

دروس في
علم الأصول

بثوبها الجديد

الحلقة الثالثة
الجزء الأول

الأصولي المجدد آية الله العظمى
الشهيد السيد محمد باقر الصدر

ترتيب ، إيضاح وتقويم النص
محمد كاظم الحسيني الحكيم



دروس في علم الأصول

(بثوبها الجديد)

الحلقة الثالثة - الجزء الأول

دروس في علم الأصول

(بثوبها الجديد)

الحلقة الثالثة - الجزء الأول

كتاب دراسي في علم أصول الفقه
أعدّ لطلبة المرحلة الثالثة في دراسة هذا العلم

الأصولي المجدّد آية الله العظمى
الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر رحمته

ترتيب، إيضاح و تقويم النصّ

محمّد كاظم الحسيني الحكيم

سرشناسه	: صدر، سيدمحمدباقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹م.
عنوان قراردادى	Sadr, Muhammad Baqir
عنوان و نام پديدآور	دروس في علم الاصول . درسامه دروس في علم الاصول (بثوبها الجديد) الحلقة الثالثة: كتاب دراسي في علم اصول الفقه.../محمدباقر الصدر ؛ ترتيب، ايضاح و تقويم النص محمدكاظم الحسيني الحكيم. قم: كتاب حكيم، ۱۴۴۲ق.= ۱۳۹۹.
مشخصات نشر	: ج. ۲
مشخصات ظاهري	: ۱-۸-۹۶۱۱۶۵-۶۲۲-۹۷۸: دوره ۱-۷-۶-۹۶۱۱۶۵-۶۲۲-۹۷۸: ج. ۱
شابک	: ۱-۸-۹۶۱۱۶۵-۶۲۲-۹۷۸: دوره ۱-۷-۶-۹۶۱۱۶۵-۶۲۲-۹۷۸: ج. ۱
وضعيت فهرست نویسی	: فيبا
يادداشت	: عربى.
يادداشت	: كتاب حاضر درسامه ي كتاب «دروس في علم الاصول» تاليف محمدباقر صدر است.
يادداشت	: كتابنامه.
موضوع	: اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴
موضوع	: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- 20th century
شناسه افزوده	: حكيم، سيدمحمدكاظم، ۱۳۴۶ -
رده بندي كنگره	: BP۱۵۹/۸
رده بندي ديويى	: ۲۹۷/۳۱۲
شماره كتابشناسى ملي	: ۶۱۷۲۱۹۴



اسم الكتاب	: دروس في علم الاصول (بثوبها الجديد) - الحلقة الثالثة / ج ۱
المؤلف	: الأصوليّ المجدّد آية الله العظمى الشهيد السيّد محمدباقر الصدر <small>رحمته الله</small>
ترتيب، ايضاح و تقويم النصّ:	محمد كاظم الحسيني الحكيم
الناشر	: دار الكتاب الحكيم للنشر والتوزيع
تاريخ الطبع	: ۱۴۴۲ هـ ق، ۱۳۹۹ هـ ش
الطبعة	: الأولى
الكمية	: ۷۰۰ نسخة
سعر الدورة	: ۱۱۰۰۰۰ تومان
ردمك (ISBN)	: ۹۷۸-۶۲۲-۹۶۱۱۶۵-۶-۷-۱: الدورة ۹۷۸-۶۲۲-۹۶۱۱۶۵-۶-۷-۱

التوزيع: ۰۰۹۸-۹۱۲۲۵۱۲۴۱۸

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف والمصنّف

[الجزء الثالث]

الدرس ١

تمهيد

- ٢١ تعريف علم الأصول
- ٢٦ موضوع علم الأصول

الدرس ٢

- ٣١ الحكم الشرعيّ و تقسيماته
- ٣١ الأحكام التكليفية و الوضعية
- ٣٤ شمول الحكم للعالم و الجاهل
- ٣٦ الحكم الواقعيّ و الظاهريّ
- ٣٧ [شبهات حول الحكم الظاهريّ].

الدرس ٣

- ٤١ [الجواب عن] شبهتي التضادّ و نقض الغرض

الدرس ٤

- ٤٨ [الجواب عن] شبهة تنجّز الواقع المشكوك
٤٩ الأمارات و الأصول
٥٢ التنافي بين الأحكام الظاهريّة
٥٤ وظيفة الأحكام الظاهريّة

الدرس ٥

- ٥٧ التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهريّة
٥٩ القضية الحقيقيّة و الخارجيّة للأحكام
٦٢ تنسيق البحوث المقبلة

العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط

حجّيّة القطع

الدرس ٦

- ٦٩ [حجّيّة القطع على مبنى حقّ الطاعة]
٦٩ [منجزّيّة القطع]
٧٢ [منجزّيّة القطع على مبنى قبح العقاب بلا بيان]
٧٤ [معذريّة القطع]

الدرس ٧

- ٧٦ [حجّيّة] العلم الإجماليّ

الدرس ٨

٨٣ حجّية القطع غير المصيب (و حكم التجري)

الأدلة المُحرزة

الدرس ٩

٩١ مبادئ عامة

٩١ تأسيس الأصل عند الشكّ في [جعل] الحجّية

٩٣ مقدار ما يثبت بدليل حجّية الأمانة

الدرسان ١٠ و ١١

٩٨ تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية

١٠٠ إيفاء الأمانة دور القطع الطريقيّ و الموضوعيّ

١٠٤ قيام الأمانة مقام القطع الموضوعيّ في دليل جواز الإسناد

١٠٦ إبطال طريقيّة الدليل

١٠٧ تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

١ . الدليل الشرعيّ

البحث الأوّل: تحديد دلالات الدليل الشرعيّ

الدرس ١٢

١١٥ ١ . الدليل الشرعيّ اللفظيّ

١١٥ الدلالات الخاصة و المشتركة

الدروس ١٣ - ١٥

- ١٢١..... المعاني الحرفيّة
- ١٢٧..... هيئات الجمل
- ١٢٨..... الجملة التامة و الجملة الناقصة
- ١٢٩..... الجملة الخبريّة و الإنشائيّة
- ١٣١..... ثمرة البحث

الدرسان ١٦ و ١٧

- ١٣٤..... الأمر أو أدوات الطلب
- ١٣٤..... القسم الأوّل
- ١٤٠..... الأوامر الإرشاديّة
- ١٤١..... القسم الثاني
- ١٤٣..... [النهى أو أدوات الزجر]
- ١٤٣..... [الفور و التراخي و المرّة و التكرار في مدلول الأمر]

الدرسان ١٨ و ١٩

- ١٤٦..... [الإطلاق و التقييد]
- ١٤٦..... الإطلاق و اسم الجنس

الدرسان ٢٠ و ٢١

- ١٥٠..... التقابل بين الإطلاق و التقييد

١٥٤..... احترازية القيود و قرينة الحكمة

الدرس ٢٢

١٦٧..... أدوات العموم

١٦٧..... تعريف العموم و أقسامه

١٦٨..... نحو دلالة أدوات العموم

الدرس ٢٣

١٧٢..... العموم بلحاظ الأجزاء و الأفراد

١٧٣..... دلالة الجمع المعرف باللام على العموم

١٧٤..... النكرة في سياق النهي أو النفي

الدرس ٢٤

١٧٧..... المفاهيم

١٧٧..... تعريف المفهوم

١٧٩..... ضابط المفهوم

١٨١..... مورد الخلاف في ضابط المفهوم

الدرسان ٢٥ و ٢٦

١٨٤..... مفهوم الشرط

١٨٩..... الشرط المسوق لتحقق الموضوع

١٩٠..... مفهوم الوصف

- ١٩٢..... مفهوم الغاية
- ١٩٤..... مفهوم الاستثناء
- ١٩٤..... مفهوم الحصر

الدرسان ٢٧ و ٢٨

- ١٩٩..... ٢. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ
- ١٩٩..... دلالات الفعل
- ٢٠٠..... دلالات التقرير

البحث الثاني: إثبات صغرى الدليل الشرعيّ

الدرسان ٢٩ و ٣٠

- ٢١١..... القسم الأول: وسائل الإثبات الوجدانيّ
- ٢١١..... تمهيد
- ٢١٤..... ١. التواتر
- ٢١٧..... الضابط للتواتر

الدرس ٣١

- ٢٢١..... تعدّد الوسائط في التواتر
- ٢٢١..... أقسام التواتر

الدرس ٣٢

- ٢٢٧..... ٢. الإجماع

الدرس ۳۳

- الشروط المساعدة على كشف الإجماع..... ۲۳۴
- مقدار دلالة الإجماع..... ۲۳۵
- الإجماع البسيط و المركب..... ۲۳۶
۳. الشهرة..... ۲۳۶

الدرس ۳۴ و ۳۵

- القسم الثاني: وسائل الإثبات التعبدية..... ۲۴۱
- المرحلة الأولى: في إثبات أصل حجية الأخبار..... ۲۴۱
- [أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب الكريم]... ۲۴۱

الدرس ۳۶

- [أدلة حجية خبر الواحد من السنة]..... ۲۵۲
- [أ. أخبار الدالة على حجية خبر الواحد] ۲۵۲

الدرسان ۳۷ و ۳۸

- [ب. الاستدلال بالسيرة على حجية...]. ۲۶۰
- [الأدلة العقلية على حجية خبر الواحد]..... ۲۶۳

الدرسان ۳۹ و ۴۰

- المرحلة الثانية: في تحديد دائرة حجية الأخبار..... ۲۷۱
- حجية الخبر مع الوساطة..... ۲۷۳

٢٧٦..... قاعدة التسامح في أدلة السُنن

البحث الثالث: في حجّية الظهور

الدرس ٤١

٢٨٣..... أقسام الدلالة

٢٨٤..... دليل حجّية الظهور

الدرس ٤٢

٢٩٠..... تشخيص موضوع حجّية الظهور

الدرسان ٤٣ و ٤٤

٢٩٧..... الظهور الذاتي و الظهور الموضوعي

٢٩٨..... الظهور الموضوعي في عصر النصّ

٣٠٠..... التفصيلات في الحجّية

٣٠٤..... الخلط بين الظهور و الحجّية

الدرس ٤٥

٣١١..... الظهور الحالي

٣١٢..... الظهور التضمّني

٢ . الدليل العقليّ

الدرسان ٤٦ و ٤٧

٣١٩..... [تعريف البحث و تقسيمه]

۳۲۲..... [۱ . الأدلة العقلية المشتركة]

۳۲۲..... قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

۳۲۲..... شرطية القدرة و محلّها

۳۲۴..... حالات ارتفاع القدرة.

۳۲۶..... الجامع بين المقدور وغيره.

الدرسان ۴۸ و ۴۹

۳۳۱..... شرطية القدرة بالمعنى الأعمّ.

۳۳۵..... [حالات التضاحم و ثمرة القول بالأمر الترتيبي]

الدرس ۵۰

۳۴۰..... ما هو الضدّ؟

۳۴۱..... إطلاق الواجب لحالة المزاومة

۳۴۳..... [التقييد بعدم المانع الشرعيّ [اشتراط القدرة...]

الدرسان ۵۱ و ۵۲

۳۴۷..... قاعدة إمكان الوجوب المشروط

۳۵۰..... المسؤولية تجاه القيود و المقدمات

۳۵۲..... القيود المتأخّرة زماناً عن المقيده

الدروس ۵۳ - ۵۵

۳۵۸..... زمان الوجوب و الواجب

المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت ٣٦٠

أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم ٣٦٣

أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه ٣٦٣

أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده أو مثله ٣٦٦

الدرس ٥٦

الواجب التوصلّي والتعبدي ٣٧٠

الدرسان ٥٧ و ٥٨

التخير في الواجب ٣٧٦

الوجوب الغيريّ لمقدمات الواجب ٣٧٨

تعريف الواجب الغيريّ ٣٧٨

خصائص الوجوب الغيريّ ٣٨٠

مقدمات غير الواجب ٣٨٢

الدرس ٥٩

الثمرة الفقهيّة للنزاع في الوجوب الغيريّ ٣٨٥

شمول الوجوب الغيريّ ٣٨٦

الدرس ٦٠

تحقيق حال الملازمة ٣٩١

حدود الواجب الغيريّ ٣٩٢

مشاكل تطبيقية..... ٣٩٣

الدرس ٦١

دلالة الأوامر الاضطرارية و الظاهرية على الإجزاء... ٣٩٧

دلالة الأوامر الاضطرارية على الإجزاء عقلاً..... ٣٩٧

دلالة الأوامر الظاهرية على الإجزاء عقلاً..... ٣٩٩

الدرسان ٦٢ و ٦٣

امتناع اجتماع الأمر و النهي ٤٠٤

[اجتماع الأمر و النهي بالإطلاق و التقييد]..... ٤٠٥

[اجتماع الأمر و النهي بتعدد العنوان]..... ٤٠٧

[اجتماع الأمر و النهي بتغاير زمن الفعلية]..... ٤٠٨

[اجتماع الأمر و النهي بالغيرية و النفسية]..... ٤١٠

الدرس ٦٤

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده..... ٤١٧

الدرس ٦٥

اقتضاء الحرمة للبطلان..... ٤٢٤

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة..... ٤٢٤

اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة..... ٤٢٦

الدرسان ٦٦ و ٦٧

٤٢٩..... الملازمة بين حكم العقل و حكم الشارع

٤٣٠..... الملازمة بين الحكم النظريّ و حكم الشارع

٤٣٠..... الملازمة بين الحكم العمليّ و حكم الشارع

٤٣٢..... [٢.] حجّية الدليل العقليّ

٤٣٧

فهرس المصادر

[الحلقة الثالثة]

- [علم الأصول: ١. تمهيد
٢. العناصر المشتركة: ١. حجّية القطع
٢. الأدلّة المُجرّزة
٣. الأصول العمليّة
٤. تعارض الأدلّة
- الحلقة الثالثة ١
- الحلقة الثالثة ١
- الحلقة الثالثة ٢
- الحلقة الثالثة ٣
- الحلقة الثالثة ٣]

تمهيد

تعريف علم الأصول
موضوع علم الأصول .
الحكم الشرعيّ و تقسيماته
تقسيم بحوث الكتاب

• ما هو علم أصول الفقه؟ وما هو موضوعه؟

تعريف علم الأصول

عُرّف علم الأصول، بأنّه «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي»^١.

وقد لوحظ على هذا التعريف:

أولاً: بأنّه يشمل القواعد الفقهيّة؛ كقاعدة «أنّ ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفساده»^٢.

و ثانياً: بأنّه لا يشمل الأصول العمليّة؛ لأنّها مجرد أدلّة عمليّة؛ وليست أدلّة محرّزة؛ فلا يثبت بها الحكم الشرعيّ؛ وإنّها تُحدّد بها الوظيفة العمليّة.

١. أنظر: *زبدة الأصول* للشيخ البهائيّ (م ١٠٣١هـ)، ص ٤١ (مع زيادة قيد: الفرعيّة)؛ *قوانين الأصول* للميرزا القميّ (م ١٢٣١هـ)، ص ٥ (المجلّد الأوّل)؛ *هداية المسترشدين* للرازيّ الإصفهانيّ (م ١٢٤٨هـ)، ج ١، ص ٩٧ (مع زيادة قيد: الفرعيّة)؛ *فرائد الأصول* للشيخ الأنصاريّ (م ١٢٨١هـ)، ج ٣، ص ١٨ (مع زيادة قيد: الفرعيّة من أدلّتها)؛ *كفاية الأصول* للأخوند الخراسانيّ (م ١٣٢٩هـ)، ص ٩.

٢. و مفادها: أنّ الضمان المتعيّن على طرفي العقد أو الإيقاع، إذا وقعا على الوجه الصحيح، فهو متعيّن أيضاً، إذا وقعا على الوجه الفاسد؛ راجع: *القواعد الفقهيّة* للجنورديّ (م ١٣٩٥هـ)، ج ٢، ص ١١١.

و ثالثاً: بأنّه يعمّ المسائل اللُّغويّة؛ كظهور كلمة الصعيد مثلاً؛ لدخولها في استنباط الحكم.

أمّا الملاحظة الأولى، فتندفع بأنّ المراد بالحكم الشرعيّ الذي جاء في التعريف، [هو] جعل الحكم الشرعيّ على موضوعه الكلّيّ؛ فالقاعدة الأصوليّة [هي] ما يُستنتج منها جعل من هذا القبيل؛ والقاعدة الفقهيّة هي بنفسها جعل من هذا القبيل؛ ولا يُستنتج منها إلاّ تطبيقات ذلك الجعل و تفصيلاته؛ ففرق كبير بين حجّية خبر الثقة و القاعدة الفقهيّة المشار إليها؛ لأنّ الأولى، يثبت بها جعل وجوب السورة تارة، و جعل حرمة العصير العنبيّ أخرى، وهكذا... فهي أصوليّة؛ و أمّا الثانية، فهي جعل شرعيّ للضمان على موضوع كلّيّ؛ و بتطبيقه على مصاديقه المختلفة - كالإجارة و البيع مثلاً - ، نُثبت ضمانات متعدّدة؛ كلّها مجعولة بذلك الجعل الواحد.

١. و الأفضل، التمثيل بظهور هيئة الجملة الفعلية في تقديم الفاعل على المفعول كقاعدة عامّة؛ و ذلك لأنّ المسائل اللُّغويّة، ليست كلّها قواعد؛ مثل ظهور كلمة الصعيد في معنى التراب؛ فإنّها مسألة جزئية؛ و ليست قاعدة.

٢. و يقصد المصنّف رحمته، أنّ منظور التعريف من كون القاعدة مهيّئة لاستنباط الحكم الشرعيّ، كونها كاشفة عن جعل الحكم الشرعيّ كموضوع كلّيّ؛ و ليس المقصود كشفها عن نفس الحكم الشرعيّ المَجْعول؛ فلو كان المقصود ذلك، لكان نافياً للغرض و مسوّغاً لدخول القواعد الفقهيّة في التعريف أيضاً؛ فلا يقصد المصنّف من تعبيره: «المراد بالحكم الشرعيّ»، جعله؛ بحيث يصحّ استبدال عبارة «الحكم الشرعيّ» بعبارة «جعل الحكم الشرعيّ» فحسب؛ بل، كشف و استنباط جعل شرعيّ؛ كما ستلاحظ ذلك في تعريفه المقترح.

٣. أي: ينكشف بها.

٤. أي: هي نفس الجعل الشرعيّ؛ لا ما ينكشف بها الجعل الشرعيّ.

٥. فالقاعدة الفقهيّة: جعل شرعيّ؛ و لكنّ القاعدة الأصوليّة: تقع كبرى للكشف عن جعل

شرعيّ.

و أما الملاحظة الثانية، فقد يجاب عليها، تارة: بإضافة قيد إلى التعريف؛ وهو: «أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل»؛ كما صنع صاحب الكفاية^١؛ وأخرى: بتفسير الاستنباط بمعنى الإثبات التنجيزي^٢ و التعديري^٣؛ وهو إثبات، تشارك فيه الأدلة المحرزة و الأصول العمليّة معاً.

و أما الملاحظة الثالثة، فهناك عدّة محاولات للجواب عليها:

منها: ما ذكره المحقق النائيني (قدّس الله روحه)؛ من إضافة قيد الكبرى في التعريف^٤، لإخراج ظهور كلمة الصعيد؛ فالقاعدة الأصوليّة، يجب أن تقع كبرى في قياس الاستنباط^٥؛ و أمّا ظهور كلمة الصعيد، فهو صغرى في القياس؛ و بحاجة إلى كبرى حجّية الظهور^٥.

١. أنظر: كفاية الأصول، ص ٩.

٢. أي: العلم بالقواعد المهّدة لإثبات تنجيز الحكم الشرعيّ و تعديره؛ و هو إشارة إلى اختيار السيّد الخوئيّ؛ و لو أنّه قصد من الاستنباط، الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعديرياً؛ أنظر: محاضرات في أصول الفقه تقريرات بحث الخوئيّ (م ١٤١٣هـ) للفيّاض، ج ١، ص ١٢.

٣. أي: العلم بالقواعد الكبرى.

٤. فالقياس، على سبيل المثال، هو: «إنّ كلمة الصعيد، ظاهرة في التراب - صغرى القياس - ؛ و المعنى الظاهر من الكلمة، حجّة عند الشارع - كبرى القياس - ؛ فمعنى التراب للصعيد، حجّة عند الشارع في قوله: «تيمّم بالصعيد» - نتيجة القياس - ؛ فيصحّ التيمّم بالتراب - و هو الحكم الشرعيّ - .»

٥. فعرف النائينيّ علم الأصول ب: «العلم بالكبريات (القواعد) التي لو انظمت إليها صغرياتها يُستنتج منها حكم فرعيّ كليّ (أنتجت نتيجة فقهية)؛ أنظر: فوائد الأصول، تقريرات بحث الميرزا النائينيّ (م ١٣٥٥هـ) للكاظميّ (م ١٣٦٥هـ)، ج ١، ص ١٩؛ و: أجود التقريرات، تقريرات بحث الميرزا النائينيّ للخوئيّ، ج ١، ص ٣.

و يرد عليه: أنّ جملة من القواعد الأصوليّة، لاتقع كبرى أيضاً؛ كظهور صيغة الأمر في الوجوب؛ و ظهور بعض الأدوات في العموم أو في المفهوم؛ فإنّها محتاجة إلى كبرى حجّية الظهور؛ فما الفرق بينها و بين المسائل اللغويّة؟ و كذلك أيضاً مسألة اجتماع الأمر و النهي؛ فإنّ الامتناع فيها، يُحقّق صغرى لكبرى التعارض بين خطابي «صلّ» و «لاتغصب»؛ و الجواز فيها، يُحقّق صغرى لكبرى حجّية الإطلاق^١.

و منها: ما ذكره السيّد الأستاذ [الخوئي رحمته] من استبدال قيد الكبرى بصفة أخرى؛ و هي أن تكون القاعدة وحدها كافية لاستنباط الحكم الشرعيّ بلا ضمّ قاعدة أصوليّة أخرى^٢؛ فيخرج ظهور كلمة الصعيد^٣؛ لاحتياجه إلى ضمّ ظهور صيغة «افعل» في الوجوب؛ و لا يخرج ظهور صيغة «افعل» في

١. و لكن يُمكن استدراك قول المحقّق النائيني بتقييد الكبرى ثانياً؛ و ذلك بأن نُقيدها بوقوعها في القياس المنتهي إلى استنباط الحكم الشرعيّ؛ أي: القواعد الكبرى في القياس المنتهي إلى استنباط حكم شرعيّ؛ و بهذا تخرج أمثال «ظهور كلمة الصعيد في التراب» من التعريف؛ بل، و حتّى أمثال «ظهور صيغة الأمر في النسبة الإرسالية»؛ كقواعد تمّ الفراغ منها في علوم متقدّمة على علم الأصول؛ من اللغة و الألسنيّات و غيرها (كما هو رأي السيّد الخوئيّ أيضاً؛ راجع: *محاضرات في أصول الفقه*، ج ١، ص ١٧)؛ بينما تبقى القواعد الأصوليّة التي قد تقع صغرى لإثبات قاعدة أصوليّة أخرى - كما أشار المصنّف -، مندرجة ضمن التعريف؛ و هذا ما أشار إليه السيّد الخوئيّ، بكفاية وقوع المسألة الأصوليّة بأحد طرفيها في طريق الاستنباط؛ راجع: *نفس المصدر*، ص ١٨.

٢. فعرفها ب: «القواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكلّيّة الإلهيّة، من دون حاجة إلى ضميّة كبرى أو صغرى أصوليّة أخرى إليها»؛ *أنظر: نفس المصدر*، ص ١١. و هذا يقرب من استدراك اقتراح النائينيّ بالتقييد المذكور في الهامش السابق.

٣. في معنى التراب، من تعريف علم الأصول.

٤. و كان الأصحّ أن يقول: لاحتياجه إلى ضمّ حجّية المعنى الظاهر للكلمة عند الشارع.

الوجوب؛ و إن كان محتاجاً إلى كبرى حجّية الظهور؛ لأنّ هذه الكبرى، ليست من المباحث الأصوليّة؛ للاتّفاق عليها.^١

و نلاحظ على ذلك:

أولاً: أنّ عدم احتياج القاعدة الأصوليّة إلى أخرى، إن أُريد به عدم الاحتياج في كلّ الحالات، فلا يتحقّق هذا في القواعد الأصوليّة؛ لأنّ ظهور صيغة الأمر في الوجوب مثلاً، بحاجة - في كثير من الأحيان - إلى دليل حجّية السند، حينما تجيء الصيغة في دليل ظنيّ السند^٢؛ و إن أُريد به، عدم الاحتياج و لو في حالة واحدة، فهذا قد يتّفق في غيرها^٣؛ كما في ظهور كلمة الصعيد، إذا كانت سائر جهات الدليل قطعيّة^٤.

و ثانياً: أنّ ظهور صيغة الأمر في الوجوب و أيّ ظهور آخر، بحاجة إلى ضمّ قاعدة حجّية الظهور و هي أصوليّة؛ لأنّ مجرد عدم الخلاف فيها، لا يُخرجها عن كونها أصوليّة؛ لأنّ المسألة لا تكتسب أصوليّة من الخلاف فيها؛ و إنّما الخلاف ينصبّ على المسألة الأصوليّة.

و هكذا يتّضح أنّ الملاحظة الثالثة، واردة على تعريف المشهور.

و الأصحّ في التعريف أن يقال: «علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعيّ»؛ و على هذا الأساس، تخرج المسألة اللغويّة؛ كظهور

١. و حينئذ، قد قيّد السيّد الخوئيّ تعريفه، بقيد آخر؛ يستوجب إعادة صياغته كالتالي: «العلم بالقواعد المختلف فيها التي تقع بنفسها...».

٢. كخبر الواحد.

٣. أي: في غير القواعد الأصوليّة.

٤. كما إذا كان قول الشارع: «تيمّم بالصعيد»، قد وصل إلينا بالتواتر.

كلمة الصعيد؛ لأنها لا تشترك إلا في استنباط حال الحكم المتعلق بهذه المادة فقط؛ فلا تعتبر عنصراً مشتركاً^١.

موضوع علم الأصول

موضوع علم الأصول - كما تقدّم في الحلقة السابقة -، [هو] «الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي»؛ و البحث الأصولي يدور دائماً حول دليّتها^٢.

و عدم تمكّن بعض المحققين من تصوير موضوع العلم على النحو الذي ذكرناه، أذى إلى التشكيك في ضرورة وجود موضوع لكل علم؛ و وقع ذلك موضعاً للبحث؛ فاستدلّ على ضرورة وجود موضوع لكل علم، بدليلين:

١. و الأفضل استبدال كلمة «العناصر» بـ «الأدلة»؛ لتدلّ أولاً، على لزوم كون العنصر الأصولي قاعدة كليّة؛ و لتخرج العناصر الجزئية؛ بل و حتّى عناصر كليّة؛ من مثل «ظهور هيئة الجملة الفعلية في تقديم الفاعل على المفعول»؛ التي قد تمّ الفراغ منها في علوم متقدمة؛ و لتدلّ أيضاً على كون الضابط الموضوعي في المسألة الأصولية، دليّتها في الاستنباط؛ كما سيُشير المصنّف في العنوان اللاحق - موضوع علم الأصول -؛ سواء في أصل دليّتها، أو في مستوى دليّتها بالقياس إلى سائر الأدلة؛ فتخرج أمثال «ظهور صيغة الأمر في النسبة الإرسالية»؛ أو تدخل من باب صغريات الدليل الشرعيّ و من باب كونها مصاديق لشجرة دليل حجّية الظهور؛ كما سبق ذلك عند الإشارة إلى رأي السيّد الخوئيّ فيه. و لكن يدخل بكلمة «الأدلة»، ما يُتوقّع أن يكون دليلاً كالقياس و الاستحسان؛ بدلاً عن استدراك التعريف السائد، بجعل كلمة «ممهّدة»، مبنية للفاعل.

٢. فالمسائل الأصولية، هي الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي لاستنباط جعل شرعيّ؛ و موضوع هذه المسائل، دليّتها؛ بمعنى أنّ علم الأصول، يبحث عن حجّية و دليّية كلّ دليل من الأدلة المشتركة؛ أو فقل: موضوعه: العناصر المشتركة في الاستدلال الفقهيّ من حيث كونها دليلاً و حجّة.

أحدهما: أنّ التمايز بين العلوم، بالموضوعات^١؛ بمعنى أنّ استقلال علم النحو عن علم الطب [مثلاً]، إنّما هو باختصاص كلّ منهما بموضوع كليّ يتميّز عن موضوع الآخر؛ فلا بدّ من افتراض الموضوع لكلّ علم.

و هذا الدليل، أشبه بالمصادرة؛ لأنّ كون التمايز بين العلوم بالموضوعات، فرع وجود موضوع لكلّ علم؛ و إلاّ، تعيّن أن يكون التمايز، قائماً على أساس آخر كالغرض^٢.

و الآخر: أنّ التمايز بين العلوم، إن كان بالموضوع، فلا بدّ من موضوع لكلّ علم إذاً، لكي يحصل التمايز؛ و إن كان بالغرض - على أساس أنّ لكلّ علم غرضاً يختلف عن الغرض من العلم الآخر - ، فحيث أنّ الغرض من كلّ علم واحد، و الواحد لا يصدر إلاّ من واحد؛ فلا بدّ من افتراض مؤثّر واحد في ذلك الغرض؛ و لِمَا كانت مسائل العلم متعدّدة و متغيرة، فيستحيل أن تكون هي المؤثّرة - بما هي كثيرة - في ذلك الغرض الواحد؛ بل، يتعيّن أن تكون مؤثّرة، بما هي مصاديق لأمر واحد؛ و هذا يعني فرض قضية كليّة، تكون بموضوعها جامعة بين الموضوعات، و بمحمولها جامعة بين المحمولات للمسائل؛ و هذه القضية الكلّيّة، هي المؤثّرة؛ و بذلك يثبت أنّ لكلّ علم موضوعاً؛ و هو موضوع تلك القضية الكلّيّة فيه.

١. أي: بتمايز موضوعاتها.

٢. و بتعبير آخر: تُريد أن تُثبت أنّ لكلّ علم موضوع، فنستدلّ بأنّ تمايز العلوم، بتمايز موضوعاتها؛ بينما يبتني هذا الدليل، على القول مسبقاً بأنّ لكلّ علم موضوع يُميّزه عن سائر العلوم؛ و ليس المميّز، أمراً آخرأ كالغرض؛ كأننا قلنا: لكلّ علم موضوع، هو الذي يُسبّب تمايزه عن سائر العلوم؛ فثبت أنّ لكلّ علم موضوعاً.

و قد أُجيب على ذلك، بأنّ الواحد على ثلاثة أقسام: واحد بالشخص؛ و واحد بالنوع - و هو الجامع الذاتيّ لأفراده - ؛ و واحد بالعنوان - و هو الجامع الانتزاعيّ الذي قد يُنتزع من أنواع متخالفة - ؛ و استحالة صدور الواحد من الكثير، تختصّ بالأوّل؛ و الغرض المفترض لكلّ علم، ليست وحدته شخصيّة؛ بل نوعيّة أو عنوانيّة؛ فلا ينطبق برهان تلك الاستحالة، في المقام.

و هكذا يرفض بعض المحقّقين، الدليل على وجود موضوع لكلّ علم؛ بل قد يُبرهن على عدمه؛ بأنّ بعض العلوم، تشتمل على مسائل موضوعها الفعل و الوجود؛ و على مسائل موضوعها الترك و العدم؛ و تنتسب موضوعات مسائله إلى مقولات ماهويّة و أجناس متباينة؛ كعلم الفقه الذي موضوع مسائله الفعل تارة و الترك أخرى؛ و الوضع تارة و التكليف أخرى؛ فكيف يُمكن الحصول على جامع بين موضوعات مسائله؟^١

و على هذا الأساس، استصاغوا أن لا يكون لعلم الأصول موضوع. غير أنّك عرفت أنّ لعلم الأصول، موضوعاً كلياً على ما تقدّم.

١. راجع: محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٢.

٢. راجع: مقالات الأصول، لأغاضياء العراقيّ (م ١٣٦١ هـ)، ج ١، ص ٣٧.

الخلاصة

- يرد على تعريف علم الأصول بأنه «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي»، أنه يعمّ المسائل اللغوية. و الأصحّ في تعريفه أن يقال: «هو العلم بالأدلة المشتركة لاستنباط جعل شرعي»؛ و موضوعه، دليّة هذه الأدلة.
- قد استدلّ على ضرورة وجود موضوع لكلّ علم أولاً، بأنّ التمايز بين العلوم، إمّا بالموضوع، و إمّا بالغرض؛ فإن قلنا أنّه بالموضوع، فهو أشبه بالمصادرة؛ لأنّ ذلك يعني القول مسبقاً بوجود موضوع يُميّز العلم عن سائر العلوم، لكي نستدلّ به لضرورة وجود الموضوع؛ و إن قلنا أنّه بالغرض، فهو واحد؛ و بما أنّ السبب في وحدة الغرض، يستحيل أن يكون «مسائل ذلك العلم» المتعدّدة، فيتعيّن أن يكون أمراً واحداً يجعل المسائل - بما هي مؤثّرة - مصاديق له؛ و هو القضية الكلّيّة التي موضوعها جامع بين موضوعات المسائل.
- يرفض بعض المحقّقين الدليل على وجود موضوع لكلّ علم؛ و يرى الوحدة في الغرض، نوعيّة (و هي الجامع الذاتيّ لأفراده)، أو عنوانيّة (تُنتزع من أنواع مختلفة)؛ و قضية امتناع صدور الواحد إلّا من واحد، لاتصدق إلّا في الواحد الشخصي؛ بل قد يُبرهن البعض، على عدم وجود موضوع لبعض العلوم التي لا جامع بين الموضوعات المتباينة لمسائلها.

الأسئلة

١. اذكر التعريف السائد بين الأصوليين لعلم الأصول؟
٢. ما هي الملاحظات التي وردت على التعريف السائد لعلم الأصول؟
٣. ما هو الفرق بين القاعدة الفقهيّة و القاعدة الأصوليّة؟
٤. ما هو تأثير إضافة قيد الكبرويّة في التعريف السائد؟

٥. اشرح محاولة السيّد الخوئي رحمته في الجواب على شمول التعريف السائد للمسائل اللغوية؟
و هل تفي هذه المحاولة بالغرض؟ أم لا؟
٦. ما هو التعريف الأصح لعلم الأصول؟
٧. ما الذي أدى إلى التشكيك في وجود الموضوع لكل علم؟
٨. ما هو إشكال الدليل الذي يُثبت وجود موضوع لكل علم، على أساس تمايز العلوم بالموضوعات؟
٩. اشرح دليل من يُثبت وجود موضوع لكل علم، على أساس تمايز العلوم بالأغراض.
١٠. وحدة الغرض في العلوم، هل هي من نوع الوحدة الشخصية؟ أم النوعية؟ أم العنوانية؟
١١. ما هو استدلال من يُنكر وجود الموضوع لكل علم؟

التمرين

* مَيِّز بين المسألة الأصولية وغيرها في الأمثلة التالية:

- إذا شككنا بأن شيئاً طاهر أم لا، فماذا نصنع؟
- هل يجوز الأخذ بمعنى التراب لكلمة الصعيد، بما هو المعنى الظاهر؟ أم لا؟
- مرويات يعقوب بن شعيب، حجة؟ أم لا؟
- إذا ترددنا في حكم شيء ولم نحصل على بيان شرعي يرفع الشك، فما هو الحكم في هذه الحالة؟
- إنَّ ما يُضْمَن بصحيحه، يُضْمَن بفساده.
- ظهور هيئة الجملة الفعلية في تقديم الفاعل على المفعول.
- ظهور صيغة الأمر في النسبة الإرسالية.
- ظهور صيغة الأمر في الوجوب.
- دليلية القياس والاستحسان.

- كيف تُقسّم مسائل علم الأصول؟ (١)

الحُكم الشرعيّ و تقسيماته

الأحكام التكلّيفيّة و الوضعية

قد تقدّم في الحلقة السابقة، أنّ الأحكام الشرعيّة على قسمين: أحدهما: الأحكام التكلّيفيّة؛ و الآخر: الأحكام الوضعية.

و قد عرفنا سابقاً، نبذة عن الأحكام التكلّيفيّة.

و أمّا الأحكام الوضعية، فهي على نحوين:

الأول: ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكلّيفيّ؛ كالزوجيّة الواقعة موضوعاً لوجوب الإنفاق؛ و الملكيّة الواقعة موضوعاً لحرمة تصرّف الغير في المال، بدون إذن المالك.

الثاني: ما كان منتزِعاً عن الحكم التكلّيفيّ^٢؛ كجزئيّة السورة للواجب، المنتزعة عن الأمر بالركب منها؛ و شرطيّة الزوال، للوجوب المجعول لصلاة الظهر، المنتزعة عن جعل الوجوب المشروط بالزوال.

١. أي: ما يقع موضوعاً للحكم التكلّيفيّ.

٢. و الصحيح، أنّ هذه النوعيّة من الأحكام الوضعية، منتزعة من موضوع الحكم التكلّيفيّ؛ لا من نفس الحكم التكلّيفيّ؛ و قد وقع هنا، خلط بين الحكم و موضوعه؛ و بين الحكم الوضعيّ و الحكم التكلّيفيّ؛ فإنّ الحكم التكلّيفيّ، هو الوجوب؛ و الواجب، موضوعه؛

و لا ينبغي الشكّ في أنّ القسم الثاني، ليس مجموعاً للمولى بالاستقلال؛ وإنّما هو منتزَع عن جعل الحكم التكليفيّ؛ لأنّه مع جعل الأمر بالمركبّ من السورة وغيرها، يكفي هذا الأمر التكليفيّ، في انتزاع عنوان الجزئية للواجب من السورة؛ وبدونه، لا يُمكن أن تتحقّق الجزئية للواجب، بمجرد إنشائها وجعلها مستقلاً؛ و بكلمة أخرى: إنّ الجزئية للواجب، من الأمور الانتزاعيّة الواقعيّة؛ و إن كان وعاء واقعها، هو عالم جعل الوجوب؛ فلا فرق بينها و بين جزئية الجزء للمركبات الخارجيّة؛ من حيث كونها أمراً انتزاعياً واقعيّاً؛ و إن اختلفت الجزئيتان في وعاء الواقع و منشأ الانتزاع؛ و ما دامت الجزئية أمراً واقعيّاً، فلا يُمكن إيجادها بالجعل التشريعيّ و الاعتباريّ.

لا نفس التكليف؛ إلّا أن يكون المقصود، أنّ وجوب جزئية السورة، منتزعة من الأمر بالمركبّ؛ فوجوب الجزء حينئذ، حكم تكليفيّ، انتزَع من وجوب المركبّ؛ و الحكم الوضعيّ الدالّ على جزئية السورة للواجب - المركبّ منها و من غيرها مثلاً -، انتزَع من الحكم الوضعيّ الدالّ على كفيّة المركبّ و شروط صحّته؛ و مثل ذلك، شرطية الزوال للوجوب المجعول لصلاة الظهر؛ فهي حكم وضعيّ منتزَع عن حكم وضعيّ يُجدد الواجب و يُصوّره؛ و هو الصلاة المشروطة بالزوال.

١. و لِمَ لانعدّه مجموعاً بالاستقلال؛ خصوصاً في مثل ما استشهد به؛ من شرطية الزوال لوجوب الظهرين؛ حيث ورد عن الشارع: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان؛ الظهر و العصر»؛ جامع أحاديث الشيعة للبروجرديّ (م ١٣٨٣هـ)، ج ٤، ص ١٣١؛ نقلاً عن تهذيب الأحكام للطوسيّ (م ٤٦٠هـ)، ج ١، ص ٢١٦؛ و خصوصاً فيما إذا كان المقصود من الجعل، صياغة الشارع للحكم؛ و حتّى في مثل غير ذلك؛ و لو أنّ صياغة الحكم، قد لا تكون مباشرة؛ إلّا أنّها تُكتشف من صياغة الحكم التكليفيّ؛ و لِمَ لانعدّ القسم الثاني أيضاً، موضوعاً للحكم التكليفيّ؟ و أنّه ينصبّ عليه؟

٢. قد وقع هنا، خلط بين الواقع التشريعيّ و الاعتباريّ، و الواقع التكوينيّ؛ فإنّ الواقع التكوينيّ، لا يوجد بالجعل و الاعتبار؛ و إخبار الشارع عنه، يكشف عن الواقع فحسب؛ و ليس فيه جعل؛ و لكن بالنسبة إلى الواقع التشريعيّ، فإنّه يوجد بالجعل و الاعتبار؛ سواء كان مركباً من أجزاء؛ أو كان جزءاً لمركبّ؛ إذ، هناك فرق بين جزئية الجزء في المركبات

و أمّا القسم الأوّل، فمقتضى وقوعه موضوعاً للأحكام التكليفية عقلاً شرعاً، هو كونه مجعولاً بالاستقلال؛ لا منتزَعاً عن الحكم التكليفي؛ لأنّ موضوعيته للحكم التكليفي، تقتضي سبقه عليه رتبة؛ مع أنّ انتزاعه، يقتضي تأخّره عنه.

و قد تُثار شبهة لنفي الجعل الاستقلالي لهذا القسم أيضاً؛ بدعوى أنّه لغو؛ لأنّه بدون جعل الحكم التكليفي المقصود، لا أثر له؛ و معه، لا حاجة إلى الحكم الوضعي؛ بل يُمكن جعل الحكم التكليفي ابتداءً، على نفس الموضوع الذي يُفترض جعل الحكم الوضعي عليه.

التكوينية المعبر عنها بالخارجية، و جزئية المركبات التشريعية؛ و عند ما يُجعل المركب كحكم وضعي - ، لتحديد موضوع الحكم التكليفي و تصويره، تُجعل جزئياته أيضاً و بنفس الوقت؛ و لِمَ لا نعتبر تحديد موضوع الحكم التكليفي في القسم الثاني، سابقاً على جعل نفس الحكم التكليفي؟ كما اعتبرناه في القسم الأوّل من الأحكام الوضعية؟ و قد وقع هنا، خلط أيضاً، بين جعل الحكم الوضعي بالاستقلال، و بين صياغته مستقلة و مباشرة، أو غير مباشرة، أو ضمن صياغة الحكم التكليفي؛ نعم، يكفي جعل الأمر بالمركب من السورة و غيرها، لانتزاع عنوان جزئية الواجب للسورة؛ كما يكفي ذلك، لانتزاع جعل الحكم الوضعي الذي يُحدّد الواجب المركب، كموضوع للحكم التكليفي؛ و هذا ما يُؤيده ظهور مصطلح «الحكم الوضعي»، في قبال «الحكم الشرعي» ابتداءً؛ و لكن بعد ذلك، انتبه الفقهاء إلى أنّ الحكم الوضعي، من أقسام الحكم الشرعي؛ و ليس قسماً له؛ نعم، في مرحلة اعتبار الحكم، قد يصوغه الشارع مباشرة أو مستقلاً؛ و قد يعتبره ضمن صياغة الحكم التكليفي؛ كما أنّ اعتبار بعض الأحكام التكليفية، من مثل وجوب مقدّمة الواجب، لم يصدر مستقلاً.

١. كما صرّح به الشيخ الأنصاري بقوله: «كسبية البيع للملكية و النكاح للزوجية ... فهذه الأمور، بنفسها ليست أحكاماً شرعية؛ نعم، الحكم الشرعي بثبوتها، شرعي؛ و حقائقها: إمّا أمور اعتبارية مُنتزعة من الأحكام التكليفية - كما يقال: الملكية، كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به و بعوضه...»؛ و إمّا أمور واقعية ككشف عنها الشارع». *فرائد الأصول*، ج ٣، ص ١٣٠؛ و لو قيل بأنّ أول القائلين بالنفي، هو الشيخ البهائي؛ راجع: *بحر الفوائد للاشتياني* (م ١٣١٩هـ)، ج ٣، ص ٦٧.

و الجواب على هذه الشبهة، أن الأحكام الوضعيّة التي تعود إلى القسم الأول، اعتبارات ذات جذور عقلائيّة؛ الغرض من جعلها، تنظيم الأحكام التكليفيّة و تسهيل صياغتها التشريعيّة؛ فلا تكون لغواً.

شمول الحكم للعالم والجاهل

و أحكام الشريعة - تكليفيّة و وضعيّة - ، تشمل في الغالب، العالم بالحكم و الجاهل على السواء؛ و لاتختصّ بالعالم؛ و قد ادّعي أنّ الأخبار الدالّة على ذلك، مستفيضة؛ و يكفي دليلاً على ذلك، إطلاقات أدلّة تلك الأحكام؛ و لهذا أصبحت قاعدة «اشتراك الحكم الشرعيّ بين العالم و الجاهل»، مورداً للقبول - على وجه العموم - بين أصحابنا؛ إلا إذا دلّ دليل خاصّ، على خلاف ذلك في مورد.

و قد يُبرهن على هذه القاعدة، عن طريق إثبات استحالة اختصاص الحكم بالعالم؛ لأنّه يعني أنّ العلم بالحكم، قد أُخذ في موضوعه؛ و ينتج عن ذلك، تأخر الحكم رتبة، عن العلم به، و توقّفه عليه؛ وفقاً لطبيعة العلاقة بين الحكم و موضوعه؛ و لكن قد مرّ بنا في الحلقة السابقة، أنّ المستحيل، هو أخذ العلم بالحكم المَجْعول، في موضوعه؛ لا أخذ العلم بالجعل، في موضوع الحكم المَجْعول فيه.

١. بل، حتّى الأحكام التي تعود إلى القسم الثاني، لها مبادئ؛ هي التي تفرض تشريعها؛ مستقلاً أو غير مستقلّ؛ كما أنّ للأحكام التكليفيّة، مبادئ؛ فلا حاجة إلى التشبّث بأنّ جعل الحكم التكليفيّ، يُغني عن جعل الحكم الوضعيّ أو أنّه لا يُغني؛ أو إلى التشبّث بأنّ جعل الحكم الوضعيّ، يسبق الجعل في الحكم التكليفيّ أو لا يسبق؛ أو التشبّث بأنّ الأحكام الوضعيّة، موضوعات خارجيّة أو غير خارجيّة؛ فإنّها جميعاً كالأحكام التكليفيّة، واقعها عالم التشريع؛ و لو أنّ بعض موضوعاتها، أعيان خارجيّة.

و يترتب على ما ذكرناه من الشمول، أن الأمارات و الأصول التي يرجع إليها المكلف الجاهل في الشبهة الحكمية أو الموضوعية، قد تُصيب الواقع و قد تُخطئ؛ فللشارع إذاً، أحكام واقعية محفوظة في حق الجميع؛ و الأدلة و الأصول، في معرض الإصابة و الخطأ؛ غير أن خطأها مغتفر؛ لأن الشارع جعلها حجة؛ و هذا معنى «القول بالتخطئة».

و في مقابله، ما يُسمّى بـ «القول بالتصويب»؛ و هو أن أحكام الله (تعالى)، [هي] ما يُؤدّي إليه الدليل و الأصل؛ و معنى ذلك، أنه ليس له - من حيث الأساس - أحكام؛ و إنّما يحكم تبعاً للدليل أو الأصل؛ فلا يُمكن أن يتخلف الحكم الواقعي عنه^١.

و هناك صورة مخفّفة للتصويب؛ مؤدّاها أن الله (تعالى)، له أحكام واقعية ثابتة من حيث الأساس؛ و لكنّها مقيّدة بعدم قيام الحجة - من أمانة أو أصل - على خلافها؛ فإن قامت الحجة على خلافها، تبدلت و استقرّ ما قامت عليه الحجة.

و كلا هذين النحويين من التصويب، باطل:

أمّا الأول، فلشناعته و وضوح بطلانه؛ حيث أن الأدلة و الحجج، إنّما جاءت لتُخبرنا عن حكم الله، و تُحدّد موقفنا تجاهه؛ فكيف نفترض أنه لا حكم لله من حيث الأساس؟

و أمّا الثاني، فلاّنه مخالف لظواهر الأدلة، و لما دلّ على اشتراك الجاهل و العالم في الأحكام الواقعية^٢.

١. أي: عمّا يُؤدّي إليه الدليل أو الأصل.

٢. لأن الحكم الواقعي المستقرّ أو الفعليّ - على هذا التعريف -، يختصّ بالعالم به حينئذ؛ و هو من يجتهد و تقوم عنده حجة على خلاف الحكم الواقعي غير المستقرّ؛ و لا يشمل الجاهل به.

الحكم الواقعي والظاهري

ينقسم الحكم الشرعي^١ - كما عرفنا سابقاً - إلى: واقعي، لم يُؤخذ في موضوعه الشك؛ و ظاهري، [قد] أُخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق. وقد كنّا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم، الأحكام الواقعية.

وقد مرّ بنا في الحلقة السابقة، أنّ مرحلة الثبوت للحكم - الحكم الواقعي - ، تشمل على ثلاثة عناصر؛ وهي الملاك والإرادة والاعتبار؛ وقلنا أنّ الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً؛ بل يُستخدم غالباً، كعمل تنظيمي و صياغي^٢؛ ونريد أن نُشير الآن، إلى حقيقة العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالباً.

و توضيحه: أنّ المولى كما أنّ له حقّ الطاعة على المكلف في ما يُريده منه، كذلك له حقّ تحديد مركز حقّ الطاعة، في حالات إرادته شيئاً من المكلف؛ فليس ضرورياً إذا تمّ الملاك في شيء وأراده المولى، أن يجعل نفس ذلك الشيء

١. يراد من الحكم الشرعي هنا، ما يعمّ الأحكام الشرعية المستنبطه فقهياً و ما يُعتبر دليلاً جعلياً أصولياً؛ فالواقعي فقهياً، هو الحكم الشرعي المُحرز؛ سواء كان مؤدّى للدليل القطعي أو مؤدّى للأمانة؛ ولكن الواقعي أصولياً، هو الدليل الوجداني؛ و أمّا الظاهري فقهياً، فهو الحكم الشرعي غير المُحرز؛ ولكن الظاهري أصولياً، هو حجّة الأمارات أو حجّة الوظيفة العملية التي تُسمّى أصلاً.

٢. فالعنصر الثالث، هو جعل الحكم في ذمّة المكلف؛ وقد يُستغنى فيه عن الاعتبار، بإبراز الإرادة مباشرة؛ وقد يُستخدم الاعتبار فيه و في الأغلب، للكشف عن الإرادة في مرحلة الإبراز و الإثبات؛ كما في قوله (تعالى): ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾؛ (آل عمران/ ٩٧)؛ فليس الاعتبار ضرورياً في العنصر الثالث من مبادئ الحكم . و هو جعله في ذمّة المكلف . .

في عهدة المكلف، مصباً لحقّ الطاعة؛ بل يُمكنه أن يجعل مقدّمة ذلك الشيء - التي يعلم المولى بأنّها مؤدّية إليه - ، في عهدة المكلف؛ دون نفس الشيء؛ فيكون حقّ الطاعة منصّباً على المقدّمة ابتداءً؛ وإن كان الشوق المولويّ غير متعلّق بها، إلّا تبعاً؛ وهذا يعني أنّ حقّ الطاعة، ينصبّ على ما يُحدّده المولى، عند إرادته لشيء مصباً له، ويُدخله في عهدة المكلف؛ والاعتبار، هو الذي يُستخدم عادة، للكشف عن المصبّ الذي عيّنه المولى لحقّ الطاعة؛ فقد يتحدّ مع مصبّ إرادته، وقد يتغيّر.

[شبهات حول الحكم الظاهري]

و أمّا الأحكام الظاهريّة، فهي مشار لبحث واسع؛ وُجّهت فيه عدّة اعتراضات للحكم الظاهريّ؛ تُبرهن على استحالة جعله عقلاً؛ و يُمكن تلخيص هذه البراهين في ما يلي:

١. إنّ جعل الحكم الظاهريّ يُؤدّي إلى اجتماع الضدّين أو المثلين - لأنّ الحكم الواقعيّ ثابت في فرض الشكّ؛ بحكم قاعدة الاشتراك المتقدّمة - ،

١. فالعنصر الثالث الذي قد يُسمّى بـ «الحكم»، و ترجع حقيقته إلى الملاك والإرادة - كما مرّ في الحلقة السابقة - ، هو الذي يتحدّد فيه مصبّ حقّ الطاعة؛ فقد يتحدّ مع مصبّ إرادة المولى و قد لا يتحدّ؛ والاعتبار الذي لم يكن عنصراً ضرورياً في التعبير عن هذا العنصر، يُستخدم عادة للكشف عن مصبّ حقّ الطاعة؛ و قد سبق في الحلقة السابقة، مثلاً لمغايرة هذين المصبّين، في بحث إمكان النسخ و تصويره؛ و عرفنا أنّ مصبّ حقّ الطاعة، قد يقتضي تارة، إطلاق الحكم لإشعار المكلف بهيبته و أبعديته لمصلحة يراها المولى؛ مع أنّ مصبّ إرادته، كانت تقتضي تقييد الحكم بزمان؛ و حينئذ، تتحقّق مرحلة إبراز الحكم بمرحلتين: مرحلة لإبراز الحكم المطلق؛ و مرحلة لإبراز قيده الزمانيّ و نسخه؛ و كالواجب النفسيّ كما سيأتي في الأدلّة العقليّة.

و حينئذٍ، فإن كان الحكم الظاهريّ المجعول على الشاك، مغايراً للحكم الواقعيّ نوعاً - كالحليّة و الحرمة - ، لزم اجتماع الضدّين؛ و إلاّ لزم اجتماع المثليين. و ما قيل سابقاً، من أنّه لا تنافي بين الحكم الواقعيّ و الظاهريّ - لأنّها سنخان - ، مجرد كلام صوريّ إذا لم يُعطَ مضموناً محدّداً؛ لأنّ مجرد تسمية هذا، بالواقعيّ و هذا، بالظاهريّ، لا يُخرِجُهما عن كونهما حكمين من الأحكام التكليفيّة - و هي متضادّة - .

٢. إنّ الحكم الظاهريّ إذا خالف الحكم الواقعيّ، فحيث أنّ الحكم الواقعيّ بمبادئه، محفوظ في هذا الفرض، بحكم قاعدة الاشتراك، يلزم من جعل الحكم الظاهريّ في هذه الحالة، نقض المولى لغرضه الواقعيّ؛ بالسماح للمكلّف بتفويته؛ اعتماداً على الحكم الظاهريّ في حالات عدم تطابقه مع الواقع؛ و هو يعني إلقاء المكلّف في المفسدة، و تفويت المصالح الواقعيّة المهمّة، عليه.

٣. إنّ الحكم الظاهريّ من المستحيل أن يكون منجزاً للتكليف الواقعيّ المشكوك، و مصحّحاً للعقاب على مخالفة الواقع؛ لأنّ الواقع لا يُخرج عن كونه مشكوكاً بمجرد قيام الأصل أو الأمانة المُثبِتَيْن للتكليف؛ و معه يشمل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ و الأحكام العقليّة غير قابلة للتخصيص^١.

١. أي: ليس للشارع تخصيصها؛ لأنّ الحكم العقليّ القطعيّ، يقتضي القطع بخطأ معارضة المستقرّ؛ فكيف بمعارضة غير المستقرّ، من نوع المخصّص؛ كما عرفت ذلك في بحث التعارض، من الحلقة السابقة؛ فالاعتراض، يرجع إلى استحالة حجّية الحكم الظاهريّ؛ حتّى و لو التزم القائلون بقاعدة قبح العقاب - عملياً - ، بحجّية الأمانة أو الأصل العمليّ؛ فإنّ دليل الحكم الظاهريّ، لا يُخرج الواقع عن المشكوكيّة و دخوله في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ حيث أنّه لا يُشكّل بياناً.

الخلاصة

- الأحكام الوضعية، تارة: تقع موضوعاً للحكم التكليفي؛ وهذا يقتضي سبقها عليه رتبة وجعلها مستقلة عنه؛ وتارة: تكون منتزعة منه وغير مجعولة بالاستقلال.
- تستند قاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل، إلى إطلاقات أدلة الأحكام؛ إلا إذا دلّ دليل خاص على خلافها في مورد؛ وقد تلقاها الأصوليون بالقبول عامة؛ ويترتب عليها، القول بالتخطئة، والمنع من القول بأن الأحكام الواقعية مقيّدة بعدم قيام حجة أو أمانة على خلافها.
- إنّ حقّ الطاعة، هو الذي يُحدّد مصبّ إرادة المولى في العنصر الثالث؛ وهو جعل الحكم على عهدة المكلّف؛ فقد يتحدّ مع مصبّ إرادة الحكم، وقد يتغاير؛ والاعتبار هو الذي يُستخدم عادة، للكشف عن مصبّ حقّ الطاعة.
- وُجّهت اعتراضات على الحكم الظاهري؛ منها: ١. استلزامه التنافي مع الحكم الواقعي؛ إمّا تضاداً وإمّا اجتماعاً لمثلين؛ ٢. استلزامه لنقض المولى غرضه الواقعي، بالسّماح للمكلّف في تفويته، فيما لو كان الحكم مخالفاً للواقع؛ ٣. استلزامه لتنجّز المشكوك؛ بينا العقل، يحكم بقبح العقاب بلا بيان؛ وأحكام العقل، غير قابلة للتخصيص.

الأسئلة

١. ما هي أقسام الحكم الوضعي؟ نظراً إلى نسبته مع الحكم التكليفي؟ اشرحها بالتفصيل.
٢. ما هي مستندات قاعدة اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل؟
٣. ما هو المحذور؟ لو قلنا بأن الأحكام الواقعية، مقيّدة بعدم قيام حجة أو أمانة على خلافها؟
٤. هل يتحدّ اعتبار الحكم مع مصبّ إرادة المولى له دائماً؟ وكيف؟
٥. قرّر شبهة استلزام التضادّ من جعل الحكم الظاهري.

٦. كيف تُقرَّر شبهة استلزام الحكم الظاهري لنقض الغرض؟
 ٧. اشرح شبهة تنجيز الواقع المشكوك ومخذور جعل الحكم الظاهري فيها.

التمرين

« مَيِّز بين الحكم الوضعي المعمول بالاستقلال والمنتزَع من الحكم التكليفي:
 - البيعان بالخيار ما لم يتفرقا^١.

- جزئية السورة للصلاة الواجبة.

- وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله^٢.

- فإذا غابت الشمس، دخل الوقتان: المغرب والعشاء الآخرة^٣.

١. عن النبي ﷺ والصادقين عليهم السلام؛ راجع: جامع أحاديث الشيعة، ج ١٨، ص ٨٣-٨٦؛ بحار الأنوار للمجلسي (١١١١هـ)، ج ١٠٠، ص ١٠٩؛ مستدرک الوسائل للنوري (١٣٢٠هـ)، ج ١٣، ص ٢٩٨؛ وسائل الشيعة للعالمي (١١٠٤هـ)، ج ١٨، ص ٥ و ١١؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٠؛ الخصال للصدوق (٣٨١هـ)، ص ١٢٨؛ الكافي للكليني (٣٢٩هـ)، ج ٥، ص ١٧٠؛ المسند للشافعي (٢٠٤هـ)، ص ١٣٨؛ مسند أحمد (٢٤١هـ)، ج ٢-٤، ص ٩ و ٧٣ و ٣١١، ج ٣-٤، ص ٤٠٣، ج ٤-٥، ص ٤٣٤، ج ٥-١٢، ص ٢٣؛ سنن دارمي (٢٥٥هـ)، ج ٢، ص ٢٥٠؛ صحيح البخاري (٢٥٦هـ)، ج ٣، ص ١٠ إلى ١٧؛ صحيح مسلم (٢٦١هـ)، ج ٥، ص ١٠؛ سنن ابن ماجه للقرظيني (٢٧٣هـ)، ج ٢، ص ٧٣٦؛ سنن أبي داود للسنجستاني (٢٧٥هـ)، ج ٢، ص ١٣٦؛ سنن الترمذي (٢٧٩هـ)، ج ٢، ص ٣٥٨؛ سنن النسائي (٣٠٣هـ)، ج ٧، ص ٢٤٤ إلى ٢٥١؛ السنن الكبرى للنسائي، ج ٥، ص ٢٦٩.

٢. بحار الأنوار، ج ٧٥، نقلاً عن الدرّة الباهرة للشهيد الأوّل (٧٨٦هـ)؛ و ج ٥٣، ص ١٨٠، نقلاً عن الاحتجاج للطبرسي (٥٤٨هـ)، ج ٢، ص ٢٨٣؛ و ج ٢، ص ٩٠، ح ١٣؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٠، نقلاً عن كمال الدين وسام النعمة للصدوق (ص ٤٨٤)، ح ٤، وفيه زيادة: عليهم)؛ الغيبة للطوسي، ص ٢٩١، ح ٢٧٤.

٣. جامع أحاديث الشيعة، ج ٤، ص ١٣١، ح ١٢ (٣٤٩) نقلاً عن تهذيب الأحكام (ج ٢، ص ١٩؛ ح ٥ (٥٤)) وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٢٥، ح ١ (٤٦٩٢) و ج ٤، ص ١٨٣، ح ١ (٤٨٥٧) نقلاً عن من لا يحضره الفقيه للصدوق (ج ١، ص ٢١٦، ح ٦٤٨)؛ حوالي اللّاهلي للأحسائي (ابن أبي جمهور، م حدود ٨٨٠هـ)، ج ٣، ص ٦٩، ح ٢٢.

[الجواب عن] شبهتي التضادّ و نقض الغرض

أما الاعتراض الأول، فقد أُجيب عنه بوجوه:

منها: ما ذكره المحقّق النائيني قده؛ من أنّ إشكال التضادّ، نشأ من افتراض أنّ الحكم الظاهريّ، حكم تكليفيّ؛ وأنّ حجّية خبر الثقة مثلاً، معناها جعل حكم تكليفيّ يطابق ما أخبر عنه الثقة من أحكام - وهو ما يُسمّى بـ «جعل الحكم المماثل»^١؛ فإنّ أخبر الثقة بوجوب شيء و كان حراماً في الواقع، تمثّلت حجّيته في جعل وجوب ظاهريّ لذلك الشيء، وفقاً لما أخبر به الثقة؛ فيلزم على هذا الأساس، اجتماع الضدّين؛ وهما: الوجوب الظاهريّ و الحرمة الواقعيّة.

و لكنّ الافتراض المذكور، خطأ؛ لأنّ الصحيح، أنّ معنى حجّية خبر الثقة مثلاً، جعله علماً و كاشفاً تاماً عن مؤداه بالاعتبار؛ فلا يوجد حكم تكليفيّ ظاهريّ زائداً على الحكم التكليفيّ الواقعيّ، ليلزم اجتماع حكمين تكليفيّين متضادّين^٢؛ و ذلك لأنّ المقصود من جعل الحجّية للخبر مثلاً،

١. أي: إنّ هذا الافتراض، يُسمّى بـ «نظريّة جعل الحكم المماثل».

٢. بل، حكم وضعيّ؛ و هو جعل الطريقيّة لدليل الحكم الظاهريّ؛ فالمرزا النائينيّ، يرى أنّ الحجّية (الطريقيّة)، من الأحكام الوضعيّة المتأصّلة بالجعل؛ و ممّا تناولها يد الوضع و الرفع؛ خلافاً لمذهب الشيخ الأنصاريّ؛ حيث يرى الأحكام الوضعيّة، كلّها منتزعة عن الأحكام التكليفيّة التي تكون في موردها كما سبق؛ راجع: فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٠٥.

جعله منجزاً للأحكام الشرعيّة التي يحكي عنها؛ وهذا يحصل بجعله علماً وبيانياً تاماً؛ لأنّ العلم منجز؛ سواء كان علماً حقيقة - كالقطع - ، أو علماً بحكم الشارع - كالأمانة - ؛ وهذا ما يُسمّى بـ «مسلك جعل الطريقيّة»^١.

و الجواب على ذلك، أنّ التضادّ بين الحكمين التكليفيين، ليس بلحاظ اعتباريهما؛ حتّى يندفع بمجرد تغيير الاعتبار في الحكم الظاهريّ، من اعتبار الحكم التكليفيّ، إلى اعتبار العلميّة و الطريقيّة؛ بل بلحاظ مبادئ الحكم، كما تقدّم في الحلقة السابقة.

و حينئذ، فإن قيل بأنّ الحكم الظاهريّ، ناشئ من مصلحة ملزمة و شوق في فعل المكلف الذي تعلقّ به ذلك الحكم [الظاهريّ الوجوبيّ مثلاً]، حصل التنافي بينه و بين الحرمة الواقعيّة؛ مهما كانت الصيغة الاعتباريّة لجعل الحكم الظاهريّ؛ و إن قيل بعدم نشوئه من ذلك - و لو بافتراض قيام المبادئ بنفس جعل الحكم الظاهريّ - ، زال التنافي بين الحكم الواقعيّ و الحكم الظاهريّ؛ سواء جعل هذا، حكماً تكليفيّاً^٢، أو بلسان جعل الطريقيّة.

١. فجاء في تقريرات بحثه ما نصّه: «ليس المراد من الحكم الظاهريّ، إلّا عبارة عن الحكم الواقعيّ المحرّز بالطرق و الأمارات و الأصول؛ و ليس هناك حكمان: حكم واقعيّ و حكم ظاهريّ؛ بأن يكون للشارع إنشاء و جعلان؛ بل، ليس الحكم إلّا الحكم الواقعيّ المجمعول أزلاً؛ و الحكم الظاهريّ، عبارة عن إحراز ذلك الحكم، بالطرق و الأصول المقرّرة الشرعيّة؛ و تسميته ظاهريّاً، لمكان احتمال مخالفة الطريق و الأصل، للواقع؛ و عدم إيصاله إليه؛ و إلّا، فليس الحكم الظاهريّ، إلّا هو الحكم الواقعيّ الذي قامت عليه الأمارات و الأصول مطلقاً؛ محرّزة كانت الأصول، أو غير محرّزة؛ و هذا، هو الذي قام عليه المذهب، و يقتضيه أصول المخطّئة»؛ فوائده الأصول، ج ١ - ٢، ص ٢٥٢.

٢. كما يراه مسلك جعل الحكم المائل.

و منها: ما ذكره السيّد الأستاذ؛ من أنّ التنافي بين الحرمة و الوجوب مثلاً، ليس بين اعتباريهما؛ بل بين مبادئهما من ناحية - لأنّ الشيء الواحد لا يُمكن أن يكون مبعوضاً و محبوباً - ؛ و بين متطلّباتهما في مقام الامتثال من ناحية أخرى - لأنّ كلاًّ منهما يستدعي تصرّفاً مخالفاً لما يستدعيه الآخر - ؛ فإذا كانت الحرمة، واقعيّة و الوجوب، ظاهريّاً، فلا تنافي بينهما في المبادئ؛ لأننا نفترض مبادئ الحكم الظاهريّ في نفس جعله؛ لا في المتعلّق المشترك بينه و بين الحكم الواقعيّ؛ و لا تنافي بينهما في متطلّبات مقام الامتثال؛ لأنّ الحرمة الواقعيّة، غير واصله؛ كما يقتضيه جعل الحكم الظاهريّ في موردها؛ فلا امتثال لها، و لا متطلّبات عمليّة؛ لأنّ استحقاق الحكم للامتثال، فرع الوصول و التنجّز.

و لكن نتساءل: هل يُمكن أن يجعل المولى وجوباً أو حرمة لملاك في نفس الوجوب أو الحرمة؟ و لو اتّفق حقّاً، أنّ المولى أحسّ بأنّ من مصلحته أن يجعل الوجوب على فعل، بدون أن يكون مهتماً بوجوده إطلاقاً، و إنّما دفعه إلى ذلك، وجود المصلحة في نفس الجعل - كما إذا كان ينتظر مكافأة على نفس ذلك من شخص، و لايهمّه بعد ذلك أن يقع الفعل أو لا يقع؟ - ... أقول: لو اتّفق ذلك حقّاً، فلا أثر لمثل هذا الجعل؛ و لا يحكم العقل بوجوب امتثاله؛ فافتراض أنّ الأحكام الظاهريّة ناشئة من مبادئ في نفس الجعل، يعني تفرغها من حقيقة الحكم و من أثره عقلاً.

فالجواب المذكور، في افتراضه المصلحة في نفس الجعل، غير تامّ؛ و لكنّه في افتراضه أنّ الحكم الظاهريّ لا ينشأ من مبادئ في متعلّقه بالخصوص، تامّ.

١. أي: إنّ المصلحة في جعل الأحكام الظاهريّة، هي نفس جعلها و تشريعها لغرض تخليص المكلف من الترديد؛ إذ، لا ينكر الخوئيّ، تكليفيّة الحكم الظاهريّ.

فنحن بحاجة إذاً - في تصوير الحكم الظاهريّ - ، إلى افتراض أن مبادئه، ليس من المحتوم تواجدها في متعلّقه بالخصوص؛ لتلايلزم التضاد؛ ولكنّها في نفس الوقت، ليست قائمة بالجعل فقط؛ لتلايلزم تفرّيع الحكم الظاهريّ من حقيقة الحكم؛ وذلك بأن نقول: إنّ مبادئ الأحكام الظاهريّة هي نفس مبادئ الأحكام الواقعيّة.

