً.

وإن كانت منفصلة لم ترفع أصل الظهور ، وإنما ترفع حجتيه ؛ لما تقدم ، وهذا هو معنى الجمع العرفي.

والقرينه الناشئه من الإعداد الشخصي يحتاج إثباتها إلى ظهور في كلام المتكلم على هذا الإعداد ، من قبيل أن يكون مسوقاً مساق التفسير للكلام الآخر مثلاً.

والقرينه الناشئه من الإعداد النوعي يحتاج إثباتها إلى إحراز البناء العرفي على ذلك ، والطريق إلى إحراز ذلك غالباً هو : أن نفرض الكلامين متصلين ونرى هل يبقى لكل منهما في حالة الاتصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام الآخر ، أو لا؟

فإن رأينا ذلك عرفنا أن أحدهما ليس قرينه على الآخر ؛ لأن القرينه باتصالها تمنع عن ظهور الكلام الآخر وتعطل اقتضاه. وإن رأينا أن أحد الكلامين بطل ظهوره أساساً عرفنا أن الكلام الثاني قرينه عليه.

وعلى هذا الضوء نعرف أن القرينه مع الاتصال توجب إلغاء التعارض ونفيه حقيقة ، ومع الانفصال توجب الجمع العرفي بتقديم القرينه على ذي القرينه ؛ لما عرفت. كما أن بناء العرف قائم على أن كل ما كان على فرض اتصاله هادماً لأصل الظهور فهو في حالة الانفصال يعتبر قرينه ويقدم بملاك القرينه.

هذه هي نظرية الجمع العرفي على وجه الإجمال ، وستتضح معالمها

وتفاصيلها أكثر فأكثر من خلال استعراض أقسام التعارض غير المستقرّ التي يجرى فيها الجمع العرفي.

٢ - أقسام الجمع العرفي و التعارض غير المستقرّ

الحكومة

من أهمّ أقسام التعارض غير المستقرّ أن يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر ، كما في «لا ربا بين الوالد وولده» (١) الحاكم على دليل حرمه الربا ، فإنّه في مثل ذلك يقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم. والحكومة تعبير عن تلك النكته التي بها استحقّ الدليل الحاكم التقديم على محكوم ، فلكى نحدّد مفهومها لا بدّ أن نعرف نكته التقديم وملاكه ، وفي ذلك اتّجاهان :

الاتّجاه الأول لمدرسه المحقّق النائيني (٢) قدّس الله روحه ، وحاصله : أنّ الأخذ بالدليل الحاكم إنّما هو من أجل أنّه لا تعارض في الحقيقه بينه وبين الدليل المحكوم ؛ لأنّه لا ينفى مفاد الدليل المحكوم ، وإنّما يضيف اليه شيئاً جديداً ، فإنّ مفاد الدليل المحكوم مرده دائماً إلى قضيه شرطيه مؤداها في المثال المذكور : أنّه إذا كانت المعامله رباً فهي محرّمه. وكلّ قضيه شرطيه لا تتكفّل إثبات شرطها ، ولهذا يقال : إنّ صدق الشرطيه لا يستبطن صدق طرفيها. ومفاد الدليل الحاكم قضيه منجزه فعليه مؤداها في المثال نفى الشرط لتلك القضيه الشرطيه ، وأنّ معامله الأب مع ابنه ليست ربا ، فلا بدّ من الأخذ بالدليلين معاً.

ص: ٥٣٧

١- انظر وسائل الشيعه ١٨ : ١٣٥ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، الحديث ١ و ٣.

٢- راجع فوائد الاصول ٤ : ٧١٠ ، وأجود التقريرات ٢ : ٥٠٥ - ٥٠٦.

وهذا الاتجاه غير صحيح ؛ لأنّ دليل حرمه الربا موضوعه ما كان ربياً في الواقع ، سواء نفيت عنه الربويه إدعاءً في لسان الشارع أو لا ، والدليل الحاكم لا ينفي صفه الربويه حقيقةً ، وإنّما ينفيها ادعاءً ، وهذا يعني أنّه لا ينفي الشرط في القضية الشرطيه المفاده في الدليل المحكوم ، بل الشرط محرز وجداناً ، وبهذا يحصل التعارض بين الدليلين ، فلا بدّ من تخريجٍ لتقديم الدليل الحاكم مع الاعتراف بالتعارض.

الاتجاه الثاني : وهو الصحيح ، وحاصله : أنّه بعد الاعتراف بوجود التعارض بين الدليلين يقدّم الدليل الحاكم تطبيقاً لنظريه الجمع العرفي المتقدمه ؛ لأنّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم ، وهذا النظر ظاهر في أنّ المتكلم قد أعدّه لتفسير كلامه الآخر فيكون قرينه ، ومع وجود القرينه لا يشمل دليل الحجّيه ذا القرينه ؛ لأنّ دليل حجّيه الظهور مقيّد بالظهور الذي لم يعدّ المتكلم قرينه لتفسيره ، فبالدليل الناظر المعدّ لذلك يرتفع موضوع حجّيه الظهور في الدليل المحكوم ، سواء كان الدليل الحاكم متّصلاً أو منفصلاً ، غير أنّه مع الاتّصال لا ينعقد ظهور تصديقي في الدليل المحكوم أصلاً ، وبهذا لا يوجد تعارض بين الدليلين أساساً ، ومع الانفصال ينعقد ولكن لا يكون حجّه. لِمَا عرفت.

ثمّ إنّ النظر الذي هو ملاك التقديم يثبت بأحد الوجوه التاليه :

الأول : أن يكون مسوقاً مساق التفسير ، بأن يقول : أعني بذلك الكلام كذا ، ونحو ذلك.

الثاني : أن يكون مسوقاً مساق نفى موضوع الحكم في الدليل الآخر ، وحيث إنّ غير متّصفٍ حقيقةً فيكون هذا النفي ظاهراً في ادعاء نفى الموضوع وناظراً إلى نفى الحكم حقيقةً.

الثالث : أن يكون التقبّل العرفي لمفاد الدليل الحاكم مبيّناً على افتراض

مدلول الدليل المحكوم في رتبته سابقه ، كما في «لا ضرر» ، أو «لا ينجس الماء ما لا نفس له» بالنسبة إلى أدلته الأحكام وأدلته التنجيس.

وإذا قارنا بين الاتجاهين أمكننا أن ندرك فارقين أساسيين :

أحدهما : أن حكومه الدليل الحاكم على الاتجاه الثاني تتوقف على إثبات النظر ، وأما على الاتجاه الأول فيكون الدليل الحاكم بمثابة الدليل الوارد ، وقد مر بنا في الحلقة السابقة (1) أنه لا يحتاج تقدمه على دليل إلى إثبات نظره إلى مفاده بالخصوص ، بل يكفي كونه متصرفاً في موضوعه.

والفارق الآخر : أن الاتجاه الثاني يفسر حكومه مثل «لا حرج» ، و «لا ضرر» ، و «لا ينجس الماء ما لا نفس له» ؛ لوجود النظر فيها ، وأما الاتجاه الأول فلا يمكنه أن يفسر الحكومه إلا فيما كان لسانه لسان نفي الموضوع للدليل الآخر.

التقييد

إذا جاء دليل مطلق ودليل على التقييد فدليل التقييد على أقسام :

القسم الأول : أن يكون دالاً على التقييد بعنوانه ، فيكون ناظراً بلسانه التقييدي إلى المطلق ، ويقدم عليه باعتباره حاكماً ويدخل في القسم المتقدم.

القسم الثاني : أن يكون مفاده ثبوت سنخ الحكم الوارد في الدليل المطلق للمقيد ، كما إذا جاء خطاب «أعتق رقبة» ، ثم خطاب «أعتق رقبة مؤمنة».

وفي هذه الحالة إن لم تعلم وحده الحكم فلا تعارض ؛ وإن علمت وحده الحكم المدلول للخطابين وقع التعارض بين ظهور الأول في الإطلاق بقريته

ص : ٥٣٩

١- في بحث التعارض ، تحت عنوان : الحكم الأول قاعده الجمع العرفي.

الحكمه وظهور الثانى فى احترازيه القيود ، وحينئذٍ فإن كان الخطابان متصلين لم ينعقد للأول ظهور فى الإطلاق ؛ لأنه فرع عدم ذكر ما يدل على القيد فى الكلام ، والخطاب الآخر المتصل يدل على القيد ، فلا تجرى قرينه الحكمه لإثبات الإطلاق.

وإن كان الخطابان منفصلين انعقد الظهور فى كلٍّ منهما - لِمَا تقدم (١) فى بحث الإطلاق من أنّ الإطلاق ينعقد بمجرد عدم مجيء القرينه على القيد فى شخص الكلام - وقدم الظهور الثانى ؛ لأنه قرينه بدليل إعدامه لظهور المطلق فى فرض الاتصال. وقد تقدم أنّ البناء العرفى على أنّ كل ما يهدم أصل الظهور فى الكلام عند اتصاله به فهو قرينه عليه فى فرض الانفصال ويقدم بملاك القرينه.

وهناك اتجاه يقول : إنّ دليل القيد حتى لو كان منفصلاً يهدم أصل الظهور فى المطلق ، وهذا الاتجاه يقوم على الاعتقاد بأنّ قرينه الحكمه التى هى أساس الدلاله على الإطلاق متقومه بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً ، وقد تقدم (٢) فى بحث الإطلاق إبطال ذلك.

القسم الثالث : أن يكون مفاده إثبات حكم مضادّ فى حصّه من المطلق ، كما إذا جاء خطاب «أعتق رقبه» ، ثم خطاب «لا تعتق رقبه كافره» ، على أن يكون النهى فى الخطاب الثانى تكليفيّاً ، لا إرشاداً إلى مانعيه الكفر عن تحقّق العتق الواجب ، وإلا دخل فى القسم الأول.

وهذا القسم يختلف عن القسم السابق فى أنّ التعارض هنا محقّق - على أى

ص: ٥٤٠

١- فى الجزء الأول من الحلقة الثالثه ، فى ذيل البحث الوارد تحت عنوان : احترازيه القيود وقرينه الحكمه.

٢- المصدر نفسه.

حالٍ - بلا حاجهٍ إلى افتراضٍ من الخارج ، بخلاف القسم السابق فإنه يحتاج إلى افتراض العلم من الخارج بوحده الحكم. ويتفق القسمان في حكم التعارض بعد حصوله ، إذ يقدّم المقيّد على المطلق في كلا القسمين بنفس الملاك السابق.

التخصيص

إشاره

إذا ورد عامّ - يدلّ على العموم بالأداه - وخاصّ جرت نفس الأقسام السابقه للمقيّد هنا أيضاً ؛ لأنّ هذا الخاصّ : تارهً يكون ناظراً إلى العامّ.

واخرى يكون متكفلاً- لإثبات سنخ حكم العامّ ولكن في دائرهٍ أخص ، كما اذا قيل : «أكرم كلّ فقير» ، وقيل : «أكرم الفقير العادل».

وثالثهً يكون الخاصّ متكفلاً لإثبات نقيض حكم العامّ أو ضده لبعض حصص العام ، كما اذا قيل : «أكرم كلّ عالم» ، وقيل : «لا يجب إكرام النحوى» ، أو «لا تكرم النحوى».

ولا شكّ في أنّ الخاصّ من القسم الأول يعتبر حاكماً ويقدم بالحكومه على عموم العام.

وأما الخاصّ من القسم الثانى فمع عدم إحراز وحده الحكم لا تعارض ، ومع إحرازها يكون الخاصّ معارضاً للعموم هنا ، كما كان المقيّد في نظير ذلك معارضاً للإطلاق في ما تقدم.

وأما الخاصّ من القسم الثالث فلا شكّ في أنّه معارض للعموم.

وعلى أىّ حالٍ فلا- خلاف في تقدّم الخاصّ على العامّ عند وقوع المعارضه بينهما ، فإن كان الخاصّ متصلاً لم يسمح بانعقاد ظهورٍ تصديقيّ للعامّ فى العموم.

وإن كان منفصلاً اعتبر قرينهً على تخصيصه ، فيخرج ظهور العامّ عن موضوع دليل الحجّيه ؛ لوجود قرينهٍ على خلافه ، وهذا على العموم ممّا لا خلاف فيه.

وإنّما الخلاف في نقطه ، وهي : أنّ قرينه الخاصّ على التخصيص هل هي بملاك الأخصّيه مباشره ، أو بملاك أنّه أقوى الدليلين ظهوراً ، فإنّ ظهور الخاصّ في الشمول لمورده أقوى دائماً من ظهور العامّ في الشمول له؟

وتظهر الثمره فيما إذا كان استخراج الحكم من الدليل الخاصّ موقوفاً على ملاحظه ظهورٍ آخر غير ظهوره في الشمول المذكور ، إذ قد لا يكون ذلك الظهور الآخر أقوى.

ومثاله : أن يرد «لا يجب إكرام الفقراء» ، ويرد «أكرم الفقير القانع» فإنّ تخصيص العامّ يتوقّف على مجموع ظهورين في الخاصّ : أحدهما الشمول لمورده ، والآخر كون صيغه الأمر فيه بمعنى الوجوب ، والأول وإن كان أقوى من ظهور العامّ في العموم ولكن قد لا يكون الثاني كذلك.

والصحيح : أنّ الأخصّيه بنفسها ملاك للقرينه عرفاً ، بدليل أنّ أيّ خاصّ نفترضه لو تصوّرناه متصلاً بالعامّ لهدم ظهوره التصديقي من الأساس ، وهذا كاشف عن القرينه ، كما تقدم (١).

وهذا لا ينافي التسليم أيضاً بأنّ الأظهر إذا كانت أظهرته واضحه عرفاً يعتبر قرينه أيضاً ، وفي حاله تعارضه مع الظاهر يجمع بينهما عرفاً بتحكيم الأظهر على الظاهر وفقاً لنظريه الجمع العرفي العامه.

[نظريه انقلاب النسبه:]

ثمّ إنّ المراد بالأخصّيه التي هي ملاك القرينه : الأخصّيه عند المقارنه بين مفادى الدليلين في مرحله الدلاله والإفاده ، لا الأخصّيه عند المقارنه بين

ص: ٥٤٢

مفاديهما في مرحله الحجّيه.

وتوضيح ذلك : أنّه اذا ورد عامان متعارضان من قبيل : «يجب إكرام الفقراء» ، و «لا يجب إكرام الفقراء» ، وورد مخصّص على العامّ الأول يقول : «لا يجب إكرام الفقير الفاسق» فهذا المخصّص تارةً نفضه متّصلاً بالعام ، واخرى نفضه انفصاله.

ففي الحاله الاولى يصبح سبباً في هدم ظهور العامّ في العموم وحصر ظهوره التصديقي في غير الفساق ، وبهذا يصبح أخصّ مطلقاً من العامّ الثاني ، وفي مثل ذلك لا شكّ في التخصيص به.

وأما في الحاله الثانيه فظهور العامّ الأول في العموم منعقد ، ولكنّ الخاصّ قرينه موجب لسقوطه من الحجّيه بقدر ما يقتضيه ، وحينئذٍ : فإن نظرنا إلى هذا العامّ والعامّ الآخر المعارض له من زاويه المدلولين اللفظيين لهما في مرحله الدلاله فهما متساويان ليس أحدهما أخصّ من الآخر.

وإن نظرنا إلى العامين من زاويه مدلوليهما في مرحله الحجّيه وجدنا أنّ العامّ الأول أخصّ من العامّ الثاني ؛ لأنّه بما هو حجّه لم يعد يشمل كلّ أقسام الفقراء ، فبينما كان مساوياً للعامّ الآخر انقلب إلى الأخصّيه.

وقد ذهب المحقّق النائيني (١) إلى الأخذ بالنظره الثانيه ، وسمّى ذلك بانقلاب النسبه ، بينما أخذ صاحب الكفايه (٢) بالنظره الاولى.

واستدلّ الأول على انقلاب النسبه : بأنّا حينما نعارض العامّ الثاني بالعامّ الأول يجب أن ندخل في المعارضه غير ما فرغنا عن سقوط حجّيته من دلاله ذلك

ص : ٥٤٣

١- فوائد الاصول ٤ : ٧٤٧.

٢- كفايه الاصول : ٥١٥.

العام؛ لأن ما سقطت حجّيته لا معنى لأن يكون معارضاً.

ونلاحظ على هذا الاستدلال: أنّ المعارضه وإن كانت من شأن الدلاله التي لم تسقط بعد عن الحجّيه ولكن هذا أمرٌ وتحديد ملاك القرينه أمرٌ آخر؛ لأنّ القرينه تمثّل بناءً عرفياً على تقديم الأخصّ، وليس من الضروري أن يراد بالأخصّ هنا الأخصّ من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضه، بل بالإمكان أن يراد الأخصّ مدلولاً في نفسه منهنّما، فالدليل الأخصّ مدلولاً في نفسه تكون أخصّيته سبباً في تقديم المقدار الداخل منه في المعارضه على معارضه، بل هذا هو المطابق للمرتكزات العرفيه؛ لأنّ النكته في جعل الأخصّيه قرينه هي ما تسبّب الأخصّيه عادةً من قوه الدلاله. ومن الواضح أنّ قوه الدلاله إنّما تحصل من الأخصّيه مدلولاً، وأما مجرد سقوط حجّيه العامّ الأول في بعض مدلوله فلا يجعل دلّالته في وضوح شمولها للبعض الآخر على حدّ خاصّ يرد فيه مباشره.

فالصحيح: ما ذهب اليه صاحب الكفايه.

٣ - أحكام عامّه للجمع العرفي

للجمع العرفي بأقسامه أحكام عامّه نذكر في مايلي جملةً منها:

١- لا بدّ لكي يعقل الجمع العرفي أن يكون الدليلان المتعارضان لفظيين أو ما بحكمهما، وصادرين من متكلم واحد أو جهه واحده؛ وذلك لأنّ ملاك الجمع العرفي - كما تقدم (١) - هو إعداد أحد الدليلين لتفسير الآخر إعداداً شخصياً أو

ص: ٥٤٤

١- في النظرية العامّه للجمع العرفي.

نوعياً ، وهذا إنمّا يصحّ في الكلام وعلى أن يكون المصدر واحداً ليفسّر بعض كلامه بالبعض الآخر.

٢- وأيضاً إنمّا يصحّ الجمع العرفي إذا لم يوجد علم إجمالي بعدم صدور أحد الكلامين من الشارع ، إذ في هذه الحالة يكون التعارض في الحقيقة بين السندين ، لابن الداليتين ، والجمع العرفي علاجاً للتعارض بين الداليتين ، لابن السندين.

٣- ولا يخلو الكلامان اللذان يراد تطبيق الجمع العرفي عليهما من إحدى أربع حالات :

الاولى : أن يكون صدور كلّ منهما قطعياً ، وفي مثل ذلك لا يترقّب سريان التعارض إلّا إلى دليل حجّيه الظهور ، والمفروض أنّه لا يشمل ذا القرينه مع وجود القرينه ، وبذلك يتمّ الجمع العرفي.

الثانية : أن يكون صدور كلّ منهما غير قطعي ، وإنمّا يثبت بالتعيّد وبدليل حجّيه السند مثلاً ، كما في أخبار الآحاد ، وفي مثل ذلك لا يسرى التعارض أيضاً ، لا إلى دليل حجّيه الظهور ، ولا إلى دليل حجّيه السند.

أمّا الأول فلما تقدّم ، وأمّا الثاني فلأنّ مفاد دليل التعيّد بالسند الأخذ بالمفاد العرفي الذي تعيّن قواعد المحاوره العرفيه لكلّ من المنقولين ، فاذا انحلّ الموقف على مستوى دليل حجّيه الظهور وعدلّ مفاد ذى القرينه على نحو أصبح المفاد العرفي النهائى للدليلين منسجماً لم يعدّ مانع من شمول دليل التعيّد بالسند لكلّ منهما استطرافاً إلى ثبوت المدلول النهائى لهما.

الثالثة : أن يكون صدور القرينه قطعياً ، وصدور ذى القرينه مرهوناً بدليل التعيّد بالسند ، والأمر فيه يتّضح ممّا تقدم في الحالة السابقه ، فإنّه لا مانع من شمول دليل التعيّد بالسند لذى القرينه استطرافاً إلى إثبات مدلوله المعدّل حسب قواعد

الرابعه : أن يكون صدور القرينه مرهوناً بدليل التعيّد بالسند ، وصدور ذى القرينه قطعياً ، وفي هذه الحاله قد يقال : بأنّ ظهور ذى القرينه باعتباره أماره لا يعارض ظهور القرينه بالذات ليقال بتقدّم ظهور القرينه عليه بالجمع العرفى ، بل هو يعارض المجموع المركّب من أمرين ، هما : ظهور القرينه ، وسندها ، إذ يكفى فى بقاء ظهور ذى القرينه أن يكون أحد هذين الأمرين خاطئاً ، وعليه فما هو المبرّر لتقديم القرينه الظنيه السند فى هذه الحاله؟

ومجرّد أنّ أحد الأمرين المذكورين له حقّ التقديم - وهو ظهور القرينه - لا يستوجب حقّ التقديم لمجموع الأمرين.

وإن شئت قلت : إنّ شمول دليل حجّيه الظهور لذى القرينه وإن كان لا يعارض شموله لظهور القرينه ولكنّه يعارض شمول دليل التعبّد بالسند لسند القرينه ، ومن هنا استشكل فى تخصيص العامّ الكتابى بخبر الواحد.

ويقال فى الجواب على ذلك : إنّ دليل حجّيه الظهور قد اخذ فى موضوعه عدم صدور القرينه على الخلاف ، ودليل التعبّد بسند القرينه يثبت صدور القرينه على الخلاف ، فهو حاكم على دليل حجّيه الظهور ؛ لأنّه يثبت تعبّداً انتفاء موضوعه فيقدّم عليه بالحكمه.

نعم ، هناك ملاك آخر للاستشكال فى تخصيص العامّ الكتابى بخبر الواحد ، وهو : إمكان دعوى القصور فى دليل التعبّد بالسند للشمول لخبر مخالفٍ للعامّ القطعى الكتابى ؛ لأنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد مقيّده بأن لا يكون الخبر مخالفاً للكتاب ، وسيأتى (1) الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى.

لا شكّ في أنّ كلّ ما يحرز شمول القرينه له من الأفراد التي كانت داخله في نطاق ذى القرينه لا بدّ من تحكيم ظهور القرينه فيها وطرح الدلاله الأوّليه لذى القرينه بشأنها ؛ تطبيقاً لنظريه الجمع العرفي. كما أنّ ما يحرز عدم شمول القرينه له من تلك الأفراد يبقى في نطاق ذى القرينه ويطبّق عليه مفاده. وأمّا ما يشكّ في شمول القرينه له من الأفراد فهو على أقسام :

القسم الأول : أن يكون الشكّ في الشمول ناشئاً من شبهه مصداقيه للعنوان المأخوذ في دليل القرينه يشكّ بموجبه في أنّ هذا الفرد هل هو مصداق لذلك العنوان ، أو لا ، كما إذا ورد «أكرم كلّ فقير» وورد «لا تكرم فساق الفقراء» ، وشكّ في فسق زيد للجهل بحاله ، فيشكّ حينئذ في شمول المخصّص له ، فما هو الموقف تجاه ذلك؟

وتوجد إجابتان على هذا السؤال :

الأولى : أن هذا الفرد يعلم بأنّه مصداق للعام للقطع بفقره ، فدلاله العام على وجوب إكرامه محرز ، ودلاله المخصّص على خلاف ذلك غير محرز ؛ لعدم العلم بانطباق عنوان المخصّص عليه ، وكلّما أحرزنا دلالة معتبرة في نفسها ولم نحرز دلالة على خلافها وجب الأخذ بها ، وهذا هو معنى التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.

والإجابة الثانيه ترفض التمسك بالعام ؛ لأننا بالعام إن أردنا أن نثبت وجوب إكرام زيد على تقدير عدم فسقه فهذا واضح وصحيح ، ولكن لا يثبت الوجوب فعلاً ؛ للشكّ في التقدير المذكور. وإن أردنا أن نثبت وجوب إكرامه حتّى

لو كان فاسقاً فهذا ما نحرز وجود دلاله أقوى على خلافه ، وهى دلاله القرينه. وإن أردنا أن نثبت الوجوب الفعلى للإكرام لأجل تحقّق كل ما له دخل فى الوجوب بما فى ذلك عدم الفسق فهذا متعذّر ؛ لأنّ الدليل مفاده الجعل ، لا فعلية المجعول. وهذا هو الصحيح.

القسم الثانى : أن يكون الشكّ فى الشمول ناشئاً من شبهه مفهوميّه فى العنوان المأخوذ فى دليل القرينه ، كما إذا تردّد عنوان الفاسق مفهوماً فى المثال السابق بين مطلق المذنب ومرتكب الكبيره خاصّه ، فيشكّ حينئذٍ فى شمول دليل القرينه لمرتكب الصغيره ، وفى مثل ذلك يصحّ التمسّك بالعام لإثبات وجوب إكرام مرتكب الصغيره ؛ لأنّ دلاله العام على حكمه معلومه ، ووجود دلاله فى المخصّص على خلاف ذلك غير محرز.

فإن قيل : ألا يأتى هنا نفس ما ذكر فى الإجابة الثانيه فى القسم الأول لإبطال التمسّك بالعام!؟

كان الجواب : أنّ ذلك لا يأتى ، ويتّضح ذلك بعد بيان مقدمه ، وهى : أنّ المخصّص القائل : «لا تكرم فساق الفقراء» يكشف عن دخاله قيد فى موضوع وجوب الإكرام زائد على الفقر ، غير أنّ هذا القيد ليس هو أن لا يسمّى الفقير فاسقاً ، فإنّ التسميه بما هى ليس لها أثر إثباتاً ونفيّاً ، ولهذا لو تغيّرت اللغه ودلالاتها لما تغيّرت الأحكام ، بل القيد هو : أن لا تتواجد فيه الصفه الواقعيه للفاسق ، سواء سمّيناه فاسقاً ، أو لا- ، وتلك الصفه الواقعيه مردّده - بحسب الفرض - بين ارتكاب الذنب أو ارتكاب الكبائر خاصّه ، وحيث إنّ ارتكاب الكبائر هو المتيقّن فنحن نقطع بأنّ عدم ارتكابها قيد دخيل فى موضوع الحكم بالوجوب.

وأما عدم ارتكاب الصغيره فنشكّ فى كونه قيداً فيه.

وهكذا نعرف أنّ هناك ثلاثه عناوين : أحدها نقطع بعدم كونه قيداً فى

الوجوب ، وهو عدم التسميه باسم الفاسق. والآخر نقطع بكونه قيداً فيه ، وهو عدم ارتكاب الكبيره. والثالث نشك في قيديته ، وهو عدم ارتكاب الصغيره.

إذا اتضح هذه المقدمه فنقول : إنَّ العامَّ في نفسه يثبت وجوب إكرام الفقير بدون دخاله أيّ قيد ، غير أنَّ المخصَّص حجَّه لإثبات القيديه لعدم ارتكاب الكبيره ، فيعود حكم العام بعد تحكيم القرينه وجوباً مقيداً بعدم ارتكاب الكبيره ، ولا موجب لتقيده بعدم التسميه باسم الفاسق أو بعدم ارتكاب الصغيره.

أمَّا الأول فللقطع بعدم قيديته ، وأمَّا الثاني فلعدم إحراز دلالة المخصَّص على ذلك. وعليه فيثبت بالعام بعد التخصيص وجوب الإكرام لكلِّ فقيرٍ منوطاً بعدم ارتكاب الكبيره ، وهذا الوجوب المنوط نثبته في مرتكب الصغيره بلا محذورٍ أصلاً ، ويسمى ذلك بالتمسك بالعامِّ في الشبهه المفهوميه للمخصَّص.

٥ - تطبيقات للجمع العرفي

هناك حالات أدعى فيها تطبيق نظريه الجمع العرفي ، ووقع البحث في صحه ذلك وعدمه ، نذكر في مايلي جملةً منها :

١- إذا وردت جملتان شرطيتان لكلِّ منهما شرط خاصّ ولهما جزاء واحد ، من قبيل : «إذا خفى الأذان فقصر» ، و «إذا خفيت الجدران فقصر» وقع التعارض بين منطوق كلِّ منهما ومفهوم الاخرى. وهنا قد يقال : بأنَّ منطوق كلِّ منهما يقدم على مفهوم الاخرى ، وينتج أنَّ للتقصير علتين مستقلتين : إمَّا لأنَّ دلالة المنطوق دائماً أظهر من دلالة المفهوم ، وإمَّا بدعوى أنَّ المنطوق في المقام أخصّ فيقدم تخصيصاً ؛ لأنَّ المفهوم في كلِّ جملة يدلّ على انتفاء الجزاء بانتفاء شرطها ، وهذا مطلق لحالتي وجود شرط الجملة الاخرى وعدم وجوده ،

والمنطوق في الجملة الاخرى يدل على ثبوت الجزاء في حاله وجود شرطها فيكون مخصصاً.

ونلاحظ على ذلك : منع الأظهرية ، ومنع الأخصييه.

أمّا الأول فلأنّ الدلالة على المفهوم مردّها إلى دلالة المنطوق على الخصوصيه التي تستتبع الانتفاء عند الانتفاء ، فالتعارض دائماً بين منطوقين.

وأمّا الثاني فلأننا لا بدّ أن نلتزم : إمّا بافتراض الشرطين علتين مستقلّتين للجزاء ، وهذا يعنى تقييد المفهوم. وإمّا بافتراض أنّ مجموع الشرطين علّه واحده مستقلّه ، وهذا يعنى الحفاظ على إطلاق المفهوم وتقييد المنطوق في كلّ من الشرطيتين بانضمام شرط الاخرى إلى شرطها ، فالتعارض إذن بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم ، والنسبه بينهما العموم من وجه ، فالصحيح أنّهما يتعارضان ويتساقطان ، ولا جمع عرفي.

٢- إذا وردت جملتان شرطيتان متّحدتان جزاءً ومختلفتان شرطاً ، وثبت بالدليل أنّ كلّاً من الشرطين علّه تامه ووجد الشرطان معاً فهل يتعدّد الحكم ، أو لا؟

وعلى تقدير التعدّد فهل يتطلّب كلّ منهما امتثالاً خاصاً به ، أو لا؟

ومثاله : إذا أفطرت فأعتق ، وإذا ظاهرت فأعتق. والمشهور : أنّ مقتضى ظهور الشرطيه في عليه الشرط للجزاء أن يكون لكلّ شرطٍ حكم مسبّب عنه ، فهناك إذن وجوبان للعتق ، وهذا ما يسمّى ب «أصالة عدم التداخل في الأسباب» ، بمعنى أنّ كلّ سببٍ يبقى سبباً تاماً ، ولا يندمج السببان ويصيران سبباً واحداً.

وحيث إنّ كلّ واحدٍ من هذين الوجوبين يمثّل بعثاً وتحريكاً مغايراً للآخر فلا بدّ من انبعائين وتحركين ، وهذا ما يسمّى ب «أصالة عدم التداخل في المسببات» ، بمعنى أنّ الوجوبين المسببين لا يكتفي بامتثالٍ واحدٍ لهما.

فإن قيل : إنّ هذين الوجوبين إن كان متعلّقهما واحداً - وهو طبعي العتق

فى المثال - لزم إمكان الاكتفاء بعقّ واحد. وإن كان متعلّق كلّ منهما حصّه من العتق غير الحصّه الاخرى لزم تقييد إطلاق ماده الأمر فى «أعتق»، وهو خلاف الظاهر.

كان الجواب أحد وجهين :

الأول : أن يؤخذ بالتقدير الأول - بناءً على إمكان اجتماع بعثين على عنوانٍ كلّى واحدٍ - ويقال : إنّ تعدّد البعث والتحريك بنفسه يقتضى تعدّد الانبعاث والحركة ؛ وإن كان العنوان الذى انصبّ عليه البعثان واحداً.

الثانى : أن يؤخذ بالتقدير الثانى - بناءً على عدم إمكان اجتماع بعثين على عنوانٍ واحدٍ - ويلتزم بتقييد إطلاق المادة ، والقريته على التقييد نفس ظهور الجملتين فى تعدّد الوجوب مع عدم إمكان اجتماعهما على عنوانٍ واحدٍ بحسب الفرض ، وهذا نحو من الجمع العرفى.

٣- إذا تعارض دليل إلزامى ودليل ترخيصى بالعموم من وجه ، قدّم الدليل الإلزامى.

وقد يقرب ذلك : بأنّ الدليل الترخيصى ليس مفاده عرفاً إلاّ أنّ العنوان المأخوذ فيه لا يقتضى الإلزام ، فإذا فرض عنوان آخر أعم منه من وجهٍ دلّ الدليل الإلزامى على اقتضائه للإلزام اخذ به ؛ لعدم التعارض بين الدليلين. وهذا فى الحقيقة ليس من الجمع العرفى ؛ لأنّ الجمع العرفى يفترض وجود التعارض بين الدليلين قبل التعديل ، والبيان المذكور يوضح عدم التعارض رأساً.

٤- إذا تعارض إطلاق شمولى وآخر بدلى بالعموم من وجهٍ : فإن كان أحد الدليلين دالاً على الإطلاق بالوضع والأداة ، والآخر بقريته الحكمه قدّم ما كان بالوضع ، سواء اتّصل بالإطلاق الآخر أو انفصل عنه. أمّا فى حالة الاتّصال فلاّته بيان للقيّد ، فلا يسمح لقريته الحكمه بالجريان وتكوين الإطلاق. وأمّا فى حالة الانفصال فلاّظهره والقريته.

وإذا كان كلاهما بالوضع أو بقرينه الحكمه فهناك قولان : أحدهما أنهما متكافئان فيتساقتان معاً ، والآخر تقديم الشمولى على البدلى.

ويمكن أن يفسر ذلك بعدّه أوجه :

الأول : أن يقال بأقوائيه الظهور الشمولى من الظهور البدلى فى إطلاقين متماثلين من حيث كونهما وضعيين أو حكّمين ؛ وذلك لأنّ الشمولى يتكفّل أحكاماً عديدهً بنحو الانحلال ، بخلاف المطلق البدلى الذى لا يتكفّل إلاّ حكماً واحداً وسيع الدائره ، والاهتمام النوعى ببيان أصل حكم برأسه أشدّ من الاهتمام ببيان حدوده ودائرتيه سعّه وضيقاً ، فيكون التعهّد العرفى بعدم تخلف بيان أصل حكم عن إرادته أقوى من التعهّد العرفى بعدم تخلف بيان سعته حكم عن إرادتها ، ولما كان تقديم البدلى يستعدى التخلف الأول وتقديم الشمولى يستعدى التخلف الثانى الأخفّ محذوراً تعين ذلك.

الثانى : أنّ الأمر فى «أكرم فقيراً» يختصّ بالحصّه المقدوره عقلاً- وشرعاً ، بناءً على أنّ التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس معقولاً ، وشمول «لا تكرم الفاسق» للفقير الفاسق يجعل إكرامه غير مقدورٍ شرعاً ، فيرتفع بذلك موضوع الإطلاق البدلى ويكون الشمولى وارداً عليه.

ولكن تقدّم (1) فى محلّه أنّ تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره معقول.

الثالث : أنّ خطاب «لا- تكرم الفاسق» لا- يعارض فى الحقيقة وجوب إكرام فقيرٍ ما الذى هو مدلول خطاب «أكرم فقيراً» ، بل يعارض الترخيص فى تطبيق الإكرام الواجب على إكرام الفقير الفاسق ، وهذا يعنى أنّ التعارض يقوم فى الواقع

ص: ٥٥٢

١- فى بحث الدليل العقلى من الجزء الأول للحلقه الثالثه ، ضمن قاعده استحاله التكليف بغير مقدور ، تحت عنوان : الجامع بين المقدور وغيره.

بين دليل الإلزام فى الخطاب الشمولى ودليل الترخيص فى الخطاب البدلى ، وقد تقدّم (١) أنه متى تعارض دليل الترخيص مع دليل الإلزام قدّم الثانى على الأول.

ونلاحظ على ذلك : أنّ حرمة إكرام الفقير الفاسق تنافى الوجوب بنفسه مع فرض تعلّقه بصرف وجود الفقير بلا قيد العدالة ، بقطع النظر عمّا يترتب على ذلك من ترخيصاتٍ فى التطبيق ، فالتنافى إذن بين إطلاقى حكمين إلزاميين.

اللهمّ إلاّ أن يقال : إنّ الإطلاق البدلى للأمر بالإكرام حاله عرفاً كحال إطلاق أدلّه الترخيص ، فى أنّه لا يفهم منه أكثر من عدم وجود مقتضى من ناحيه الأمر للتقييد بحصّه دون حصه ، فلا يكون منافياً لوجود مقتضى لذلك من ناحيه التحريم المجعول فى الدليل الآخر.

٥- إذا تعارض أصل مع أماره ، كالروايه الصادره من ثقّه فالتعارض - كما أشرنا سابقاً (٢) - إنّما هو بين دليل حجّيه الأصل ودليل حجّيه تلك الروايه ؛ وفى مثل ذلك قد يقال بالورود بتقريب : أنّ موضوع دليل الأصل هو عدم العلم بما هو دليل ، ودليل حجّيه الخبر يجعل الخبر دليلاً ، فيرفع موضوع دليل الأصل حقيقه وهو معنى الورود.

ولكنّ أخذ العلم فى دليل الأصل بما هو دليل لا بما هو كاشف تامّ يحتاج إلى قرينه ؛ لأنّ ظاهر الدليل فى نفسه أخذ العلم فيه بوصفه الخاصّ.

وقد يقال بالحكوميه بعد الاعتراف بأنّ ظاهر دليل الأصل أخذ عدم العلم فى موضوعه بما هو كاشف تامّ ؛ وذلك لأنّ دليل حجّيه الأماره مفاده التعيّد بكونها علماً وكاشفاً تاماً ، وبذلك يوجب قيامها مقام القطع الموضوعى المأخوذ - إثباتاً أو نفيّاً - موضوعاً لحكم من الأحكام. ومن أمثله ذلك : قيامها مقام القطع المأخوذ

ص: ٥٥٣

١- فى النقطة الثالثه من تطبيقات الجمع العرفى.

٢- فى تمهيد بحث التعارض ، تحت عنوان : ما هو التعارض المصطلح؟.

عدمه فى موضوع دليل الأصل ، وبهذا يكون دليل الحجية رافعاً لموضوع دليل الأصل تعبدًا ، وهو معنى الحكومه.

فإن قيل : هذا لا ينطبق على حاله التعارض بين الأماره والاستصحاب ؛ لأن دليل الاستصحاب مفاده التعبد ببقاء اليقين أيضاً ، فيكون بدوره رافعاً لموضوع دليل حجيه الأماره وهو الشك وعدم العلم.

كان الجواب : أن الشك لم يؤخذ فى موضوع دليل حجيه الأماره لساناً ، بل إطلاق الدليل يشمل حتى حاله العلم الوجدانى بالخلاف ، غير أن العقل يحكم باستحاله جعل الحجيه للأماره مع العلم بخلافها وجداناً. وهذا الحكم العقلى إنما يُخرج عن إطلاق الدليل حاله العلم الوجدانى خاصه ، فلا يكون الاستصحاب رافعاً لموضوع دليل حجيه الأماره ، خلافاً للعكس ، فإن الشك وعدم العلم مأخوذ فى دليل الاستصحاب لساناً فبجعل الأماره علماً يرتفع موضوعه بالحكومه.