و توضيح ذلك: أنّ كلّ حرمة واقعيّة، لها ملاك اقتضائيّ - وهو المفسدة والمبغوضيّة القائمتان بالفعل - ؛ وكذلك الأمر في الوجوب؛ وأمّا الإباحة، فقد تقدّم في الحلقة السابقة، أنّ ملاكها قد يكون اقتضائيّاً، وقد يكون غير اقتضائيّ؛ لأنّها قد تنشأ عن وجود ملاك في أن يكون المكلف مطلق العنان؛ وقد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاك.

و عليه، فإذا اختلطت المباحات بالحرّمات، ولم يتميّز بعضها عن البعض، لم يُؤدّد ذلك إلى تغير في الأغراض والملاكات والمبادئ للأحكام الواقعيّة؛ فلا المباح يُصبح - بعدم تمييز المكلف له عن الحرام - مبغوضاً؛ ولا الحرام تسقط مبغوضيّته بعدم تمييزه عن المباح؛ فالحرام، على حرّمته واقعاً؛ ولا يوجد فيه سوى مبادئ الحرمة؛ والمباح، على إباحته؛ ولا توجد فيه سوى مبادئ الإباحة؛ غير أنّ المولى في مقام التوجيه للمكلف الذي اختلطت عليه المباحات بالحرّمات، بين أمرين:

إمّا أن يُرخصه في ارتكاب ما يحتمل إباحته؛

و إمّا أن يمنعه عن ارتكاب ما يحتمل حرّمته؛

و واضح أنّ اهتمامه بالاجتناب عن المحرّمات الواقعيّة، يدعوه إلى المنع عن ارتكاب كلّ ما يُحتمل حرّمته؛ لا لأنّ كلّ ما يُحتمل حرّمته، فهو مبغوض و ذو مفسدة؛ بل لضمان الاجتناب عن المحرّمات الواقعيّة الموجودة ضمنها؛ فهو منع ظاهريّ ناشئ من مبغوضيّة المحرّمات الواقعيّة و الحرص على ضمان اجتنابها.

و في مقابل ذلك [- أي: في مقابل الحرمة الواقعيّة -]، إن كانت الإباحة في المباحات الواقعيّة، ذات ملاك لا اقتضائيّ؛ فلن يجد المولى ما يحول دون إصدار المنع المذكور؛ و هذا المنع، سيشمل الحرام الواقعيّ و المباح الواقعيّ أيضاً، إذا كان محتّم الحرمة للمكلّف؛ و في حالة شموله للمباح الواقعيّ، لا يكون منافياً لإباحته؛ لأنّه - كما قلنا - لم ينشأ عن مبغوضيّة نفس متعلّقه؛ بل عن مبغوضيّة المحرّمات الواقعيّة و الحرص على ضمان اجتنابها.

و أمّا إذا كانت الإباحة الواقعيّة ذات ملاك اقتضائيّ، فهي تدعو - خلافاً للحرمة - إلى الترخيص في كلّ ما يُحتمل إباحته؛ لا لأنّ كلّ ما يُحتمل إباحته، ففيه ملاك الإباحة؛ بل لضمان إطلاق العنان في المباحات الواقعيّة الموجودة ضمن احتمالات الإباحة؛ فهو ترخيص ظاهريّ ناشئ عن الملاك الاقتضائيّ للمباحات الواقعيّة و الحرص على تحقيقه.

و في هذه الحالة، يزن المولى درجة اهتمامه بمحرّماته و مباحاته:

فإن كان الملاك الاقتضائيّ في الإباحة، أقوى و أهمّ، رخص في الاحتمالات؛ و هذا الترخيص، سيشمل المباح الواقعيّ، و الحرام الواقعيّ إذا كان محتّم الإباحة؛ و في حالة شموله للحرام الواقعيّ، لا يكون منافياً لحرّمته؛ لأنّه لم ينشأ عن ملاك للإباحة في نفس متعلّقه؛ بل عن ملاك الإباحة في المباحات الواقعيّة و الحرص على ضمان ذلك الملاك.

و إذا كان ملاك المحرّمات الواقعيّة أهمّ، منع من الإقدام في المحتملات؛
ضماناً للمحافظة على الأهمّ.

وهكذا، يتّضح أنّ الأحكام الظاهريّة، [تكشف عنها] خطابات تُعيّن الأهمّ
من الملاكات و المبادئ الواقعيّة؛ حين يتطلّب كلّ نوع منها، الحفاظ عليه بنحو
ينافي ما يُضمّن به الحفاظ على النوع الآخر^١.

و بهذا، اتّضح الجواب على الاعتراض الثاني - و هو أنّ الحكم الظاهريّ،
يؤدّي إلى تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة -؛ فإنّ الحكم الظاهريّ، و إن
كان قد يُسبّب ذلك، و لكنّه إنّما يُسبّبه، من أجل الحفاظ على غرض أهمّ^٢.

الخلاصة

- يفترض «مسلك جعل الحكم المائل»، بأنّ حجّية دليل الحكم الظاهريّ، هو
بمعنى جعل حكم تكليفيّ مائل للحكم الواقعيّ، حسب ما يؤدّي إليه الدليل.
- يرى مسلك جعل الطريقيّة، أنّ معنى حجّية دليل الحكم الظاهريّ، جعله كاشفاً
تاماً عن مؤداه بالاعتبار و منجزاً للحكم الظاهريّ كالقطع؛ فلا يرى الحكم
الظاهريّ، حكماً زائداً على الحكم الواقعيّ؛ بل يراه حكماً وضعياً.
- إن لم نقل بنشوء الحكم الظاهريّ من ملاك في نفس فعل المكلف، فلا تنافي بينه
و بين الحكم الواقعيّ بناء على كلا المسلكين و من دون فرق بينهما.

١. فمصّبها، يختلف عن مصبّ الأحكام الواقعيّة.

٢. فلا نقض للغرض و لا تفويت لمصلحة؛ بل، ترجيح لغرض أهمّ و حفاظ على مصلحة ذات
أهمّيّة كبرى.

- يرى السيد الخوئي، أنّ الحرمة مثلاً، إذا كانت واقعية و الوجوب ظاهرياً، فلا تنافي بينهما في المبادئ؛ لأننا نفترض مبادئ الحكم الظاهري في نفس جعله؛ و لا تنافي بينهما في مقام الامتثال؛ لأنّ الحرمة الواقعية، غير واصلة كما يقتضيه جعل الحكم الظاهري في موردها؛ فلا امتثال لها و لا متطلبات عملية؛ لأنّ استحقاق الحكم للامتثال، فرع الوصول و التنجّز.
- إنّ افتراض الأحكام الظاهرية ناشئة من مبادئ في نفس الجعل، يعني تفرغها من حقيقة الحكم و أثره عقلاً.
- إذاً، إنّ الأحكام الظاهرية، تكشف عنها خطابات تُعيّن الأهمّ من الملاكات و المبادئ الواقعية؛ حين يتطلّب كلّ نوع منها، الحفاظ عليه، بنحو ينافي ما يُضْمَن به الحفاظ على النوع الآخر؛ و إنّها و إن تُؤدّي إلى تفويت المصلحة و الإلقاء في المفسدة، و لكنّها إنّما تُسبّب، من أجل الحفاظ على غرض أهمّ.

الأسئلة

١. ما هو مسلك جعل الحكم المائل؟
٢. كيف يتخلّص مسلك جعل الطريقة من شبهة التضادّ بين الأحكام الواقعية و الظاهرية؟
٣. ما هو إشكال مسلكي جعل الحكم المائل و جعل الطريقة في التخلّص عن شبهة التضادّ بين الأحكام الواقعية و الظاهرية؟
٤. كيف يتخلّص السيد الخوئي من شبهة التضادّ بين الأحكام الواقعية و الظاهرية؟
٥. ما هو الاشتراك بين رأي السيد الخوئي و مسلك جعل الحكم المائل و الفارق بينهما و بين مسلك جعل الطريقة؟ و ما هو المشترك بين المسلكين و فارقهما مع رأي السيد الخوئي؟
٦. ما هو إشكال رأي السيد الخوئي في التخلّص عن شبهة التضادّ بين الأحكام الواقعية و الظاهرية؟
٧. ما هو السبب الحقيقي لعدم التضادّ بين الأحكام الواقعية و الظاهرية؟
٨. ما هو الجواب عن شبهة نقض الغرض؟

- كيف تُقسّم مسائل علم الأصول؟ (٣)

[الجواب عن] شبهة تنجز الواقع المشكوك

و أما الاعتراض الثالث، فقد أُجيب [عنه] بأنّ تصحيح العقاب على التكليف الواقعيّ الذي أخبر عنه الثقة بلحاظ حجّية خبره، لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ المولى حينما يجعل خبر الثقة حجّة، يُعطيهِ صفة العلم والكاشفيّة اعتباراً؛ على مسلك الطريقيّة المتقدّم؛ و بذلك يخرج التكليف الواقعيّ، عن دائرة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه يُصبح معلوماً [و بياناً]، بالتعبّد الشرعيّ؛ و إن كان مشكوكاً وجداناً.

و نلاحظ على ذلك، أنّ هذه المحاولة إذا تمّت، فلا تُجدي في الأحكام الظاهريّة المَجعولة في الأصول العمليّة غير المحرّزة؛ كأصالة الاحتياط؛ على أنّ المحاولة، غير تامّة؛ كما يأتي إن شاء الله (تعالى) ٢.

١. الشرعيّة؛ أو: أصالة الحلّ؛ فقد عرفت في الحلقة السابقة، أنّ الأصل العمليّ غير المحرّز، هو ما لم يُؤخَذ في مقام جعله، كشف معيّن؛ بخلاف المحرّز أو التنزيليّ.
٢. في بحث إفاء الأمانة، دور القطع الطريقيّ و الموضوعيّ؛ و كما عرفت ذلك في الجواب عن شبهة التضاد؛ من عدم نجاح المحاولة، في مجرّد تغيير اعتبار الأمانة من كونها حكماً تكليفيّاً، إلى حكم وضعيّ؛ فإنّ مجرّد تفرّغ الحكم من مبادئه و تجاهل أصل المسألة، ليس حلاً لها؛ هذا في الصعيد النظريّ؛ و أمّا في الصعيد الواقعيّ، فإنّه لم يثبت أنّ دليل حجّية الأمانة ناظر إلى أحكام القطع الموضوعيّ؛ لكي تقوم الأمانة مقام البيان؛ و سيأتي تفصيله.

و الصحيح، أنه لا موضوع لهذا الاعتراض على مسلك حق الطاعة؛ لما تقدم من أن هذا المسلك المختار، يقتضي إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً.

وقد تلخص مما تقدم، أن جعل الأحكام الظاهرية ممكن.

الأمارات و الأصول

تنقسم الأحكام الظاهرية^٢ إلى قسمين:

أحدهما: الأحكام الظاهرية التي تجعل لإحراز الواقع^١؛ وهذه الأحكام، تتطلب وجود طريق ظني، له درجة كشف عن الحكم الشرعي؛ ويتولى الشارع، الحكم على طبقه، بنحو يلزم على المكلف التصرف بموجبه؛ ويسمى الطريق بـ «الأمانة»، ويسمى الحكم الظاهري بـ «الحجية»؛ من قبيل حجية خبر الثقة^٤.

١. وسيأتي في بحث إفاء الأمانة دور القطع الطريقي والموضوعي، أن الأحكام المشكوكة التي يُعلم بأنها على تقدير ثبوتها، مما يهتم المولى بحفظها ولا يرضى بتضييعها، على فرض التسليم بالقاعدة، تخرج عن دائرتها؛ فلا يرد الاعتراض على إمكانية جعل الحكم الظاهري، إستناداً إلى شمول القاعدة له.

٢. الأصولية؛ وهي تختلف عن مؤدى الأمارات أو الأصول، الذي يتمثل في حكم شرعي، أو في بعض القواعد الفقهية كقاعدة اليد؛ فهي تسمى أحكاماً واقعية فقهية، تُحرز الواقع من مراد الشارع؛ وتبقى مؤديات الأصول العملية أو بعض القواعد الفقهية كقاعدة الطهارة، حكماً ظاهرياً.

٣. فهي أحكام ظاهرية أصولية؛ أفترض في موضوعها الشك في حكم شرعي مسبق؛ ولكن الشارع، جعلها لإحراز الواقع من مراده؛ فتنتج أحكاماً واقعية فقهية وتُحرز للمكلف، الواقع من مراد الشارع.

٤. فحجية الأمانة، حكم ظاهري أصولي؛ تجعل الأمانة طريقاً لإحراز الواقع من مراد الشارع ولاستنباط الأحكام الواقعية الفقهية.

و القسم الآخر: الأحكام الظاهرية التي تُجعل لتقرير الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك؛ و لا يراد بها إحرازه؛ و تُسمى بـ «الأصول العملية»^١.

و يبدو من مدرسة المحقق النائيني قدس سره، التمييز بين هذين القسمين على أساس ما هو المَجْعول الاعتباري في الحكم الظاهري؛ فإن كان المَجْعول، هو الطريقيّة و الكاشفيّة^٢، دخل المورد في الأمارات؛ و إذا لم يكن المَجْعول ذلك، و كان الجعل في الحكم الظاهري، متّجهاً إلى إنشاء الوظيفة العملية، دخل في نطاق الأصول؛ و في هذه الحالة، إذا كان إنشاء الوظيفة العملية، بلسان تنزيل مؤدّى الأصل^٣، منزلة الواقع في الجانب العملي، فالأصل تنزيلّي؛ أو [بلسان] تنزيل نفس الأصل - أي: الاحتمال المقوم له - ، منزلة اليقين في جانبه العملي؛ - لا الإحرازي^٤ - ، فالأصل، محرّز؛ و إذا كان بلسان تسجيل وظيفة عملية محدّدة بدون ذلك، فالأصل، أصل عمليّ صرف؛ و هذا، يعني أنّ الفرق بين الأمارات و الأصول، ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهريّ في عالم الجعل و الاعتبار.

١. أو الحجج العملية؛ فهي حجج الوظائف العملية المقرّرة من قبَل الشارع نقلاً أو عقلاً؛ فهي أيضاً أحكاماً ظاهريّة أصوليّة.

٢. أي: نفس الأمانة؛ و لحاظ جانبها الإحرازيّ.

٣. أي: تنزيل المحتمل.

٤. على رأي الميرزا النائينيّ كما ادّعاه في الاستصحاب؛ راجع: موضوع الأصول التنزيلية و المحرّزة في بداية بحث الأصول العملية (الدرس ٦٩).

٥. فإنّ ذلك، كان مجعول الأمانة و فارقتها مع الأصل المحرّز (الاستصحاب)، على رأي الميرزا النائينيّ؛ بينما لا فارق بينها على رأي السيّد الخوئيّ - كما سيُشير المصنّف إليه في موضوع الأصول التنزيلية و المحرّزة، في بداية بحوث الأصول العملية - ؛ و له ثمرة في تقديم الأصل المحرّز على غيره؛ تتّضح في مستوى لاحق، إن شاء الله (تعالى).

ولكن التحقيق، أن الفرق بينهما أعمق من ذلك؛ فإن روح الحكم الظاهري في موارد الأمانة، تختلف عن روحه في موارد الأصل؛ بقطع النظر عن نوع الصياغة؛ وليس الاختلاف الصياغي المذكور، إلا تعبيراً عن ذلك الاختلاف الأعمق في الروح بين الحكمين.

و توضيح ذلك، أننا عرفنا سابقاً، أن الأحكام الظاهريّة، مردّها إلى خطابات تُعيّن الأهمّ من الملاكات و المبادئ الواقعيّة، حين يتطلّب كلّ نوع منها ضمان الحفاظ عليه، بنحو ينافي ما يُضمّن به الحفاظ على النوع الآخر؛ وكلّ ذلك يحصل نتيجة الاختلاط بين الأنواع عند المكلف و عدم تمييزه المباحات عن المحرّمات مثلاً.

و الأهميّة التي تستدعي جعل الحكم الظاهريّ وفقاً لها، تارة: تكون بلحاظ الاحتمال؛ و أخرى: بلحاظ المحتمل؛ و ثالثة: بلحاظ الاحتمال و المحتمل معاً؛ فإن شكّ المكلف في الحكم، يعني وجود احتمالين أو أكثر في تشخيص الواقع المشكوك.

و حينئذ: فإن قُدّمت بعض المحتملات على البعض الآخر، و جعل الحكم الظاهريّ وفقاً لها لقوّة احتمالها و غلبة مصادفته للواقع، بدون أخذ نوع المحتمل بعين الاعتبار، فهذا هو معنى الأهميّة بلحاظ الاحتمال؛ و بذلك يُصبح الاحتمال المقدم، أمانة؛ سواء كان لسان الإنشاء و الجعل للحكم الظاهريّ، لسان جعل الطريقة، أو وجوب الجري على وفق الأمانة.

و إن قُدّمت بعض المحتملات على البعض الآخر - لأهميّة المحتمل بدون دخل لكاشفيّة الاحتمال في ذلك - ، كان الحكم، من الأصول العمليّة البحتة؛ كأصالة الإباحة و أصالة الاحتياط؛ الملحوظ في أحدهما، أهميّة الحكم الترخيبيّ المحتمل، و في الآخر، أهميّة الحكم الإلزاميّ المحتمل؛ بقطع النظر

عن درجة الاحتمال؛ سواء كان لسان الإنشاء و الجعل للحكم الظاهريّ، لسان تسجيل وظيفة عمليّة، أو لسان جعل الطريقيّة.

و إن قُدّمت بعض المحتمّلات على البعض الآخر، بلحاظ كلا الأمرين من الاحتمال و المحتمل، كان الحكم من الأصول العمليّة التنزيليّة أو المحرّزة؛ كقاعدة الفراغ^١.

نعم، الأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوّة الاحتمال، أن يصاغ الحكم الظاهريّ بلسان جعل الطريقيّة؛ و الأنسب في موارد التقديم بلحاظ قوّة المحتمل، أن يصاغ بلسان تسجيل الوظيفة؛ لا أن هذا الاختلاف الصياغيّ، هو جوهر الفرق بين الأمارات و الأصول.

التنافي بين الأحكام الظاهريّة

عرفنا سابقاً أنّ الأحكام الواقعيّة المتغيرة نوعاً - كالوجوب و الحرمة و الإباحة - ، متضادّة؛ و هذا يعني أنّ من المستحيل أن يثبت حكمان واقعيّان متغيّران على شيء واحد؛ سواء علم المكلف بذلك، أو لا؛ لاستحالة اجتماع الضدّين في الواقع.

- و السؤال هنا، هو أنّ اجتماع حكّمين ظاهريّين متغيّرين نوعاً، هل هو معقول؟ أو لا؟ فهل يُمكن أن يكون مشكوك الحرمة حراماً ظاهراً، و مباحاً ظاهراً، في نفس الوقت؟

١. و هي تحكم بصحّة عمل تمّ الفراغ من أجزائه و شروطه المحرّزة، و شكّ في صحّته، شكّاً ناشئاً عن احتمال الخطأ و السهو؛ دون العمد؛ ما لم تقم بيّنة على الخلاف؛ راجع: القواعد الفقهيّة، للبيجنورديّ، ج ١، ص ٣١٥ - ٣٥٤؛ و هناك صورة رابعة في جعل الحكم الظاهريّ - كما ستأتي في البحث عن أماريّة الاستصحاب أو أصليّته (الدرسان ٩٩ و ١٠٠) - و هي أنّ المولى، قد لا يرى أهمّيّة لاحتمال أو للمحتمل أو لكليهما بلحاظ الأقوائيّة؛ و لكنّه يُرجّح الاحتمال، لنكتة نفسيّة؛ و لو كانت رعاية الميل الطبيعيّ العامّ؛ كما في حالة الشكّ في البقاء؛ فالميل العامّ، إلى الأخذ بالحالة السابقة؛ فيحكم ببقائها.

و الجواب على هذا السؤال، يختلف باختلاف المبنى في تصوير الحكم الظاهريّ و التوفيق بينه و بين الأحكام الواقعيّة:

فإن أخذنا بوجهة النظر القائلة بأنّ مبادئ الحكم الظاهريّ، ثابتة في نفس جعله - لا في متعلّقه - ، أمكن جعل حكمين ظاهريّين بالإباحة و الحرمة معاً؛ على شرط أن لا يكونا واصلين معاً؛ فإنّه:

في حالة عدم وصول كليهما معاً، لا تنافي بينهما؛ لا بلحاظ نفس الجعل؛ لأنّه مجرد اعتبار؛ و لا بلحاظ المبادئ؛ لأنّ مركزها ليس واحداً؛ بل مبادئ كلّ حكم في نفس جعله - لا في متعلّقه - ؛ و لا بلحاظ عالم الامتثال و التنجيز و التعذير؛ لأنّ أحدهما - على الأقلّ - غير واصل؛ فلا أثر عمليّ له.

و أمّا في حالة وصولهما معاً، فهما متنافيان متضادّان؛ لأنّ أحدهما يُنجز، و الآخر يُؤمّن.

و أمّا على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهريّة و أنّها [تكشف عنها] خطابات تُحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعيّة المختلطة، فالخطابان الظاهريّان المختلفان - كالإباحة و المنع - ، متضادّان بنفسيهما؛ سواء وصلا إلى المكلف أو لا؛ لأنّ الأوّل^١ يُثبت أهميّة ملاك المباحات الواقعيّة؛ و الثاني^٢ يُثبت أهميّة ملاك المحرّمات الواقعيّة؛ و لا يُمكن أن يكون كلّ من هذين الملاكين، أهمّ من الآخر؛ كما هو واضح^٣.

١. كما عرفناه من رأي السيّد الخوئيّ.

٢. أي: حكم الإباحة الظاهريّ.

٣. أي: حكم المنع الظاهريّ.

٤. و مع ثمره عمليّة، تظهر في موضوع تأسيس الأصل عند الشكّ في الحجّيّة، بداية بحث الأدلّة المحرّزة (الدرس ٩).

وظيفة الأحكام الظاهريّة

و بعد أن اتّضح أنّ الأحكام الظاهريّة، [تكشف عنها] خطابات لضمان ما هو الأهمّ من الأحكام الواقعيّة و مبادئها، و ليس لها مبادئ في مقابلها، نخرج من ذلك بنتيجة؛ و هي أنّ الخطاب الظاهريّ، وظيفته التنجيز و التعذير بلحاظ الأحكام الواقعيّة المشكوكة؛ فهو يُنجز تارة و يُعذر أخرى؛ و ليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة في مقابل الأحكام الواقعيّة؛ لأنّه ليس له مبادئ خاصّة به، وراء مبادئ الأحكام الواقعيّة؛ فحين يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً، يستقلّ العقل، بلزوم التحفّظ على الوجوب الواقعيّ المحتمل، و استحقاق العقاب على عدم التحفّظ عليه؛ لا على مخالفة نفس الحكم بوجوب الاحتياط بما هو؛ و هذا معنى ما يقال؛ من أنّ «الأحكام الظاهريّة، طريقيّة؛ لا حقيقيّة»؛ فهي مجرد وسائل و طرق لتسجيل الواقع المشكوك و إدخاله في عهدة المكلف؛ و لا تكون هي بنفسها، موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة؛ لعدم استقلالها بمبادئ في نفسها؛ و لهذا فإنّ من يخالف وجوب الاحتياط في مورد و يتورّط نتيجة لذلك في ترك الواجب الواقعيّ، لا يكون مستحقاً لعقابين بلحاظ مخالفة الوجوب الواقعيّ و وجوب الاحتياط الظاهريّ؛ بل لعقاب واحد؛ و إلاّ لكان حاله أشدّ ممّن ترك الواجب الواقعيّ و هو عالم بوجوبه.

و أمّا الأحكام الواقعيّة، فهي أحكام حقيقيّة؛ لا طريقيّة؛ بمعنى أنّ لها مبادئ خاصّة بها؛ و من أجل ذلك، تُشكّل موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة و لحكم العقل بوجوب امتثالها و استحقاق العقاب على مخالفتها.

الخلاصة

- إن جعل الأحكام الظاهرية ممكن؛ وإن الاعتراضات التي أُقيمت على إمكان جعله، مردودة أولاً: بأن الخطابات الكاشفة عنها، تُعين ما هو أهم من الملاكات والمبادئ الواقعية، حين يقع التزاحم بين الحفاظ على ما يتطلب نوعاً منها وما ينافيه من الحفاظ على نوع آخر؛ فالتفويت لبعض المصالح، يُبرّر من أجل الحفاظ على ما هو الأهم منها؛ وثنياً: بإنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان.
- تنقسم الأحكام الظاهرية الأصولية، إلى: ١. ما يُجعل لإحراز الواقع من مراد الشارع عن طريق ظنيّ؛ وهو ما يُسمى بـ «حجّة الأمانة». ٢. ما يُجعل لتقرير الوظيفة العملية فحسب؛ ولا يراد بها إحراز الواقع من مراد الشارع؛ وهو ما يُسمى بـ «الأصل العمليّ»؛ أي: حجّة الوظيفة العملية.
- ترى مدرسة الميرزا النائينيّ، إن كان المَجْعول في الحكم الظاهريّ، الطريقيّة والكاشفيّة، فهو أمارة؛ وإن كان إنشاء الوظيفة العملية، بلسان تنزيل مؤدى الأصل والمحتمل، منزلة الواقع في الجانب العمليّ، فهو أصل تنزيلّيّ؛ أو بلسان تنزيل نفس الحكم والاحتمال المقوم له، منزلة اليقين في الجانب العمليّ (بنظر الميرزا)، لا الإحرازيّ (الذي يراه السيّد الخوئيّ)، فهو أصل مُحَرِّز؛ وإن كان بلسان تسجيلِ وظيفةٍ عمليّةٍ محدّدة بدون تنزيل، فهو أصل عمليّ صرف.
- يقتضي التحقيق في جوهر الفارق بين الأحكام الظاهرية، أنّ اللحاظ في جعل الحكم الظاهريّ وتقديم بعض الاحتمالات: إن كان لقوّة احتماها وغلبة مصادفة الحكم للواقع، بدون أخذ المحتمل في الاعتبار، يُصبح الاحتمال المقدّم، «أمارة»؛ والحكم الظاهريّ حجّيته؛ وإن كان لأهميّة المحتمل، بدون دخل لكاشفيّة الاحتمال، أصبح الحكم من «الأصول العمليّة البحتة»؛ وإن كان للحاظ كلا الأمرين، أصبح الحكم من «الأصول العمليّة التنزيليّة أو المحرّزة».
- إن النسبة بين حكّمين ظاهريّين متغيّرين نوعاً، بناء على القول بكون مبادئها ثابتة في نفس جعلها - لا في متعلّقها -، التضاؤ والتنافي؛ إلّا في حالة عدم وصولها معاً؛ وبناء على القول بأنّها خطابات، تُحدّد الأهم من الملاكات الواقعية، فهما متضادّان بنفسيهما على أيّ حال.

- إن الأحكام الواقعية، أحكام حقيقية؛ لا طريقتية؛ لها مبادئ خاصة بها؛ ومن أجل ذلك، تُشكّل موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة و لحكم العقل بوجوب امتثالها و استحقاق العقاب على مخالفتها؛ بخلاف الأحكام الظاهرية؛ فهي طريقتية؛ لا حقيقية؛ و هي مجرد وسائل و طرق لتسجيل الواقع المشكوك و إدخاله في عهدة المكلف تنجزاً و تعديراً؛ و لا تكون بنفسها، موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة؛ لعدم استقلالها بمبادئ في نفسها.

الأسئلة

١. ما هو جواب النائيّ عن شبهة تنجز الواقع المشكوك؟
٢. ما هو الجواب الصحيح عن شبهة تنجز الواقع المشكوك؟
٣. ما هي أقسام الحكم الظاهريّ الأصولي؟
٤. ما هو الفارق بين الأحكام الظاهرية من وجهة نظر مدرسة النائيّ؟
٥. ما هو الفارق بين مصطلحيّ الأصل التنزيليّ و الأصل المحرّز؟ و هل الفارق بينهما جوهريّ؟ لماذا؟
٦. ما هو الرأي الصحيح في الفارق بين الأحكام الظاهرية؟
٧. اشرح النسبة بين الأحكام الظاهرية المتغيرة و بتفصيل بين مختلف المباني.
٨. ما هو المقصود من كون الأحكام الظاهرية، طريقتية غير حقيقية؟ و لماذا؟

التمرين

• ميّز بين أنواع الحكم الظاهريّ في الأمثلة التالية:

- حجّية خبر الثقة - قاعدة اليد - قاعدة السوق - أصالة البراءة - أصالة الطهارة - أصالة الإباحة (قاعدة الحِلّ) - الاستصحاب - قاعدة الفراغ - أصالة الاحتياط الشرعية.

• كيف تُقسّم مسائل علم الأصول؟ (٤)

التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهرية

تقدّم أنّ الأحكام الواقعية، محفوظة و مشتركة بين العالم و الجاهل؛ و اتّضح أنّ الأحكام الظاهرية، تجتمع مع الأحكام الواقعية على الجاهل؛ دون منافاة بينهما؛ و هذا يعني أنّ الحكم الظاهري، لا يتصرّف في الحكم الواقعي.

و لكن، هناك من ذهب إلى أنّ الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية كأصالة الطهارة، تتصرّف في الأحكام الواقعية؛ بمعنى أنّ الحكم الواقعي بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة مثلاً^١، يتّسع ببركة أصالة الطهارة؛ فيشمل الثوب المشكوك في طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة؛ حتّى لو كان نجساً في الواقع؛ و هذا نحو من التصويب^٢؛ الذي يُنتج أنّ الصلاة في مثل هذا

١. و هي أحكام وضعيّة؛ بخلاف الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة؛ فهي أحكام تكليفية.

٢. و هو حكم وضعي يُنتزع من الحكم التكليفي بوجوب الصلاة.

٣. ظاهراً؛ هذا بناء على القول بأنّ التعبد بالحجّة الظاهرية، سبب لحدوث ملاك في موردها؛ يُستوفى به الملاك الواقعي الذي يفوت على المكلف؛ و هذا يستلزم تعلق الحكم الواقعي بمشترك بينه و بين الظاهري كما يراه القائل بجعل الحكم المائل؛ فيستلزم حينئذ، القول بنحو من التصويب؛ كما سيُشير إليه المصنّف، في مباحث الدليل العقليّ، ضمن موضوع «دلالة الأوامر الظاهرية على الإجزاء عقلاً»؛ و لكنّ المقصود هنا، دلالتة شرعاً بنحو الحكومة أو الورد؛ كما يدّعيه صاحب الكفاية، و سيتعرّض له المصنّف في مواصلة البحث؛ و لكنّ مستوى الحلقة الثالثة، لا يسمح للردّ عليه.

الثوب، تكون صحيحة واقعاً وإعادتها، لاتبج على القاعدة؛ لأنَّ الشرطيّة قد اتّسع موضوعها.

و تقريب ذلك أنّ دليل أصالة الطهارة بقوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»^١، يُعتبر حاكماً على دليل شرطيّة الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأنّ لسانه لسان توسعة موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد له؛ فالشرط موجود إذاً؛ وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالأمانة فقط^٢؛ لأنّ مفاد دليل حجّيّة الأمانة، ليس جعل الحكم المماثل^٣؛ بل جعل الطريقيّة والمنجزيّة؛ فهو بلسانه، لا يُوسّع موضوع دليل الشرطيّة؛ لأنّ موضوع دليلها، الثوب الطاهر؛ وهو لا يقول: هذا طاهر؛ بل يقول: هذا محرّز الطهارة بالأمانة؛ فلا يكون حاكماً.

و على هذا الأساس، فصّل صاحب الكفاية، بين الأمارات و الأصول المنقّحة للموضوع؛ فبنى على أنّ الأصول الموضوعيّة، تُوسّع دائرة الحكم

١. وفي الرواية: «كلّ شيء نظيف؛ حتّى تعلم أنّه قدر»؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص ٤٥ و ١٢٨ نقلًا عن تهذيب الأحكام (ج ١، ص ٢٨٥)؛ وفي رواية أخرى: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص ٤٤، نقلًا عن تهذيب الأحكام (ج ١، ص ٢١٥)، نقلًا عن الكافي، ج ٣، ص ١)؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٣٤ مثله و ج ١، ص ١٤٢ نقلًا عن الكافي؛ بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٣٩٣، نقلًا عن الأمالي (المجالس) للصدوق؛ وفي رواية أخرى: «كلّ ماء طاهر إلّا ما علمت منه أنّه قدر»؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٣٣ و ج ٢، ص ٤ و ٤٤، نقلًا عن من لا يحضره الفقيه (ج ١، ص ٥).

٢. بحيث لم يبق مجال للتمسك بمورد الأصل في الشبهات الموضوعيّة.

٣. كما كان مورد الأصل في الشبهات الموضوعيّة كحكم وضعي.

٤. كما عرفنا ذلك من كلام الميرزا النائينيّ و مسلك جعل الطريقيّة.

الواقعي المترتب على ذلك الموضوع؛ دون الأمارات؛^١ و هذا غير صحيح؛
و سيأتي بعض الحديث عنه إن شاء الله (تعالى)^٢.

القضية الحقيقية والخارجية للأحكام

مرّ بنا في الحلقة السابقة، أنّ الحكم، تارة: يُجعل على نهج القضية الحقيقية؛
و أخرى: يُجعل على نهج القضية الخارجية.

و القضية الخارجية، هي القضية التي يجعل فيها الحاكم، حكمه على
أفراد موجودة فعلاً في الخارج^٣؛ في زمان إصدار الحكم، أو في أيّ زمان آخر؛
فلو أُتيح لحاكم أن يعرف - بالضبط - من وُجد و من هو موجود و من سوف
يوجد في المستقبل من العلماء، فأشار إليهم جميعاً و أمر بإكرامهم، فهذه قضية
خارجية.

و القضية الحقيقية، هي القضية التي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره
و ذهنه بدلاً عن الواقع الخارجي^٤، فيشكل قضية شرطية، شرطها هو

١. و ذلك في بحث «إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهريّ عن الأمر الواقعيّ و عدمه»؛ بقوله:
«إنّ ما كان يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلّقه، و كان بلسان تحقّق ما
هو شرطه... يُجزّي؛ فإنّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط... و هذا بخلاف ما كان منها
بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً؛ كما هو لسان الأمارات؛ فلا يُجزّي؛ فإنّ دليل حجّيته، حيث
كان بلسان أنّه و اجد لما هو شرطه الواقعيّ، فبارتفاع الجهل، ينكشف أنّه لم يكن كذلك؛ بل
كان لشرطه فاقداً»؛ كفاية الأصول، ص ٨٦.

٢. في مستوى لاحق؛ لانتسوعه الحلقة الثالثة.

٣. و لو أنّ جعل الحكم، يقتضي إحضار الصورة الذهنية.

٤. أي: بدلاً عن الموضوع الفعليّ المتقدّر؛ و في كلا القضيتين، ينصبّ الحكم على الصورة
الذهنية للموضوع الفعليّ أو المقدّر.

الموضوع المقدر الوجود، و جزاؤها هو الحكم؛ فيقول: «إذا كان الإنسان عالماً، فأكرمه»؛ و إذا قال: «أكرم العالم»، قاصداً هذا المعنى، فالقضية - روحاً - شرطية؛ و إن كانت - صياغةً - حملية.

و هناك فوارق بين القضيتين: منها ما هو نظري؛ و منها ما يكون له مغزى عملي.

فمن الفوارق، أننا بموجب القضية الحقيقية، نستطيع أن نشير إلى أي جاهل و نقول: «لو كان هذا عالماً، لوجب إكرامه»؛ لأن الحكم بالوجوب، ثبت على الطبيعة المقدرة؛ و هذا مصداقها؛ و كلما صدق الشرط، صدق الجزاء؛ خلافاً للقضية الخارجية التي تعتمد على الإحصاء الشخصي للحاكم؛ فإن هذا الفرد الجاهل، ليس داخلاً فيها؛ لا بالفعل، و لا على تقدير أن يكون عالماً؛ أما الأول، فواضح؛ و أما الثاني، فلأن القضية الخارجية، ليس فيها تقدير و افتراض؛ بل هي تنصب على موضوع ناجز.

و من الفوارق، أن الموضوع في القضية الحقيقية، وصف كلي دائماً؛ يُفترض وجوده، فيرتب عليه الحكم؛ سواء كان وصفاً عرضياً كالعالم؛ أو ذاتياً كالإنسان؛ و أما الموضوع في القضية الخارجية، فهو الذوات الخارجية؛ أي ما يقبل أن يشار إليه في الخارج، بلحاظ أحد الأزمنة؛ و من هنا، استحال التقدير و الافتراض فيها؛ لأن الذات الخارجية و ما يقال عنه «هذا» خارجاً، لا معنى لتقدير وجوده؛ بل هو محقق الوجود؛ فإن كان وصفاً، دخيلاً في ملاك الحكم في القضية الخارجية، تصدى المولى نفسه، لإحراز وجوده؛ كما إذا أراد أن يحكم على ولده بوجوب إكرام أبناء عمه، و كان لتدينهم دخل في الحكم؛ فإنه يتصدى بنفسه لإحراز تدينهم، ثم يقول: «أكرم

أبناء عمك كلهم» أو «إلا زيداً»؛ تبعاً لما أحرزه من تدينهم كلاً أو جلاً؛ و أمّا إذا قال: «أكرم أبناء عمك إن كانوا متدينين»، فالقضية شرطية و حقيقية من ناحية هذا الشرط؛ لأنه قد افترض و قُدر.

و من الفوارق المترتبة على ذلك، أنّ الوصف الدخيل في الحكم، في باب القضايا الحقيقية، إذا انتفى، ينتفي الحكم؛ لأنه مأخوذ في موضوعه؛ و إن شئت قلت: لأنه شرط؛ و الجزاء، ينتفي بانتفاء الشرط؛ خلافاً لباب القضايا الخارجية؛ فإنّ الأوصاف ليست شروطاً؛ و إنّما هي أمور يتصدى المولى لإحرازها، فتدعوه إلى جعل الحكم؛ فإذا أحرز المولى تدين أبناء العم، فحكم بوجود إكرامهم على نهج القضية الخارجية، ثبت الحكم؛ و لو لم يكونوا متدينين في الواقع؛ و هذا معنى أنّ الذي يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف على أفراد، هو المكلف في باب القضايا الحقيقية للأحكام؛ و هو المولى، في باب القضايا الخارجية لها.

و ينبغي أن يُعلم أنّ الحاكم - سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقية أو على نهج القضية الخارجية، و سواء كان حكمه تشريعياً كالحكم بوجود الحجّ على المستطيع، أو تكوينياً و إخبارياً كالحكم بأنّ النار محرقة أو أنّها في الموقد - ، إنّها يصبّ حكمه في الحقيقة على الصورة الذهنية؛ لا على الموضوع الحقيقي للحكم؛ لأنّ الحكم لما كان أمراً ذهنياً، فلا يمكن أن يتعلّق إلا بما هو حاضر في الذهن؛ و ليس ذلك إلا الصورة الذهنية؛ و هي و إن كانت مبينة للموضوع الخارجي بنظر؛ و لكنّها عينه بنظر آخر؛ فأنّت إذا تصوّرت النار،

ترى بتصورك ناراً؛ ولكنك إذا لاحظت بنظرة ثانية إلى ذهنك، وجدت فيه صورة ذهنية للنار؛ لا النار نفسها؛ ولما كان ما في الذهن، عين الموضوع الخارجي بالنظر التصوريّ والحمل الأوليّ، صحّ أن يُحكّم عليه، بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجيّ من خصوصيات؛ كالإحراق بالنسبة إلى النار؛ وهذا يعني أنّه: يكفي في إصدار الحكم على الخارج، إحضار صورة ذهنية، تكون بالنظر التصوريّ، عين الخارج، ثم ربط الحكم بها؛ وإن كانت بنظرة ثانوية فاحصة وتصديقية - أي بالحمل الشايح - ، مغايرة للخارج.

تنسيق البحوث المقبلة

و سوف نتحدّث فيما يلي - وفقاً لما تقدّم في الحلقتين السابقتين - ، عن حجّية القطع أولاً - باعتباره عنصراً مشتركاً عاماً - ؛ ثم عن العناصر المشتركة التي تتمثل في أدلة محرّزة؛ و بعد ذلك عن العناصر المشتركة التي تتمثل في أصول عملية؛ و في الخاتمة، نعالج حالات التعارض، إن شاء الله (تعالى).

الخلاصة

- فصل صاحب الكفاية، بين الأمارات و الأصول المنقّحة للموضوع؛ فبنى على أنّ الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، تُوسّع دائرة الحكم الواقعيّ المرتب على ذلك الموضوع؛ دون الأمارات.
- إنّ جعل الحكم من قبيل المولى، يتمّ على نهجين: ١. أن ينصبّ الحكم على صورة ذهنية لموضوع مقدّر الوجود؛ و يُسمّى «جعل الحكم على نحو القضية الحقيقية»؛ ٢. أن ينصبّ الحكم على صورة ذهنية لموضوع محقق الوجود في أحد الأزمان؛ و يُسمّى «جعل الحكم على نحو القضية الخارجية».

- إن جعل الحكم على نحو القضية الحقيقية، يفترق مع جعله على نحو القضية الخارجية، بأنه يشمل كل فرد تقديراً و من دون استحالة و بأنّ المكلف هو الذي يتحمّل المسؤولية في تشخيص الأفراد المشمولة دون المولى.

الأسئلة

١. بيّن رأي صاحب الكفاية في قوله بتوسعة الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، للأحكام الواقعية.
٢. ما هو الفارق بين الأمارات الجارية في الشبهات الموضوعية مع الأصول المتصفة كذلك، في توسعتها للأحكام الواقعية؟ ولماذا؟
٣. بيّن كيفية جعل الحكم على نحوي القضية الحقيقية و القضية الخارجية.
٤. بيّن الفوارق النظرية و العملية بين النحويين في جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية أو القضية الخارجية.
٥. هل يُمكن القول بأنّ جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية، يختلف مع جعله على نهج القضية الخارجية، بأنه ينصبّ على الصورة الذهنية؛ بينما في الخارجية ينصبّ على الذوات الخارجية؟

التعميرين

• مَيِّز بين الجعل على نحو القضية الحقيقية و الجعل على نحو القضية الخارجية :

- الأحكام الشرعية للأديان السابقة.

- ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ أُوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ﴾ الآية!

- عن أبان ابن تغلب، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «جالس أهل المدينة؛ فإنني أحب أن يرو في شيعتنا مثلك»^١.

- عن عبدالله بن جعفر الحميري؛ قال: ... و قد أخبرني أبو عليّ أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته و قلت: من أعمل؟ أو عمّن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال له: «العمريّ ثقتي، فما أدى إليك عنّي، فعنّي يؤدّي، و ما قال لك عنّي، فعنّي يقول، فاسمع له و أطع، فإنه الثقة المأمون»^٢.

١. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، للطوسي عن الكشي (م قبل ٣٢٥هـ)، ص ٦٢٢، رقم ٦٠٣.

٢. جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٢٢١؛ بحار الأنوار، ج ٥١، ص ٣٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٨، عن الكافي، (ج ١، ص ٣٢٩؛ و عنه: الغيبة للطوسي، ص ٣٦٠).

العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط

حجّية القطع

الأدلة المحرّزة

الأصول العمليّة

حالات التعارض

حجية القطع

- هل المنجزيّة تختصّ بالقطع؟ و هل يُمكن سلب المنجزيّة أو المعدّريّة عن الانكشاف؟

[حجّية القطع على مبني حق الطاعة]

تقدّم في الحلقة السابقة أنّ للمولى الحقيقيّ (سبحانه و تعالى)، حقّ الطاعة بحكم مولويّته؛ و المتيقّن من ذلك، هو حقّ الطاعة في التكاليف المقطوعة؛ و هذا هو معنى منجزيّة القطع؛ كما أنّ حقّ الطاعة هذا، لا يمتدّ إلى ما يقطع المكلف بعده من التكاليف جزماً؛ و هذا معنى معدّريّة القطع؛ و المجموع من المنجزيّة و المعدّريّة، هو ما نقصده بالحجّية.

[منجزيّة القطع]

كما عرفنا سابقاً، أنّ الصحيح في حقّ الطاعة، شموله للتكاليف المظنونة و المحتملة أيضاً؛ فيكون الظنّ و الاحتمال منجزاً أيضاً؛ و من ذلك يُستنتج أنّ المنجزيّة، موضوعها مطلق انكشاف التكاليف؛ و لو كان انكشافاً احتمالياً؛ لسعة دائرة حقّ الطاعة.

غير أنّ هذا الحقّ و هذا التنجيز، يتوقّف على عدم حصول «مؤمّن من قبل المولى نفسه في مخالفة ذلك التكاليف». و ذلك بصدور ترخيص جاداً منه في مخالفة التكاليف المنكشِف - ؛ إذ من الواضح، أنّه ليس لشخص حقّ الطاعة

١. أي: إنّ هذا التنجيز، متوقّف على عدم صدور ترخيص يشعر المكلف، بتوجهه إليه جدّاً؛ و لم يكن مع هذا الترخيص، ما يحول دون انتظار المكلف له.

لتكليفه و الإدانة بمخالفته، إذا كان هو نفسه قد رخص بصورة جادة^١ في مخالفته.

• أمّا متى يتأتّى للمولى أن يُرخص في مخالفة التكليف المنكشف بصورة جادة؟

فالجواب على ذلك، أنّ هذا يتأتّى للمولى بالنسبة إلى التكاليف المنكشفة بالاحتمال أو الظنّ؛ وذلك بجعل حكم ظاهريّ ترخيصيّ في موردها؛ كأصالة الإباحة والبراءة؛ و لا تنافي بين هذا الترخيص الظاهريّ و التكليف المحتمل أو المظنون؛ لما سبق من التوفيق بين الأحكام الظاهريّة و الواقعيّة؛ و ليس الترخيص الظاهريّ هنا هزليّاً؛ بل المولى جادّ فيه^٢؛ ضماناً لما هو الأهمّ من الأغراض و المبادئ الواقعيّة.

و أمّا التكليف المنكشف بالقطع، فلا يُمكن ورود المؤمن من المولى بالترخيص الجادّ في مخالفته؛ لأنّ هذا الترخيص، إمّا حكم واقعيّ حقيقيّ؛ و إمّا حكم ظاهريّ طريقيّ؛ و كلاهما مستحيل.

و الوجه في استحالة الأوّل، أنّه يلزم [منه] اجتماع حكّمين واقعيّين حقيقيّين متنافيين، في حالة كون التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع؛ و يلزم اجتماعهما على أيّ حال في نظر القاطع؛ لأنّه يرى مقطوعه ثابتاً دائماً، فكيف يُصدّق بذلك؟

و الوجه في استحالة الثاني، أنّ الحكم الظاهريّ، ما يُؤخذ في موضوعه الشكّ، و لا شكّ مع القطع؛ فلا مجال لجعل الحكم الظاهريّ.

١. أي: بصورة تترك مجالاً لأن يرى المكلف توجّه الترخيص إليه جداً و أنّه مقصود بذلك؛ كما إذا توقع ذلك، فيما لو تصوّر احتمال عدم إصابة قطعه للواقع.

٢. أي: لا يستبعد المكلف معه، توجّه الترخيص إليه؛ بل يشعر باحتمال وجود ملاك أهمّ جداً.

٣. أي: الترخيص الذي معه يعتبر المكلف نفسه مقصوداً به جداً.

و قد يناقش في هذه الاستحالة، بأنّ الحكم الظاهريّ - كمصطلح متقوم بالشكّ - ، لا يمكن أن يوجد في حالة القطع بالتكليف؛ و لكن لماذا لا يمكن أن نفترض ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهريّ؟ و لو لم يُسمّ بهذا الاسم اصطلاحاً؟ لأننا عرفنا سابقاً، أنّ روح الحكم الظاهريّ، هي أنّه خطاب يُجعل في موارد اختلاط المبادئ الواقعيّة و عدم تمييز المكلف لها؛ لضمان الحفاظ على ما هو أهمّ منها؛ فإذا افترضنا أنّ المولى، لاحظ كثرة وقوع القاطعين بالتكاليف في الخطأ، و عدم تمييزهم بين موارد التكليف و موارد الترخيص، و كانت ملاكات الإباحة الاقتضائيّة، تستدعي الترخيص في مخالفة ما يُقَطَّع به من تكاليف - ضماناً للحفاظ على تلك الملاكات - ، فلماذا لا يمكن صدور الترخيص حينئذٍ؟

و الجواب على هذه المناقشة، أنّ هذا الترخيص، لمّا كان من أجل رعاية الإباحة الواقعيّة في موارد خطأ القاطعين، فكلّ قاطع، يعتبر نفسه غير مقصود جدّاً بهذا الترخيص؛ لأنّه يرى قطعه بالتكليف مصيباً، فهو بالنسبة إليه ترخيص غير جادّ، و قد قلنا - فيما سبق - أنّ حقّ الطاعة و التنجيز، متوقّف على عدم الترخيص الجادّ في المخالفة...

و يتلخّص من ذلك:

أولاً: أنّ كلّ انكشاف للتكليف، منجزّ؛ و لاتختصّ المنجزّيّة بالقطع؛ لسعة دائرة حقّ الطاعة.

و ثانياً: أنّ هذه المنجزّيّة، مشروطة بعدم صدور ترخيص جادّ من قبل المولى في المخالفة.

و ثالثاً: أنّ صدور مثل هذا الترخيص، معقول في موارد الانكشاف غير القطعيّ؛ و مستحيل في موارد الانكشاف القطعيّ؛ و من هنا يقال: إنّ القطع لا يُعقل سلب المنجزّيّة عنه؛ بخلاف غيره من المنجزّات.

[منجزية القطع على مبنى قبح العقاب بلا بيان]

هذا هو التصور الصحيح لحجية القطع و منجزيته؛ و لعدم إمكان سلب هذه المنجزية عنه.

غير أنّ المشهور، لهم تصور مختلف؛ فبالنسبة إلى أصل المنجزية، ادّعوا أنّها من لوازم القطع بما هو قطع؛ و من هنا، آمنوا بانتفائها عند انتفائه؛ و بما أسّموه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ و بالنسبة إلى عدم إمكان سلب المنجزية و ردع المولى عن العمل بالقطع، برهنوا على استحالة ذلك: بأنّ المكلف، إذا قطع بالتكليف، حكّم العقل بقبح معصيته؛ فلو رخص المولى فيه^١، لكان

١. إنّ الحسن أو القبح العقليين - على ما اصطلاح عليه مشهور الفلاسفة الإسلاميين - ، هما حكما العقل العمليّ بما ينبغي أن يفعل أو ما لا ينبغي أن يفعل؛ حيث أنّهم، صنّفوا مدركات العقل، إلى: الحكاية عن عالم التكوين - أي: ما يكون واقعاً؛ و هو ما يُسمّى بالعقل النظريّ - ؛ في قبال الحكاية عن عالم التشريع - أي: ما ينبغي أن يقع أو ما لا ينبغي أن يقع -؛ إلّا أنّ المتقدمين منهم، كانوا يعتقدون بعدم صلة أحكام العقل العمليّ بالواقع؛ و بأنّها ناشئة من تطابق أنظار العقلاء في اعتبارها؛ خلافاً للمتأخرين منهم - خاصة العلامة الطباطبائيّ و الشهيد الصدر (قدّس سرّهما) من بينهم - ، حيث يرون الحسن و القبح، صفتان تكوينيتان واقعيّتان للأفعال؛ و أنّ أحكام العقل العمليّ، تشارك مع أحكام العقل النظريّ، في حكايتها عن الواقع؛ إلّا أنّه الواقع التشريعيّ. و الملاحظ أنّ هذا البحث، محلّ لمعترك الآراء قديماً و حديثاً؛ و مع أنّه يشهد في عصرنا تطوّراً ملحوظاً، إلّا أنّ التفصيل فيه، لا يتناسب مع مستوى الحلقة الثالثة كما يراه السيّد الشهيد؛ حيث صرح بذلك في مقدّمته على الحلقات (في بيان أسباب عدم نجاح محاولات الاستبدال للكتب الأصولية السابقة عليها)؛ و انتقد كتاب أصول الفقه للمظفر في توسيعه في الموضوع و إطنابه؛ و من هنا، نجدّه يكتفي بالإشارة العابرة؛ و بتعريف البحث على مستوى الحلقتين: الثانية و الثالثة.

٢. أي: في مخالفة القطع.

ترخيصاً في المعصية القبيحة عقلاً، و الترخيص في القبيح، محال و مناف لحكم العقل^١.

أما تصوّرهـم بالنسبة إلى المنجّزية، فـجوابه أن هذه المنجّزية، إنّما تثبت في موارد القطع بتكليف المولى؛ لا القطع بالتكليف من أيّ أحد؛ و هذا معنا افتراض مولى في الرتبة السابقة؛ و المولوية، معناها حقّ الطاعة و تنجزها على المكلف^٢؛ فلا بدّ من «تحديد دائرة حقّ الطاعة» المقوم لمولوية المولى في الرتبة السابقة، و [التساؤل:] هل [أنّ حقّ الطاعة] يختصّ بالتكاليف المعلومة؟ أو يعمّ غيرها؟

و أما تصوّرهـم بالنسبة إلى عدم إمكان الردع، فـجوابه: أنّ مناقضة الترخيص لحكم العقل و كونه ترخيصاً في القبيح، فرع أن يكون حقّ الطاعة غير متوقّف على عدم ورود الترخيص من قبل المولى؛ و هو متوقّف حتّى^٣؛ لوضوح أنّ من يُرخص بصورة جادّة في مخالفة تكليف، لا يمكن أن يطالب بحقّ الطاعة

١. فبرهانهم يستند إلى حكم العقل؛ و هو في نظرهم، اعتباريّ لا يحكي عن واقع؛ بينما يرى مسلك حقّ الطاعة، أنّه - أي: حقّ الطاعة - مستند إلى إدراك العقل العمليّ للواقع التشريعيّ؛ و هو وجدانيّ غير مبرهن؛ كما ستعرف ذلك في بداية بحث الأصول العمليّة، تحت عنوان «الوظيفة العمليّة الأولى في حالة الشكّ بناء على مسلك حقّ الطاعة».

٢. و الظاهر من التعبير بـ «حقّ الطاعة»، وجوب إطاعة المولى؛ في قبال: إرادة الاستحقاق و الاستئصال للإطاعة؛ أو إرادة كون الطاعة حسنة؛ و هل أنّه من أحكام العقل العمليّ أو العقل النظريّ؟ و هي بحوث مستجدّة، تتطلّب مستوى أعلى و بحوثاً مستأنفة.

٣. أي: إنّ حقّ الطاعة، متوقّف على عدم ورود الترخيص من قبل المولى؛ فلو رخص المولى في المخالفة، فلا استحالة حينئذ؛ و لا منافاة بين الترخيص و حكم العقل بقبح المعصية؛ إلا أنّ الترخيص، غير ممكن عقلاً.

٤. أي: بصورة يتوقّع معها المكلف، كونه مقصوداً بالترخيص جدّاً.

فيه؛ فجوهر البحث، يجب أن ينصبَّ على أنه: هل يُمكن صدور هذا الترخيص بنحو يكون جاداً و منسجماً مع التكاليف الواقعيّة؟ أو لا؟ و قد عرفت أنه غير ممكن.

[معذريّة القطع]

و كما أنّ منجزية القطع لا يمكن سلبها عنه، كذلك معذريته؛ لأنَّ سلب المعذريّة عن القطع بالإباحة، إمّا أن يكون بجعل تكليف حقيقيّ، أو بجعل تكليف طريقيّ؛ و الأوّل مستحيل؛ للتنافي بينه و بين الإباحة المقطوعة؛ و الثاني مستحيل؛ لأنَّ التكليف الطريقيّ، ليس إلا وسيلة لتنجيز التكليف الواقعيّ كما تقدّم؛ و المكلف القاطع بالإباحة، لا يحتمل تكليفاً واقعياً [آخر] في مورد قطعه، لكي يتنجز؛ فلا يرى للتكليف الطريقيّ أثراً.

الخلاصة

- يرى مسلك حقّ الطاعة أنّ كلّ انكشاف للتكليف، منجز؛ و أنّ المنجزية لا تختصّ بالقطع؛ لسعة دائرة حقّ الطاعة؛ و يرى أنّ هذه المنجزية، مشروطة بعدم صدور ترخيص من قبيل المولى في المخالفة، بنحو يتوقّع المكلف صدوره؛ و يرى أيضاً، أنّ صدور مثل هذا الترخيص، معقول في موارد الانكشاف غير القطعيّ و مستحيل في موارد الانكشاف القطعيّ؛ و من هنا يقال: إنّ القطع لا يُعقل سلب المنجزية عنه؛ بخلاف غيره من المنجزات.

١. أي: بإباحة التصرف حسب القطع بالتكليف؛ حتى مع احتمال المكلف، عدم إصابة قطعه للواقع من إرادة المولى.

- يرى مسلك قبح العقاب بلا بيان، أنّ المنجزية من لوازم القطع بها هو قطع؛ وأنّ الدليل على عدم إمكان سلب المنجزية عنه، حكم العقل بقبح معصية التكليف المقطوع؛ والترخيص في القبيح، محال و مناف لحكم العقل.
- يرد على مسلك قبح العقاب بلا بيان، إنكار الملازمة؛ بل، ثبوت الملازمة للقطع بتكليف المولى؛ و المولية، معناها حقّ الطاعة الذي يُحدّد العقلُ شموله لدرجات الانكشاف و أنّه لا يختصّ بالقطع في ثبوت التكليف. و يرد عليه أيضاً، أنّ حقّ الطاعة، متوقّف على عدم ورود الترخيص من قبَل المولى؛ فلو رخص المولى في المخالفة، فلا استحالة لإمكان سلب المنجزية؛ و لا منافاة بين الترخيص و حكم العقل بقبح المعصية؛ إلا أنّ الترخيص غير ممكن عقلاً.
- يستحيل سلب المعذرية عن القطع؛ و ذلك لأنّ السلب، إن كان بجعل حقيقي، تنافي مع الإباحة القطعية بصحة التصرف وفق القطع؛ و إن كان بجعل طريقي، فلا يرى المكلف له أثراً، ما زال لم يحتمل تكليفاً واقعياً في مورد قطعه.

الأسئلة

١. هل القطع بالتكليف منجز؟ أم كلّ انكشاف له؟ بيّن تفصيل ذلك بناء على كلا المسلكين.
٢. ما هو شرط منجزية الانكشاف، بناء على مسلك حقّ الطاعة؟
٣. سلب المنجزية عن أيّ انكشاف ممكن؟ و عن أيّ نوع منه ممتنع؟ و لماذا؟
٤. هل يُمكن سلب المنجزية عن القطع بترخيص يحمل روح الحكم الظاهري؟ لماذا؟
٥. هل المنجزية من لوازم القطع؟ اذكر دليل القائل بذلك و دليل النافي له.
٦. ما هو دليل مسلك قبح العقاب بلا بيان، في استحالة سلب المنجزية عن القطع؟ و ما هو الردّ على هذا الدليل؟
٧. ما هو الدليل على استحالة سلب المعذرية عن القطع؟

- ماهي حدود منجزية العلم الإجمالي؟ وهل يُمكن سلبها عنه؟

[حجّية] العلم الإجماليّ

كما يكون القطع التفصيليّ حجّة، كذلك «القطع الإجماليّ»؛ وهو ما يُسمّى عادة بـ «العلم الإجماليّ»؛ كما إذا علم إجمالاً بوجود الظهر أو الجمعة؛ ومنجزية هذا العلم الإجماليّ، لها مرحلتان:

الأولى: مرحلة المنع عن المخالفة القطعيّة، بترك كلتا الصلاتين في المثال المذكور^١.

و الثانية: مرحلة المنع حتّى عن المخالفة الاحتماليّة، المساوق^٢ لإيجاب الموافقة القطعيّة؛ وذلك بالجمع بين الصلاتين.

أمّا المرحلة الأولى، فالكلام فيها، يقع في أمرين:

أحدهما: في حجّية العلم الإجماليّ بمقدار المنع عن المخالفة القطعيّة.

١. أي: المنع عن ترك كلتا الصلاتين؛ مثل المصنّف بوجود أحد تكليفين؛ كما كان له أن يُمثّل بحرمة أحد فعلين؛ وذلك لأنّ الشكّ غير المسبوق باليقين في التكليف أو في موضوعه: إمّا أن يكون بدويّاً أو مقروناً بالعلم الإجماليّ؛ وفي الحالات التي يدور بين الوجوب والحرمة أو بين الأقلّ أو الأكثر، يرجع إلى إحدى الحالتين؛ كما ستعرف تفصيلاً ذلك في بحث الأصول العمليّة.

٢. هذا المنع.

و الآخر: في إمكان ردع الشارع عن ذلك^١ و عدمه.

أما الأمر الأول، فلا شكّ في أنّ العلم الإجماليّ حجّة بذلك المقدار؛ لأنّه مهما تصوّرناه^٢، فهو مشتمل حتّى، على علم تفصيليّ بالجامع بين التكليّفين؛ فيكون مُدخلاً لهذا الجامع في دائرة حقّ الطاعة؛ أمّا على رأينا في سعة هذه الدائرة، فواضح؛ و أمّا على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلأنّ العلم الإجماليّ، يستبطن انكشافاً تفصيليّاً تامّاً للجامع بين التكليّفين؛ فيخرج هذا الجامع، عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و أمّا الأمر الثاني، فقد ذكر المشهور، أنّ الترخيص الشرعيّ في المخالفة القطعيّة للعلم الإجماليّ، غير معقول؛ لأنّها معصية قبيحة بحكم العقل^٣؛ فالترخيص فيها، يناقض حكم العقل و يكون ترخيصاً في القبيح؛ و هو محال.

و هذا البيان، غير متّجه؛ لأنّنا عرفنا سابقاً، أنّ مردّد حكم العقل بقبح المعصية و وجوب الامتثال، إلى حكمه بحقّ الطاعة للمولى؛ و هذا حكم معلق على عدم ورود الترخيص الجادّ من المولى في المخالفة؛ فإذا جاء الترخيص، ارتفع موضوع الحكم العقليّ؛ فلا تكون المخالفة القطعيّة، قبيحة عقلاً.

و على هذا، فالبحث ينبغي أن ينصبّ على أنّه:

- هل يُعقل و رود الترخيص الجادّ من قبل المولى، على نحو يلائم مع ثبوت الأحكام الواقعيّة؟

١. أي: الردع عن حجّية العلم الإجماليّ.

٢. حسب ما سيأتي في بحث الأصول العمليّة، تحت عنوان: «الاتجاهات في تفسير العلم الإجماليّ».

٣. و حكم العقل بهذا القبح، حكم عمليّ مستند إلى تطابق نظر العقلاء على ذلك.

٤. أي: بصورة جادة؛ بحيث يتوقّع معها المكلف، كونه مقصوداً بالترخيص جدّاً.

و الجواب: أنه معقول؛ لأنّ الجامع وإن كان معلوماً، و لكن إذا افترضنا أنّ الملاكات الاقتضائية للإباحة، كانت بدرجة من الأهميّة، [بحيث] تستدعي - لضمان الحفاظ عليها - الترخيص حتّى في المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال، فمن المعقول أن يصدر من المولى هذا الترخيص؛ و يكون ترخيصاً ظاهرياً بروحه و جوهره؛ لأنّه ليس حكماً حقيقياً ناشئاً من مبادئ في متعلّقه؛ بل خطأً بطريقاً من أجل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة الواقعيّة؛ و على هذا الأساس، لا يحصل تناقض بينه و بين التكليف المعلوم بالإجمال؛ إذ ليس له مبادئ خاصّة به، في مقابل مبادئ الأحكام الواقعيّة، ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال.

فإن قيل:

- ما الفرق بين العلم الإجماليّ و العلم التفصيليّ؟ إذ تقدّم أنّ الترخيص الطريقيّ في مخالفة التكليف المعلوم تفصيلاً، مستحيل؟ و ليس العلم الإجماليّ إلّا علماً تفصيلاً بالجامع؟

كان الجواب على ذلك: أنّ العالم بالتكليف بالعلم التفصيليّ، لا يرى التزامه بعلمه مفوّتاً للملاكات الاقتضائية للإباحة؛ لأنّه قاطع بعدمها في مورد علمه؛ و الترخيص الطريقيّ، إنّما ينشأ من أجل الحفاظ على تلك الملاكات؛ و هذا يعني أنّه يرى عدم توجّه ذلك الترخيص إليه جدّاً؛ و هذا، خلافاً للقاطع في موارد العلم الإجماليّ؛ فإنّه يرى أنّ إلزامه بترك المخالفة القطعيّة، قد يعني إلزامه بفعل المباح، لكي لا تتحقّق المخالفة القطعيّة؛ و على هذا الأساس،

يتقبّل^١ توجه ترخيص جادّ إليه من قبل المولى في كلا الطرفين، لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة.

و يبقى بعد ذلك سؤال إثباتيّ؛ وهو:

• هل ورد الترخيص^٢ في المخالفة القطعية للعلم الإجماليّ؟ و هل يُمكن إثبات ذلك بإطلاق أدلة الأصول؟

و الجواب هو النفي؛ لأنّ ذلك^٣، يعني افتراض: كون الغرض الترخيصيّ، أهمّ من الغرض الإلزاميّ؛ حتّى في حالة العلم بالإلزام و وصوله إجمالاً؛ أو كونه مساوياً له على الأقلّ؛ و هو و إن كان افتراضاً معقولاً ثبوتاً، و لكنّه على خلاف الارتكاز العقلانيّ؛ لأنّ الغالب في الأغراض العقلائيّة، عدم بلوغ الأغراض الترخيصيّة إلى تلك المرتبة^٤؛ و هذا الارتكاز، بنفسه يكون قرينةً لبيّة متّصلة، على تقييد إطلاق أدلة الأصول^٥؛ و بذلك نُثبت حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجماليّ عقلاً^٦.

١. أي: يتوقّع جدّاً، احتمال توجه ترخيص إليه في الطرفين، كما توقّع الإلزام بالطرفين.

٢. أي: هل يُمكن إثبات ورود الترخيص، بإطلاق أدلة الأصول المؤمّنة؟

٣. أي: إمكان ورود الترخيص.

٤. خلافاً لحالة احتمال الإلزام؛ فإنّها قد تفتضي منح الاهتمام الأكبر بالغرض الترخيصيّ.

٥. و ذلك بتقبّل العقل جدّاً، توجه ترخيص في كلا الطرفين من قبل المولى إليه، في سبيل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للإباحة.

٦. أي: إلى مرتبة تفتضي منح الاهتمام بها أكثر من الاهتمام بالأغراض الإلزاميّة.

٧. المرخّصة.

٨. و ذلك تبعاً لحكم العقل بحقّ طاعة المولى و عدم انحلال موضوعه بالأصول المرخّصة.

و يُسَمَّى الاعتقاد بمنجزيّة العلم الإجماليّ لهذه المرحلة، على نحو لا يُمكن الردع عنها عقلاً^٢ أو عقلائيّاً^٣، بـ «القول بعليّة العلم الإجماليّ لحرمة المخالفة القطعيّة»؛^٤ بينما، يُسَمَّى الاعتقاد بمنجزيّته لهذه المرحلة، مع افتراض إمكان الردع عنها عقلاً و عقلائيّاً، بـ «القول باقتضاء العلم الإجماليّ للحرمة المذكورة»^٥.

و أمّا المرحلة الثانية، فيقع الكلام عنها، في مباحث الأصول العمليّة، إن شاء الله (تعالى).

١. أي: المخالفة القطعيّة.

٢. لاستحالة الترخيص من قبل المولى في المعصية القبيحة عقلاً، الناتجة من المخالفة القطعيّة؛ كما سبق ذكره في تقرير رأي المشهور.

٣. مع افتراض معقوليّتها ثبوتاً؛ كما اعتقده المصنّف.

٤. و يُسَمَّى بـ «مسلك العليّة» أيضاً؛ وهو مبنى المحقّق العراقيّ؛ كما سيأتي تفصيل ذلك، ذيل الأمرين الأوّل والثالث، تحت عنوان قاعدة منجزيّة العلم الإجماليّ من الجزء الثاني (الأصول العمليّة)؛ إلّا أنّ إدراج المصنّف، مبناه في هذه المرحلة ضمن هذا المسلك بقوله: «أو عقلائيّاً»، ليس بمعنى تأييده لمسلك العليّة مطلقاً؛ فسيُتضح لك في تفاصيل بحث القاعدة، أنّه يرفض وجوب الموافقة القطعيّة؛ فرضاً عن مبنى المسلكين في ذلك إثباتاً؛ و أمّا بالنسبة إلى جريان الأصول في جميعها أو بعضها ثبوتاً، يتوافق مع مسلك الاقتضاء؛ بينما يكشف عن الفارقة بين المسلكين، في بعض حالات جريان الأصول في بعض الأطراف.

٥. و يُسَمَّى بـ «مسلك الاقتضاء» أيضاً؛ وهو مبنى المحقّق النائينيّ و السيّد الخوئيّ؛ كما سيأتي تفصيل ذلك أيضاً، ذيل البحث المذكور في الهامش السابق.

الخلاصة

- القطع: إمّا تفصيلي وإمّا إجمالي؛ و الأخير، يُسمّى بـ «العلم الإجمالي»؛ و هو العلم إجمالاً بأحد الأطراف لا على التعيين.
- يتوجّه البحث عن منجزية العلم الإجمالي بالتكليف: أولاً، على مستوى المنع من «المخالفة القطعية بطرح جميع الأطراف المشكوكة»؛ وثانياً، على مستوى المنع من «المخالفة الاحتمالية، بمراعاة جميع الأطراف المحتملة»، المساق لوجوب الموافقة القطعية.
- إنّ العلم الإجمالي، انكشاف تفصيلي بالجامع بين الأطراف المحتملة؛ فيمنع من التورّط بالمخالفة القطعية؛ لأنّ الجامع، باق في دائرة حقّ الطاعة ولم يدخل في دائرة قبح العقاب بلا بيان.
- استدللّ المشهور لعدم إمكان ترخيص الشارع في المخالفة القطعية بطرح جميع الأطراف، بأنّه يؤدي إلى المعصية؛ و هي قبيحة بحكم العقل؛ فالترخيص مستحيل؛ و يرد على دليلهم: المنع من الاستحالة؛ و ذلك لأنّ حكم العقل بقبح المعصية، معلق على عدم ورود الترخيص؛ و هو ممكن.
- يُعقل ورود الترخيص الظاهري في المخالفة القطعية من قبل المولى، فيما إذا كانت الملاكات الاقتضائية للإباحة، ذات أهميّة تستدعي ذلك؛ من دون منافاة لمبادئ التكليف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ الترخيص ليس له مبادئ خاصّة به؛ و المكلف يتقبّل توجه الترخيص إليه جداً؛ كما يتوقّع الإلزام بفعل المباح في سبيل الضمان على عدم تحقّق المخالفة القطعية.
- لا يمكن إثبات ورود الترخيص، بإطلاق أدلّة الأصول المؤنّنة؛ و ذلك لأنّ افتراض كون الغرض الترخيصي، أهمّ من الغرض الإلزامي - حتّى في حالة العلم بالإلزام و الوصول الإجمالي -، و إن كان معقولاً ثبوتاً، و لكنّه على خلاف الارتكاز العقلائيّ المقتضي عدم بلوغ أهميّة الترخيص تلك المرتبة؛ فهذا الارتكاز، كقرينة لُبّيّة متّصلة، يُقيّد إطلاق أدلّة الأصول و يمنع من المخالفة القطعية عقلاً.

- القول بعلانية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية: هو الاعتقاد بمنجزيته على نحو لا يمكن الردع عن المخالفة القطعية عقلاً أو عقلاً ثانياً.
- القول باقتضاء العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية: هو الاعتقاد بمنجزيته مع افتراض إمكان الردع عن المخالفة القطعية عقلاً و عقلاً ثانياً.

الأسئلة

١. ما هو دليل منع العلم التفصيلي بالجامع بين أطراف العلم الإجمالي، عن المخالفة القطعية، بناء على المسلكين: حق الطاعة و قبح العقاب بلا بيان؟
٢. ما هو دليل المشهور لعدم إمكان ترخيص الشارع في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي؟ و ما هو الرد على ذلك؟
٣. هل يُعقل ورود الترخيص الظاهري في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي من قبل المولى؟ كيف؟
٤. هل يُمكن إثبات ورود الترخيص لأطراف العلم الإجمالي، بإطلاق أدلة الأصول المؤمنة؟ اذكر الدليل، إن كان الجواب سلبياً.
٥. اذكر المذاهب في إمكان ردع الشارع عن حجية العلم الإجمالي بالترخيص في المخالفة القطعية.

- هل حجّية القطع مشروطة بالإصابة؟ وهل القطع غير المصيب، معذّر؟

حجّية القطع غير المصيب (وحكم التجري)

هناك معنيان للإصابة:

أحدهما: إصابة القطع للواقع؛ بمعنى كون المقطوع به ثابتاً؛

والآخر: إصابة القاطع في قطعه؛ بمعنى أنه كان يواجه مبررات موضوعية لهذا القطع؛ ولم يكن متأثراً بحالة نفسية و نحو ذلك من العوامل.

وقد يتحقّق المعنى الأول من الإصابة دون الثاني؛ فلو أنّ مكلفاً قطع بوفاة إنسان، لإخبار شخص بوفاته، وكان ميّتاً حقّاً، غير أنّ هذا الشخص، كانت نسبة الصدق في إخباراته عموماً، بدرجة سبعين في المائة؛ فقطع المكلف، مصيب بالمعنى الأول؛ ولكنّه غير مصيب بالمعنى الثاني؛ لأنّ درجة التصديق بوفاة ذلك الإنسان، يجب أن تتناسب مع نسبة الصدق في مجموع إخبارات ذلك الشخص المُخبر.

و نفس المعنيين من الإصابة، يُمكن افتراضهما في درجات التصديق الأخرى أيضاً؛ فمن ظنّ بوفاة إنسان لإخبار شخص بذلك، و كان ذلك الإنسان حياً، فهو غير مصيب في ظنّه بالمعنى الأول؛ ولكنّه مصيب بالمعنى الثاني، إذا كانت نسبة الصدق في إخبارات ذلك الشخص، أكثر من خمسين في المائة.

و يُطلق على التصديق المصيب بالمعنى الثاني، اسم «التصديق الموضوعي» و «اليقين الموضوعي»؛ و على التصديق غير المصيب بالمعنى الثاني، اسم «التصديق الذاتي» و «القطع الذاتي».

و انحراف التصديق الذاتي عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية، له مراتب؛ و بعض مراتب الانحراف الجزئية، مما ينغمس فيه كثير من الناس؛ و بعض مراتبه يُعتبر شذوذاً؛ و منه قطع القطع؛ فالقطع، إنسان يحصل له قطع ذاتي و ينحرف غالباً في قطعه هذا، انحرافاً كبيراً عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية.

و حجّة القطع من وجهة نظر أصولية، و بما هي معبّرة عن المنجزية و المعذّرية، ليست مشروطة بالإصابة، بأيّ واحد من المعنيين.

أما المعنى الأول، فواضح؛ إذ يُعتبر القطع بالتكليف، تمام الموضوع لحقّ الطاعة؛ كما أنّ القطع بعدمه، تمام الموضوع لخروج المورد عن هذا الحقّ؛ و من هنا، كان المتجرّي مستحقّاً للعقاب كاستحقاق العاصي؛ لأنّ انتهاكها لحقّ الطاعة على نحو واحد.

و نقصد بـ «المتجرّي»، من ارتكب ما يقطع بكونه حراماً و لكنّه ليس بحرام في الواقع.

و يستحيل سلب الحجّية أو الردع، عن العمل بالقطع غير المصيب للواقع؛ لأنّ مثل هذا الردع، يستحيل تأثيره في نفس أيّ قاطع؛ لأنّه يرى نفسه مصيباً؛ و إلا، لم يكن قاطعاً.

و كما يستحقّ المتجرّي، العقاب كالعاصي، كذلك يستحقّ المنقاد، الثواب بالنحو الذي يُفترض للمُمتثل؛ لأنّ قيامها بحقّ المولى على نحو واحد.

و نقصد بـ «المنقاد»، من أتى بما يقطع بكونه مطلوباً للمولى فعلاً أو تركاً، رعاية لطلب المولى، ولكن تصرفه لم يكن مطلوباً في الواقع.

و أما المعنى الثاني فكذلك أيضاً؛ لأن عدم التحرك عن القطع الذاتي بالتكليف، يساوي عدم التحرك عن اليقين الموضوعي؛ في تعبيره عن الاستهانة بالمولى و هدر كرامته؛ فيكون للمولى حق الطاعة فيهما على السواء؛ و التحرك عن كل منهما، وفاءً بحق المولى و تعظيم له.

و قد يقال: إن القطع الذاتي و إن كان منجزاً لما ذكرناه، و لكنه ليس بمعذر؛ فالقطاع، إذا قطع بعدم التكليف و عمل بقطعه و كان التكليف ثابتاً في الواقع، فلا يُعذر في ذلك؛ لأحد وجهين:

الأول: أن الشارع ردع عن العمل بالقطع الذاتي أو ببعض مراتبه المتطرفة على الأقل؛ و هذا الردع، ليس بالنهي عن العمل بالقطع بعد حصوله؛ بل بالنهي عن المقدمات التي تؤدي إلى نشوء القطع الذاتي للقطاع؛ أو بالأمر بترويض الذهن على الاتزان؛ و هذا حكم طريقي يراد به، تنجيز التكليف الواقعية التي يُخطئها قطع القطاع، و تصحيح العقاب على مخالفتها.

و هذا أمر معقول؛ غير أنه لا دليل عليه إثباتاً.

الثاني: أن القطاع في بداية أمره، إذا كان ملتفتاً إلى كونه إنساناً غير متعارف في قطعه، كثيراً ما يحصل له العلم الإجمالي بأن بعض ما سيحدث لديه من قطوع نافية، غير مطابقة للواقع؛ لأجل كونه قطاعاً؛ و هذا العلم الإجمالي منجز.

فإن قيل: إن القطاع حين تتكوّن لديه قطوع نافية، يزول من نفسه ذلك العلم الإجمالي؛ لأنه لا يمكنه أن يشكّ في قطعه و هو قاطع بالفعل.

كان الجواب: أن هذا، مبني على أن يكون الوصول كالقدرة؛ فكما أنه يكفي في دخول التكليف في دائرة حق الطاعة، كونه مقدرواً حدوثاً وإن زالت القدرة بسوء اختيار المكلف، كذلك يكفي كونه واصلاً حدوثاً، وإن زال الوصول بسوء اختياره.^٢

الخلاصة

- إصابة القطع، تارة: بإصابة الواقع؛ وأخرى: بإصابة القاطع في قطعه لمبررات موضوعية؛ دون حالة شذوذ نفسية.
- التصديق الموضوعي: هو إصابة المصدق، في اتباعه المبررات الموضوعية للتصديق؛ و من مراتبه: اليقين الموضوعي.
- التصديق الذاتي: هو عدم إصابة المصدق، لانحرافه عن المبررات الموضوعية للتصديق؛ و من مراتبه، القطع الذاتي و قطع القطاع.
- التجري: هو من ارتكب ما يقطع بكونه حراماً و ليس بحرام في الواقع.
- النقصان: هو من أتى بما يقطع بكونه مطلوباً للمولى - فعلاً كان أو تركاً - رعاية لطلبه؛ و لكن تصرفه لم يكن مطلوباً في الواقع.

١. أي: عدم معذرية القطع الذاتي و قطع القطاع.

٢. فالرد على الوجه الثاني من أدلة عدم معذرية القطع الذاتي - بزوال العلم الإجمالي الحاصل للقطاع في البداية، فعلاً؛ وذلك إثر القطوع النافية الفعلية - ، لا يرد على القول بسعة دائرة حق الطاعة و شمولها للتكاليف الواصلة حدوثاً؛ حتى لو حجز القطع الذاتي عن وصولها فعلاً؛ (و الظاهر أنه اختيار المصنف)؛ فالقطاع، لا يُعذر في تسببه للمقدمات المفوتة للوصول؛ حتى لو لم يعتقد له علماً إجمالياً فعلاً، بخطأ بعض قطوعه؛ و من هنا تسري عدم المعذرية إلى قطعه الذاتي؛ راجع: الدرسان ٤٦ و ٤٧، حالات ارتفاع القدرة.

- حجّية القطع من وجهة نظر أصوليّة، ليست مشروطة لا بإصابة الواقع ولا بإصابة القاطع في قطعه؛ إذ القطع بالتكليف، تمام الموضوع لحقّ الطاعة؛ كما أنّ القطع بعدمه، تمام الموضوع للخروج عن هذا الحقّ؛ ولأنّ حقّ الطاعة للمولى، في القطع الذاتيّ واليقين الموضوعيّ، على السواء؛ فعدم التحرك عن القطع الذاتيّ، في تعبيره عن الاستهانة بهذا الحقّ وهدر كرامة المولى، يساوي عدم التحرك عن اليقين الموضوعيّ؛ ومن هنا يستحقّ المتجرّي العقاب كالعاصي؛ كما يستحقّ المنقاد، الثواب كالمُمتثل.
- إنّ القطع الذاتيّ مع منجزّيته، لم يكن معذراً لو خالف الواقع؛ لا للنهي عن المقدمات التي تُؤدّي إلى نشوئه؛ ولا للأمر بترويض الذهن على الاتّزان؛ فإنّهما، لا دليل عليهما إثباتاً؛ بل، للعلم الإجماليّ الحاصل لدى القطّاع ابتداءً - أي: العلم الواصل حدوثاً - ، بعدم مطابقة بعض قطوعه للواقع؛ و لو لم يبق لديه ذلك العلم فعلاً.

الأسئلة

١. ما هي أقسام الإصابة في القطع؟
٢. ما هو التصديق الموضوعيّ؟ و ما هو المقصود من اليقين الموضوعيّ؟
٣. ما هو التصديق الذاتيّ؟ و ما هو المقصود من القطع الذاتيّ؟
٤. عرّف المتجرّي و عرّف المنقاد.
٥. هل حجّية القطع مشروطة بالإصابة؟ أم لا؟ و لماذا؟
٦. هل القطع الذاتيّ معذّر؟ أم لا؟ و ما هو الدليل على ذلك؟

الأدلة المُحرزة

[مبادئ عامة]

١. الدليل الشرعيّ

٢. الدليل العقليّ [

- ما هو الأصل عند الشك في الحجية نظراً إلى سائر الأصول والمباني؟ وهل تتعدى الحجية، إلى المداليل الالتزامية، بناء على مختلف المسالك؟

مبادئ عامة

تأسيس الأصل عند الشك في [جعل] الحجية

الدليل إذا كان قطعياً فهو حجة على أساس حجية القطع؛ وإذا لم يكن كذلك، فإن قام دليل قطعي على حجيته أخذ به؛ وأما إذا لم يكن قطعياً وشك في جعل الحجية له شرعاً، مع عدم قيام الدليل على ذلك، فالأصل فيه، عدم الحجية.

و نعني بهذا الأصل، أنّ احتمال الحجية، ليس له أثر عملي؛ وأنّ كلّ ما كان مرجعاً لتحديد الموقف، بقطع النظر عن هذا الاحتمال، يظلّ هو المرجع معه أيضاً.

و لتوضيح ذلك، نطبّق هذه الفكرة، على خبر محتمل الحجية، يدلّ على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، و في مقابله: البراءة العقلية - قاعدة قبح العقاب بلا بيان - عند من يقول بها؛ و البراءة الشرعية؛ و الاستصحاب؛ و إطلاق دليل اجتهاديّ تُفترض دلالته على عدم وجوب الدعاء.

أمّا البراءة العقلية:

فلو قيل بها، كانت مرجعاً مع احتمال حجّية الخبر أيضاً؛ لأنّ احتمال الحجّية، لا يكملّ البيان؛ وإلاّ لتمّ باحتمال الحكم الواقعيّ.

ولو أنكرناها، وقلنا أنّ كلّ حكم، يتنجز بالاحتمال، ما لم يُقطع بالترخيص الظاهريّ في مخالفته، فالواقع منجزّ باحتماله؛ من دون أثر لاحتمال الحجّية.

وأما البراءة الشرعيّة، فإطلاق دليلها، شامل لموارد احتمال الحجّية أيضاً؛ لأنّ موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعيّ؛ وهو ثابت مع احتمال الحجّية أيضاً؛ بل [شامل]، حتّى مع قيام الدليل على الحجّية؛ غير أنّه في هذه الحالة، يُقدّم دليل حجّية الخبر على دليل البراءة؛ لأنّه أقوى منه وحاكم عليه مثلاً؛ وأما مع عدم ثبوت الدليل الأقوى، فيؤخذ بدليل البراءة.

وكذلك الكلام في الاستصحاب.

وأما الدليل الاجتهاديّ المفترض دلالتّه بالإطلاق على عدم الوجوب، فهو حجّة مع احتمال حجّية الخبر المخصّص أيضاً؛ لأنّ مجرد احتمال التخصيص، لا يكفي لرفع اليد عن الإطلاق.

ونستخلص من ذلك، أنّ الموقف العمليّ، لا يتغيّر باحتمال الحجّية؛ وهذا يعني أنّ احتمالها، يساوي عمليّاً، القطع بعدمها.

ونضيف إلى ذلك، أنّ بالإمكان إقامة الدليل على عدم حجّية ما يُشكّ في حجّيته، بناء على تصوّرنا المتقدّم للأحكام الظاهريّة؛ حيث مرّ بنا أنّه يقتضي التنافي بينها، بوجوداتها الواقعيّة؛ وهذا يعني أنّ البراءة عن التكليف المشكوك وحجّية الخبر الدالّ على ثبوته، حكمان ظاهريان متنافيان؛

فالدليل الدالّ على البراءة، دالّ بالدلالة الالتزامية على نفي الحجية المذكورة؛ فيؤخذ بذلك، ما لم يقيم دليل أقوى على الحجية؛ [بل،] و قد يقام الدليل على عدم حجية ما يُشكّ في حجّيته من الأمارات، بما اشتمل من الكتاب الكريم على النهي عن العمل بالظنّ و غير العلم؛ فإنّ كلّ ظنّ يُشكّ في حجّيته، يشمله إطلاق هذا النهي.

و قد اعترض المحقّق النائيني (قدّس الله روحه) على ذلك؛ بأنّ حجّية الأمانة، معناها جعلها علماً؛ لأنّه بنى على مسلك جعل الطريقيّة؛ فمع الشكّ في الحجّية، يُشكّ في كونها علماً؛ فلا يمكن التمسك بدليل النهي عن العمل بغير العلم حينئذ؛ لأنّ موضوعه غير محرّز.

و جواب هذا الاعتراض، أنّ النهي عن العمل بالظنّ، ليس نهياً تحريمياً؛ وإنّما هو إرشاد إلى عدم حجّيته؛ إذ من الواضح، أنّ العمل بالظنّ، ليس من المحرّمات النفسيّة؛ و إنّما محذوره، احتمال التورّط في مخالفة الواقع؛ فيكون مفاده عدم الحجّية؛ فإذا كانت الحجّية بمعنى اعتبار الأمانة علماً، فهذا يعني أنّ مطلقات النهي، تدلّ على نفي اعتبارها علماً؛ فيكون مفادها في رتبة مفاد حجّية الأمانة؛ وبهذا تصلح لنفي الحجّية المشكوكة.

مقدار ما يثبت بدليل حجّية الأمانة

[مدى تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجّية]

و كلّما كان الطريق حجّة، ثبت به مدلوله المطابقيّ؛ و أمّا المدلول الالتزاميّ فيثبت في حالتين بدون شكّ؛ وهما:

أولاً: فيما إذا كان الدليل قطعياً.

و ثانياً؛ فيما إذا كان الدليل على الحجّية، يُرتّب الحجّية على عنوان ينطبق على الدلالة المطابقيّة و الدلالة الالتزاميّة على السواء؛ كما إذا قام الدليل على حجّية عنوان الخبر^١ و قلنا: إنّ كلاً من الدلالة المطابقيّة و الدلالة الالتزاميّة، مصداق لهذا العنوان.

و أمّا في غير هاتين الحالتين، فقد يقع الإشكال؛ كما في الظهور العرفي الذي قام الدليل على حجّيته؛ فإنّه ليس قطعياً؛ كما أنّ دلالة الالتزاميّة، ليست ظهوراً عرفياً؛ فقد يقال: إنّ أمثال دليل حجّية الظهور، لانقتضي بنفسها، إلّا إثبات المدلول المطابقي؛ ما لم تقم قرينة خاصّة على إسراء الحجّية إلى الدلالات الالتزاميّة أيضاً.

و لكنّ المعروف بين العلماء، التفصيل بين الأمارات و الأصول؛ فكّل ما قام دليل على حجّيته من باب الأماريّة، ثبتت به مدلولاته الالتزاميّة أيضاً؛ و يقال حينئذ: إنّ مثبتاته حجّة؛ و كلّ ما قام دليل على حجّيته بوصفه أصلاً عملياً، فلا تكون مثبتاته حجّة؛ بل لا يتعدّى فيه، من إثبات المدلول المطابقي^٢؛ إلّا إذا قامت قرينة خاصّة في دليل الحجّية، على ذلك.

و قد فسّر المحقق النائيني ذلك - على ما تبناه من مسلك جعل الطريقيّة في الأمارات - ، بأنّ دليل الحجّية، يجعل الأمارّة علماً؛ فيرتّب على ذلك، كلّ آثار العلم؛ و من الواضح أنّ من شؤون العلم بشيء، العلم بلوازمه؛ و لكنّ أدلّة الحجّية في باب الأصول، ليس مفادها إلّا التعبّد بالجري العملي على وفق

١. أي: الخبر الموثوق؛ لا حجّية وثاقة المخبر و ما يستظهره.

٢. أي: لا يتجاوز دليل حجّية الأصل العملي، إثبات مدلوله المطابقي.

الأصل؛ فيتحدّد الجري، بمقدار مؤدى الأصل؛ و لا يشمل الجري العمليّ على طبق اللوازم، إلّا مع قيام قرينة^١.

و اعترض السيّد الأستاذ [الخوئي] على ذلك؛ بأنّ دليل الحجّية في باب الأمارات، و إن كان يجعل الأمانة علماً، و لكنّه علم تعبديّ جعليّ؛ و العلم الجعليّ يتقدّر بمقدار الجعل؛ فدعوى أنّ العلم بالمؤدى، يستدعي العلم بلوازمه، إنّما تصدق على العلم الوجدانيّ؛ لا العلم الجعليّ؛ و من هنا، ذهب إلى أنّ الأصل في الأمارات أيضاً، عدم حجّية مثبتاتها و مدلولاتها اللتزاميّة؛ و أنّ مجرد جعل شيء حجّة من باب الأماريّة، لا يكفي لإثبات حجّيته في المدلول اللتزاميّ.

و الصحيح، ما عليه المشهور؛ من أنّ دليل الحجّية في باب الأمارات، يقتضي حجّية الأمانة في مدلولاتها اللتزاميّة أيضاً؛ و لكن ليس ذلك على أساس ما ذكره المحقّق النائينيّ من تفسير؛ فإنّه فسّر ذلك بنحو يتناسب مع مبناه في التمييز بين الأمارات و الأصول؛ و قد مرّ بنا سابقاً أنّه (قدّس الله روحه) يميّز بين الأمارات و الأصول، بنوع المجعول و المنشأ، في أدلّة حجّيتها؛ فضابط الأمانة عنده، كون مفاد دليل حجّيتها، جعل الطريقيّة و العلميّة؛ و ضابط الأصل، كون دليله، خالياً من هذا المفاد؛ و على هذا الأساس، أراد أن يُفسر حجّية مثبتات الأمارات، بنفس النكته التي تُميّزها عنده عن الأصول؛ أي: نكته جعل الطريقيّة؛ مع أنّنا عرفنا سابقاً، أنّ هذا ليس هو جوهر الفرق بين الأمارات و الأصول؛ و إنّما هو فرق في مقام الصياغة و الإنشاء؛ و يكون تعبيراً عن فرق جوهريّ أعمق؛ و هو أنّ جعل الحكم

١. راجع: فوائد الأصول، ج ٤، ص ٤٨٧.

الظاهريّ على طبق الأمانة، بملاك الأهميّة الناشئة من قوّة الاحتمال؛ وجعل الحكم الظاهريّ على طبق الأصل، بملاك الأهميّة الناشئة من قوّة المحتمل؛ فكلّما جعل الشارع شيئاً حجّةً بملاك الأهميّة الناشئة من قوّة الاحتمال، كان أمانة؛ سواء كان جعله حجّةً، بلسان أنّه علم، أو بلسان الأمر بالجري على وفقه.

وإذا اتّضحت النكته الحقيقيّة التي تُميّز الأمانة، أمكننا أن نستنتج أن مثبتاتها و مدلولاتها الالتزاميّة، حجّة على القاعدة؛ لأنّ ملاك الحجّيّة فيها، حيثيّة الكشف التكوينيّ في الأمانة، الموجبة لتعيين الأهميّة وفقاً لها؛ وهذه الحيثيّة، نسبتها إلى المدلول المطابقيّ و المدليل الالتزاميّة، نسبة واحدة؛ فلا يمكن التفكيك بين المدليل في الحجّيّة؛ ما دامت الحيثيّة المذكورة، هي تمام الملاك في جعل الحجّيّة؛ كما هو معنى الأمانة؛ وهذا، يعني أنّ كلّما استظهرنا الأمانة من دليل الحجّيّة، كفي ذلك في البناء على حجّيّة مثبتاتها، بلا قرينة خاصّة.

الخلاصة

- إنّ احتمال الحجّيّة، يساوي القطع بعدمها عملياً؛ لأنّه لا أثر عمليّ له في قبال مرجعيّة الأصول العقليّة و الشرعيّة لتحديد الموقف العمليّ؛ و يدلّ على عدم حجّيّته أيضاً، أنّه مع البراءة، حكمان ظاهريان متنافيان بوجوداتها الواقعيّة؛ فتدلّ البراءة على نفيه بالدلالة الالتزاميّة؛ فيؤخّذ بها، ما لم يقم دليل أقوى على حجّيّة المشكوك؛ و قد يدلّ الكتاب أيضاً على النهي عن العمل بالظنّ؛ فيدلّ بإطلاقه، على عدم حجّيّة ما يُشكّ في حجّيّته من الأمانات؛ حتّى بناء على مسلك جعل الطريقيّة و القول بأنّ موضوع دليل النهي عن العمل بغير العلم،

لم يُحرز في مشكوك الحجية؛ لأنّ مطلقات النهي، دليل عام إرشادي؛ يدلّ على عدم الحجية والطريقة؛ فلا يعارضه ولا يُخصّصه الشكّ في الحجية.

- يثبت المدلول الالتزامي كما يثبت المدلول المطابقي، إذا كان الدليل قطعياً؛ أو كان دليل حجّيته، يُرتبها عليهما على السواء؛ وفي غير هاتين الحالتين، يرى المشهور أنّ المداليل الالتزامية للأمارات (مثبتاتها) أيضاً حجة؛ و الصحيح في تفسيرها، ليس جعل الطريقة، ليرد عليه عدم ترتّب كلّ آثار العلم؛ بل لملاك الأهمية الناشئ من قوّة الاحتمال في جعل الأمارات؛ وهذه الحيثية، نسبتها إلى المدلولين على السواء.

الأسئلة

١. لماذا يساوق احتمال الحجية، عدم الحجية عملياً؟
٢. كيف تدلّ البراءة على عدم حجّية ما يُشكّ في حجّيته، بناء على التفسير الصحيح للأحكام الظاهرية؟
٣. هل يدلّ النهي الوارد في القرآن الكريم على عدم حجّية ما يُشكّ في حجّيته؟ كيف؟
٤. أليس الشكّ في حجّية الأمانة، شكّاً في موضوع إطلاقات الكتاب في النهي عن اتباع الظنّ؟ كيف؟
٥. هل يتبع المدلول الالتزامي، المدلول المطابقي في الحجية؟ متى؟
٦. هل يتبع المدلول الالتزامي في مورد الأمارات، المدلول المطابقي في الحجية؟ و هل ذلك بسبب جعل الطريقة؟ أو بملاك قوّة الاحتمال في جعلها؟
٧. هل يثبت المدلول الالتزامي في مورد الأصل، كما يثبت المدلول المطابقي؟ و لماذا؟

- هل تتبع الدلالة التزامية، المطابقيّة في سقوط الحجّية؟ هل تفي الأمانة بدور القطع الطريقيّ و الموضوعيّ؟ وكيف ذلك في جواز الإسناد؟ هل للشارع إبطال طريقيّة الدليل؟

تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقيّة

[في سقوط حجّة الأمارات]

إذا كان لازم المدلول عليه من قبل الأمانة بالدلالة الالتزامية، من قبيل اللازم الأعمّ، فهو محتمل الثبوت؛ حتّى مع عدم ثبوت المدلول المطابقيّ؛ وحينئذٍ، إذا سقطت الأمانة عن الحجّية في المدلول المطابقيّ - لوجود معارض أو للعلم بخطئها فيه - ، فهل تسقط حجّيتها في المدلول الالتزاميّ أيضاً؟ أو لا؟

قد يقال: إنّ مجرد تفرّع الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقيّة وجوداً، لا يبرّر تفرّعها عليها في الحجّية أيضاً.

و قد يُقرب التفرّع في الحجّية، بأحد الوجهين التاليين:

الأول: ما ذكره السيّد الأستاذ [الخوئيّ]، من أنّ المدلول الالتزاميّ، مساوٍ دائماً للمدلول المطابقيّ؛ و ليس أعمّ منه؛ فكلّ ما يوجب إبطال المدلول المطابقيّ أو المعارضة معه، يوجب ذلك بشأن المدلول الالتزاميّ أيضاً.

و الوجه في المساواة - مع أنّ ذات اللازم قد يكون أعمّ من ملزومه - ، أنّ اللازم الأعمّ، له حصّتان:

إحدهما: مقارنة مع الملزوم الأخصّ.

و الأخرى: غير مقارنة؛ و الأمانة الدالة مطابقةً على ذلك الملزوم، إنّما تدلّ بالالتزام على الحصّة الأولى من اللازم؛ و هي مساوية دائماً.

و نلاحظ على هذا الوجه: أنّ المدلول الالتزاميّ، هو طرف الملازمة؛ فإن كان طرف الملازمة، هو الحصّة، كانت هي المدلول الالتزاميّ؛ و إن كان طرفها، الطبيعيّ، و كانت مقارنته للملزوم - المحصّصة له -، من شؤون الملازمة و تفرّعاتها، كان المدلول الالتزاميّ ذات الطبيعيّ.

و مثال الأوّل، اللازم الأعمّ المعلول، بالنسبة إلى إحدى علله؛ كالموت بالاحتراق، بالنسبة إلى دخول زيد في النار؛ فإذا أخبر مخبر بدخول زيد في النار، فالمدلول الالتزاميّ، له حصّة خاصّة من الموت؛ و هي الموت بالاحتراق؛ لأنّ هذا، هو طرف الملازمة للدخول في النار.

و مثال الثاني، الملازم الأعمّ بالنسبة إلى ملازمه؛ كعدم أحد الأضداد، بالنسبة إلى وجود ضدّ معيّن من أضداده؛ فإذا أخبر مخبر بصفرة ورقة، فالمدلول الالتزاميّ له، عدم سوادها؛ لا حصّة خاصّة من عدم السواد؛ و هي العدم المقارن للصفرة؛ لأنّ طرف الملازمة لوجود أحد الأضداد، ذات عدم ضده؛ لا العدم المقيّد بوجود ذاك؛ و إنّما هذا التقيّد، يحصل بحكم الملازمة نفسها؛ و [هو] من تبعاتها؛ لأنّه مأخوذ في طرف الملازمة و تطرأ الملازمة عليه^١.

الثاني: أنّ الكشفيين في الدالّتين، قائمان دائماً على أساس نكتة واحدة؛ من قبيل نكتة استبعاد خطأ الثقة في إدراكه الحسيّ للواقعة؛ فإذا أخبر الثقة عن دخول شخص للنار، ثبت دخوله و احتراقه و موته بذلك؛ بنكتة استبعاد

١. فالساوات بين الدالّتين، لم تثبت؛ بل قد تكون الالتزاميّة أعمّ.

اشتباهه في رؤية دخول الشخص إلى النار؛ فإذا علم بعدم دخوله و أن المخبر اشتبه في ذلك، فلا يكون افتراض أن الشخص لم يمت أصلاً، متضمناً لاشتباؤه أزيد مما ثبت^١؛ وبذلك يختلف المقام، عن خبرين عرضيين عن الحريق من شخصين، إذا علم باشتباه أحدهما في رؤية الحريق؛ فإن ذلك لا يبرر سقوط الخبر الآخر عن الحجية؛ لأن افتراض عدم صحة الخبر [الآخر]، يتضمن اشتباهاً وراء^٢ الاشتباه الذي علم.

فالصحيح، أن الدلالة الالتزامية، مرتبطة بالدلالة المطابقية في الحجية^٣؛ و أما الدلالة التضمنية، فالمعروف بينهم، أنها غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية^٤.

إيفاء الأمانة دور القطع الطريقي و الموضوعي

إذا كان الدليل قطعياً فلا شك في وفائه بدور القطع الطريقي و الموضوعي معاً؛ لأنه يُحقق القطع حقيقة.

١. و ذلك لوحدة النكته في كاشفة الداليتين؛ مما يقتضي تفرع الالتزامية للمطابقية في السقوط عن الحجية.

٢. أي: غير الذي علم.

٣. أي: إن سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية في الأمارات، يساوي سقوط الدلالة الالتزامية فيها عن الحجية.

٤. كما ستعرف تفصيل ذلك تحت عنوان الظهور التضميني، ضمن مباحث حجية الظهور؛ حيث تُستثنى من القاعدة، حالات؛ مما يقتضي إعادة صياغة الملاك العام في تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقية؛ بأنها: إن كانت بنكته واحدة (كما في الدلالة التصديقية الأولى)، سقطت جميعها بطلان تلك النكته؛ و إن كانت استقلالية في نكاتها (كما في الدلالة التصديقية الثانية)، فلا.

و أمّا إذا لم يكن الدليل قطعياً، و كان حجة بحكم الشارع، فهناك بحثان:
الأول: بحث نظري؛ في تصوير قيامه، مقام القطع الطريقي؛ مع الاتفاق
عملياً على قيامه مقامه في المنجزية و المعدّرية.

و الثاني: بحث واقعي؛ في أنّ دليل حجّية الأمانة، هل يستفاد منه، قيامها
مقام القطع الموضوعي؟ أو لا؟

أمّا البحث الأول، فقد يُستشكل [فيه] تارة: على إمكان قيام غير القطع، مقام
القطع في المنجزية و المعدّرية؛ بدعوى أنّه على خلاف قاعدة قبح العقاب
بلا بيان؛ و يُستشكل أخرى: في كيفية صياغة ذلك تشريعاً، و [في أنّ: ما هو
الحكم الذي يُحقّق ذلك؟

أمّا الاستشكال الأول، فجوابه:

أولاً: أنّنا نُنكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان، رأساً.

و ثانياً: أنّه لو سلّمنا بالقاعدة، فهي مختصة بالأحكام المشكوكة التي
لا يُعلم بأهمّيّتها على تقدير ثبوتها؛ و أمّا المشكوك الذي يُعلم بأنّه على
تقدير ثبوته، ممّا يهتّم المولى بحفظه و لا يرضى بتضييعه، فليس مشمولاً
للقاعدة من أوّل الأمر؛ و الخطاب الظاهريّ - أيّ خطاب ظاهريّ - ، يُبرز
اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية في مورده، على تقدير ثبوتها؛ و بذلك
يُخرجها عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و أمّا الاستشكال الثاني، فينشأ من أنّ الذي ينساق إليه النظر ابتداءً، أنّ إقامة
الأمانة، مقام القطع الطريقي في المنجزية و المعدّرية، تحصل بعملية تنزيل
لها منزلته؛ من قبيل تنزيل الطواف منزلة الصلاة؛ و من هنا يُعترض عليه

١. بأن يُعدّ دليل الأمانة، حاكماً على دليل القطع بتوسعة موضوعه.

بأنّ التنزيل من الشارع، إنّما يصحّ فيما إذا كان للمنزل عليه، أثر شرعيّ؛ بيد المولى توسيعه و جعله على المنزل^٢؛ كما في مثال الطواف و الصلاة؛ و في المقام، ليس للقطع الطريقيّ أثر شرعيّ؛ بل عقليّ؛ و هو حكم العقل بالمنجزية و المعذرية؛ فكيف يُمكن التنزيل؟

و قد تخلّص بعض المحقّقين عن الاعتراض، برفض فكرة التنزيل؛ و استبدالها بفكرة جعل الحكم التكليفيّ على طبق المؤدّي؛ فإذا دلّ الخبر على وجوب السورة، حكم الشارع بوجوبها ظاهراً؛ و بذلك يتنجّز الوجوب؛ و هذا هو الذي يُطلَق عليه «مسلك جعل الحكم المماثل»^٣.

و تخلّص المحقّق النائيّ، بمسلك جعل الطريقيّة؛ قائلاً: إنّ إقامة الأمانة مقام القطع الطريقيّ، لا تتمثّل في عمليّة تنزيل، لكي يرد الاعتراض السابق؛ بل [تتمثّل] في اعتبار الظنّ علماً؛ كما يُعتبر الرجل الشجاع أسداً على طريقة المجاز العقليّ؛ و المنجزية و المعذرية، ثابتتان عقلاً، للقطع الجامع بين الوجود الحقيقيّ و الاعتباريّ.

و الصحيح، أنّ قيام الأمانة، مقام القطع الطريقيّ في التنجيز، و إخراج مؤدّاها عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان - على تقدير القول بها - ، إنّما هو بإبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك، على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته

١. أي: القطع الطريقيّ مثلاً.

٢. أي: الأمانة.

٣. و لكنّه يُؤدّي إلى التضادّ بين الأحكام التكيّفيّة أو التصويبيّة؛ كما سبق.

٤. كما سبق توضيحه في بحث تحويل المجاز إلى حقيقة، من الحلقة السابقة؛ راجع: فوائده الأصول،

كما تقدّم؛ و عليه، فالمهمّ في جعل الخطاب الظاهريّ، أن يكون مبرّزاً لهذا الاهتمام من المولى؛ لأنّ هذا، هو جوهر المسألة؛ و أمّا لسان هذا الإبراز و صياغته و كون ذلك بصيغة تنزيل الظنّ منزلة العلم، أو جعل الحكم المماثل للمؤدّي^٢، أو جعل الطريقيّة^٣، فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقيّ؛ و إنّما هو مسألة تعبير فحسب؛ و كلّ التعبيرات صحيحة؛ ما دامت وافية بإبراز الاهتمام المولويّ المذكور؛ لأنّ هذا، هو المنجّز في الحقيقة.

و أمّا البحث الثاني، فإن كان القطع، مأخوذاً موضوعاً لحكم شرعيّ، بوصفه منجّزاً و معذراً، فلا شكّ في قيام الأمانة المعتبرة شرعاً مقامه؛ لأنّها تكتسب من دليل الحجّيّة، صفة المنجّزيّة و المعذّريّة؛ فتكون فرداً من الموضوع؛ و يُعتبر دليل الحجّيّة في هذه الحالة، وارداً على دليل ذلك الحكم الشرعيّ المترتب على القطع؛ لأنّه يُحقّق مصداقاً حقيقياً لموضوعه.

و أمّا إذا كان القطع مأخوذاً بما هو كاشف تامّ، فلا يكفي مجرد اكتساب الأمانة صفة المنجّزيّة و المعذّريّة من دليل الحجّيّة، لقيامها مقام القطع الموضوعيّ؛ فلا بدّ من عناية إضافية في دليل الحجّيّة؛ و قد التزم المحقّق النائينيّ رحمته الله بوجود هذه العناية؛ بناء على ما تبناه من مسلك جعل الطريقيّة؛

١. و صياغته من باب الحكومة؛ حيث إنّ ذلك غير ممكن في مرحلة جعله؛ لفقدانه أثراً شرعيّاً يكون توسيعه بيد المولى.

٢. فإنّ ذلك يؤدّي إلى التصادف في مبادئ الحكم أو القول بالتصويب.

٣. و صياغته من باب اعتباره حكماً و ضعياً؛ فإنّ ذلك تفرغ للحكم من ملاكه الحقيقيّ؛ أعني: إبراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك.

٤. لا بما هو كاشف تامّ.

فهو يقول: إن مفاد دليل الحجّية، جعل الأمانة علماً؛ وبهذا يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعيّ المرتّب على القطع؛ لأنّه يوجد فرداً جعلياً و تعبدياً لموضوعه؛ فيسري حكمه إليه^١.

غير أنّك عرفت في بحث التعارض من الحلقة السابقة، أنّ الدليل الحاكم، إنّما يكون حاكماً، إذا كان ناظراً إلى الدليل المحكوم؛ و دليل الحجّية، لم يثبت كونه ناظراً إلى أحكام القطع الموضوعي؛ و إنّما المعلوم فيه، نظره إلى تنجيز الأحكام الواقعية المشكوكة؛ خاصّة إذا كان دليل الحجّية للأمانة، هو السيرة العقلائيّة؛ إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياة العقلاء، لكي تكون سيرتهم على حجّية الأمانة، ناظرة إلى القطع الموضوعي و الطريقيّ معاً.

قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي في دليل جواز الإسناد

يُجرّم إسناد ما لم يصدر من الشارع، إليه؛ لأنّه كذب؛ و يجرّم أيضاً، إسناد ما لا يُعلم صدوره منه، إليه؛ و إن كان صادراً في الواقع؛ و هذا يعني أنّ القطع بصدور الحكم من الشارع: طريق لنفي موضوع الحرمة الأولى؛ فهو قطع طريقيّ؛ و: موضوع لنفي الحرمة الثانية؛ فهو من هذه الناحية، قطع موضوعيّ.

و عليه:

فإذا كان الدليل قطعياً، انتفت كلتا الحرمتين؛ لحصول القطع؛ و هو طريق إلى أحد النفيين و موضوع للآخر؛

١. راجع: فوائد الأصول، ج ٣، ص ٢٥.

٢. كما ستعرف تماميّة دلالة السيرة العقلائيّة على حجّية خبر الثقة و الظهور في محلّه.

و إذا لم يكن الدليل قطعياً، بل أمانة معتبرة شرعاً، فلا ريب في جواز إسناد نفس الحكم الظاهري^١ إلى الشارع؛ لأنه مقطوع به؛ و أما [بالنسبة إلى] إسناد المؤدى^٢:

فالحرمة الأولى، تنتفي بدليل حجّية الأمانة؛ لأنّ القطع بالنسبة إليها، طريقيّ؛ و لا شكّ في قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ؛ غير أنّ انتفاء الحرمة الأولى، كذلك مرتبط بحجّية مثبتات الأمانة؛ لأنّ موضوع هذه الحرمة، عنوان «الكذب»؛ و هو مخالفة الخبر للواقع؛ و انتفاء هذه المخالفة، مدلول التزمي للأمانة الدالّة على ثبوت الحكم^٣؛ لأنّ كلّ ما يدلّ على شيء مطابقة، يدلّ التزاماً، على أنّ الإخبار عنه ليس كذباً.

و أما الحرمة الثانية، فموضوعها - و هو عدم العلم^٤ -، ثابت وجداناً؛ فانتهوا و يتوقّف إمّا على: استفادة قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي، من

١. أي: حجّية الأمانة؛ أو: حجّية الظهور.

٢. أي: مؤدى الأمانة أو الظهور؛ و هي غير قطعية.

٣. أي: بالنسبة إلى الحرمة الأولى؛ و هي حرمة إسناد ما لم يصدر من الشارع إليه.

٤. استناداً إلى حجّية الأمانة.

٥. فالأمانة تدلّ التزاماً على انتفاء كذب الخبر؛ أي: على انتفاء موضوع حرمة إسناد ما لم يصدر من الشارع، إليه؛ إن قلنا بأنّ مثبتات الأمانة، حجّة؛ و إلا فلا.

٦. بالنسبة إلى مؤدى الأمانة.

٧. بالصدور.

دليل حجّيتها؛ أو^١ على: إثبات مخصّص لما دلّ على عدم جواز الإسناد بلا علم - من إجماع أو سيرة^٢ - ؛ يُخرجُ موارد قيام الحجّة الشرعيّة^٣.

إبطال طريقيّة الدليل

كلّ نوع من أنواع الدليل - حتّى لو كان قطعياً - ، يُمكن للشارع التّدخل في إبطال حجّيته؛ و ذلك عن طريق تحويله من الطريقيّة إلى الموضوعيّة؛ بأن يأخذ عدم قيام الدليل الخاصّ على الجعل الشرعيّ، في موضوع الحكم المَجعول في ذلك الجعل؛ فيكون عدم قيام دليل خاصّ على الجعل الشرعيّ، قيّداً في الحكم المَجعول؛ فإذا قام هذا الدليل الخاصّ على الجعل الشرعيّ، انتفى المَجعول، بانتفاء قيده؛ و ما دام المَجعول منتفياً، فلا منجزية و لا معذريّة.

و ليس ذلك من سلب المنجزية عن القطع بالحكم الشرعيّ؛ بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع؛ لأنّ القطع المنجز، هو القطع بفعليّة المَجعول؛ لا القطع بمجرد الجعل؛ و لا قطع في المقام، بالمَجعول؛ و إن كان القطع بالجعل، ثابتاً؛ غير أنّ هذا القطع الخاصّ بالجعل، بنفسه يكون نافياً لفعليّة المَجعول؛ نتيجة لتقيّد المَجعول بعده؛ و قد سبق في أبحاث الدليل العقليّ في

١. كما إذا ادّعي استفادة ذلك من آية النّبأ أو سيرة المشرّعة لحجّية خبر الثقة.

٢. إن لم نستفد قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي، من دليل حجّيته.

٣. كما إذا ادّعي دلالة سيرة المشرّعة على تخصيص حرمة الإفتاء بغير علم، بالأخبار المعتبرة شرعاً.

٤. هذا المخصّص.

٥. عن موضوع الحرمة.

الحلقة السابقة، أنه لا مانع من أخذ علم مخصوص بالجعل، شرطاً في المجمعول؛ أو أخذ عدمه، قيداً في المجمعول؛ ولا يلزم من كل ذلك دور.

وقد ذهب جملة من العلماء، إلى أن العلم المستند إلى الدليل العقلي فقط، ليس بحجة.

وقيل في التعقيب على ذلك: إنه:

إن أريد بهذا، تحويله من طريقي إلى موضوعي، بالطريقة التي ذكرناها - بأن يكون عدم العلم العقلي بالجعل، قد أخذ قيداً في المجمعول - ، فهو ممكن ثبوتاً؛ ولكنه لا دليل على هذا التقييد إثباتاً؛

وإن أريد بهذا، سلب الحجية عن العلم العقلي بدون التحويل المذكور، فهو مستحيل؛ لأن القطع الطريقي، لا يمكن تجريده عن المنجزية والمعدرية. و سيأتي الكلام عن ذلك في مباحث الدليل العقلي إن شاء الله (تعالى)'.^١

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

و سنقسم البحث في الأدلة المحرزة - وفقاً لما تقدّم في الحلقة السابقة - ، إلى قسمين:

أحدهما: في الدليل الشرعي.

والآخر: في الدليل العقلي.

كما أن القسم الأول نوعان:

١. في موضوع حجّية الدليل العقلي، في نهاية هذا الجزء.

أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي.

والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي.

و البحث في الدليل الشرعي، تارة: في تحديد ضوابط عامّة لدلالته و ظهوره؛ و أخرى: في ثبوت صغراه - أي: في حيثيّة الصدور -؛ و ثالثة: في حجّية ظهوره؛ و على هذا المنوال، تجري البحوث في هذه الحلقة.

الخلاصة

- مع أنّ مجرد تفرّع الدلالة الالتزامية للمطابقيّة وجوداً، لا يبرّر تفرّعها عليها في الحجّية؛ إلاّ أنّها تسقط بسقوطها؛ و ذلك ليس لأنّها مساويتان؛ بل قد تكون الالتزامية أعمّ؛ و إنّما سبب ذلك، أنّ الكشفيين في الدالّتين، قائمان دائماً على أساس نقطة واحدة؛ و من هنا يتبع سقوط الدلالة التضمّنيّة و عدمه، نفس الملاك عند سقوط الدلالة المطابقيّة.
- لا يرد الإشكال على إمكان قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ، بكونه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فإنّها على تقدير ثبوتها، لا تشمل الخطابات الظاهريّة التي يُعلّم بأنّها مُبرزة لاهتمام المولى بالتكاليف الواقعيّة في موردها؛ و هذا هو جوهر الصياغة لهذا القيام؛ سواء قلنا في لسان هذا الإبراز و الصياغة، بأنّه تنزيل للظنّ منزلة العلم، أو جعلّ لحكم مماثل، أو جعلّ للطريقيّة.
- إنّ دليل حجّية الأمانة، لم يثبت كونه ناظراً إلى أحكام القطع الموضوعيّ؛ ليكون حاكماً على دليل الحكم الشرعيّ المرتبّ على القطع؛ فلا يُجدي القول بجعل الطريقيّة للأمانة، في قيامها مقام القطع الموضوعيّ؛ خاصّة إذا كان المبني في دليل حجّية الأمانة، السيرة العقلانيّة؛ فإنّ القطع الموضوعيّ، لا انتشار له في حياة العقلاء؛ بها يقتضي كونها ناظرة إلى نوعي القطع معاً.
- تنتفي حرمة إسناد ما لم يصدر من الشارع و ما لا يُعلم صدوره منه، إليه، إذا كان

الدليل قطعياً؛ و أما إذا كان أمانة معتبرة شرعاً، فلا ريب في جواز إسناد حجيتها؛ و لكنّ إسناد مؤداهما، يتبع القول بحجّية مثبتات الأمانة و عدمها، في صدق عدم الكذب عليها، لتنتفي حرمة إسناد ما لم يصدر كذباً؛ مع أنّ الأمانة، تقوم مقام القطع الطريقي؛ و لكنّ انتفاء موضوع حرمة ما لا يعلم صدوره بالنسبة إلى مؤدّى الأمانة، يتوقّف على استفادة قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي أو إثبات مخصّص لها عن الحرمة المذكورة.

• إنّ القطع المنجز، هو القطع بفعلية المجعول؛ لا القطع بمجرد الجعل؛ و من هنا يُمكن للشارع التدخّل في إبطال حجّيته؛ و ذلك عن طريق تحويله من الطريقيّة إلى الموضوعيّة؛ بأن يأخذ عدم قيام الدليل الخاصّ على الجعل الشرعي، في موضوع الحكم المجعول في ذلك الجعل؛ و لا محذور من أخذ علم مخصوص بالجعل أو عدمه، شرطاً أو قيداً في المجعول؛ و ليس ذلك من سلب المنجزية عن القطع؛ بل الحيلولة دون وجود القطع المنجز.

الأسئلة

١. هل يقتضي تفرّع الدلالة الالتزامية للمطابقية في الوجود، سقوطها عن الحجّية عند سقوط المطابقية عن الحجّية؟ و لماذا؟
٢. هل المدلول الالتزامي، مساوٍ دائماً للمدلول المطابقي؟ كيف؟
٣. ما هو العامل الذي يُؤدّي إلى سقوط الدلالة الالتزامية أو التضمينية عند سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية؟
٤. هل هناك محذور من حيث القاعدة العملية الأساسية، في قيام غير القطع الطريقي مقامه؟
٥. هل ينافي قيام غير القطع الطريقي مقامه، قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟ كيف؟
٦. ما هو المحذور في تنزيل الأمانة مقام القطع الطريقي؟ و ما هو التخريج للمحذور، على مختلف المسالك؟

٧. ما هي الصياغة الجوهرية تشريعاً، لتبرير قيام الأمانة مقام القطع الطريقي؟
٨. ما هو المحذور في افتراض دليل حجّية الأمانة، حاكماً على دليل الحكم الشرعي المرتب على القطع بما هو كاشف تام، لتقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي؟
٩. هل تقتضي دلالة السيرة العقلائية على حجّية الأمانة، قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي؟ كيف؟
١٠. هل يجوز إسناد مؤدّى الأمانة المعتبرة شرعاً إلى الشارع؟ و على أيّ مبنى؟
١١. هل تصدق على إسناد الأمانة المعتبرة شرعاً إلى الشارع، حرمة ما لا يُعلم بصدوره؟ و لماذا؟
١٢. هل يُمكن للشارع التدخّل في إبطال حجّية الدليل؟ كيف؟
١٣. هل يُمكن للشارع أن يُبطل الحجّية من العلم المستند إلى الدليل العقلي؟ كيف؟ و هل وقع إثباتاً؟

التمارين

- * ١. مثّل للدلالة الالتزامية في ما إذا تساوت مع الدلالة المطابقية أو كانت أعمّ منها؛ بمساعدة الزملاء أو بمراجعة الدرس.
- * ٢. بيّن الدلالة الالتزامية وكونها مساوية أو أعمّ من المطابقية في المثال التالي:
- إذا دلّت أمانة على أنّ الأرنب غير مأكول اللحم؛ فإن ثبتت، دلّت على عدم جواز الصلاة في جلده؛ وإن لم تثبت، كيف يكون حكم الصلاة في جلدها، نظراً إلى الشكّ في عدم تذكّيته؟

[العناصر المشتركة - ٢]

[الأدلة المُحرزة - ٢]

١ . الدليل الشرعيّ

١. تحديد دلالات الدليل الشرعيّ

٢. إثبات صغرى الدليل الشرعيّ

٣. إثبات كبرى الدليل الشرعيّ (حجّيته)

[الأدلة المُحرزة - ٢]

[الدليل الشرعيّ - ١]

البحث الأول

تحديد دلالات الدليل الشرعيّ

١. الدليل الشرعيّ اللفظيّ

٢. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

- ما هو المائز بين العناصر اللفظية الأصولية وغير الأصولية؟

١. الدليل الشرعي اللفظي

الدلالات الخاصة والمشاركة

هناك في الألفاظ، دلالات خاصة؛ لا تُشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط؛ تتولّأها علوم اللغة و لا تدخل في علم الأصول؛ و هناك دلالات عامّة، تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة؛ و هذه، يبحث عنها علم الأصول، بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط؛ كدلالة صيغة «افعل»، على الوجوب؛ و دلالة اسم الجنس الخالي من القيد، على إرادة المطلق... و نحو ذلك.

١. بل يبحث عن دليّتها كأدلة مشتركة في الاستنباط؛ فقد تنقح في بحثي تعريف علم الأصول و موضوعه، أنّ علم الأصول، يبحث عن الأدلة المشتركة في استنباط جعل شرعي؛ و موضوعه حجّية هذه الأدلة في الاستنباط؛ و أمّا البحث عن نفس الدلالات، كدلالة صيغة الأمر على النسبة الإرسالية، أو دلالة اسم الجنس الخالي من القيد، على إرادة المطلق بقرينة الحكمة، فبحث علماء الأصول عنها، نيابتي؛ يتوجّه إلى علماء اللغة و الألسنيّات؛ نعم، حجّية ظهور صيغة الأمر في الوجوب، تُعدّ من الأدلة المشتركة في استنباط الجعل الشرعي؛ و ليس تمام الملاك في كون المسألة أصوليّة، اشتراكها في عملية الاستنباط؛ فإنّ العملية، لها مفهوم واسع، يشمل مراحل و عناصر كثيرة؛ بل الملاك في ذلك، أن تكون الأدلة المستخدمة لاستنباط جعل شرعي، ذات حجّية و دليّية.

وقد يقال: إنّ غرض الأصوليّ، إنّما هو تعيين ما يدلّ عليه اللفظ من معنى؛ أو ما هو المعنى الظاهر للفظ، عند تعدّد معانيه لغة؛ وإثبات هذا الغرض، إنّما يكون عادة، بنقل أهل اللغة أو بالتبادر الذي هو عمليّة عفويّة، يمارسها كلّ إنسان بلا حاجة إلى تعمّل^١ و مزيد عناية؛ فأيّ مجال يبقى للبحث العلميّ و لإعمال الصناعة و التدقيق في هذه المسائل، لكي يتولّى ذلك علم الأصول؟ و التحقيق، أنّ البحوث اللفظيّة التي يتناولها علم الأصول، على قسمين: أحدهما: البحوث اللغويّة.

و الأخر: البحوث التحليليّة.

أمّا البحوث اللغويّة، فهي بحوث يراد بها اكتشاف دلالة اللفظ على معنى معيّن؛ من قبيل البحث عن دلالة صيغة الأمر على الوجوب؛ و دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم^٢.

و أمّا البحوث التحليليّة، فيُفترض فيها مسبقاً، أنّ معنى الكلام معلوم، و دلالة الكلام عليه واضحة؛ غير أنّ هذا المعنى، مستفاد من مجموع أجزاء الكلام على طريقة تعدّد الدالّ و المدلول؛ فكلّ جزء من المعنى، يقابله جزء في الكلام؛ و من هنا، قد يكون ما يقابل بعض أجزاء الكلام من أجزاء المعنى واضحاً؛ و لكنّ ما يقابل بعضها الآخر، غير واضح؛ فيُبحث بحثاً تحليليّاً عن تعيين المقابل.

١. في فهم المعنى؛ أي: إعمال عناية فيه.

٢. و سيّضح في بحث الأمر أنّ صيغة الأمر، تدلّ - بعد البحث اللغويّ - وضعاً، على النسبة الإرساليّة؛ و أمّا دلالتها على الطلب، إذا كانت صادرة من المولى، و حجّيّة ظهورها في الوجوب، فهي بحوث أصوليّة؛ و كذلك: ظهور الجملة الشرطيّة في دلالتها على المفهوم، بحث لغويّ، تصدّى له علماء الأصول نوابيّاً؛ و الأصوليّ يبحث عن حجّيّة هذا الظهور.

و مثال ذلك، البحث عن مدلول الحرف و المعاني الحرفية؛ فإننا حين نقول «زيد في الدار»، نفهم معنى الكلام بوضوح؛ و نستطيع بسهولة، أن ندرك ما يقابل كلمة «زيد» و ما يقابل كلمة «دار»؛ و أما ما يقابل كلمة «في»، فلا يخلو من غموض؛ و من أجل ذلك، يقع البحث في معنى الحرف؛ و هو ليس بحثاً لغوياً؛ إذ لا يوجد في من يفهم العربية، من لا يتصور معنى «في»، ضمن تصوّره لمدلول جملة «زيد في الدار»؛ و إنّما هو بحث تحليلي^١ بالمعنى الذي ذكرناه.

ومن الواضح، أن البحث التحليلي بهذا المعنى، لا يرجع فيه إلى مجرد التبادر أو نصّ علماء اللغة؛ بل هو بحث علمي تولّاه علم الأصول في حدود ما يترتب عليه أثر في عملية الاستنباط^٢؛ على ما يأتي إن شاء الله (تعالى).

و أما البحوث اللغوية، فهي يُمكن أن تقع موضعاً للبحث العلمي^٣ في إحدى الحالات التالية:

الحالة الأولى: أن تكون هناك دلالة كَلِيّة - كقرينة الحكمة - ، و يراد إثبات ظهور الكلام في معنى؛ كتطبيق لتلك القرينة الكَلِيّة.

و مثال ذلك: أن يقال بأنّ ظاهر الأمر، هو الطلب النفسي لا الغيري؛ و التعييني لا التخيري؛ تمسكاً بالإطلاق و تطبيقاً لقرينة الحكمة؛ عن طريق

١. أي: هو بحث في فقه اللغة و الألسنيات، لتحليل نوعية الأداة اللغوية و طريقة دلالتها و لمعرفة مداليلها.

٢. بينما كانت متابعته من وظائف علماء الألسنيات؛ و قد تولّاه علماء الأصول نيابياً؛ إثر الفراغ الذي كانت تعاني منه البحوث الألسنية، قبل بدايات القرن الماضي؛ و قد نلاحظ توجهها إليه في محاولات حديثة.

٣. أصولياً أو لغوياً.

إثبات أنّ الطلب الغيريّ و التخييريّ، طلب مقيدٌ، فيُنْفَى بتلك القرينة؛ كما تقدّم في الحلقة السابقة؛ فإنّ هذا بحث في التطبيق؛ يستدعي النظر العلميّ في حقيقة الطلب الغيريّ و الطلب التخييريّ و إثبات أنّهما من الطلب المقيدّ.

الحالة الثانية: أن يكون المعنى متبادراً و مفروغاً عن فهمه من اللفظ؛ و إنّما يقع البحث العلميّ في تفسير هذه الدلالة؛ و هل هي تنشأ من الوضع؟ أو من قرينة الحكمة؟ أو من منشأ ثالث؟^١

و مثال ذلك: أنّه لا إشكال في تبادر المطلق من اسم الجنس، مع عدم ذكر القيد؛ و لكن يُبحث في علم الأصول [عن] أنّ هذا، هل هو من أجل وضع اللفظ للمطلق؟ أو من أجل دالّ آخر كقرينة الحكمة؟ و هذا، بحث لا يكفي فيه مجرّد الإحساس بالتبادر الساذج؛ بل لا بدّ من جمع ظواهر عديدة؛ ليُستكشف من خلالها ملاك الدلالة.

الحالة الثالثة: أن يكون المعنى متبادراً؛ و لكن يواجه ذلك شبهة، تُعيق الأصوليّ عن الأخذ بتبادره؛ ما لم يجد حلاً فنيّاً لتلك الشبهة.

و مثال ذلك: أنّ الجملة الشرطيّة، تدلّ بالتبادر العرفيّ، على المفهوم؛ و لكن في مقابل ذلك، تحسّ أيضاً بأن الشرط فيها، إذا لم يكن علّة وحيدة و منحصرة للجزاء، لا يكون استعمال أداة الشرط مجازاً كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع؛ و من هنا، يتخيّر الإنسان في كفيّة التوفيق بين هذين الوجدانين؛ و يُؤدّي ذلك إلى الشكّ في الدلالة على المفهوم؛ ما لم يتوصّل إلى تفسير يُوفّق فيه بين الوجدانين [كانثلام إطلاق الجزاء؛ كما سيأتي].

و هناك أيضاً بعض الحالات الأخرى التي يُجدي فيها البحث التحقيقيّ.

١. و هذا بحث لغويّ؛ كما نجد البحث في مثاله، يتمحور حول الظهور التصوّريّ أو التصديقيّ.

و على هذا الأساس، و بما ذكرنا من المنهجية و الأسلوب، يتناول علم الأصول، دراسة الدلالات المشتركة الآتية و يبحثها لغوياً أو تحليلياً.

الخلاصة

- يتابع علم الأصول، البحوث اللغوية: إمّا من وجهة نظر تحليلية تخصّ علماء الألسنيّات؛ و لكنّها بحوث مقدّمية لدراسة دليليتها في الأصول؛ و إمّا من وجهة نظر لغوية، تكشف عن دلالة كليّة أو تفسير دلالة أو حلّ شبهة، ليتضح من خلالها زوايا البحث في حجّية الظهور اللفظي.

الأسئلة

١. ما هي أقسام العناصر اللفظية التي يمارس دراستها علم الأصول؟
٢. ما هي البحوث اللغوية التي تتصل بعلم الأصول؟ اذكر نماذج منها.
٣. ما هي البحوث اللفظية التحليلية التي يتصدّى لها علم الأصول؟ مثل لها.

التمارين

١. ميّز بين العناصر المشتركة اللفظية في عملية الاستنباط و غير الأصولية منها:
 - دلالة صيغة الأمر على الوجوب.
 - دلالة اسم الجنس الخالي من القيد، على إرادة المطلق.
 - دلالة الجملة الشرطية على المفهوم.

- مدلول الحرف.

- ماهية المعاني الحرفية.

- قرينة الحكمة.

- حقيقة تبادر المطلق من اسم الجنس.

- ضابط دلالة الجملة على المفهوم.

٢. افصل من العناصر غير الأصولية المذكورة أعلاه، ما تولى علم الأصول البحث عنها نيابياً.

- ما هي حقيقة المعنى الحرفي؟ هل أنّ مدلول هيئة الجملة، تصوّري؟ أم تصديقي؟ وكيف ذلك بالنسبة إلى الجملتين الناقصة والتامة؟ أو الخبرية والإنشائية؟

المعاني الحرفية

المعنى الحرفي، مصطلح أصولي؛ تقدّم توضيحه في الحلقة السابقة؛ و قد وقع البحث في تحديد المعاني الحرفية؛ إذ، لوحظ منذ البدء، أنّ الحرف، يختلف عن الاسم المناظر له؛ كما مرّ بنا سابقاً؛ ففي تخريج ذلك و تحديد المعنى الحرفي، وُجد اتجاهان:

الاتجاه الأول: ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله من أنّ معنى الحرف، هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً؛ و إنّما يختلف عنه، اختلافاً طارئاً و عرضياً؛ ف «من» و «الابتداء»، يدلّان على مفهوم واحد؛ و هذا المفهوم، إذا لوحظ وجوده في الخارج، فهو دائماً مرتبط بالمتدئ و المبتدأ منه؛ إذ لا يمكن وقوع ابتداء في الخارج، إلّا و هو قائم و مرتبط بهذين الطرفين؛ و إذا لوحظ وجوده في الذهن^١، فله نحوان من الوجود؛ فتارة: يُلحَظ بما هو - و يُسمّى بـ «اللحاظ الاستقلالي» - ؛ و أخرى: يُلحَظ بما هو حالة قائمة بالطرفين، مطابقاً لواقعه الخارجي - و يُسمّى بـ «اللحاظ الآلي» - ؛ و كلمة «ابتداء»، تدلّ عليه ملحوظاً بالنحو الأول؛ و «من»، تدلّ عليه ملحوظاً باللحاظ الثاني^٢.

١. أي: عند الاستعمال.

٢. راجع: كفاية الأصول، ص ١٠-١٢؛ ابتداءً بقوله: «و أمّا الوضع العام و الموضوع له الخاص».

فالفارق بين مدلولي الكلمتين، في نوع اللحاظ؛ مع وحدة ذات المعنى الملحوظ فيها معاً؛ إلا أن هذا، لا يعني أن اللحاظ الاستقلاليّ أو الآليّ، مقوم للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه و قيدٌ فيه؛ لأنّ ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنياً غير قابل للانطباق على الخارج؛ وإنّما يُؤخذ نحو اللحاظ، قيداَ لنفس العلة الوضعيةّ المجمعولة من قبل الواضع.

فاستعمال الحرف في [معنى] الابتداء - حالة اللحاظ الاستقلاليّ - ، استعمال في معنىّ بلا وضع^٢ - لأنّ وضعه له، مقيّد بغير هذه الحالة^٣ - ؛ لا استعمال في غير ما وُضع له.

و الاتجاه الثاني: ما ذهب إليه مشهور المحقّقين بعد صاحب الكفاية؛ من أنّ المعنى الحرفيّ و المعنى الاسميّ، متباينان ذاتاً؛ و ليس الفرق بينهما باختلاف كفيّة اللحاظ فقط؛ بل إنّ الاختلاف في كفيّة اللحاظ؛ [و] ناتج عن الاختلاف الذاتيّ بين المعنيين؛ على ما سيأتي توضيحه إن شاء الله (تعالى).

أما الاتجاه الأوّل، فيرد عليه: أنّ البرهان، قائم على التغيرات السنخيّ و الذاتيّ بين معاني الحروف و معاني الأسماء؛ و ملخصه، أنّه لا إشكال في أنّ الصورة الذهنيّة التي تدلّ عليها جملة «سار زيد من البصرة إلى الكوفة»، مترابطة؛ بمعنى أنّها تشتمل على معانيّ مرتبطة بعضها ببعض؛ فلا بدّ من افتراض معانٍ رابطة فيها؛ لإيجاد الربط بين «السير» و «زيد» و «البصرة» و «الكوفة».

١. أي: عند الاستعمال.

٢. أي: بدون وضع الواضع.

٣. أي: إنّ وضع الحرف للابتداء، مقيّد بغير حالة اللحاظ الاستقلاليّ.

٤. كالمحقّق العراقيّ؛ راجع: مقالات الأصول، ج ١، ص ٨٩.

و هذه المعاني الرابطة، إن كانت صفة الربط، عرضية لها و طارئة، فلا بد أن تكون مستمدةً هذه الصفة من غيرها؛ لأنّ كلّ ما بالعرض، ينتهي إلى ما بالذات؛ و بهذا، ننتهي إلى معان، يكون الربط ذاتياً لها؛ و ليس شيء من المعاني الاسمية، يكون الربط ذاتياً له؛ لأنّ ما كان الربط ذاتياً و مقوماً له - و بعبارة أخرى: عين حقيقته - ، يستحيل تصوّره مجرداً عن طرفيه؛ لأنّه مساوق لتجرّده عن الربط؛ و هو خلف ذاتيته له؛ و كلّ مفهوم اسمي، قابلٌ لأنّ يتصوّر بنفسه مجرداً عن أيّ ضميمة؛ و هذا يُثبت أنّ المفاهيم الاسمية، غير تلك المعاني التي يكون الربط ذاتياً لها؛ و هذه المعاني، هي مداليل الحروف؛ إذ لا يوجد ما يدلّ على تلك المعاني، بعد استثناء الأسماء، إلّا الحروف؛ و حتّى نفس مفهوم النسبة و مفهوم الربط، المدلول عليهما بكلمتي «النسبة» و «الربط»، ليسا من المعاني الحرفية؛ بل [هي]، من المعاني الاسمية؛ لإمكان تصوّرهما بدون أطراف؛ و هذا، يعني أنّهما، ليسا نسبة و ربطاً بالحمل الشايع؛ و إن كانا كذلك بالحمل الأوّلي^٢.

و قد مرّ عليك في المنطق، أنّ الشيء، يصدق على نفسه بالحمل الأوّلي^٢، و لكن قد لا يصدق على نفسه، بالحمل الشايع؛ كالجزيّ؛ فإنّه جزئيّ بالحمل الأوّلي؛ و لكنّه كليّ بالحمل الشايع^٥.

١. أي: ليسا مصداقين للمعاني الحرفية؛ و إن كانا يساويان مفهوم المعنى الحرفي.

٢. يعني: أنّ المفهوم الكلّي للنسبة، يساوي مفهوم «المعنى الحرفي»؛ و لكنّه ليس مصداقاً للمعنى الحرفي.

٣. إذا لوحظت بين الموضوع و المحمول، مغايرة اعتبارية في التعبير.