ونلاحظ على ذلك كله : أن الدليل الحاكم لا تتم حكومته إلا بالنظر إلى مفاد الدليل المحكوم - كما تقدم (1) - ودليل حجيه الخبر فى المقام - وكذلك الظهور - هو السيره العقلانيه وسيره المتشرعه.

أمّا السيره العقلانيه فلم يثبت انعقادها على تنزيل الأماره منزله القطع الموضوعى ؛ لعدم انتشار حالات القطع الموضوعى فى الحياه العقلانيه على نحو يساعد على انتزاع السيره المذكوره. وإمضاء السيره العقلانيه شرعاً لا دليل على نظره إلى أكثر مما تنظر السيره اليه من آثار.

وأما سيره المتشرعه فالمتيقن منها العمل بالخبر والظهور فى موارد القطع الطريقي ، ولا جزم بانعقادها على العمل بهما فى موارد القطع الموضوعى.

والأصح : أن نلتزم بأخصيه دليل حجيه الخبر والظهور ، بل كونه نصاً فى

ص: ٥٥٤

١- فى أقسام الجمع العرفى ، تحت عنوان : الحكومه.

مورد تواجد الاصول على الخلاف ؛ للجزم بانعقاد السيره على تنجيز الواقع بالروايه والظهور ، وعدم الرجوع إلى البراءه ونحوها من الاصول العمليه.

فالأماره بحكم هذه الأخصييه والنصييه في دليل حجيتها مقدّمه على الأصل المخالف لها ؛ وإن لم يثبت دليل الحجّيه قيامها مقام القطع الموضوعي عموماً.

٦- إذا تعارض أصل سببي وأصل مسببي كان الأصل السببي مقدّمًا ، ولهذا يجري استصحاب طهاره الماء الذي يغسل به الثوب المتنجس ولا يعارض باستصحاب نجاسه الثوب المغسول. وقد فسّر ذلك على أساس الحكومه ؛ لأنّ استصحاب نجاسه الثوب في المثال موضوعه الشكّ في نجاسه الثوب بقاءً ، واستصحاب طهاره الماء يلغى تعبدًا الشكّ في تمام آثار طهاره الماء بما فيها تطهيره للثوب ، فيرتفع بالتعبد موضوع استصحاب النجاسه ، كما تقدم في الحلقة السابقه (١).

ولكن يلاحظ من ناحيه : أنّ هذا البيان يتوقّف على افتراض قيام الإحراز التعييدي بالأصل السببي مقام القطع الموضوعي ، وقد مرّت المناقشه في ذلك.

ومن ناحيه اخرى : أنّ التفسير المذكور غير مطرد في سائر موارد تقديم الأصل السببي على المسببي ؛ لأنّه يختصّ بما إذا كان مفاد الأصل السببي إلغاء الشكّ وجعل الطريقيه ، كما يدعى في الاستصحاب ، مع أنّ الأصل السببي قد لا يكون مفاده كذلك ، ومع هذا يقدم على الأصل المسببي حتّى ولو كان مفاده جعل الطريقيه ، فالماء المغسول به الثوب في المثال المذكور لو كان مورداً لأصالة الطهاره - لا- لاستصحابها - لبني على تقدّمها بلا إشكالٍ على استصحاب نجاسه الثوب المغسول ، مع أنّ دليل أصالة الطهاره ليس مفاده إلغاء الشكّ لتجرى

ص: ٥٥٥

١- في تطبيقات بحث الاستصحاب ، تحت عنوان : الاستصحاب في حالات الشكّ السببي والمسببي.

وهذا يكشف عن أنّ نكته تقدّم الأصل السببي على المسببي لا تكمن في إلغاء الشكّ ، بل في كونه يعالج موضوع الحكم ، فكأنّه يحلّ المشكله في مرتبه أسبق على نحو لا يبقى مجال للحلّ في مرتبه متأخره عرفاً ؛ وهذا يعنى أنّ السببيه باللحاظ المذكور نكته عرفيه تقتضى بنفسها التقديم في مقام الجمع بين دليلي الأصلين : السببي والمسببي.

٧- إذا تعارض الاستصحاب مع أصل آخر كالبراءه وأصالة الطهاره تقدّم الاستصحاب بالجمع العرفي. والمشهور في تفسير هذا التقديم وتبرير الجمع العرفي : أنّ دليل الاستصحاب حاكم على أدلّه تلك الاصول ؛ لأنّ مفاده التبعيد ببقاء اليقين وإلغاء الشكّ ، وتلك الأدلّه اخذ في موضوعها الشكّ ، فيكون رافعاً لموضوعها بالتبعيد.

فإن قيل : كما أنّ الشكّ مأخوذ في موضوع أدلّه البراءه وأصالة الطهاره كذلك هو مأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب.

كان الجواب : أنّ الشكّ وإن كان مأخوذاً في موضوع أدلّتها جميعاً ولكنّ دليل الاستصحاب هو الحاكم ؛ لأنّ مفاده التبعيد باليقين وإلغاء الشكّ ، بخلاف أدلّه الاصول الاخرى.

وهذا البيان يواجه نفس الملاحظه التي علّقناها على دعوى حكومه دليل حجّيه الأماره على أدلّه الاصول ، فلاحظ (١).

والأحسن : تخريج ذلك على أساس آخر من قبيل : أنّ العموم في دليل الاستصحاب عموم بالأداه ؛ لاشتماله على كلمه «أبداً» ، فيكون أقوى وأظهر في الشمول لماده الاجتماع.

اشاره

نتناول الآن التعارض المستقر الذي تقدّم (١): أنّ التنافى فيه بعد استقرار التعارض يسرى إلى دليل الحجية ، إذ يكون من الممتنع شمول دليل الحجية لهما معاً. وسنبحث هنا حكم هذا التعارض في ضوء دليل الحجية ، وبقطع النظر عن الروايات الخاصه التي عولج فيها حكم التعارض ، وهذا معنى البحث عمّا تقتضيه القاعده في المقام.

والمعروف أنّ القاعده تقتضى التساقط ؛ لأنّ شمول دليل الحجية للدليلين المتعارضين غير معقول ، وشموله لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، وشموله لهما على وجه التخيير لا ينطبق على مفاده العرفي - وهو الحجية التعيينية - فيتعين التساقط.

ونلاحظ من خلال هذا البيان أنّ الانتهاء إلى التساقط يتوقف على إبطال الشقوق الثلاثة الاولى ، فلنتكلم عن ذلك :

[حجيه الدليلين المتعارضين معاً:]

أمّا الشقّ الأول - وهو شمول دليل الحجية لهما معاً - فقد يقال : إنّ الدليلين

ص: ٥٥٧

١- في تمهيد بحث التعارض ، تحت عنوان : ما هو التعارض المصطلح؟

المتعارضين تارةً يكون مفاد أحدهما إثبات حكم إلزامي ، ومفاد الآخر نفيه.

واخرى يكون مفاد كلٍّ منهما حكماً ترخيصياً. وثالثه يكون (1) مفاد كلٍّ منهما حكماً إلزامياً.

ففي الحالة الاولى يستحيل شمول دليل الحجية لهما ؛ لأنه يؤدي إلى تنجيز حكم إلزامي والتعذير عنه في وقت واحد.

وفي الحالة الثانية يستحيل الشمول ؛ لأدائه - مع العلم بمخالفه أحد الترخيصين للواقع - إلى الترخيص في المخالفه القطعيه لذلك الواقع المعلوم إجمالاً.

وأما في الحالة الثالثة : فإن كان الحكمان الإلزاميان متضادين ذاتاً - كما إذا دلّ دليل على وجوب الجمعه ودلّ آخر على حرمتها - فالشمول محال أيضاً ؛ لأدائه إلى تنجيز حكمين إلزاميين في موضوع واحد.

وإن كانا متضادين بالعرض للعلم الإجمالي من الخارج بعدم ثبوت أحدهما - كما إذا دلّ دليل على وجوب الجمعه وآخر على وجوب الظهر - فلا استحاله في شمول دليل الحجية لهما معاً ؛ لأنه إنّما يؤدي إلى تنجيز كلا الحكمين الإلزاميين مع العلم بعدم ثبوت أحدهما ، ولا محذور في ذلك.

ولكن الصحيح : أنّ هذا التوهم يقوم على أساس ملاحظه المدلول المطابق في مقام التعارض فقط ، وهو خطأ ، فإنّ كلاً من الدليلين المفروضين يدلّ بالالتزام على نفي الوجوب المفاد بالآخر ، فيقع التعارض بين الدلاله المطابقه لأحدهما والدلاله الالتزاميه للآخر ، وحجيتهما معاً تؤدي إلى تنجيز حكم والتعذير عنه في

ص: ٥٥٨

١- كلمه (يكون) ساقطه عن الطبعة الاولى ، وقد أثبتناها طبقاً لما جاء في النسخه الخطيها لواصله إلينا.

فإن قيل : هذا يعنى أنّ المحذور نشأ من ضمّ الدالّتين الالتزاميتين فى الحجّيه إلى المطابقتين فيتعيّن سقوطهما عن الحجّيه ؛ لأنّهما المنشأ للتعارض ، وتظلّ حجّيه الدلاله المطابقه فى كلّ من الدليلين ثابتة.

كان الجواب : أنّنا نواجه فى الحقيقه معارضتين ثنائيتين ، والدلاله الالتزاميه تشكّل أحد الطرفين فى كلّ منهما ، فلا مبرّر لطرح الدلاله الالتزاميه إلّا التعارض ، وهو ذو نسبه واحده إلى كلا طرفى المعارضه ، فلا بدّ من سقوط الطرفين معاً.

فإن قيل : المبرّر لطرح الدلاله الالتزاميه خاصّه دون المطابقه أنّها ساقطه عن الحجّيه على أى حال ، سواء رفعنا اليد عنها ابتداءً أو رفعنا اليد عن الدالّتين المطابقتين ؛ لأنّ سقوط المطابقه عن الحجّيه يستتبع سقوط الالتزاميه ، فالدلاله الالتزاميه إذن ساقطه عن الحجّيه على أى حال ؛ إمّا سقوطاً مستقلاً ، أو بتبع سقوط الدلاله المطابقه ، ومع هذا فلا- موجب للالتزام بسقوط الدلاله المطابقه.

كان الجواب : أنّ الدلاله الالتزاميه فى كلّ معارضه ثنائيه تعارض الدلاله المطابقه للدليل الآخر ، وهى غير تابعه لها فى الحجّيه ليدور أمرها بين السقوط الابتدائى والسقوط التبعى ، فلا معيّن لحلّ المعارضه بإسقاط الدالّتين الالتزاميتين خاصّه.

[حجّيه أحد الدليلين المتعارضين :]

وأما الشقّ الثانى - وهو شمول دليل الحجّيه لأحدهما المعيّن - فقد برهن على استحالته بأنّه ترجيح بلا مرجّح ، إلّا أنّ هذا البرهان لا يطرد فى الحالات التاليه.

الحاله الاولى : أن نعلم بأن ملاك الحجية والطريقيه غير ثابت في كل من الدليلين في حاله التعارض ، وفي هذه الحاله لا شك في سقوطهما معاً بلا حاجه إلى برهان ؛ لأن المفروض عدم الملاك لحجيتهما.

الحاله الثانيه : أن نعلم - بقطع النظر عن دليل الحجية - بوجود ملاكها في كل منهما وبأن الملاك في أحدهما المعين أقوى منه في الآخر ، ولا شك هنا في شمول دليل الحجية لذلك المعين ولا يكون ترجيحاً بلا مرجح ؛ للعلم بعدم شموله للآخر. وكذلك الأمر إذا احتملنا أقوائه الملاك الطريقي في ذلك المعين ولم نحتمل الأقوائه في الآخر ، فإن هذا يعني أنّ إطلاق دليل الحجية للآخر معلوم السقوط ؛ لأنه إمّا مغلوب أو مساوٍ ملاكاً لمعارضه ، وأمّا إطلاق دليل الحجية لمحتمل الأقوائه فهو غير معلوم السقوط ، فنأخذ به.

الحاله الثالثه : أن لا يكون الملاك محرزاً بقطع النظر عن دليل الحجية لا نفيّاً ولا إثباتاً ، وإنما الطريق إلى إحرازه نفس دليل الحجية ، ونفترض أننا نعلم بأن الملاك لو كان ثابتاً في المتعارضين فهو في أحدهما المعين أقوى ، وهذا يعنى العلم بسقوط إطلاق دليل الحجية للآخر ؛ لأنه إمّا لا ملاك فيه ، وإمّا فيه ملاك مغلوب. وأمّا إطلاق دليل الحجية للمعين فلا علم بسقوطه ، فيؤخذ به. ومثل ذلك ما إذا كان أحدهما المعين محتمل الأقوائه على تقدير ثبوته دون الآخر.

ومن أمثله ذلك : أن يكون أحد الراويين أوثق وأفقه من الراوى الآخر ، فإن نكته الطريقيه التي هي ملاك الحجية لا يحتمل كونها موجوده في غير الأوثق والأفقه خاصه.

وهكذا يتضح أنّ إبطال الشمول لأحدهما المعين ببرهان استحاله الترجيح بلا مرجح إنّما يتجه في مثل ما إذا كان كل من الدليلين مورداً لاحتمال وجود الملاك الأقوى فيه.

وأما الشقّ الثالث - وهو إثبات الحجبه التخيريّه - فقد ابطال بأنّ مفاد الدليل هو كون الفرد مركزاً للحجبه ، لا الجامع .

ويلاحظ أنّ الحجبه التخيريّه لا ينحصر أمرها بحجبه الجامع ليقال بأنّ ذلك خلاف مفاد الدليل ، بل يمكن تصويرها بحجبتين مشروطتين ، بأن يلتزم بحجبه كلّ من الدليلين لكن لا- مطلقاً ، بل شريطه أن لا يكون الآخر صادقاً ، فمركز كلّ من الحجبتين الفرد لا- الجامع ، ولكن نرفع اليد عن إطلاق الحجبه لأجل التعارض. ولا- تنافي بين حجبتين مشروطتين من هذا القبيل ، ولا محذور في ثبوتهما إذا لم يكن كذب كلّ من الدليلين مستلزماً لصدق الآخر ، وإلاّ رجعنا إلى إناطه حجبه كلّ منهما بصدق نفسه ، وهو غير معقول.

فإن قيل : ما دمنا لا نعلم الكاذب من الصادق فلا نستطيع أن نميّز أنّ أيّ الحجبتين المشروطتين تحقق شرطها لنعمل على أساسها ، فأى فائده في جعلهما؟

كان الجواب : أنّ الفائده نفى احتمال ثالث ؛ لأننا نعلم بأنّ أحد الدليلين كاذب ، وهذا يعنى العلم بأنّ إحدى الحجبتين المشروطتين فعليه ، وهذا يكفى لنفى الاحتمال الثالث.

وعلى ضوء ما تقدم يتّضح :

أولاً : أنّ دليل الحجبه يقتضى الشمول لأحدهما المعيّن إذا كان ملاك الحجبه على تقدير ثبوته أقوى فيه ، أو محتمل الأقوائيه دون احتمال مماثل في الآخر.

ثانياً : أنّه في غير ذلك لا يشمل كلاً من المتعارضين شمولاً منجزاً.

ثالثاً : أنّه مع ذلك يشمل كلاً منهما شمولاً مشروطاً بكذب الآخر لأجل نفى الثالث ، وذلك فيما إذا لم يكن كذب أحدهما مساوقاً لصدق الآخر.

هذه هي النظرية العامه للتعارض المستقرّ على مقتضى القاعده.

ومن أجل تكميل الصورة عن النظرية العامه للتعارض المستقر يجب أن نشير إلى عدّه امور :

[الحالات المختلفه لدليل الحجّيه:]

الأول : أنّ دليل الحجّيه الذى يعالج حكم التعارض المستقرّ على ضوءه تارة يكون دليلاً واحداً ، واخرى يكون دليلين ، وتوضيح ذلك باستعراض الحالات التاليه :

الاولى : اذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين صدوراً ظنيين دلالة تعارضاً معارضهً مستقرهً فالتنافى بينهما يسرى إلى دليل الحجّيه ، كما تقدم (١) ، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجّيه الظهور .

الثانيه : إذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين دلالةً ظنيين سندا تعارضاً معارضهً مستقرهً فالتنافى بينهما يسرى إلى دليل الحجّيه ، كما تقدم (٢) ، وهو هنا دليل واحد وهو دليل حجّيه السند .

الثالثه : إذا افترضنا دليلين لفظيين ظنيين دلالةً وسندا فلا شكّ فى سرايه التنافى إلى دليل حجّيه الظهور ، ولكن هل يسرى إلى دليل حجّيه السند أيضاً؟

قد يقال بعدم السريان ، إذ لا محذور فى التعبد بكلا السنتين ، وإنما المحذور فى التعبد بالمفادين .

ولكنّ الصحيح هو السريان ؛ لأنّ حجّيه الدلاله وحجّيه السند مرتبطتان إحداهما بالآخرى ، بمعنى أنّ دليل حجّيه السند مفاده هو التعبد بمفاد الكلام

ص: ٥٦٢

المنقول ، لا مجرد التعبد بصدور الكلام بقطع النظر عن مفاده.

الرابعه : إذا افترضنا دليلين لفظيين : أحدهما ظنّي سندا قطعي دلالة ، والآخر بالعكس ولم يكن بالإمكان الجمع العرفي بين الدالتين فالتنافي الذي يسرى هنا لا يسرى إلى دليل حجّيه الظهور بمفرده ، ولا إلى دليل حجّيه السند كذلك ، إذ لا توجد دالتان ظنّيتان ولا سندان ظنّيان ، وإنّما يسرى إلى مجموع الدليلين ، بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجّيه السند في أحدهما ودليل حجّيه الظهور في الآخر ، فاذا لم يكن هناك مرجّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر طبّقت النظرية السابقه.

الخامسه : إذا افترضنا دليلاً ظنّياً دلالة وسندا معارضاً لدليل قطعي دلالة وظنّي سندا وتعذر الجمع العرفي سرى التنافي ، بمعنى وقوع التعارض بين دليل حجّيه الظهور في ظنّي الدلالة ودليل السند في الآخر ، ويؤدّي ذلك إلى دخول دليل السند لظنّي الدلالة في التعارض أيضاً ؛ لِمَا عرفت من الترابط. والمحصل النهائي لذلك : أنّ دليل السند في أحدهما يعارض كلاً من دليل حجّيه الظهور ودليل السند في الآخر.

السادسه : إذا افترضنا دليلاً ظنّياً دلالة وسندا معارضاً لدليل ظنّي دلالة وقطعي سندا سرى التنافي إلى دليل حجّيه الظهور ؛ لوجود ظهورين متعارضين.

ودخل دليل التعبد بالسند الظنّي في المعارضه لمكان الترابط المشار اليه.

[حاله التعارض غير المستوعب:]

الثاني : أنّ التعارض المستقرّ تارة يستوعب تمام مدلول الدليل ، كما في الدليلين المتعارضين الواردين على موضوع واحد. واخرى يشمل جزءاً من المدلول ، كما في العامّين من وجه. وما تقدّم من نظريه التعارض كما ينطبق على

التعارض المستوعب كذلك ينطبق على التعارض غير المستوعب ، ولكن يختلف هذان القسمان في نقطه ، وهى : أنه فى حالات التعارض المستوعب بين دليلين ظنيين دلالة وسنداً يسرى التنافى إلى دليل حجيه الظهور ، وبالتالى إلى دليل التعبد بالسند. وأما فى حالات التعارض غير المستوعب بينهما فالتنافى يسرى إلى دليل حجيه الظهور ، ولكن لا يمتد إلى دليل التعبد بالسند ، بمعنى أنه لا موجب لرفع اليد عن سند كل من العامين من وجه رأساً.

فإن قيل : إن التنافى فى دليل حجيه الظهور يتوقف على افتراض ظهورين متعارضين ، ونحن لا نحرز ذلك فى المقام الإبدليل التعبد بالسند ، فالتنافى فى الحقيقة نشأ من دليل التعبد بالسند.