٤. أي: نفس الجزئيّ بما هو جزئيّ؛ لا بما هو مفهوم كليّ؛ أو إن شئت فقل: إنّ مصداق الجزئيّ، جزئيّ.

٥. أي: إنّ المفهوم الكلّي للجزئيّ، كليّ.

وهذا البيان، كما يُبطل الاتجاه الأول، يُبرهن على صحّة الاتجاه الثاني إجمالاً.

وتوضيح الكلام، في تفصيلات الاتجاه الثاني، يقع في عدّة مراحل:

المرحلة الأولى: إنا، حين نواجه ناراً في الموقد مثلاً، ننتزع في الذهن عدّة مفاهيم:

الأول: مفهوم بإزاء النار.

والثاني: مفهوم بإزاء الموقد.

والثالث: مفهوم بإزاء العلاقة والنسبة الخاصّة القائمة بين النار والموقد.

غير أنّ الغرض من إحضار مفهومي النار والموقد في الذهن، [هو] التمكن - بتوسّط هذه المفاهيم - من الحكم على النار والموقد الخارجيين؛ وليس الغرض، إيجاد خصائص حقيقة النار في الذهن؛ وواضح أنّه يكفي لتوفير الغرض الذي ذكرناه، أن يكون الحاصل في الذهن، ناراً بالنظر التصوريّ والحمل الأولي؛ لما تقدّم منّا سابقاً في البحث عن القضايا الحقيقيّة والخارجيّة، من كفاية ذلك في إصدار الحكم على الخارج.

وأما الغرض من إحضار المفهوم الثالث الذي هو بإزاء النسبة الخارجيّة، والربط المخصوص بين النار والموقد، فهو الحصول على حقيقة النسبة والربط؛ لكي يحصل الارتباط - حقيقة - بين المفاهيم في الذهن.

ولا يكفي أن يكون المفهوم المنتزَع بإزاء النسبة، نسبةً بالنظر التصوريّ والحمل الأولي - أي: مفهوم النسبة -؛ وليس كذلك 'الحمل الشائع والنظر التصديقي'؛ إذ لا يتمّ حينئذٍ ربط بين المفاهيم ذهنياً^١.

١. أي: ويكفي أن يكون بالحمل الشائع والنظر التصديقي وأن يُحقّق النسبة.

و بذلك، يتّضح أوّل فرق أساسي بين المعنى الاسميّ و المعنى الحرفيّ؛ و هو أنّ الأوّل، سنخ مفهوم يحصل الغرض من إحضاره في الذهن، بأن يكون عين الحقيقة بالنظر التصوريّ^٢؛ و الثاني، سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من إحضاره في الذهن، إلاّ بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقيّ^٣.

و هذا، معنّى عميق لإيجاديّة المعاني الحرفيّة؛ بأن يراد بإيجاديّة المعنى الحرفيّ، كونه عين حقيقة نفسه؛ لا مجرد عنوان و مفهوم يُري الحقيقة تصوّرها، و يغيرها حقيقة.

و الأنسب، أن تُحمل إيجاديّة المعاني الحرفيّة التي قال بها المحقّق النائيّ، على هذا المعنى؛ لا على ما تقدّم في الحلقة السابقة، من أنّها [- أي: الإيجاديّة -]، بمعنى إيجاد الربط الكلاميّ^٤.

المرحلة الثانية: إنّ تكثّر النوع الواحد من النسبة، كنسبة الظرفيّة مثلاً، لا يُعقل إلاّ مع فرض تغاير الطرفين: ذاتاً؛ كما في نسبة النار إلى الموقد؛ و نسبة الكتاب إلى الرفّ؛ أو: موطناً؛ كما في نسبة الظرفيّة بين النار و الموقد، في الخارج و في ذهن المتكلّم و في ذهن السامع.

و كلّما تكثّرت النسبة على أحد هذين النحويّن، استحال انتزاع جامع ذاتيّ حقيقيّ بينها؛ و ذلك إذا عرفنا ما يلي:

١. أي: إن لم يكف أن تكون النسبة بالحمل الشائع و النظر التصديقيّ، لا يتمّ ربط.

٢. أي: بأن تصوّر مفهوم النسبة فحسب.

٣. أي: بأن يُحقّق النسبة.

٤. أي: بأن يوجد الحرفُ معناه، في مرحلة الاستعمال و لم يكن له معنى موضوع له مسبقاً؛ أو يكون معناه موضوعاً على نحو الإجمال؛ بحيث لا يتحقّق المعنى إلاّ عند الاستعمال؛ راجع: فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٧.

أولاً: إنّ الجامع الذاتي الحقيقي، ما تُحفظ فيه المقومات الذاتية للأفراد؛ خلافاً للجامع العرضي الذي لا يستبطن تلك المقومات؛ و مثال الأول: الإنسان بالنسبة إلى زيد و خالد؛ و مثال الثاني: الأبيض بالنسبة إليهما.

ثانياً: إنّ انتزاع الجامع، يكون بحفظ جهة مشتركة بين الأفراد، مع إلغاء ما به الامتياز.

ثالثاً: إنّ ما به امتياز النسب الظرفية المذكورة بعضها على بعض، إنّما هو أطرافها؛ و كلّ نسبة، متقومة ذاتاً بطرفيها؛ أي: إنّها، في مرتبة ذاتها، لا يمكن تعقلها بصورة مستقلة عن طرفيها؛ و إلا لم تكن نسبة و ربطاً في هذه المرتبة؛ و على هذا الأساس، نعرف أنّ انتزاع الجامع بين النسب الظرفية مثلاً، يتوقف على إلغاء ما به الامتياز بينها؛ و هو الطرفان لكل نسبة.

و لَمّا كان طرفاً كلّ نسبة، مقومين لها، فما يُحفظ من حيثية بعد إلغاء الأطراف، لا تتضمن المقومات الذاتية لتلك النسب؛ فلا تكون جامعاً ذاتياً حقيقياً؛ و هذا برهان على التغاير الماهوي الذاتي، بين أفراد النسب الظرفية؛ و إن كان بينها جامع عرضي اسمي؛ و هو نفس مفهوم النسبة الظرفية.

المرحلة الثالثة: و على ضوء ما تقدّم، أثبت المحققون، أنّ الحروف، موضوعة بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ؛ لأنّ المفروض، عدم تعقل جامع ذاتي بين النسب، ليوضع الحرف به؛ فلا بدّ من وضع الحرف، لكل نسبة بالخصوص؛ و هذا، إنّما يتأتى باستحضار جامع عنواني عرضي مشير؛ فيكون الوضع عامّاً، و الموضوع له خاصّاً؛ و ليس المراد بالخاصّ هنا،

١. و هذا هو معنى كون الموضوع له، خاصّاً و جزئياً بلحاظ طرفيه.

٢. و هذا هو الفرق الأساسي الثاني، بين المعنى الحرفي و المعنى الاسمي.

«الجزئي»، بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين؛ لأنّ النسبة، كثيراً ما تقبل الصدق على كثيرين، بتبع كليّة طرفيها؛ بل [المراد بالخاصّ]، كون الحرف موضوعاً لكلّ نسبة، بما لها من خصوصيّة الطرفين؛ فجزئية المعنى الحرفي، جزئية بلحاظ الطرفين؛ لا بلحاظ الانطباق على الخارج.

هيئات الجمل

كما أنّ الحروف، موضوعة للنسبة على أنحاءها، كذلك هيئات الجمل؛ غير أنّ هيئة الجملة الناقصة، موضوعة لنسبة ناقصة؛ و هيئة الجملة التامة، موضوعة لنسبة تامة يصحّ السكوت عليها.

و خالف في ذلك السيّد الأستاذ [الخوئي]؛ إذ ذهب إلى أنّ هيئة الجملة الناقصة، موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقيّة الأولى؛ أي: لقصد إخطار المعنى؛ و أنّ هيئة الجملة التامة، موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقيّة الثانية؛ و هو قصد الحكاية في الجملة الخبريّة؛ أو الطلب و جعل الحكم في الجملة الإنشائيّة... و هكذا؛ و قد بنى ذلك، على مسلكه في تفسير الوضع بالتعهد، الذي يقتضي أن تكون الدلالة الوضعيّة، تصديقيّة؛ و المدلول الوضعي، تصديقيّاً كما تقدّم.

و الصحيح ما عليه المشهور؛ من أنّ المدلول الوضعي، تصوّري دائماً في الكلمات الإفراديّة و في الجمل؛ و أنّ الجملة - حتّى التامة [منها] - ، لا تدلّ بالوضع إلّا على النسبة دلالةً تصوّريّة؛ و أمّا الدلالتان التصديقيتان، فهما سياقيتان، ناشئتان من ظهور حال المتكلّم.

الجملة التامة و الجملة الناقصة

و لا شك في الفرق بين الجملة التامة و الجملة الناقصة، في المعنى الموضوع له؛ فمن اعتبر نفس المدلول التصديقيّ، موضوعاً له، ميّز بينها على أساس اختلاف المدلول التصديقيّ كما تقدّم في الحلقة السابقة؛ و أمّا بناءً على ما هو الصحيح - من عدم كون المدلول التصديقيّ هو المعنى الموضوع له - ، فنحن بين أمرين:

إمّا أن نقول: إنّه لا اختلاف بين الجملتين في مرحلة المعنى الموضوع له و المدلول التصوريّ؛ و نحصر الاختلاف بينهما، في مرحلة المدلول التصديقيّ...

و إمّا أن نسلّم باختلافها في مرحلة المدلول التصوريّ.

و الأوّل باطل؛ لأنّ المدلول التصوريّ، إذا كان واحداً، و كانت النسبة التي تدلّ عليها الجملة التامة، هي بنفسها مدلولة للجملة الناقصة، فكيف امتازت الجملة التامة بمدلول تصديقيّ من قبيل قصد الحكاية، على الجملة الناقصة؟ و لماذا لا يصحّ أن تُقصد الحكاية بالجملة الناقصة؟

و أمّا الثاني، فهو يفترض الاختلاف في المدلول التصوريّ؛ و لمّا كان المدلول التصوريّ هيئة الجملة، هو النسبة، فلا بدّ من افتراض نحوين من النسبة؛ بهما تتحقّق التماميّة و النقصان.

و التحقيق، أنّ التماميّة و النقصان، من شؤون النسبة في عالم الذهن؛ لا في عالم الخارج؛ ف «مفيد» و «عالم»: تكون النسبة بينهما تامة، إذا جعلنا منها مبتدأً و خبراً؛ و ناقصة، إذا جعلنا منها موصوفاً و وصفاً؛ و جعل «مفيد»، مبتدأً تارة و موصوفاً أخرى، أمر ذهنيّ؛ لا خارجيّ؛ لأنّ حاله في الخارج، لا يتغيّر - كما هو واضح - ؛ و تكون النسبة في الذهن تامة، إذا جاءت إلى الذهن و وجدت بها هي نسبة فعلاً؛ و هذا يتطلّب أن يكون لها طرفان متغيران في

الذهن؛ إذ لا نسبة بدون طرفين؛ و تكون النسبة ناقصة، إذا كانت اندماجية تدمج أحد طرفيها بالآخر، و تُكوّن منها مفهوماً إفرادياً واحداً و حصّة خاصّة؛ إذ لا نسبة حينئذٍ حقيقة، في صقع 'الذهن الظاهر؛ و إنّما هي مستمرة و تحليليّة؛ و من هنا قلنا سابقاً: إنّ الحروف و هيئات الجمل الناقصة، موضوعة لنسب إندماجية؛ أي: تحليليّة؛ و إنّ هيئات الجمل التامة، موضوعة لنسب غير اندماجية.

الجملة الخبرية و الإنشائية

و تنقسم الجملة التامة، إلى خبرية و إنشائية؛ و لا شك في اختلاف إحداها عن الأخرى؛ حتّى مع اتّحاد لفظيها؛ كما في «بعث» الخبرية و «بعث» الإنشائية؛ فضلاً عن «عاد» و «أعد».

و قد وُجِدَت عدّة اتّجاهات، في تفسير هذا الاختلاف:

[الاتّجاه] الأول: ما تقدّم في الحلقة الأولى، عن صاحب الكفاية^١ و غيره؛ من وحدة الجملتين في مدلولهما التصوريّ، و اختلافهما في المدلول التصديقيّ فقط.

و قد تقدّم الكلام عن ذلك.

[الاتّجاه] الثاني: أنّ الاختلاف بينهما، ثابت في مرحلة المدلول التصوريّ؛ و ذلك في كفيّة الدلالة؛ فقد يكون المدلول التصوريّ واحداً، و لكنّ كفيّة الدلالة تختلف؛ فإنّ جملة «بعث» الإنشائية، دلالتها على مدلولها، بمعنى إيجادها له باللفظ؛ و جملة «بعث» الإخبارية، دلالتها على مدلولها، بمعنى

١. ناحية.

٢. راجع: كفاية الأصول، ص ١٢.

إخطارها للمعنى و كشفها عنه؛ فكما ادّعى في الحروف أنّها إيجاديّة، كذلك يُدعى في الجمل الإنشائيّة؛ لكن مع فارق [بين] الإيجاديتين؛ فتلك بمعنى كون الحرف موجداً للربط الكلامي؛ وهذه بمعنى كون «بعث»، موجدة للتلميح بالكلام؛ فما هو الموجد - بالفتح - في باب الحروف، حالة قائمة بنفس الكلام؛ وما هو الموجد - بالفتح - في باب الإنشاء، أمر اعتباريّ مسبّب عن الكلام.

و يرد على ذلك، أنّ التلميح، اعتبار تشريعيّ يصدر من البائع و يصدر من العقلاء و من الشارع؛ فإن أريد بالتلميح الذي يوجد بالكلام، الأوّل، فمن الواضح سبقه على الكلام؛ و أنّ البائع بالكلام، يُبرز هذا الاعتبار القائم في نفسه؛ و ليس الكلام، هو الذي يخلق هذا الاعتبار في نفسه؛ و إن أريد الثاني أو الثالث، فهو و إن كان مترتباً على الكلام، غير أنّه إنّما يترتب عليه، بعد فرض استعماله في مدلوله التصوريّ و كشفه عن مدلوله التصديقيّ؛ و لهذا لو أُطلق الكلام بدون قصد، أو كان هازلاً، لم يترتب عليه أثر؛ فترتب الأثر إذاً، ناتج عن استعمال «بعث» في معناها؛ و ليس محققاً لهذا الاستعمال.

[الاتجاه] الثالث: أنّ الجملتين مختلفتان في المدلول التصوريّ؛ حتّى في حالة اتّحاد لفظهما و دلالتها على نسبة واحدة؛ فإنّ الجملة الخبريّة، موضوعة لنسبة تامّة، منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة و شيء مفروغ عنه؛ و الجملة الإنشائيّة، موضوعة لنسبة تامّة، منظوراً إليها بما هي نسبة يُراد تحقيقها؛ كما تقدّم في الحلقة الأولى.

و يُمكن أن تُفسّر على هذا الأساس، إيجاديّة الجملة الإنشائيّة؛ فليست هي بمعنى أنّ استعمالها في معناها، هو - بنفسه - إيجاد للمعنى باللفظ؛ بل بمعنى أنّ النسبة المبرزة بالجملة الإنشائيّة، نسبة منظور إليها، لا بما هي ناجزة؛ بل بما هي في طريق الإنجاز و الإيجاد.

ثمرة البحث

قد يقال: إنّ من ثمرات هذا البحث، أن الحروف بالمعنى الأصوليّ الشامل للهيئات، إذا ثبت أنها موضوعة بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فهذا يعني أن المعنى الحرفيّ، خاصّ و جزئيّ؛ و عليه فلا يُمكن تقييده بقرينة خاصّة؛ و لا إثباتُ إطلاقه بقرينة الحكمة العامة؛ لأنّ التقييد و الإطلاق، من شؤون المفهوم الكلّيّ القابل للتخصيص.

و ممّا يترتب على ذلك، أنّ القيد إذا كان راجعاً في ظاهر الكلام إلى مفاد الهيئة، فلا بدّ من تأويله؛ كما في الجملة الشرطيّة؛ فإنّ ظاهرها، كون الشرط، قيداً لمدلول هيئة الجزء؛ و حيث أنّ هيئة الجزء، موضوعة لمعنى حرفيّ - و هو جزئيّ - ، فلا يُمكن تقييده؛ فلا بدّ من تأويل الظهور المذكور.

فإذا قيل: «إذا جاءك زيد فأكرمه»، دلّ الكلام بظهوره الأوّلّي، على أنّ المقيد بالمجيء، مدلول هيئة الأمر في الجزء، و هو الطلب و الوجوب الملحوظ بنحو المعنى الحرفيّ، فيكون الوجوب مشروطاً؛ و لكن، حيث يستحيل التقييد في المعاني الحرفيّة، فلا بدّ من إرجاع الشرط إلى متعلّق الوجوب؛ لا إلى الوجوب نفسه؛ فيكون الوجوب مطلقاً؛ و متعلّقه مقيداً بزمان المجيء؛ على نحو الواجب المعلّق الذي تقدّم الحديث عن تصويره في الحلقة السابقة.

و لكنّ الصحيح، أنّ كون المعنى جزئياً، ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين، لكي يستحيل فيه التقييد و الإطلاق؛ بل هو قابل لذلك؛ تبعاً لقبليّة طرفيه؛ و إنّما هو جزئيّ، بلحاظ خصوصيّة طرفيه؛ بمعنى أنّ كلّ نسبة مرهونة بطرفيها، و لا يُمكن الحفاظ عليها مع تغيير طرفيها.

الخلاصة

- يوجد اتجاهان في تحديد المعنى الحرفي: ١. إن معنى الحرف، هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً؛ ولكن يختلفان في نحو اللحاظ المأخوذ قيداً للعلاقة الوضعية المجعولة من قبل الواضع، استعمالاً؛ وذلك بأن الاسم، يُلحظ باللحاظ الاستقلالي (أي: بما هو)؛ وفي الحرف، يُلحظ باللحاظ الآلي (أي: بما هو حالة قائمة بالطرفين، مطابقاً لواقعه بالنحو الأول)؛ وهو رأي صاحب الكفاية ٢. إن المعنى الحرفي و المعنى الاسمي، متباينان ذاتاً؛ وذلك لأن الوضع فيه عاماً و الموضوع له خاصاً (حسب رأي المشهور)؛ بمعنى كون الموضوع له جزئياً؛ بين أفراده، تغاير ماهوي ذاتي؛ و لكن سبب التباين، ليس لكون معنى الاسم، إخطارياً و معنى الحرف إيجادياً كما يراه النائي؛ بل لكون معنى الحرف، جزئياً بلحاظ طرفي النسبة الدالة عليه و بتحقيق النسبة؛ فيصدق على كثيرين أحياناً؛ تتبع كليّة الطرفين؛ و قد لا يصدق؛ خلافاً لمعنى الاسم الموازي له؛ فإنه يُصور مفهوم النسبة فحسب.
- إن الفارق بين هيئتي الجملتين الناقصة و التامة، ليس لدالتيها التصديقتين الأولى و الثانية كما عليه السيد الخوئي؛ وإنما مدلولهما الوضعي، تصوّري كما عليه المشهور؛ و الفرق بينهما، يرجع إلى أن مدلول الهيئة، هي النسبة؛ و لكنّها في الجملة الناقصة، نسبة ناقصة كالمعنى الحرفي؛ اندماجية و مستمرة تحليلية؛ تُكوّن من طرفيها، مفهوماً واحداً؛ بينما تكون في الجملة التامة، غير اندماجية.
- إن مدلول هيئتي الجملتين الخبرية و الإنشائية، ليس في الوضع واحداً و يختلف في الدلالة التصديقية (كما عليه صاحب الكفاية)؛ و لم يكن مدلولاً تصوّرياً واحداً، اختلف في كيفية الدلالة في مرحلة الوضع، بإخطارية الخبرية و إيجادية الإنشائية؛ بل، لاختلافهما في الوضع للنسبة الواقعة أو للنسبة التي في طريق الإنجاز و التحقق.
- إن المعنى الحرفي قابل للإطلاق و التقييد، على أساس تفسيره بالجزئية بلحاظ طرفيه؛ و ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين؛ لكي يستحيل فيه ذلك.

الأسئلة

١. اذكر الاتجاهات وأصحابها في تحديد المعنى الحرفي.
٢. ما هو دليل صاحب الكفاية في أنّ معنى الحرف، نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً؟
٣. ما هو الفارق بين المعنيين الاسميّ والحرفيّ في رأي من يقول بكونها متّحدين ذاتاً؟
٤. كيف يُستدلّ على أنّ معنى الحرف ليس نفس معنى الاسم الموازي له؟
٥. اذكر الفروق الأساسية بين المعاني الاسميّة والمعاني الحرفيّة.
٦. اذكر الاتجاهات في تصوير إيجاديّة المعاني الحرفيّة.
٧. ما هو الفارق بين مفهوم النسبة، والمعنى الحقيقيّ للنسبة؟
٨. هل المقصود من جزئيّة المعنى الحرفيّ، كونه لا يقبل الصدق على كثيرين؟ كيف؟
٩. هل الفارقة بين مدلولي الجملتين الناقصة والتامة، ترجع إلى الدلالة التصوريّة أو التصديقيّة؟ ولماذا؟
١٠. بيّن الفرق بين النسبتين المدلولتين للجملتين الناقصة والتامة؛ حسب الاتجاهات في ذلك.
١١. هل يرجع الفرق بين الجملتين الخبريّة والإنشائيّة، إلى مدلوليهما التصوريّين أو التصديقيّين؟ اذكر الاتجاهات في ذلك.
١٢. ما هو الفرق بين معنى الإيجاديّة في الحروف و في الجملة الإنشائيّة في نظر القائل بها؟
١٣. ما هو الردّ على كون الفرق بين الجملتين الخبريّة والإنشائيّة، يرجع إلى إخطاريّة المعنى أو إيجاديّته؟
١٤. ما هو التفسير الصحيح للفارقة بين مدلولي الجملتين: الخبريّة والإنشائيّة؟
١٥. هل تقبل الجزئيّة في المعنى الحرفيّ، الإطلاق والتقييد؟ كيف؟

- ما هي التفاسير في دلالة أدوات الطلب (مادة الأمر و هيئته و غيرهما) على الوجوب؟
و في دلالة أدوات الزجر على الحرمة؟

الأمر أو أدوات الطلب

ينقسم ما يدلّ على الطلب، إلى قسمين:

أحدهما: ما يدلّ بلا عناية؛ كمادة الأمر و صيغته.

و الآخر: ما يدلّ بالعناية؛ كالجملّة الخبريّة المستعملة في مقام الطلب:

فيقع الكلام في القسمين تبعاً:

القسم الأوّل

الطلب هو السعي نحو المقصود^١؛ فإن كان سعيّاً مباشراً - كالعطشان يتحرّك نحو الماء -، فهو «طلب تكوينيّ»؛ و إن كان^١ بتحرك الغير و تكليفه، فهو «طلب تشريعيّ».

١. بل، هو تعلق الإرادة بحصول شيء أو وقوع أمر؛ كما سيُشير إليه المصنّف في نهاية الفقرة؛ من أنّ «صدور صيغة الأمر، مصداق حقيقيّ للطلب، بداعي تحصيل المقصود»؛ فالسعي، الأثر الغريزيّ للطلب، إن وقع التحصيل مباشرة؛ و حينئذ يُسمّى طلباً تكوينيّاً؛ و إن أُريد التحصيل ببعث الغير، سُمّي طلباً تشريعيّاً؛ و البعث و الإرسال حينئذ، سعي نحو المقصود؛ كما سيُصرّح المصنّف بأنّ «الإرسال سعي نحو المقصود من قبَل المُرسِل».

و لا شك في دلالة مادة الأمر على الطلب بمفهومه الاسمي؛ و لكن ليس كل طلب؛ بل الطلب التشريعي من العالي؛ كما لا إشكال في دلالة صيغة الأمر على الطلب؛ و ذلك لأن مفاد الهيئة فيها، هو النسبة الإرسالية؛ و الإرسال، يُنتزع منه مفهوم الطلب؛ حيث أنّ الإرسال، سعي نحو المقصود من قبل المرسل؛ فتكون الهيئة، دالة على الطلب بالدلالة التصورية؛ تبعاً لدلالاتها تصوراً على منشأ انتزاعها؛ كما أنّ الصيغة نفسها، بلحاظ صدورها بداعي تحصيل المقصود، تكون مصداقاً حقيقياً للطلب؛ لأنها سعي نحو المقصود.

و مما اتفق عليه المحصلون من الأصوليين تقريباً، دلالة الأمر - مادة و هيئة -^٤ على الوجوب؛ بحكم التبادر و بناء العرف العام، على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأمر - مادة أو هيئة - ، و جوباً.

و إنّما اختلفوا في توجيه هذه الدلالة و تفسيرها، إلى عدة أقوال:

القول الأول: أنّ ذلك بالوضع؛ بمعنى أنّ لفظ الأمر موضوع للطلب الناشئ من داع لزومي؛ و صيغة الأمر، موضوعة للنسبة الإرسالية الناشئة من ذلك؛ و دليل هذا القول، هو التبادر؛ مع إبطال سائر المناشئ الأخرى المدّعاة لتفسير هذا التبادر^٥.

١. أي: إن كان الطلب - و هو تعلق الإرادة بتحصيل الشيء - ببعث الغير.

٢. و هو داعي الطلب.

٣. كمصداق للجعل و صياغة الحكم.

٤. إن كان من العالي إلى الداني؛ أي: تشريعياً؛ و إلا فاستعماله يشترك مع بعض الدواعي الأخرى.

٥. و هي من مثل القرينة أو الظهور الحاليّ الكاشف عن دواعي المتكلم: كالطلب و التزجي و التعجيز و غيرها؛ التي أشار إليها المصنّف في الحلقة الثانية.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله من أن ذلك بحكم العقل؛ بمعنى أن الوجوب، ليس مدلولاً للدليل اللفظي؛ وإنما مدلوله الطلب؛ وكل طلب لا يقترن بالترخيص في المخالفة، يحكم العقل بلزوم امتثاله؛ وبهذا اللحاظ، يتّصف بالوجوب؛ بينما إذا اقترن بالترخيص المذكور، لم يلزم العقل بموافقته؛ وبهذا اللحاظ، يتّصف بالاستحباب^١.

و يرد عليه أولاً: أن موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال، لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب، مع عدم الاقتران بالترخيص؛ لوضوح أن المكلف إذا اطّلع - بدون صدور ترخيص من قبل المولى - على أن طلبه نشأ من ملاك غير لزومي و لا يؤذي المولى فوائده، لم يحكم العقل بلزوم الامتثال؛ فالوجوب العقليّ، فرع مرتبة معيّنة في ملاك الطلب؛ وهذه المرتبة، لا كاشف عنها إلا الدليل اللفظي؛ فلا بدّ من افتراض أخذها في مدلول اللفظ، لكي يتنقح بذلك موضوع الوجوب العقليّ.

و ثانياً: أن لازم القول المذكور، أن يُبنى على عدم الوجوب، فيما إذا اقترن بالأمر، عامّ يدلّ على الإباحة في عنوان يشمل بعمومه مورد الأمر؛ و توضيح ذلك، أنه إذا بنينا على أن اللفظ، بنفسه يدلّ على الوجوب؛ فالأمر في الحالة التي أشرنا إليها، يكون مخصّصاً لذلك العامّ الدالّ على الإباحة و مُخرجاً لمورده عن عمومته؛ لأنه أخصّ منه؛ و الدالّ الأخصّ يُقدّم على الدالّ العامّ كما تقدّم؛ و أمّا إذا بنينا على مسلك المحقق النائيني المذكور، فلا تعارض - و لو بنحو غير مستقرّ - بين الأمر العامّ؛ ليُقدّم الأمر بالأخصّية؛ و ذلك لأنّ الأمر، لا يتكفّل الدلالة على الوجوب؛ بناء على هذا المسلك؛ بل المتعيّن بناء عليه، أن يكون العامّ رافعاً لموضوع حكم الفعل بلزوم الامتثال؛ لأنّ العامّ، ترخيص و ارد من

١. راجع: فوائده الأصول، ج ١، ص ١٣٦.

الشارع؛ و حكم العقل، معلّق على عدم ورود الترخيص من المولى؛ مع أنّ بناء الفقهاء و الارتكاز العرفي، على تخصيص العامّ في مثل ذلك، و الالتزام بالوجوب.

و ثالثاً: أنّه قد افترض أنّ العقل يحكم بلزوم امتثال طلب المولى، معلّقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع؛ و حينئذٍ، نتساءل: هل يراد بذلك، كونه معلّقاً على عدم اتّصال الترخيص بالأمر؟^١ أو على عدم صدور الترخيص من المولى واقعاً؛ و لو بصورة منفصلة عن الأمر؟ أو على عدم إحراز الترخيص و يقين المكلف به؟ و الكلّ لا يمكن الالتزام به.

أما الأوّل: فلأنّه يعني أنّ الأمر إذا ورد و لم يتصل به ترخيص، تمّ بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال؛ و هذا يستلزم كون الترخيص المنفصل، منافياً لحكم العقل باللزوم، فيمتنع؛ و هذا اللازم واضح البطلان.

و أما الثاني: فلأنّه يستلزم عدم إحراز الوجوب عند الشكّ في الترخيص المنفصل و احتمال وروده؛ لأنّ الوجوب، من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال؛ و هو معلّق بحسب الفرض، على عدم ورود الترخيص و لو منفصلاً؛ فمع الشكّ في ذلك، يُشكّ في الوجوب.

و أما الثالث: فهو خروج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام، في الوجوب الواقعيّ الذي يشترك فيه الجاهل و العالم؛ لا في المنجزية.

القول الثالث: أنّ دلالة الأمر على الوجوب، بالإطلاق و قرينة الحكمة؛ و تقريب ذلك بوجه:

١. صدوراً؛ فرضاً عن الوصول؛ أي: عدم وصول الترخيص المتّصل؛ سواء صدر و لم يصل أو لم يصدر متّصلاً أصلاً.

أحدها: أن الأمر يدلّ على ذات الإرادة؛ و هي تارة: شديدة؛ كما في الواجبات؛ وأخرى: ضعيفة؛ كما في المستحبات.

و حيث أنّ شدّة الشيء، من سنخه؛ بخلاف ضعفه؛ فتتعيّن بالإطلاق، الإرادة الشديدة؛ لأنّها بحدّها، لا تزيد على الإرادة بشيء؛ فلا يحتاج حدّها إلى بيان زائد على بيان المحدود؛ بينما تزيد الإرادة الضعيفة بحدّها، عن حقيقة الإرادة؛ فلو كانت هي المعبرّ عنها بالأمر، لكان اللازم نصب القرينة على حدّها الزائد؛ لأنّ الأمر لا يدلّ إلّا على ذات الإرادة.

و قد أجيّب على ذلك، بأن اختلاف حال الحدّين، أمر عقليّ بالغ الدقّة؛ و ليس عرفيّاً؛ فلا يكون مؤثراً في إثبات إطلاق عرفيّ يُعيّن أحد الحدّين.

ثانيها: و هو مركّب من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أنّ الوجوب ليس عبارة عن مجرّد طلب الفعل؛ لأنّ ذلك ثابت في المستحبات أيضاً؛ فلا بدّ من افتراض عناية زائدة؛ بها يكون الطلب وجوباً؛ وليست هذه العناية، عبارة عن انضمام النهي و المنع عن الترك إلى طلب الفعل؛ لأنّ النهي عن شيء، ثابت في باب المكروهات أيضاً؛ و إنّما هي عدم ورود الترخيص في الترك؛ لأنّ هذا الأمر العدميّ، هو الذي يميّز الوجوب عن باب المستحبات و المكروهات؛ و نتيجة ذلك أنّ المميّز للوجوب، أمر عدميّ؛ و هو عدم الترخيص في الترك؛ فيكون مركّباً من: أمر وجوديّ و هو طلب الفعل؛ و أمر عدميّ و هو عدم الترخيص في الترك؛ و المميّز للاستحباب، أمر وجوديّ و هو الترخيص في الترك؛ فيكون [المستحبّ] مركّباً من أمرين وجوديّين.

المقدّمة الثانية: أنّه كلّما كان الكلام وافيّاً بحيثيّة مشتركة، و يتردّد أمرها بين حقيقتين - المميّز لإحدهما، أمر عدميّ؛ و المميّز للأخرى، أمر وجوديّ - ،

تعيّن بالإطلاق، الحمل على الأوّل؛ لأنّ الأمر العدميّ أسهل مؤونة من الأمر الوجوديّ.

فإذا كان المقصود، ما يتميّز بالأمر الوجوديّ - مع أنّه لم يُذكر الأمر الوجوديّ - ، فهذا خرق عرفيّ واضح لظهور حال المتكلّم في بيان تمام المراد بالكلام.

و أمّا إذا كان المقصود، ما يتميّز بالأمر العدميّ، فهو ليس خرقاً لهذا الظهور بتلك المثابة عرفاً؛ لأنّ المميّز حينها يكون أمراً عدمياً، كأنّه لا يزيد على الحيثيّة المشتركة التي يفى بها الكلام.

و مقتضى هاتين المقدّمتين، تعيّن الوجوب بالإطلاق.

و يرد عليه: المنع من إطلاق المقدّمة الثانية؛ فإنّه ليس كلّ أمر عدميّ، لا يُعدّ أمراً زائداً عرفاً؛ و لهذا لا يُرى في المقام، أنّ النسبة عرفاً - بين الوجوب والاستحباب - ، نسبة الأقلّ و الأكثر؛ بل النسبة بين مفهومين متباينين؛ فلا موجب لتعيين أحدهما بالإطلاق.

ثالثها: أنّ صيغة الأمر، تدلّ على الإرسال و الدفع بنحو المعنى الحرفيّ؛ و لما كان الإرسال و الدفع، مساوقاً لسدّ تمام أبواب العدم للتحركّ و الاندفاع، فمقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصوريّ و المدلول التصديقيّ، أنّ الطلب و الحكم المبرّز بالصيغة، سنخ حكم يشتمل على سدّ تمام أبواب العدم؛ و هذا يعني عدم الترخيص في المخالفة.

و لعلّ هذا التقريب، أوجه من سابقه؛ فإنّ تمّ فهو؛ و إن لم يتمّ، يتعيّن كون الدلالة على الوجوب بالوضع.

و تترتب على هذه الأقوال، فوارق عملية عديدة فيما بينها؛ على الرغم من اتفاقها في الدلالة على الوجوب؛ و من جملتها، أن إرادة الاستحباب من الأمر، مرجعها على القول الأول، إلى التجوّز و استعمال اللفظ في غير ما وُضع له؛ و مرجعها على القول الأخير، إلى تقييد الإطلاق؛ و أمّا على القول الوسط، فلترجع إلى التصرف في مدلول اللفظ أصلاً.

و عليه، فإذا جاءت أوامر متعدّدة في سياق واحد، و عُلم أن أكثرها، أوامر استحبابية، اختلّ ظهور الباقي في الوجوب على القول الأول؛ إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذٍ، تغاير مدلولات تلك الأوامر مع وحدة سياقها؛ و هو خلاف ظهور السياق الواحد في إرادة المعنى الواحد من الجميع.

و أمّا على القول الثاني، فالوجوب ثابت في الباقي؛ لعدم كونه دخيلاً في مدلول اللفظ، لتثلم وحدة المعنى في الجميع.

و كذلك الحال على القول الثالث؛ لأنّ التفكيك بين الأوامر و كون بعضها وجوبية و بعضها استحبابية، لا يعني - على هذا القول - ، تغاير مدلولاتها؛ بل كلّها ذات معنى واحد؛ و لكنّه، أريد في بعضها مطلقاً و في بعضها مقيداً.

الأوامر الإرشادية

و مهما يكن، فالأصل في دلالة الأمر، أنّه يدلّ على طلب المادّة و إيجابها؛ و لكنّه يُستعمل في جملة من الأحيان للإرشاد؛ فالأمر في قولهم: «استقبل القبلة بذبيحتك»، ليس مفاده الطلب و الوجوب؛ لوضوح أنّ شخصاً، لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة، لم يكن آثمًا؛ و إنّما تحرم عليه الذبيحة؛ فمفاد الأمر إذاً، الإرشاد إلى شرطية الاستقبال في التذكية؛ و قد يُعبّر عن ذلك بـ «الوجوب الشرطي»؛ باعتبار أنّ الشرط، واجب^١ في المشروط.

و الأمر في «اغسل ثوبك من البول»، ليس مفاده طلب الغسل و وجوبه؛ بل الإرشاد إلى نجاسته بالبول و أنّ مطهره هو الماء؛ و أمر الطبيب للمريض باستعمال الدواء، ليس مفاده إلاّ الإرشاد إلى ما في الدواء من نفع و شفاء؛ و في كلّ هذه الحالات، تحتفظ صيغة الأمر بمدلولها التصوّريّ الوضعيّ؛ و هو النسبة الإرساليّة؛ غير أنّ مدلولها التصديقيّ الجدّيّ، يختلف من مورد إلى آخر.

القسم الثاني

و نقصد به، الجملة الخبريّة المستعملة في مقام الطلب؛ و الكلام حولها، يقع في مرحلتين:

[المرحلة] الأولى: في تفسير دلالتها على الطلب؛ مع أنّها جملة خبريّة، مدلولها التصوّريّ، يشتمل على صدور المادّة من الفاعل؛ و مدلولها التصديقيّ، قصد الحكاية؛ فما هي العناية التي تُعمل لإفادة الطلب بها؟ و في تصوير هذه العناية، وجوه:

الأوّل: أن يحافظ على المدلول التصوّريّ و التصديقيّ معاً؛ فتكون الجملة إخباراً عن وقوع الفعل من الشخص؛ غير أنّه يُقيّد الشخص الذي يُقصد الحكاية عنه؛ ممّن كان يُطبّق عمله على الموازين الشرعيّة؛ و هذا التقييد، قرينته، نفس كون المولى في مقام التشريع؛ لا نقل أبناء خارجيّة.

الثاني: أن يحافظ على المدلول التصوّريّ، و على إفادة قصد الحكاية؛ و لكن يقال: إنّ المقصود حكايته، ليس نفس النسبة الصدوريّة المدلولة تصوّراً؛ بل أمر مزروم لها؛ و هو الطلب من المولى، فتكون من قبيل الإخبار عن كرم زيد بجملة «زيد كثير الرماد»، على نحو الكناية.

الثالث: أن يُفترض استعمال الجملة الخبرية في غير مدلولها التصوريّ الوضعيّ، مجازاً؛ وذلك بأن تُستعمل كلمة «أعاد» أو «يُعيد»، في نفس مدلول «أعد»؛ أي: النسبة الإرسالية.

و لا شكّ في أنّ الأقرب من هذه الوجوه، هو الأوّل؛ لعدم اشتماله على أيّ عناية، سوى التقييد الذي تتكفّل به القرينة المتّصلة الحالّية.

[المرحلة] الثانية: في دلالتها على الوجوب؛

أمّا بناء على الوجه الأوّل في إعمال العناية، فدالتها على الوجوب واضحة؛ لأنّ افتراض الاستحباب، يستوجب تقييداً زائداً في الشخص الذي يكون الإخبار بلحاظه؛ إذ لا يكفي في صدق الإخبار، افتراضه ممّن يُطبّق عمله على الموازين الشرعيّة؛ بل لا بدّ من افتراض أنّه يُطبّقه على أفضل تلك الموازين.

و أمّا بناء على الوجه الثاني، فتدلّ الجملة على الوجوب أيضاً؛ لأنّ الملازمة بين الطلب و النسبة الصدوريّة المصحّحة للإخبار عن الملزوم ببيان اللازم، إنّما هي في الطلب الوجوبيّ؛ و أمّا الطلب الاستحبابيّ، فلا ملازمة بينه و بين النسبة الصدوريّة؛ أو هناك ملازمة، بدرجة أضعف.

و أمّا بناء على الالتزام بالتجوّز في مقام استعمال الجملة الخبرية - كما هو مقتضى الوجه الأخير - ، فتشكّل دلالتها على الوجوب؛ إذ كما يُمكن أن تكون مستعملة في النسبة الإرسالية الناشئة من داعٍ لزوميّ، كذلك يُمكن أن تكون مستعملة في النسبة الإرسالية الناشئة من داعٍ غير لزوميّ.

[النهي أو أدوات الزجر]

و كل ما قلناه في جانب مادة الأمر و هيئته و الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، يقال عن مادة النهي و هيئته و النهي الخبري المستعمل في مقام النهي؛ غير أنّ مفاد الأمر، طلب الفعل؛ و مفاد النهي، الزجر عنه؛ و كما توجد أوامر إرشادية، توجد نواه إرشادية أيضاً؛ و المرشد إليه، تارة: يكون حكماً شرعياً كالمانعية في «لاتصل فيما لا يؤكل لحمه»؛ و أخرى: نفي حكم شرعي من قبيل «لا تعمل بخبر الواحد»؛ فإنه إرشاد إلى عدم الحكم بحجته؛ و ثالثة: يكون المرشد إليه شيئاً تكوينياً؛ كما في نواهي الأطباء للمريض، عن استعمال بعض الأطعمة؛ إرشاداً إلى ضررها.

[الفور و التراخي و المرة و التكرار في مدلول الأمر]

ثم إن الأمر لا يدل على الفور و لا على التراخي؛ أي: إنه لا يستفاد منه لزوم الإسراع بالإتيان بمتعلقه؛ و لا لزوم التباطؤ؛ لأن الأمر لا يقتضي إلا الإتيان بمتعلقه؛ و متعلقه هو مدلول المادة؛ و مدلول المادة، طبيعي الفعل الجامع بين الفرد الآتي و الفرد المتباطأ فيه.

كما أنّ الأمر لا يدل على المرة؛ و لا على التكرار؛ أي: إنه لا يستفاد منه، لزوم الإتيان بفرد واحد أو بأفراد كثيرة؛ و إنما تلزم به الطبيعة، و الطبيعة بعد إجراء قرينة الحكمة فيها، يثبت إطلاقها البدلي، فتصدق على ما يأتي به المكلف من وجودها؛ سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر.

فلو قال الأمر: «تصدق»، تحقّق الامتثال بإعطاء فقير واحد درهماً؛ كما يتحقّق بإعطاء فقيرين درهمن في وقت واحد؛ و أما إذا تصدّق المكلف بصدقتين مترتبتين زماناً، فالامتثال يتحقّق بالفرد الأول خاصة.

الخلاصة

- التفسير في دلالة الأمر - مادة و هيئة - على الوجوب: ١. بالوضع؛ و الدليل، التبادر؛ ٢. بحكم العقل في لزوم امتثال طلب لم يقترن بترخيص في المخالفة؛ و هو ينتقض بالطلب غير اللزومي و بأخذ الاقتران، بمعنى الاتصال أو الترخيص أو الإحراز و يرتفع بالعام الدال على الإباحة؛ ٣. بالإطلاق و قرينة الحكمة؛ لا لأن الأمر يدل على الإرادة، و أن شدتها مسانحة لها، فتتعيّن بالإطلاق؛ و ذلك لأن ملاحظة مسانحة الشدة، دقة عقلية غير عرفية؛ و لا لأن المميز للوجوب عن باب المستحبات و المكروهات، عدم الترخيص في الترك، فيُقدّم بالإطلاق، لكونه أقلّ عرفاً؛ و ذلك لأن النسبة بين الوجوب و الاستحباب، هي التباين؛ بل، لأن مدلول صيغة الأمر هو النسبة الإرسالية، و هي تساوق سدّ جميع أبواب العدم؛ فبمقتضى أصالة التطابق بين المدلولين، التصوريّ و التصديقيّ، يتعيّن الطلب بمعنى عدم الترخيص في المخالفة؛ فإن تمّ الدليل؛ و إلاّ تعيّن الوجوب بالوضع.
- إن إرادة الاستحباب من الأمر، بناء على تفسير دلالته على الوجوب بالوضع: تجوز؛ و بحكم العقل: لم يكن تصرفاً في مدلول اللفظ؛ و بالإطلاق: تقييد له.
- قد يُستعمل الأمر، للإرشاد أحياناً؛ فلا يدلّ على الوجوب؛ و قد يُعبّر عنه حينئذ، بـ «الوجوب الشرطي»؛ و هو وجوب الشرط و لزومه في المشروط.
- قد تُستعمل الجملة الخبرية، في مقام الطلب؛ بقرينة كون المولى في مقام التشريع؛ مقيدة بوقوع الفعل عن شخص يُطبّق الموازين الشرعية؛ فتدلّ على الوجوب.
- تصدق جميع النتائج المذكورة في أدوات الطلب، على أدوات الزجر أيضاً؛ من مادة النهي و هيئته و غيرهما.
- إن متعلّق الأمر، طبيعيّ الفعل الجامع بين الفرد الآنيّ و المتباطأ فيه؛ فلا يدلّ على الفور أو التراخي؛ كما لا يدلّ على المرّة أو التكرار؛ و ذلك لأن طبيعة الفعل، يثبت فيها إطلاقها البدليّ، بعد إجراء قرينة الحكمة؛ فتصدق على ما يأتي به المكلف من وجودها.

الأسئلة

١. اذكر الدليل في دلالة الأمر - مائة و هيئة - على الوجوب .
٢. اذكر الأتجاهات في تفسير دلالة الأمر على الوجوب و اذكر أدلتها .
٣. ما هو الردّ على تفسير دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل؟
٤. ما هو الردّ على تفسير دلالة الأمر على الإرادة الشديدة بالإطلاق؟ و أنها تتعيّن في الواجبات؟
٥. ما هو الردّ على تفسير دلالة الأمر بالإطلاق، على تعيّن طلب الفعل عديباً للترخيص في الترك.
٦. اذكر الفوارق العمليّة المترتبة على التفاسير في دلالة الأمر على الوجوب .
٧. ما هو الوجوب الشرطيّ؟
٨. ما هو المقصود من كون أمر إرشادياً؟
٩. اذكر الافتراضات في تفسير العناية المعمولة لإفادة الجملة الخبريّة، معنى الطلب؟ و اذكر الأقرب منها للصحة مع ذكر الدليل .
١٠. اذكر تقريب دلالة الجملة الخبريّة المستعملة في مقام الطلب، على الوجوب؛ بناء على جميع الافتراضات في تفسير العناية المعمولة في إفادتها ذلك .
١١. هل تفترق أدوات الزجر في دلالتها على النهي عن تفاصيل دلالة أدوات الطلب على الوجوب؟ كيف؟
١٢. هل يدلّ الأمر على الفور أو التراخي أو المرّة أو التكرار؟

- هل وُضع اسم الجنس للمعنى المطلق أم للأعمّ منه؟ وما هي تبعات ذلك؟

[الإطلاق و التقييد]

الإطلاق و اسم الجنس

الإطلاق يقابل التقييد؛ فإن تصوّرت معنىً و أخذت فيه وصفاً زائداً أو حالة خاصّة كالإنسان العالم، كان ذلك تقييداً؛ و إذا تصوّرت مفهوم الإنسان و لم تُضف إليه شيئاً من ذلك، فهذا هو الإطلاق.

و قد وقع الكلام في أنّ اسم الجنس، هل هو موضوع للمعنى للملحوظ بنحو الإطلاق؟ فيكون الإطلاق قيّداً في المعنى الموضوع له؟ أو لذات المعنى الذي يطرأ عليه الإطلاق تارة و التقييد أخرى؟

و لتوضيح الحال، تُقدّم عادة، مقدّمة لتوضيح أنحاء لحاظ المعنى و اعتبار الماهيّة في الذهن؛ لكي تُحدّد نحو المعنى الموضوع له اللفظ على أساس ذلك؛ و حاصلها - مع أخذ ماهيّة الإنسان و صفة العلم كمثال - ، أنّ ماهيّة الإنسان، إذا تتبّعنا أنحاء وجودها في الخارج، نجد أنّ هناك حصّتين ممكنتين لها من ناحية صفة العلم؛ و هما: الإنسان الواحد للصفة خارجاً؛ و الإنسان الفاقدها خارجاً؛ و لا يتصوّر لها حصّة ثالثة ينتفي فيها الوجدان و الفقدان معاً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين؛ و من هنا، نعرف أنّ مفهوم الإنسان الجامع بين الواجد و الفاقدها، ليس حصّة ثابتة في الخارج في عرض الحصّتين السابقتين.

و لكن إذا تجاوزنا الخارج إلى الذهن، و تتبّعنا عالم الذهن في معقولاته الأولى التي ينتزعها من الخارج مباشرة، نجد ثلاث حصص أو ثلاثة أنحاء من لحاظ الماهية؛ كلّ واحد [منها] يُشكّل صورة للماهية في الذهن؛ تختلف عن الصورتين الأخرين؛ لأنّ لحاظ ماهية الإنسان في الذهن، تارة: يقترن مع لحاظ صفة العلم - وهذا ما يُسمّى بالمقيّد؛ أو لحاظ الماهية بشرط شيء - ؛ و أخرى: يقترن مع لحاظ عدم صفة العلم - وهذا نحو آخر من المقيّد و يُسمّى «لحاظ الماهية بشرط لا» - ؛ و ثالثة: لا يقترن بأيّ واحد من هذين اللحاظين؛ - وهذا ما يُسمّى بـ «المطلق» أو «لحاظ الماهية لا بشرط» - ؛ و هذه حصص ثلاث، عرضية للحاظ في وعاء الذهن.

و إذا دققنا النظر، وجدنا أنّ هذه الحصص الثلاث من لحاظ الماهية، تتميز بخصوصيات ذهنية وجوداً و عدماً؛ و هي: لحاظ الوصف و لحاظ عدمه و عدم اللحاظين.

و أمّا الحصّتان الممكنتان للماهية في الخارج، فتميّز كلّ واحدة منهما بخصوصية خارجية، وجوداً و عدماً؛ و هي وجود الوصف خارجاً و عدمه كذلك.

و تُسمّى الخصوصيات التي تتميز بها الحصص الثلاث للحاظ الماهية في الذهن، بعضها عن بعض، بـ «القيود الثانوية»؛ و تُسمّى الخصوصيات التي تتميز بها الحصّتان في الخارج، إحداهما عن الأخرى، بـ «القيود الأولى».

و نلاحظ أنّ القيد الثانويّ المميّز للحاظ الماهية بشرط شيء - و هو لحاظ صفة العلم - ، مرآة لقيد أوليّ - و هو نفس صفة العلم المميّز لإحدى الحصّتين الخارجيتين - ؛ و من هنا، كان لحاظ الماهية بشرط شيء، مطابقاً للحصّة الخارجية الأولى.

كما نلاحظ أنّ القيد الثانويّ المميّز للحاظ الماهيّة بشرط «لا» - وهو لحاظ عدم صفة العلم - ، مرآة لقيد أوليّ - وهو عدم صفة العلم، المميّز للحصّة الخارجيّة الأخرى - ؛ و من هنا، كان لحاظ الماهيّة بشرط «لا»، مطابقاً للحصّة الخارجيّة الثانية.

و أمّا القيد الثانويّ المميّز للحاظ الماهيّة لا بشرط - وهو عدم كلا للحاظين - ، فليس مرآة لقيد أوليّ؛ لأنّه عدم اللحاظ؛ و عدم اللحاظ، ليس مرآة لشيء؛ و من هنا، كان المرئيّ بلحاظ الماهيّة لا بشرط، ذات الماهيّة المحفوظة في ضمن المطلق و المقيد؛ و على هذا الأساس، صحّ القول بأنّ المرئيّ و الملحوظ باللحاظ الثالث اللا بشرطيّ، جامع بين المرئيين و الملحوظين باللحاظين السابقين^١؛ لانحفاظه فيهما؛ و إن كانت نفس الرؤية و اللحاظ، متباينة في اللحاظات الثلاثة؛ فاللحاظ اللا بشرطيّ - بما هو لحاظ - ، يقابل اللحاظين الآخرَين؛ و قسم ثالث لهما؛ و لهذا يُسمّى بـ «اللا بشرط القسميّ»؛ و لكن إذا التفت إلى ملحوظه مع الملحوظ في اللحاظين الآخرَين، كان جامعاً بينهما؛ لا قسمياً في مقابلتهما؛ بدليل انحفاظه فيهما معاً؛ و القسم لا يُحفظ في القسم المقابل له.

ثمّ إذا تجاوزنا وعاء المعقولات الأوّليّة للذهن، إلى وعاء المعقولات الثانية التي ينتزعها الذهن من لحاظاته و تعقلاته الأوّليّة، وجدنا أنّ الذهن ينتزع جامعاً بين اللحاظات الثلاثة للماهيّة المتقدّمة؛ و هو عنوان لحاظ الماهيّة؛ من دون أن يُقيّد هذا اللحاظ، بلحاظ الوصف و لا بلحاظ عدمه و لا بعدم اللحاظين؛ و هذا جامع بين لحاظات الماهيّة الثلاثة في الذهن؛ و يُسمّى بـ «الماهية اللا بشرط المقسميّ»؛ تمييزاً له عن لحاظ الماهيّة اللا بشرط القسميّ؛

١. المقيّدَين بشرط «شيء» أو بشرط «لا».

لأنّ ذلك، أحد الأقسام الثلاثة للماهية في الذهن؛ وهذا هو الجامع بين تلك الأقسام الثلاثة.

إذا توضّحت هذه المقدّمة، فنقول: لا شكّ في أنّ اسم الجنس، ليس موضوعاً للماهية اللا بشرط القسميّ؛ لأنّ هذا جامع - كما عرفت - بين الحصص و اللحاظات الذهنيّة؛ لا بين الحصص الخارجيّة؛ كما أنّه ليس موضوعاً للماهية المأخوذة بشرط شيء أو بشرط «لا»؛ لوضوح عدم دلالة اللفظ، على القيد غير الداخل في حاقّ المفهوم؛ فيتعيّن كونه موضوعاً للماهية المعتبرة على نحو اللا بشرط القسميّ.

وهذا المقدار، ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

و إنّما الكلام في أنّه: هل هو موضوع للصورة الذهنيّة الثالثة - التي تُمثّل الماهية اللا بشرط القسميّ -، بحدّها الذي تميّز به عن الصورتين الأخرين؟^٢ أو لذات المفهوم المرثيّ بتلك الصورة؟^٣ وليست الصورة بحدّها، إلّا مرآة لما هو الموضوع له؟

فعلى الأوّل، يكون الإطلاق مدلولاً وضعياً للفظ؛

و على الثاني، لا يكون كذلك؛ لأنّ ذات المرثيّ و الملحوظ بهذه الصورة، لايشتمل إلّا على ذات الماهية المحفوظة في ضمن المقيّد أيضاً؛ و لهذا أشرنا

١. فإنّ قيد «لا بشرط» القسميّ، داخل في حاقّ مفهوم اللفظ؛ إذا لوحظ مع الملحوظ في اللحاظين الآخرين؛ لاحتفاظه فيهما؛ و لو أنّ نفس الصورة الذهنيّة و لحاظها في الذهن، مباينة للأخرين.

٢. و هو حدّ اللا بشرطيّة الذي يجعلها مقسماً لها.

٣. أي: الجامعة بينهما و المحفوظة فيهما.

سابقاً، إلى أن المرثي باللحاظ الثالث، جامع بين المرثيين الملحوظين باللحاظين السابقين؛ لانحفاظه فيهما.

و لا شك في أن الثاني، هو المتعين؛ وقد استُدلّ على ذلك:
أولاً: بالوجودان العرفي و اللغوي.

و ثانياً: بأن الإطلاق حدّ للصورة الذهنيّة الثالثة؛ فأخذه قيداً، معناه وضع اللفظ للصورة الذهنيّة المحدّدة به؛ و هذا يعني أن مدلول اللفظ أمر ذهني؛ و لا ينطبق على الخارج^٢.

و على هذا، فاسم الجنس، لا يدلّ بنفسه على الإطلاق؛ كما لا يدلّ على التقييد؛ و يحتاج إفادة كلّ منهما، إلى دالّ؛ و الدالّ على التقييد، خاصّ عادة؛ و أما الدالّ على الإطلاق، فهو قرينة عامّة، تُسمّى بـ «قرينة الحكمة»، على ما يأتي إن شاء الله (تعالى).

التقابل بين الإطلاق و التقييد

عرفنا أنّ الماهيّة عند ملاحظتها من قِبَل الحاكم أو غيره، تارة: تكون مطلقة؛ و أخرى: مقيدة؛ و هذان الوصفان متقابلان.

غير أنّ الأعلام، اختلفوا: في تشخيص هويّة هذا التقابل؛ فهناك قول بأنّه من تقابل التضاد؛ و هو مختار السيّد الأستاذ؛ و قول آخر: بأنّه من تقابل العدم و الملكة^٣؛ و قول ثالث: بأنّه من تقابل التناقض؛ و ذلك لأنّ الإطلاق إن كان

١. و تُسمّى بحالة الإهمال أيضاً؛ بناء على القول بتقابل الإطلاق و التقييد على نحو التضادّ أو الملكة و عدمها.

٢. راجع: كفاية الأصول، ص ٢٤٣.

٣. راجع: فوائد الأصول، ج ١، ص ٥٦٥.

هو مجرد عدم لحاظ وصف العلم¹ وجوداً و عدماً، تمّ القول الثالث؛ و إن كان عدم لحاظه حيث يُمكن لحاظه، تمّ القول الثاني؛ و إن كان الإطلاق، لحاظ رفض القيد، تمّ القول الأوّل.

و الفوارق بين هذه الأقوال، تظهر فيما يلي:

١. لا يُمكن تصوّر حالة ثالثة غير الإطلاق و التقييد على القول الثالث؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين؛ و يُمكن افتراضها على القولين الأوّلين؛ و تُسمّى بـ «حالة الإهمال».

٢. يرتبط إمكان الإطلاق بإمكان التقييد على القول الثاني؛ فلا يُمكن الإطلاق في كلّ حالة لا يُمكن فيها التقييد؛ و مثال ذلك: أنّ تقييد الحكم بالعلم به، مستحيل؛ فيستحيل الإطلاق أيضاً على القول المذكور؛ لأنّ الإطلاق بناء عليه، هو عدم التقييد في الموضع القابل؛ فحيث لا قابليّة للتقييد، لا إطلاق؛ و هذا، خلافاً لما إذا قيل بأنّ مردّ التقابل بين الإطلاق و التقييد إلى التناقض؛ فإنّ استحالة أحدهما حينئذٍ، تستوجب كون الآخر ضرورياً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين؛ و أمّا إذا قيل بأنّ مردّه إلى التضادّ، فتقابل التضادّ بطبيعته، لا يفترض امتناع أحد المتقابلين، بامتناع الآخر و لا ضرورته.

و الصحيح، هو القول الثالث؛ دون الأوّلين؛ و ذلك لأنّ الإطلاق، تُريد به الخصوصيّة التي تقتضي صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الأفراد؛ و هذه الخصوصيّة، يكفي فيها مجرد عدم لحاظ أخذ القيد الذي هو نقيض للتقييد؛ لأنّ كلّ مفهوم، له قابليّة ذاتيّة للانطباق على كلّ فرد يُحفظ فيه ذلك المفهوم؛ و هذه القابليّة، تجعله صالحاً لإسراء الحكم الثابت له، إلى أفراد شمولياً أو

١. كمنال في «أكرم العالم» مثلاً.

بدلياً؛ وهذه القابليّة بحكم كونها ذاتيّة، لازمة له؛ و لا تتوقّف على لحاظ عدم أخذ القيد؛ و لا يُمكن أن تنفكّ عنه.

و التقييد، لا يُفكك بين هذا اللازم و ملزومه؛ و إنّما يُحدث مفهوماً جديداً مابيناً للمفهوم الأوّل؛ لأنّ المفاهيم، كلّها متباينة في عالم الذهن؛ حتّى ما كان بينهما عموم مطلق في الصدق؛ و هذا المفهوم الجديد، له قابليّة ذاتيّة أضيق دائرة من قابليّة المفهوم الأوّل؛ و هكذا يتّضح أنّ الإطلاق، يكفي فيه، مجرد عدم التقييد.

و بهذا الصدد، يجب أن تُميّز التقابل بين الإطلاق الثبوتيّ و التقييد المقابل له - وهذا ما كنّا نتحدّث عنه فعلاً - ، عن التقابل بين الإطلاق الإثباتيّ - أي: عدم ذكر القيد الكاشف عن الإطلاق بقريئة الحكمة - و التقييد المقابل له؛ فإنّ مردّ التقابل بين الإطلاق الإثباتيّ و التقييد المقابل له، إلى تقابل العدم و الملكة؛ فعدم ذكر القيد، إنّما يكشف عن الإطلاق في حالة يُمكن فيها للمتكلّم ذكر القيد؛ كما مرّ في الحلقة السابقة.

الخلاصة

- تنقسم الماهية بلحاظ القيود الأوليّة (الخارجيّة)، إلى الواجدة و الفاقدة للقيد؛ و تنقسم بلحاظ القيود الثانويّة (الذهنيّة)، إلى: المقيّدة (بشرط شيء)؛ و بشرط «لا»؛ و اللا بشرطيّة (القسميّة) أو المطلقة؛ و لو أنّ الأخيرة، جامعة بين الآخرين؛ لانحفاظها بينهما؛ إلّا أنّ الجامعة بين الأقسام الثلاثة للماهية، بلحاظ القيود الثانويّة في وعاء المعقولات الثانية، هي الماهية لا بشرط القسميّة.
- يتعيّن وضع اسم الجنس لذات مفهوم الماهية المعتبرة على نحو اللا بشرط القسميّة؛ لأنّها الجامعة بين الحصّتين الخارجيّتين (المشروطتين بالشيء أو

بعدهم)؛ و قيد اللا بشرطيّة الملحوظ فيها، داخل في حاقّ المفهوم؛ و ليس خارجاً عنه ليمنع من انحفاظها فيهما؛ و الدليل على ذلك، الوجدان العرفي و اللغوي و أنّ تحديدها بالإطلاق، يسلب صفة انطباقها على الخارج منها؛ و من هنا، يحتاج اسم الجنس، للدلالة على التقييد أو الإطلاق، إمّا إلى دالّ خاصّ على التقييد؛ أو إلى قرينة عامّة تدلّ على إرادة الإطلاق.

• هناك فوارق عمليّة تترتب على الاعتقاد بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد ثبوتاً، هل هو على نحو التضادّ؟ أو الملكة و عدمها؟ أو التناقض؟ لأنّ مجرد عدم لحاظ أخذ القيد، يكفي لتحقيق مفهوم الإطلاق المنطبق على جميع الأفراد؛ من دون توقّفه على هذا للحاظ؛ و أمّا التقابل الإثباتيّ بينهما، فهو على نحو الملكة و عدمها؛ إذ، عدم ذكر القيد، يكشف عن الإطلاق في حالة يُمكن فيها للمتكلم ذكر القيد.

الأسئلة

١. اذكر أنحاء وجود الماهيّة في الخارج.
٢. ما هي القيود الأوّليّة و الثانويّة في لحاظ الماهيّة؟ و ما هي أقسام الماهيّة في ضوء هذين للحاظين؟
٣. ما هو الفارق بين لحاظ الماهيّة باللحاظ اللا بشرط القسيميّ و لحاظها المقسميّ؟
٤. بيّن اللحاظ المطلق للماهيّة و فارقيتّه مع سائر اللحاظات.
٥. لأيّ اللحاظات وُضع اسم الجنس؟ و ما هو الدليل على ذلك؟
٦. بيّن نحو التقابل الإثباتيّ بين المطلق و المقيدّ و اذكر الدليل على ذلك.
٧. بيّن نحو التقابل الثبوتيّ بين المطلق و المقيدّ و اذكر الدليل على ذلك.

- ما هي النسبة بين احترازية القيود و قرينة الحكمة؟

احترازية القيود و قرينة الحكمة

قد يقول المولى: «أكرم الفقير العادل»؛ و قد يقول: «أكرم الفقير».

ففي الحالة الأولى، يكون موضوع الحكم في مرحلة المدلول التصوري للكلام، حصّة خاصّة من الفقير؛ أي: الفقير العادل؛ و بحكم الدلالة التصديقيّة الأولى، نُثبت أنّ المتكلم، قد استعمل الكلام لإخطار صوزة حكم متعلّق بالحصّة الخاصّة^١؛ و بحكم الدلالة التصديقيّة الثانية، نُثبت أنّ المولى جادٌّ في هذا الكلام؛ بمعنى أنّ هذا الحكم، مجعول و ثابت في نفسه حقيقة؛ و ليس [حكماً] هازلاً^٢.

و بحكم ظهور الحال في التطابق بين الدلالة التصديقيّة الأولى و الدلالة التصديقيّة الثانية^٣، يثبت أنّ الحكم الجدّي المدلول للدلالة التصديقيّة الثانية، متعلّق بالحصّة الخاصّة؛ كما هو كذلك في الدلالة التصديقيّة الأولى؛ و بهذا

١. إلى هنا، يتكوّن المدلول اللفظي؛ أي: ما قاله المتكلم إثباتاً، بمجموع الدالتين التصوريّة و التصديقيّة الأولى؛ و هو إرادة استعمال اللفظ في المعنى.

٢. و هنا، يتكوّن المدلول الثبوتي للكلام؛ و هو المراد الجدّي للمتكلّم.

٣. و هو ظهور حالتي سياقي عامّ، يُكوّن قرينة على المراد الجدّي؛ ما لم تقم قرينة على خلافه؛ و هذا الظهور، له وجه إيجابي بأنّ ما يقوله المتكلم يُريده؛ و سلبي بأنّ ما لا يقوله لا يُريده.

الطريق، نستكشف من أخذ قيد العدالة في المثال أو أيّ قيد من هذا القبيل، في مرحلة المدلول التصوّريّ و التصديقيّ الأوّليّ، كونه قيداً في موضوع ذلك الحكم المدلول عليه بالخطاب جداً؛^١ و ذلك ما يُسمّى بـ «قاعدة احترازية القيود».

و مرجع ظهور التطابق الذي يُبرّر هذه القاعدة، إلى ظاهر حال المتكلم [في] أنّ كلّ ما يقوله يُريده جداً^٢؛ و الدلالة التصوريّة و الدلالة التصديقيّة الأولى بمجموعهما، يُكوّنان الصغرى لهذا الظهور؛ إذ يُثبتان ما يقوله المتكلم؛ فتنطبق حينئذٍ الكبرى التي هي مدلول لظهور التطابق المذكور.

و قاعدة الاحترازية التي تقوم على أساس هذا الظهور، تقتضي انتفاء الحكم بانتفاء القيد؛ إلاّ أنّها إنّما تنفي شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب^٣؛ و لاتنفي أيّ حكم آخر من قبيله^٤؛ و بهذا، اختلفت عن المفهوم في موارد ثبوته؛ حيث أنّه يقتضي انتفاء طبيعيّ الحكم و سنخه، بانتفاء الشرط؛ على ما تقدّم في الحلقة السابقة.

١. و ذلك استناداً إلى الظهور الحاليّ السياقيّ العامّ، في تطابق الدلالة اللفظيّة (الإبائيّة المتكوّنة من التصوريّة و التصديقيّة الأولى)، مع الدلالة التصديقيّة الثانية (الثبوتية).

٢. و ذلك لأنّ الجانب الإيجابيّ لظهور التطابق بين الدالتين، هو أنّ المتكلم في مقام بيان إرادته جداً.

٣. لأنّ القيد متوجّه إلى الموضوع؛ لا إلى طبيعيّ الحكم.

٤. أي: لاتنفي سائر أفراد الحكم؛ و من هنا سيّضح: كما أنّ للظهور الحاليّ السياقيّ العامّ في تطابق الدالتين اللفظيّة و التصديقيّة الثانية، وجهان: إيجابيّ و سلبيّ بتفصيل يأتي، فإنّ الوجه الإيجابيّ أيضاً - و هو أنّ المتكلم في مقام بيان إرادته؛ فكّل ما يقوله يُريده -، تارة: يكون على نحو تقييد الموضوع؛ فيشكّل موضوع قاعدة احترازية القيود؛ و أخرى: يكون على نحو تقييد الحكم؛ فيشكّل موضوع الجملة ذات المفهوم.

و أما في الحالة الثانية، فقد أنيط الحكم في مرحلة المدلول التصوريّ، بذات الفقير؛ و قد تقدّم أنّ مدلول اسم الجنس، لا يدخل فيه التقييد و لا الإطلاق؛ و الدلالة التصديقيّة الأوليّة، إنّما تنطبق على ذلك، بمقتضى التطابق بينها و بين الدلالة التصوريّة للكلام؛ و بهذا ينتج أنّ المتكلم قد أفاد بقوله، ثبوت الحكم للفقير؛ و لم يُفد دخل قيد العدالة في الحكم و لم يقل ذلك؛ لا أنّه أفاد الإطلاق و قال به؛ لأنّ صدق ذلك، يتوقّف على أن يكون الإطلاق دخليّاً في مدلول اللفظ وضعاً؛ و قد عرفت عدمه؛ فقصارى ما يُمكن تقريره، أنّه لم يذكر القيد و لم يقله؛ و هذا، يُحقّق صغرى لظهور الحاليّ سياقيّ؛ و هو ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام بيان موضوع حكمه الجدّيّ بالكامل؛ و هو يستتبع ظهور حاله في أنّ ما لا يقوله من القيود، لا يُريده في [حكمه أو في] موضوع حكمه؛ و بذلك نُثبت أنّ قيد العدالة، غير مأخوذ في موضوع الحكم في الحالة الثانية؛ و هو معنى الإطلاق؛ و هذا ما يُسمّى بـ «قرينة الحكمة» أو: «مقدّمات الحكمة».