كان الجواب : أن هذا صحيح ، ولكنه لا يعنى طرح السند رأساً ، فإن مفاد دليل التعبد بالسند ثبوت الكلام المنقول بلحاظ تمام ما له من آثار ، ومن آثاره حجيه عمومه فى ماده الاجتماع وحجيه عمومه فى ماده الافتراق ، فإذا تعدد ثبوت الأثر الأول للتعارض ثبت الأثر الثانى ، وهو معنى عدم سقوط السند رأساً.

وأما حين يتعدد ثبوت كل للكلام المنقول من آثار - كما فى حالات التعارض المستوعب - فيقوم التعارض بين السندين لا محاله.

ومن هنا نستطيع أن نعرف أنه فى كل حالات التعارض بين مدلولى دليلين ظنيين سنداً يقع التعارض ابتداءً فى دليل التعبد بالسند ، لا فى دليل حجيه الظهور ؛ لأننا لا نحرز وجود ظهورين متعارضين إلا من ناحيه التعبد بالسند ، فإن كان التعارض مستوعباً سقط التعبد بالسند رأساً فى كل منهما ، وإلا سقط بمقداره.

وأما ما كنا نقوله من أن التنافى يسرى إلى دليل حجيه الظهور ويمتد منه إلى دليل التعبد بالسند فهو بقصد تبسيط الفكره ، حيث إن التنافى بين السندين فى مقام التعبد متفرع على التنافى بين الظهورين فى مقام الحجيه على تقدير ثبوتهما ، فكأن التنافى سرى من دليل حجيه الظهور إلى دليل التعبد بالسند. وأما من الناحيه

الواقعيه وبقدر ما نمسك بأيدينا فالتعارض منصب ابتداءً على دليل التعبد بالسند ؛ لأننا لا نمسك بأيدينا سوى السندين.

[نفى الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين :]

الثالث : وقع البحث في أن المتعارضين بعد عجز كل منهما عن إثبات مدلوله الخاص هل يمكن نفى الاحتمال الثالث بهما؟

وقد يقرب ذلك بوجه :

أولها : التمسك بالدلالة الالتزامية في كل منهما لنفي الثالث ، فإنها غير معارضة فتبقى حجة . وهذا مبني على إنكار تبعيه الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية .

ثانيها : التمسك بدليل الحجية لإثبات حجيه غير ما علم إجمالاً بكذبه ، فإن المتعذر تطبيق دليل الحجية على هذا بعينه أو ذاك بعينه للمعارضة ، وأما تطبيقه على عنوان (غير معلوم الكذب) إجمالاً فلا - محذور فيه ؛ لأنه غير معارض لا بتطبيقه على عنوان (معلوم الكذب) لوضوح أن جعل الحجية لهذا العنوان غير معقول ، ولا بتطبيقه على عنوان تفصيلي كهذا أو ذاك ؛ لعدم إحراز مغايره العنوان التفصيلي لعنوان غير المعلوم .

ونلاحظ على ذلك : أن الخبرين المتعارضين إما أن يحتمل كذبهما معاً ، أو لا ، فإن احتمل ففي حاله كذبهما معاً لا تعين للمعلوم بالإجمال ، ولا لغير المعلوم بالإجمال لتجعل الحجية له ، وإن لم يحتمل كذبهما معاً فهذا بنفسه ينفي احتمال الثالث بلا حاجه إلى التمسك بدليل الحجية .

ثالثها : وهو تعميق للوجه الثاني ، وحاصله : الالتزام بحجيه كل من المتعارضين ولكن على نحو مشروط بكذب الآخر ، وحيث يعلم بكذب أحدهما فيعلم بحجيه أحدهما فعلاً ، وهذا يكفي لنفي الثالث ، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك .

الرابع : ينبغي أن يعلم أننا فى تنقيح القاعده على ضوء دليل الحجية كنا نستبطن افتراضاً ، وهو التعامل مع أدله الحجية بوصفها أدله لفظية لا ترفع اليد عن إطلاقها إلا بقدر الضروره ، إلا أن هذا الافتراض لا ينطبق على الواقع ؛ لأن دليل الحجية فى الغالب لبي مرجعه إلى السيره العقلانيه ، وسيره المتشرعه ، والإجماع.

والأدله اللفظيه إذا تمت تعتبر إمضائية فتصرف إلى نفس مفاد تلك الأدله اللبئيه وتحدد بحدودها.

وعلى هذا الأساس سوف تتغير نتيجتان من النتائج التى انتهينا إليها سابقاً :

الاولى : ما كنا نفترضه من التمسك بإطلاق دليل الحجية لإثبات حجيه فى كل من المتعارضين مشروطه بكذب الآخر ، وكنا نستفيد من ذلك لنفى احتمال الثالث ، فإن هذا الافتراض يناسب الدليل اللفظى الذى له إطلاق يشمل المتعارضين بحد ذاته. وأما إذا كان مدرك الحجية الأدله اللبئيه من السيره العقلانيه وغيرها فلا إطلاق فيها للمتعارضين رأساً ، فلا يمكن أن نثبت بها حجيتين مشروطتين على النحو المذكور.

الثانيه : ما كنا نفترضه - فى حاله تعارض الدليل اللفظى القطعى سندا مع الدليل اللفظى الظنى سندا وعدم إمكان الجمع العرفى - من وقوع التعارض بين دليل حجيه الظهور فى الأول ودليل حجيه السند فى الثانى ، فإن هذا يناسب الإقرار بتاميه كل من هذين الدليلين فى نفسه وصلاحيته لمعارضه الآخر ، مع أن الواقع بناءً على أن دليل حجيه السند - أى حجيه خبر الواحد - السيره قصوره فى نفسه عن الشمول لمورد المعارضه المستقره لظاهر كلام قطعى الصدور من الشارع ؛ لعدم انعقاد السيره فى مثل ذلك على التعبد بنقل المعارض.

اشاره

الروايات الخاصه الوارده فى علاج التعارض على قسمين :

أحدهما : ما يتصل بحالات التعارض بين الدليل القطعيّ السند والدليل الظنّيّ السند ، إذ قد يقال بوجود ما يدلّ على إلغاء حجّيه الدليل الظنّيّ السند فى هذه الحاله على نحو نرفع اليد بذلك عمّا قد يكون هو مقتضى القاعده من تعارض دليل التعبد بالسند فى أحدهما مع دليل التعبد بالظهور فى الآخر وتساقطهما. ونسمّى روايات هذا القسم بروايات العرض على الكتاب ؛ لأنها تقتضى عرض الأخبار على الكتاب.

والقسم الآخر : ما يتصل بحالات التعارض بين الدليلين الظنّيين سنداً ، إذ قد يقال بوجود ما يدلّ على عدم التساقط وثبوت الحجّيه لأحد المتعارضين تعييناً أو تخيراً على نحو نرفع اليد به عمّا تقتضيه القاعده من التساقط ، ونسمّى روايات هذا القسم بروايات العلاج.

وستكلّم عن هذين القسمين تباعاً :

١ - روايات العرض على الكتاب

ويمكن تصنيف هذه الروايات إلى ثلاث مجاميع :

ص: ٥٦٧

المجموعه الاولى : ما ورد بلسان الاستنكار والتحاشى عن صدور ما يخالف الكتاب من المعصومين ، من قبيل روايه أيتوب بن راشد ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : «الم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (١).

فإنّ التعبير بزخرف يدلّ على نفى الصدور مع الاستنكار والتحاشى. وهذه الروايات تدلّ على سقوط كلّ خبرٍ مخالفٍ للكتاب عن الحجّيه ، وبهذا تقيّد دليل حجّيه السند على تقدير ثبوت الإطلاق فيه.

وقد يستشكل فى ذلك :

تارةً : بأنّ الروايات المذكوره لا تنفى الحجّيه ، وليست ناظره إليها ، وإنّما تنفى صدور الكلام المخالف ، فلا تعارض دليل حجّيه السند لتقيّده ، وإنّما تعارض نفس الروايات الدالّه على صدور الكلام المخالف.

واخرى : بأنّ موضوع هذه الروايه غير الموافق ، لا-المخالف ، ولازم ذلك عدم العمل بالروايات التى لا-تعرض فى القرآن الكريم لمضمونها.

وثالثهً : بأنّ صدور الكلام المخالف من الأئمّه عليهم السلام معلوم وجداناً ، كما فى موارد التخصيص والتقييد ، وهذا يكشف عن لزوم تأويل تلك الروايات ولو بحملها على المخالفه فى اصول الدين.

والجواب : أمّا على الأول فبأنّ نفى الصدور بروح الاستنكار يدلّ بالالتزام العرفى على نفى الحجّيه.

وأمّا على الثانى فبأنّ ظاهر عدم الموافقه عدمها بنحو السالبه بانتفاء المحمول ، لا السالبه بانتفاء الموضوع التى تحصل بعدم تطرّق القرآن للمضمون رأساً.

ص : ٥٦٨

وأما على الثالث فبأن نفس الاستنكار والتحاشى قرينه عرفيه على تقييد المخالف بما كان يقتضى طرح الدليل القرآنى وإلغاءه رأساً، فلا يشمل المخالف بالتخصيص والتقييد ونحوهما ممّا لاستنكار فيه بعد وضوح بناء البيانات الشرعيه على ذلك.

المجموعه الثانيه : ما دلّ على إناطه العمل بالروايه بأن يكون موافقاً مع الكتاب وعليه شاهد منه ، من قبيل روايه ابن أبى يعفور ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به ، قال : «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وإلا فالذى جاء به أولى به» (١).

وهذه الروايه ونظائرها تساق في الحقيقه إلغاء حجّيه خبر الواحد ؛ لأنّها تنهى عن العمل به في حاله عدم تطابقه مع القرآن الكريم ، ولا محضّل عرفاً لجعل الحجّيه له في خصوص حاله التطابق ؛ لكفايه الدلاله القرآنيه حينئذٍ.

وعليه فيرد على الاستدلال بها : أنّها بنفسها أخبار آحاد ، ولا يمكن الاستدلال بأخبار الآحاد على نفى حجّيه خبر الواحد. هذا ، إضافةً إلى أنّنا لو سلّمنا أنّها لا تلغى حجّيه خبر الواحد على الإطلاق فلا شكّ في أنّها تسلب الحجّيه عن الخبر الذى ليس له موافق من الكتاب الكريم ، ومضمونها نفسه لا- يوافق الكتاب الكريم ، بل يخالفه ، بناءً على دلاله الكتاب وغيره من الأدلّه القطعيه على حجّيه خبر الثقة ، فيلزم من حجّيتها عدم حجّيتها.

المجموعه الثالثه : ما دلّ على نفى الحجّيه عمّا يخالف الكتاب الكريم ، من قبيل روايه جميل بن درّاج ، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال : «الوقوف عند الشبهه

ص: ٥٦٩

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ١١٠ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١١.

خير من الاقتحام في الهلكه ، إنَّ على كلِّ حقِّ حقيقهً ، وعلى كلِّ صوابٍ نوراً ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه» (١).

وتعتبر هذه المجموعه مخصّصه لدليل حجّيه الخبر ، لا- ملغيه للحجّيه رأساً ، ونتيجه ذلك عدم شمول الحجّيه للخبر المعارض للكتاب الكريم. وبعد أخذ الكتاب بوصفه مصداقاً لمطلق الدليل القطعي على ضوء مناسبات الحكم والموضوع يثبت أنّ كلّ دليلٍ ظنّيّ يخالف دليلاً قطعياً السند يسقط عن الحجّيه ، والمخالفه هنا حيث لم ترد في سياق الاستنكار بل في سياق الوقوف عند الشبهه فلا- تختصّ بالمخالفه التي تقتضى طرح الدليل القرآني رأساً كما في المجموعه الاولى ، بل تشمل كلّ حالات التعارض المستقرّ بما في ذلك التباين والعموم من وجه.

وقد يعترض على ذلك باعتراضين :

الأول : أنّ هذه المجموعه لا تختصّ بأخبار الآحاد ، بل تشمل كلّ أمارهٍ تؤدّي إلى مخالفه الكتاب ، فلا تكون أخصّ مطلقاً من دليل حجّيه الخبر ، بل قد تكون النسبه هي العموم من وجه.

والجواب : أنّ الصحيح تقديم إطلاق هذه المجموعه - عند التعارض - على دليل حجّيه الخبر باعتبار حكومتها عليه ، إذ هي كأدله المانعيه والشرطيّه فرض فيها الفراغ عن أصل حجّيه بعض الأمارات ليصحّ استثناء بعض الحالات من ذلك ، وهذا معنى النظر المستوجب للحكومه.

أضف إلى ذلك : أنّ خبر الثقة هو القدر المتيقّن منها ، باعتباره الفرد البارز من الأمارات ، والمتعارف والداخل في محلّ الابتلاء وقتئذٍ الذي كان يترقّب

ص : ٥٧٠

مخالفته للكتاب تارةً وموافقته اخرى.

الثانى : أنّ هذه المجموعه تدلّ على إسقاط ما يخالف الكتاب عن الحجّيه ، والمخالفه كما تشمل التنافى بنحو التباين أو العموم من وجهٍ كذلك تشمل التنافى بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومه ؛ لأنّ ذلك كله يصدق عليه المخالفه ، فيكون مقتضى إطلاقها طرح ما يعارض الكتاب الكريم مطلقاً ، سواء كان تعارضاً مستقراً أو غير مستقرّ.

وقد اجيب على هذا الاعتراض بوجهين :

أحدهما : أنّ المعارضه بنحو التخصيص أو التقييد ونحوهما ليست بمخالفه ؛ لأنّ الخاصّ والمقيّد والحاكم قرينه على المراد من العامّ والمطلق والمحكوم.

والآخر : أنّنا نعلم إجمالاً بصدور كثيرٍ من المخصّصات والمقيّدات للكتاب عن الأئمّه عليهم السلام ، وهذا إن لم يشكّل قرينهً متّصلهً تصرف عنوان المخالفه فى هذه الروايات إلى الأنحاء الاخرى من المخالفه - أى التعارض المستقرّ - فلا أقلّ من سقوط الإطلاقات القرآنيه عن الحجّيه بالتعارض فيما بينها على أساس العلم الإجمالى ، فتبقى الأخبار المخصّصه على حجّيتها.

ونلاحظ على هذين الوجهين : أنّ المخالفه للقرآن المسقطه للخبر عن الحجّيه : إن اريد بها المخالفه لدلاله قرآنيه ولو لم تكن حجّه فكلا الجوابين غير صحيح ؛ لأنّ القرينه المنفصله والتعارض على أساس العلم الإجمالى لا يرفع أصل الدلاله القرآنيه ، ولا يُخرج الخبر عن كونه مخالفاً لها.

وإن اريد بها المخالفه لدلاله قرآنيه حجّه فى نفسها وبقطع النظر عن الخبر المخالف لها فالجواب الثانى صحيح ؛ لأنّ الدلاله القرآنيه ساقطه عن الحجّيه بسبب العلم الإجمالى ما لم يدع انحلاله. وأمّا الجواب الأول فهو غير صحيح ؛

لأنَّ الخاصَّ مخالف لدلاله العامّ التي هي حجّه في نفسها وبقطع النظر عن ورود الخاصّ.

وإن أريد بها المخالفه لدلاله قرآنيه واجده لمقتضى الحجّيه حتى بعد ورود الخبر المخالف صحّ كلا الجوابين ؛ لأنّ مقتضى الحجّيه في العامّ غير محفوظٍ بعد ورود القرينه المنفصله ، واختصّت المخالفه المسقطه للخبر عن الحجّيه بالمخالفه على وجه لا يصلح للقرينه.

وأوجه هذه الاحتمالات أوسطها.

ويمكن أن يجاب أيضاً - بعد الاعتراف بتماويه الاطلاق في روايات هذه المجموعه للمعارضه غير المستقره - : بأنّ هناك مخصّياً صاعداً لهذا الإطلاق ، وهو ما ورد في بعض الأخبار العلاقيه ممّا يستفاد منه الفراغ عن حجّيه الخبر المخالف مع الكتاب في نفسه. ففي روايه عبدالرحمان ابن أبي عبدالله قال : قال الصادق عليه السلام : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه ، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه ...» (١).

فإنّ الظاهر من قوله : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان» أنّ الإمام عليه السلام بصدد علاج مشكله التعارض بين حديثين معتبرين في نفسيهما لولا- التعارض ، فيكون دليلاً على عدم قدح المخالفه مع الكتاب في الحجّيه الاقتضائيه. نعم ، لا يوجد فيه إطلاق يشمل جميع أقسام الخبر المخالف مع الكتاب ؛ لأنّه ليس في مقام بيان هذه الحيثيه ليتمّ فيه الإطلاق ، فلا بدّ من الاقتصار على المتيقّن من مفاده وهو مورد القرينه.

ص : ٥٧٢

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٩.

اشاره

ويمكن تصنيف روايات العلاج إلى عدّه مجاميع ، أهمّها : مجموعه التخيير ، ومجموعه الترجيح :

روايات التخيير

المجموعه الاولى : ما استدلّ به من الروايات على التخيير ، بمعنى جعل كلّ منهما حجّة على سبيل التخيير ، والحديث عن ذلك يقع : تارةً فى مقام الثبوت وتصوير إمكان جعل الحجّيه التخييريّه ، واخرى فى مقام الإثبات ومدى دلالة الروايات على ذلك.

أمّا البحث الثبوتى فقد يقال فيه : إنّ الحجّيه التخييريّه غير معقوله ؛ لأنّه إمّا أن يراد بها جعل حجّيه واحده ، أو جعل حجّيتين مشروطتين :

أمّا الأوّل فهو ممتنع ؛ لأنّ هذه الحجّيه الواحده إن كانت ثابتة لأحد الخبرين بالخصوص فهو خلف تخييريّتها.

وإن كانت ثابتة للجامع بين الخبرين بنحو مطلق الوجود - أى الجامع أينما وجد - لزم سريان الحجّيه إلى كلا-الفردين مع تعارضهما.

وإن كانت ثابتة للجامع بنحو صرف الوجود لم تسر إلى كلّ من الخبرين ؛ لأنّ ما يتعلّق بصرف الوجود لا يسرى إلى الفرد ، ومن الواضح أنّ صرف وجود الجامع بين الخبرين ليس له مدلول ليكون حجّة فى إثباته.

وأما الثانى فهو ممتنع أيضاً ؛ لأنّ حجّيه كلّ من المتعارضين إن كانت مشروطه بالالتزام به لزم عدم حجّيتهما معاً فى حاله ترك الالتزام بشيءٍ منهما ، وإن كانت مشروطه بترك الالتزام بالآخر لزم حجّيتهما معاً فى حاله المذكوره.

والجواب : أنّ بالإمكان تصوير التخيير بالالتزام بحجّيه كلّ منهما مشروطاً بالالتزام به (١) مع افتراض وجوب طريقيّ للالتزام بأحدهما.

وأما البحث الإثباتي فهناك روايات عديدة استدلت بها على التخيير :

منها : روايه عليّ بن مهزيار ، قال : قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم : أنّ صلّهما في المحمل ، وروى بعضهم : لا تصلّهما إلاّ على الأرض ، فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدى بك في ذلك؟ فوَقَّع عليه السلام : «موسّع عليك بأيّ عملت» (٢).

وفقره الاستدلال منها : قوله عليه السلام : «موسّع عليك بأيّ عملت» الواضح في الدلالة على التخيير وإمكان العمل بكلّ من الحديثين المتعارضين.

ولكن نلاحظ على ذلك :

أولاً : أنّ الظاهر منها إرادته التوسعه والتخيير الواقعي ، لا- التخيير الظاهري بين الحجّيتين ؛ لظهور كلّ من سؤال الراوي وجواب الإمام في ذلك.