و بالمقارنة، نجد أنّ الظهور الذي يعتمد عليه الإطلاق، غير الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود؛ فتلك، تعتمد على ظهور حال المتكلم في أنّ ما يقوله، يُريده؛ و الإطلاق، يعتمد على ظهور حاله في أنّ ما لا يقوله، لا يُريده.

و يُمكن القول، بأنّ الظهور الأوّل، هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظيّ للكلام و المدلول التصديقيّ الجدّيّ إيجابياً - نُريد بالمدلول اللفظيّ، المدلول المتحصّل من الدلالة التصوريّة و الدلالة التصديقيّة الأولى -؛ و أنّ الظهور الثاني، هو ظهور التطابق بينهما سلبياً.

١. سواء في ذلك قيود الحكم أو قيود موضوعه.

٢. و هذا، هو الوجه السلبّي للظهور الحاليّ السياقيّ العامّ في تطابق الدالتين اللفظيّة و التصديقيّة الثانية.

و يلاحظ أنّ ظهور حال المتكلم في التطابق الإيجابي - أي: في أنّ ما يقوله يُريده - ، أقوى من ظهور حاله في التطابق السلبي - أي: في أنّ ما لا يقوله لا يُريده - .

و من هنا، صحّ القول بأنّه متى ما تعارض المدلول اللفظي للكلام، مع إطلاق كلام آخر، قُدّم المدلول اللفظي على الإطلاق؛ وفقاً لقواعد الجمع العرفي^١.

و يتّضح ممّا ذكرناه، أنّ جوهر الإطلاق، يتمثل في مجموع أمرين:
 الأول: يُشكّل الصغرى لقرينة الحكمة؛ و هو أنّ تمام ما ذكر و قيل موضوعاً للحكم، بحسب المدلول اللفظي للكلام، هو الفقير؛ و لم يُؤخذ فيه قيد العدالة.
 و الثاني: يُشكّل الكبرى لقرينة الحكمة؛ و هو أنّ ما لم يقله و لم يذكره إثباتاً، لا يُريده ثبوتاً؛ لأنّ ظاهر حال المتكلم، أنّه في مقام بيان تمام موضوع حكمه الجدّي بالكلام؛ و تُسمّى هاتان المقدّمتان، بـ «مقدّمات الحكمة»^٢.
 فإذا تمّت هاتان المقدّمتان، تكوّنت للكلام دلالة على الإطلاق و عدم دخل أيّ قيد لم يُذكر في الكلام.

١. و ذلك لأنّ الإطلاق، يعتمد الوجه السلبي للظهور الحالي السياقيّ في تطابق الدالتين اللفظيّة و التصديقيّة؛ بمعنى أنّ افتقاد القرينة في مقام بيان تمام الحكم أو الموضوع، يدلّ على إطلاق الحكم أو موضوعه؛ فعندما يُشكّل كلام آخر بمدلوله اللفظي، قرينة عرفيّة نوعيّة تكشف عن إعداد المتكلم لها، ينتفي موضوع الإطلاق.

٢. فقرينة الحكمة أو مقدّماتها، تتكوّن من صغرى و كبرى؛ الأولى: تنشأ من تطابق الدالتين التصوريّة و التصديقيّة الأولى؛ و تُكوّن المدلول اللفظي للكلام إثباتاً؛ أي: تمام ما قاله المتكلم؛ و الكبرى: تنشأ من تطابق الدالتين اللفظيّة و التصديقيّة الثانية؛ و تكشف عن مراد المتكلم ثبوتاً؛ أي: إنّ ما لم يقله ، لم يُرده و لم يكن دخيلاً في الحكم أو في موضوعه.

[الإطلاق و القيود المتصلة و المنفصلة و قدر المتيقن في مقام التخاطب]

و لا شكّ في أنّ هذه الدلالة، لا توجد في حالة ذكر القيد في نفس الكلام؛ لأنّ دخله في موضوع الحكم، يكون طبيعياً حينئذ؛ مادام القيد داخلاً في جملة ما قاله؛ و تختلّ بذلك، المقدّمة الصغرى.

و إنّما وقع الشكّ و البحث في حالتين:

الأولى: إذا ذكر القيد في كلام منفصل آخر، فهل يؤدّي ذلك، إلى عدم دلالة الكلام الأوّل [الخالي من القيد] على الإطلاق رأساً؟ كما هي الحالة في ذكره متّصلاً^٢؟ أو أنّ دلالة الكلام الأوّل على الإطلاق، تستقرّ بعدم ذكر القيد متّصلاً [فحسب]؟ و الكلام المنفصل المفترض، يُعتبر معارضاً لظهور قائم بالفعل؛ و قد يُقدّم عليه؛ وفقاً لقواعد الجمع العرفي؟

و يتحدّد هذا البحث، على ضوء معرفة أنّ ذلك الظهور الحاليّ الذي يُشكّل الكبرى^١، هل يقتضي كون المتكلّم في مقام بيان تمام موضوع الحكم بشخص كلامه؟ أو بمجموع كلماته؟ فعلى الأوّل، يكون صغراه، عدم ذكر القيد متّصلاً بالكلام؛ و يكون ظهور الكلام في الإطلاق، منوطاً بعدم ذكر القيد في شخص ذلك الكلام؛ فلا ينهدم بمجيء التقييد في كلام منفصل؛ و على الثاني، تكون صغراه، عدم ذكر القيد؛ و لو في كلام منفصل؛ فينهدم أصل الظهور، بمجيء القيد في كلام آخر.

١. أي: مباشرة.

٢. فإنّ الكلام فيها، يدلّ على عدم الإطلاق مباشرة.

٣. أي: الوجه السلبيّ لتطابق الدالّتين اللفظيّة و التصديقيّة الأولى.

و المتعين بالوجدان العرفي، الأول؛ بل يلزم على الثاني، عدم إمكان التمسك بالإطلاق في موارد احتمال البيان المنفصل؛ لأنّ ظهور الكلام في الإطلاق، إذا كان منوطاً بعدم ذكر القيد و لو منفصلاً، فلايُمكن إحرازه مع احتمال ورود القيد في كلام منفصل.

الثانية: إذا كان هناك قدر متيقّن في مقام التخاطب، فهل يمنع عن دلالة الكلام على الإطلاق؟ أو لا؟

و توضيح ذلك، أنّ المطلق إذا صدر من المولى، فتارة: تكون حصصه متكافئة في الاحتمال؛ فيكون من الممكن اختصاص الحكم: بهذه الحصّة دون تلك؛ أو: بالعكس؛ أو: شموله لهما معاً؛ و هذا، معناه عدم وجود قدر متيقّن؛ و في مثل ذلك، تتمّ قرينة الحكمة بلا إشكال؛ و ثانية: تكون إحدى الحصّتين، أولى بالحكم من الحصّة الأخرى؛ غير أنّها أولويّة علّمت من خارج ذلك الكلام الذي اشتمل على المطلق؛ و هذا ما يُسمّى بـ «القدر المتيقّن من الخارج»؛ و المعروف في مثل ذلك، تماميّة قرينة الحكمة أيضاً؛ و ثالثة: يكون نفس الكلام، صريحاً في تطبيق الحكم على إحدى الحصّتين؛ كما إذا كانت هي مورد السؤال، و جاء المطلق، كجواب على هذا السؤال؛ من قبيل أن يسأل شخص من المولى عن إكرام الفقير العادل، فيقول له: «أكرم الفقير»؛ و هذا، ما يُسمّى بـ «القدر المتيقّن في مقام التخاطب».

و قد اختار صاحب الكفاية رحمته الله أنّ هذا، يمنع من دلالة الكلام على الإطلاق؛ إذ في هذه الحالة، قد يكون مراده، مختصّاً بالقدر المتيقّن؛ و هو الفقير العادل في المثال؛ لأنّ كلامه، وافٍ ببيان القدر المتيقّن؛ فلايلزم حينئذ، أن يكون قد أراد ما لم يقله^١.

١. راجع: كفاية الأصول، ص ٢٤٧.

و الجواب على ذلك، أنّ ظاهر حال المتكلم - كما عرفت في كبرى قرينة الحكمة - ، أنّه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدّي بالكلام؛ فإذا كانت العدالة جزءاً من الموضوع، يلزم أن لا يكون تمام الموضوع بيناً؛ إذ لا يوجد ما يدلّ على قيد العدالة؛ و مجرد أنّ الفقير العادل، هو المتيقّن في الحكم، لا يعني أخذ قيد العدالة في الموضوع؛ فقريّة الحكمة، تقتضي إذاً، عدم دخل قيد العدالة حتّى في هذه الحالة؛ و بذلك يتضح أنّ قرينة الحكمة - أي: ظهور الكلام في الإطلاق - ، لا تتوقّف على عدم المقيد المنفصل؛ و لا على عدم القدر المتيقّن؛ بل على عدم ذكر القيد متصلاً.

هذا، هو البحث في أصل الإطلاق و قرينة الحكمة؛ و تكميلاً لنظريّة الإطلاق، لابدّ من الإشارة إلى عدّة تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ أساس الدلالة على الإطلاق - كما عرفت - ، هو الظهور الحاليّ السياقيّ؛ و هذا الظهور، دلّته تصديقيّة؛ و من هنا، كانت قرينة الحكمة الدالّة على الإطلاق، ناظرة إلى المدلول التصديقيّ للكلام ابتداءً؛ و لا تدخل في تكوين المدلول التصوريّ؛ خلافاً لما إذا قيل بأنّ الدلالة على الإطلاق، و ضعيّة؛ لأخذه قيداً في المعنى الموضوع له؛ فإنّها تدخل حينئذ، في تكوين المدلول التصوريّ.

التنبيه الثاني: أنّ الإطلاق، تارة: يكون شمولياً، يستدعي تعدّد الحكم بتعدّد ما لطرفه من أفراد؛ و أخرى: بدلياً، يستدعي وحدة الحكم؛ فإذا قيل: «أكرم العالم»، كان وجوب الإكرام، متعدّداً بتعدّد أفراد العالم؛ و لكنّه، لا يتعدّد في كلّ عالم بتعدّد أفراد الإكرام.

و قد يقال: إنَّ قرينة الحكمة، تُنتج تارة: الإطلاق الشموليّ؛ و أخرى: الإطلاق البدليّ؛ و يُعترض على ذلك، بأنَّ قرينة الحكمة واحدة؛ فكيف تُنتج تارة: الإطلاق الشموليّ؟ و أخرى: الإطلاق البدليّ؟
و قد أُجيب على هذا الاعتراض بعدّة وجوه:

الأول: ما ذكره السيّد الأستاذ؛ من أنّ قرينة الحكمة لا تُثبت إلّا الإطلاق بمعنى تقييد القيد؛ و أمّا البدليّة و الاستغراقيّة، فيثبت كلّ منهما بقرينة إضافية؛ فالبدليّة في الإطلاق في متعلّق الأمر مثلاً، تُثبت بقرينة إضافية؛ و هي أنّ الشموليّة، غير معقولة؛ لأنَّ إيجاد جميع أفراد الطبيعة، غير مقدور للمكلف عادة؛ و الشموليّة في الإطلاق في متعلّق النهي مثلاً، تُثبت بقرينة إضافية؛ و هي أنّ البدليّة، غير معقولة؛ لأنَّ ترك أحد أفراد الطبيعة على البدل، ثابت بدون حاجة إلى النهي.

و لا يصلح هذا الجواب لحلّ المشكلة؛ إذ توجد حالات يُمكن فيها الإطلاق الشموليّ و البدليّ معاً؛ كما في كلمة «عالم» في قولنا: «أكرم العالم»؛ فلا بدّ إذاً، من أساس لتعيين الشموليّة أو البدليّة؛ غير مجرد كون بديله مستحيلاً.

الثاني: ما ذكره المحقّق العراقيّ رحمته الله من أنّ الأصل في قرينة الحكمة، إنتاج الإطلاق البدليّ؛ و الشموليّة، عناية إضافية بحاجة إلى قرينة؛ و ذلك لأنّ هذه القرينة، تُثبت أنّ موضوع الحكم، ذات الطبيعة بدون قيد؛ و الطبيعة بدون قيد، تنطبق على القليل و الكثير و على الواحد و المتعدّد؛ فلو قيل: «أكرم العالم»، و جرت قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق، كفى في الامتثال، إكرام الواحد؛ لانطباق الطبيعة عليه؛ و هذا معنى كون الإطلاق، من حيث الأساس، بديلاً

دائماً؛ و أمّا الشموليّة، فتحتاج إلى ملاحظة الطبيعة، سارية في جميع أفرادها؛ و هي مؤونة زائدة تحتاج إلى قرينة.

الثالث: أن يقال - خلافاً لذلك^١ - أن الماهيّة، عندما تُلاحظ بدون قيد و ينصبّ عليها حكم، إنّما ينصبّ عليها ذلك، بما هي مرآة للخارج؛ فيسري الحكم نتيجة لذلك، إلى كلّ فرد خارجيّ تنطبق عليه تلك المرآة الذهنيّة؛ و هذا معنى تعدّد الحكم و شموليّته.

و أمّا البدليّة - كما في متعلّق الأمر - ، فهي التي تحتاج إلى عناية؛ و هي تقييد الماهيّة بالوجود الأوّل؛ فقول «صلّ» يرجع إلى الأمر بالوجود الأوّل؛ و من هنا، لا يجب الوجود الثاني؛ و على هذا، فالأصل في الإطلاق، الشموليّة؛ ما لم تقم قرينة على البدليّة.

و تحقيق الحال في المسألة، يوافيك في بحث أعلى إن شاء الله (تعالى).

التنبية الثالث: إذا لاحظنا متعلّق النهي في «لا تكذب»، و متعلّق الأمر في «صلّ»، نجد أن الحكم في الخطاب الأوّل، يشتمل على تحريمات متعدّدة؛ بعدد أفراد الكذب؛ و كلّ كذب حرام بحرمة تخصّه؛ و لو كذب المكلف كذبتين، يعصي حكّمين و يستحقّ عقابين؛ و أمّا الحكم في الخطاب الثاني، فلا يشتمل إلّا على وجوب واحد؛ فلو ترك المكلف الصلاة، لكان ذلك عصياناً واحداً؛ و يستحقّ بسببه، عقاباً واحداً؛ و هذا، من نتائج الشموليّة في إطلاق متعلّق النهي - التي تقتضي تعدّد الحكم - و البدليّة في إطلاق متعلّق الأمر، التي تقتضي وحدة الحكم.

١. أي: خلافاً للجواب الثاني؛ فيُغني عن ردّ الجواب الثاني على الاعتراض.

و لكن، قد يُتجاوز هذا و يُفترض النهي في حالة لا يُعبّر إلا عن تحريم واحد؛ كما في النهي المتعلّق باهيّة لاتقبل التكرار؛ من قبيل «لاتحدث»؛ بناء على أنّ الحدث لا يتعدّد؛ ففي هذه الحالة، يكون التحريم واحداً؛ كما أنّ الوجوب في «صلّ» واحد؛ و لكن مع هذا، نلاحظ أنّ هناك فارقاً ثابتاً بين الأمر و النهي؛ أو بين الوجوب و التحريم؛ و هو أنّ الوجوب الواحد المتعلّق بالطبيعة، لا يستدعي إلاّ الإتيان بفرد من أفرادها؛ و أمّا التحريم الواحد المتعلّق بها، فهو يستدعي اجتناب كلّ أفرادها؛ و لا يكفي أن يُترك بعض الأفراد.

و هذا الفارق، ليس مرده إلى الاختلاف في دلالة اللفظ أو الإطلاق؛ بل إلى أمر عقليّ؛ و هو أنّ الطبيعة، توجد بوجود فرد واحد؛ و لكنّها، لاتنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها.

و حيث أنّ النهي عن الطبيعة، يستدعي انعدامها، فلا بدّ من ترك سائر أفرادها.

و حيث أنّ الأمر بها، يستدعي إيجادها؛ فيكفي إيجاد فرد من أفرادها.

التنبية الرابع: أنّه في الحالات التي يكون الإطلاق فيها شمولياً، يسري الحكم إلى كلّ الأفراد؛ فيكون كلّ فرد من الطبيعة المطلقة شمولياً، موضوعاً لفرد من الحكم؛ كما في الإطلاق الشموليّ للعالم في «أكرم العالم»؛ و لكنّ هذا التكرّر في الحكم و التكرّر في موضوعه، ليس على مستوى الجعل و لحاظ المولى عند جعله للحكم بوجود الإكرام على طبيعيّ العالم؛ فإنّ المولى في مقام الجعل، يلاحظ طبيعيّ العالم؛ و لا يلاحظ العلماء بها هم كثرة؛ فبنظره الجعليّ، ليس لديه

إلا موضوع واحد و حكم واحد؛ و لكنّ التكثر، يكون في مرحلة المَجْعول؛ و قد ميّزنا سابقاً بين الجعل و المَجْعول؛ و عرفنا أنّ فعلية المَجْعول، تابعة لفعلية موضوعه خارجاً؛ فيتكثر و جوب الإكرام المَجْعول في المثال، تبعاً لتكثر أفراد العالم في الخارج.

و الخطاب الشرعيّ، مفاده و مدلوله التصديقيّ، إنّما هو الجعل؛ أي الحكم على نحو القضية الحقيقية؛ و ليس ناظراً إلى فعلية المَجْعول؛ و هذا يعني أنّ الشمولية و تكثر الحكم في موارد الإطلاق الشموليّ، إنّما يكون في مرتبة غير المرتبة التي هي مفاد الدليل.

و من هنا، صحّ القول بأنّ السريان - بمعنى تعدّد الحكم و تكثره الثابت بقرينة الحكمة -، ليس من شؤون مدلول الكلام؛ بل هو من شؤون عالم التحليل و المَجْعول.

الخلاصة

- قاعدة احترازية القيود: إنّ أخذ قيد في الحكم، في مرحلة المدلول التصوريّ و المدلول التصديقيّ الأولي، يقتضي بحكم ظهور التطابق بين الدالّتين التصديقيّتين، كونه قيداً في موضوع ذلك الحكم؛ و مرجع ظهور التطابق، إلى ظاهر حال المتكلم في أنّ كلّ ما يقوله يُريده جداً؛ فإنّ هذا الظهور، عندما ينضمّ إلى الدالّتين التصوريّة و التصديقيّة الأولى، كصغرى إثبات مقتضى الكلام، يكشف ثبوتاً عن إرادة المتكلم لتقييد موضوع الحكم و يقتضي انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد فحسب.
- المدلول اللفظي للكلام: هو المدلول المتحصّل من الدالّتين التصوريّة و التصديقيّة الأولى؛ و هو المدلول الإثباتي و ما قاله المتكلم.

- **قريضة الحكمة أو مقدمات الحكمة:** عدم أخذ قيد في حكم أو في موضوعه إثباتاً كصغرى، ينضم إلى الوجه السلبى للظهور الحالى السياقى العام في تطابق الداليتين اللفظية والتصديقية الثانية كبرى - وهي أن الحاكم، في مقام بيان تمام الحكم أو موضوعه - ، فينتج أن الحكم مطلق ثبوتاً؛ ولم يكن أي قيد، دخيلاً فيه.
- **القدر المتيقن في مقام التخاطب:** هو إحدى الحصتين من الحكم المطلق التي يكون الكلام صريحاً في تطبيق الحكم عليها؛ في قبال الحصّة الأولى بالحكم التي علمت أولويتها من خارج الكلام المشتمل على الحكم.
- إنَّ الوجه السلبى للظهور الحالى السياقى في تطابق الداليتين اللفظية والتصديقية الثانية، يقتضي بالوجدان العرفي، أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام الحكم أو موضوعه بشخص كلامه؛ لا بمجموع كلماته؛ فقريضة الحكمة، منوطة بعدم ذكر القيد المتصل فحسب؛ و لا تتوقّف على عدم ذكر القيد المنفصل؛ و لا على عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.
- إنَّ الفارق بين الأمر والنهي الدالّ على التحريم الواحد، هو أنّ الوجوب الواحد المتعلّق بالطبيعة، لا يستدعي إلاّ الإتيان بفرد من أفرادها؛ ولكنّ التحريم الواحد المتعلّق بها، يستدعي اجتناب كلّ أفرادها؛ و لا يكفي في مراعاته أن يُترك بعض الأفراد؛ ومرده ليس إلى الاختلاف في دلالة اللفظ أو الإطلاق؛ بل إلى أمر عقلي؛ حيث أنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد؛ و لا تنعدم إلاّ بانعدام جميع أفرادها.
- إنّها مفاد الخطاب الشرعيّ و مدلوله التصديقيّ هو الجعل؛ أي: الحكم على نحو القضية الحقيقية؛ و ليس ناظراً إلى فعلية المَجْعول؛ و هي تابعة لفعلية موضوعه خارجاً؛ فسرّبان الحكم بمعنى تعدّده و تكثّره الذي يثبت بقريضة الحكمة، ليس من شؤون مدلول الكلام؛ بل هو من شؤون عالم التحليل و المَجْعول.
- إنّ قريضة الحكمة تُثبت في الأصل الإطلاق الشمولّي؛ و ذلك لأنّ الحكم عند ما ينصبّ على الماهية بدون قيد، يسري إلى كلّ فرد خارجيّ تنطبق عليه بما هي مرآة للخارج؛ إلاّ إذا قامت قريضة على البدلية.

الأسئلة

١. اشرح قاعدة احترازية القيود و اذكر مرجعها.
٢. ما هو المدلول اللفظي للكلام؟
٣. ماهي قرينة الحكمة؟
٤. ما هو المقصود من مقدمات الحكمة؟
٥. ما هو المقصود من القدر المتيقن في مقام التخاطب؟
٦. هل يتوقف ظهور الإطلاق بقرينة الحكمة، على عدم القرينة المنفصلة و القدر المتيقن في مقام التخاطب؟ أم لا؟ كيف؟
٧. إلى أي أمر يرجع الفرق بين النهي الدال على التحريم الواحد حيث يستدعي اجتناب كل أفراده و الأمر الذي لا يستدعي إلا الإتيان بفرد واحد؟
٨. هل السريان المفهوم من المطلق، مدلول للكلام؟ أم لأمر آخر؟ كيف؟
٩. هل الأصل في الإطلاق، شموليته أم بدليته؟ ولماذا؟

- ما هو الفرق بين الإطلاق والعموم في الدلالة اللفظية؟

أدوات العموم

تعريف العموم و أقسامه

العموم، هو الاستيعاب المدلول عليه باللفظ؛ و باشتراك أن يكون مدلولاً عليه باللفظ، يخرج المطلق الشمولي؛ فإن الشمولية فيه، ليست مدلولة للكلام - لأنها من شؤون عالم المجعول؛ و الكلام إنما ينظر إلى عالم الجعل -؛ خلافاً للعام؛ فإن تكثر الأفراد فيه، ملحوظ في نفس مدلول الكلام و في عالم الجعل.

و دلالة الكلام على الاستيعاب، تفترض عادة دالين:

أحدهما: يدل على نفس الاستيعاب؛ و يُسمّى بـ «أداة العموم».

و الآخر: يدل على المفهوم المستوعب لأفراده؛ و يُسمّى بـ «مدخول الأداة».

ففي قولنا: «أكرم كل فقير»: الدال على الاستيعاب، كلمة «كل»؛ و الدال على المفهوم المستوعب لأفراده، كلمة «فقير».

و أداة العموم الدالة على الاستيعاب، تارة: تكون اسماً و تدل على الاستيعاب بما هو مفهوم اسمي؛ كما في «كل» و «جميع»؛ و أخرى: تكون حرفاً و تدل عليه بما هو نسبة استيعابية؛ كما في لام الجمع في قولنا: «العلماء»؛ بناء على أن الجمع المعرف باللام، يدل على العموم؛ فإن أداة العموم فيه، هي اللام؛ و اللام حرف؛

فإذا دلّت على الاستيعاب، فهي إنّما تدلّ عليه بما هو نسبة؛ و سيأتي تصوير ذلك إن شاء الله (تعالى).

ثم إنّ العموم، ينقسم إلى الاستغراقيّ و البدليّ و المجموعيّ؛ لأنّ الاستيعاب لكلّ أفراد المفهوم، يعني مجموعة تطبيقاته على أفراد؛ و هذه التطبيقات، تارة: تُلاحظ عرضيّة؛ و أخرى: تبادليّة؛ فالثاني هو البدليّ؛ و الأوّل إن لوحظت فيه عناية وحدة تلك التطبيقات، فهو المجموعيّ؛ و إلّا فهو عموم استغراقيّ.

وقد يقال: إنّ انقسام العموم إلى هذه الأقسام، إنّما هو في مرحلة تعلق الحكم به؛ لأنّ الحكم إن كان متكثرّاً بتكثرّ الأفراد، فهو استغراقيّ؛ و إن كان واحداً و يُكتفى في امثاله بأيّ فرد من الأفراد، فهو بدليّ؛ و إن كان يقتضي الجمع بين الأفراد، فهو مجموعيّ!

و لكنّ الصحيح، أنّ هذا الانقسام، يُمكن افتراضه، بقطع النظر عن ورود الحكم؛ لوضوح الفرق بين التصورات التي تُعطيها كلمات من قبيل «جميع العلماء» و «أحد العلماء» و «مجموع العلماء»؛ حتّى لو لوحظت بما هي كلمات مفردة و بدون افتراض حكم؛ فالاستغراقيّة و البدليّة و المجموعيّة، تُعبّر عن ثلاث صور ذهنيّة للعموم؛ ينسجها ذهن المتكلّم وفقاً لغرضه؛ توطئة لجعل الحكم المناسب عليها.

نحو دلالة أدوات العموم

لا شكّ في وجود أدوات تدلّ على العموم بالوضع؛ ككلمة «كلّ» أو «جميع» أو نحوهما من الألفاظ الخاصّة بإفادة الاستيعاب؛ غير أنّ النقطة الجديرة

بالبحث فيها و في كل ما يثبت أنه من أدوات العموم، هي أن إسرائ الحكم إلى تمام أفراد مدخول الأداة - أي: «عالم» مثلاً في قولنا: «أكرم كل عالم» - ، هل يتوقف على إجراء الإطلاق و قرينة الحكمة في المدخول؟ أو أن دخول أداة العموم على الكلمة، يُغنيها عن قرينة الحكمة؛ و تتولى الأداة نفسها دور تلك القرينة.

و ظاهر كلام صاحب الكفاية رحمته الله أن كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية؛ لأنّ أداة العموم، إذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول، تعين الوجه الأوّل؛ لأنّ المراد بالمدخول، لا يُعرف حينئذ، من ناحية الأداة؛ بل من قرينة الحكمة؛ و إذا كانت موضوعة 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 مباشرة؛ و قد استظهر - بحق^٢ - الوجه الثاني^٢.

و قد يُبرهن على إبطال الوجه الأوّل، برهانين:

١. الظاهر أن صاحب الكفاية، عنى بهذا الإمكان، في خصوص النكرة في سياق النهي؛ حيث قال: «لكن لا يخفى أنّها تُفيدة [أي: العموم] إذا أخذت مرسلة؛ لا مبهمة قابلة للتقيّد»؛ ثمّ همّش عليها: «و إحرار الإرسال فيما أُضيفت [إليه]، إنّما هو بمقدمات الحكمة»؛ ثمّ ذكر إمكان دلالتها على العموم وضعاً، بعد التعرّض إلى دلالة لفظ «كلّ» استطراداً، حيث قال: «نعم، لا يبعد أن يكون [أي: العموم أو الاستيعاب] ظاهراً عند إطلاقها [أي: النكرة في سياق النهي أو أدوات العموم بشكل عام] في استيعاب جميع أفرادها»؛ انظر: كفاية الأصول، ص ٢١٧.

٢. لا يخفى أن هذا التأييد، يخصّ الأدوات الدالّة على العموم؛ دون النكرة في سياق النهي؛ كما سيأتي.

٣. لعلّ المصنّف رحمته الله استفاد استظهار صاحب الكفاية، من عبارة: «لا يبعد»؛ انظر: نفس المصدر.

البرهان الأوّل: لزوم اللغويّة منه؛ كما تقدّم توضيحه في الحلقة السابقة.

ولكنّ التحقيق، عدم تماميّة هذا البرهان؛ لعدم لزوم لغويّة وضع الأداة للعموم من قبل الواضع؛ ولا لغويّة استعمالها في مقام التفهيم من قبل المتكلّم؛ وذلك لأنّ العموم والإطلاق، ليس مفادهما مفهوماً وتصوراً، شيء واحد؛ فإنّ أداة العموم، مفادها الاستيعاب وإرادة الأفراد في مرحلة مدلول الخطاب؛ وأمّا قرينة الحكمة، فلا تُفيد الاستيعاب؛ ولا تُثري الأفراد في مرحلة مدلول الخطاب؛ بل تُفيد نفي الخصوصيّات ولحاظ الطبيعة مجرّدة عنها؛ فالتكثّر، ملحوظ في العموم؛ بينما الملحوظ في الإطلاق، ذات الطبيعة؛ وهذا يكفي لتصحيح الوضع؛ حتّى لو لم ينته إلى نتيجة عمليّة بالنسبة إلى الحكم الشرعيّ؛ لأنّ الفائدة المترقّبة من الوضع، إنّما هي إفادة المعاني المختلفة؛ وكذلك يكفي لتصحيح الاستعمال؛ إذ قد يتعلّق غرض المستعمل، بإفادة التكثّر بنفس مدلول الخطاب.

البرهان الثاني: إنّ قرينة الحكمة، ناظرة - كما تقدّم في بحث الإطلاق - إلى المدلول التصديقيّ الجدّيّ؛ فهي تُعيّن المراد التصديقيّ؛ ولا تساهم في تكوين المدلول التصوريّ؛ وأداة العموم، تدخل في تكوين المدلول التصوريّ للكلام؛ فلو قيل بأنّها موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول الذي تُعيّنه قرينة الحكمة - وهو المدلول التصديقيّ -، كان معنى ذلك، ربط المدلول التصوريّ للأداة، بالمدلول التصديقيّ لقرينة الحكمة؛ وهذا واضح البطلان؛ لأنّ المدلول التصوريّ لكلّ جزء من الكلام، إنّما يرتبط بما يساويه من مدلول الأجزاء الأخرى؛ أي: بمدلولاتها التصوريّة؛ ولا شكّ في أنّ للأداة، مدلولاً تصوّريّاً محفوظاً؛ حتّى لو خلا الكلام الذي وردت فيه، من المدلول التصديقيّ نهائياً؛ كما في حالات الهزل؛ فكيف يناط مدلولها الوضعيّ بالمدلول التصديقيّ؟

الخلاصة

- تدلّ أداة العموم على الاستيعاب كمفهوم اسمي، إن كانت اسماً؛ وكنسبة استيعابية إن كانت حرفاً؛ و يدلّ مدخولها على المفهوم المستوعب بنحو المجموعية أو الاستغراقية أو البدلية؛ كصور ذهنية للعموم؛ ينسجها ذهن المتكلم وفقاً لغرضه؛ وذلك لأنّ الاستيعاب في المفهوم، يعني مجموعة تطبيقاته على أفرادها؛ تارة: على النحو العرضي وأخرى: التبادليّ والأول إما بعناية الوحدة أو غيرها.
- يُعني الكلمة عن دور قرينة الحكمة لإسراء الحكم إلى تمام أفرادها، دخول أداة العموم عليها؛ لا لأنّ توقّف إسراء الحكم في المدخول يستلزم اللغوية من وضع الأداة للدلالة على ذلك؛ إذ يكفي لتصحيح وضع و استعمال الأداة في الاستيعاب، إفادته بنفس مدلول الخطاب؛ بل لأنّ للأداة، مدلولاً تصوّرياً محفوظاً؛ حتّى لو خلا الكلام المشتمل عليها من المدلول التصديقيّ و قرينة الحكمة نهائياً.

الأسئلة

١. اذكر أقسام أداة العموم و مدخولها، حسب مداليلها.
٢. هل إنّ انقسام العموم إلى الاستغراقيّ و البدليّ و المجموعيّ يرجع إلى مرحلة تعلق الحكم؟ أو إلى مرحلة الجعل؟
٣. هل يتوقّف إسراء الحكم في المدخول، على إجراء الإطلاق و قرينة الحكمة؟ لماذا؟

• ماهي الدلالة اللفظية لأدوات العموم؟

العموم بلحاظ الأجزاء و الأفراد

يلاحظ أنّ كلمة «كُلّ» مثلاً، ترد على النكرة، فتدلّ على العموم و الاستيعاب لأفراد هذه النكرة؛ و ترد على المعرفة، فتدلّ على العموم و الاستيعاب أيضاً؛ لكنّه استيعاب لأجزاء مدلول تلك المعرفة لا لأفرادها؛ و من هنا، اختلف قولنا: «اقرأ كَلّ كتاب»، عن قولنا: «اقرأ كَلّ الكتاب»؛ و على هذا الأساس، يُطرح السؤال التالي:

هل أنّ لأداة العموم، وضعين لنحوين من الاستيعاب؟ و إلا كيف فهم منها في الحالة الأولى، استيعاب الأفراد؟ و في الحالة الثانية، استيعاب الأجزاء؟

و قد أجاب المحقق العراقي رحمته الله على هذا السؤال، بأنّ «كُلّ» تدلّ على استيعاب مدخولها للأفراد؛ و لكنّ اتّجاه الاستيعاب نحو الأجزاء في حالة كون المدخول معرّفاً باللام، من أجل أنّ الأصل في اللام، أن يكون للعهد؛ و العهد يعني تشخيص «الكتاب» في المثال المتقدّم؛ و مع التشخيص، لا يمكن الاستيعاب للأفراد؛ فيكون هذا، قرينة عامّة على اتّجاه الاستيعاب نحو الأجزاء، كلّما كان المدخول، معرّفاً باللام^١.

١. راجع: مقالات الأصول، ج ١، ص ٤٣٣.

دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم

قد عُدَّ الجمع المعرّف باللام، من أدوات العموم؛ و لا بدّ من تحقيق كَيْفِيَّة دلالة ذلك على العموم ثبوتاً أولاً، ثمّ تفصيل الكلام في ذلك إثباتاً.

أما الأمر الأول، فهناك تصورات لهذه الدلالة؛

منها: أن يقال: إنّ الجمع المعرّف باللام، يشتمل على ثلاث دوال؛ أحدهما: مادة الجمع التي تدلّ في كلمة «العلماء» على طبيعيّ العالم؛ و الآخر: هيئة الجمع التي تدلّ على مرتبة من العدد؛ لاتقلّ عن ثلاثة من أفراد تلك المادّة؛ و الثالث: اللام؛ و تُفترض دلالتها على استيعاب هذه المرتبة لتهم أفراد المادّة؛ و يكون الاستيعاب، مدلولاً لللام بما هو معنى حقيقيّ و نسبة استيعابية قائمة بين المستوعب - بالكسر؛ و هو مدلول هيئة الجمع - ، و المستوعب - بالفتح؛ و هو مدلول مادة الجمع.

و أما الأمر الثاني، فإثبات اقتضاء اللام الداخلة على الجمع للعموم، يتوقف على إحدى دعويين:

إمّا أن يدعى وضعها للعموم ابتداءً؛ و حيث أنّ اللام الداخلة على المفرد، لاتدلّ على العموم، فلا بدّ أن يكون المدعى، وضع اللام الداخلة على الجمع بالخصوص، لذلك؛

و إمّا أن يدعى أنّها تدلّ على معنى واحد، في موارد دخولها على المفرد و على الجمع؛ و هو التعيّن في المدخول، على ما تقدّم في معنى اللام الداخلة على اسم الجنس في الحلقة السابقة.

فإذا كان مدخولها اسم الجنس، كفى في التعيين المدلول عليه باللام، تعين الجنس الذي هو نحو تعين ذهني للطبيعة؛ كما تقدّم في محلّه.

و إذا كان مدخولها الجمع، فلا بدّ من فرض التعين في الجمع؛ و لا يكفي التعين الذهني للطبيعة المدلولة لمادّة الجمع؛ و تعين الجمع بما هو جمع، إنّما يكون بتحدّد الأفراد الداخلة فيه؛ و هذا التحدّد، لا يحصل إلّا مع إرادة المرتبة الأخيرة من الجمع المساوقة للعموم؛ لأنّ أيّ مرتبة أخرى، لا يتميّز فيها - من ناحية اللفظ - ، الفرد الداخل عن الخارج.

النكرة في سياق النهي أو النفي

ذكر بعض أنّ وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي، من أدوات العموم؛ و أكبر الظنّ، أنّ الباعث على هذه الدعوى، أنّ النكرة كما تقدّم في حالات اسم الجنس من الحلقة السابقة، يمتنع إثبات الإطلاق الشموليّ لها بقريّة الحكمة؛ لأنّ مفهومها، يأبى عن ذلك؛ بينما نجد أنّنا نستفيد الشموليّة في حالات وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي؛ فلا بدّ أن يكون الدالّ على هذه الشموليّة، شيئاً غير إطلاق النكرة نفسها؛ فمن هنا يدعى أنّ السياق - أي: وقوع النكرة متعلّقاً للنهي أو النفي - ، من أدوات العموم؛ ليكون هو الدالّ على هذه الشموليّة.

و لكنّ التحقيق، أنّ هذه الشموليّة - سواء كانت على نحو شموليّة العامّ أو على نحو شموليّة المطلق - ، بحاجة إلى افتراض مفهوم اسميّ قابل للاستيعاب و الشمول لأفراده بصورة عرضيّة؛ لكي يدلّ السياق حينئذ، على استيعابه لأفراده؛ و النكرة لا تقبل الاستيعاب العرضي كما تقدّم.

فمن أين يأتي المفهوم الصالح لهذا الاستيعاب؟ لكي يدلّ السياق على عمومه

و شموله؟

و من هنا، نحتاج إذًا، إلى تفسير للشموليّة التي نفهمها من النكرة الواقعة في سياق النهي و النفي؛ و يُمكن أن يكون ذلك بأحد الوجهين التاليين:

الأول: أن يُدعى كون السياق، قرينة على إخراج الكلمة عن كونها نكرة؛ فيكون دور السياق، إثبات ما يصلح للإطلاق الشموليّ.

و أمّا الشموليّة، فتثبت بإجراء قرينة الحكمة في تلك الكلمة؛ بدون حاجة إلى افتراض دلالة السياق نفسه على الشموليّة و العموم.

الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله؛ من أنّ الشموليّة، ليست مدلولاً لفظياً؛ وإنّما هي بدلالة عقليّة؛ لأنّ النهي، يستدعي إعدام متعلّقه؛ و النكرة لاتنعدم ما دام هناك فرد واحد^١.

غير أنّ هذه الدلالة العقليّة، إنّما تُعيّن طريقة امتثال النهي؛ و أنّ امتثاله لايتحقّق إلّا بترك جميع أفراد الطبيعة؛ و لاتثبت الشموليّة بمعنى تعدّد الحكم و التحريم بعدد تلك الأفراد؛ كما هو واضح.

الخلاصة

- إنّ لفظة «كلّ» تدلّ على استيعاب مدخولها للأفراد؛ و لكنّ الأصل في اللام، أن تكون للعهد؛ و من هنا تُصبح قرينة على اتّجاه الاستيعاب، نحو أجزاء مدخول «كلّ»، كلّما كان معرّفًا بها.
- إنّ مادّة الجمع، تدلّ على الطبيعة؛ و هيئته، تدلّ على مرتبة من العدد لاتقلّ عن ثلاثة؛ و تعريفه بـ «ال»، يدلّ على النسبة الاستيعابيّة القائمة بين الهيئة و المادّة؛ هذا

ثبوتاً؛ و أمّا إثباتاً، فيتوقف اقتضاء اللام لإفادتها العموم، إمّا: على القول بوضعها لذلك في خصوص دخولها على الجمع؛ وإمّا: على وحدة معناها في دخولها على المفرد و الجمع؛ و لكنّها تُعَيّن في اسم الجنس، الطبيعة؛ و في الجمع، المرتبة الأخيرة؛ بما أنّها الوحيدة في تحقيق التعيّن فيه بتحدّد أفراده.

- ادّعي أنّ سياق النهي أو النفي، عند وقوع النكرة فيه، من أدوات العموم؛ و قيل في تفسير الشموليّة المفهومة من النكرة الواقعة فيه - مع أنّها لاتقبل الاستيعاب العرضي - ، أنّ السياق قرينة على إخراجها عن كونها نكرة و مثبت لصلاحيّتها للإطلاق الشموليّ؛ و هو يثبت بقرينة الحكمة؛ و قيل بعدم كون الشموليّة بالدلالة اللفظيّة؛ بل بالدلالة العقلية في تعيين طريقة امتثال النهي؛ حيث لا يتحقّق إلّا بترك جميع أفراده.

الأسئلة

١. متى تدلّ «كلّ» على استيعاب أفراد مدخولها و متى تدلّ على استيعاب أجزائه؟ و لماذا؟
٢. اذكر تفسيراً لكيفيّة دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم.
٣. فسّر كيفيّة دلالة النكرة الواقعة في سياق النهي أو النفي على الشموليّة.

- ما هو المقصود من مصطلح «المفهوم» بالمعنى الأصولي؟ وما هو الضابط في ذلك؟

المفاهيم

تعريف المفهوم

لا شك في أنّ المفهوم، مدلول التزامي للكلام؛ ولا شك أيضاً، في أنه ليس كلّ مدلول التزامي، يُعتبر مفهوماً بالمصطلح الأصولي.

و من هنا، احتجنا إلى تعريف يُميّز المفهوم، عن بقية المدلولات الالتزامية.

وقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله بهذا الصدد: أنّ المفهوم، هو اللازم البين مطلقاً؛ أو اللازم البين بالمعنى الأخصّ في مصطلح المناطقة^٢.

ونلاحظ على ذلك، أنّ بعض الأدلة التي تساق لإثبات مفهوم الشرط مثلاً، تُثبت المفهوم كلازم عقليّ بحت؛ دون أن يكون بيّناً على ما يأتي إن شاء الله (تعالى)^٣.

١. بناء على كون المقصود من البين بالمعنى الأخصّ عنده، ما يعمّ الأخصّ والأعمّ في مصطلح المناطقة (راجع: أجود التقريرات، ج ١، ص ٤١٤)؛ فالبين بالمعنى الأخصّ عندهم، ما لا يحتاج العقل للجزم بالملازمة فيه، إلى أكثر من تصوّر اللازم والملزوم؛ وفي الأعمّ، يحتاج إضافة لذلك، إلى تصوّر النسبة؛ وفي غير البين، يحتاج إلى وسط لإثبات الملازمة.

٢. على ترديد في تعريفه للبين بالمعنى الأعمّ؛ فلعله قصد من الأخصّ، نفس ما عند المناطقة.

٣. في الوجوه الثالث إلى الخامس من وجوه تفسير كيفية دلالة الجملة الشرطية على المفهوم.

فالأولى أن يقال: إن المدلول الالتزامي، تارة: يكون متفرعاً على خصوصية الموضوع في القضية المدلولة للكلام بالمطابقة؛ على نحو يزول باستبداله بموضوع آخر؛ وأخرى: يكون متفرعاً على خصوصية المحمول بهذا النحو؛ وثالثة: يكون متفرعاً على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية، على نحو يكون محفوظاً؛ و لو تبدل كلا الطرفين؛ فقولنا: «إذا زارك ابن كريم وجب احترامه»، يدلّ التزاماً: على وجوب احترام الكريم نفسه عند زيارته؛ و على وجوب تهيئة المقدمات التي يتوقّف عليها احترام الابن الزائر؛ و على أنه لا يجب الاحترام المذكور في حالة عدم الزيارة.

و المدلول الأوّل، مرتبط بالموضوع؛ فلو بدلنا ابن الكريم باليتيم مثلاً، لم يكن له هذا المدلول.

و المدلول الثاني، مرتبط بالمحمول؛ و هو الوجوب؛ فلو بدلناه بالإباحة، لم يكن له هذا المدلول.

و المدلول الثالث، متفرّع على الربط الخاص بين الجزاء و الشرط؛ و مهما غيرنا من الشرط و الجزاء، يظلّ المدلول الثالث بروحه، ثابتاً معبراً عن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط؛ و إن كان التغيير ينعكس عليه؛ فيُغيّر من مفرداته؛ تبعاً لما يحدث في المنطوق من تغير في المفردات.

و هذا هو المفهوم؛ لكن على أن يتضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم؛ لا شخص الحكم المدلول عليه بالخطاب؛ تمييزاً للمفهوم عن قاعدة احترازية القيود التي تقتضي انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد.

ضابط المفهوم

و نريد الآن، أن نعرف الربط المخصوص الذي يُؤخذ في المنطوق؛ و يكون منتجاً للمفهوم؛ و توضيح ذلك، أنّا إذا أخذنا الجملة الشرطيّة كمثال للقضايا التي يُبحث عن ضابط ثبوت المفهوم لها، نجد أنّ لها مدلولاً تصوّرياً و مدلولاً تصديقياً.

و حينما نفترض المفهوم للجملة الشرطيّة، تارة: نفترضه على مستوى مدلولها التصوّري؛ بمعنى أنّ الضابط الذي به يثبت المفهوم، يكون داخلاً في المدلول التصوّري للجملة؛ و أخرى: نفترضه على مستوى مدلولها التصديقي؛ بمعنى أنّ الضابط الذي به يثبت المفهوم، لا يكون مدلولاً عليه بدلالة تصوّريّة؛ بل بدلالة تصديقيّة.

أمّا الضابط لإفادة المفهوم في مرحلة المدلول التصوّري، فهو أن يكون الربط المدلول عليه بالأداة أو الهيئة في هذه المرحلة، من النوع الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنّ ربط قضيّة أو حادثة بقضيّة أو حادثة أخرى، إذا أردنا أن نُعبّر عنه بمعنى اسمي، وجدنا بالإمكان، التعبير عنه بشكلين:

فنقول تارة: «زيارة شخص للإنسان، تستلزم أو توجد وجوب إكرامه».

و نقول أخرى: «إنّ وجوب إكرام شخص، يتوقّف على زيارته»؛ أو: «هو معلّق على فرض الزيارة و ملتصق بها».

ففي القول الأوّل، استعملنا معنى الاستلزام؛ و في القول الثاني، استعملنا معنى التوقّف و التعليق و الالتصاق؛ و المعنى الأوّل، لا يدلّ التزاماً على الانتفاء عند الانتفاء؛ و الثاني يدلّ عليه.

فلكي تكون الجملة الشرطية مثلاً، مشتملة في مرحلة المدلول التصوري على ضابط إفادة المفهوم، لا بدّ أن تكون دالة على ربط الجزاء بالشرط؛ بما هو معنى حرفي مواز للمعنى الاسمي للتوقف و الالتصاق؛ لا على الربط بما هو معنى حرفي مواز للمعنى الاسمي لاستلزام الشرط للجزاء.

و لا بدّ إضافة إلى ذلك، أن يكون المرتبط على نحو التوقف و الالتصاق، طبيعيّ الوجود؛ لا وجوباً خاصاً؛ و إلا لم يقتض التوقف، إلا انتفاء ذلك الوجود الخاص؛ وهذا القدر من الانتفاء، يتحقق بنفس قاعدة احترازية القيود؛ و لو لم نفترض مفهوماً.

و إذا ثبت دلالة الجملة في مرحلة المدلول التصوري على النسبة التوقفية و الالتصاقية، ثبت المفهوم؛ و لو لم يثبت كون الشرط علّة للجزاء أو جزء علّة له؛ بل و لو لم يثبت اللزوم إطلاقاً؛ و كان التوقف لمجرد صدفة.

و أمّا على مستوى المدلول التصديقي للجملة، فقد تكشف الجملة في هذه المرحلة، عن معنى يُبرهن على أنّ الشرط، علّة منحصرة؛ أو جزء علّة منحصرة للجزاء؛ و بذلك يثبت المفهوم؛ و هذا من قبيل المحاولة الهادفة لإثبات المفهوم، تمسكاً بالإطلاق الأحوالي للشرط - لإثبات كونه مؤثراً على أيّ حال؛ سواء سبقه شيء آخر أو لا؛ ثم لاستنتاج انحصار العلّة بالشرط من ذلك؛ إذ لو كانت للجزاء علّة أخرى، لما كان الشرط مؤثراً في حال سبق تلك العلّة^١؛ فإنّ هذا، انتزاع للمفهوم من المدلول التصديقي؛ لأنّ الإطلاق الأحوالي للشرط،

١. و هذه المحاولة، تعمّ الوجهين الثالث و الخامس من وجوه تقريب دلالة الجملة الشرطية على المفهوم؛ كما سيأتي.

مدلول لقرينة الحكمة؛ و قد تقدّم سابقاً، أنّ قرينة الحكمة، ذات مدلول تصديقيّ؛ و لاتساهم في تكوين المدلول التصوريّ.

هذا ما ينبغي أن يقال في تحديد الضابط.

و أمّا المشهور، فقد اتّجهوا إلى تحديد الضابط للمفهوم في ركنين - كما مرّ بنا في الحلقة السابقة - :

أحدهما: استفادة اللزوم العليّ الانحصاريّ.

و الآخر: كون المعلّق، مطلق الحكم؛ لا شخصه؛ و لا كلام لنا فعلاً في الركن الثاني.

و أمّا الركن الأوّل، فالالتزام بركنيّته، غير صحيح؛ إذ يكفي في إثبات المفهوم - كما تقدّم - ، دلالة الجملة على الربط بنحو التوقّف؛ و لو كان على سبيل الصدفة.

مورد الخلاف في ضابط المفهوم

ثمّ إنّ المحقّق العراقيّ رحمته الله ذهب إلى أنّه لا خلاف في أنّ جميع الجمل التي تكلم العلماء عن دلالتها على المفهوم، تدلّ على الربط الخاصّ المستدعي للانتفاء عند الانتفاء؛ أي على التوقّف؛ و ذلك بدليل أنّ الكلّ، متفقون على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد - شرطاً أو وصفاً - ؛ و إنّما اختلفوا في انتفاء طبيعيّ الحكم؛ فلو لا اتّفاقهم على أنّ الجملة تدلّ على الربط الخاصّ المذكور، لما تسالموا على انتفاء الحكم - و لو شخصاً - بانتفاء القيد؛ و على هذا الأساس،

١. أي: الالتزام بانحصار الركن الأوّل، في اللزوم العليّ الانحصاريّ.

فالبحث في إثبات المفهوم في مقابل المنكرين له، ينحصر في مدى إمكان إثبات أنّ طرف الربط الخاصّ المذكور، ليس هو شخص الحكم؛ بل طبيعيّة؛ ليكون هذا الربط، مستديماً لانتفاء الطبيعيّ بانتفاء القيد؛ و إمكان إثبات ذلك، مرهون بإجراء الإطلاق و قرينة الحكمة في مفاد هيئة الجزء و نحوها؛ ممّا يدلّ على الحكم في القضية^١.

و هكذا، يعود البحث في ثبوت المفهوم لجملة: «إذا كان الإنسان عالماً فأكرمه»، أو: لجملة: «أكرم الإنسان العالم»، إلى أنّه: هل يجري الإطلاق في مفاد «أكرم»، في الجملتين؟ لإثبات أنّ المعلق على الشرط أو الوصف، طبيعيّ الحكم؟ أو لا؟ و يُسمّى هذا، بـ «مسلك المحقّق العراقيّ في إثبات المفهوم».

الخلاصة

- **تعريف المفهوم:** الأولى في تعريف المفهوم أن يقال: إنّ المدلول الالتزاميّ، قد يكون متفرّعاً على خصوصيّة الربط القائم بين طرفي القضية؛ على نحو يكون محفوظاً - و لو تبدّل كلا الطرفين - و مُعبّراً عن انتفاء الحكم بانتفاء متعلّقه؛ لكن على أن يتضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم؛ لاشخصه؛ و لا يصحّ تعريفه بكونه بيّناً؛ لأنّ بعض أدلّة إثباته، ناظرة إلى كونه لازماً عقلياً بحتاً.
- **ضابط المفهوم:** ركنان؛ ١. استفادة التوقّف؛ و لا يشترط فيه، اللزوم العليّ الانحصاريّ؛ ٢. كون المعلق، مطلق الحكم؛ لاشخصه؛ و قد يُدعى كون الركن الأوّل، مورد وفاق العلماء في جميع الموارد التي نوقشت في دلالتها على المفهوم؛ و يُسمّى بـ «مسلك المحقّق العراقيّ في إثبات المفهوم».

- إنَّ تحديد الضابط لاشتغال الكلام على المفهوم، يُشترط فيه: إن كان على مستوى الدلالة التَصَوُّريَّة، أن يُصوِّر دلالة الجملة على ربط الجزاء بالشرط، بما هو معنى حرفيٌّ مواز للمعنى الاسميِّ للتوقُّف و الالتصاق في طبيعِي الحكم؛ لا لاستلزام الشرط للجزاء؛ و تكفي هذه النسبة التوقُّفيَّة، لدالاتها على المفهوم؛ حتَّى لو لم يثبت كون الشرط علَّة أو جزء علَّة؛ و حتَّى لو لم يثبت اللزوم؛ بل كان التوقُّف لصدفة؛ و إن كان تحديد الضابط على مستوى الدلالة التصديقيَّة، يُشترط فيه أن يُبرهن على انحصار علِّيَّة الشرط أو جزئيَّته في العلِّيَّة للجزاء.

الأسئلة

١. هل يصحّ تعريف المفهوم بكونه مدلولاً التزامياً بيّناً؟ لماذا؟
٢. ما هو التعريف الصحيح و الشامل للمفهوم؟
٣. بيّن الضابط في اشتغال الكلام على المفهوم.
٤. ما هو مسلك المحقّق العراقيّ في إثبات المفهوم؟
٥. اشرح شروط تحديد ضابط المفهوم على مستوي الدالّتين التَصَوُّريَّة و التصديقيَّة.

- كيف تبدل الجملة الشرطية على المفهوم؟ وهل يُمكن تقريب دلالة الوصف أو الغاية على المفهوم؟ وما هي أدوات الحصر لدلالته على المفهوم؟

مفهوم الشرط

ذهب المشهور، إلى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم؛ وقرّب ذلك بعدة وجوه:

[الوجه] الأول: دعوى دلالة الجملة الشرطية بالوضع، على أنّ الشرط، علة منحصرة للجزاء؛ وذلك بشهادة التبادر.

و على الرغم من صحّة هذا التبادر، اصطدمت الدعوى المذكورة بملاحظة؛ وهي أنّها تُؤدّي إلى افتراض التجوّز عند استعمال الجملة الشرطية في موارد عدم الانحصار؛ وهو خلاف الوجدان؛ فكأنّه يوجد في الحقيقة، وجدانان لا بدّ من التوفيق بينهما:

أحدهما: وجدان التبادر المدّعى في هذا الوجه.

و الآخر: وجدان عدم الإحساس بالتجوّز عند استعمال الجملة الشرطية في حالات عدم الانحصار.

١. كما في قوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ - المائدة/ ٦﴾.؛ فليس فيه تجوّز؛ مع أنّه لا يدلّ على المفهوم؛ لاختلال الركن الثاني فيه.

[الوجه] الثاني: دعوى دلالة الجملة الشرطيّة على اللزوم وضعاً؛ وعلى كونه لزوماً عليّاً انحصارياً بالانصراف؛ لأنّه أكمل أفراد اللزوم.

و لوحظ على ذلك، أنّ الأكمليّة^١ [بمجردها]، لا توجب الانصراف؛ وأن الاستلزام في فرض الانحصار، ليس بأقوى منه في فرض عدم الانحصار^٢.

[الوجه] الثالث: دعوى دلالة الأداة [الشرطيّة]، على الربط اللزومي وضعاً؛ ودلالة تفرّيع الجزاء على الشرط في الكلام [بالفاء]، على: تفرّعه عنه ثبوتاً؛ و: كون الشرط علّة تامّة له؛ [و ذلك] ل: أصالة التطابق بين مقام الإثبات و الكلام، و مقام الثبوت و الواقع؛ و: دلالة الإطلاق الأحوالي في الشرط، على أنّه علّة تامّة بالفعل دائماً؛ و هذا، يستلزم عدم وجود علّة أخرى للجزاء؛ و إلا، لكانت العلّة - في حال اقترانها^٣ - ، المجموع؛ لا الشرط بصورة مستقلة؛ لاستحالة اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد؛ فيُصبح الشرط، جزء العلّة؛ و هو خلاف الإطلاق الأحوالي المذكور^٤.

١. لو قلنا بأكمليّة اللزوم العليّ الانحصاريّ.

٢. أي: إنّ داعي الانصراف، لو كان موجوداً، فموضوعه منتف؛ لأنّ الانحصار، لا يستوجب كون اللزوم، مشكّكاً و في فرض الانحصار أقوى، لكي ينصرف إلى أكمل أفراد.

٣. أي: اقتران العلّتين.

٤. نظراً إلى إطلاق ترتّب الجزاء على الشرط؛ كما سيُشير إليه المصنّف كملاحظة على التقريب.

٥. أي: إنّ أداة الشرط، تدلّ على الربط اللزومي وضعاً؛ و تفرّيع الجزاء على الشرط في الكلام، يدلّ على تفرّعه عنه ثبوتاً؛ ثمّ إنّ الإطلاق الأحوالي في الشرط، يستلزم تماميّة الشرط في العلّيّة؛ و إلاّ فإنّ وجود علّة أخرى، يستلزم كون العلّة التامة مجموع العلّتين؛ لا الشرط بوحده؛ لاستحالة اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد؛ من هنا، نكتشف ثبوتاً، كون الشرط علّة تامّة بالفعل دائماً؛ لتطابق مقام الإثبات و الكلام، مع مقام الثبوت و الواقع.

و يبطل هذا الوجه، بالملاحظات التالية:

أولاً: أنه لا ينفي - لو تمّ - وجود علة أخرى للجزاء: فيما إذا احتُمل: كونها مضادة بطبيعتها للشرط؛ أو: دخالة عدم الشرط في عليتها للجزاء؛ فإن احتمال علة أخرى من هذا القبيل، لا ينافي الإطلاق الأحوالي للشرط؛ إذ ليس من أحوال الشرط حينئذ، حالة اجتماعه مع تلك العلة!

ثانياً: أن كون الشرط، علة للجزاء، لا يقتضيه مجرد تفرّيع الجزاء على الشرط في الكلام الكاشف عن التفرّيع الثبوتي والواقعي؛ وذلك لأنّ التفرّيع الثبوتي، لا ينحصر في العلية؛ بدليل أن التفرّيع بالفاء، كما يصحّ بين العلة والمعلول، كذلك بين الجزء والكُلّ و المتقدّم زماناً و المتأخّر كذلك؛ فلا معيّن لاستفادة العلية من التفرّيع.

ثالثاً: إذا سلّمنا استفادة علية الشرط للجزاء من التفرّيع، نقول: إنّ كون الشرط علة تامّة للجزاء، لا يقتضيه مجرد تفرّيع الجزاء على الشرط - لأنّ التفرّيع، يناسب كون المفرّع عليه، جزء العلة [أيضاً] -؛ وإثباته بالإطلاق؛ لأنّ مقتضى إطلاق ترتّب الجزاء على الشرط، أنه ترتّب عليه في جميع الحالات؛ مع أنه لو كان الشرط جزءاً من العلة التامة، لاخصّ ترتّب الجزاء على الشرط بحالة وجود الجزء الآخر؛ فإطلاق ترتّب الجزاء على الشرط في جميع الحالات، ينفي كون الشرط جزءاً العلة^٢؛ إلا أنه ينفي النقصان الذاتي للشرط

١. أي: إنّ احتمال وجود علة أخرى للجزاء، لو كانت بطبيعتها تضاداً للشرط، أو احتمالاً علية عدم الشرط أيضاً للجزاء، لا ينافي الإطلاق الأحوالي للشرط و أحواله.

٢. كون الشرط علة تامّة للجزاء.

٣. و من هنا نحتاج لإثبات كون الشرط علة تامّة للجزاء بالفعل دائماً، إلى إثبات تماميته في العلية؛ وذلك بإطلاق ترتّب الجزاء على الشرط مسبقاً؛ وهو لا يتنافى مع النقصان العرضي في علية الشرط.

- و النقصان الذاتي، معناه كونه بطبيعته، محتاجاً في إيجاد الجزاء، إلى شيء آخر؛ - و لا ينفى النقصان العرضي الناشئ من اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد - حيث أنّ هذا الاجتماع، يُؤدّي إلى صيرورة كلّ منهما، جزءة العلة -؛ لأنّ هذا النقصان العرضي، لا يضرّ بإطلاق ترتّب الجزاء على الشرط.

[الوجه الرابع: و يُفترض فيه أنّ استفدنا العليّة على أساس سابق؛ فيقال في كفيّة استفادة الانحصار، أنّه لو كانت هناك علةٌ أخرى، فإمّا أن تكون كلّ من العلتين بعنوانها الخاصّ، سبباً للحكم؛ و إمّا أن يكون السبب، هو الجامع بين العلتين؛ بدون دخل لخصوصيّة كلّ منهما في العلة؛ و كلاهما غير صحيح؛ أمّا الأوّل، فلأنّ الحكم موجود واحد شخصي في عالم التشريع؛ و الموجود الواحد الشخصي، يستحيل أن تكون له علتان؛ و أمّا الثاني، فلأنّ ظاهر الجملة الشرطيّة، كون الشرط، بعنوانه الخاصّ دخيلاً في الجزاء.

و الجواب: أنّ بالإمكان اختيار الافتراض الأوّل؛ و لا يلزم محذور؛ و ذلك بافتراض جعلين و حكمين متعدّدين في عالم التشريع؛ أحدهما: معلول للشرط بعنوانه الخاصّ؛ و الآخر: معلول لعلّة أخرى؛ فالبيان المذكور، إنّما يُبرهن على عدم وجود علةٍ أخرى لشخص الحكم؛ لا لشخص آخر مماثل.

[الوجه الخامس: و يُفترض فيه أيضاً، أنّ استفدنا العليّة على أساس سابق؛ فيقال في كفيّة استفادة الانحصار: إنّ تقييد الجزاء بالشرط، على نحوين: أحدهما: أن يكون تقييداً بالشرط فقط؛ و الآخر: أن يكون تقييداً به أو يعدل له على سبيل البدل؛ و النحو الثاني، ذو مؤونة ثبوتية تحتاج في مقام التعبير عنها، إلى عطف العدل بـ «أو»؛ فإطلاق الجملة الشرطيّة، بدون عطف بـ «أو»، يُعيّن النحو الأوّل.

١. لرفع الإشكال الوارد في الوجه الثالث؛ في استفادة الانحصار من الإطلاق الأحوالي.

و قد ذكر المحقق النائيني رحمته الله أنّ هذا، إطلاق في مقابل: التقييد بـ «أو»
 - الذي يعني تعدّد العلة^١؛ كما أنّ هناك إطلاقاً للشرط في مقابل: التقييد بالواو
 - الذي يعني: كون الشرط جزءً العلة؛ و كون المعطوف عليه بالواو، الجزء
 الآخر^٢.

و كلّ هذه الوجوه الخمسة^٣، تشترك في الحاجة إلى إثبات أنّ المعلق على
 الشرط، طبيعيّ الحكم؛ و ذلك بالإطلاق و إجراء قرينة الحكمة في مفاد الجزاء.
 و التحقيق، أنّ الربط المفترَض في مدلول الجملة الشرطيّة، تارة: يكون
 بمعنى توقّف الجزاء على الشرط؛ و أخرى: بمعنى استلزام الشرط و استتباعه
 للجزاء؛ كما عرفنا سابقاً.

فعلى الأوّل، يتمّ إثبات المفهوم؛ بلا حاجة إلى ما افترضه المحقق النائيني رحمته الله؛
 من إطلاق مقابل للتقييد بـ «أو»؛ و ذلك لأنّ الجزاء متوقّف على الشرط
 بحسب الفرض؛ فلو كان يوجد بدون الشرط، لما كان متوقفاً عليه.

و على الثاني، لا يمكن إثبات الانحصار و المفهوم، بما سمّاه الميرزا
 بـ «الإطلاق المقابل لـ أو»؛ لأنّ وجود علة أخرى، لا يضيّق من دائرة الربط
 الاستلزامي بين الشرط و الجزاء؛ فلا يكون العطف بـ «أو»، تقييداً لما هو
 مدلول الخطاب؛ ليُنْفَى بالإطلاق؛ بل إفادة لمطلب إضافي؛ و ليس كلّما
 سكت المتكلّم عن مطلب إضافي، أمكن نفيه بالإطلاق؛ ما لم يكن المطلوب
 السكوت عنه، مؤدياً إلى تضييق و تقييد في دائرة مدلول الكلام.

١. فثبت به انحصار الشرط في العليّة.

٢. فثبت به تماميّة العليّة للشرط؛ راجع: أجود التقريرات، ج ١، ص ٤١٨.

٣. و منها الوجه الخامس لو تمّ.

٤. ممّا اقتضى تأجيل الكلام عن الركن الثاني، إلى هذا الموقع من البحث.

٥. كما في الإطلاق المقاميّ.

فالأولى من ذلك كله، أن يُستظهر عرفاً، كون الجملة الشرطيّة، موضوعاً للربط - بمعنى التوقّف و الالتصاق - من قبل الجزاء بالشرط؛ و عليه، فيثبت المفهوم؛ و أمّا ما تحسّسه من عدم التجوّز في حالات عدم الانحصار، فيمكن أن يُفسّر بتفسيرات أخرى؛ من قبيل أنّ هذه الحالات، لاتعني عدم استعمال الجملة الشرطيّة في الربط المذكور؛ بل عدم إرادة المطلق من مفاد الجزاء؛ و من الواضح أنّ هذا، إنّما يثلم الإطلاق و قرينة الحكمة^٢؛ و لايعني استعمال اللفظ في غير ما وُضع له.

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

يلاحظ في كلّ جملة شرطيّة، تواجد ثلاثة أشياء؛ و هي: الحكم؛ و الموضوع؛ و الشرط.

و الشرط، تارة: يكون أمراً مغايراً لموضوع الحكم في الجزاء؛ و أخرى: يكون محققاً لوجوده.

فالأول؛ كما في قولنا: «إذا جاء زيد، فأكرمه»؛ فإنّ موضوع الحكم، زيد؛ و الشرط، المجيء؛ و هما متغايران.

و الثاني؛ كما في قولنا: «إذا رُزقت ولداً، فاختنه»؛ فإنّ موضوع الحكم بالختان، هو الولد؛ و الشرط، أن تُرزق ولداً؛ و هذا الشرط، ليس مغايراً للموضوع؛ بل هو عبارة أخرى عن تحقّقه و وجوده؛ و مفهوم الشرط، ثابت في

١. بركنه الأول؛ و أمّا الركن الثاني، فقد مضى أنّه يثبت بالإطلاق و قرينة الحكمة في مفاد الجزاء.

٢. كإرادة وجوب الوضوء للقيام إلى الصلاة خاصّة، في آية الوضوء (المائدة/٦).

٣. فيهدم الركن الثاني.

الأوّل؛ فكلّمها كان الشرط مغايراً للموضوع و انتفى الشرط، دلّت الجملة الشرطيّة، على انتفاء الحكم عن موضوعه، بسبب انتفاء الشرط.

و أمّا حالات الشرط المحقّق للموضوع، فهي قسمين:

أحدهما: أن يكون الشرط المحقّق لوجود الموضوع، هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع؛ كما في مثال الختان المتقدّم.

و الآخر: أن يكون الشرط، أحد أساليب تحقيقه؛ كما في: «إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا»؛ فإنّ مجيء الفاسق بالنبأ، عبارة أخرى عن إيجاد النبأ؛ ولكنه ليس هو الأسلوب الوحيد لإيجاده؛ لأنّ النبأ، كما يوجد الفاسق، يوجد العادل أيضاً.

ففي القسم الأوّل، لا يثبت مفهوم الشرط؛ لأنّ مفهوم الشرط، من نتائج ربط الحكم بالشرط و تقييده به، على وجه مخصوص؛ فإذا كان الشرط، عين الموضوع و مساوياً له، فليس هناك في الحقيقة ربط للحكم بالشرط، وراء ربطه بموضوعه؛ فقولنا: «إذا رُزقت ولداً، فاختنه»، في قوّة قولنا: «اختن ولدك».

و أمّا في القسم الثاني، فيثبت المفهوم؛ لأنّ ربط الحكم بالشرط فيه، أمر وراء ربطه بموضوعه؛ فهو تقييد و تعليق حقيقيّ؛ و ليس قولنا: «إذا جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا»، في قوّة قولنا: «تبيّنوا النّبأ»؛ لأنّ القول الثاني، لا يختصّ بنبأ الفاسق؛ بينما الأوّل، يختصّ به؛ و هذا الاختصاص، نشأ من ربط الحكم بشرطه؛ فيكون للجملة مفهوم.