أمّا ظهور السؤال فلاّ أنّه مقتضى التنصيص من قبله على الحكم الذي تعارض فيه الخبران الظاهر في استعلامه عن الحكم الواقعي ، على أنّ قوله : «فأعلمني كيف تصنع أنت لأقتدى بك؟» كالصريح في أنّ السؤال عن الحكم الواقعي للمسألة ، فيكون مقتضى التطابق بينه وبين الجواب كون النظر في كلام الإمام عليه السلام إلى ذلك أيضاً ، إذ لا وجه لصرف النظر مع تعيين الواقعه عن حكمها الواقعي إلى الحكم الظاهري العام.

ص : ٥٧٤

١- العبارة الواردة في الطبعة الاولى والنسخة الخطية الواصلة إلينا : «بشرط ترك الالتزام بالآخر». والصحيح : «مشروطاً بالالتزام به» كما أثبتناه.

٢- وسائل الشيعة ٤ : ٣٣٠ ، الباب ١٥ من أبواب القبلة ، الحديث ٨.

وأما ظهور الجواب فى التخيير الواقعى فباعتبار أنه المناسب مع حال الإمام عليه السلام ، العارف بالأحكام الواقعيه والمتصدى لبيانها (١) فيما اذا كان السؤال عن واقعه معينه بالذات.

وثانياً : لو تنزلنا وافترضنا أنّ النظر إلى مرحله الحكم الظاهرى والحجيه فلا- يمكن أن يستفاد من الروايه التخيير فى حالات التعارض المستقرّ ؛ لأنّ موردها التعارض بين مضمونين بينهما جمع عرفى بحمل النهى على الكراهه بقريته الترخيص ، فقد يراد بالتخيير حينئذ التوسعه فى مقام العمل بالأخذ بمفاد دليل الترخيص أو دليل النهى ؛ لعدم التنافى بينهما ؛ لكون النهى غير إلزامى ، لاجل الحجيه التخييريّه بالمعنى المدعى.

ومنها : مكاتبه الحميرى عن الحجّه عليه السلام ، إذ جاء فيها : يسألنى بعض الفقهاء عن المصلّى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعه الثالثه هل يجب عليه أن يكبر ، فإنّ بعض أصحابنا قال : لا- يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول : بحول الله وقوته أقوم وأقعد؟ فكتب عليه السلام فى الجواب : «إنّ فيه حديثين : أما أحدهما فإنّه إذا انتقل من حاله إلى حاله اخرى فعليه التكبير ، وأما الآخر فإنّه روى : إذا رفع رأسه من السجده الثانيه وكبر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير ، وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى ، وبأيهما أخذت من جهه التسليم كان صواباً» (٢).

وفقره الاستدلال منها : قوله عليه السلام : «وبأيهما أخذت من جهه التسليم كان صواباً» ، والاستدلال بها لعلّه أوضح من الاستدلال بالروايه السابقه ، باعتبار كلمه

ص: ٥٧٥

١- كلمه «ليانها» غير موجوده فى الطبعة الاولى ، وقد أثبتناها طبقاً لما جاء فى النسخه الخطيه الواصله إلينا.

٢- وسائل الشيعه ٦ : ٣٦٣ ، الباب ١٣ من أبواب السجود ، الحديث ٨.

«أخذت من جهة التسليم» التي قد يستشعر منها النظر إلى الحجّيه والتعبّد بأحد الخبرين.

والصحيح : أنّ الاستدلال بالروايه غير وجيه ؛ لأنّ السائل فى هذه الروايه لم يفرض خبرين متعارضين ، وإنّما سأل عن مسأله اختلاف الفقهاء فى حكمها الواقعي ، وإنّما يراى الاستدلال بها على التخيير باعتبار ما فى جواب الإمام عليه السلام من نقل حديثين متخالفين وترخيصه فى التسليم بأيّهما شاء ، إلّا أنّ هذا الجواب غير دالّ على التخيير المدعى ؛ وذلك لعدّه امور :

الأول : ظهور كلام الإمام عليه السلام فى الرخصه الواقعيه ، لا التخيير الظاهري بين الحجّتين ، كما تقدم فى الروايه السابقه.

الثانى : أنّ جملة «وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى» تارةً تفترض جزءاً من الحديث الثانى ، واخرى تفترض كلاماً مستقلاً يضيفه الإمام إلى الحديثين.

فإذا كانت جزءاً من الحديث - ولو بقرينه أنّه مورد لسؤال الراوى الذى قال عنه الإمام : إنّ فيه حديثين - كان الحديثان متعارضين ، إلّا أنّهما من التعارض غير المستقرّ الذى فيه جمع عرفى واضح ، لا باعتبار أخصّيه الحديث الثانى فحسب ، بل باعتبار كونه ناظراً إلى مدلول الحديث الأول وحاكماً عليه ، وعدم استحكام التعارض بين الحاكم والمحكوم أمر واضح عرفاً ، ومقطوع به فقهيّاً بحيث لا- يحتتمل أن يكون للشارع حكم على خلاف الجمع العرفى فيه ، فيكون هذا بنفسه قرينه على أنّ المقصود من التخيير الترخيص الواقعي.

وإذا كانت جملة مستقلة وكان الحديث الثانى متكفلاً لحكم القيام من الجلوس بعد السجده الثانيه ، وأنّه ليس على المصلّى تكبير فيه فلا تعارض بين الحديثين فى مورد سؤال الراوى وهو الانتقال من التشهد إلى القيام ، فيكون هذا

بنفسه قرينهً على أنّ المراد هو الترخيص الواقعي.

الثالث : أنّه لو تَمَّت دلالة الروايه على التخيير الظاهري في الحجّيه فموردها الحديثان القطعيان اللذان نقلهما الإمام بنفسه ، كما يناسبه التعبير عنهما بالحديثين الظاهر في كونهما سنّه ثابتّه عن آباءه المعصومين ، فلا يمكن التعدّي منه إلى التعارض بين خبرين ظنّيين سنداً ؛ لاحتمال أن يكون مزيد اهتمام الشارع بالقطعيين موجباً لجعل الحجّيه التخييريّه في موردهما خاصّه.

ومنها : مرسله الحسن بن الجهم ، عن الرضا عليه السلام - في حديثٍ - قال : قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقّه بحديثين مختلفين فلا نعلم أيّهما الحقّ ، فقال : «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» (١).

وهذه أوضح الروايات في الدلالة على التخيير في الحجّيه بالنحو المدّعى ، إلا أنّها ساقطه سنداً بالإرسال.

وقد تقدّمت بعض الروايات المستدلّ بها على التخيير في الحلقة السابقه (٢) مع مناقشه دلالتها.

روايات الترجيح

المجموعه الثانيه : ما استدلّ به من الروايات على ترجيح إحدى الروايتين على الاخرى لمرجّح يعود إلى صفات الراوي كالأوثقيه ، أو صفات الروايه كالشهرة ، أو صفات المضمون كالمطابقه للكتاب الكريم أو المخالفه للعامه ، وهي

ص: ٥٧٧

١- الاحتجاج ٢ : ٢٦٤ ، الحديث ٢٣٣ ، ووسائل الشيعه ٢٧ : ١٢٢ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٤٠.

٢- في بحث التعارض ، تحت عنوان : الحكم الرابع قاعده التخيير للروايات الخاصّه.

فمنها : روايه عبد الرحمان ابن أبى عبد الله التى دلت على الترجيح أولاً بموافقه الكتاب ، وثانياً بمخالفه العامه ، وقد تقدمت الروايه مع الحديث عنها فى الحلقة السابقه (1) ، وأتضح من خلال ذلك أنها تامه فى دلائلها على المرجحين المذكورين .

ومنها : مقبوله عمر بن حنظله ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث ، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك؟ قال عليه السلام : «من تحاكم اليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت ...» .

قلت : فكيف يصنعان؟

قال : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً ، فإنى قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخفّ وعلينا ردّ ...» .

قلت : فإن كان كل واحدٍ اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين فى حقهما واختلف فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم .

قال : «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» .

قال : فقلت : فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه .

قال : فقال : «يُنظر إلى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به ،

ص : ٥٧٨

المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهورٍ عند أصحابك ، فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه ، وإنَّما الامور ثلاثه : أمر بيِّن رشده فيتَّبَع ، وأمر بيِّن غيِّه فيجتنب ، وأمر مشكل يُردَّ حكمه إلى الله ...».

قال الراوى : قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال : «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به ، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامه ...» ... إلى أن قال الراوى : قلت : فإن وافق حكاهم (أى العامه) الخبرين جميعاً ، قال : «إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك ، فإنَّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» (١).

وهذه الروايه تشتمل على المرَّجَّحين السابقين ، غير أنَّها تذكر قبل ذلك ترجيحين آخرين : أحدهما الترجيح بصفات الراوى ، والآخر الترجيح بالشهره ، فإنَّ تمَّت دلالتها على ذلك كانت مقيدةً لإطلاق الروايه السابقه ، ودالَّة على أنَّ الانتهاء إلى المرَّجَّحين السابقين متوقَّف على عدم وجود أحد (٢) هذين الترجيحين .

وقد يعترض على استفادة هذين الترجيحين بالصفات وبالشهره من المقبوله بوجه :

الأول : أنَّ المقبوله مختصه مورداً بعصر الحضور والتمكَّن من لقاء الإمام عليه السلام بقريته قوله فيها : «أرجئه حتى تلقى إمامك» ، فلا تدلُّ على ثبوت

ص : ٥٧٩

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث الأوَّل .

٢- كلمه (أحد) ساقطه عن الطبعه الاولى ، وقد أثبتناها طبقاً لما جاء فى النسخه الخطيَّه الواصله إلينا .

ونلاحظ على هذا الوجه : أنّ اختصاص الفقرة الأخيره التي تأمر بالإرجاء بعصر الحضور لا يوجب تقييد الإطلاق في الفقرات السابقة ، خصوصاً مع ملاحظه أنّ التمكن من لقاء الإمام ليس من الخصوصيات التي يحتمل العرف دخلها في مرجحيه الصفات ، إذ لا يختلف حال الأوثقيه في كاشفيتها وتأكيد موردها بين عصرى الحضور والغيبة ، وكذلك الأمر في الشهره.

الثانى : أنّ الترجيح بالصفات وبالشهره فى المقبوله ترجيح لأحد الحكمين على الآخر ، لا لإحدى الروائتين على الاخرى فى مقام التعارض.

وهذا الاعتراض وجيه بالنسبه إلى الترجيح بالصفات ، وليس صحيحاً بالنسبه إلى غيره ممّا ورد فى المقبوله ، كالترجيح بالشهره.

أمّا وجاهته بالنسبه إلى الترجيح بالصفات فلأننا نلاحظ إضافه الصفات فى المقبوله إلى الحاكمين ، حيث قال عليه السلام : «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما فى الحديث وأورعهما».

هذا ، مضافاً إلى أنّ الإمام قد طبّق الترجيح بالصفات على أول سلسله السندين المتعارضين - وهما الحاكمان - من دون أن يفرض أنّهما راويان مباشران للحديث ، بينما لو كان الترجيح بها ترجيحاً لإحدى الروائتين على الاخرى كان ينبغى تطبيقه على مجموع سلسله الرواه ، أو على الراوى المباشر ، كما هو عمل المشهور ومقتضى الصنائه أيضاً ؛ لأن الراويين المباشرين إذا كان أحدهما أعدل وثبت الترجيح بالصفات فهذا يعنى أنّ روايه المفضول عدالته منهما إنّما تكون حجّة فى حاله عدم معارضتها بروايه الأعدل ، وعليه فالناقل لروايه الراوى المباشر الأعدل يكون مخيراً عن اختلال شرط الحجّيه لروايه الراوى المباشر المفضول التي ينقلها الناقل الآخر ، وبهذا يكون حاكماً على نقل الناقل الآخر ،

إذ يخرج منقوله عن كونه موضوعاً للحجّيه.

وهكذا نعرف أنّ تطبيق الإمام للترجيح بالصفات على الحاكمين اللذين يمثّلان أول سلسله السند لا ينسجم إلا مع افتراض كون الترجيح لأحد الحكمين بلحاظ صفات الحاكم.

وأما عدم صحه الاعتراض بالنسبه إلى الشهره وغيرها فلأنّ سياق الحديث ينتقل من ملاحظه الحاكمين إلى ملاحظه الروايه التي يستند اليها كلّ منهما ، حيث قال : «ينظر ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك...» ، فاضيفت المميّزات إلى الروايه ، لا إلى الحكم.

ولكنّ الشهره في المقبوله التي ورد الترجيح بها في الدرجه الثانيه ظاهره في الاشتهار والشيوع المساوق لاستفاضه الروايه وقطعيتها ، وليست بمعنى اشتهار الفتوى على طبقها ؛ لأنّ ظاهر الحديث إضافه الشهره إلى نفس الروايه ، لا إلى مضمونها ، وذلك يناسب ما ذكرناه ، ويعنى الترجيح بالشهره على هذا الضوء تقديم الروايه القطعيه سندا على الظنيّه ، وهذا ممّا لا إشكال فيه ، كما تقدم (1). وليس ذلك ترجيحاً لإحدى الحجّتين على الاخرى ؛ لِمَا عرفت سابقاً من أنّ حجّيه الخبر الظنّي السند مشروطه في نفسها بعدم المعارضه لقطعيّ السند.

فإن قيل : إذا كان الأمر كذلك وجب تقديم الترجيح بالشهره على الترجيح بالصفات ؛ لأنّ الترجيح بالصفات يفترض حجّيه كلّ من الخبرين ويرجح إحدى الحجّتين على الاخرى.

كان الجواب : أنّ الترجيح بالصفات ناظر إلى الحاكمين ، لا إلى الراويين

ص : ٥٨١

١- تحت عنوان : روايات العرض على الكتاب.

- كما تقدم - فلا إشكال من هذه الناحية.

وهكذا يتضح أنّ المقبوله لا يمكن أن يستفاد منها في مجال الترجيح بين الحجّتين من الروايات أكثر ممّا ثبت بالروايه السابقه.

ومنها: المرفوعه عن زراره ، قال : سألت الباقر عليه السلام فقلت : جعلت فداك ، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟

قال عليه السلام : «يازراره ، خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذّ النادر».

فقلت : يا سيدي ، إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام : «خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

فقلت : إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان.

فقال عليه السلام : «انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه ، وخذ بما خالفهم».

قلت : ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام : «إذن فخذ بما فيه الحائظه لدينك ، واترك ما خالف الاحتياط».

فقلت : إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام : «إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» (1).

وفي هذه المرفوعه ذكرت مرجّحات ، وهي على الترتيب : الشهره ، ثمّ صفات الراوى ، ثمّ المخالفه للعامه ، ثمّ الموافقه للاحتياط ، ومع التكافؤ في كلّ ذلك حكمت بالتخير.

وقد يعترض على الترجيح بالشهره بنفس ما تقدم في المقبوله من كونها بمعنى استفاضه الروايه وتواترها ، ولكنّ هذا الاعتراض غير وجيه هنا ؛ لأنّ

ص: ٥٨٢

المرفوعه بعد افتراض شهره الروايتين معاً تنتقل إلى الترجيح بالأوثقيه ، ونحوها من صفات الراوى ، وذلك لا يناسب الروايتين القطعيتين. ولكن المرفوعه ساقطه سناً بالإرسال فلا يمكن التعويل عليها.

وهكذا نعرف أنّ المستخلص مما تقدّم : ثبوت المرجّحين المذكورين فى الروايه الاولى من روايات الترجيح ، وفى حاله عدم توفّرها نرجع إلى مقتضى القاعده.

[تنبيهات بحث العلاج:]

بقى علينا أن نشير فى ختام روايات العلاج إلى عدّه نقاط :

الاولى : أنّ العاملين بالمجموعه الاولى المستدلّ بها على التخيير اختلفوا فيما بينهم ، فى أنّ التخيير هل هو تخيير فى المسأله الاصوليه - أى فى الحجّيه - أو فى المسأله الفقهيّه ، أى فى الجرى عملاً على وفق أحدهما؟

ومعنى الأول : أنّ الإنسان لا بدّ له أن يلتزم بمضمون أحد الخبرين ، فيكون حجّه عليه ويسند مؤداه إلى الشارع.

ومعنى الثانى : أنّ الإنسان لا بدّ له أن يطبّق عمله على مؤدّى أحد الخبرين.

ومن نتائج الفرق : أنّ الفقيه على الأول يفتى بمضمون ما التزم به واختاره ، وعلى الثانى يفتى بالتخيير ابتداءً. وهذا الخلاف لا موضوع له بعد إنكار أصل التخيير.

الثانيه : أنّ هؤلاء اختلفوا أيضاً فى أنّ التخيير ابتدائى ، أو استمرارى ، بمعنى أنّ المكلف بعد اختيار أحد الخبرين التزاماً أو عملاً هل يجوز له أن يعدل إلى اختيار الآخر ، أو لا؟

وقد ذهب البعض (١) إلى كونه استمراريًا ، وتمسك بالاستصحاب ، إلا أنّ هذا الاستصحاب يبدو أنّه من استصحاب الحكم المعلق إذا كان التخيير في الحجّيه ؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ هذا كان حجّة لو أخذنا به سابقاً وهو الآن كما كان استصحاباً. وعلى أيّ حال فلا موضوع لهذا الخلاف بعد إنكار التخيير.

الثالثة : إذا تمّت روايات التخيير وروايات الترجيح المتقدمة فكيف يمكن التوفيق بينهما؟

فقد يقال بحمل روايات الترجيح على الاستصحاب.

ونلاحظ على ذلك : أنّ الأمر في روايات الترجيح إرشاد إلى الحجّيه فلا معنى لحمله على الاستصحاب ، بل المتعيّن الالتزام بتقييد روايات التخيير بحاله عدم وجود المرجّح.

الرابعة : أنّ أخبار العلاج هل تشمل موارد الجمع العرفي؟

قد يقال بإطلاق لسان الروايات المذكوره لتلك الموارد فتكون رادعه بالإطلاق عمّا تقتضيه القاعده العقلانيه.

وقد يجاب : بأنّ الظاهر من أسئله الرواه لأخبار العلاج كونهم واقعين في الحيره بسبب التنافي الذي يجدونه بين الحديتين ، ومن البعيد أن يقع الراوى - بما هو إنسان عرفي - في التخيّر مع وجود جمع عرفي بين المتعارضين ، فهذه قرينه معنويه تصرف ظواهر هذه الأخبار إلى موارد التعارض المستقرّ خاصّه.

والصحيح أن يقال : إنّ روايات العلاج بنفسها تتضمّن قرينه تدلّ على عدم شمولها لحالات الجمع العرفي ، فإنّ الروايه الاولى من روايات الترجيح قد افترضت فيها حجّيه الخبر المخالف للكتاب في نفسه ، وبقطع النظر عن معارضته

ص: ٥٨٤

١- كالمحقّق العراقي في مقالات الاصول ٢ : ٤٨٠ - ٤٨١ ، ونهايه الأفكار ٤ : ٢١٤.

بحديثٍ آخر ؛ ولذلك صار الإمام بصدد علاج التعارض بين خبرين متعارضين :

أحدهما مخالف مع الكتاب ، والآخر موافق معه ، فتدلّ على أنّ الخبر المخالف للكتاب الكريم لو لم يكن له معارض لكان حجّةً في نفسه ، وهذا يعني أنّ المعارضه الملحوظه بين الخبرين غير المخالفه المفترضه بين الخبر والآيه ، وليس ذلك إلاّ لأنّ تلك المعارضه من التعارض المستقرّ ، وتلك المخالفه من التعارض غير المستقرّ.

الخامسه : أنّ أخبار العلاج هل تشمل موارد التعارض المستقرّ غير المستوعب كحالات التعارض بين العامّين من وجه ، أو لا؟

وقد نقل عن المحقق النائيني (1) - قدس الله روحه - الجواب على ذلك بالتفصيل بين المرجّحات التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ السند - وتسمّى بالمرجّحات السنديه ، كالترجيح بالأوثقيه - والمرجّحات المضمونيه التي ترجع إلى الترجيح بلحاظ المضمون ، كالترجيح بموافقه الكتاب ، فاختر رحمه الله : أنّ المرجّحات السنديه لا تشمل الفرض المذكور ؛ لأنّ تطبيقها : إن كان على نحوٍ يؤدّي إلى إسقاط أحد العامّين من وجهٍ رأساً فهو بلا موجب ؛ لأنّه لا مسوّغ لإسقاطه في ماده الافتراق مع عدم التعارض. وإن كان على نحوٍ يحافظ فيه على مادّتي الافتراق للعامّين فهو مستحيل ؛ لأنّه يستلزم التبعيض في السند الواحد بقبول العامّ في ماده الافتراق ورفضه في ماده الاجتماع ، مع أن سنده واحد. وأمّا المرجّحات المضمونيه فبالإمكان إعمالها في ماده الاجتماع فقط ، ولا يلزم محذور.

هذا ما أردنا استعراضه من بحوث التعارض في الأدله ، وبذلك نختم الجزء

ص: ٥٨٥

الثانى من الحلقة الثالثة التى ينتهى الطالب بدراستها من السطوح ويصبح جديراً بحضور بحوث الخارج.

وقد وقع الابتداء بكتابه هذا الجزء من الحلقة الثالثة بعد الفراغ من الجزء الأول منها ، ووقع الفراغ منه - بحول الله تعالى وعونه - فى اليوم الثالث عشر من شهر ذى القعدة من سنة (١٣٩٧ هـ).

فنسأله سبحانه الذى يسر ذلك أن يتقبل هذا بلطفه ، وينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون ، ويعمر قلوبنا بذكره وحبّه ، والحمد لله ربّ العالمين ، والصلاه والسلام على الهداه من خلقه خاتم الأنبياء وأهل بيته الطاهرين.

ص: ٥٨٦

- ١- أآود التقريرات ، للسيد الخوئي ، تقرير بحث المحقق النائيني ، ج ١ ، ط قم ، مكتبه المصطفوي ، ج ٢ ، ط قم ، مكتبه الفقيه.
- ٢- الاحتجاج ، لأبي منصور أحمد بن علي الطبرسي ، ط انتشارات اسوه.
- ٣- الاستبصار ، لشيخ الطائفه الطوسي ، ط دار الكتب الإسلاميه ، طهران.
- ٤- الانتصار ، للسيد المرتضى ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ٥- بحار الأنوار ، للعلامة المجلسي ، ط طهران ، من منشورات المكتبه الإسلاميه.
- ٦- بحوث في علم الاصول ، للسيد المؤلف قدس سره ، ط مكتب الإعلام الإسلامى ، قم.
- ٧- بدائع الأفكار ، للمحقق الرشتي ، ط حجره ، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ٨- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ، للسيد حسن الصدر ، ط مؤسسه النعمان ، بيروت.
- ٩- تشرح الاصول ، لملا علي النهاوندي ، ط حجره ، طهران.

- ١٠- تهذيب الأحكام ، للشيخ الطوسي ، ط طهران ، من منشورات المكتبة الإسلامية.
- ١١- جامع أحاديث الشيعة ، للسيد البروجردي ، ط قم ، نشر الصحف.
- ١٢- جامع المقاصد ، للمحقق الكركي ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.
- ١٣- حاشيه فرائد الاصول ، للمحقق الخراساني ، ط حجريه ، منشورات مكتبه بصيرتي ، قم.
- ١٤- حقائق الاصول ، للسيد الحكيم ، ط مكتبه بصيرتي ، قم.
- ١٥- الخصال ، للشيخ الصدوق ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ١٦- الدراسات في علم الاصول ، تقارير السيد الخوئي قدس سره للسيد علي الحسيني الشاهرودي ، ط مؤسسه دائره المعارف الفقيهيه ، قم.
- ١٧- درر الفوائد ، للشيخ عبدالكريم الحائري ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ١٨- الدرر النجفيه ، للمحدث البحراني صاحب الحدائق ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.
- ١٩- الذريعه إلى اصول الشريعه ، للسيد المرتضى ، ط جامعه طهران.
- ٢٠- السرائر ، لابن إدريس ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ٢١- ضوابط الاصول ، للسيد إبراهيم القزويني ، ط الحجريه ، ١٢٧٥ ق.
- ٢٢- عدّه الاصول ، للشيخ الطوسي ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.
- ٢٣- علل الشرائع ، للشيخ الصدوق ، ط مكتبه الداوري ، قم.
- ٢٤- عوالي اللآلئ ، لابن أبي الجمهور الأحسائي ، مطبعه سيد الشهداء ، قم.

- ٢٥- فرائد الاصول ، للشيخ الأعظم الأنصارى ، ط مؤتمر الشيخ الأنصارى ، قم.
- ٢٦- الفصول الغرويّه ، للشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم الإصفهاني ، ط دار إحياء العلوم الإسلاميه ، قم.
- ٢٧- فهرست أسماء مصنّفى الشيعة ، للنجاشى ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ٢٨- فوائد الاصول ، للمحقّق الكاظمى ، تقرير بحث المحقّق النائينى ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ٢٩- الفوائد الاصوليه ، للسيد محمّد مهدي الطباطبائي ، الطبعة الحجرية.
- ٣٠- الفوائد المدنيه ، للأمين الاسترابادى ، ط دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.
- ٣١- القواعد والفوائد ، للشهيد الأوّل ، ط منشورات مكتبه المفيد ، قم.
- ٣٢- القوانين ، للمحقّق القمى ، ط حجرية ، المكتبة العلميه الإسلاميه ، طهران.
- ٣٣- الكافي ، للكليني ، ط دار الكتب الإسلاميه ، طهران.
- ٣٤- كفايه الاصول ، للمحقّق الخراسانى ، ط جماعه المدرسين ، قم.
- ٣٥- مباحث الاصول ، للسيد كاظم الحائرى ، تقرير بحث السيد الشهيد ، ط مكتب الإعلام الإسلامى ، قم.
- ٣٦- محاضرات فى اصول الفقه ، للشيخ الفياض ، تقرير بحث السيد الخوئى ، ط دار الهادى ، قم.
- ٣٧- مستدرک الوسائل ، للمحدّث النورى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- ٣٨- مسند أحمد بن حنبل ، ط دار الفكر ، بيروت.
- ٣٩- مصباح الاصول ، للسيد محمّد سرور ، تقرير بحث السيد الخوئى ، ط مكتبه الداورى ، قم.

٤٠- مطارح الأنظار ، تقارير الشيخ مرتضى الأنصارى ، للمحقّق الشيخ أبى القاسم كلانترى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

٤١- معارج الاصول ، للمحقّق الحلى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

٤٢- معالم الدين وملاذ المجتهدين ، ط جماعه المدرسين ، قم.

٤٣- مغنى اللبيب ، لابن هشام ، ط مكتبه سيّد الشهداء عليه السلام ، قم.

٤٤- مفاتيح الاصول ، للسيد المجاهد ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

٤٥- مقالات الاصول ، لأغا ضياء الدين العراقى ، ط مجمع الفكر الإسلامى ، قم.

٤٦- مناهج الأحكام والاصول ، للمولى مهدي النراقى ، مخطوط.

٤٧- من لا يحضره الفقيه ، للشيخ الصدوق ، ط جماعه المدرسين ، قم.

٤٨- نهايه الأفكار ، للشيخ محمّد تقى البروجردى ، تقرير بحث المحقّق العراقى ، ط جماعه المدرسين ، قم.

٤٩- نهايه الدرايه ، للمحقّق الإصفهانى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

٥٠- نهايه النهايه ، للمحقّق الإيروانى ، ط دار الكتب الشريقيه ، طهران.

٥١- هدايه المسترشدين ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

٥٢- الوافيه فى اصول الفقه ، للفاضل التونى ، ط مجمع الفكر الإسلامى ، قم. ٥٣- وسائل الشيعه ، للحزب العاملى ، ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام ، قم.

الجزء الأول

تمهيد

(١٣ - ٤٢)

- ١٥ تعريف علم الاصول
- ١٩ موضوع علم الاصول
- ٢٢ الحكم الشرعيّ وتقسيماته
- ٢٢ الأحكام التكليفية والوضعية
- ٢٣ شمول الحكم للعالم والجاهل
- ٢٥ الحكم الواقعي والظاهري
- ٢٦ [شبهات حول الحكم الظاهري]
- ٢٧ شبهه التضادّ ونقض الغرض
- ٣٢ شبهه تنجّز الواقع المشكوك
- ٣٢ الأمارات والاصول
- ٣٥ التنافي بين الأحكام الظاهرية
- ٣٦ وظيفه الأحكام الظاهرية
- ٣٧ التصويب بالنسبه إلى بعض الأحكام الظاهرية
- ٣٨ القضيّه الحقيقيه والخارجيه للأحكام
- ٤٠ [تعلق الأحكام بالعناوين الذهنيه]
- ٤٢ تنسيق البحوث المقبله

حُجَّيْهِ الْقَطْع

(٤٣ - ٥٤)

٤٥[الحجَّيْهِ عَلَى مَبْنَى حَقِّ الطَّاعَةِ]

٤٧[الحجَّيْهِ عَلَى مَبْنَى الْمَشْهُورِ]

٤٩الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ

٥٢حُجَّيْهِ الْقَطْعِ غَيْرِ الْمَصِيبِ وَحُكْمِ التَّجْرِى

الأدلة المحرزة

(٥٥ - ٣١٣)

مبادئ عامه

(٥٧ - ٧٢)

٥٩تَأْسِيسُ الْأَصْلِ عِنْدَ الشُّكِّ فِي الْحُجَّيْهِ

٦١مِقْدَارُ مَا يَثْبِتُ بِدَلِيلِ الْحُجَّيْهِ

٦٤تَبْعِيهِ الدَّلَالَةِ الْإِلْتِزَامِيَةِ لِلدَّلَالَةِ الْمُطَابِقِيَةِ

٦٦وَفَاءُ الدَّلِيلِ بِدَوْرِ الْقَطْعِ الطَّرِيقِيِّ وَالْمَوْضُوعِيِّ

٦٩إِثْبَاتُ الْأَمَارَةِ لِحُجُوزِ الْإِسْنَادِ

٧٠إِبْطَالُ طَرِيقِيَّتِهِ الدَّلِيلِ

٧١تَقْسِيمُ الْبَحْثِ فِي الْأَدْلَةِ الْمُحْرَزَةِ

الدليل الشرعى

(٧٣ - ٢١٨)

٧٧١- الدليل الشرعى اللفظى

٧٧	الدلالات الخاصه والمشاركه.....
٨٠	المعاني الحرفيه.....
٨٥	هيئات الجمل.....
٨٦	الجمله التامه والجمله الناقصه.....
٨٧	الجمله الخبريه والإنشائيه.....
٨٩	الثمره.....
٩١	الأمر أو أدوات الطلب.....
٩١	القسم الأول : [ما يدلّ على الطلب بلا عنايه].....
٩٦	الأوامر الإرشاديه.....
٩٧	القسم الثاني : [ما يدلّ على الطلب بالعنايه].....
٩٩	[دلاله النهي].....
٩٩	[الفور والتراخي ، والمرّه والتكرار].....
١٠٠	الإطلاق واسم الجنس.....
١٠٠	[أنحاء لحاظ الماهيّه].....
١٠٢	[وضع اسم الجنس].....
١٠٤	التقابل بين الإطلاق والتقييد.....
١٠٦	احترازيّه القيود وقرينه الحكمه.....
١٠٩	[دور القيد المنفصل].....
١١٠	[القدر المتيقّن في مقام التخاطب].....
١١١	[تنبيهات حول الإطلاق].....

أدوات العموم.....	١١٦
تعريف العموم وأقسامه.....	١١٦
نحو دلالة أدوات العموم.....	١١٧
العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد.....	١١٩
دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم.....	١٢٠
النكره فى سياق النهى أو النفى.....	١٢١
المفاهيم.....	١٢٣
تعريف المفهوم.....	١٢٣
ضابط المفهوم.....	١٢٤
مورد الخلاف فى ضابط المفهوم.....	١٢٦
مفهوم الشرط.....	١٢٧
الشرط المسوق لتحقق الموضوع.....	١٣١
مفهوم الوصف.....	١٣٣
مفهوم الغايه.....	١٣٤
مفهوم الاستثناء.....	١٣٥
مفهوم الحصر.....	١٣٦
٢- الدليل الشرعى غير اللفظى.....	١٣٧
دلالات الفعل.....	١٣٧
دلالات التقرير.....	١٣٨
[السيره المحققه لصغرى الحكم الشرعى].....	١٤٣

- القسم الأول : وسائل الإثبات الوجدانى ١٤٩
- تمهيد ١٤٩
- ١- التواتر ١٥١
- الضابط للتواتر ١٥٣
- تعدد الوسائط فى التواتر ١٥٥
- أقسام التواتر ١٥٥
- ٢- الإجماع ١٥٨
- الشروط المساعده على كشف الإجماع ١٦٣
- مقدار دلاله الإجماع ١٦٤
- الإجماع البسيط والمرتب ١٦٤
- ٣- الشهره ١٦٥
- القسم الثانى : وسائل الإثبات التعبدى ١٦٧
- المرحله الاولى : فى إثبات أصل حجّيه الأخبار ١٦٨
- ١- [دلاله الكتاب على حجّيه الخبر] ١٦٨
- ٢- [دلاله السنّه على حجّيه الخبر] ١٧٤
- ٣- [دلاله العقل على حجّيه الخبر] ١٨٢
- المرحله الثانيه : فى تحديد دائره حجّيه الأخبار ١٨٧
- حجّيه الخبر مع الوساطه ١٨٩

قاعده التسامح فى أدله السنن..... ١٩٠

حجيه الظهور

(١٩٥ - ٢١٨)

أقسام الدلاله..... ١٩٧

دليل حجيه الظهور..... ١٩٨

تشخيص موضوع الحجيه..... ٢٠١

[الشك فى القرينه المتصله]..... ٢٠٤

الظهور الذاتى والظهور الموضوعى..... ٢٠٥

الظهور الموضوعى فى عصر النص..... ٢٠٦

التفصيلات فى الحجيه..... ٢٠٨

الخلط بين الظهور والحجيه..... ٢١٣

الظهور الحالى..... ٢١٥

الظهور التضمنى..... ٢١٥

٢- الدليل العقلى

(٢١٩ - ٣١٣)

[تمهيد]..... ٢٢١

١- إثبات القضايا العقليه..... ٢٢٥

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور..... ٢٢٥

شرطيه القدره ومحلها..... ٢٢٥

حالات ارتفاع القدره..... ٢٢٧

- الجامع بين المقدور وغيره..... ٢٢٩
- شرطيه القدره بالمعنى الأعم..... ٢٣١
- [أحكام التزاحم]..... ٢٣٥
- ما هو الضد؟..... ٢٣٧
- إطلاق الواجب لحاله المزاحمه..... ٢٣٨
- التقييد بعدم المانع الشرعى..... ٢٤٠
- قاعده إمكان الوجوب المشروط..... ٢٤٢
- المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات..... ٢٤٥
- القيود المتأخره زماناً عن المقيّد..... ٢٤٨
- زمان الوجوب والواجب..... ٢٥١
- المسؤوليه عن المقدمات قبل الوقت..... ٢٥٤
- أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم..... ٢٥٧
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه..... ٢٥٧
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع ضده أو مثله..... ٢٦٠
- الواجب التوصلّى والتعبدى..... ٢٦٢
- التخيير فى الواجب..... ٢٦٧
- الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب..... ٢٧٠
- تعريف الواجب الغيرى..... ٢٧٠
- خصائص الوجوب الغيرى..... ٢٧٢
- مقدمات غير الواجب..... ٢٧٣

- الثمره الفقهيہ للنزاع فى الوجوب الغيرى..... ٢٧٤
- شمول الوجوب الغيرى..... ٢٧٥
- تحقيق حال الملازمه..... ٢٧٨
- حدود الواجب الغيرى..... ٢٧٨
- مشاكل تطبيقيه..... ٢٨٠
- دلالة الأوامر الاضطراريه والظاهريه على الاجزاء..... ٢٨٢
- دلالة الأوامر الاضطراريه على الاجزاء عقلاً..... ٢٨٢
- دلالة الأوامر الظاهريه على الاجزاء عقلاً..... ٢٨٤
- امتناع اجتماع الأمر والنهى..... ٢٨٧
- [اختلاف الأمر والنهى بالإطلاق والتقييد]..... ٢٨٨
- [اختلاف الأمر والنهى فى عنوان المتعلق]..... ٢٩٠
- [اختلاف الأمر والنهى فى زمان الفعلية]..... ٢٩١
- [اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسية]..... ٢٩٣
- [ثمره البحث فى اجتماع الأمر والنهى]..... ٢٩٥
- اقتضاء وجوب الشئ لحرمة ضده..... ٢٩٧
- اقتضاء الحرمة للبطلان..... ٣٠٢
- اقتضاء الحرمة لبطلان العباده..... ٣٠٢
- اقتضاء الحرمة لبطلان المعامله..... ٣٠٣
- الملازمه بين حكم العقل وحكم الشارع..... ٣٠٥
- الملازمه بين الحكم النظرى وحكم الشارع..... ٣٠٥

الملازمه بين الحكم العملى وحكم الشارع..... ٣٠٦

٢- حجّيه الدليل العقلى..... ٣٠٩

الجزء الثانى

الاصول العمليه

(٣١٥ - ٥٢٦)

التمهيد

(٣١٧ - ٣٢٨)

٣١٩ خصائص الاصول العمليه

٣٢١ الاصول العمليه الشرعيه والعقليه

٣٢٣ الاصول التنزيليه والمحرزه

٣٢٥ مورد جريان الاصول العمليه

الوظيفه العمليه فى حاله الشكّ

(٣٢٩ - ٤٥٠)

الوظيفه فى حاله الشكّ البدوى

(٣٣١ - ٣٦٠)

٣٣٣ الوظيفه الاوليّه فى حاله الشكّ

٣٣٣ ١- مسلك قبح العقاب بلا بيان

٣٣٦ ٢- مسلك حقّ الطاعه

٣٣٧ الوظيفه الثانويه فى حاله الشكّ

٣٣٧ ١- أدلّه البراءه الشرعيه

أدله البراءه من الكتاب ٣٣٧

أدله البراءه من السنه ٣٤١

٢- الاعتراضات العامه ٣٥٠

٣- تحديد مفاد البراءه ٣٥٤

استحباب الاحتياط ٣٥٨

الوظيفه فى حاله العلم الإجمالى

(٣٦١ - ٤١٦)

١- قاعده منجزيه العلم الإجمالى ٣٦٤

١- منجزيه العلم الإجمالى بقطع النظر عن الاصول المؤمّنه الشرعيه ٣٦٤

الاتجاهات فى تفسير العلم الإجمالى ٣٦٦

تخريجات وجوب الموافقه القطعيه ٣٦٨

٢- جريان الاصول فى جميع الأطراف ، وعدمه ٣٧٢

٣- جريان الاصول فى بعض الأطراف ، وعدمه ٣٧٤

جريان الأصل فى بعض الأطراف بلا معارض ٣٨٠

٢- أركان منجزيه العلم الإجمالى ٣٨٤

١- وجود العلم بالجامع ٣٨٤

٢- وقوف العلم على الجامع ٣٨٥

٣- شمول الأصل المؤمّن لجميع الأطراف ٣٨٧

٤- إمكان وقوع المخالفه القطعيه بسبب البراءه ٣٨٩

٣- تطبيقات منجزيه العلم الإجمالى ٣٩٠

- ١- زوال العلم بالجامع ٣٩٠
- ٢- الاضطرار إلى بعض الأطراف ٣٩٢
- ٣- انحلال العلم الإجمالى بالتفصيلى ٣٩٥
- ٤- الانحلال الحكمى بالأمارات والاصول ٣٩٧
- ٥- اشتراك علمين إجمالين فى طرف ٣٩٩
- ٦- حكم ملاقى أحد الأطراف ٤٠٠
- ٧- الشبهه غير المحصوره ٤٠١
- ٨- إذا كان ارتكاب الواقعه فى أحد الطرفين غير مقدور ٤٠٧
- ٩- العلم الإجمالى بالتدرجيات ٤١٠
- ١٠- الطوليه بين طرفى العلم الإجمالى ٤١٤
- تلخيص للقواعد الثلاث ٤١٦