مفهوم الوصف

إذا تعلّق حكم بموضوع، و أُنيط بوصف في الموضوع - كوصف العدالة الذي أُنيط به وجوب الإكرام في: «أكرم الفقير العادل» - ، فهل يدلّ بالمفهوم، على انتفاء طبيعيّ الحكم بوجوب الإكرام عن غير العادل من الفقراء؟ بعد الفراغ عن دلالاته على انتفاء شخص الحكم، تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود؟

و الجواب: أنه:

على مسلك المحقق العراقي رحمته الله في إثبات المفهوم، يُفترض أن دلالة الجملة المذكورة على الربط المخصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف، مسلمة؛ وإنما يتجه البحث إلى أن المربوط بالوصف، والذي ينتفي بانتفائه، هل يمكن أن تُثبت كونه طبيعي الحكم، بالإطلاق و قرينة الحكمة؟ أو لا؟

و الصحيح: أنه لا يمكن؛ لأن مفاد هيئة «أكرم»، مقيدة بمدلول المادة؛ باعتباره طرفاً لها؛ و مدلول المادة، مقيد بالفقير؛ لأن المطلوب: «أكرم الفقير»؛ و الفقير، مقيد بالعدالة؛ تقييد الشيء بوصفه؛ و يُنتج ذلك، أن مفاد هيئة «أكرم»، هو حصّة خاصّة من وجوب الإكرام؛ يشتمل على التقييد بالعدالة؛ فغاية ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد «أكرم» و الوصف، انتفاء تلك الحصّة الخاصّة، عند انتفاء العدالة - و هذا، واضح -؛ لا انتفاء طبيعي الحكم.

و أما إذا لم نأخذ بمسلك المحقق العراقي، فبالإمكان أن نُضيف إلى ذلك أيضاً، منع دلالة الجملة الوصفية على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء^٢؛ و هو التوقف^٢؛ فإن ربط مفاد «أكرم»^٤ بالوصف، إنما هو بتوسط نسبتين ناقصتين تقييديتين^٥؛ لأن مفاد هيئة الأمر^١، مرتبط بذاته، بمدلول مادة

١. بمعنى تمامية الركن الأول.

٢. أي: منع انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف على نحو السالبة الكلية.

٣. أي: يمنع تحقق الركن الأول؛ إضافة إلى: منع الركن الثاني؛ حتى بناء على هذا المسلك.

٤. و هو وجوب الإكرام.

٥. و هما: إكرام الفقير؛ و الفقير العادل.

٦. و هو الوجوب.

الفعل^١؛ و هي مرتبطة بنسبة ناقصة تقيديّة بالفقير^٢؛ و هذا^٣ مرتبط بنسبة ناقصة تقيديّة بالعدل^٤؛ و لا يوجد ما يدلّ على التوقّف و الالتصاق؛ لا بنحو المعنى الاسميّ؛ و لا بنحو المعنى الحرفيّ^٥.

فالصحيح: أنّ الجملة الوصفية، ليس لها مفهوم؛ نعم، لأبأس بالمصير إلى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية؛ وفقاً لما نبهنا عليه في الحلقة السابقة.

مفهوم الغاية

و من الجمل التي وقع الكلام في مفهومها، جملة الغاية؛ من قبيل قولنا: «صم إلى الليل»؛ فيُبحث عن دلالته على انتفاء طبيعيّ وجوب الصوم، بتحقيق الغاية^٦؛ و لا شكّ هنا، في دلالة الجملة، على الربط بالنحو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء^٧؛ لأنّ معنى الغاية، يستبطن ذلك^٨.

١. و هي الإكرام؛ و النسبة: وجوب الإكرام.

٢. أي: إكرام الفقير.

٣. أي: الفقير.

٤. أي: الفقير العادل؛ و كلّها نسب اندماجية؛ تُكوّن نسبة «وجوب إكرام الفقير العادل»؛ و لو أنّ الجملة، تامة؛ تدلّ على نسبة غير اندماجية؛ مضمونها: يجب إكرام الفقير العادل؛ أو: أنّ إكرام الفقير العادل، واجب؛ أي: إنّ الشارع جعل وجوب إكرام الفقير العادل.

٥. أي: لا يوجد ما يدلّ على نسبة التوقّف و الالتصاق بين الحكم و بين الصفة؛ لا بنحو المعنى الاسميّ؛ و لا بنحو المعنى الحرفيّ غير الاندماجيّ؛ بل، بنحو النسبة الاندماجية بين موضوع الحكم (إكرام الفقير) و الصفة (العدالة)، التي لاتدلّ على التوقّف و الالتصاق؛ و هي لاتجاوز الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية.

٦. أي: توقّف وجوب الصوم على عدم تحقّق الغاية.

٧. على نحو السالبة الجزئية؛ بانتفاء شخص الحكم و تمامية الركن الأوّل.

٨. أي: يستبطن التوقّف.

فمسلك المحقق العراقي في جملة الغاية، واضح الصواب.

و من هنا يتّجه البحث، إلى أنّ المغيبي، هل هو طبيعيّ الحكم؟ أو شخص الحكم المجعول و المدلول لذلك الخطاب؟

فعلى الأوّل، يثبت المفهوم، دونه على الثاني؛ و لتوضيح المسألة، يُمكننا أن نُحوّل الغاية من مفهوم حرفيٍّ مُفاد بمثل «حتى» أو «إلى»، إلى مفهوم اسميٍّ مُفاد بنفس لفظ «الغاية»؛ فنقول تارة: «وجوب الصوم، مغبيّ بالغروب»؛ و نقول أخرى: «جعل الشارع وجوب الصوم المغبيّ بالغروب».

و بالمقارنة بين هذين القولين، نجد أنّ القول الأوّل، يدلّ - عرفاً - على أنّ طبيعيّ وجوب الصوم، مغبيّ بالغروب؛ لأنّ هذا، هو مقتضى الإطلاق؛ فكما أنّ قولنا: «الربا ممنوع»، يدلّ على أنّ طبيعيّ الربا و مطلقه ممنوع، كذلك قولنا: «وجوب الصوم مغبيّ»، يدلّ على أنّ طبيعيّ وجوب الصوم مغبيّ؛ فوجوب الصوم، بمثابة الربا، و «مغبيّ» بمثابة «ممنوع»؛ فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد.

و أمّا القول الثاني، فلا يدلّ على أنّ طبيعيّ وجوب الصوم، مغبيّ بالغروب؛ بل يدلّ على إصدار وجوب مغبيّ بالغروب؛ و هذا، لا ينافي أنّه قد يصدر وجوب آخر غير مغبيّ بالغروب؛ فالقول الثاني إذاً، لا يثبت أكثر من كون الغروب، غاية لذلك الوجوب الذي تحدّث عنه.

فإذا اتّضح هذا، يتبيّن أنّ إثبات مفهوم الغاية في المقام، و أنّ المغبيّ هو طبيعيّ الحكم، يتوقّف على أن تكون جملة «صم إلى الغروب»، في قوّة قولنا: «وجوب الصوم مغبيّ بالغروب»؛ لا في قوّة قولنا: «جعلت وجوباً للصوم مغبيّ بالغروب»؛ و لا شكّ في أنّ الجملة المذكورة، في قوّة القول الثاني؛

لا الأوّل؛ إذ يُفهم منها، جعل وجوب الصوم فعلاً؛ وإبرازه بذلك الخطاب؛ وهذا، ما يفني به القول الثاني دون الأوّل؛ فلا مفهوم للغاية إذاً؛ وإتّما تدلّ الغاية على انتفاء شخص الحكم؛ كما تدلّ على السالبة الجزئية التي كان الوصف يدلّ عليها أيضاً كما تقدّم.

مفهوم الاستثناء

و نفس ما تقدّم في الغاية، يصدق على الاستثناء؛ فإنّه لا شكّ في دلالته على نفي حكم المستثنى منه، عن المستثنى؛ ولكنّ المهمّ، تحقيق أنّ المنفي عن المستثنى بدلالة أداة الاستثناء، هل هو طبيعيّ الحكم؟ أو شخص ذلك الحكم؟

و هنا أيضاً، لو حوّلنا الاستثناء في قولنا: «يجب إكرام الفقراء إلّا الفسّاق»، إلى مفهوم اسميّ، لوجدنا أنّ بالإمكان أن نقول تارة: «وجوب إكرام الفقراء، يُستثنى منه الفسّاق»؛ وأن نقول أخرى: «جعل الشارع وجوباً لإكرام الفقراء، مستثنىً منه الفسّاق»؛ و القول الأوّل، يدلّ على الاستثناء من الطبيعيّ؛ و القول الثاني، يدلّ على الاستثناء من شخص الحكم؛ فإن رجعت الجملة الاستثنائية إلى مفاد القول الأوّل، كان لها مفهوم؛ وإن رجعت إلى مفاد القول الثاني، لم يكن لها مفهوم؛ وهذا هو الأصحّ؛ كما مرّ في الغاية.

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؛ و الحصر، بنفسه قرينة على أنّ المحصور، طبيعيّ الحكم؛ لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص؛ إذ لا معنى لحصره حينئذ؛ لأنّ حكم الموضوع

الخاصّ، مختصّ بموضوعه دائماً؛ و ما دام المحصور، هو الطبيعيّ؛ فمقتضى ذلك، ثبوت المفهوم؛ و هذا، ممّا لا ينبغي الإشكال فيه؛ و إنّما الكلام، في تعيين أدوات الحصر.

فمن جملة أدواته، كلمة «إنّما»؛ فإنّها تدلّ على الحصر وضعاً؛ بالتبادر العرفيّ؛ و من أدواته، جعل العامّ موضوعاً مع تعريفه؛ و الخاصّ محمولاً؛ فيقال: «ابنك هو محمّد»؛ بدلاً عن أن نقول: «محمّد هو ابنك»؛ فإنّه يدلّ عرفاً، على حصر البتّة بمحمّد؛ و النكته في ذلك، أنّ المحمول يجب أن يصدق بحسب ظاهر القضية، على كلّ ما ينطبق عليه الموضوع؛ و لا يتأتّى ذلك في فرض حمل الخاصّ على العامّ؛ إلّا بافتراض انحصار العامّ بالخاصّ.

الخلاصة

- التقريبات لدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم: ١. دلالتها بالوضع على انحصار العليّة في الشرط للجزاء؛ بشهادة التبادر؛ و هو خلاف الوجدان في الالتزام بالتجوّز عند استعمالها في موارد عدم الانحصار؛ ٢. دلالتها بالوضع، على اللزوم؛ و بالانصراف إلى أكمل الأفراد، على تعيّن اللزوم العليّ الانحصاريّ؛ و هو يواجه منع استلزام الانحصار للأكليّة و منع استلزام الأكليّة للانصراف؛ ٣. دلالة أداة الشرط، على الربط اللزوميّ وضعاً؛ و دلالة تفريع الجزاء على الشرط في الكلام، على تفرّعه عنه ثبوتاً؛ ثمّ إنّ الإطلاق الأحواليّ في الشرط، يستلزم تماميّة الشرط في العليّة؛ و إلّا فإنّ وجود علّة أخرى، يستلزم كون العلّة الناقمة مجموع العلتين؛ لا الشرط بوحده؛ لاستحالة اجتماع علتين مستقلّتين على معلول واحد؛ و هذا يكشف ثبوتاً، عن كون الشرط علّة تامّة بالفعل دائماً؛ لتطابق مقام الإثبات و الكلام، مع مقام الثبوت و الواقع؛ و يلاحظ عليه أنّ احتمال وجود علّة تكون بطبيعتها مضادّة للشرط أو احتمال دخالة عدم الشرط في العليّة للجزاء، لا ينافيان

الإطلاق الأحواطيّ؛ وأن التفريع بالفاء، لا يختصّ بنسبة العليّة؛ بل يعمّ الجزئية والتقدّم؛ و لو سلّمنا، لا يكفي التفريع؛ بل تثبت العليّة بإطلاق ترتّب الجزاء على الشرط؛ لو لا أنّه لا ينافي النقصان العرضيّ و الجزئية في العليّة، الناشئة من اجتماع عليّتين مستقلّتين على معلول واحد؛ ٤. استفادة العليّة، كالوجوه السابقة؛ واستفادة الانحصار، من استحالة وجود عليّتين للحكم كواحد شخصيّ؛ و منافاة ظهور الجملة الشرطيّة في عليّة الشرط للجزاء بعنوانه الخاصّ، مع عليّة مجموع الشرط و غيره؛ و التقريب، إنّما ينفي وجود علة أخرى لشخص الحكم؛ لا لشخص آخر مماثل له؛ ٥. استفادة العليّة، كالوجوه السابقة؛ و استفادة انحصار عليّة الشرط، من إطلاق الجملة؛ بدون عطف بالواو أو ب «أو»؛ الّذي ينفي علة بدليّة، أو جزئية الشرط للعلّة؛ و التقريب يقتضي اللغوّة إن أخذنا الربط بمعنى التوقّف؛ و لا يفي بالغرض، إن أخذناه بمعنى الاستلزام؛ لمقاميّة الإطلاق؛ و تنقص جميع التقريبات، إثبات التعليق لطبيعيّ الحكم؛ ٦. ظهور الجملة الشرطيّة عرفاً في التوقّف و الالتصاق؛ و استفادة التعليق لطبيعيّ الحكم، من الإطلاق في مفاد الجزاء؛ و قد ينتفي في حالات عدم الانحصار؛ بعدم إرادة المطلق.

- إنّ الشرط المحقّق لوجود الموضوع: إن كان هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع، فلا يدلّ على المفهوم؛ لأنّ مفهوم الشرط، من نتائج ربط الحكم بالشرط و تقييده به، على وجه مخصوص؛ فمتى ما كان الشرط، عين الموضوع و مساوياً له، فليس هناك في الحقيقة ربط للحكم بالشرط، وراء ربطه بموضوعه؛ و إن كان الشرط أحد أساليب تحقيق الموضوع، فيدلّ على المفهوم؛ لأنّ ربط الحكم بالشرط فيه، أمر وراء ربطه بموضوعه؛ فهو تقييد و تعليق حقيقيّ.
- إنّ وصف الحكم - بناء على مسلك المحقّق العراقيّ في تماميّة الركن الأوّل لاستفادة المفهوم منه - ، لا يتمّ الركن الثاني فيه؛ و ذلك لعدم إمكان الأخذ بإطلاق الحكم؛ حيث أنّ مفاد الهيئته، حصّة خاصّة من الوجوب؛ إضافة إلى أنّ مسلك المحقّق العراقيّ في مفهوم الوصف، ممنوع أيضاً؛ و ذلك لأنّ مفاد الهيئته، مربوط بالوصف بنسبتين ناقصتين تقييديتين؛ فلا يوجد ما يدلّ على التوقّف و الالتصاق؛ لا بمعناه الاسميّ و لا الحرفيّ.

- إنَّ معنى الغاية، يستبطن الربط بنحو استدعاء الانتفاء عند الانتفاء على نحو السالبة الجزئية؛ فمسلك المحقّق العراقيّ في تحقّق الركن الأوّل من أركان المفهوم فيها، واضح؛ ولكنّ الركن الثاني غير تامّ؛ لأنّ ما يُفهم منها، هو الفعلية في جعل الوجوب و إبرازها بهذا الخطاب فعلاً؛ فلا مفهوم لها؛ كما أنّ الصحيح في الاستثناء، عدم دلالته عليه.
- يستبطن الحصر، انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به؛ وهو قرينة بنفسه على أنّ المحصور طبيعيّ الحكم؛ و من أدواته: «إنّما» التي تدلّ على الحصر وضعاً، بالتبادر العرفيّ؛ و منها: «جعل العامّ المعرف، موضوعاً و الخاصّ، محمولاً»؛ فافتراض عدم انحصار العامّ بالخاصّ، يتناقض مع وجوب صدق المحمول على كلّ ما ينطبق عليه الموضوع؛ بحسب ظاهر القضية.

الأسئلة

١. ما هو المحذور في تقريب دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم وضعاً، بشهادة التبادر؟ وكيف يعالج؟
٢. ما هو الردّ على استفادة انحصار عليّة الشرط، من انصراف اللزوم إلى أكمل أفراده؟
٣. ما هو إشكال الاستدلال باستلزام الإطلاق الأحواليّ في الشرط، لتامّيته في العليّة؟
٤. هل يفني إطلاق ترتّب الجزاء على الشرط، بإثبات عليّته؟ و لماذا؟
٥. هل ينفي استحالة اجتماع عليّتين للحكم كواحد شخصي، وجود علّة أخرى لحكم مائل؟ و هل يفني ذلك بإثبات انحصار الشرط في العليّة؟ كيف؟
٦. هل يفني إطلاق الجملة الشرطيّة، بإثبات استلزام الشرط للجزاء؟ لماذا وكيف؟
٧. ما هو التقريب الصحيح لدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم؟
٨. هل يدلّ الشرط المسوق لتحقّق الموضوع، على المفهوم؟ متى وكيف؟
٩. ما هو الشرط في دلالة الشرط المسوق لتحقّق الموضوع، على المفهوم؟

١٠. هل يدلّ إناطة الحكم بالوصف، على المفهوم؟ وكيف؟ ولماذا؟
١١. اشرح تحقّق ركني المفهوم في الوصف أو عدم تحقّق أحدهما أو كلاهما، بناء على مسلك المحقّق العراقيّ في المفهوم، و بناء على المنع من هذا المسلك.
١٢. هل تستبطن جملة الغاية مفهوماً؟ اشرح ذلك بدراسة الركنين فيها.
١٣. هل يدلّ الاستثناء على المفهوم؟ ولماذا؟
١٤. بيّن تماميّة ركني المفهوم في الحصر أو عدمها، مع ذكر الدليل.
١٥. طبّق تماميّة ركني المفهوم في أدوات الحصر ك «إنّما» و «جعل العامّ المعرّف موضوعاً و الخاصّ محموله».

التمرين

ميّز الشرط السوق لتحقيق الموضوع و بين ما إذا كان أسلوباً وحيداً في ذلك و ما لم يكن كذلك.

- المقتول إذا قتله شخص، فاقتلوا القاتل.

- النبأ إن جاء به الفاسق، فتبيّنوا.

- الولد إن رزقته، فاخترته.

- زيد إن جاء فأكرمه.

- نبأ الفاسق إن جاءكم به، فتبيّنوا.

- الجائي بالخبر، إن كان فاسقاً، فتبيّنوا.

- هل يُمكن تعميم الحكم المستكشف من فعل المعصوم عليه السلام لجميع الحالات؟ هل تنفي السيرة العقلانيّة للاستدلال بها على الحكم الشرعيّ بجميع أقسامها و حالاتها؟

٢. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ، يشتمل على الفعل و التقرير؛ فيقع البحث في كلّ منهما.

دلالات الفعل

تقدّم منّا في الحلقة السابقة، الحديث عن دلالات الفعل أو الترك؛ و أنّه إن اقترن بقريته، فيتحدّد مدلوله على أساس تلك القرينة؛ و إن وقع مجرّداً، كان له بعض الدلالات؛ من قبيل دلالة صدور الفعل على عدم حرمة؛ و دلالة تركه على عدم وجوبه؛ و دلالة الإتيان به على وجه عباديّ، على مطلوبيّته... إلى غير ذلك.

إلا أنّ الحكم المستكشف من الفعل، لا يُمكن تعميمه لكلّ الحالات؛ لعدم الإطلاق في دلالة الفعل^١؛ و إنّما يثبت ذلك الحكم، في كلّ حالة مماثلة لحالة المعصوم عليه السلام من سائر الجهات المحتمل كونها مؤثّرة في ثبوت ذلك الحكم؛ على ما مرّ سابقاً.

١. و ذلك لعدم تواجد قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق بها.

دلالات التقرير

سكوت المعصوم عليه السلام عن موقف يواجهه، يدلّ على إضائه؛ 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 عليه السلام، الردع عنه و التنبيه؛ و إمّا على أساس استظهاريّ؛ باعتبار ظهور حال المعصوم عليه السلام في كونه بصدد المراقبة و التوجيه.

و الموقف، قد يكون فرديّاً؛ و كثيراً ما يتمثّل في سلوك عامّ؛ يُسمّى بـ «بناء العقلاء»؛ أو «السيرة العقلائيّة»؛ و من هنا، كانت السيرة العقلائيّة، دليلاً على الحكم الشرعيّ؛ و لكن لا بذاتها؛ بل باعتبار تقرير الشارع لها و إضائه المكتشف من سكوت المعصوم عليه السلام و عدم رده.

و في هذا المجال، ينبغي التمييز بين نوعين من السيرة:

أحدهما: السيرة بلحاظ مرحلة الواقع؛ و نقصد بذلك، السيرة على تصرّف معيّن، باعتباره الموقف الذي ينبغي اتّخاذه واقعاً في نظر العقلاء؛ سواء كان مرتبطاً بحكم تكليفيّ؛ كالسيرة على إناطة التصرّف في مال الغير بطيب نفسه، و لو لم يأذن لفظياً؛ أو [مرتبطاً] بحكم وضعيّ؛ كالسيرة على التملّك بالحيازة في المنقولات.

و النوع الآخر: السيرة بلحاظ مرحلة الظاهر و الاكتفاء بالظنّ؛ و نقصد بذلك: السيرة على تصرّف معيّن، في حالة الشكّ في أمر واقعيّ؛ اكتفاءً بالظنّ مثلاً؛ من قبيل السيرة على الرجوع إلى اللّغويّ عند الشكّ في معنى الكلمة و اعتماد قوله؛ و إن لم يُفد سوى الظنّ؛ أو: السيرة على رجوع كلّ مأمور - في التعرّف على أمر مولاه - إلى خبر الثقة... و غير ذلك من البناءات العقلائيّة على الاكتفاء بالظنّ أو الاحتمال في مورد الشكّ في الواقع.

أما النوع الأول، فيُستدلّ به على أحكام شرعية واقعية؛ كحكم الشارع بإباحة التصرف في مال الغير، بمجرد طيب نفسه؛ و بأنّ من حاز يملك؛ وهكذا... و لا ريب في انطباق ما ذكرناه عليه؛ حيث أنّ الشارع، لا بدّ أن يكون له حكم تكليفيّ أو وضعيّ فيما يتعلّق بذلك التصرف؛ فإن لم يكن مطابقاً، لما يفترضه العقلاء و يجرون عليه من حكم، كان على المعصوم ^{عليه السلام} أن يردعهم عن ذلك؛ فسكوته، يدلّ على الإمضاء.

و أما النوع الثاني، فيُستدلّ به عادة، على أحكام شرعية ظاهرية؛ كحكم الشارع بحجّة قول اللغويّ و حجّة خبر الثقة... وهكذا؛ و في هذا النوع، قد يُستشكل في تطبيق ما ذكرناه عليه؛ و توضيح الاستشكال، أنّ التعويل على الأمارات الظنيّة - كقول اللغويّ و خبر الثقة - له مقامان:

المقام الأول: التعويل عليها، بصدد تحصيل الشخص لأغراضه الشخصية التكوينية؛ من قبيل أن يكون لشخص غرض في أن يستعمل كلمة معينة في كتابه؛ فيرجع إلى اللغويّ في فهم معناها ليستعملها في الموضع المناسب؛ و يكتفي في هذا المجال، بالظنّ الحاصل من قول اللغويّ.

المقام الثاني: التعويل عليها، بصدد: تحصيل الشخص المأمور لمؤمّن أمام الأمر؛ أو: تحصيل الشخص الأمر، لمُنَجِّز للتكليف على مأموره؛ من قبيل أن يقول الأمر: «أكرم العالم»، و لا يدري المأمور أنّ كلمة «العالم»، هل تشمل من كان لديه علم و زال علمه؟ أو لا؟ فيرجع إلى قول اللغويّ؛ لتكون شهادته بالشمول منجزة و حجة للمولى على المكلف، و شهادته بعدم الشمول، معذرة و حجة للمأمور على المولى.

١. من دلالة السيرة على الحكم الشرعيّ.

٢. أي: على هذا النوع.

و على هذا، فبناء العقلاء على الرجوع إلى اللغويّ و التعويل على الظنّ الناشئ من قوله:

إن كان المقصود منه، بناء العقلاء في المقام الأوّل؛ فهذا لا يعني حجّية قول اللغويّ بالمعنى الأصولي؛ أي: المنجزية و المعدّرية؛ لأنّ التنجيز و التعذير، إنّما يكون بالنسبة إلى الأغراض التشريعيّة التي فيها أمر و مأمور؛ لا بالنسبة إلى الأغراض التكوينيّة؛ فلا يمكن أن يُستدلّ بالسيرة المذكورة، على الحجّية شرعاً.

و إن كان المقصود، بناء العقلاء في المقام الثاني؛ فمن الواضح أنّ جعل شيء منجزاً أو معدّراً، من شأن المولى و الحاكم؛ لا من شأن المأمور؛ فمردّد بناء العقلاء على جعل قول اللغويّ منجزاً و معدّراً، إلى أنّ سيرة الأمرين، انعقدت على أنّ كلّ أمر، يجعل قول اللغويّ حجّة في فهم المأمور لهما يصدر منه من كلام؛ بنحو يُنجّز و يُعدّر؛ و بعبارة أشمل: إنّ سيرة كلّ عاقل، اتّجهت إلى أنّه إذا قدر له أن يمارس حالة أمرية، يجعل قول اللغويّ حجّة على مأموره؛ و من الواضح أنّ السيرة بهذا المعنى، لا تُفوّت على الشارع الأقدس غرضه؛ حتّى إذا لم يكن قد جعل قول اللغويّ حجّة و منجزاً و معدّراً بالنسبة إلى أحكامه؛ و ذلك لأنّ هذه السيرة، يمارسها كلّ مولى في نطاق أغراضه التشريعيّة مع مأموريه؛ و لا يهتم الشارع الأغراض التشريعيّة للآخرين.

فكم فرق بين سيرة العقلاء على ملكيّة الحائز، و سيرتهم على حجّية قول اللغويّ؛ لأنّ السيرة الأولى، تقتضي سلوكاً لا يُقرّه الشارع؛ إذا كان لا يرى الحياة سبباً للملكيّة؛ و أمّا ما تقتضيه السيرة الثانية من سلوك، فلا يتجاوز الالتزام بأنّ قول اللغويّ منجز و معدّر في علاقات الأمرين بالمأمورين من العقلاء؛ و لا يضرّ الشارع ذلك، على أيّ حال.

فإن قال قائل: لماذا لا يُفترض بناء العقلاء، على أن قول اللغويّ حجة بلحاظ كلّ حكم و حاكم و أمر و أمر، بما فيهم الشارع؟ فيكون هذا البناء مضرّاً بالشارع إذا لم يكن قد جعل الحجّية لقول اللغويّ؟

قلنا: إنّ كون قول اللغويّ منجزاً لحكم أو معدّراً عنه، أمر لا يُعقل جعله و اتّخاذ قرار به، إلّا من قبل جاعل ذلك الحكم بالنسبة إلى مأموره و مكلفه؛ فكلّ أب مثلاً، قد يجعل الأمانة الفلانيّة، حجة بينه و بين أبنائه بلحاظ أغراضه التشريعيّة التي يطلبها منهم؛ و لا معنى لأن يجعلها حجة بالنسبة إلى سائر الآباء الآخرين مع أبنائهم.

و هكذا، يتّضح أن الحجّية المتباني عليها عقليّاً، إنّما هي في حدود الأغراض التشريعيّة لأصحاب البناء أنفسهم؛ فلا يضرّ الشارع ذلك.

و ليس بالإمكان، تصحيح الاستدلال بالسيرة على الحجّية، بأفضل من القول بأنّها تمسّ الشارع؛ لأنّها توجب على أساس العادة، الجري على طبقها؛ حتّى في نطاق الأغراض التشريعيّة لمولى لم يساهم في تلك السيرة؛ و توحى - و لو ارتكازاً و خطأ - بأنّ مؤدّاهما، مورد الاتفاق من الجميع؛ و بذلك، تُصبح مستدعية للردع على فرض عدم التوافق؛ و يكون السكوت عندئذ، كاشفاً عن الإمضاء.

و بهذا، نعرف أن الشرط في الاستدلال بالسيرة العقلانيّة على الحجّية بمعناها الأصولي - المنجزية و المعدّرية - ، أن تكون السيرة العقلانيّة في مجال التطبيق، قد افترضت - ارتكازاً - اتّفاق الشارع مع غيره في الحجّية، و جرت في علاقتها مع الشارع، على أساس هذا الافتراض؛ أو أن تكون على الأقلّ، بنحو يُعرّضها لهذا الافتراض و الجري؛ و هذا، معنى قد يثبت في السيرة العقلانيّة على العمل بالأمارات الظنيّة في المقام الأوّل أيضاً؛ أي: في مجال الأغراض

الشخصية التكوينية؛ فإنها، كثيراً تُؤلّد عادة و ذوقاً في السلوك؛ يُعرّض
المشرّعة بعقلانيّتهم، إلى الجري على طبق ذلك في الشرعيّات أيضاً؛ فلا يتوقف
إثبات الحجّية بالسيرة، على أن تكون السيرة جارية في المقام الثاني؛ و منعقدة على
الحجّية بالمعنى الأصولي.

و مهما يكن الحال، فلا شكّ في أنّ معاصرة السيرة العقلانيّة لعصر
المعصومين عليهم السلام شرط في إمكان الاستدلال بها على الحكم الشرعيّ؛ لأنّ
حجّيتها، ليست بلحاظ ذاتها؛ بل بلحاظ استكشاف الإمضاء الشرعيّ من
التقرير و عدم الردع؛ فلكي يتمّ هذا الاستكشاف، يجب أن تكون السيرة،
معاصرة لظهور المعصومين عليهم السلام؛ لكي يدلّ سكوتهم على الإمضاء؛ و أمّا السيرة
المتأخّرة، فلا يدلّ عدم الردع عنها، على الإمضاء كما تقدّم في الحلقة السابقة.

و أمّا كيف يُمكن إثبات أنّ السيرة، كانت قائمة فعلاً في عصر
المعصومين عليهم السلام؟ فقد مرّ بنا البحث عن ذلك في الحلقة السابقة.

إلا أنّ اشتراط المعاصرة، إنّما هو في السيرة [العقلانيّة] التي يراد بها إثبات
حكم شرعيّ كليّ؛ و الكشف بها عن دليل شرعيّ على ذلك الحكم؛ و هي التي
كنّا نقصدها بهذا البحث، بوصفها من وسائل إثبات الدليل الشرعيّ.

و لكنّ هناك نحو آخر من السيرة [العقلانيّة]، لا يكشف عن الدليل الشرعيّ
على حكم كليّ؛ و إنّما يُحقّق صغرى لحكم شرعيّ كليّ قد قام عليه الدليل في
المرتبة السابقة؛ و إلى هذا النحو من السيرة، ترجع على الأغلب، البناءات

١. كما هو كذلك في سيرة المشرّعة؛ فإنّ حجّيتها لا تفتقر إلى إمضاء الشارع لها؛ بل هي بنفسها،
كاشفة عن توجيه الشارع للمشرّعة؛ نعم، شرط المعاصرة أو قربها من عصر الأئمة عليهم السلام فيها،
لإحراز النكته في حجّيتها.

العقلانيّة التي يراد بها تحليل مرتكزات المتعاملين و مقاصدهما النوعيّة في مقام التعامل؛ بنحو يُحقّق صغرى لأدلة الصّحّة و النفوذ في باب المعاملات؛ و مثال ذلك، ما يقال من انعقاد السيرة العقلانيّة على اشتراط عدم الغبن في المعاملة، بنحو يكون هذا الاشتراط، مفهوماً ضمناً، و إن لم يُصرّح به؛ و على هذا الأساس، يثبت خيار الغبن بالشرط الضمنيّ في العقد؛ فإنّ السيرة العقلانيّة المذكورة، لم تكشف عن دليل شرعيّ على حكم كليّ؛ و إنّما حققت صغرى لدليل «المؤمنون عند شروطهم»؛ و كلّ سيرة من هذا القبيل، لا يُشترط في تأثيرها على هذا النحو، أن تكون معاصرة للمعصومين عليهم السلام؛ لأنّها متى ما وُجدت، أو جُدت صغرى لدليل شرعيّ ثابت؛ فيتمسك بإطلاق ذلك الدليل، لتطبيق الحكم على صغراه.

و هناك فوارق أخرى بين السيرتين؛ فإنّ السيرة التي يُستكشف بها دليل شرعيّ على حكم كليّ، تكون نتيجتها ملزمة؛ حتّى لمن شدّد عن السيرة؛ فلو فُرض أنّ شخصاً لم يكن يرى - بما هو عاقل - أنّ طيب نفس المالك، كاف في جواز التصرف في ماله، و شدّد في ذلك عن عموم الناس، كانت النتيجة الشرعيّة المستكشفة بسيرة عموم الناس، ملزمة له؛ لأنّها حكم شرعيّ كليّ؛ و أمّا السيرة التي تُحقّق صغرى لمفاد دليل شرعيّ، فلا تكون نتيجتها ملزمة لمن شدّد عنها؛

١. عن رسول الله ﷺ: جامع أحاديث الشيعة، ج ٢١، ص ٢٦٧، ح ٩٢، نقلاً عن تهذيب الأحكام و الاستبصار؛ و ج ١٨، ص ٩٣، ح ٥٥، نقلاً عن عوالي اللآلي (ج ٢، ص ٢١٧، ح ٧٧)؛ مستدرک سفينة البحار، ج ٣، ص ٣٠١، ح [١٥٤٢٤] (٧) و بحار الأنوار، ج ٤، ص ٧٤، ح ١٦٥، ح ٢ نقلاً عن عوالي اللآلي (ج ١، ص ٢١٨، ح ٨٤)؛ و ج ٧٢، ص ٩٦، نقلاً عن كتاب قضاء الحقوق للصورّي؛ و مسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٢٧٦، ح [٢٧٠٨١] (٤)، نقلاً عن تهذيب الأحكام (ج ٧، ص ٣٧١، ح ١٥٠٣) (٦٦)؛ الاستبصار للطوسي، ج ٣، ص ٢٣٣، ح [٨٣٥] (٤).

لأنّ شذوذه عنها، معناه أنّ الصغرى، لم تتحقّق بالنسبة إليه؛ فلا يجري عليه الحكم الشرعيّ؛ ففي المثال المتقدّم لخيار الغبن، إذا شدّ متعاملان عن عرف الناس، و بنيا على القبول بالمعاملة و الالتزام بها و لو كانت غنبيّة، لم يثبت لأيّ واحد منهما خيار الغبن؛ لأنّ هذا، يعني عدم الاشتراط الضمنيّ؛ و مع عدم الاشتراط، لا يشملهما دليل «المؤمنون عند شروطهم» مثلاً.

الخلاصة

- لا يُمكن تعميم الحكم المستكشف من فعل المعصوم عليه السلام لجميع الحالات؛ لعدم إمكان إثبات الإطلاق في دلالته؛ و إنّما يثبت ذلك الحكم، في كلّ حالة مماثلة لحالة المعصوم عليه السلام من سائر الجهات المحتمل كونها مؤثّرة في ثبوت ذلك الحكم.
- الأساس في دلالة سكوت المعصوم عليه السلام على إمضاء موقف يواجهه: إمّا عقليّ؛ باعتبار أنّ السكوت ناقض لغرضه، فيما لم يكن الغرض متفقاً مع ذلك الموقف؛ أو لأنّه ناقض لوجوب الردع عن الموقف، فيما لم يكن سائغاً شرعاً؛ و إمّا استظهاريّ؛ باعتبار ظهور حال المعصوم عليه السلام في كونه بصدد المراقبة و التوجيه.
- نوعي السيرة العقلانيّة (بناء العقلاء): ١. السيرة على تصرّف معيّن، باعتباره الموقف الذي ينبغي اتّخاذه واقعاً في نظر العقلاء؛ سواء كان مرتبطاً بحكم تكليفيّ أو وضعيّ؛ ٢. السيرة على تصرّف معيّن، في حالة الشكّ في أمر واقعيّ، اكتفاءً بالظنّ مثلاً.
- تفي السيرة العقلانيّة بلحاظ مرحلة الواقع، بالاستدلال بها على الحكم الشرعيّ؛ حيث أنّ الشارع، لا بدّ و أن يكون له حكم تكليفيّ أو وضعيّ فيما يتعلّق بذلك التصرف؛ و عليه أن يردع عن سيرتهم لو كانت تُخالف حكمه؛ و لكنّ السيرة بلحاظ مرحلة الظاهر، فيواجه الاستدلال بها، أنّ تعويل العقلاء على الأمانة، تارة: بصدد تحصيل غرض شخصيّ؛ و أخرى: بصدد تحصيل مؤمن أمام المولى؛ و القسم الأوّل لا يعني حجّيته (منجزيّته و معذريّته)؛ و لا يُمكن الاستدلال به بافتراس

الشارع من جملة الأمرين عند العقلاء؛ لأنه لا معنى لإسراء الأمر حجّيته لسائر الأمراء؛ و يرتفع الاستشكال، إن لوحظ الملاك في الاستدلال بالسيرة، كونها تمس الشارع؛ بأن توجب على أساس العادة، الجري على طبقها و توحى ارتكازاً و خطأً، بأنّها مورد وفاق عند الجميع؛ فتستدعي ردع الشارع في فرض عدم توافيقها مع غرضه؛ سواء كانت بصدد تحصيل الأغراض الشخصية أو تحصيل المؤمن.

- إنّ شرط الاستدلال بالسيرة العقلائية على الحجّية بمعناها الأصولي - المنجزية و المعدّية - ، أن تكون السيرة العقلائية في مجال التطبيق، قد افترضت - ارتكازاً - اتّفاق الشارع مع غيره في الحجّية؛ و جرت في علاقتها مع الشارع، على أساس هذا الافتراض؛ أو أن تكون على الأقل، بنحو يُعرضها لهذا الافتراض و الجري.
- يُشترط في كشف السيرة العقلائية عن دليل شرعي لإثبات حكم شرعي كليّ، معاصرته للمعصومين عليهم السلام؛ فتكون نتيجتها مُلزّمة حتّى لمن شدّ عن السيرة؛ خلافاً للسيرة التي تُحقّق الصغرى لمفاد دليل شرعي ثابت، ليُتمسك بإطلاقه لتطبيقه عليها، فلا تكون نتيجتها مُلزّمة لمن شدّ عنها.

الأسئلة

١. هل يُمكن تعميم الحكم المستكشف من فعل المعصوم عليه السلام لجميع الحالات؟ أم يخصّ الحالات المماثلة في الجهات المؤثّرة في ثبوته؟
٢. اذكر الأسس في دلالة سكوت المعصوم عليه السلام على إضفاء موقف يواجبه.
٣. بيّن أنواع السيرة العقلائية.
٤. ما هي الإشكالية التي تواجهها السيرة العقلائية بلحاظ مرحلة الظاهر، في الاستدلال بها لإثبات حكم شرعي؟
٥. ما هو الملاك الصحيح لصحة الاستدلال بالسيرة العقلائية في إثبات حكم شرعي؟
٦. ما هو شرط الاستدلال بالسيرة العقلائية، على الحجّية بمعناها الأصولي؟
٧. متى تُشترط المعاصرة للمعصومين عليهم السلام في السيرة العقلائية عند الاستدلال بها لإثبات حكم شرعي؟

البحث الثاني

إثبات صغرى الدليل الشرعيّ

• كيف يُحقّق التواتر، إحرار الحكم الشرعي؟

بعد أن تكلمنا عن الدلالات العامة للدليل الشرعي، نريد أن نتكلم الآن، عن وسائل إثبات صدور الدليل من الشارع؛ وهي على نحوين: أحدهما: وسائل الإثبات الوجدانيّ. والآخر: وسائل الإثبات التعبديّ. فالكلام يقع في قسمين:

القسم الأوّل: وسائل الإثبات الوجدانيّ

تمهيد

المقصود بالإثبات الوجدانيّ: اليقين؛ و لما كانت وسائل الإثبات الوجدانيّ للدليل الشرعيّ بالنسبة إلينا، كلّها وسائل تقوم على أساس حساب الاحتمال - كالتواتر والإجماع ونحوهما على ما تقدّم في الحلقة السابقة - ، فمن المناسب أن نتحدّث بإيجاز عن كيفية تكوّن اليقين على أساس حساب الاحتمال؛ فنقول: إنّ اليقين، كما عرفنا في مباحث القطع، موضوعيّ و ذاتيّ؛ ونحن حينما نتكلم عن حجّية القطع بعد افتراض تحقّقه، لانفراق بين القسمين؛ إذ نقول بحجّيتها معاً؛ كما تقدّم؛ و لكن حينما نتكلم عن الوسائل

١. و هو من مراتب التصديق؛ أنظر: الدرر الثامن: حجّية القطع غير المصيب.

الموجبة للإثبات و الإحراز، فمن المعقول أن نهتمّ بالتمييز بين أدوات اليقين الموضوعي و غيرها؛ ابتعاداً بقدر الإمكان، عن التورّط في غير اليقين الموضوعي.

و اليقين الموضوعي: قد يكون أولياً؛ و قد يكون مستنتجاً؛ و اليقين الموضوعي المستنتج بقضيّة ما، له سببان:

أحدهما: اليقين الموضوعي بقضيّة أخرى، تتضمّن أو تستلزم تلك القضيّة؛ و يكون الاستنتاج حينئذ، قائماً على أساس قياس من الأقيسة المنطقية.

و الآخر: اليقين الموضوعي بمجموعة من القضايا لاتتضمّن و لاتستلزم عقلاً القضيّة المستنتجة؛ و لكن كلّ واحدة منها، تُشكّل قيمة احتمالية بدرجّة ما لإثبات تلك القضيّة؛ و بتراكم تلك القيم الاحتمالية، تزداد درجة احتمال تلك القضيّة؛ حتى يُصبح احتمال نقيضها، قريباً من الصفر^٢؛ و يزول بسبب ذلك^٣، لضآلته و لكون الذهن البشريّ مخلوقاً على نحو لا يحتفظ باحتمالات ضئيلة قريبة من الصفر^٤.

١. كالحسيّات و الوجدانيّات.

٢. أو يُصبح صفراً، إن أمكن الاستقراء التام؛ و ذلك لرجوعه إلى القياس؛ أي: إن احتمال عدم العلية بين الحادثتين المقترنتين، يساوي احتمال وجود إحدهما دون الأخرى؛ و احتمال وجود إحدهما دون الأخرى، معدوم (حسب الاستقراء التام)؛ فاحتمال عدم العلية بين الحادثتين المقترنتين، معدوم.

٣. أي: يزول احتمال نقيضها، بسبب قرينه من الصفر.

٤. فيعتبر هذا الاحتمال القريب من الصفر، معدوماً؛ و يعتبر نقيضه و هو الاطمئنان بالقضيّة المستنتجة، مساوياً لليقين؛ فهو من مراتب التصديق كاليقين.

و مثال ذلك، أن نشاهد اقتران حادثة معينة بأخرى مرّات كثيرة جداً؛ فإنّ هذه الاقترانات المتكرّرة، لا تتضمّن و لا تستلزم أن تكون إحدى الحادثتين علّة للأخرى؛ إذ قد يكون اقترانها صدفة و يكون للحادثة الأخرى، علّة غير منظورة؛ و لكن حيث أنّ من المحتمل في كلّ اقتران، أن لا يكون صدفة و أن لا تكون هناك علّة غير منظورة، فيُعتبر كلّ اقتران، قرينة احتماليّة على علّيّة إحدى الحادثتين للأخرى؛ و بتعدّد هذه القرائن الاحتماليّة، يقوى احتمال العلّيّة؛ حتى يتحوّل إلى اليقين^٢.

و تُسمّى: كلّ يقين موضوعيّ بقضيّة مستنتجة على أساس قياس منطقيّ، بـ «اليقين الموضوعيّ الاستنباطي»؛ و كلّ يقين موضوعيّ بقضيّة مستنتجة على أساس تراكم القرائن الاحتماليّة، بـ «اليقين الموضوعيّ الاستقرائي»^٣؛ و النتيجة في القياس، مستبطنّة دائماً في المقدمات؛ لأنّها: إمّا أصغر منها أو مساوية لها؛ و النتيجة في الاستقراء، غير مستبطنّة في المقدمات التي تكوّن منها الاستقراء؛ لأنّها أكبر و أوسع من مقدماتها^٤.

١. فيُحتمل دوام هذا الاقتران و عدم امتناع الصدفة فيه؛ كما يُحتمل امتناعها؛ خلافاً لما كان يتصوّره المنطق القديم.

٢. أي: إلى مستوى من الكشف يقرب من اليقين؛ و هو الاطمئنان؛ و يعتبره الذهن البشريّ، بمنزلة اليقين؛ لضآلة احتمال نقيضه و لقربه من الصفر جداً؛ و كلاهما مرتبتان للتصديق.

٣. أي: «الاطمئنان الموضوعي»؛ الذي يساوي اعتباره، اعتبارَ اليقين في الذهن.

٤. لأنّها قضيّة عامّة ناتجة من قضايا خاصّة؛ أي: إنّ هذه القضايا التي احتمال صدق كلّ واحدة منها خمسين بالمائة، أنتجت بمجموع احتمالاتها، أنّ احتمال صدق كلّ واحدة منها إضافة إلى احتمال الباقي، يقرب من اليقين؛ أو قل: إنّ احتمال عدم العلّيّة بين الحادثتين المقترنتين، يساوي احتمال وجود إحدهما دون الأخرى؛ و احتمال وجود إحدهما دون الأخرى، يقرب من العدم (حسب الاستقراء الناقص)؛ فاحتمال عدم العلّيّة بين الحادثتين، قريب من العدم.

و الطرق التي تُذكر عادة لإثبات الدليل الشرعيّ و إحرازه وجداناً - من التواتر و الإجماع و السيرة - ، كلّها من وسائل اليقين الموضوعيّ الاستقرائيّ؛ كما سنرى إن شاء الله (تعالى).

١. التواتر

الخبر المتواتر، من وسائل الإثبات الوجدانيّ للدليل الشرعيّ؛ و قد عرّف في المنطق، بأنّه إخبار جماعة كثيرين، يمتنع تواطؤهم على الكذب؛ و بموجب هذا التعريف، يُمكن أن نستخلص أنّ المنطق، يفترض أنّ القضية المتواترة، مستنتجة من مجموع مقدّمتين:

إحدهما: بمثابة الصغرى؛ و هي تواجد عدد كبير من المخبرين.

و الأخرى: بمثابة الكبرى؛ و هي أنّ كلّ عدد من هذا القبيل، يمتنع تواطؤهم على الكذب.

و هذه الكبرى، يفترض المنطق أنّها عقلية و من القضايا الأوّلية في العقل؛ و من هنا عدّ المتواترات، في القضايا الضرورية الستّ التي تنتهي إليها كلّ قضايا البرهان.

و هذا التفسير المنطقيّ للقضية المتواترة، يشابه تماماً، تفسير المنطق نفسه للقضية التجريبية التي هي إحدى تلك القضايا الستّ؛ فإنّه يرى أنّ عليّة الحادثة الأولى للحادثة الثانية - التي ثبتت بالتجربة عن طريق اقتران الثانية بالأولى في عدد كبير من المرّات - ، مستنتجة من مجموع مقدّمتين:

إحدهما: بمثابة الصغرى؛ و هي اقتران الحادثة الثانية بالأولى في عدد كبير

من المرّات.

و الأخرى: بمثابة الكبرى؛ و هي أن الاتفاق^١، لا يكون دائماً؛ بمعنى أنه يمتنع أن يكون هذا الاقتران في كل هذه المرات، صدفة؛ لأن الصدفة، لا تتكرر لهذه الدرجة^٢؛ و هذه الكبرى، يعتبرها المنطق قضية عقلية أولية؛ و لا يمكن في رأيه، أن تكون ثابتة بالتجربة؛ لأنها تُشكّل الكبرى لإثبات كل قضية تجريبية؛ فكيف يُعقل أن تكون هي بنفسها قضية تجريبية.

و إذا دققنا النظر، وجدنا أن الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة، مردّها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية؛ لأن كذب المخبر، يعني افتراض مصلحة شخصية معينة، دعتّه إلى إخفاء الواقع؛ و كذب العدد الكبير من المخبرين، معناه افتراض أن مصلحة المخبر الأول في الإخفاء، اقترنت صدفة، بمصلحة المخبر الثاني في الإخفاء؛ و المصلحتان معاً، اقترنا صدفة، بمصلحة المخبر الثالث في الشيء نفسه... و هكذا؛ على الرغم من اختلاف ظروفهم و أحوالهم؛ فهذا، يعني أيضاً: تكرّر الصدفة مرّات كثيرة.

و على هذا الأساس، أرجع المنطق، الاستدلال على القضية التجريبية و القضية المتواترة، إلى القياس المكوّن من المقدمتين المشار إليهما؛ و اعتقد بأن القضية المستدلّة، ليست بأكبر من مقدماتها.

و لكنّ الصحيح: أن اليقين بالقضية التجريبية و المتواترة، يقين موضوعي استقرائي؛ و أنّ الاعتقاد بها، حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصبّ واحد؛ فإخبار كلّ مخبر، قرينة احتمالية؛ و من المحتمل، بطلانها؛ لإمكان

١. أي: صدفة الاقتران؛ لا نفس الاقتران.

٢. أي: إنّ وقوع الحادثة الأولى مع الثانية، اقترن كثيراً، و الاقتران الكثير بين حادثتين، لا يكون صدفة؛ فوقوع الحادثة الأولى مع الثانية، لم يكن صدفة.

وجود مصلحة تدعو المخبر إلى الكذب؛ و كل اقتران بين حادثتين، قرينة احتمالية على العلية بينهما؛ و من المحتمل بطلانها - أي القرينة - ؛ لإمكان افتراض وجود علة أخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية؛ غير أنها اقترنت بالحادثة الأولى صدفة؛ فإذا تكرّر الخبر أو الاقتران، تعددت القرائن الاحتمالية؛ و ازداد احتمال القضية المتواترة أو التجريبية؛ و تناقص احتمال نقيضها؛ حتى يُصبح قريباً من الصفر جداً؛ فيزول تلقائياً؛ لضآلته الشديدة.

و نفس الكبرى التي افترضها المنطق القديم^١، ليست في الحقيقة إلا قضية تجريبية أيضاً^٢؛ و من هنا، نجد أنّ حصول اليقين بالقضية المتواترة و التجريبية، يرتبط بكل ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها؛ فكلما كانت كل قرينة احتمالية، أقوى و أوضح، كان حصول اليقين^٣، من تجمع القرائن الاحتمالية، أسرع.

و على هذا الأساس، نلاحظ أنّ مفردات التواتر، إذا كانت إخبارات يبعد في كلّ واحد منها، احتمال الاستناد إلى مصلحة شخصية تدعو إلى الإخبار بصورة معينة - إما لوثاقة المخبر أو لظروف خارجية - ، حصل اليقين بسببها بصورة أسرع؛ و كذلك الحال في الاقترانات المتكرّرة بين الحادثتين؛ فإنّه كلّما كان احتمال وجود علة غير منظورة، أضعف، كانت الدلالة الاحتمالية لكل اقتران

١. و هي أنّ الاقتران الكثير بين حادثتين، لا يكون صدفة.

٢. لأنّها حصيلة لتجربة ازدياد احتمال العلية و تضاعف احتمال الصدفة إلى قرب الصفر؛ و هو يساوي امتناع صدق الصدفة في الذهن البشري.

٣. أو الاطمئنان المساوق عملياً، لليقين.

على العليّة، أقوى؛ و بالتالي، يكون اليقين بالعليّة أسرع و أرسخ؛ و ليس ذلك إلا لأنّ اليقين في التواترات و التجريبيّات، ناتج عن تراكم القرائن الاحتماليّة و تجمّع قيمها الاحتماليّة المتعدّدة في مصبّ واحد؛ و ليس مشتقاً من قضيّة عقلية أوّليّة، كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق.

الضابط للتواتر

و الضابط في التواتر، الكثرة العدديّة؛ و لكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجة هذه الكثرة التي يحصل بسببها اليقين بالقضيّة المتواترة؛ لأنّ ذلك يتأثر بعوامل موضوعيّة مختلفة و عوامل ذاتيّة أيضاً.

أما العوامل الموضوعيّة:

فمنها: نوعيّة الشهود من حيث الوثاقة و النباهة؛

و منها: تباعد مسالكهم و تباين ظروفهم؛ إذ بقدر ما يشتدّ التباعد و التباين، يُصبح احتمال اشتراكهم جميعاً في كون هذا الإخبار الخاصّ، ذا مصلحة شخصيّة داعية إليه بالنسبة إلى جميع أولئك المخبرين - على ما بينهم من اختلاف في الظروف - ، أبعد بحساب الاحتمال؛

و منها: نوعيّة القضيّة المتواترة و كونها مألوفة أو غريبة؛ لأنّ غرابتها في نفسها، تُشكّل عاملاً عكسيّاً؛

و منها: درجة الاطلاع على الظروف الخاصّة لكلّ شاهد بالقدر الذي يُبعد أو يُقرب بحساب الاحتمال، افتراض مصلحة شخصيّة في الإخبار؛

و منها: درجة وضوح المدرك المدعى، للشهود؛ ففرق بين الشهادة بقضيّة حسّية مباشرة كنزول المطر، و قضيّة ليست حسّية و إنّما لها مظاهر حسّية

كالعدالة؛ و ذلك لأنّ نسبة الخطأ في المجال الأوّل، أقلّ منها في المجال الثاني؛
و بهذا، كان حصول اليقين في المجال الأوّل أسرع...

إلى غير ذلك من العوامل التي يقوم تأثيرها إيجاباً أو سلباً، على أساس
دخلها في حساب الاحتمال و تقييم درجته.

و أمّا العوامل الذاتية:

فمنها: طباع الناس المختلفة في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة؛
فإنّ هناك حدّاً أعلى من الضالة؛ لا يمكن لأيّ ذهن بشريّ أن يحتفظ بالاحتمال
البالغ إليه؛ مع الاختلاف بالنسبة إلى ما هو أكبر من الاحتمالات؛

و منها: المبتنّيات القبليّة التي قد توقف ذهن الإنسان و تشلّ فيه حركة
حساب الاحتمال؛ و إن لم تكن إلّا وهماً خالصاً لا منشأ موضوعيّاً له؛

و منها: مشاعر الإنسان العاطفيّة التي قد تُزيد أو تُنقص من تقييمه
للقرائن الاحتماليّة أو من قدرته على التشبّث بالاحتمال الضئيل؛ تبعاً للتفاعل
معه إيجاباً أو سلباً.

الخلاصة

- يقتضي التحرّز عن التورّط في غير اليقين الموضوعيّ، تمييز أدواته عن غيرها.
- ينقسم اليقين الموضوعيّ، إلى: أوّلّي و مستنتج؛ و ينقسم الأخير بدوره، إلى:
مستنبط و مستقرّاً.

١. أي: مع اختلاف الناس في جعل الاحتمالات الضئيلة نسبياً، في الحساب؛ فبعضهم يضعها في
الحساب؛ و البعض الآخر، لا يضعها كذلك.

- **اليقين الموضوعي الاستنباطي:** هو كل يقين موضوعي بقضية مستنتجة على أساس قياس منطقي.
- **اليقين الموضوعي الاستقرائي:** هو كل يقين موضوعي بقضية مستنتجة على أساس تراكم القرائن الاحتمالية.
- إنَّ اليقين بالقضية التجريبية و المتواترة، يقين موضوعي استقرائي؛ و أنَّ الاعتقاد بها، حصيلة لتراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصب واحد؛ فالكبرى التي افترضها المنطق القديم - وهي أنَّ كلَّ عدد كبير من المخبرين، يمتنع تواطؤهم على الكذب - ، ليست في الحقيقة قضية عقلية أولية؛ بل، قضية تجريبية أيضاً؛ حصلت من تجربة ازدياد احتمال العلية و تضاعف احتمال الصدفة إلى قرب الصفر؛ مما يورث الاطمئنان؛ و هو يساوي في الذهن البشري، امتناع صدقها؛ و من هنا، نجد أنَّ حصول اليقين أو الاطمئنان بالقضية المتواترة و التجريبية، يرتبط بكلِّ ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها؛ فكلما كانت كلُّ قرينة احتمالية، أقوى و أوضح، كان حصول اليقين من تجمُّع القرائن الاحتمالية، أسرع.
- تختلف نتيجة الاستقراء، عن نتيجة القياس المنطقي، بأنَّها أكبر و أوسع من مقدماتها.
- الضابط في حصول التواتر عن الدليل الشرعي، هو الكثرة العددية؛ و هي تتأثر إمَّا بعوامل موضوعية - كنعوية الشهود من حيث الوثاقة و النباهة؛ أو تباعد مسالكهم و تبين ظروفهم؛ أو درجة الاطلاع على الظروف الخاصة لكلِّ شاهد؛ درجة وضوح المدرك المدعى، للشهود.... - ؛ و إمَّا بعوامل ذاتية - كطباع الناس المختلفة في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة؛ أو المبتنيات القبلية التي قد توقف ذهن الإنسان و تشلَّ فيه حركة حساب الاحتمال؛ أو مشاعر الإنسان العاطفية التي قد تزيد أو تنقص من تقييمه للقرائن الاحتمالية أو من قدرته على التشبُّث بالاحتمال الضئيل تبعاً للتفاعل معه إيجاباً أو سلباً....

الأسئلة

١. هل يختلف التواتر الحاصل من اليقين الذاتي، عنه فيما إذا كان حاصلًا من اليقين الموضوعي، في الحجية؟ أم لا؟ كيف؟
٢. ما هو اليقين الموضوعي الاستنباطي؟
٣. عرف اليقين الموضوعي الاستقرائي.
٤. ما هي الضرورة لدراسة أدوات اليقين الموضوعي، ما دامت النتيجة لا تتأثر في حجية اليقين؟
٥. هل كبرى المقدمات في استنتاج القضية التجريبية أو المتواترة، قضية عقلية أولية؟ أم قضية تجريبية؟ لماذا؟
٦. اذكر نوع اليقين في القضية المستنتجة التجريبية و المتواترة؟ و بين درجتها من حيث التصديق.
٧. بين كيفية الاستنتاج للقضية التجريبية أو المتواترة، بناء على الرؤية المنطقية القديمة و رؤية المصنف.
٨. ما هي الفوارق بين نتيجة الاستقراء و نتيجة القياس المنطقي؟
٩. ما هو الضابط في حصول التواتر؟
١٠. اذكر العوامل الموضوعية و العوامل الذاتية في حصول التواتر.

- ما هو تأثير نوعيّة مفردات التواتر، في درجة الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ؟

تعدّد الوسائط في التواتر

إذا كانت القضية الأصليّة المطلوب إثباتها، ليست موضوعاً للإخبار المباشر في الشهادات المحسوسة؛ وإنّما هي منقولة بواسطة شهادات أخرى - كما هو الغالب في الروايات - ، فلا بدّ من حصول أحد أمرين؛ ليتحقّق ملاك التواتر:

أحدهما: أن تكون كلّ واحدة من تلك الشهادات الأخرى، موضوعاً للإخبار المباشر المتواتر؛ وهكذا يُلاحظ التواتر في كلّ حلقة.

والآخر: أن تبدأ عمليّة تجميع القرائن الاحتماليّة على أساس حساب الاحتمال، من القيم الاحتماليّة للخبر غير المباشر؛ فتُلاحظ القيمة الاحتماليّة لقضيّة يشهد شخص بوجود شاهد بها، وتُجمع مع قيم احتماليّة مماثلة... وهكذا، حتّى يحصل الإحراز الوجدانيّ؛ وهذا طريق صحيح؛ غير أنّه يُكلّف افتراض عدد أكبر من الشهادات غير المباشرة؛ لأنّ مفردات الجمع [فيها]، أصغر قيمة منها في حالة الشهادات المباشرة.

أقسام التواتر

إذا واجهنا عدداً كبيراً من الأخبار، فسوف نجد إحدى الحالات التالية:

الحالة الأولى: أن لا يوجد بين المدلولات الخبرية، مشترك يُخبر الجميع عنه؛ كما إذا جمعنا بطريقة عشوائية، مائة رواية من مختلف الأبواب؛ وفي هذه الحالة من الواضح أن كل واحد من تلك المدلولات، لا يثبت بالتواتر؛ وإنما يقع الكلام في إثبات أحدها على سبيل العلم الإجمالي؛ لكي تُرتب عليه آثار العلم الإجمالي.

و التحقيق في ذلك: أن قيمة احتمال كذب الجميع، ضئيلة جداً؛ لوجود مضعّف؛ وهو عدد الاحتمالات التي ينبغي أن تُضرب قيمها من أجل الحصول على قيمة احتمال كذب الجميع؛ وكلما كانت عوامل الضرب كسوراً، تضاءلت نتيجة الضرب تبعاً لزيادة تلك العوامل؛ وهذا ما نُسّميه بـ «المضعّف الكميّ»؛ فيكون احتمال كذب الجميع، ضئيلاً جداً؛ ويحصل في المقابل، اطمئنان بصدق واحدٍ على الأقل؛ ولكن هذا الاطمئنان، يستحيل أن يتحوّل إلى يقين؛ بسبب الضالة؛ ووجه الاستحالة: أننا نعلم إجمالاً، بوجود مائة خبر كاذب في مجموع الأخبار؛ وهذه المائة التي التقطناها، تُشكّل طرفاً من أطراف ذلك العلم الإجمالي؛ وقيمة احتمال انطباق المعلوم الإجمالي عليها، تساوي قيمة احتمال انطباقه على أي مائة أخرى تُجمَع بشكلٍ آخر؛ فلو كان المضعّف الكميّ وحده، يكفي لإفناء الاحتمال، لزال احتمال الانطباق على أي مائة نفترضها؛ وهذا، يعني زوال العلم الإجمالي؛ وهو خلف.

و هكذا، نعرف أن درجة احتمال صدق واحدٍ من الأخبار على الأقل، تبقى اطمئناناً؛ و حجّية هذا الاطمئنان، مرتبطة بتحديد مدى انعقاد السيرة

العقلانية على العمل بالإطمئنان؛ و هل تشمل الاطمئنان الإجمالي المتكوّن نتيجة جمع احتمالات أطرافه؟ أو لا؟ إذ قد يُمنع عن شمول السيرة لمثل هذه الإطمئنانات الإجمالية.

الحالة الثانية: أن يوجد بين المدلولات الخبرية، جانب مشترك؛ يُشكّل مدلولاً تحليلياً لكلّ خبر؛ إمّا على نسق المدلول التضميني؛ أو على نسق المدلول الالتزامي؛ مع عدم التطابق في المدلول المطابقي بكامله؛ كالإخبارات عن قضايا متغايرة؛ و لكنّها تتضمّن جميعاً، مظاهر من كرم حاتم مثلاً.

و لا شكّ هنا، في وجود المضعّف الكميّ الذي رأيناه في الحالة السابقة؛ يضاف إليه مضعّف آخر؛ و هو أن افتراض كذب الجميع، يعني وجود مصلحة شخصية لدى كلّ مخبر دعتّه إلى الإخبار بذلك النحو؛ و هذه المصالح الشخصية، إن كانت كلّها تتعلّق بذلك الجانب المشترك؛ فهذا يعني أن هؤلاء المخبرين، على الرغم من اختلاف ظروفهم و تباين أحوالهم، اتّفق صدقة، أن كانت لهم مصالح متماثلة تماماً؛ و أن كانت تلك المصالح الشخصية، تتعلّق بالنسبة إلى كلّ مخبر، بكامل المدلول المطابقي؛ فهذا، يعني أنّها متقاربة؛ و ذلك أمر بعيد بحساب الاحتمالات؛ و هذا ما تُسمّيه بـ «المضعّف الكيفي»؛ يضاف إلى ذلك المضعّف الكميّ؛ و لهذا نجد أنّ قوّة الاحتمال التي تحصل في هذه الحالة، أكبر منها في الحالة السابقة؛ و الاحتمال القويّ هنا، يتحوّل إلى يقين؛ بسبب ضآلة احتمال الخلاف؛ و لا يلزم من ذلك، أن ينطبق هذا، على كلّ مائة خبر نجمعها؛ لأنّ المضعّف الكيفيّ المذكور، لا يتواجد إلّا في مائة تشترك و لو في جانب من مدلولاتها الخبرية.

الحالة الثالثة: أن تكون الإخبارات، مشتركة في المدلول المطابقيّ بالكامل؛ كما إذا نقل المخبرون جميعاً، أنهم شاهدوا قضيةً معيّنة من قضايا كرم حاتم؛ وفي هذه الحالة، يوجد المضعّف الكمّيّ و المضعّف الكيفيّ معاً؛ ولكنّ المضعّف الكيفيّ هنا، أشدّ قوّة منه في الحالة السابقة؛ وذلك لأنّ مصالح الناس المختلفين، كلّما افترض تطابقها و تجمّعها في محور أضيّق، كان ذلك أغرب و أبعد بحساب الاحتمالات؛ لما بينهم من الاختلاف و التباين في الظروف و الأحوال؛ فكيف أدّت مصلحة كلّ واحد منهم، إلى نفس ذلك المحور الذي أدّت إليه مصلحة الآخرين؛ هذا من ناحية؛ و من ناحية أخرى: إذا كان الكلّ، ينقلون واقعة واحدة بالشخص، فاحتمال الخطأ فيهم جميعاً، أبعد ممّا إذا كانوا ينقلون وقائع متعدّدة، بينها جانب مشترك.

و في هذه الحالة، كلّما كان التوحد في المدلول أوضح، و التطابق في الخصوصيات بين إخبارات المخبرين أكمل، كان احتمال الصدق أكبر؛ و المضعّف الكيفيّ أقوى أثراً؛ و من هنا، كان اشتغال كلّ خبر على نفس التفاصيل التي يشتمل عليها الخبر الآخر، مؤدياً إلى تزايد احتمال الصدق بصورة كبيرة؛ و من أهمّ أمثلة ذلك، التطابق في صيغة الكلام المنقول؛ كما إذا نقل الجميع كلاماً لشخص بلفظ واحد؛ لأنّنا نتساءل حينئذ: هل اتّفق أن كانت للجميع مصلحة في إبراز نفس الألفاظ بعينها؟ مع إمكان أداء المعنى نفسه بألفاظ أخرى؟ أو كان هذا التطابق في الألفاظ، عفويّاً و صدفة؟ و كلّ ذلك بعيد بحساب الاحتمالات؛ و من هنا، نستكشف أنّ هذا التطابق، ناتج عن واقعيّة القضية و تقيّد الجميع، بنقل ما وقع بالضبط.

و على ضوء ما ذكرناه، يتّضح الوجه في أفوائيّة التواتر اللفظيّ من المعنويّ؛ و المعنويّ من الإجماليّ؛ كما هو واضح.

الخلاصة

- يفترق تحقيق ملاك التواتر في الإخبار عن القضية الأصلية المطلوب إثباتها بنحو غير مباشر و بغير شهادة محسوسة، إلى أن تكون كلّ واحدة من الشهادات غير المباشرة، موضوعاً للإخبار المباشر المتواتر في كلّ حلقة؛ حتى تصل الحلقات إلى الشهادات المباشرة عن القضية الأصلية؛ و أن تبدأ عملية تجميع القرائن الاحتمالية من القيم الاحتمالية للإخبارات غير المباشرة، بمقدار يُحقّق الإحراز الوجداني؛ حيث أن قيمة الاحتمال فيها، تقلّ قيمة عن الشهادة المباشرة.
- **المضعف الكميّ في التواتر:** هو عدد مفردات التواتر الذي يُؤثّر كميّاً في نتيجة ضرب قيم احتمالاتها حسب كثرتها.
- **المضعف الكيفيّ في التواتر:** هو مدى اشتراك مفرداته في الكيفيات؛ حيث يُؤثّر كميّاً، في مقدار الحاجة إلى المفردات، لحصول الاطمئنان المطلوب بقضية التواتر؛ فحصوله، أبعد بحساب الاحتمالات؛ و من هنا كانت قيمته، أكبر من قيمة الاحتمال في المضعف الكميّ.
- **التواتر الإجماليّ:** هو ما لم تكن مفرداته تشترك في مدلول واحد؛ فيلعب المضعف الكميّ دوره في تحقيق ضالة كذب جميع المفردات، بتناسب عددها؛ و في المقابل، يُحقّق الاطمئنان بصدق إحدى المفردات على الأقلّ إجمالاً؛ و حجّية هذا الاطمئنان، مرتبطة بتحديد مدى انعقاد السيرة العقلائية على العمل به؛ و هل تشمله؟ أو لا؟ إذ قد يُمنع عن شمول السيرة لمثل هذه الاطمئنانات الإجمالية.
- **التواتر المعنويّ:** هو ما كانت مفرداته مشتركة في مدلول تحليليّ على نسق المدلول التضمينيّ أو الالتزاميّ، و لم تتطابق في مدلولها المطابقيّ؛ فيلعب المضعف الكيفيّ دوره في تحقيق الاطمئنان بصحة المدلول المشترك، بنسبة أقوى من دور المضعف الكميّ فيه.
- **التواتر اللفظيّ:** هو ما كانت مفرداته تشترك في المدلول المطابقيّ بالكامل؛ فيلعب المضعف الكيفيّ إلى جانب المضعف الكميّ بدور أكبر من تأثيره في التواتر المعنويّ في تحقيق الاطمئنان بصحة القضية المتواترة.

الأسئلة

١. ما هو شرط تحقيق التواتر في الشهادات غير المباشرة؟
٢. عرّف المضعف الكميّ في التواتر.
٣. عرّف المضعف الكيفيّ في التواتر.
٤. ما هو التواتر الإجماليّ؟
٥. عرّف التواتر المعنويّ.
٦. ما هو الفارق بين التواتر المعنويّ و التواتر الإجماليّ؟
٧. ما هو التواتر اللفظيّ؟
٨. ما هو الفارق بين التواتر اللفظيّ و التواتر المعنويّ؟
٩. قايِس بين أنواع التواتر من حيث الأقوائيّة.