الوظيفه عند الشكّ فى الوجوب والحرمه معاً

(٤٢٤ - ٤١٧)

- ١- الشكّ البدوىّ فى الوجوب والحرمه ٤١٩
- ٢- دوران الأمر بين المحذورين ٤٢٠

الوظيفه عند الشكّ فى الأقلّ والأكثر

(٤٥٠ - ٤٢٥)

التقسيم الرئيسى للأقلّ والأكثر ٤٢٧

- ١- الدوران بين الأقلّ والأكثر فى الأجزاء ٤٢٨

البرهان الأول : [دعوى وجود العلم الإجمالى] ٤٢٨

- البرهان الثاني : [دعوى كون الشك في المحصل] ٤٣١
- البرهان الثالث : [دعوى كون الشك في سقوط الأقل] ٤٣٢
- البرهان الرابع : [العلم الإجمالي الناشئ من حرمه القطع] ٤٣٣
- البرهان الخامس : [دعوى دوران الأمر بين عامين من وجه] ٤٣٤
- البرهان السادس : [لعلم الإجمالي الناشئ من مانعيه الزيادة] ٤٣٥
- ٢- الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط ٤٣٦
- ٣- دوران الواجب بين التعيين والتخير العقلي ٤٣٨
- ٤- دوران الواجب بين التعيين والتخير الشرعي ٤٤٠
- ملاحظات عامه حول الأقل والأكثر ٤٤٢
- ١- دور الاستصحاب في هذا الدوران ٤٤٢
- ٢- الدوران بين الجزئيه والمانعيه ٤٤٣
- ٣- الأقل والأكثر في المحرمات ٤٤٤
- ٤- الشبهه الموضوعيه للأقل والأكثر ٤٤٥
- ٥- الشك في إطلاق دخاله الجزء أو الشرط ٤٤٥
- أ - الشك في الإطلاق لحاله النسيان ٤٤٦
- ب - الشك في الإطلاق لحاله التعذر ٤٤٩

الاستصحاب

(٤٥١ - ٥٢٦)

أدله الاستصحاب ٤٥٣

[روايه النوم المبطل للوضوء] ٤٥٣

- [روايه دم الرعاف]..... ٤٥٤
- [روايه الشك في الركعات]..... ٤٦١
- [روايه إعاره الثوب للذمي]..... ٤٦٧
- الاستصحاب أصل أو أماره؟..... ٤٦٨
- كيفية الاستدلال بالاستصحاب..... ٤٦٩
- أركان الاستصحاب..... ٤٧١
- أ - اليقين بالحدوث..... ٤٧١
- ب - الشك في البقاء..... ٤٧٧
- [صياغه اخرى للركن الثاني]..... ٤٨٠
- الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثاني..... ٤٨١
- ج - وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه..... ٤٨١
- أولاً : تطبيقه في الشبهات الموضوعيه..... ٤٨٢
- ثانياً : تطبيقه في الشبهات الحكميه..... ٤٨٣
- د - الأثر العملي..... ٤٨٦
- مقدار ما يثبت بالاستصحاب..... ٤٩٠
- عموم جريان الاستصحاب..... ٤٩٤
- [التفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرفع]..... ٤٩٤
- [التفصيل بين الشبهه الحكميه والموضوعيه]..... ٤٩٥
- [كيفية جريان استصحاب المجعول]..... ٤٩٦
- تطبيقات..... ٥٠٠

- ١- استصحاب الحكم المعلق..... ٥٠٠
- ٢- استصحاب عدم النسخ..... ٥٠٥
- ٣- استصحاب الكلّي..... ٥٠٧
- ٤- الاستصحاب في الموضوعات المركّبه..... ٥١٤
- [جريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع]..... ٥١٥
- [ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء]..... ٥١٧
- [توفّر الشكّ في البقاء]..... ٥١٨
- شبهه انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين..... ٥٢٣
- الخاتمه في تعارض الأدلّه

(٥٢٧ - ٥٨٦)

- تمهيد..... ٥٢٩
- ما هو التعارض المصطلح؟..... ٥٢٩
- الورود والتعارض..... ٥٣١
- ١- قاعده الجّمع العرفي..... ٥٣٥
- ١- النظرية العامّه للجّمع العرفي..... ٥٣٥
- ٢- أقسام الجّمع العرفي والتعارض غير المستقرّ..... ٥٣٧
- الحكومته..... ٥٣٧
- التقييد..... ٥٣٩
- التخصيص..... ٥٤١
- [نظريّه انقلاب النسبه]..... ٥٤٢

٣- أحكام عامّة للجمع العرفي..... ٥٤٤

٤- نتائج الجمع العرفي بالنسبة الى الدليل المغلوب..... ٥٤٧

٥- تطبيقات للجمع العرفي..... ٥٤٩

٢- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجّيه..... ٥٥٧

[حجّيه الدليلين المتعارضين معاً]..... ٥٥٧

[حجّيه أحد الدليلين المتعارضين]..... ٥٥٩

[الحجّيه التخييريّ للدليلين المتعارضين]..... ٥٦١

تنبيهات النظرية العامّة للتعارض المستقرّ..... ٥٦٢

[الحالات المختلفه لدليل الحجّيه]..... ٥٦٢

[حاله التعارض غير المستوعب]..... ٥٦٣

[نفي الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين]..... ٥٦٥

[مدى تأثير كون دليل الحجّيه لثبناً]..... ٥٦٦

٣- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصّه..... ٥٦٧

١- روايات العرض على الكتاب..... ٥٦٧

٢- روايات العلاج..... ٥٧٣

روايات التخيير..... ٥٧٣

روايات الترجيح..... ٥٧٧

[تنبيهات بحث العلاج]..... ٥٨٣

فهرس المصادر..... ٥٨٧

فهرس الموضوعات ٥٩١

وظيفة الأحكام الظاهرية..... ٣٦

التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية..... ٣٧

القضية الحقيقية والخارجية للأحكام..... ٣٨

[تعلق الأحكام بالعناوين الذهنية]..... ٤٠

تنسيق البحوث المقبلة..... ٤٢

حُجَّيه القطع

(٤٣ - ٥٤)

[الحجَّيه على مبنى حقّ الطاعة]..... ٤٥

[الحجَّيه على مبنى المشهور]..... ٤٧

العلم الإجمالي..... ٤٩

حُجَّيه القطع غير المصيب وحكم التجزئ..... ٥٢

الأدلة المحرزه

(٥٥ - ٣١٣)

مبادئ عامه

(٥٧ - ٧٢)

تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجَّيه..... ٥٩

ص: ٥٩٢

- مقدار ما يثبت بدليل الحجّيه..... ٦١
- تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقه..... ٦٤
- وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي..... ٦٦
- إثبات الأماره لجواز الإسناد..... ٦٩
- إبطال طريقيه الدليل..... ٧٠
- تقسيم البحث في الأدلّه المحرزّه..... ٧١

الدليل الشرعي

(٧٣ - ٢١٨)

- ١- الدليل الشرعي اللفظي..... ٧٧
- الدلالات الخاصه والمشتركه..... ٧٧
- المعاني الحرفيه..... ٨٠
- هيئات الجمل..... ٨٥
- الجمله التامه والجمله الناقصه..... ٨٦
- الجمله الخبريه والإنشائيه..... ٨٧
- الثمره..... ٨٩
- الأمر أو أدوات الطلب..... ٩١

ص: ٥٩٣

- القسم الأول : [ما يدلّ على الطلب بلا عنايه]..... ٩١
- الأوامر الإرشادية..... ٩٦
- القسم الثاني : [ما يدلّ على الطلب بالعنايه]..... ٩٧
- [دلاله النهى]..... ٩٩
- [الفور والتراخى ، والمزّه والتكرار]..... ٩٩
- الإطلاق واسم الجنس..... ١٠٠
- [أنحاء لحاظ الماهيّه]..... ١٠٠
- [وضع اسم الجنس]..... ١٠٢
- التقابل بين الإطلاق والتقييد..... ١٠٤
- احترازيّه القيود وقرينه الحكمه..... ١٠٦
- [دور القيد المنفصل]..... ١٠٩
- [القدر المتيقّن فى مقام التخاطب]..... ١١٠
- [تنبيهات حول الإطلاق]..... ١١١
- أدوات العموم..... ١١٦
- تعريف العموم وأقسامه..... ١١٦
- نحو دلاله أدوات العموم..... ١١٧
- العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد..... ١١٩
- دلاله الجمع المعرّف باللام على العموم..... ١٢٠
- النكره فى سياق النهى أو النفى..... ١٢١
- المفاهيم..... ١٢٣

تعريف المفهوم..... ١٢٣

ص: ٥٩٤

ضابط المفهوم.....	١٢٤
مورد الخلاف فى ضابط المفهوم.....	١٢٤
مفهوم الشرط.....	١٢٧
الشرط المسوق لتحقق الموضوع.....	١٣١
مفهوم الوصف.....	١٣٣
مفهوم الغايه.....	١٣٤
مفهوم الاستثناء.....	١٣٥
مفهوم الحصر.....	١٣٦
٢- الدليل الشرعى غير اللفظى.....	١٣٧
دلالات الفعل.....	١٣٧
دلالات التقرير.....	١٣٨
[السيره المحققه لصغرى الحكم الشرعى].....	١٤٣
إثبات صغرى الدليل الشرعى	
(١٤٥ - ١٩٤)	
القسم الأول : وسائل الإثبات الوجدانى.....	١٤٩
تمهيد.....	١٤٩
١- التواتر.....	١٥١
الضابط للتواتر.....	١٥٣
تعدد الوسائط فى التواتر.....	١٥٥

أقسام التواتر.....	١٥٥
٢- الإجماع.....	١٥٨
الشروط المساعدة على كشف الإجماع.....	١٦٣
مقدار دلالة الإجماع.....	١٦٤
الإجماع البسيط والمركب.....	١٦٤
٣- الشهره.....	١٦٥
القسم الثاني : وسائل الإثبات التعبدى.....	١٦٧
المرحلة الاولى : فى إثبات أصل حجّيه الأخبار.....	١٦٨
١- [دلاله الكتاب على حجّيه الخبر].....	١٦٨
٢- [دلاله السنّه على حجّيه الخبر].....	١٧٤
٣- [دلاله العقل على حجّيه الخبر].....	١٨٢
المرحلة الثانيه : فى تحديد دائره حجّيه الأخبار.....	١٨٧
حجّيه الخبر مع الواسطه.....	١٨٩
قاعده التسامح فى أدلّه السنن.....	١٩٠
حجّيه الظهور	
(١٩٥ - ٢١٨)	
أقسام الدلاله.....	١٩٧
دليل حجّيه الظهور.....	١٩٨
تشخيص موضوع الحجّيه.....	٢٠١

[الشك في القرينه المتصله]..... ٢٠٤

الظهور الذاتى والظهور الموضوعى..... ٢٠٥

الظهور الموضوعى فى عصر النص..... ٢٠٦

التفصيلات فى الحجيه..... ٢٠٨

الخلط بين الظهور والحجيه..... ٢١٣

الظهور الحالى..... ٢١٥

الظهور التضمنى..... ٢١٥

٢- الدليل العقلى

(٢١٩ - ٣١٣)

[تمهيد]..... ٢٢١

١- إثبات القضايا العقليه..... ٢٢٥

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور..... ٢٢٥

شرطيه القدره ومحللها..... ٢٢٥

حالات ارتفاع القدره..... ٢٢٧

الجامع بين المقدور وغيره..... ٢٢٩

شرطيه القدره بالمعنى الأعم..... ٢٣١

[أحكام التراحم]..... ٢٣٥

ما هو الضد؟..... ٢٣٧

إطلاق الواجب لحاله المزاحمه..... ٢٣٨

التقييد بعدم المانع الشرعى.....	٢٤٠
قاعده إمكان الوجوب المشروط.....	٢٤٢
المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات.....	٢٤٥
القيود المتأخره زماناً عن المقيّد.....	٢٤٨
زمان الوجوب والواجب.....	٢٥١
المسؤوليه عن المقدمات قبل الوقت.....	٢٥٤
أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم.....	٢٥٧
أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه.....	٢٥٧
أخذ العلم بالحكم فى موضوع ضده أو مثله.....	٢٦٠
الواجب التوصلّى والتعبدى.....	٢٦٢
التخير فى الواجب.....	٢٦٧
الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب.....	٢٧٠
تعريف الواجب الغيرى.....	٢٧٠
خصائص الوجوب الغيرى.....	٢٧٢
مقدمات غير الواجب.....	٢٧٣
الثمره الفقهيّه للنزاع فى الوجوب الغيرى.....	٢٧٤
شمول الوجوب الغيرى.....	٢٧٥
تحقيق حال الملازمه.....	٢٧٨
حدود الواجب الغيرى.....	٢٧٨
مشاكل تطبيقيه.....	٢٨٠

دلاله الأوامر الاضطراريه والظاهريه على الإجزاء ٢٨٢

ص: ٥٩٨

- دلاله الأوامر الاضطراريه على الإجزاء عقلاً ٢٨٢
- دلاله الأوامر الظاهريه على الإجزاء عقلاً ٢٨٤
- امتناع اجتماع الأمر والنهي ٢٨٧
- [اختلاف الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد] ٢٨٨
- [اختلاف الأمر والنهي فى عنوان المتعلق] ٢٩٠
- [اختلاف الأمر والنهي فى زمان الفعلية] ٢٩١
- [اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسية] ٢٩٣
- [ثمره البحث فى اجتماع الأمر والنهي] ٢٩٥
- اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده ٢٩٧
- اقتضاء الحرمة للبطلان ٣٠٢
- اقتضاء الحرمة لبطلان العباده ٣٠٢
- اقتضاء الحرمة لبطلان المعامله ٣٠٣
- الملازمه بين حكم العقل وحكم الشارع ٣٠٥
- الملازمه بين الحكم النظرى وحكم الشارع ٣٠٥
- الملازمه بين الحكم العملى وحكم الشارع ٣٠٦
- ٢- حججه الدليل العقلى ٣٠٩

الجزء الثاني

الاصول العمليه

(٣١٥ - ٥٢٦)

التمهيد

(٣١٧ - ٣٢٨)

خصائص الاصول العمليه..... ٣١٩

الاصول العمليه الشرعيه والعقليه..... ٣٢١

الاصول التنزيليه والمحرزه..... ٣٢٣

مورد جريان الاصول العمليه..... ٣٢٥

الوظيفه العمليه في حاله الشكّ

(٣٢٩ - ٤٥٠)

الوظيفه في حاله الشكّ البدويّ

(٣٣١ - ٣٦٠)

الوظيفه الأوّليه في حاله الشكّ..... ٣٣٣

ص: ٦٠٠

١- مسلک قبح العقاب بلا بيان ٣٣٣

٢- مسلک حقّ الطاعة ٣٣٦

الوظیفه الثانویه فی حاله الشک ٣٣٧

١- أدله البراءه الشرعيه ٣٣٧

أدله البراءه من الكتاب ٣٣٧

أدله البراءه من السنه ٣٤١

٢- الاعتراضات العامه ٣٥٠

٣- تحديد مفاد البراءه ٣٥٤

استحباب الاحتياط ٣٥٨

الوظیفه فی حاله العلم الإجمالي

(٣٦١ - ٤١٦)

١- قاعده منجزیه العلم الإجمالي ٣٦٤

١- منجزیه العلم الإجمالي بقطع النظر عن الاصول المؤمّنه الشرعيه ٣٦٤

الاتجاهات فی تفسير العلم الإجمالي ٣٦٦

تخريجات وجوب الموافقه القطعيه ٣٦٨

٢- جريان الاصول فی جميع الأطراف ، وعدمه ٣٧٢

ص: ٦٠١

- ٣- جريان الاصول فى بعض الأطراف ، وعدمه ٣٧٤
- جريان الأصل فى بعض الأطراف بلا معارض ٣٨٠
- ٢- أركان منجزية العلم الإجمالى ٣٨٤
- ١- وجود العلم بالجامع ٣٨٤
- ٢- وقوف العلم على الجامع ٣٨٥
- ٣- شمول الأصل المؤمن لجميع الأطراف ٣٨٧
- ٤- إمكان وقوع المخالفة القطعية بسبب البراءة ٣٨٩
- ٣- تطبيقات منجزية العلم الإجمالى ٣٩٠
- ١- زوال العلم بالجامع ٣٩٠
- ٢- الاضطرار إلى بعض الأطراف ٣٩٢
- ٣- انحلال العلم الإجمالى بالتفصيلى ٣٩٥
- ٤- الانحلال الحكمى بالأمارات والاصول ٣٩٧
- ٥- اشتراك علمين إجماليتين فى طرف ٣٩٩
- ٦- حكم ملاقى أحد الأطراف ٤٠٠
- ٧- الشبهه غير المحصوره ٤٠١
- ٨- إذا كان ارتكاب الواقعه فى أحد الطرفين غير مقدور ٤٠٧
- ٩- العلم الإجمالى بالتدرجيات ٤١٠
- ١٠- الطوليه بين طرفى العلم الإجمالى ٤١٤

الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معاً

(٤١٧ - ٤٢٤)

١- الشك البدوي في الوجوب والحرمة..... ٤١٩

٢- دوران الأمر بين المحذورين..... ٤٢٠

الوظيفة عند الشك في الأقل والأكثر

(٤٢٥ - ٤٥٠)

التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر..... ٤٢٧

١- الدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء..... ٤٢٨

البرهان الأول: [دعوى وجود العلم الإجمالي]..... ٤٢٨

البرهان الثاني: [دعوى كون الشك في المحصل]..... ٤٣١

البرهان الثالث: [دعوى كون الشك في سقوط الأقل]..... ٤٣٢

البرهان الرابع: [العلم الإجمالي الناشئ من حرمة القطع]..... ٤٣٣

البرهان الخامس: [دعوى دوران الأمر بين عامين من وجه]..... ٤٣٤

البرهان السادس : [لعلم الإجمالي الناشئ من مانعيه الزيادة]..... ٤٣٥

٢- الدوران بين الأقل والأكثر في الشرائط..... ٤٣٦

٣- دوران الواجب بين التعيين والتخير العقلي..... ٤٣٨

٤- دوران الواجب بين التعيين والتخير الشرعي..... ٤٤٠

ملاحظات عامه حول الأقل والأكثر..... ٤٤٢

١- دور الاستصحاب في هذا الدوران..... ٤٤٢

٢- الدوران بين الجزئيه والمانعيه..... ٤٤٣

٣- الأقل والأكثر في المحرّمات..... ٤٤٤

٤- الشبهه الموضوعيه للأقل والأكثر..... ٤٤٥

٥- الشكّ في إطلاق دخاله الجزء أو الشرط..... ٤٤٥

أ - الشكّ في الإطلاق لحاله النسيان..... ٤٤٦

ب - الشكّ في الإطلاق لحاله التعذّر..... ٤٤٩

الاستصحاب

(٤٥١ - ٥٢٦)

أدله الاستصحاب..... ٤٥٣

[روايه النوم المبطل للوضوء]..... ٤٥٣

ص: ٦٠٤

- [روايه دم الرعاف]..... ٤٥٤
- [روايه الشكّ في الركعات]..... ٤٦١
- [روايه إعاره الثوب للذمّي]..... ٤٦٧
- الاستصحاب أصل أو أماره؟..... ٤٦٨
- كيفيه الاستدلال بالاستصحاب..... ٤٦٩
- أركان الاستصحاب..... ٤٧١
- أ - اليقين بالحدوث..... ٤٧١
- ب - الشكّ في البقاء..... ٤٧٧
- [صياغه اخرى للركن الثاني]..... ٤٨٠
- الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثاني..... ٤٨١
- ج - وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه..... ٤٨١
- أولاً : تطبيقه في الشبهات الموضوعيه..... ٤٨٢
- ثانياً : تطبيقه في الشبهات الحكميه..... ٤٨٣
- د - الأثر العملي..... ٤٨٦
- مقدار ما يثبت بالاستصحاب..... ٤٩٠
- عموم جريان الاستصحاب..... ٤٩٤
- [التفصيل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرفع]..... ٤٩٤
- [التفصيل بين الشبهه الحكميه والموضوعيه]..... ٤٩٥

[كيفية جريان استصحاب المجعول]..... ٤٩٦

تطبيقات..... ٥٠٠

١- استصحاب الحكم المعلق..... ٥٠٠

٢- استصحاب عدم النسخ..... ٥٠٥

٣- استصحاب الكلّي..... ٥٠٧

٤- الاستصحاب في الموضوعات المركّبه..... ٥١٤

[جريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع]..... ٥١٥

[ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء]..... ٥١٧

[توفّر الشكّ في البقاء]..... ٥١٨

شبهه انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين..... ٥٢٣

الخاتمه في تعارض الأدلّه

(٥٢٧ - ٥٨٦)

تمهيد..... ٥٢٩

ما هو التعارض المصطلح؟..... ٥٢٩

الورود والتعارض..... ٥٣١

١- قاعده الجمع العرفي..... ٥٣٥

ص: ٦٠٦

- ١- النظرية العامه للجمع العرفي..... ٥٣٥
- ٢- أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر..... ٥٣٧
- الحكومته..... ٥٣٧
- التقييد..... ٥٣٩
- التخصيص..... ٥٤١
- [نظريه انقلاب النسبه]..... ٥٤٢
- ٣- أحكام عامه للجمع العرفي..... ٥٤٤
- ٤- نتائج الجمع العرفي بالنسبه الى الدليل المغلوب..... ٥٤٧
- ٥- تطبيقات للجمع العرفي..... ٥٤٩
- ٢- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجيه..... ٥٥٧
- [حجيه الدليلين المتعارضين معاً]..... ٥٥٧
- [حجيه أحد الدليلين المتعارضين]..... ٥٥٩
- [الحجيه التخييريّه للدليلين المتعارضين]..... ٥٦١
- تنبهات النظرية العامه للتعارض المستقر..... ٥٦٢
- [الحالات المختلفه لدليل الحجيه]..... ٥٦٢
- [حاله التعارض غير المستوعب]..... ٥٦٣
- [نفى الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين]..... ٥٦٥
- [مدى تأثير كون دليل الحجيه لئياً]..... ٥٦٦

- ١٥ تعريف علم الاصول
- ١٩ موضوع علم الاصول
- ٢٢ الحكم الشرعيّ وتقسيماته
- ٢٢ الأحكام التكليفية والوضعية
- ٢٣ شمول الحكم للعالم والجاهل
- ٢٥ الحكم الواقعي والظاهري
- ٢٦ [شبهات حول الحكم الظاهري]
- ٢٧ شبهه التضادّ ونقض الغرض
- ٣٢ شبهه تنجّز الواقع المشكوك
- ٣٢ الأمارات والاصول
- ٣٥ التنافي بين الأحكام الظاهرية
- ٣٦ وظيفه الأحكام الظاهرية
- ٣٧ التصويب بالنسبه إلى بعض الأحكام الظاهرية
- ٣٨ القضيّه الحقيقيه والخارجيه للأحكام
- ٤٠ [تعلّق الأحكام بالعناوين الذهنيه]
- ٤٢ تنسيق البحوث المقبله

٤٥[الحجّيه على مبنى حقّ الطاعه]

٤٧[الحجّيه على مبنى المشهور]

٤٩العلم الإجمالي

٥٢حجّيه القطع غير المصيب وحكم التجزّي

الأدله المحرزه

(٥٥ - ٣١٣)

مبادئ عامه

(٥٧ - ٧٢)

٥٩تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجّيه

٦١مقدار ما يثبت بدليل الحجّيه

٦٤تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقه

٦٦وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي

٦٩إثبات الأماره لجواز الإسناد

٧٠إبطال طريقيه الدليل

٧١تقسيم البحث في الأدله المحرزه

الدليل الشرعي

(٧٣ - ٢١٨)

٧٧١- الدليل الشرعي اللفظي

٧٧الدلالات الخاصه والمشاركه

- المعاني الحرفية..... ٨٠
- هينات الجمل..... ٨٥
- الجمله التامه والجمله الناقصه..... ٨٦
- الجمله الخبريه والانشائيه..... ٨٧
- الثمره..... ٨٩
- الأمر أو أدوات الطلب..... ٩١
- القسم الأول : [ما يدلّ على الطلب بلا عنايه]..... ٩١
- الأوامر الإرشاديه..... ٩٦
- القسم الثاني : [ما يدلّ على الطلب بالعنايه]..... ٩٧
- [دلاله النهي]..... ٩٩
- [الفور والتراخي ، والمّرّه والتكرار]..... ٩٩
- الإطلاق واسم الجنس..... ١٠٠
- [أنحاء لحاظ الماهيه]..... ١٠٠
- [وضع اسم الجنس]..... ١٠٢
- التقابل بين الإطلاق والتقييد..... ١٠٤
- احترازيه القيود وقربنه الحكمه..... ١٠٦
- [دور القيد المنفصل]..... ١٠٩
- [القدر المتيقّن في مقام التخاطب]..... ١١٠
- [تنبيهات حول الإطلاق]..... ١١١
- أدوات العموم..... ١١٦

- تعريف العموم وأقسامه..... ١١٦
- نحو دلالة أدوات العموم..... ١١٧
- العموم بلحاظ الأجزاء والأفراد..... ١١٩
- دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم..... ١٢٠
- النكره فى سياق النهى أو النفى..... ١٢١
- المفاهيم..... ١٢٣
- تعريف المفهوم..... ١٢٣
- ضابط المفهوم..... ١٢٤
- مورد الخلاف فى ضابط المفهوم..... ١٢٦
- مفهوم الشرط..... ١٢٧
- الشرط المسوق لتحقق الموضوع..... ١٣١
- مفهوم الوصف..... ١٣٣
- مفهوم الغايه..... ١٣٤
- مفهوم الاستثناء..... ١٣٥
- مفهوم الحصر..... ١٣٦
- ٢- الدليل الشرعى غير اللفظى..... ١٣٧
- دلالات الفعل..... ١٣٧
- دلالات التقرير..... ١٣٨
- [السيره المحققه لصغرى الحكم الشرعى]..... ١٤٣

القسم الأول : وسائل الإثبات الوجداني	١٤٩
تمهيد	١٤٩
١- التواتر	١٥١
الضابط للتواتر	١٥٣
تعدد الوسائط في التواتر	١٥٥
أقسام التواتر	١٥٥
٢- الإجماع	١٥٨
الشروط المساعدة على كشف الإجماع	١٦٣
مقدار دلالة الإجماع	١٦٤
الإجماع البسيط والمركب	١٦٤
٣- الشهرة	١٦٥
القسم الثاني : وسائل الإثبات التعبدى	١٦٧
المرحلة الأولى : فى إثبات أصل حجّيه الأخبار	١٦٨
١- [دلاله الكتاب على حجّيه الخبر]	١٦٨
٢- [دلاله السنّه على حجّيه الخبر]	١٧٤
٣- [دلاله العقل على حجّيه الخبر]	١٨٢
المرحلة الثانية : فى تحديد دائره حجّيه الأخبار	١٨٧
حجّيه الخبر مع الوساطه	١٨٩
قاعده التسامح فى أدلّه السنن	١٩٠

حجّيه الظهور

(٢١٨ - ١٩٥)

- ١٩٧ أقسام الدلالة
- ١٩٨ دليل حجّيه الظهور
- ٢٠١ تشخيص موضوع الحجّيه
- ٢٠٤ [الشكّ في القرينه المتّصله]
- ٢٠٥ الظهور الذاتى والظهور الموضوعى
- ٢٠٦ الظهور الموضوعى فى عصر النصّ
- ٢٠٨ التفصيلات فى الحجّيه
- ٢١٣ الخلط بين الظهور والحجّيه
- ٢١٥ الظهور الحالى
- ٢١٥ الظهور التضمّنى

٢- الدليل العقلى

(٣١٣ - ٢١٩)

- ٢٢١ [تمهيد]
- ٢٢٥ ١- إثبات القضايا العقليه
- ٢٢٥ قاعده استحاله التكليف بغير المقدور
- ٢٢٥ شرطيه قدره ومحلّها
- ٢٢٧ حالات ارتفاع قدره
- ٢٢٩ الجامع بين المقدور وغيره

- شرطيه القدره بالمعنى الأعم ٢٣١
- [أحكام التراحم] ٢٣٥
- ما هو الضد؟ ٢٣٧
- إطلاق الواجب لحاله المزاحمه ٢٣٨
- التقييد بعدم المانع الشرعى ٢٤٠
- قاعده إمكان الوجوب المشروط ٢٤٢
- المسؤوليه تجاه القيود والمقدمات ٢٤٥
- القيود المتأخره زماناً عن المقيد ٢٤٨
- زمان الوجوب والواجب ٢٥١
- المسؤوليه عن المقدمات قبل الوقت ٢٥٤
- أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم ٢٥٧
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه ٢٥٧
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع ضده أو مثله ٢٦٠
- الواجب التوصلى والتعبدى ٢٦٢
- التخير فى الواجب ٢٦٧
- الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب ٢٧٠
- تعريف الواجب الغيرى ٢٧٠
- خصائص الوجوب الغيرى ٢٧٢
- مقدمات غير الواجب ٢٧٣
- الثمره الفقهيه للنزاع فى الوجوب الغيرى ٢٧٤

شمول الوجوب الغيرى.....	٢٧٥
تحقيق حال الملازمه.....	٢٧٨
حدود الواجب الغيرى.....	٢٧٨
مشاكل تطبيقه.....	٢٨٠
دلالة الأوامر الاضطراريه والظاهريه على الإجزاء.....	٢٨٢
دلالة الأوامر الاضطراريه على الإجزاء عقلاً.....	٢٨٢
دلالة الأوامر الظاهريه على الإجزاء عقلاً.....	٢٨٤
امتناع اجتماع الأمر والنهى.....	٢٨٧
[اختلاف الأمر والنهى بالإطلاق والتقييد].....	٢٨٨
[اختلاف الأمر والنهى فى عنوان المتعلق].....	٢٩٠
[اختلاف الأمر والنهى فى زمان الفعلية].....	٢٩١
[اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة النفسية].....	٢٩٣
[ثمره البحث فى اجتماع الأمر والنهى].....	٢٩٥
اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده.....	٢٩٧
اقتضاء الحرمة للبطلان.....	٣٠٢
اقتضاء الحرمة لبطلان العباده.....	٣٠٢
اقتضاء الحرمة لبطلان المعامله.....	٣٠٣
الملازمه بين حكم العقل وحكم الشارع.....	٣٠٥
الملازمه بين الحكم النظرى وحكم الشارع.....	٣٠٥
الملازمه بين الحكم العملى وحكم الشارع.....	٣٠٦

٢- حجّيه الدليل العقلي..... ٣٠٩

الجزء الثاني

الاصول العمليه

(٣١٥ - ٥٢٦)

التمهيد

(٣١٧ - ٣٢٨)

٣١٩ خصائص الاصول العمليه

٣٢١ الاصول العمليه الشرعيه والعقليه

٣٢٣ الاصول التنزيليه والمحرزه

٣٢٥ مورد جريان الاصول العمليه

الوظيفه العمليه في حاله الشكّ

(٣٢٩ - ٤٥٠)

الوظيفه في حاله الشكّ البدويّ

(٣٣١ - ٣٦٠)

٣٣٣ الوظيفه الاولى في حاله الشكّ

٣٣٣ ١- مسلك قبح العقاب بلا بيان

٣٣٦ ٢- مسلك حقّ الطاعه

٣٣٧ الوظيفه الثانويه في حاله الشكّ

٣٣٧ ١- أدلّه البراءه الشرعيه

٣٣٧ أدلّه البراءه من الكتاب

أدله البراءه من السنه..... ٣٤١

٢- الاعتراضات العامه..... ٣٥٠

٣- تحديد مفاد البراءه..... ٣٥٤

استحباب الاحتياط..... ٣٥٨

الوظيفه فى حاله العلم الإجمالى

(٣٦١ - ٤١٦)

١- قاعده منجزيه العلم الإجمالى..... ٣٦٤

١- منجزيه العلم الإجمالى بقطع النظر عن الاصول المؤمّنه الشرعيه..... ٣٦٤

الاتجاهات فى تفسير العلم الإجمالى..... ٣٦٦

تخريجات وجوب الموافقه القطعيه..... ٣٦٨

٢- جريان الاصول فى جميع الأطراف ، وعدمه..... ٣٧٢

٣- جريان الاصول فى بعض الأطراف ، وعدمه..... ٣٧٤

جريان الأصل فى بعض الأطراف بلا معارض..... ٣٨٠

٢- أركان منجزيه العلم الإجمالى..... ٣٨٤

١- وجود العلم بالجامع..... ٣٨٤

٢- وقوف العلم على الجامع..... ٣٨٥

٣- شمول الأصل المؤمّن لجميع الأطراف..... ٣٨٧

٤- إمكان وقوع المخالفه القطعيه بسبب البراءه..... ٣٨٩

٣- تطبيقات منجزيه العلم الإجمالى..... ٣٩٠

١- زوال العلم بالجامع..... ٣٩٠

- ٢- الاضطرار إلى بعض الأطراف..... ٣٩٢
- ٣- انحلال العلم الإجمالي بالتفصيلي..... ٣٩٥
- ٤- الانحلال الحكمي بالأمارات والاصول..... ٣٩٧
- ٥- اشتراك علمين إجماليين في طرف..... ٣٩٩
- ٦- حكم ملاقي أحد الأطراف..... ٤٠٠
- ٧- الشبهه غير المحصوره..... ٤٠١
- ٨- إذا كان ارتكاب الواقعة في أحد الطرفين غير مقدور..... ٤٠٧
- ٩- العلم الإجمالي بالتدرجيات..... ٤١٠
- ١٠- الطوليه بين طرفي العلم الإجمالي..... ٤١٤
- تلخيص للقواعد الثلاث..... ٤١٦

الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معاً

(٤١٧ - ٤٢٤)

- ١- الشك البدوي في الوجوب والحرمة..... ٤١٩
- ٢- دوران الأمر بين المحذورين..... ٤٢٠

الوظيفة عند الشك في الأقل والأكثر

(٤٢٥ - ٤٥٠)

التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر..... ٤٢٧

١- الدوران بين الأقل والأكثر في الأجزاء..... ٤٢٨

البرهان الأول: [دعوى وجود العلم الإجمالي]..... ٤٢٨

البرهان الثاني: [دعوى كون الشك في المحصل]..... ٤٣١

البرهان الثالث : [دعوى كون الشكّ فى سقوط الأقل]..... ٤٣٢

البرهان الرابع : [العلم الإجمالى الناشئ من حرمة القطع]..... ٤٣٣

البرهان الخامس : [دعوى دوران الأمر بين عامين من وجه]..... ٤٣٤

البرهان السادس : [لعلم الإجمالى الناشئ من مانعيه الزيادة]..... ٤٣٥

٢- الدوران بين الأقل والأكثر فى الشرائط..... ٤٣٦

٣- دوران الواجب بين التعيين والتخير العقلى..... ٤٣٨

٤- دوران الواجب بين التعيين والتخير الشرعى..... ٤٤٠

ملاحظات عامه حول الأقل والأكثر..... ٤٤٢

١- دور الاستصحاب فى هذا الدوران..... ٤٤٢

٢- الدوران بين الجزئيه والمانعيه..... ٤٤٣

٣- الأقل والأكثر فى المحرّمات..... ٤٤٤

٤- الشبهه الموضوعيه للأقل والأكثر..... ٤٤٥

٥- الشكّ فى إطلاق دخاله الجزء أو الشرط..... ٤٤٥

أ - الشكّ فى الإطلاق لحاله النسيان..... ٤٤٦

ب - الشكّ فى الإطلاق لحاله التعذّر..... ٤٤٩

الاستصحاب

(٤٥١ - ٥٢٦)

أدله الاستصحاب..... ٤٥٣

[روايه النوم المبطل للوضوء]..... ٤٥٣

[روايه دم الرعاف]..... ٤٥٤

- ٤٦١[روايه الشكّ في الركعات]
- ٤٦٧[روايه إعاره الثوب للذمّي]
- ٤٦٨الاستصحاب أصل أو أماره؟
- ٤٦٩كيفية الاستدلال بالاستصحاب
- ٤٧١أركان الاستصحاب
- ٤٧١أ - اليقين بالحدوث
- ٤٧٧ب - الشكّ في البقا
- ٤٨٠[صياغه اخرى للركن الثاني]
- ٤٨١الشبهات الحكميه في ضوء الركن الثاني
- ٤٨١ج - وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه
- ٤٨٢أولاً : تطبيقه في الشبهات الموضوعيه
- ٤٨٣ثانياً : تطبيقه في الشبهات الحكميه
- ٤٨٦د - الأثر العملي
- ٤٩٠مقدار ما يثبت بالاستصحاب
- ٤٩٤عموم جريان الاستصحاب
- ٤٩٤[التفصيل بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرفع]
- ٤٩٥[التفصيل بين الشبهه الحكميه والموضوعيه]
- ٤٩٦[كيفية جريان استصحاب المجعول]
- ٥٠٠تطبيقات
- ٥٠٠١- استصحاب الحكم المعلق

٢- استصحاب عدم النسخ ٥٠٥

٣- استصحاب الكلّي ٥٠٧

٤- الاستصحاب في الموضوعات المركّبه ٥١٤

[جريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع] ٥١٥

[ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء] ٥١٧

[توفّر الشكّ في البقاء] ٥١٨

شبهه انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين ٥٢٣

الخاتمه في تعارض الأدلّه

(٥٢٧ - ٥٨٦)

تمهيد ٥٢٩

ما هو التعارض المصطلح؟ ٥٢٩

الورود والتعارض ٥٣١

١- قاعده الجمع العرفي ٥٣٥

١- النظرية العامه للجمع العرفي ٥٣٥

٢- أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقرّ ٥٣٧

الحكومته ٥٣٧

التقييد ٥٣٩

التخصيص ٥٤١

[نظريّه انقلاب النسبه] ٥٤٢

٣- أحكام عامه للجمع العرفي ٥٤٤

- ٤- نتائج الجمع العرفي بالنسبه الى الدليل المغلوب ٥٤٧
- ٥- تطبيقات للجمع العرفي ٥٤٩
- ٢- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجيه ٥٥٧
- [حجيه الدليلين المتعارضين معاً] ٥٥٧
- [حجيه أحد الدليلين المتعارضين] ٥٥٩
- [الحجيه التخييريّه للدليلين المتعارضين] ٥٦١
- تنبيهات النظرية العامه للتعارض المستقر ٥٦٢
- [الحالات المختلفه لدليل الحجيه] ٥٦٢
- [حاله التعارض غير المستوعب] ٥٦٣
- [نفى الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين] ٥٦٥
- [مدى تأثير كون دليل الحجيه لثباً] ٥٦٦
- ٣- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصه ٥٦٧
- ١- روايات العرض على الكتاب ٥٦٧
- ٢- روايات العلاج ٥٧٣
- روايات التخيير ٥٧٣
- روايات الترجيح ٥٧٧
- [تنبيهات بحث العلاج] ٥٨٣
- فهرس المصادر ٥٨٧

فهرس الموضوعات ٥٩١