- هل الإجماع بنفسه دليل يكشف عن الحكم الشرعي؟ أم أنه كاشف عن الدليل على الحكم الشرعي؟ وعلى أي أساس تقوم حجّيته؟

٢. الإجماع

الإجماع يُبحث عن حجّيته في إثبات الحكم الشرعي، تارة: على أساس حكم العقل المدّعي بلزوم تدخل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ؛ وهو ما يُسمّى بـ «قاعدة اللطف»؛ وأخرى: على أساس قيام دليل شرعيّ على حجّية الإجماع ولزوم التعبّد بمفاده؛ كما قام^١ على حجّية خبر الثقة والتعبّد بمفاده؛ وثالثة: على أساس إخبار المعصوم وشهادته بأنّ الإجماع لا يخالف الواقع؛ كما في الحديث المدّعى: «لا تجتمع أمّتي على خطأ»^٢؛ ورابعة: باعتباره كاشفاً عن دليل شرعيّ؛ لأنّ المجمعين لا يُفتنون عادة، إلّا بدليل؛ فيُستكشف بالإجماع، وجود الدليل الشرعيّ على الحكم الشرعيّ.

١. الدليل الشرعيّ.

٢. و المرويّ: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة»؛ أنظر: تحف العقول للحرّانيّ (م ق ٤ هـ)، ص ٤٥٨، عن الإمام الهادي عليه السلام، عن رسول الله ﷺ؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٥، نقلاً عن الاحتجاج للطبرسيّ (ج ٢، ص ٢٥٣)؛ ج ٢٩، ص ٣٥، نقلاً عن إرشاد القلوب للدليميّ (م ق ٨ هـ. برواية أبي بكر وتأييد عن أمير المؤمنين عليه السلام بتفسير)؛ الأربعين للماحوزيّ، نقلاً عن عدّة الداعيّ لأحمد بن فهد الحلّيّ (م ٨٤١ هـ. ص ١٠١ - ١٠٢)؛ مجمع الزوائد للهيتميّ (م ٨٠٨ هـ ، ج ٧، ص ٢٢١)؛ و ضعّفه النوويّ (م ٦٧٦ هـ) (شرح صحيح مسلم، ج ١٣، ص ٦٧) و العينيّ (م ٨٥٥ هـ) (عمدة القارئ، ج ٢، ص ٥٢ و ١٦٦، ص ١٦٤).

و الفارق بين الأساس الرابع لحجّة الإجماع، و الأساس الثلاثة الأولى: أنّ الإجماع على الأساس الأولى، يكشف عن الحكم الشرعيّ مباشرة؛ و أمّا على الأساس الرابع، فيكشف عن وجود الدليل الشرعيّ على الحكم.

و البحث عن حجّة الإجماع على الأساس الثلاثة الأولى، يدخل في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعيّ على الحكم الشرعيّ؛ و البحث عن حجّيته على الأساس الأخير، يدخل في نطاق إحراز صغرى الدليل الشرعيّ؛ و يُعتبر من وسائل إثبات هذا الدليل؛ و هذا ما نتناوله في المقام:

و قد قسّم الأصوليون، الملازمة - كما نلاحظ [ذلك] في الكفاية^١ و غيرها - إلى ثلاثة أقسام؛ ثمّ بحثوا عن تحقق أيّ واحد منها بين الإجماع و الدليل الشرعيّ؛ وهي: الملازمة العقلية و العادية و الاتفاقية؛ و مثلوا للأولى، بالملازمة بين تواتر الخبر و صدقه؛ و للثانية، بالملازمة بين اتفاق آراء المرؤوسين على شيء و رأي رئيسهم؛ و للثالثة، بالملازمة بين الخبر المستفيض و صدقه.

و التحقيق: أنّ الملازمة، دائماً عقلية؛ و التقسيم الثلاثي لها، مردّه في الحقيقة إلى تقسيم الملزوم؛ لا الملازمة؛ فإنّ الملزوم، إذا كان ذات الشيء - مهما كانت ظروفه و أحواله -، سُميت الملازمة عقلية؛ كالملازمة بين النار و الحرارة؛ و إذا كان الملزوم، الشيء المنوط بظروف متواجدة فيه غالباً و عادة، سُميت الملازمة عادية؛ و إذا كان الملزوم، الشيء المنوط بظروف قد يتفق وجودها، فالملازمة اتفاقية.

و الصحيح: أنه لا ملازمة بين التواتر و ثبوت القضية^١؛ فضلاً عن الإجماع؛ و هذا، لا ينفي أننا نعلم بالقضية القائلة: «كل قضية ثبت تواترها، فهي ثابتة»؛ لأن العلم بأن المحمول لا ينفك عن الموضوع، غير العلم بأنه لا يمكن أن ينفك عنه؛ و التلازم، يعني الثاني؛ و ما نعلمه، هو الأول؛ على أساس تراكم القيم الاحتمالية و زوال الاحتمال المخالف لصلأته؛ لا لقيام برهان على امتناع محتمله عقلاً؛ فالصحيح، ربط كشف الإجماع، بنفس التراكم المذكور، وفقاً لحساب الاحتمال؛ كما هو الحال في التواتر؛ على فوارق بين مفردات الإجماع - بوصفها أخباراً حدسية - ، و مفردات التواتر - بوصفها أخباراً حسية - ؛ و قد تقدم البحث عن هذه الفوارق، في الحلقة السابقة.

و تقوم الفكرة في تفسير كشف الإجماع بحساب الاحتمال، على أن الفقيه لا يُفتي بدون اعتقاد للدليل الشرعي^٢ عادة؛ فإذا أفتى، فهذا يعني اعتقاده للدليل الشرعي؛ و هذا الاعتقاد، يُحتمل فيه الإصابة و الخطأ معاً؛ و بقدر احتمال الإصابة، يُشكّل قرينة احتمالية لصالح إثبات الدليل الشرعي؛ و بتراكم الفتاوى، تتجمع القرائن الاحتمالية، لإثبات الدليل الشرعي، بدرجة كبيرة؛ تتحوّل بالتالي، إلى يقين^٣؛ لتضاءل احتمال الخلاف.

و يستفاد من كلام المحقق الإصفهاني رحمته الله، الاعتراض على اكتشاف الدليل الشرعي من الإجماع، بالنقطتين التاليتين:

١. أي: الدليل الشرعي.

٢. أي: بدون استناد إلى الدليل الشرعي؛ أو: بدون اعتقاده بظهور الدليل الشرعي في فتواه.

٣. أي: إلى اطمئنان؛ و لكنّ اعتباره في حدّ اعتبار اليقين.

الأولى: أن غاية ما يتطلبه افتراض أن الفقهاء لا يُفتنون بدون دليل، أن يكونوا قد استندوا إلى رواية عن المعصوم عليه السلام، اعتقدوا ظهورها في إثبات الحكم و حجيتها سنداً؛ و ليس من الضروري أن تكون الرواية في نظرنا لو أطلعنا عليها، ظاهرة في نفس ما استظهره منها؛ كما أنه ليس من الضروري أن يكون اعتبار الرواية سنداً عند المجمعين، مساوفاً لاعتبارها كذلك عندنا؛ إذ قد لا نبني إلا على حجية خبر الثقة، و يكون المجمعون قد عملوا بالرواية لبنائهم على حجية الحسن أو الموثوق.

الثانية: أن أصل كشف الإجماع عن وجود رواية خاصة دالة على الحكم، ليس صحيحاً؛ لأننا إن كنا نجد في مصادر الحديث رواية من هذا القبيل، فهي واصله بنفسها؛ لا بالإجماع؛ و لا بد من تقييمها بصورة مباشرة؛ و إن كنا لانجد شيئاً من هذا، فلا يمكن أن نفترض وجود رواية؛ إذ كيف نُفسر حينئذ، عدم ذكر أحد 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 إليه في كثير من الأحيان!

و لنبدأ بالجواب على النقطة الثانية، فنقول: إن الإجماع من أهل النظر و الفتوى من فقهاء عصر الغيبة المتقدمين، لا نريد به أن نكتشف رواية على النحو الذي فرضه المعارض؛ لكي يبدو عدم ذكرها في كتب الحديث و الفقه غريباً؛ و إنما نكتشف به - في حالة عدم وجود مستند لفظي محدد للمجمعين - ارتكازاً و وضوحاً في الرؤية، متلقياً من الطبقات السابقة على أولئك الفقهاء و المتقدمين؛ لأن تلقى هذا الارتكاز و الوضوح، هو الذي يُفسر حينئذ،

إجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدمين؛ على الرغم من عدم وجود مستند لفظي مشخص بأيديهم؛ وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلك الطبقات التي تشمل على الرواة وحملة الحديث من معاصري الأئمة عليهم السلام، يكشف عادة عن وجود مبررات كافية في مجموع السنّة التي عاصروها - من قول وفعل وتقرير - أوحى إليهم بذلك الوضوح والارتكاز؛ وبهذا، يزول الاستغراب المذكور؛ إذ لا يُفترض تلقّي المُجمعين من فقهاء عصر الغيبة روايةً محدّدة، وعدم إشارتهم إليها؛ وإنما تلقّوا جَوْاً عامّاً من الاقتناع والارتكاز الكاشف؛ فمن الطبيعي أن لا تُذكر رواية بعينها.

وعلى هذا الضوء، يتّضح الجواب على النقطة الأولى أيضاً؛ لأنّ المكتشف بالإجماع، ليس رواية اعتيادية؛ ليعترض [عليه] باحتمال عدم تماميتها سنداً أو دلالة؛ بل، هذا الجوّ العام من الاقتناع والارتكاز [هو] الذي يكشف عن الدليل الشرعيّ؛ وجوهر النكته في المقام، هو افتراض الوسيط بين إجماع أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة، والدليل الشرعيّ المباشر من المعصوم عليه السلام؛ وهذا الوسيط، هو الارتكاز لدى الطبقات السابقة من حملة الحديث وأمثالهم من معاصري الأئمة عليهم السلام؛ وهذا الارتكاز، هو الكاشف الحقيقيّ عن الدليل الشرعيّ؛ ولهذا، فإنّ أيّ بديل للإجماع المذكور في إثبات هذا الوسيط والكشف عنه، يُؤدّي نفس دور الإجماع؛ فإذا أمكن أن نستكشف بقرائن مختلفة، أنّ سيرة المشرّعة المعاصرين للأئمة عليهم السلام والمخالطين لهم واقتناعاتهم ومرتكزاتهم، كانت منعقدة على الالتزام بحكم معيّن، كفى ذلك

١. بل لو كانت هناك رواية من المحتمل استناد المجمعين إليها، أو احتملنا مدركاً معيناً قد اعتمدوا عليه في فتواهم، فالإجماع حينئذ، يفقد مفعوله في الكشف عن دليل شرعيّ لم يصل إلينا؛ كما سيأتي في شروط كاشفيّة الإجماع.

في إثبات هذا الحكم؛ و قد سبق عند الكلام عن طرق إثبات السيرة في الحلقة السابقة، ما ينفع في مجال تشخيص بعض القرائن.

الخلاصة

- يُستدلّ على حجّية الإجماع، تارة: بقاعدة اللطف؛ و هي حكم العقل، بلزوم تدخّل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ؛ و أخرى: بقيام الدليل الشرعيّ بلزوم التعبّد به؛ و ثالثة: بإخبار المعصوم عليه السلام و شهادته بعدم مخالفة الإجماع للواقع؛ و رابعة: بكاشفيّته عن الدليل الشرعيّ؛ حيث أنّ المجمعين لا يفتنون عادة، إلّا بدليل؛ فيكون في الوجوه الثلاثة الأولى، دليلاً غير شرعيّ، يكشف بنفسه عن الحكم؛ و يكون في الوجه الرابع، من وسائل إثبات الصغرى في الدليل الشرعيّ و كاشفاً عمّا يدلّ على الحكم الشرعيّ.
- إنّ الملازمة بين شيئين، عقلية دائماً؛ و مردّد تقسيمها إلى العقلية و العادية و الاتفاقية، إلى تقسيم الملزوم؛ حيث أنّه: إمّا أن يكون ذات الشيء؛ أو الشيء المنوط بظروف متواجدة فيه عادة؛ و إمّا الشيء المنوط بظروف قد يتفق وجودها؛ فكاشفية الإجماع عن الدليل الشرعيّ، ليست بمعنى أنّ الإجماع لا يمكن أن ينفكّ عن الحكم الشرعيّ؛ ليكون بينهما تلازماً؛ بل بمعنى أنّ الحكم الشرعيّ، لا ينفكّ عن الإجماع على أساس تراكم القيم الاحتمالية و زوال الاحتمال المخالف لضالّته؛ لا لقيام برهان على امتناع محتمله عقلاً.
- إنّ ما نكتشفه بالإجماع، هو ارتكاز و وضوح في الرؤية لدى المجمعين و الطبقات السابقة عليهم من الرواة و حملة الحديث من معاصري الأئمة عليهم السلام؛ مع عدم وجود مستند لفظيّ مشخصّ بأيديهم؛ و هو يكشف عادة عن وجود مبررات كافية في مجموع السنّة التي عاصروها - من قول و فعل و تقرير - أوحّت إليهم بذلك؛ و ليس المكتشف رواية محدّدة لم يُشيروا إليها؛ ليرد الإشكال على الإجماع باحتمال عدم تمامية مستنده أو دلّالته، عند المجمعين أو عندنا.

الأسئلة

١. اذكر الوجوه الاستدلالية المختلفة في حجّية الإجماع و أنّه يُعدّ في أيّ قسم من الأدلّة على ضوء كلّ واحد منها؟
٢. هل هناك ملازمة بين الإجماع والحكم الشرعيّ الحاصل منه؟ وما هي نوع الملازمة؟
٣. ما هو مردّد تقسيم الملازمة إلى العقلية والعادية والاتّفاقية؟ وكيف؟
٤. اشرح ما يكشف عنه الإجماع وكيفية حصول ذلك نظرياً.
٥. إذا كان الإجماع يرجع إلى مستند لم يُصرّح به المجمعون، فكيف نستند به، مع احتمال عدم تماميته من حيث السند أو الدلالة؛ أو مع احتمال عدم توافقنا مع المجمعين في مبنى الاستناد أو في استظهار الدلالة؟

- ماهي شروط حجّية الإجماع؟ وما هي دائرتها؟ وهل تلحق الشهرة به في الحجّية؟

الشروط المساعدة على كشف الإجماع

و على أساس ما عرفنا من طريقة اكتشاف الدليل الشرعيّ بالإجماع و تسلسلها، يُمكن أن نذكر الأمور التالية، كشروط أساسية لكشف الإجماع عن الدليل الشرعيّ، بالطريقة المتقدّمة الذكر، أو [كشروط] مساعدة على ذلك:

الأول: أن يكون الإجماع من قبل المتقدّمين من فقهاء عصر الغيبة الذين يتّصل عهدهم بعهد الرواة و حملة الحديث و المتشرّعين المعاصرين للمعصومين عليهم السلام؛ لأنّ هؤلاء، هم الذين يُمكن أن يكشفوا عن ارتكاز عام لدى طبقة الرواة و من إليهم؛ دون الفقهاء المتأخرين.

الثاني: أن لا يكون المُجمعون أو جملة معتدّ بها منهم، قد صرّحوا بمدرك محدّد لهم؛ بل أن لا يكون هناك مدرك معيّن من المحتمل استناد المُجمعين إليه؛ و إلاّ، كان المهمّ تقييم ذلك المدرك؛ نعم، في هذه الحالة، قد يُشكّل استناد المُجمعين إلى المدرك المعيّن، قوّة فيه؛ و يُكمّل ما يبدو من نقصه؛ و مثال ذلك: أن يثبت فهمٌ معنويّ معيّن للرواية من قبل كلّ الفقهاء المتقدّمين القريبين من عصر تلك الرواية و المتأخّين لها؛ فإنّ ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر^٢ في

١. أي: المتصلين بها.

٢. أي: التشكيك حالياً.

ظهورها في ذلك المعنى؛ نظراً لقرب أولئك من عصر النصّ وإحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنّا.

الثالث: أن لا توجد قرائن عكسيّة؛ تدلّ على أنه في عصر الرواة و المتشرّعة المعاصرين للأئمّة عليهم السلام، لا يوجد ذلك الارتكاز و الرؤية الواضحة اللذين يراد اكتشافهما عن طريق إجماع الفقهاء المتقدّمين؛ و الوجه في هذا الشرط، واضح؛ بعد أن عرفنا كيفيّة تسلسل الاكتشاف و دور الوسيط المشار إليه فيه.

الرابع: أن تكون المسألة، من المسائل التي لا مجال لتلقّي حكمها عادة، إلا من قبل الشارع؛ و أمّا إذا كان بالإمكان تلقّيه من قاعدة عقليّة مثلاً، أو كانت مسألة تفرعيّة قد يستفاد حكمها من عموم دليل أو إطلاق، فلا يتمّ الاكتشاف المذكور.

مقدار دلالة الإجماع

لمّا كان كشف الإجماع، قائماً على أساس تجمّع أظفار أهل الفتوى، على قضية واحدة، اختصّ بالمقدار المتفق عليه؛ ففيها إذا اختلفت الفتاوى بالعموم و الخصوص، لا يتمّ الإجماع إلا بالنسبة لمورد الخاصّ.

و يُعتبر كشف الإجماع عن أصل الحكم، بنحو القضية المهملة، أقوى دائماً من كشفه عن الإطلاقات التفصيليّة للحكم؛ و ذلك لأنّنا عرفنا سابقاً، أن كشف الإجماع، يعتمد على ما يُشير إليه من الارتكاز في طبقة الرواة و من إليهم؛ و حينها نلاحظ الارتكاز المكتشف بالإجماع، نجد أنّ احتمال وقوع الخطأ في تشخيص حدوده و امتداداته من قبل المُجمعين، أقوى نسبياً من احتمال خطأهم في أصل إدراك ذلك الارتكاز؛ فإنّ الارتكاز، بحكم كونه قضية معنويّة غير منصبّة في ألفاظ محدّدة، قد يكتنف الغموض بعض امتداداته و إطلاقاته.

الإجماع البسيط و المركب

يُقَسَّم الإجماع، إلى بسيط و مركب؛ فالبسيط، هو الاتفاق على رأي معين في المسألة؛ و المركب هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه أو أكثر؛ فيعتبر نفي الوجه الثالث، ثابتاً بالإجماع المركب.

و ما تقدّم من الكلام، كان الملحوظ فيه الإجماع البسيط؛ و أما المركب من الإجماع، فإن افترضنا أنّ كلّ فقيه من المُجمعين، يبني على نفي الوجه الثالث بصورة مستقلة عن تبنيّه لرأيه، فهذا يرجع في الحقيقة إلى الإجماع البسيط على نفي الثالث؛ و إن افترضنا أنّ نفي الوجه الثالث عند كلّ فقيه، كان مرتبطاً بإثبات ما تبناه من رأي، فهذا هو الإجماع المركب على نفي الثالث؛ و لا حجّة فيه؛ لأنّ حجّيته، إنّما هي باعتبار كشفه الناشئ من تجمّع القيم الاحتمالية لعدم الخطأ؛ و في المقام، نعلم بالخطأ عند أحد الفريقين المتنازعين؛ فلا يمكن أن تدخل القيم الاحتمالية كلّها، في تكوين الكشف للإجماع المركب؛ لأنّها متعارضة في نفسها؛ كما هو واضح.

٣. الشهرة

كلمة الشهرة، بمعنى الذبوع و الوضوح لغة؛ و تضاف في علم الأصول، إلى الحديث تارة و إلى الفتوى أخرى؛ و يراد بالشهرة في الحديث، تعدّد رواة الحديث بدرجة دون التواتر؛ و يراد بالشهرة في الفتوى، انتشار الفتوى المعينة بين الفقهاء و شيوخها، بدرجة دون الإجماع.

و نحن إذا حدّدنا التواتر تحديداً كيفياً بالتعدّد الواصل إلى درجة موجبة للعلم - ولو بمعنى يشمل الاطمئنان - ، فسوف لا تتجاوز الشهرة في الحديث،

التي افترض فيها أن تكون دون التواتر، درجة الظن؛ والخبر الظني، ليس من وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعي؛ بل يحتاج ثبوت حجّيته، إلى التعبد الشرعي؛ كما يأتي.

وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كيفياً بتعدّد المفتين إلى درجة موجبة للعلم - ولو بمعنى يشمل الاطمئنان - ، فسوف لا تُجاوز الشهرة في الفتوى، التي افترض فيها أن تكون دون الإجماع، درجة الظنّ بالدليل الشرعي؛ وهو ليس كافياً؛ ما لم يقم دليل على التعبد بحجّيته.

وإذا حدّدنا الإجماع تحديداً كمياً باتّفاق مجموعة الفقهاء، كان معنى الشهرة في الفتوى، تطابق الجزء الأكبر من هذه المجموعة؛ إمّا مع عدم وجود فكرة عن آراء الآخرين؛ أو مع الظنّ بموافقتهم أيضاً؛ أو مع العلم بخلافهم؛ والشهرة بهذا المعنى، قد تدخل في الإجماع بالتحديد الكيفي المتقدّم؛ وتوجب إحراز الدليل الشرعي بحساب الاحتمال؛ وهو أمر يختلف من مورد إلى آخر؛ كما أنّ إحراز مخالفة البعض، يُعيق عن الكشف القطعي للشهرة، بدرجة تختلف تبعاً لنوعيّة البعض وموقعه ولخصوصيّات أخرى.

ثمّ إنّ في الشهرة في الفتوى، بحثاً آخر في حجّيتها الشرعيّة تعبداً؛ وهذا خارج عن محلّ الكلام؛ وإنّما يدخل في قسم الدليل غير الشرعيّ.

الخلاصة

- من الشروط المساعدة في الإجماع للكشف عن الحكم الشرعيّ، أن يكون من قبل المتقدّمين من فقهاء عصر الغيبة، الذين يتّصل عهدهم بعهد الرواة وحلة الحديث والمشرّعين المعاصرين للمعصومين عليهم السلام و الذين يُمكن أن يكشفوا عن ارتكاز

عام لدى طبقة الرواة و من إليهم؛ دون الفقهاء المتأخرين؛ و من تلك الشروط، أن لا يكون المُجمعون أو جملة معتدّ بها منهم، قد صرّحوا بمدرك محدّد لهم؛ بل أن لا يكون هناك مدرك معيّن من المحتمل استنادهم إليه في ذلك؛ و من تلك الشروط أيضاً، أن لا توجد قرائن عكسيّة؛ تدلّ على عدم وجود ذلك الارتكاز و الرؤية الواضحة اللذين يراد اكتشافهما عن طريق الإجماع؛ و من الشروط، أن تكون المسألة، من المسائل التي لا مجال لتلقّي حكمها عادة، إلّا من قِبَل الشارع.

• إنّ احتمال وقوع الخطأ في تشخيص حدود الارتكاز المكتشف بالإجماع و امتداداته من قِبَل المُجمعين، بحكم كونه قضية معنويّة غير منصّبة في ألفاظ محدّدة و قد يكتنف الغموض بعض جوانبه، أقوى نسبياً، من احتمال خطئهم في أصل إدراك ذلك الارتكاز؛ فيختصّ بالمقدار المتفق عليه بينهم.

• **الإجماع البسيط:** هو الاتفاق على رأي معيّن في المسألة.

• **الإجماع المركّب:** هو انقسام الفقهاء إلى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه أو أكثر، فإن افترضنا أن كلّ فقيه من المُجمعين، يبني على نفي الوجه الثالث بصورة مستقلة عن تبنّيه لرأيه، فهذا يرجع في الحقيقة إلى الإجماع البسيط على نفي الثالث؛ و إن افترضنا أن نفي الوجه الثالث عند كلّ فقيه، كان مرتبطاً بإثبات ما تبنّاه من رأي، فهذا، لا حجّية فيه؛ لأنّ حجّيته، إنّما هي باعتبار كشفه الناشئ من تجمع القيم الاحتماليّة لعدم الخطأ؛ و في المقام، نعلم بالخطأ عند أحد الفريقين المتنازعين؛ فلا يمكن أن تدخل القيم الاحتماليّة كلّها، في تكوين الكشف لهذا الإجماع المركّب؛ لأنّها متعارضة في نفسها.

• **الشهرة في الحديث:** تعدّد رواة الحديث بدرجة دون التواتر.

• **الشهرة في الفتوى:** انتشار الفتوى المعيّنة بين الفقهاء و شيوعها، بدرجة دون الإجماع.

• إذا حدّدنا التواتر و الإجماع، تحديداً كيفيّاً بالتعدّد الواصل إلى درجة موجبة للعلم، و لو بمعنىّ يشمل الاطمئنان، فسوف لا تتجاوز كاشفيّة الشهرة في الحديث و الفتوى - التي افترض فيها أن تكونا دون التواتر أو الإجماع - ، درجة الظن؛

و هي ليست كافية للكشف عن الدليل الشرعي؛ ما لم يقم دليل على التعبد بحجّية الظنّ.

- إذا حدّدنا الإجماع تحديداً كميّاً عدديّاً باتّفاق مجموعة الفقهاء، كان معنى الشهرة في الفتوى، تطابق الجزء الأكبر من هذه المجموعة؛ إمّا مع عدم وجود فكرة عن آراء الآخرين؛ أو مع الظنّ بموافقتهم أيضاً؛ أو مع العلم بخلافهم؛ و الشهرة بهذا المعنى، قد تدخل في الإجماع بالتحديد الكيفي المتقدّم؛ و توجب إحراز الدليل الشرعيّ بحساب الاحتمال؛ و هو أمر يختلف من مورد إلى آخر؛ كما أنّ إحراز مخالفة البعض، يُعيق عن الكشف القطعيّ للشهرة بدرجة تختلف تبعاً لنوعية البعض و موقعه و لخصوصيّات أخرى.

الأسئلة

١. ما هي الخصوصيّات المشترطة في الإجماع، من حيث المجمعين و الارتكاز الإجماعيّ و موضوعه؟
٢. حدّد دائرة الحجّية في دلالات الإجماع.
٣. ما هو الإجماع البسيط؟
٤. ما هو الإجماع المركّب؟ و هل له حجّية؟
٥. عرّف الشهرة في الحديث و في الفتوى.
٦. هل تفي كاشفيّة الشهرة بالحجّية؟ و لماذا؟ اذكر التفاصيل.

- هل يفى ما استُدلّ به من الآيات، بإثبات حجّية خبر الثقة؟

القسم الثاني

وسائل الإثبات التعبديّ

و أهمّ ما يُذكر في هذا المجال عادة، خبر الواحد؛ و هو كلّ خبر لا يُفيد العلم؛ و لا شكّ في أنّه ليس حجّة على الإطلاق و في كلّ الحالات؛ و لكنّ الكلام في حجّية بعض أقسامه كخبر الثقة مثلاً؛ و الكلام يقع على مرحلتين:

المرحلة الأولى: في إثبات حجّية خبر الواحد [الثقة] على نحو القضية المهملة.

المرحلة الثانية: في تحديد دائرة هذه الحجّية و شروطها.

المرحلة الأولى

في إثبات أصل حجّية الأخبار

و المشهور بين العلماء، هو المصير إلى حجّية خبر الواحد [الثقة]؛ و قد استُدلّ على الحجّية، بالكتاب الكريم و السنّة و العقل.

[أدلة حجّية خبر الواحد من الكتاب الكريم]

١. أمّا ما استُدلّ به من الكتاب الكريم، فأيات:

منها: آية النبأ؛ و هي: قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^١.

و يمكن الاستدلال بها، بوجهين:

الوجه الأول: أن يُستدلّ بمفهوم الشرط فيها؛ على أساس أنها تشتمل على جملة شرطية تربط الأمر بالتبين عن النبأ، بمجيء الفاسق به؛ فينتفي بانتفائه؛ وهذا، يعني عدم الأمر بالتبين عن النبأ في حالة مجيء العادل به؛ و بذلك، تثبت حجّية نبأ العادل؛ لأنّ الأمر بالتبين الثابت في منطوق الآية:

إمّا أن يكون إرشاداً إلى عدم الحجّية؛

و إمّا أن يكون إرشاداً إلى كون التبين شرطاً في جواز العمل بخبر الفاسق - و هو ما يُسمّى بـ «الوجوب الشرطي»؛ كما تقدّم في مباحث الأمر - ؛

فعلى الأول، يكون نفيه بعينه: معناه الحجّية؛

و على الثاني، يعني نفيه: أنّ جواز العمل بخبر العادل، ليس مشروطاً بالتبين؛ و هذا بذاته، يلائم جواز العمل به بدون تبين - و هو معنى الحجّة - ؛ و يلائم عدم جواز العمل به، حتّى مع التبين؛ لأنّ الشرطية، منتفية في كلتا الحالتين^٢؛ و لكنّ الثاني، غير محتمل؛ لأنّه يجعل خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق^٣؛ و لأنّه يوجب المنع عن العمل بالدليل القطعيّ؛ نظراً إلى أنّ الخبر بعد تبين صدقه، يكون قطعياً؛ فيتعيّن الأول؛ و هو المطلوب.

١. الحجرات/٦.

٢. في حالة جوازه غير مشروط بالتبين؛ و في حالة عدم جوازه حتّى مع التبين؛ فعدم مشروطيته بالتبين، من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

٣. فيكون العمل بخبر العادل بالأولوية، مورداً للجواز المشروط بالتبين.

و يوجد اعتراض مهّان على الاستدلال بمفهوم الشرط في المقام:
أحدهما: أنّ الشرط في الجملة، مسوق لتحقيق الموضوع؛ و في مثل ذلك،
لا يثبت للجملة الشرطيّة مفهوم.

و التحقيق: أنّ الموضوع و الشرط في الجملة الشرطيّة المذكورة، يُمكن
تصويرها بأنحاء:

منها: أن يكون الموضوع، طبيعيّ النبا؛ و الشرط، مجيء الفاسق به.

و منها: أن يكون الموضوع، نبا الفاسق؛ و الشرط، مجيئه به؛ فكأنّه قال: نبا
الفاسق، إذا جاءكم به، فتبيّنوا.

و منها: أن يكون الموضوع، الجائي بالخبر؛ و الشرط، فسقه؛ فكأنّه قال:
الجائي بالخبر، إذا كان فاسقاً، فتبيّنوا.

و لا شكّ في ثبوت المفهوم في النحو الأخير؛ لعدم كون الشرط حينئذ، محققاً
للموضوع؛ كما لا شكّ في عدم المفهوم في النحو الثاني؛ لأنّ الشرط حينئذ، هو
الأسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع.

و أمّا في النحو الأوّل، فالظاهر، ثبوت المفهوم، و إن كان الشرط محققاً
للموضوع؛ لعدم كونه هو الأسلوب الوحيد لتحقيقه؛ و في مثل ذلك، يثبت
المفهوم؛ كما تقدّم توضيحه في مبحث مفهوم الشرط؛ و الظاهر من الآية
الكريمة، هو النحو الأوّل؛ فالمفهوم إذاً ثابت.

١. أو فقل: إن جاءكم نبا، من هو فاسق، فتبيّنوا؛ أو: من جاءكم نبا، إن كان فاسقاً، فتبيّنوا.

٢. لأنّ الإنباء، كما يوجد الفاسق؛ يوجد العادل أيضاً.

و الاعتراض الآخر، يتلخّص في محاولة لإبطال المفهوم، عن طريق عموم التعليل بالجهالة؛ الذي يقتضي إسراء الحكم المعلّل، إلى سائر موارد عدم العلم^١.

ويجاب على هذا الاعتراض بوجوه:

أحدها: أنّ المفهوم، مخصّص لعموم التعليل؛ لأنّه يُثبت الحجّية لخبر العادل غير العلميّ؛ و التعليل، يقتضي عدم حجّية كلّ ما لا يكون علمياً؛ فالمفهوم أخصّ منه.

و يرد عليه: أنّ هذا، إنّما يتمّ إذا انعقد للكلام ظهور في المفهوم، ثمّ عارض عموماً من العمومات؛ فإنّه يُخصّصه؛ و أمّا في المقام، فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم؛ لأنّه متّصل بالتعليل؛ و هو صالح للقرينية على عدم انحصار الجزاء بالشرط؛ و معه، لا ينعقد الظهور في المفهوم، لكي يكون مخصّصاً.

ثانيها: أنّ المفهوم حاكم على عموم التعليل؛ على ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله؛ و ذلك لأنّ مفاده، حجّية خبر العادل؛ و حجّيته، معناها على مسلك جعل الطريقيّة، اعتباره علماً؛ و التعليل، موضوعه الجهل و عدم العلم؛ فباعتبار خبر العادل علماً، يخرج عن موضوع التعليل؛ و هو معنى كون المفهوم حاكماً^٢.

و يرد عليه: أنّه إذا كان مفاد المفهوم اعتبار خبر العادل علماً، فمفاد المنطوق، نفي هذا الاعتبار عن خبر الفاسق؛ و عليه، فالتعليل يكون ناظراً إلى توسعة

١. فإنّ التعليل في نهاية الآية بقوله (تعالى): ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، ناظر إلى وجوب التبيّن عند مجيء الفاسق بالخبر؛ بمعنى أنّ علّة الوجوب، كونه عدم العلم؛ فتسري العلّة إلى خبر العادل أيضاً؛ لأنّه مضادق عدم العلم أيضاً.

٢. راجع: فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٧٢.

دائرة النفي، و تعميمه على كلّ ما لا يكون علمياً؛ فكأنّ التعليل يقول: إنّ كلّ ما لا يكون علماً وجداناً، لا اعتبره علماً؛ و بهذا، يكون مفاد التعليل و مفاد المفهوم، في رتبة واحدة؛ أحدهما: يُثبت اعتبار خبر العادل علماً؛ و الآخر: ينفي هذا الاعتبار؛ و لا موجب لحكومة أحدهما على الآخر.

ثالثها: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله؛ من أنّ الجهالة المذكورة في التعليل، ليست بمعنى عدم العلم؛ بل بمعنى السفاهة و التصرف غير المتزن؛ فلا يشمل خبر العادل الثقة؛ لأنّه ليس سفاهة، و لا تصرفاً غير متزن^١.

الوجه الثاني: أن يُستدلّ بمفهوم الوصف؛ حيث أنيط و جوب التبيّن، بفسق المخبر؛ فينتفي بانتفاءه؛ و مفهوم الوصف:

تارة: يُستدلّ به في المقام بناء على ثبوت المفهوم للوصف عموماً؛

و تارة: يُستدلّ به لامتياز في المقام؛ حتّى لو أنكرنا مفهوم الوصف في موارد أخرى؛ و ذلك بأن يقال: إنّ مقتضى قاعدة احترازية القيود، انتفاء شخص ذلك الوجوب للتبيّن، بانتفاء الفسق؛ و عليه، فوجوب التبيّن عن خبر العادل: إن أُريد به شمول شخص ذلك الوجوب له، فهو خلاف القاعدة المذكورة؛ و: إن أُريد به شخص آخر من وجوب التبيّن، مجعول على عنوان خبر العادل، فهذا غير محتمل؛ لأنّ معناه، أنّ خبر العادل بما هو خبر العادل، دخيل في وجوب التبيّن هذا؛ و هو غير محتمل؛ فإنّ وجوب التبيّن: إمّا أن يكون بملاك مطلق خبر؛ أو بملاك كون المخبر فاسقاً؛ و لا يُحتمل دخل عدالة المخبر في جعل وجوب للتبيّن.

أما اللحاظ الأول للاستدلال بمفهوم الوصف، فجوابه: إنكار المفهوم للوصف؛ خصوصاً في حالة ذكر الوصف بدون ذكر الموصوف.

و أما اللحاظ الثاني للاستدلال، فجوابه: أنّ وجوب التبيين، ليس حكماً مجموعاً؛ بل هو تعبير آخر عن عدم الحجّية؛ و مرجع ربطه بعنوان، إلى أنّ ذلك العنوان، لا يقتضي الحجّية؛ فلا محذور في أن يكون خبر العادل موضوعاً لوجوب التبيين بهذا المعنى؛ لأنّ موضوعيته لهذا الوجوب، مرجعها إلى عدم موضوعيته للحجّية.

و منها: آية النفر؛ و هي قوله (سبحانه و تعالى): ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾!

و تقريب الاستدلال بها، يتمّ من خلال الأمور التالية:

أولاً: أنّها تدلّ على وجوب التحذّر لوجوه:

أحدها: أنّه وقع مدخولاً لأداة الترجي الدالّة على المطلوبيّة في مثل المقام؛ و مطلوبيّة التحذّر، مساوقة لوجوبه؛ لأنّ الحذر، إن كان له مبرّر، فهو واجب؛ وإلا، لم يكن مطلوباً.

ثانيها: أنّ التحذّر، وقع غاية للنفر الواجب؛ و غاية الواجب واجبة.

ثالثها: أنّه بدون افتراض وجوب التحذّر، يُصبح الأمر بالنفر و الإنذار، لغواً.

رابعاً: أنّ وجوب التحذّر، واجب مطلقاً؛ سواء: أفاد الإنذار، العلم للسامع؛ أو: لا؛ لأنّ الوجوه المتقدّمة لإفادته، تقتضي ثبوته كذلك.

ثالثاً: أنّ وجوب التحذّر حتّى مع عدم حصول العلم لدى السامع، مساوق للحجّية شرعاً؛ إذ لو لم يكن إخبار المنذر حجّة شرعاً، لما وجب العمل به؛ إلّا في حال حصول العلم منه^١.

وقد يناقش في الأمر الأوّل، بوجوهه الثلاثة؛ وذلك:

بالاعتراض على أوّل تلك الوجوه: بأنّ الأداة، مفادها وقوع مدخولها موقع الترقّب؛ لا الترجّي،؛ و لذا، قد يكون مدخولها مرغوباً عنه؛ كما في قوله: «لعلّك عن بابك طردتني».

والاعتراض على ثاني تلك الوجوه: بأنّ غاية الواجب، ليست دائماً واجبة؛ وإن كانت محبوبة حتماً؛ ولكن، ليس من الضروريّ أن يتصدّى المولى لإيجابها؛ بل قد يقتصر في مقام الطلب، على تقريب المكلف نحو الغاية؛ و سدّ باب من أبواب عدمها: و ذلك عند وجود محذور مانع عن التكليف بها؛ و سدّ كلّ أبواب عدمها: كمحذور المشقة و غيره.

و الاعتراض على ثالث تلك الوجوه: بأنّ الأمر بالنفر و الإنذار، ليس لغواً مع الحجّية التعبدية؛ لأنّه كثيراً، يُؤدّي إلى علم السامع؛ فيكون منجزاً؛ و لما كان المنذر يحتمل دائماً، ترتّب العلم على إنذاره، أو مساهمة إنذاره في حصول العلم، و لو لغير السامع المباشر، فمن المعقول أمره بالإنذار مطلقاً.

و هذه المناقشة إذا تمّت جزئياً، فلاتتمّ كلياً؛ لأنّ دلالة كلمة «لعلّ» على المطلوبية، غير قابلة للإنكار؛ و كون مفادها الترقّب، و إن كان صحيحاً، ولكنّ كونه ترقّب المحبوب أو ترقّب المخوف، يتعيّن بالسياق؛ و لا شكّ في تعيين السياق في المقام، للأوّل.

١. إخبار المنذر، حجّة شرعاً؛ و لا يشترط فيه، إفادة العلم.

و قد يناقش في الأمر الثاني - بعد تسليم الأوّل - ، بأن الآيّة الكريمة، لاتدلّ على إطلاق وجوب التحذّر لحالة عدم علم السامع بصدق المنذر؛ و ذلك لوجهين:

أحدهما: أنّ الآية لم تُسّق من حيث الأساس لإفادة وجوب التحذّر؛ لنتمسك بإطلاقها لإثبات وجوبه على كلّ حال؛ وإنّما هي مسوقة لإفادة وجوب الإنذار؛ فيثبت بإطلاقها، أنّ وجوب الإنذار ثابت على كلّ حال؛ وقد لا يوجب المولى التحذّر، إلّا على من حصل له العلم؛ و لكنّه يوجب الإنذار على كلّ حال؛ و ذلك احتياطاً منه في مقام التشريع؛ لعدم تمكّنه من إعطاء الضابطة للتمييز بين حالات استتباع الإنذار للعلم، أو مساهمته فيه... و غيرها.

و الوجه الآخر: ما يُدعى من وجود قرينة في الآية، على عدم الإطلاق؛ لظهورها في تعلّق الإنذار بما تفقّه فيه المنذر في هجرته؛ و كون الحذر المطلوب مترقّباً عقيب هذا النحو من الإنذار؛ فمع شكّ السامع في ذلك، لا يُمكن التمسك بإطلاق الآية، لإثبات مطلوبيّة الحذر.

و يُمكن النقاش في الأمر الثالث: بأنّ وجوب التحذّر، مترتب على عنوان الإنذار؛ لا مجرد الإخبار؛ و الإنذار يستبطن وجود خطر سابق؛ و هذا، يعني أنّ الإنذار، ليس هو المنجز و المستتبع لاحتمال الخطر، بجعل الشارع الحجّية له؛ و إنّما هو مسبوق بتنجز الأحكام في المرتبة السابقة بالعلم الإجماليّ أو الشكّ قبل الفحص؛ هذا، مضافاً إلى أنّ تنجز الأحكام الإلزاميّة بالإخبار غير القطعيّ، لا يتوقّف على جعل الحجّية للخبر شرعاً؛ بناء على مسلك حقّ الطاعة؛ كما هو واضح.

الخلاصة

- من الآيات المستدلّ بها لإثبات حجّية خبر الثقة:
- ١. آية النّبأ: إمّا بمفهوم الشرط فيها؛ حيث أنّ الأمر بالتبّين في الآية، إمّا أن يكون إرشاداً إلى عدم حجّية خبر الفاسق؛ فنفية، معناه الحجّية؛ وإمّا أن يكون وجوباً شرطياً يُرشد إلى شرطية التبّين في العمل بخبر الفاسق؛ فمعنى نفية، أنّ جواز العمل بخبر العادل، ليس مشروطاً بالتبّين؛ وهو بمعنى حجّيته؛ لأنّ عدم شرطية التبّين فيه، لا يُتمتّل أن يكون بمعنى عدم الجواز حتّى مع التبّين؛ وذلك لأولوية خبر العادل بالنسبة إلى خبر الفاسق في جواز العمل به مشروطاً بالتبّين؛ ولأنّهُ يستلزم المنع عن العمل بالدليل القطعيّ، لو علّم صدقهُ بعد التبّين؛ ولا يرد الاعتراض عليه: بأنّ المفهوم فيها، مسوق لتحقّق الموضوع؛ لأنّ الظاهر منها، كون موضوعها طبيعيّ النّبأ و شرطها مجيء الفاسق به؛ وأنّ الشرط فيها، ليس الأسلوب الوحيد لتحقّق الموضوع، مع إمكان مجيء العادل بالنّبأ؛ ولا يظهر منها كون نّبأ الفاسق موضوعاً والمجيء به، شرطاً؛ وإلّا يُمكن القول بأنّ موضوعها، الجائي بالخبر و شرطها فسقه، فلم يكن الشرط مسوقاً لتحقّق الموضوع حينئذ؛ ولو اعترض على ذلك بعد التسليم بالمفهوم فيها: بأنّ تعليلها بالتحذير عن الوقوع في الجهالة، يقتضي إسراء المعلّل إلى سائر موارد عدم العلم، يجاب: بأنّ الجهالة فيها، بمعنى السفاهة و التصرف غير المتزن؛ فلا يشمل خبر العادل الثقة؛ وإلّا فإنّ الاعتراض وارد؛ لأنّ الكلام متّصل بالتعليل؛ فهو قرينة حينئذ، على عدم انحصار الجزاء بالشرط؛ فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم ليخصّص العام؛ ولو كان ينعقد مفهوم، فلم يكن حاكماً على العام؛ لأنّهُ في رتبة مفاد التعليل الذي ينفي اعتبار خبر العادل علماً؛ وأمّا الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية، فيُنكّر؛ خصوصاً في حالة ذكر الوصف بدون موصوفه؛ وأمّا الاستدلال بامتياز فيها، يقتضي دلالتها على مفهوم الوصف - وهو عدم اجتمالك دخالة عدالة المخبر في جعل وجوب التبّين - فغير تام؛ لأنّ وجوب التبّين، ليس جعلاً، بل، تعبيراً آخر عن عدم الحجّية، فمرجع كون خبر العادل، موضوعاً له، إلى عدم موضوعيته للحجّية؛ وليس لعدم دخالته في جعل وجوب التبّين.

- ٢. آية النفر: بداليتها على وجوب التحذّر؛ وذلك لوقوعه مدخولاً لأداة الترجي (لعلّ)، الدالة على مطلوبيته؛ وهي مساوقة لوجوبه؛ إذ لو لم يكن له مبرر، لما كان مطلوباً؛ أو لوقوعه غاية للنفر الواجب؛ وهي واجبة؛ أو للغوية النفر و الإنذار، بدون وجوبه؛ وبدلالة الآية، على وجوب التحذّر مطلقاً؛ غصاً عن إفادة الإنذار، علماً للسامع أو عدم إفادته ذلك؛ ولأنّ إخبار المنذر، حتّى مع إفادته العلم، لو لم يكن حجّة، لما وجب العمل به في التحذّر؛ ولكن الاستدلال، مناقش أولاً: بدلالة السياق على إفادة «لعلّ»، ترقيب المحبوب؛ لا ترقيب المخوف؛ مع أنّ دلالتها على المطلوبة غير قابلة للإنكار؛ فرضاً عن عدم دلالتها على الترجي و عدم وجوب غاية الواجب دائماً؛ و لو أنّها محبوبة حتماً؛ و فرضاً عن أنّ الأمر بالنفر و الإنذار كثير، يوّدي إلى العلم؛ فتنتفي اللغوية في الحجية التعبديّة؛ و ثانياً: بأنّ الآية، لم تُسّق من حيث الأساس، لإفادة وجوب التحذّر؛ لنتمسك بإطلاقها لإثبات وجوبه على كلّ حال؛ و إنّها هي مسوقة لإفادة وجوب الإنذار؛ و لأنّها ظاهرة في تعلق الإنذار بما تفقّه فيه المنذر في هجرته؛ فلا تندلّ على إطلاق وجوب التحذّر لحالة عدم علم السامع بصدق المنذر؛ و ثالثاً: أنّ الإنذار مسوق بتنجيز الأحكام، في المرتبة السابقة بالعلم الإجماليّ أو الشكّ قبل الفحص؛ فوجوب التحذّر، مرتّب على عنوان الإنذار الذي يستبطن خطراً سابقاً؛ لا على مجرد الإخبار؛ لكي يساوق حجّيته.

الأسئلة

١. اذكر آيتين ممّا استدلّ به من الكتاب الكريم، على حجّية خبر الواحد الثقة.
٢. اذكر وجوه الاستدلال بأية النبأ، لإثبات حجّية خبر الثقة.
٣. كيف يُستدلّ بمفهوم الشرط في آية النبأ، على حجّية خبر الثقة؟
٤. هل الشرط في آية النبأ، مسوق لتحقق الموضوع؟ و هل يدلّ حينئذ على المفهوم؟ كيف؟
٥. اذكر أنحاء تصوير الموضوع و الشرط، في آية النبأ و ما هو الظاهر منها.

٦. هل يقتضي عموم التعليل بالجهالة في آية النبأ، عدم حجّية خبر الثقة؟ كيف؟
٧. هل يُخصّص مفهوم الشرط في آية النبأ، عموم تعليل الحكم فيها؟ ولماذا؟
٨. هل يُمكن القول بحكومة مفهوم الشرط في آية النبأ، على عموم تعليل الحكم فيها؟ ولماذا؟
٩. اذكر وجوه الاستدلال بمفهوم الوصف في آية النبأ، على حجّية خبر الثقة.
١٠. هل يتم الاستدلال بمفهوم الوصف في آية النبأ، على حجّية خبر الثقة؟ كيف؟
١١. اذكر كيفيّة الاستدلال بآية النفر، لإثبات حجّية خبر الثقة؛ مع ذكر وجوه دلالتها على وجوب التحذّر.
١٢. هل تُفيد «لعل»، وقوع مدخولها موقع الترقّب؟ أم الترجي؟ اذكر الدليل النقضي.
١٣. هل غاية الواجب، واجبة دائماً؟ نظراً إلى كونها محبوبة حتماً؟
١٤. هل يستلزم عدم وجوب التحذّر، لغوية الأمر بالنفر والإنذار؟ لماذا؟
١٥. هل تدلّ آية النفر، على وجوب التحذّر مطلقاً؟ اذكر الدليل.
١٦. هل يُمكن استفادة حجّية الإخبار من آية النفر، بتقريب دلالتها على وجوب التحذّر؟ لماذا؟

- هل يفني ما استدلّ به من الروايات، بإثبات حجّية خبر الشقة؟

[أدلة حجّية خبر الواحد من السنّة]

٢. و أمّا السنّة، فهناك طريقان لإثباتها [حجّية خبر الواحد]:

[أ. الأخبار الدالّة على حجّية خبر الواحد]

أحدهما: الأخبار الدالّة على الحجّية؛ و لكي يصحّ الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد، لا بدّ أن تكون قطعياً الصدور؛ و تُذكر في هذا المجال، طوائف عديدة من الروايات؛ و الظاهر أنّ كثيراً منها لا يدلّ على الحجّية. و فيما يلي، نستعرض بإيجاز، جلّ هذه الطوائف؛ ليتّضح الحال.

الطائفة الأولى: ما دلّ على التصديق الواقعيّ ببعض روايات الثقات؛ من قبيل ما ورد عن العسكريّ عليه السلام، عند ما عُرض عليه كتاب يوم و ليلة، ليونس بن عبد الرحمن؛ إذ قال: «هذا ديني و دين آبائي و هو الحقّ كلّ»^١.

و هذا: مردّه إلى الإخبار عن المطابقة للواقع؛ و هو غير الحجّية التعبديّة التي تُجعل عند الشكّ في المطابقة.

١. أنظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٢٢٧ و وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٠، ح (٢٣٣٢٠)، نقلاً عن اختيار معرفة الرجال (رجال الكشمي، ج ٢، ص ٧٨٠، ح ٩١٥).

الطائفة الثانية: ما تضمّن الحثّ على تحمّل الحديث و حفظه؛ من قبيل قول النبي ﷺ: «من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً، بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة»^١.

و هذا: لا يدلّ على الحجّية أيضاً؛ إذ لا شكّ في أنّ تحمّل الحديث و حفظه، من أهمّ المستحبّات؛ بل من الواجبات الكفائية؛ لتوقّف حفظ الشريعة عليه؛ و لا يلزم من ذلك، وجوب القبول تعبداً، مع الشكّ. و مثل ذلك، ما دلّ على الثناء على المحدثين؛ أو الأمر بحفظ الكتب؛ و الترغيب في الكتابة^٢.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الأمر بنقل بعض النكات و المضامين؛ من قبيل قول أبي عبد الله عليه السلام: «يا أبان إذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث...»^٣.

و الصحيح: أنّ الأمر بالنقل، يكفي في وجاهته، احتمال تمامية الحجّة بذلك؛ بحصول الوثوق لدى السامعين؛ و لا يتوقّف على افتراض الحجّية التعبدية.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على أنّ انتفاع السامع بالرواية، قد يكون أكثر من انتفاع الراوي؛ من قبيل قولهم: «فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^٤.

١. أنظر: الرواية و ما يشبهها في: بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٥٦، نقلاً عن صحيفة الرضا عليه السلام و غوالي اللآلئ؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٩٣، نقلاً عن الخصال (ص ٥٤١، ح ١٦) و ص ٩٩، نقلاً عن كتاب الأربعين حديثاً للشهيد الأول (محمد بن مكيّ، م ٧٨٦هـ، ص ١٩)؛ مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٢٨٧ - ٢٩٠؛ عوالي اللآلي، ج ١، ص ٩٧، ح ١ و ج ٤، ص ٧٩، ح ٧٧.

٢. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٨١ - ٨٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي.

٣. أنظر: بحار الأنوار، ج ٣، ص ١٢، ح ٢٥ و مستدرک الوسائل، ج ٥، ص ٣٥٩، ح ١٠ (٦٠٨٤)، كلاهما نقلاً عن المحاسن للبرقيّ (م ٢٨٤هـ، ج ١، ص ٣٣، ح ٢٣)؛ الكافي، ج ٢، ص ٥٢٠، ح ١.

و نلاحظ: أنّ هذه الطائفة، ليست في مقام بيان أنّ النقل يُثبت المنقول للسامع تعبدًا؛ وإلاّ لكان الناقل دائماً من هذه الناحية، أفضل حالاً من السامع؛ لأنّ الثبوت لديه وجدائيّ؛ بل هي بعد افتراض ثبوت المنقول، تُريد أن تُوضّح أنّ المهمّ ليس حفظ الألفاظ؛ بل إدراك المعاني و استيعابها؛ و في ذلك قد يتفوّق السامع على الناقل.

و الطائفة الخامسة: ما دلّ على ذمّ الكذب عليهم و التحذير من الكذّابين عليهم؛ فإنّه لو لم يكن خبر الواحد مقبولاً، لما كان هناك أثر للكذب ليستحقّ التحذير.

و الصحيح: أنّ الكذب، كثيراً ما يوجب اقتناع السامع خطأ؛ و إذا افترض في مجال العقائد و أصول الدين، كفي في خطره، مجرد إيجاد الاحتمال و الظنّ؛ فاهتمام الأئمة عليهم السلام بالتحذير من الكاذب، لا يتوقّف على افتراض الحجية التعبدية.

١. أنظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٢٢٩، ح ٣٤٧ و ٣٤٨ و بحار الأنوار، ج ٢١، ص ١٣٨، ح ٣٣ و ج ٢٧، ص ٢٩، ح ٦، جميعاً: نقلاً عن الكافي (ج ١، ص ٤٣، ح ١ و ٢)؛ بحار الأنوار، ج ٩٧، ص ٤٦، ح ٦ و ج ٦٧، ص ٢٤٢، ح ٨ و ج ٢٧، ص ٦٧، ح ٣، نقلاً عن النخصال (ص ١٤٩، ح ١٨٢) و ج ٧٤، ص ١٤٦، ح ٥٢، نقلاً عن تحف العقول (ص ٤٢) و ج ٧٤، ص ١٣٠ و ج ٢، ص ١٤، ح ٢٢، نقلاً عن مجالس المفيد (أمالي المفيد، م ٤٠٣هـ، ص ١٨٦، ح ٢٣) و ج ٣٧، ص ١١٣، ح ٦، و ج ٢٧، ص ٦٨، ح ٥، نقلاً عن تفسير علي بن إبراهيم (تفسير القمي، م حدود ٣٢٩هـ، و ج ٣١، ص ٤٠٧، ح ١، نقلاً عن الاحتجاج للطبرسي (ج ١، ص ٢٢١) و ج ٢، ص ١٦١، ح ٢٠، نقلاً عن غوالي اللآلي؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٨٩، ح ٤٣ و ٤٤، عن التهذيب و الكافي؛ غوالي اللآلي، ج ٤، ص ٦٦.

٢. راجع: وسائل الشيعة، ج ١٢، باب ١٣٩، ص ٢٤٧.

الطائفة السادسة: ما ورد في الإرجاع إلى آحاد من أصحاب الأئمة عليهم السلام بدون إعطاء ضابطة كليّة للإرجاع؛ من قبيل إرجاع الإمام عليه السلام إلى زارة بقوله: «إذا أردت حديثاً، فعليك بهذا الجالس»^١؛ أو قول الإمام الهادي عليه السلام: «فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسيني وقرأه مني السلام»^٢.

و [الصحيح: أن] روايات الإرجاع التي هي من هذا القبيل، لما كانت غير متضمّنة للضابطة الكليّة، فلا يمكن إثبات حجّية خبر الثقة بها مطلقاً؛ حتى في حالة احتمال تعدّد الكذب؛ إذ من الممكن أن يكون إرجاع الإمام عليه السلام بنفسه، معبراً عن ثقته و يقينه بعدم تعدّد الكذب؛ ما دام إرجاعاً شخصياً غير معلّل.

الطائفة السابعة: ما دلّ على ذمّ من يطرح ما يسمعه من حديث، بمجرد عدم قبول طبعه له؛ من قبيل قوله عليه السلام: «و أسوأهم عندي حالاً و أمقتهم، الذي يسمع الحديث يُنسب إلينا و يُروى عنّا، فلم يقبله، اشمأز منه و جحده و كفر من دان به، و هو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج و إلينا أُسند»^٣؛ إذ قد يقال: لو لا حجّية الخبر، لما استحقّ الطراح هذا الذمّ.

١. أنظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٢٢٦، ح ٨٩ و بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٦، ح ٥٧ و وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٣، ح ١٩، جميعاً نقلاً عن اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ج ١، ص ٣٤٧، ح ٢١٦؛ و الضبط يختلف بـ «فإذا» و «حديثنا» أو «بحديثنا».

٢. أنظر: مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٢١، ح ٣٢، بطريق الوجادة.

٣. أنظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٢٢٢، ح ٣١٥ و بحار الأنوار، ج ٧٢، ح ٢٤ و وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٨٧، ح ٣٩٨، جميعاً نقلاً عن الكافي (ج ٢، ص ٢٢٣، ح ٧)؛ و بحار الأنوار، ج ٣، ص ١٨٦، ح ١٢، نقلاً عن بصائر الدرجات للصفار (م ٢٩٠ هـ، ص ٥٥٧، ح ١).

و الجواب: أنه استحقّه على الاعتماد على الذوق و الرأي، في طرح الرواية بدون تتبّع و إعمال للموازنين؛ و على التسرّع بالنفي و الإنكار؛ مع أن مجرد عدم الحجّية، لا يسوّغ الإنكار و التكفير.

الطائفة الثامنة: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح، بموافقة الكتاب و مخالفة العامة؛ فلولا أنّ خبر الواحد حجّة، لما كان هناك معنى لافتراض التعارض بين الخبرين و إعمال المرجّحات بينهما.

و نلاحظ: أنّ دليل الترجيح هذا، يناسب الحديثين القطعيّين صدوراً، إذا تعارضوا؛ فلا يتوقّف تعقله على افتراض الحجّية التعبديّة.

الطائفة التاسعة: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بالأوثقيّة و نحوها من الصفات الدخيلة في زيادة قيمة الخبر و قوّة الظنّ بصدوره؛ و تقريب الاستدلال، كما تقدّم في الطائفة السابقة.

و [الصحيح أنّه]: لا يمكن هنا، حمل هذا الدليل، على الحديثين القطعيّين؛ لأنّ الأوثقيّة، لا أثر لها فيها؛ ما دام كلّ منهما، مقطوع الصدور.

الطائفة العاشرة: ما دلّ بشكل و آخر على الإرجاع إلى كليّ الثقة؛ إمّا ابتداءً؛ و إمّا تعليلاً؛ للإرجاع إلى أشخاص معيّنين؛ على نحو يُفهم منه الضابط الكليّ...^٢

و هذه الطائفة: هي أحسن ما في الباب.

١. راجع: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة.

٢. راجع: نفس المصدر.

٣. راجع: نفس المصدر، باب ١١ من أبواب صفات القاضي (باب وجوب الرجوع في القضاء و...).

و في روايات هذه الطائفة، ما لا يخلو من مناقشة أيضاً؛ من قبيل قوله عليه السلام: «فإنّه لا عذر لأحد من موالينا، في التشكيك فيما روى عنّا ثقاتنا قد عُرفوا بأنّنا نفاوضهم بسرّنا و نحمله إياهم إليهم»^١؛ فإنّ عنوان ثقاتنا، أخصّ من عنوان الثقات؛ و لعلّه يتناول خصوص الأشخاص المعتمدين شخصياً للإمام عليه السلام و المؤتمنين من قبله؛ فلا يدلّ على الحجّية في نطاق أوسع من ذلك.

و في روايات هذه الطائفة، ما لا مناقشة في دلالتها؛ من قبيل ما رواه محمّد بن عيسى؛ قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جُعلت فداك، إنّي لا أكاد أصل إليك لأسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن، ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال عليه السلام: نعم»^٢؛ و لمّا كان المرتكز في ذهن الراوي، أنّ مناط التحويل^٣، هو الوثاقة، و أقرّه الإمام عليه السلام على ذلك، دلّ الحديث على حجّية خبر الثقة.

غير أنّ عدد الروايات التامة دلالة على هذا المنوال، لا يبلغ مستوى التواتر؛ لأنّه عدد محدود؛ نعم، قد تُبدّل عنايات في تجميع ملاحظات توجب الاطمئنان الشخصي بصدور بعض هذه الروايات، لمزايا في رجال سندها و نحو ذلك.

١. راجع: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٠، ح ٤٠ و غيره.

٢. راجع: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٠، ح ٣٣ و غيره.

٣. أي: الإحالة و الإرجاع إليه من قبل الإمام.

الخلاصة

- يُشترط في الأخبار، لدالاتها على حجّية خبر الشقة، صدورها القطعيّ من المعصوم عليه السلام؛ و لا يدلّ ما استدلّ به منها، سوى بعض روايات من الطائفة الّتي تدلّ على الإرجاع إلى كلّ الشقة بشكل و بآخر؛ إمّا ابتداءً، أو تعليلاً يُعطي ضابطاً كلياً عند الإرجاع إلى أشخاص معيّنين؛ منها ما رواه محمد بن عيسى في السؤال عن وثوق يونس بن عبد الرحمن؛ الّذي يدلّ على أنّ المرتكز في ذهن الراويّ لمناط إرجاع المعصوم عليه السلام، هو الوثاقة؛ غير أنّ عدد الروايات التامة دلالة على هذا المنوال، لا يبلغ مستوى التواتر؛ وأكثر ما يحصل من بعض هذه الروايات، ببذل عنايات في تجميع ملاحظات لمزايا في سندها، حصول اطمئنان شخصيّ بصدورها؛ و لا تخلو باقي روايات هذه الطائفة من المناقشة؛ حيث أنّ عنوان «ثقاتنا» فيها، أخصّ من عنوان الثقات، الّذي لا يتناول أكثر من الأشخاص المعتمدين؛ و أما الطوائف الأخرى، فلا دلالة فيها على حجّية خبر الشقة؛ كالدّالة على التصديق الواقعيّ ببعض روايات الثقات؛ فإنّ مردّها إلى الإخبار عن المطابقة للواقع؛ و كذلك الروايات المتضمّنة حتّى على تحمّل الحديث و حفظه، فإنّ رجحان ذلك، لا يستلزم قبول الحديث تعبداً؛ و كذلك الروايات الدّالة على الأمر بنقل بعض النكات و المضامين؛ و ليست الروايات الدّالة على أفقهيّة السامع للحديث من حامله أحياناً، إلّا ناظرة إلى أهمّيّة إدراك معاني الحديث؛ و أيضاً لانتوقف الروايات الدّامة للكذّابين على المعصومين عليهم السلام على افتراض الحجّية التعبدية؛ و كذلك ما لم تتضمن الضابطة الكليّة للإرجاع إلى أصحابهم؛ و أمّا الدّالة على ذمّ من يطرح ما يسمعه من حديث لعدم موافقته لطبعه - حيث أنّ مجرد عدم الحجّية، لا يسوغ الإنكار و التكفير -، فهي ناظرة إلى ذمّ التسرّع في ذلك؛ و أمّا الروايات المرجّحة لأحد المتعارضين بموافقته للكتاب و مخالفته للعامة أو بالأوثقيّة و نحوها؛ فإنّها ناظرة إلى القطعيّ الصدور.

الأسئلة

١. ما هو شرط الروايات الدالة على حجّية خبر الثقة لإيفاء دورها بذلك؟
٢. هل تفي روايات عرض بعض روايات الثقات على المعصوم عليه السلام و تصديقه الواقعي بها، بإبداء ضابط عام لحجّية خبر الثقة؟ ولماذا؟
٣. هل تفي الروايات المتضمنة للحثّ على تحمّل الحديث و حفظه، بإثبات حجّية خبر الثقة؟ كيف؟
٤. هل يُثبت حجّية خبر الثقة، ما دلّ من الروايات على الأمر ببعض الأحاديث أو النكات و المضامين؟
٥. هل يوجب حجّية خبر الثقة ما دلّ على أنّ سامع الرواية قد يكون أفقه من حاملها؟
٦. كيف يُستدلّ بها دلّ على ذمّ الكذّابين على المعصومين عليهم السلام، لإثبات حجّية خبر الثقة؟ وكيف يناقش؟
٧. ما هو شرط دلالة روايات الإرجاع إلى آحاد أصحاب الأئمة عليهم السلام على حجّية خبر الثقة؟ و هل هي واجدة لذلك؟
٨. كيف يُستدلّ بالروايات الدالة على ذمّ من يطرح ما يسمعه من حديث بمجرد عدم قبول طبعه له، لإثبات حجّية خبر الثقة؟ و كيف تناقش؟
٩. هل يُمكن الاستدلال بروايات ترجيح أحد المتعارضين بموافقه للكتاب و مخالفته للعامة أو أوثقيته، على حجّية خبر الثقة؟ و لماذا؟
١٠. هل تفي روايات الإرجاع إلى كلّّي الثقة بحجّية خبره؟ و لماذا؟
١١. هل تبلغ روايات الإرجاع إلى كلّّي الثقة عدد التواتر؟ أم لا؟
١٢. هل هناك ما يتمّ به الاستدلال لحجّية خبر الثقة من طوائف الروايات؟ اذكرها.

- هل يفى الاستدلال بالسيرة أو الأدلة العقلية، بإثبات حجّية خبر الشقة؟

[ب. الاستدلال بالسيرة على حجّية خبر الواحد]

و الطريق الآخر لإثبات السنّة: هو السيرة؛ وذلك بتقريبين:

الأول: الاستدلال بسيرة المشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام، على العمل بأخبار الثقات؛ وقد تقدّم في الحلقة السابقة، بيان الطريق لإثبات هذه السيرة؛ كما تقدّم في كيفية استكشاف الدليل الشرعيّ عن طريق السيرة؛ سواء كانت سيرة أولئك المشرّعة على ما ذكرناه بوصفهم الشرعيّ؛ أو بما هم عقلاء.

الثاني: الاستدلال بسيرة العقلاء على التعويل على أخبار الثقات؛ وذلك أنّ شأن العقلاء - سواء في مجال أغراضهم الشخصية التكوينية، أو في مجال الأغراض التشريعية و علاقات الأمرين بالمأمورين - العمل بخبر الثقة و الاعتماد عليه؛ و هذا الشأن العام للعقلاء، يوجب قريحة و عادة، لو ترك العقلاء على سجيّتهم، لأعملوها في علاقاتهم مع الشارع؛ و لعولوا على أخبار الثقات في تعيين أحكامه؛ و في حالة من هذا القبيل، لو أنّ الشارع كان لا يُقرّ حجّية خبر الثقة، لتعيّن عليه الردع عنها؛ حفاظاً على غرضه؛ فعدم الردع حينئذ، معناه التقرير؛ و مؤداه الإمضاء.

١. فالمعاصرة و إثبات جريان السيرة فعلاً أو كميل عامّ في عصر الأئمة عليهم السلام، شرط مشترك لكلا السيرتين.

و الفارق بين التقريبيين: أنّ التقريب الأوّل، يتكّمّل مؤونة إثبات جري أصحاب الأئمة عليهم السلام فعلاً، على العمل بخبر الثقة؛ بينما التقريب الثاني، لا يدّعي ذلك؛ بل يكتفي بإثبات الميل العقلانيّ العام، إلى العمل بخبر الثقة؛ الأمر الذي يفرض على الشارع الردع عنه - على فرض عدم الحجّية -؛ لتلايسرّب هذا الميل، إلى مجال الشرعيّات.

و هناك اعتراض: يواجه الاستدلال بالسيرة؛ و هو أنّ السيرة، مردوع عنها بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ، الشاملة بإطلاقها لخبر الواحد.

و توجد عدّة أجوبة على هذا الاعتراض:

الجواب الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله؛ من أنّ السيرة، حاكمة على تلك الآيات؛ لأنها تُخرج خبر الثقة عن الظنّ؛ و تجعله علماً؛ بناء على مسلك جعل الطريقيّة في تفسير الحجّية^٢.

و نلاحظ على ذلك:

أولاً: أنّه: إذا كان معنى الحجّية، جعل الأمانة علماً، كان مفاد الآيات النافية لحجّية غير العلم، نفي جعلها علماً؛ و هذا يعني أنّ مدلولها في عرض مدلول ما يدلّ على الحجّية؛ و كلا المدلولين، موضوعها ذات الظنّ؛ فلا معنى لحكومته المذكورة.

١. بما هم متشرّعة؛ لا بما هم عقلاء.

٢. فإثبات هذا الميل، كاف لإثبات هذه السيرة؛ و لا يشترط فيها إثبات جريانها فعلاً في عصر الأئمة عليهم السلام.

٣. راجع: فوائده الأصول، ج ٣، ص ١٦١.

٤. أي: لحكومة الظنّ.

ثانياً: أنّ الحاكم:

إن كان هو نفس البناء العقلائيّ، فهذا غير معقول؛ لأنّ الحاكم يُوسّع موضوع الحكم أو يُضيّقه في الدليل المحكوم؛ وذلك من شأن نفس جاعل الحكم المراد توسيعه أو تضييقه؛ ولا معنى لأن يُوسّع العقلاء أو يُضيّقون حكماً مجعولاً من قبل غيرهم.

و إن كان الحاكم الموسّع والمضيّق، هو الشارع بإمضائه للسيرة، فهذا يعني أنّه: لا بدّ لنا من العلم بالإمضاء، لكي نُحرز الحاكم؛ والكلام في أنّه كيف يُمكن إحراز الإمضاء مع وجود النواهي المذكورة الدالّة على عدم الحجّية؟

الجواب الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله؛ من أن الردع عن السيرة بتلك العمومات الناهية، غير معقول؛ لأنّه دور؛ و بيانه: أنّ الردع بالعمومات عنها، يتوقّف على حجّية تلك العمومات في العموم؛ وهذه الحجّية، تتوقّف على عدم وجود مخصّص لها؛ وعدم وجود مخصّص، يتوقّف على كونها رادعة عن السيرة؛ وإلا، لكانت مخصّصة بالسيرة؛ ولسقطت حجّيتها في العموم^١.

و الجواب على ذلك: أنّ توقّف الردع بالعمومات، على حجّيتها في العموم، صحيح؛ غير أنّ حجّيتها كذلك، لا تتوقّف على عدم وجود مخصّص لها؛ بل على عدم إحراز المخصّص؛ وعدم إحراز المخصّص، حاصل فعلاً؛ ما دامت السيرة، ما لم يُعلم بإمضائها، فلا دور.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقّق الإصفهاني رحمته الله؛ من أنّ ظهور العمومات المدّعى ردعها، لا دليل على حجّيته؛ لأنّ الدليل على حجّية الظهور؛ هو

السيرة العقلائيّة؛ و مع انعقادها على العمل بخبر الثقة، لا يُمكن انعقادها على العمل بالظهور المانع عن ذلك؛ لأنّ العمل بالمتناقضين غير معقول^١.

و هذا الجواب غريب؛ لأنّ انعقاد السيرة على العمل بالظهور، معناه انعقادها على اكتشاف مراد المولى بالظهور و تنجزه بذلك؛ و هذا لا ينافي استقرار عمل آخر لهم على خلاف ما تنجز بالظهور؛ فالعمل العقلائيّ بخبر الثقة، ينافي مدلول الظهور في العمومات الناهية؛ و لا ينافي نفس بنائهم على العمل بهذا الظهور و جعله كاشفاً و حجّة.

فالصحيح في الجواب: أن يُقال: أنّه إن ادّعي كون العمومات، رادعة عن سيرة المشرّعة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام، من صحابة و محدّثين، فهذا خلاف الواقع؛ لأنّنا أثبتنا في التقريب الأوّل، أنّ هذه السيرة، كانت قائمة فعلاً على الرغم من تلك العمومات؛ و هذا، يعني أنّها لم تكن كافية للردع و إقامة الحجّة؛ و إن ادّعي كونها رادعة عن السيرة العقلائيّة بالتقريب الثاني، فقد يكون له وجه؛ و لكنّ الصحيح مع هذا، عدم صلاحيتها لذلك أيضاً؛ لأنّ مثل هذا الأمر المهمّ، لا يُكتفى في الردع عنه عادة، بإطلاق دليل من هذا القبيل.

[الأدلة العقلية على حجّية خبر الواحد]

٣. و أمّا دليل العقل، فله شكلان:

أ. الشكل الأوّل: و يتلخّص في الاستدلال على حجّية الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثّقات من الرواة، بالعلم الإجماليّ؛ و بيانه: أنّنا نعلم إجمالاً بصدور عدد كبير من هذه الروايات عن المعصومين عليهم السلام، و العلم الإجماليّ منجز

بحكم العقل؛ كالعلم التفصيلي على ما تقدّم في حلقة سابقة؛ فتجب موافقته القطعية؛ و ذلك بالعمل بكلّ تلك الروايات التي يُعلّم إجمالاً بصدور قسط وافر منها.

وقد اعترض على هذا الدليل، باعتراضين:

[الاعتراض] الأول: نقضي؛ و حاصله: أنّه لو تمّ هذا، لأمكن بنفس الطريقة، إثبات حجّية كلّ خبر حتّى أخبار الضعاف؛ لأنّنا إذا لاحظنا مجموع الأخبار بما فيها الأخبار الموثّقة وغيرها، نجد أنّنا نعلم إجمالاً أيضاً، بصدور عدد كبير منها؛ فهل يُلتزم بوجوب العمل بكلّ تلك الأخبار؛ تطبيقاً لقانون منجزية العلم الإجمالي؟

و الجواب على هذا النقص: ما ذكره صاحب الكفاية؛ من انحلال أحد العلمين الإجماليين بالآخر؛ وفقاً لقاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير، بالعلم الإجمالي الصغير - المتقدّمة في الحلقة السابقة - ؛ إذ يوجد لدينا علمان إجماليّان:

الأول: العلم الذي أبرز من خلال هذا النقص؛ و أطرافه كلّ الأخبار؛

و الثاني: العلم المستدلّ به؛ و أطرافه أخبار الثقات.

و لانحلال علم إجماليّ بعلم إجماليّ ثان، وفقاً للقاعدة التي أشرنا إليها، شرطان - كما تقدّم في محله - :

أحدهما: أن تكون أطراف الثاني، بعض أطراف الأوّل؛

و الآخر: أن لايزيد المعلوم بالأوّل، عن المعلوم بالثاني.

و كلا الشرطين، منطبقان في المقام؛ فإنّ العلم الإجماليّ الثاني في المقام - أي: العلم المستدلّ به على الحجّية - ، أطرافه بعض أطراف العلم الأوّل الذي أبرز

في النقض؛ و المعلوم في الأوّل، لا يزيد على المعلوم فيه؛ فينحلّ الأوّل بالثاني؛ وفقاً للقاعدة المذكورة^١.

[الاعتراض] الثاني: جواب حلّيّ؛ و حاصله: أن تطبيق قانون تنجيز العلم الإجماليّ، لا يحقّق الحجّية بالمعنى المطلوب في المقام^٢؛ وذلك:

أولاً: لأنّ هذا العلم، لا يوجب لزوم العمل بالأخبار المتكفّلة للأحكام الترخيضية؛ لأنّ العلم الإجماليّ، إنّما يكون منجزاً و ملزماً، في حالة كونه علماً إجمالياً بالتكليف؛ لا بالترخيص؛ بينما الحجّية المطلوبة، هي حجّية خبر الثقة بمعنى كونه منجزاً، إذا أنبأ عن التكليف، و معدّراً، إذا أنبأ عن الترخيص.

و ثانياً: لأنّ العمل بأخبار الثقات على أساس العلم الإجماليّ، إنّما هو من أجل الاحتياط؛ للتكليف المعلومه بالإجمال؛ و من الواضح، أنّ الاحتياط، لا يسوّغ أن يجعل خبر الثقة مخصّصاً لعامّ، أو مقيّداً مطلقاً، في دليل قطعيّ الصدور؛ فإنّ التخصيص و التقييد، معناه رفع اليد عن عموم العامّ أو إطلاق المطلق في دليل قطعيّ الصدور و معلوم الحجّية؛ و من الواضح، أنّه لا يجوز رفع اليد عمّا هو معلوم الحجّية، إلّا بحجّية أخرى، تخصيصاً أو تقييداً؛ فما لم تثبت حجّية خبر الثقة، لا يمكن التخصيص بها أو التقييد.

فإذا ورد مطلق قطعيّ الصدور، يدلّ على الترخيص في اللحوم مثلاً، و ورد خبر ثقة على حرمة لحم الأرنب، لم يكن بالإمكان، الالتزام بتقييد ذلك المطلق

١. راجع: كفاية الأصول، ص ٣٠٦.

٢. أي: لا يضمني الحجّية لخبر الثقة؛ بل يُوجب الإلزام بمراعاة مفاد الأخبار المتكفّلة للأحكام التكليفيّة فحسب؛ لوجوب موافقته القطعية؛ فالأخبار - و منها أخبار الثقة -، منجزّة به كأطراف له؛ و ليست حجّة بمعنى كون التكليفيّة منها منجزّة، و الترخيضية منها، معدّرة.

بهذا الخبر؛ ما لم تثبت حجّيته بدليل شرعيّ؛ - اللهم - إلا أن يقال: إنّ مجموعة العمومات و المطلقات الترخيصية في الأدلة القطعية الصدور، يُعلم إجمالاً، بطرق التخصيص و التقييد عليها؛ فإذا لم تثبت حجّية خبر الثقة بدليل خاصّ، فسوف لن نستطيع أن نعيّن مواطن التخصيص و التقييد؛ و هذا، يجعلنا لانعمل بها جميعاً، تنفيذاً لقانون تنجيز العلم الإجمالي؛ و بهذا، ننتهي إلى طرح إطلاق ما دلّ على حلّية اللحوم في المثال؛ و التقييد احتياطاً، بما دلّ على حرمة لحم الأرنب مثلاً؛ و هذه، نتيجة مشابهة للنتيجة التي يُنتهى إليها عن طريق التخصيص و التقييد.

ب. الشكل الثاني للدليل العقلي: [و هو] ما يُسمّى بدليل الانسداد؛ و هو - لو تمّ - يُثبت حجّية الظنّ؛ بدون اختصاصٍ بالظنّ الناشئ من الخبر؛ فيكون دليلاً على حجّية مطلق الأمارات الظنيّة؛ بما في ذلك أخبار الثقات؛ و قد بيّن ضمن مقدمات:

الأولى: أنّنا نعلم إجمالاً، بتكاليف شرعية كثيرة في مجموع الشبهات؛ و لا بدّ من التعرّض لامثالها؛ بحكم تنجيز العلم الإجماليّ.

الثانية: أنّه لا يوجد طريق معتبر - لا قطعيّ وجدائيّ؛ و لا تعبديّ قام الدليل الشرعيّ الخاصّ على حجّيته - يُمكن التعويل عليه في تعيين مواطن تلك التكاليف و محالها؛ و هذا، ما يُعبّر عنه بـ «انسداد باب العلم و العلميّ».

الثالثة: أنّ الاحتياط بالموافقة القطعية للعلم الإجماليّ المذكور في المقدمة الأولى، غير واجب؛ لأنّه يُؤدّي إلى العسر و الحرج؛ نظراً إلى كثرة أطراف العلم الإجماليّ.

الرابعة: أنّه لا يجوز الرجوع إلى الأصول العمليّة في كلّ شبهة؛ بإجراء البراءة ونحوها؛ لأنّ ذلك، على خلاف قانون تنجيز العلم الإجماليّ.

الخامسة: أنّه ما دام لا يجوز إهمال العلم الإجماليّ، ولا يتيسّر تعيين المعلوم الإجماليّ بالعلم والعلميّ، ولا يراد منّا الاحتياط في كلّ واقعة، ولا يُسمح لنا بالرجوع إلى الأصول العمليّة، فنحن إذاً، بين أمرين: إمّا أن نأخذ بما نظّنه من التكاليف، ونترك غيرها؛ وإمّا أن نأخذ بغيرها، ونترك المظنونات.

و الثاني، ترجيح للمرجوح على الراجح؛ فيتعيّن الأوّل؛ وبهذا تثبت حجّية الظنّ؛ بما في ذلك أخبار الثقات.

ونلاحظ على هذا الدليل:

أولاً: أنّه يتوقّف على عدم قيام دليل شرعيّ خاصّ على حجّية خبر الثقة؛ وإلاّ، كان باب العلميّ مفتوحاً؛ وأمكن بأخبار الثقات، تعيين التكاليف المعلومّة بالإجمال؛ فكأنّ دليل الانسداد، يُنتهي إليه، حيث لا يحصل الفقيه على أيّ دليل شرعيّ خاصّ يدلّ على حجّية بعض الأمارات الشائعة.

و ثانياً: أنّ العلم الإجماليّ المذكور في المقدّمة الأولى، منحلّ بالعلم الإجماليّ، في دائرة الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثقات، كما تقدّم؛ والاحتياط التامّ في حدود هذا العلم الإجماليّ، ليس فيه عسر ومشقّة.

و ثالثاً: أنّنا إذا سلّمنا عدم وجوب الاحتياط التامّ - لأنّه يُؤدّي إلى العسر والخرج -، فهذا، إمّا يقتضي رفع اليد عن المرتبة العليا من الاحتياط بالقدر الذي يندفع به العسر والخرج؛ مع الالتزام بوجوب سائر مراتبه؛ لأنّ الضرورات، تُقدّر بقدرها؛ فيكون الأخذ بالمظنونات حينئذ، باعتباره مرتبة

١. و ذلك لأنّ موضوع قاعدة «الضرورات تُبيح المحذورات»، ينتفي بانتفاء الضرورة.

من مراتب الاحتياط الواجبة؛ و أين هذا من حجّية الظنّ؟ - اللهم - إلّا أن يُدعى قيام الإجماع على أنّ الشارع لا يرضى بابتناء التعامل مع الشريعة، على أساس الاحتياط؛ فإذا ضُمَّت هذه الدعوى، أمكن أن نستكشف حينئذ، أنّه جعل الحجّية للظنّ.

و قد تلخّص من استعراض أدلّة الحجّية، أنّ الاستدلال بأية النبا تامّ؛ و كذلك بالسنة الثابتة بطريق قطعيّ كسيرة المتشرّعة و السيرة العقلائيّة^١.

الخلاصة

- يُستدلّ بالسيرتين المتشرّعتين و العقلائيّة لإثبات حجّية خبر الثقة؛ و الاستدلال بالأولى، يتكفّل مؤونة إثبات جريها في أصحاب الأئمة عليهم السلام فعلاً؛ بينما يكفي في الثانية، إثبات الميل العقلانيّ العامّ إلى العمل بخبر الثقة؛ و لا يرد الاعتراض على الاستدلال بهما، بردع الآيات الناهية عن العمل بالظنّ؛ لا لأنّها حاكمتان عليها؛ فإنّ مدلولها، في عرض مدلولها؛ و لا معنى لتوسيع العقلاء، موضوع حكم الشارع؛ و لأنّنا نحتاج مع وجود الآيات الناهية، إلى إحراز إمضاء الشارع للسيرة كدليل حاكم على تلك العمومات؛ و لا يستلزم الاعتراض دوراً؛ لأنّ حجّية العمومات في العموم، لا تتوقّف على عدم وجود مخصّص لها؛ بل على عدم إحراز مخصّص للعمومات؛ و هو حاصل فعلاً، ما لم يُعلّم بإمضاء الشارع للسيرة؛ و لا يستلزم الاعتراض تناقضاً؛ لأنّ العمل العقلانيّ بخبر الثقة، ينافي مدلول الظهور في العمومات الناهية؛ و لا ينافي نفس البناء العقلانيّ على العمل بهذا الظهور و جعله كاشفاً و حجّة؛ بل المانع عن الاعتراض، هو أنّ سيرة المتشرّعة، كانت قائمة فعلاً؛ على الرغم من تلك العمومات؛ و أنّ إطلاق دليل من قبيلها، لا يكفي للردع عادة، عن أمر مهمّ مثل السيرة العقلائيّة.

١. و أيضاً الروايات الدالّة بشكل و بآخر، على الإرجاع إلى كليّ الثقة؛ كما سبق.

• يُستدلّ عقلاً لإثبات حجّية خبر الثقة، بعلمنا الإجماليّ بصدور عدد كبير من أخبار الثقات؛ فوجوب موافقته القطعية، يقتضي العمل بكلّ تلك الروايات المعلوم إجمالاً صدور قسط وافر منها؛ وهو غير تامّ؛ لا لأنّه يستلزم حجّية الأخبار الضعاف أيضاً؛ فإنّ الاستلزام ينتفي مع انحلال العلم الإجماليّ بحجّية مطلق الأخبار، بالعلم الإجماليّ بحجّية أخبار الثقات؛ بل لأنّه لا يُحقّق الحجّية بالمعنى المطلوب؛ وذلك لأنّ الحجّية المطلوبة لأخبار الثقات، تتمّ المنجزية والمعدّرية؛ بينما العلم الإجماليّ، يختصّ بتنجز أخبار الناظرة إلى التكليف - ومنها أخبار الثقات؛ دون الناظرة إلى الأحكام الترخيضية - كأطراف له ويلزم مراعاتها لوجوب موافقته القطعية؛ والاستدلال بالعلم الإجماليّ المذكور غير تامّ أيضاً؛ لأنّ حجّية خبر الثقة، ما لم تثبت، لا تسمح لصلاحيّته في تخصيص العامّ القطعيّ الصدور في الترخيص، بمجرد لزوم الاحتياط الناشئ من العلم الإجماليّ؛ اللهمّ إلّا أن يقال إنّ مجموعة العمومات والمطلقات الترخيضية في الأدلة القطعية الصدور، يُعلم إجمالاً بطرق التخصيص والتقييد عليها؛ بحيث لو لم نلتزم بثبوت حجّية خبر الثقة، لاستلزم امتناع تحقيق الموافقة القطعية للعلم الإجماليّ بالعمل بجمعها.

• ويُستدلّ عقلاً لإثبات حجّية خبر الثقة، بدليل الانسداد أيضاً؛ وهو لو تمّ، يُثبت حجّية مطلق الظنّ؛ ويتكوّن من مقدّمات: ١. يُنجز العلم الإجماليّ بتكاليف شرعية كثيرة، التعرّض لامثالها؛ ٢. باب العلم (الطريق الوجدانيّ) والعلميّ (الطريق التبعديّ) مسدود؛ ٣. مراعاة الاحتياط بالموافقة القطعية يستلزم العسر والحرص؛ ٤. إجراء الأصول العملية في جميع الشبهات، ينافي منجزية العلم الإجماليّ؛ ٥. ترك التكاليف المظنونة والأخذ بغيرها؛ ترجيح للمرجوح؛ إلّا أنّ هذا الدليل، يتوقّف على عدم قيام دليل شرعيّ خاصّ، في حجّية خبر الثقة؛ إضافة إلى أنّ العلم الإجماليّ بالتكاليف الشرعية، منحلّ بالعلم الإجماليّ، في دائرة الروايات الواصلة إلينا عن طريق الثقات؛ والاحتياط التامّ في حدود هذا العلم، ليس فيه عسر ومشقّة؛ على أنّ العسر والحرص، لا يمنعان من الالتزام بالمراتب غير العليا من الاحتياط وغير المستلزمة لها؛ فإنّ الضرورات

تُقَدَّر بقدرها؛ إلا أن يُدعى قيام الإجماع على أنّ الشارع لا يرضى بابتناء التعامل مع
الشرعية، على أساس الاحتياط.

- إنّ الاستدلال بأية النبأ تامّ؛ وكذلك بالسنة الثابتة بطريق قطعيّ؛ كسيرة المشرّعة
و السيرة العقلائيّة و الروايات الدالّة على الإرجاع إلى كلّى الثقة.

الأسئلة

١. هل يُمكن إثبات حجّية خبر الثقة بسيرة المشرّعة؟ كيف؟
٢. هل كانت السيرة العقلائيّة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام على العمل بأخبار الثقات؟ ما
هو الدليل على ذلك؟ و هل تفي بإثبات حجّية خبر الثقة؟ كيف؟
٣. ما هو الفارق بين السيرتين المشرّعيّة و العقلائيّة، في إثباتها لحجّية خبر الثقة؟
٤. ما ذا يواجه الاستدلال بالسيرة لإثبات حجّية خبر الثقة؟
٥. هل السيرة حاكمة على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ؟ كيف؟
٦. هل الردع عن السيرة في العمل بأخبار الثقات، بعمومات النهي عن العمل بالظنّ،
يستلزم دوراً؟ كيف؟
٧. هل تستلزم حجّية ظهور عمومات النهي عن العمل بالظنّ، العملّ بالمتناقضين؟
كيف؟
٨. ما هو الجواب الصحيح عن الاعتراض بدلالة السيرة على حجّية خبر الثقة؟
٩. هل يدلّ العلم الإجماليّ بصدور عدد كبير من الروايات عن المعصومين عليهم السلام، على
حجّية أخبار الثقات؟ كيف؟ ناقش الموضوع.
١٠. ما هو دليل الانسداد على حجّية الظنّ؟ اشرحه بالتفصيل.
١١. هل يفي دليل الانسداد، بإثبات حجّية خبر الثقة؟

- هل تختص حجية خبر الثقة، بالعدل و بالإخبار المباشر؟ وهل تعمم بحجية مطلق الخبر في باب المستحبات تعويلاً على ما ورد في باب التسامح في أدلة السنن؟

المرحلة الثانية

في تحديد دائرة حجية الأخبار

و نأتي الآن، إلى المرحلة الثانية؛ في تحديد دائرة هذه الحجية و شروطها: و التحقيق في ذلك: أنّ مدرك حجية الخبر: إن كان مختصاً بآية النبأ، فهو لا يثبت سوى حجية خبر العدل خاصة؛ و لا يشمل خبر الثقة غير العدل؛ و أمّا إذا لم يكن المدرك مختصاً بذلك، و افترض الاستدلال بالسيرة و الروايات أيضاً - على ما تقدّم - ، فلا شكّ في وفاء السيرة و الروايات، بإثبات الحجية لخبر الثقة و لو لم يكن عادلاً.

و من هنا، قد توقع المعارضة بالعموم من وجه، بين ما دلّ على حجية خبر الثقة الشامل بإطلاقه للثقة الفاسق، و منطوق آية النبأ الدالّ بإطلاقه على عدم حجية خبر الفاسق، و لو كان ثقة؛ و قد يقال حينئذ، بالتعارض و التساقط و الرجوع إلى أصالة عدم حجية خبر الثقة الفاسق؛ إذ لم يتمّ الدليل على حجّيته.

و لكنّ الصحيح؛ أنه لا إطلاق في منطوق الآية الكريمة لخبر الثقة الفاسق؛ لأنّ التعليل بالجهالة، يوجب اختصاصه بموارد يكون العمل فيها بخبر الفاسق سفاهاً؛ و هذا يختصّ بخبر غير الثقة؛ فلا تعارض إذاً؛ و بذلك يثبت حجّية خبر الثقة دون غيره.

و هل يسقط خبر الثقة عن الحجّية إذا وُجدت أمانة ظنيّة نوعيّة على كذبه؟ و هل يرتفع خبر غير الثقة إلى مستوى الحجّية، إذا توقّرت أمانة من هذا القبيل على صدقه؟ فيه بحث و كلام؛ و قد تقدّم موجز عن تحقيق ذلك في الحلقة السابقة^٢.

و لا شكّ في أنّ أدلّة حجّية خبر الثقة و العادل، لا تشمل الخبر الحدسيّ المبنيّ على النظر و الاستنباط؛ و إنّما تختصّ بالخبر الحسيّ المستند إلى: الإحساس بالمدلول - كالإخبار عن نزول المطر -؛ أو: الإحساس بآثاره و لوازمه العرفيّة؛ كالإخبار عن العدالة.

١. فلا تُعارض ما يدلّ بإطلاقه على حجّية خبر الفاسق الثقة، من الأخبار و السيرة؛ لتسقطه عن الحجّية....

٢. حيث أُشير هناك، إلى أنّ وثاقة الراوي، لمّا كانت هي السبب غالباً للوثوق بصدق الراوي و صحّة نقله، إن أخذت مناصاً للحجّية على وجه الموضوعيّة، فإن قامت أمانة عكسيّة مكافئة في كشفها لوثاقة الراوي، سوف لا تُؤثّر في حجّية خبر الثقة؛ بعكس ما إذا أخذت الوثاقة على وجه الطريقيّة؛ و نفس الملاحظة تردّ على خبر غير الثقة؛ حيث أنّ حجّيته فيما لو قامت أمانة ظنيّة على صدقه لا تُفيد الاطمئنان، فإن لم تكن وثاقة الراوي، مأخوذة مناصاً للحجّية على وجه الموضوعيّة، و لم يكن لها دخل فيها، أصبح خبر غير الثقة حجّة؛ و على هذا الأساس، يُفسّر إعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر الثقة كأمانة على وجود الخلل في خبر الثقة، أو انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور من قدماء العلماء، إثباتاً و نفيّاً.

و على هذا، فقول المفتي، ليس حجّة على المفتي الآخر؛ بلحاظ أدلّة حجّية خبر الثقة؛ لأنّ إخباره بالحكم الشرعيّ، ليس حسبيّاً؛ بل حدسيّاً و اجتهادياً؛ نعم، هو حجّة على مقلّديه؛ بدليل حجّية قول أهل الخبرة و الذكر.

و من أجل ذلك، يُقال بأنّ الشخص إذا اكتشف بحدسه و اجتهاده، قول المعصوم عليه السلام عن طريق اتّفاق عدد معيّن من العلماء على الفتوى، فأخبر بقول المعصوم عليه السلام استناداً إلى اتّفاق ذلك العدد، لم يكن إخباره حجّة في إثبات قول المعصوم عليه السلام؛ لأنّه ليس إخباراً حسبيّاً عنه؛ و إنّما يكون حجّة في إثبات اتّفاق ذلك العدد من العلماء على الفتوى - إذا لم يُعلّم منه التسامح عادة في مثل ذلك -؛ لأنّ إخباره عن اتّفاق هذا العدد، حسبيّ؛ فإن كان اتّفاق هذا العدد يكشف في رأينا عن قول المعصوم عليه السلام، استكشفاً؛ و إلّا فلا.

و على هذا الأساس، نعرف الحال في الإجماعات المنقولة؛ فإنّه كان يقال عادة: أنّ نقل الإجماع، حجّة في إثبات الحكم الشرعيّ؛ لأنّه نقل بالمعنى لقول المعصوم عليه السلام و إخبار عنه.

و قد اعترض على ذلك المحققون المتأخرون: بأنّه ليس نقلاً حسبيّاً لقول المعصوم عليه السلام؛ بل هو نقل حدسيّ مبنيّ على ما يراه الناقل من كشف اتّفاق الفتاوى التي لاحظها عن قول المعصوم عليه السلام؛ فلا يكون حجّة في إثبات قول المعصوم عليه السلام؛ بل في إثبات تلك الفتاوى فقط.

حجّية الخبر مع الواسطة

و لا شكّ في أنّ حجّية الخبر، تتقوم بركنين:

أحدهما: بمثابة الموضوع لها؛ و هو نفس الخبر.

و الآخر: بمثابة الشرط؛ و هو وجود أثر شرعيّ لمدلول الخبر؛ لوضوح أنّه إذا لم يكن لمدلوله أثر كذلك، فلا معنى للتعبّد به و جعل الحجّيّة له.

و الحجّيّة، متأخّرة رتبةً عن الخبر؛ تأخّر الحكم عن موضوعه؛ و [متأخّرة] عن افتراض أثر شرعيّ لمدلول الخبر؛ تأخّر المشروط عن شرطه.

و على هذا الأساس، قد يُستشكل في شمول دليل الحجّيّة للخبر مع الوساطة؛ و توضيح ذلك: أنّا إذا سمعنا زرارة ينقل عن الإمام أنّ السورة واجبة، أمكننا التمسكّ بدليل الحجّيّة بدون شكّ؛ لأنّ كلا الركنين ثابت؛ فإنّ خبر زرارة، ثابت لدينا وجداناً بحسب الفرض؛ و مدلوله ذو أثر شرعيّ؛ لأنّه يتحدّث عن وجوب السورة؛ و أمّا إذا نقل شخص عن زرارة، الكلام المذكور، فقد يتبادر إلى الذهن، أنّنا نتمسكّ بدليل الحجّيّة أيضاً؛ و ذلك بتطبيقه على الشخص الناقل عن زرارة أولاً؛ فإنّ إخباره ثابت لنا وجداناً؛ و عن طريق حجّيّته، يثبت لدينا خبر زرارة؛ كما لو كنّا سمعنا منه؛ و حينئذ، نُطبّق دليل الحجّيّة على خبر زرارة، لإثبات كلام الإمام.

ولكن، قد استُشكل في ذلك؛ و قيل بأنّ تطبيق دليل الحجّيّة على هذا الترتيب، مستحيل؛ و بيان الاستحالة بتقريبين:

الأول: أنّه يلزم منه إثبات الحكم لموضوعه؛ مع أنّ الحكم متأخّر رتبة عن موضوعه؛ و ذلك لأنّ خبر زرارة، لم يثبت إلّا بلحاظ دليل الحجّيّة؛ مع أنّه موضوع للحجّيّة المستفادة من ذلك الدليل؛ و هذا معنى إثبات الحكم لموضوعه.

الثاني: أنّه يلزم منه، اتّحاد الحكم مع شروطه؛ على الرغم من تأخّر الحكم رتبة عن شرطه؛ و ذلك لأنّ حجّيّة خبر الناقل عن زرارة، مشروطة بوجود أثر

شرعيّ لما ينقله هذا الناقل؛ و هو إنّما ينقل خبر زرارة؛ و لا أثر شرعيّاً لخبر زرارة، إلاّ الحجّية؛ فقد صارت الحجّية محقّقة لشرط نفسها.

و جواب كلا التقريبين: أنّ حجّية الخبر، مجعولة على نهج القضية الحقيقيّة على موضوعها و شرطها المقدّر الوجود؛ و فعلية الحجّية المجعولة، بفعلية الموضوع و الشرط المقدّر؛ و تعدّد الحجّية الفعلية، بتعدّدهما؛ كما هو الشأن في سائر الأحكام المجعولة على هذا النحو.

و عليه، فنقول: أنّه توجد في المقام، حجّيتان:

الأولى: حجّية خبر الناقل عن زرارة.

و الثانية: حجّية خبر زرارة.

و ما هو الموضوع للحجّية الثانية - و هو خبر زرارة - ، لم يثبت بالحجّية الثانية؛ بل بالحجّية الأولى^١؛ فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الأوّل^٢؛ كما أنّ الشرط المصحّح للحجّية الأولى - و هو الأثر الشرعيّ - ، يتمثّل في الحجّية الثانية؛ لا في الحجّية الأولى^٣؛ فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الثاني^٤.

١. أي: إنّ موضوع حجّية الخبر المباشر، لم يثبت بنفس الحجّية؛ بل بحجّية الخبر مع الواسطة.

٢. و هو إثبات الحكم لموضوعه.

٣. أي: إنّ الأثر الشرعيّ لحجّية الخبر مع الواسطة، كشرط مصحّح لها، يتمثّل في حجّية الخبر المباشر؛ لا في حجّية مؤثّره.

٤. و هو اتّحاد الحكم مع شروطه.

قاعدة التسامح في أدلة السُّنن

ذكرنا أن موضوع الحجّية، ليس مطلق الخبر؛ بل خبر الثقة؛ على تفصيلات متقدّمة؛ و لكن قد يقال في خصوص باب المستحبات أو الأحكام غير الإلزامية عموماً: أن موضوع الحجّية، مطلق الخبر؛ و لو كان ضعيفاً؛ استناداً إلى روايات دلّت على أنّ من بلغه عن النبي ﷺ ثواب على عمل فعمله، كان له مثل ذلك، و إن كان النبي ﷺ لم يقله؛ كصحيحة هشام ابن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام؛ قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له [أجره]؛ و إن لم يكن على ما بلغه»^١؛ بدعوى أنّ هذه الروايات، تجعل الحجّية لمطلق البلوغ في موارد المستحبات.

و التحقيق: أنّ هذه الروايات، فيها - بدوياً - أربعة احتمالات:

الأول: أن تكون في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ.

الثاني: أن تكون في مقام إنشاء استحباب واقعي نفسي، على طبق البلوغ؛ بوصفه عنواناً ثانوياً.

الثالث: أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط و استحقاق المحتاط للثواب.

الرابع: أن تكون وعداً مولوياً لمصلحة في نفس الوعد؛ و لو كانت هذه المصلحة، هي الترغيب في الاحتياط، باعتبار حسنه عقلاً.

١. ورد كذلك؛ عدا ما بين المعقوفتين؛ راجع: جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٣٤٠، ح ١ (٦٤٦) نقلاً عن عده الداعي (ص ٩) و الكافي؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨١، ح ٦ (١٨٧)، نقلاً عن الكافي (ج ٢، ص ٨٧، ح ١، من باب من بلغه ثواب من الله على عمل).

و الفارق بين هذه الاحتمالات الأربعة من الناحية النظرية، واضح؛ فالاحتمال الثالث، يختلف عن الباقي، في عدم تضمّنه إعمال المولوية بوجه؛ والاحتمالان الأخيران، يختلفان عن الأولين في عدم تضمّنها جعل الحكم؛ و يختلف الأول عن الثاني - مع اشتراكهما في جعل الحكم - في أنّ الحكم المجعول على الأول، ظاهريّ؛ و على الثاني، واقعيّ.

و أمّا الأثر العمليّ لهذه الاحتمالات، فهو واضح أيضاً؛ إذ لا يبرّر الاحتمالان الأخيران، الإفتاء بالاستحباب؛ بينما يبرّر الاحتمالان الأولان ذلك.

و لكن قد يقال - كما عن السيّد الأستاذ - : أنّه لا ثمره عمليّة، يختلف بموجبها الاحتمالان الأولان؛ لأنّهما معاً، يُسوّغان الفتوى بالاستحباب؛ و لا فرق بينهما في الآثار.

و لكن التحقيق: وجود ثمرات عمليّة؛ يختلف بموجبها الاحتمال الأول عن الاحتمال الثاني؛ خلافاً لما أفاده - دام ظلّه - ؛ و نذكر فيما يلي جملة من الثمرات:

الثمره الأولى: أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب فعل، و خبر ثقة على نفي استحبابه؛ فإذا بُني على الاحتمال الأول، وقع التعارض بين الخبرين؛ لحجّية كلّ منهما بحسب الفرض، و نظرهما معاً إلى حكم واقعيّ واحد إثباتاً و نفيّاً؛ و إذا بُني على الاحتمال الثاني، فلا تعارض؛ لأنّ الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب، لا يثبت مؤداه، ليعارض الخبر النافي له؛ بل هو بنفسه، يكون موضوعاً لاستحباب واقعيّ مترتب على عنوان البلوغ؛ و البلوغ محقّق؛ و كونه معارضاً، لا ينافي صدق عنوان البلوغ؛ فيثبت الاستحباب.

الثمره الثانية: أن يدلّ خبر ضعيف على وجوب شيء؛ فعلى الاحتمال الثاني، لا شكّ في ثبوت الاستحباب؛ لأنّه مصداق لبلوغ الثواب على عمل؛ و أمّا على

الاحتمال الأوّل، فلا يثبت شيء؛ لأنّ إثبات الوجوب بالخبر الضعيف، متعذّر؛ لعدم حجّيته في إثبات الأحكام الإلزاميّة؛ وإثبات الاستحباب به، متعذّر أيضاً؛ لأنّه لا يدلّ عليه؛ فكيف يكون طريقاً و حجّة لإثبات غير مدلوله؛ وإثبات الجامع بين الوجوب و الاستحباب به، متعذّر أيضاً؛ لأنّه مدلول تحليليّ للخبر؛ فلا يكون حجّة لإثباته عند من يرى - كالسيد الأستاذ - حجّية الخبر في المدلول التحليليّ، متوقّفة على حجّيته في المدلول المطابقيّ بكامله.

الثمرة الثالثة: أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد إلى طلوع الشمس مثلاً؛ على نحو لا يفهم منه أنّ الجلوس بعد ذلك، [هل هو] مستحبّ؟ أو لا؟

فعلى الاحتمال الأوّل، يجري استصحاب بقاء الاستحباب؛ وعلى الثاني، لا يجري؛ لأنّه مجعول بعنوان «ما بلغه ثواب عليه»؛ وهذا، مقطوع الارتفاع؛ لاختصاص البلوغ بفترة ما قبل الطلوع.

و مهما يكن، فلا شكّ في أنّ الاحتمال الأوّل، مخالف لظاهر الدليل؛ كما تقدّم في الحلقة السابقة؛ فلا يمكن الالتزام بتوسعة دائرة حجّية الخبر في باب المستحبّات.

الخلاصة

- إنّ مدرك حجّية الخبر: إن كان مختصّاً بأية النبا، فهو لا يثبت سوى حجّية خبر العادل خاصّة؛ و لا يشمل خبر الثقة غير العادل؛ و أمّا إذا لم يكن المدرك مختصّاً بذلك، و افترض الاستدلال بالسيرة و الروايات أيضاً، فلا شكّ في وفاء السيرة و الروايات، بإثبات الحجّية لخبر الثقة و لو لم يكن عادلاً.

- لا إطلاق في منطوق الآية الكريمة لخبر الفاسق الثقة؛ لأنّ التعليل بالجهالة، يوجب اختصاصه بموارد يكون العمل فيها بخبر الفاسق، سفاهة؛ وهذا يختصّ بخبر غير الثقة (غير العادل)؛ فلا تعارض إذاً؛ وبذلك تثبت حجّية خبر الثقة دون غيره.
- لا شكّ في أنّ أدلّة حجّية خبر الثقة، تختصّ بالخبر الحسيّ؛ و لا تشمل الخبر الحدسيّ؛ و من هنا يتضح حال الإجماعات المنقولة؛ فهي ليست نقلاً حسياً لتكون حجّة.
- تتقوم حجّية الخبر بركنين: ١. موضوعها؛ و هو نفس الخبر؛ ٢. شرطها؛ و هو وجود الأثر الشرعيّ لدلول الخبر؛ و هي مجعولة - بنحو القضية الحقيقية - على موضوعها و شرطها المقدّر الوجود؛ فلا يلزم من القول بحجّية الخبر مع الوساطة، اختلال أحد الركنين؛ و ذلك لأنّ موضوع حجّية الخبر المباشر، لم يثبت بنفس الحجّية؛ بل بحجّية الخبر مع الوساطة؛ و أنّ الأثر الشرعيّ لحجّية الخبر مع الوساطة، كشرط مصحّح لها، يتمثّل في حجّية الخبر المباشر؛ لا في حجّية مؤثّره.
- هناك روايات تدلّ على أنّ من بلغه عن النبيّ ﷺ ثواب على عمل فعله، كان له مثل ذلك؛ و إن كان النبيّ ﷺ لم يقله؛ من هنا، قد يقال: أنّها تجعل الحجّية، لمطلق البلوغ في موارد المستحبات؛ حتّى لو كان الخبر ضعيفاً؛ و الاستدلال بهذه الروايات عادة، مبنيّ على أن تكون في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ؛ و هو مخالف لظاهرها؛ حيث تُصرّح بمحفوظيّة نفس الشواب حتّى مع مخالفة الخبر للواقع؛ و هي لاتلاثم وضع نفس الشواب تعبيراً عن التعبد بشيئ المؤدّي و حجّية البلوغ؛ إلا أنّ بالإمكان تصوير ثلاث احتمالات أخرى في دلالتها؛ قد تفرّق في الشجرة العمليّة؛ خلافاً لرأي السيّد الخوئيّ؛ و هي: ١. أن تكون في مقام إنشاء استحباب واقعيّ نفسيّ، على طبق البلوغ؛ بوصفه عنواناً ثانوياً؛ ٢. أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط و استحقاق المحتاط للشواب؛ ٣. أن تكون وعداً مولوياً لمصلحة في نفس الوعد؛ و لو كانت هذه المصلحة، هي الترغيب في الاحتياط، باعتبار حسنه عقلاً؛ و قد تظهر الشجرة في الفارقية بين القول بحجّية مطلق البلوغ و أولى الاحتمالات الثلاثة، فيما إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب فعل و دلّ خبر الثقة على نفيه؛ أو فيما إذا دلّ و جوب شيء؛ أو فيما دلّ على استحباب أمر مغيب، و شكّ في استمراره بعد الغاية.

الأسئلة

١. هل حجّية خبر الثقة تختصّ بالعاذل؟ أم تعمّ الثقة غير العادل أيضاً؟ لماذا؟
٢. هل لآية النبأ، إطلاق في دلالتها على عدم حجّية الفاسق الثقة؟ كيف؟
٣. هل تعمّ حجّية خبر الثقة، الإخبار الحدسيّ أيضاً؟ لماذا؟
٤. هل الإجماعات المنقولة حجّة؟ ولماذا؟
٥. كيف نُثبت حجّية خبر الثقة في إخباره مع الوساطة؟
٦. هل يلزم من القول بحجّية خبر الثقة مع الوساطة، إثبات الحكم لموضوعه؟ ولماذا؟
٧. هل يلزم من القول بحجّية خبر الثقة مع الوساطة، اتحاد الحكم مع شرطه؟ ولماذا؟
٨. هل تدلّ روايات من بلغ، على حجّية مطلق البلوغ؟ كيف؟
٩. ما هي الاحتمالات في تصوير دلالة أخبار من بلغ؟
١٠. هل هناك ثمرة عمليّة، تترتب على نوع الدلالة المستظاهرة من أخبار من بلغ؟ كيف؟

البحث الثالث

في حجّية الظهور

• ما هي أدلة حجّية أقسام الدلالة ومنها الظهور؟

أقسام الدلالة

الدليل الشرعي: قد يكون مدلوله مردّداً بين أمرين أو أمور، و كلّها متكافئة في نسبتها إليه؛ و هذا هو المجمل؛ و قد يكون مدلوله متعيّناً في أمر محدّد، و لا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه؛ و هذا هو النصّ؛ و قد يكون قابلاً لأحد مدلولين، و لكنّ واحداً منهما هو الظاهر عرفاً، و المنسب إلى ذهن الإنسان العرفي؛ و هذا هو الدليل الظاهر.

أمّا المجمل، فيكون حجّة في إثبات الجامع بين المحتمّلات، إذا كان له على إجماله، أثر قابل للتنجيز؛ ما لم يحصل سبب من الخارج يُبطل هذا التنجيز؛ إمّا بتعيين المراد من المجمل مباشرة؛ و إمّا بنفي أحد المحتمّلين؛ فإنّه بضمّه إلى المجمل، يثبت كون المراد منه المحتمل الآخر؛ و إمّا بمجمل آخر مردّد بين محتمّلين، و يُعلّم بأنّ المراد بالمجملين معاً، معنى واحد، و ليس هناك إلاّ معنى واحد قابل لهما معاً، فيُحتملان عليه؛ و إمّا بقيام دليل على إثبات أحد محتمليّ المجمل؛ فإنّه وإن كان لا يكفي لتعيين المراد من المجمل في حالة عدم التنافي بين المحتمّلين، و لكنّه يوجب سقوط حجّية المجمل في إثبات الجامع و عدم تنجزه؛ لأنّ تنجز الجامع بالمجمل، إنّما هو لقاعدة منجزية العلم الإجمالي؛ و هذه القاعدة، لها أركان أربعة؛ و في مثل الفرض المذكور، يختل ركنها الثالث؛ كما

أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة؛ حيث أنّ أحد المحتمَلين إذا ثبت بدليل، فلا يبقى محذور في نفي المحتمَل الآخر بالأصل العمليّ المؤمن.

وأما النصّ، فلا شكّ في لزوم العمل به؛ ولا يحتاج إلى التعبّد بحجّية الجانب الدلاليّ منه، إذا كان نصّاً في المدلول التصوّريّ و المدلول التصديقيّ معاً.

دليل حجّية الظهور

وأما الظاهر، فظهوره حجّة؛ وهذه الحجّية، هي التي تُسمّى بـ «أصالة الظهور»؛ ويُمكن الاستدلال عليها بوجوه:

الوجه الأول: الاستدلال بالسنة المستكشفة من سيرة المتشرّعين من الصحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام؛ حيث كان عملهم على الاستناد إلى ظواهر الأدلّة الشرعيّة في تعيين مفادها؛ وقد تقدّم في الحلقة السابقة توضيح الطريق لإثبات هذه السيرة.

الوجه الثاني: الاستدلال بالسيرة العقلائيّة على العمل بظواهر الكلام؛ وثبتت هذه السيرة عقلائيّاً، ممّا لا شكّ فيه؛ لأنّه محسوس بالوجدان؛ ويُعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد عصر المعصومين عليهم السلام، إذا لم يُعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات؛ ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً، تكون هذه السيرة، دليلاً على حجّية الظهور.

الوجه الثالث: التمسك بما دلّ على لزوم التمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما؛ بتقريب أنّ العمل بظاهر الآية أو الحديث، مصداق عرفاً لما هو المأمور به في تلك الأدلّة؛ فيكون واجباً؛ ومرجع هذا الوجوب، إلى الحجّية.

و بين هذه الوجوه فوارق؛ فالوجه الثالث مثلاً، بحاجة إلى تمامية دليل على حجّية الظهور [مسبقاً]؛ و لو في الجملة؛ دونها؛ لأنّ مرجعه، إلى الاستدلال بظهور الأحاديث الأمرة بالتمسك و إطلاقها؛ فلا بدّ من افتراض حجّية هذا الظهور في الرتبة السابقة.

كما أنّ الوجهين الأولين، يجب أن لا يدخل في تميمهما التمسك بظهور حال المولى لإثبات الإمضاء؛ لأنّ الكلام الآن، في حجّيته؛ كما أشرنا إلى ذلك في الحلقة السابقة.

و قد يلاحظ على الوجه الأول: أنّ سيرة المشتّعة، و إن كان من المعلوم انعقادها في أيام النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام على العمل بظواهر الدليل الشرعيّ، و لكنّ الشواهد التاريخية، إنّما تُثبت ذلك على سبيل الإجمال؛ و لا يمكن التأكّد من استقرار سيرتهم على العمل بالظواهر في جميع الموارد؛ فهناك حالات تكون حجّية الظهور أخفى من غيرها؛ كحالة احتمال اتصال الظهور بقريّة متّصلة؛ فقد بنى المشهور على حجّية الظهور في هذه الحالة؛ خلافاً لما اخترناه في حلقة سابقة^١.

و هنا نقول: أنّ مدرك الحجّية، إذا كان هو سيرة المشتّعة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام، فكيف نستطيع أن نتأكّد أنّها جرت فعلاً على العمل بالظهور في هذه الحالة بالذات؛ و أمّا إذا كان مدرك الحجّية، السيرة العقلائيّة، فيمكن للقائلين بالحجّية، أن يدّعوا شمول الوجدان العقلائيّ لهذه الحالة أيضاً.

١. فقد ظهر هناك، أنّ احتمال اتصال الظهور، بقريّة متّصلة، يهدم ظهور التطابق بين الدالتين التصوّريّة و التصديقيّة الثانية؛ و هذا، يعني أنّ احتمال اتصال القرينة، كالقطع بوجودها، يوجب عدم جواز الأخذ بالظهور الذي كان من المترقّب أن يثبت للكلام، في حالة تجرّده عن القرينة.

وقد يلاحظ على الوجه الثاني: - وهو الاستدلال بالسيرة العقلائية - أمران: أحدهما: أنه قاصر عن الشمول لموارد وجود أمانة معتبرة عقلايياً على خلاف الظهور؛ و لو لم تكن معتبرة شرعاً؛ كالقياس مثلاً - لو قيل بأنّ العقلاء يعتمدون عليه في رفع اليد عن الظهور - ؛ فلا يمكن إثبات حجّة الظهور المبتلى بهذه الأمانة على الخلاف، بالسيرة العقلائية؛ إذ لا سيرة من العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور فعلاً؛ - اللهم - إلا إذا استُفيد من دليل إسقاطها^١ عن الحجّة، تنزيلها منزلة العدم بلحاظ تمام الآثار^٢.

و لكنّ الصحيح: أنّ هذا الكلام إنّما يتّجه لو قيل بأنّ الإمضاء يتحدّد بحدود العمل الصامت للعقلاء^٣؛ غير أنّك عرفت في الحلقة السابقة، أنّ الإمضاء يتّجه إلى النكته المرتكزة التي هي أساس العمل؛ و هي في المقام، الحجّة الاقتضائية للظهور مطلقاً^٤؛ و كلّ حجة كذلك، لا يُرفع اليد عنها، إلا بحجة؛ و المفروض عدم حجّة الأمانة على الخلاف شرعاً؛ فيتعيّن العمل بالظهور.

و الأمر الآخر: - الذي يلاحظ على الوجه الثاني - أنّ السيرة العقلائية، إنّما انعقدت على العمل بالظهور و اتّخذه أساساً لاكتشاف المراد في المتكلم

١. أي: إسقاط سيرة العقلاء في الاعتماد على القياس لرفع اليد عن الظهور.

٢. فينتفي احتمال أماريتها على خلاف الظهور.

٣. فلا يدلّ حينئذ على أكثر من الجواز.

٤. في موضوع السيرة من مبحث الدليل الشرعي غير اللفظي؛ فاتّضح هناك أنّ الماضي، ليس العمل الصامت؛ لتحدّد دلالته في الجواز فحسب؛ بل إنّ النكته المرتكزة عقلايياً التي قد يثبت بها حكم تكليفي أو وضعي.

٥. فالإمضاء الشرعي للسيرة، يعالج بإطلاقه، تعارض أمانة معتبرة عقلايياً على خلاف الظهور.

الاعتياديّ الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة عادة؛ و الشارع، ليس من هذا القبيل؛ فإنّ اعتماده على القرائن المنفصلة، يُعتبر حالة متعارفة؛ و لا توجد حالات مشابهة في العرف لحالة الشارع، ليلاحظ موقف العقلاء منها.

و هذا الاعتراض، إنّما قد يتّجه إذا كان دليل الإمضاء، متطابقاً في الموضوع، مع السيرة العقلائيّة؛ فكما أنّ السيرة العقلائيّة، موضوعها المتكلم الاعتياديّ الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة، كذلك دليل الإمضاء؛ و لكنّ دليل الإمضاء أوسع من ذلك؛ لأنّ السيرة العقلائيّة، و إن كانت مختصّة بالمتكلم الاعتياديّ، إلّا أنّها تقتضي الجري على طبقها في كلمات الشارع أيضاً؛ إمّا للعادة؛ أو لعدم الاطلاع إلى فترة من الزمن على خروج الشارع - في اعتماده على القرائن المنفصلة - عن الحالة الاعتياديّة؛ و هذا، يُشكّل خطراً على الأغراض الشرعيّة؛ [حيث] يُحتّم الردع لو لم يكن الشارع موافقاً على الأخذ بظواهر كلامه؛ و من هنا، يكشف عدم الردع، عن إقرار الشارع لحجّيّة الظهور في الكلام الصادر منه.

الخلاصة

- **الدليل الشرعيّ:** إمّا مجمل يكون مدلوله مردّداً بين أمرين أو أمور، و كلّها متكافئة في نسبتها إليه؛ و إمّا نصّ يكون مدلوله متعيّناً في أمر محدّد، و لا يحتمل مدلولاً آخر بدلاً عنه؛ و إمّا ظاهر يكون قابلاً لأحد مدلولين، و لكنّ واحداً منها، هو الظاهر عرفاً، و المنسب إلى ذهن الإنسان العرفيّ.
- **المجمل:** حجّة في إثبات الجامع بين المحتملات، إذا كان له على إجماله، أثر قابل للتنجيز؛ ما لم يحصل سبب من الخارج يُبطل هذا التنجيز؛ إمّا بتعيين المراد من المجمل مباشرة؛ و إمّا بنفي أحد المحتملين؛ فإنّه بضمه إلى المجمل، يثبت كون المراد

منه، المحتمل الآخر؛ وإما بمجمل آخر مردّد بين محتملَيْن، و يُعَلَمُ بأنّ المراد بالمجملَيْن معاً، معنى واحد، وليس هناك إلّا معنى واحد قابل لهما معاً، فَيُحْمَلَانِ عليه؛ وإما بقيام دليل على إثبات أحد محتمليّ المجمل؛ فإنّه وإن كان لا يكفي لتعيين المراد من المجمل في حالة عدم التنافي بين المحتملَيْن، ولكنه يوجب سقوط حجّية المجمل في إثبات الجامع وعدم تنجزه؛ لأنّ تنجز الجامع بالمجمل، إنّما هو لقاعدة منجزية العلم الإجماليّ؛ وهذه القاعدة، لها أركان أربعة؛ وفي مثل الفرض المذكور، يختل ركنها الثالث؛ حيث أنّ أحد المحتملَيْن إذا ثبت بدليل، فلا يبقى محذور في نفي المحتمل الآخر بالأصل العمليّ المؤمّن.

- **النص:** إذا كان نصّاً في المدلول تصوّريّ والمدلول التصديقيّ معاً، فلا شكّ في لزوم العمل به؛ ولا يحتاج إلى التعبد بحجّية الجانب الدلاليّ منه.
- إنّ الاستدلال بالسيرة العقلائيّة في العمل بظواهر الكلام، تامّ لإثبات حجّيته؛ وملاحظة قصوره عن شمول موارد تتواجد فيها أمانة معتبرة عقلائيّاً - ولو لم تكن كذلك شرعيّاً كالقياس - ، على خلاف الظهور، لا ترد عليه؛ نظراً إلى موضوع إضاء الشارع للسيرة؛ وهو: حجّية الظهور على الإطلاق، على أساس النكته المركوزة فيها؛ فلاترّفع البد عنها إلّا بحجّة؛ والمفروض عدم حجّية القياس شرعاً؛ ولا أقلّ من أن يقال بأنّ دليل إسقاط القياس عن الحجّية، يُنزله منزلة العدم بلحاظ تمام الآثار؛ فيسقط عن الأماريّة على خلاف الظهور؛ ولا يرد على الاستدلال بسيرة العقلاء على حجّية الظهور أيضاً، بأنّ الشارع يختلف في اعتماده على القرائن المنفصلة، عن المتكلّم الاعتياديّ؛ وذلك لأنّ دليل الإضاء لم يكن متطابقاً في موضوعه مع سيرة العقلاء؛ بل هو أوسع منها؛ لأنّها تقتضي الجري على طبقها في كلمات الشارع؛ إمّا للعادة؛ أو لعدم الأطلاق إلى فترة من الزمن، على خروج الشارع عن الحالة الاعتياديّة، في اعتماده على القرائن المنفصلة؛ ممّا يُشكّل خطراً يُحتمّ ردع الشارع لو لم يكن موافقاً على الأخذ بظواهر كلامه.
- لا يتمّ الاستدلال بظهور ما دلّ على لزوم التمسك بالكتاب والسنة والعمل بهما، لإثبات حجّية الظهور؛ وأمّا الاستدلال بسيرة المشرّعة، فيواجه صعوبة التأكّد من أنّها هل جرت فعلاً على العمل بالظهور في حالات تكون حجّيته أخفى من غيرها؛ كحالة احتمال اتّصاله بقرينة؟

١. حدّد دائرة حجّية دلالة المجمل .
٢. بيّن نوع حجّية النصّ و شرطها .
٣. ما هو المقصود من أصالة الظهور؟
٤. كيف يُستدلّ بسيرة المشرّعة لإثبات حجّية الظهور؟
٥. ما هي إشكاليّة الاستدلال بسيرة المشرّعة لإثبات حجّية الظهور؟
٦. ما هو مبنى المشهور في حجّية الظهور في حالة احتمال اتّصاله بقرينة؟
٧. ما هو الفارق بين السريتين عند الاستدلال بهما، في التفصي عن تعارض الظهور مع احتمال اتّصاله بقرينة؟
٨. هل يفى الاستدلال بسيرة العقلاء في إثبات حجّية الظهور بعلاج موارد وجود أمانة معتبرة عقلائيّة على خلاف الظهور؟ كيف؟
٩. كيف يعالج الاستدلال بالسيرة العقلائيّة، لإثبات حجّية الظهور عند تعارضها مع أمانة عقلائيّة على خلاف الظهور؟
١٠. ما هي الإجابة عن الاعتراض على الاستدلال بسيرة العقلاء لإثبات حجّية الظهور، بأنّ الشارع يختلف في اعتماده على القرائن المنفصلة، مع المتكلّم الاعتيادي؟
١١. كيف يُستدلّ بما دلّ على لزوم التمسك بالكتاب و السنّة و العمل بهما لإثبات حجّية الظهور؟ و ما هي الإشكاليّة فيه؟

- هل أنّ موضوع حجّية الظهور، الظهور التصوّريّ؟ أم التصديقيّ؟

تشخيص موضوع حجّية الظهور

ظهور الكلام في المعنى الحقيقيّ، قسمان - كما تقدّم - ؛ تصوّريّ و تصديقيّ.

و الظهور التصوّريّ، كثيراً لا ينثلم؛ حتّى في حالة قيام القرينة المتّصلة على الخلاف؛ فإذا قال المولى: «اذهب إلى البحر و خذ العلم منه»، كانت الجملة، قرينة على أنّ المراد بالبحر، معنىً آخر غيرُ معناه الحقيقيّ؛ و على الرغم من وجود القرينة، فإنّ الظهور التصوّريّ لكلمة البحر في معناها الحقيقيّ، لا يزول؛ وإنّما يزول الظهور التصديقيّ في إرادة المتكلّم لذلك المعنى الحقيقيّ؛ و من هنا، صحّ القول بأنّ الظهور التصوّريّ للفظ في المعنى الحقيقيّ، محفوظ حتّى مع القرينة المتّصلة على الخلاف؛ و أنّ الظهور التصديقيّ له في ذلك، منوط بعدم القرينة المتّصلة؛ غير أنّه محفوظ حتّى مع ورود القرينة المنفصلة؛ فإنّ القرينة المنفصلة، لا تحوّل دون تكوّن أصل الظهور التصديقيّ للكلام في إرادة المعنى الحقيقيّ؛ و إنّما تُسقطه عن الحجّية؛ كما مرّ بنا في حلقة سابقة.

و على ضوء التمييز بين الظهور التصوّريّ و الظهور التصديقيّ، و بعد الفراغ عن حجّية الظهور عقلائيّاً و عن سقوطها مع ورود القرينة، لا بدّ من البحث عن تحديد موضوع هذه الحجّية، و كيفية تطبيقها على موضوعها؛ و بهذا الصدد، نواجه عدّة احتمالات بدوّاً:

المحتمل الأول: أن يكون موضوع الحجّية، هو الظهور التصوّري؛ مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف^١؛ متّصلة أو منفصلة.

المحتمل الثاني: أن يكون موضوع الحجّية، هو الظهور التصديقي؛ مع عدم صدور القرينة المنفصلة [على خلافه]^٢.

المحتمل الثالث: أن يكون موضوع الحجّية، هو الظهور التصديقي الذي لا يُعلّم بوجود قرينة منفصلة على خلافه؛ و الفارق بين هذا و سابقه، أنّ عدم القرينة واقعاً، دخيل في موضوع الحجّية على الاحتمال الثاني؛ و ليس دخيلاً على الاحتمال الثالث؛ بل، يكفي عدم العلم بالقرينة.

و تختلف هذه الاحتمالات في كفيّة تطبيق الحجّية على موضوعها:

فإنّه على الاحتمال الأول، تُطبّق حجّية الظهور على موضوعها ابتداءً؛ حتّى في حالة احتمال القرينة المتّصلة؛ فضلاً عن المنفصلة؛ لأنّ موضوعها، هو الظهور التصوّري بحسب الفرض؛ و هذا، لا يتزعزع بالقرينة المتّصلة المحتملة؛ فضلاً عن المنفصلة؛ كما عرفت؛ فلا تحتاج [الحجّية]^٣ إذاً، إلّا إلى أصالة الظهور.

١. كما عليه المشهور كالنائبيّ (راجع: أجود التقريرات، ج ٢، ص ٩٤) و الآخوند الخراسانيّ (راجع: كفاية الأصول، ص ٢٨٦) و غيرهما؛ قال في الكفاية: «فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة، فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها؛ لكنّ الظاهر أنّه معه [أي: مع الأصل] يُبنى على المعنى الذي لولاها، كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً؛ لا أنّه يُبنى عليه بعد البناء على عدمها؛ كما لا يخفى؛ فافهم».

٢. و هو الظاهر من مبنى المحقق الإصفهانيّ (راجع: نهاية الدراية، ج ٢، ص ١٧٤).

٣. لإثباتها، إلى أصل عقلائيّ ينفي القرينة؛ كأصالة عدم القرينة مثلاً.

و أما على الاحتمال الثاني، فإننا يُمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة، مع الجزم بعدم القرينة؛ و لا يُمكن الرجوع إليها كذلك، مع احتمال القرينة المتصلة؛ لأنّ موضوع الحجّية على هذا الاحتمال، الظهور التصديقيّ؛ و هو غير محرّز مع احتمال القرينة المتصلة على الخلاف؛ فلو قيل بحجّية الظهور في هذه الحالة، لكان اللازم أولاً، افتراض أصل عقلائيّ ينفي القرينة المتصلة؛ لكي يُنقّح موضوع أصالة الظهور، بأصالة عدم القرينة.

و كذلك لا يُمكن الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة - على الاحتمال الثاني - ، مع احتمال القرينة المنفصلة؛ لأنّ المفروض، أنّه قد أخذ عدمها في موضوع حجّية الظهور؛ فمع الشكّ فيها، لا تُحرّز حجّية الظهور؛ بل نحتاج إلى أصالة عدم القرينة أولاً؛ لتنقيح موضوع الحجّية في أصالة الظهور.

و أمّا الاحتمال الثالث، فهو كاحتمال الثاني؛ في عدم إمكان الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة، مع احتمال القرينة المتصلة؛ لأنّ موضوع الحجّية - و هو الظهور التصديقيّ - ، غير محرّز مع هذا الاحتمال؛ إلّا أنّ الاحتمال الثالث، يختلف عن سابقه في إمكان الرجوع إلى أصالة الظهور مباشرة، مع احتمال القرينة المنفصلة؛ لأنّ موضوع الحجّية - على الاحتمال الثالث - ، محرّز حتّى مع هذا الاحتمال؛ بينما لم يكن محرّزاً معه على الاحتمال الثاني.

و التحقيق في تمحيص هذه الاحتمالات: أنّ الاحتمال الأوّل، ساقط؛ لأنّ المقصود من حجّية الظهور، تعيين مراد المتكلّم بظهور كلامه؛ و هي إنّما تناط عقلائيّاً بالحيثية الكاشفة عن هذا المقصود؛ إذ ليس مبنى العقلاء في الحجّية، على التعبّد المحض؛ و ما يكشف عن المراد، ليس هو الظهور التصوريّ؛ بل التصديقيّ؛ فإناطه الحجّية بغير حيثية الكشف، بلا موجب عقلائيّاً؛ فيتعيّن أن يكون موضوع الحجّية، هو الظهور التصديقيّ.

كما أن الاحتمال الثاني ساقط أيضاً، باعتبار أنه يفترض الحاجة في مورد الشك في القرينة المنفصلة، إلى إجراء أصالة عدم القرينة أولاً، ثم أصالة الظهور؛ مع أن نفي القرينة المنفصلة عند احتمالها، لا مبرر له عقلياً؛ إلا كاشفة الظهور التصديقي عن إرادة مفاده وأن ما قاله، يُريده؛ وهي كاشفة مساوقة لنفي القرينة المنفصلة.

و حيث أن الأصول العقلائية، تُعبّر عن حيثيات من الكشف المعتبرة عقلياً، وليست مجرد تعبدات بحثية، فلا معنى حينئذ لافتراض أصالة القرينة، ثم أصالة الظهور؛ بل يُرجع إلى أصالة الظهور المباشرة؛ لأن كاشفيتها هي المناط في نفي القرينة المنفصلة؛ لا أنها مترتبة على نفي القرينة بأصل سابق. وهكذا، يتعيّن الاحتمال الثالث.

و عليه، فإن علم بعدم القرينة مطلقاً، أو بعدم القرينة المتصلة خاصة، مع الشك في المنفصلة، رجعنا إلى أصالة الظهور ابتداءً؛ وإن شك في القرينة المتصلة، فهناك ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكون الشك في وجودها، لاحتمال غفلة السامع عنها؛ وفي هذه الحالة، تجري أصالة عدم الغفلة؛ لأنها على خلاف العادة و ظهور الحال؛ وبها، تُنفي القرينة؛ و بالتالي، يُنقح الظهور الذي هو موضوع الحجية؛ و تُسمّى أصالة عدم الغفلة في هذه الصورة، بـ «أصالة عدم القرينة»؛ لأنه بها، تنتفي القرينة.

الصورة الثانية: أن يكون الشك في وجودها، لاحتمال إسقاط الناقل لها؛ وفي هذه الحالة، يُمكن نفيها بشهادة الراوي، المفهومة من كلامه و لو ضمناً؛ بأنه استوعب في نقله، تمام ما له دخل في إفادة المرام؛ و بذلك يُحرز موضوع أصالة الظهور.

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في وجودها، غير ناشئ من احتمال الغفلة؛ و لا من الإسقاط المذكور؛ فلا يمكن الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً؛ للشك في موضوعها - و هو الظهور التصديقي -؛ و لا يمكن تنقيح موضوعها بإجراء أصالة عدم القرينة؛ لأنه لا توجد حيثية كاشفة عقلائياً، عن عدم القرينة المحتملة، لكي يعتبرها العقلاء و يبنون على أصالة عدم القرينة؛ و بهذا، نعرف أن احتمال القرينة المتصلة في مثل هذه الحالة، يوجب الإجمال.

و بما ذكرناه، اتضح أن أصالة الظهور و أصالة عدم القرينة، كل منهما، أصل عقلائي في مورده؛ فالأول يجري في كل مورد أحرزنا فيه الظهور التصديقي وجداناً أو بأصل عقلائي آخر؛ و الثاني، يجري في كل مورد شك فيه في القرينة المتصلة، لاحتمال الغفلة؛ و لا يرجع أحد الأصلين إلى الآخر؛ خلافاً للشيخ الأنصاري رحمته الله؛ حيث أرجع أصالة الظهور، إلى أصالة عدم القرينة؛ ولصاحب الكفاية رحمته الله؛ حيث أرجع أصالة عدم القرينة، إلى أصالة الظهور^٢.

الخلاصة

- إن الظهور التصوري للفظ، في المعنى الحقيقي، محفوظ حتى مع القرينة المتصلة على الخلاف؛ و إن الظهور التصديقي له في ذلك، منوط بعدم القرينة المتصلة؛ غير أنه محفوظ حتى مع ورود القرينة المنفصلة؛ فإنها لا تحول دون تكون أصل الظهور التصديقي للكلام في إرادة المعنى الحقيقي؛ و إنما تسقطه عن الحجية.

١. راجع: فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٥.

٢. راجع: كفاية الأصول، ص ٢٨٦.

- هناك ثلاث احتمالات في تحديد موضوع حجّية الظهور: ١. الظهور التصوّري مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف؛ ٢. الظهور التصديقيّ مع عدم صدور القرينة المنفصلة على الخلاف؛ ٣. الظهور التصديقيّ مع عدم العلم بالقرينة المنفصلة على الخلاف؛ و هي تختلف في تطبيق الحجّية على موضوعها؛ فالتصوير الأوّل لموضوعها، يقتضي تطبيقها عليه، ابتداءً؛ حتّى في حالة احتمال القرينة المتّصلة؛ فضلاً عن المنفصلة؛ من دون إعمال أصالة عدم القرينة؛ و في التصوير الثاني لموضوعها، فلا يُمكن الرجوع إليها مباشرة مع احتمال القرينة المتّصلة أو المنفصلة؛ بل تحتاج ابتداءً لتنقيح موضوعها بأصالة عدم القرينة؛ و التصوير الثالث، يتّفق مع الثاني في حالة احتمال القرينة المتّصلة فحسب.
- إنّ تصوير موضوع حجّية الظهور، بكونه تصوّرياً، مع عدم العلم بالقرينة على خلافه، ساقط؛ لأنّ المقصود من حجّية الظهور، تعيين مراد المتكلّم بظهور كلامه؛ و هي إنّها تناط عقلاً، بالحِيشة الكاشفة عن هذا المقصود؛ و ما يكشف عن المراد، ليس هو الظهور التصوّريّ؛ بل التصديقيّ؛ و تصوير موضوع الحجّية، بالظهور التصديقيّ منوطاً بعدم صدور القرينة المنفصلة، ساقط أيضاً لأنّ كاشفة الظهور التصديقيّ، مساوقة لنفي القرينة المنفصلة؛ فلا حاجة إذاً، إلى إجراء أصالة عدم القرينة أولاً، لتنقيح موضوع حجّية الظهور.
- يتعيّن تصوير موضوع حجّية الظهور بكونه تصديقيّاً، منوطاً بعدم العلم بوجود قرينة منفصلة على خلافه؛ و بعدم الشكّ بقرينة متّصلة على خلافه، إن لم يكن ناشئاً من احتمال الغفلة أو احتمال إسقاط الناقل لها؛ لأنّ الشكّ، إن كان ناشئاً من احتمال الغفلة، فتجري أصالة عدم الغفلة - أي: أصالة عدم القرينة - لتنقيح موضوع الحجّية؛ و إن كان ناشئاً من احتمال إسقاط الناقل لها، فتُنفي القرينة بشهادة الراوي، المفهومة من كلامه و لو ضمناً؛ و أمّا في غيرهما، فلا يُمكن الرجوع إلى أصالة الظهور ابتداءً؛ للشكّ في موضوعها؛ فاحتمال القرينة المتّصلة، يوجب الإجمال.

الأسئلة

١. بيّن دور القرينة المتّصلة و المنفصلة في الظهورين التصوّري و التصديقيّ.
٢. اذكر الاتّجاهات في تصوير موضوع حجّية الظهور.
٣. ما هي فوارق الاتّجاهات في تصوير موضوع حجّية الظهور عند تطبيقها عليه؟
٤. هل يصحّ تصوير موضوع حجّية الظواهر بكونه تصوّرياً؟ كيف؟ ولماذا؟
٥. هل أنّ موضوع حجّية الظواهر، الدلالة التصديقيّة مشروطة بعدم صدور القرينة المنفصلة؟ أم مشروطة بعدم العلم بوجودها؟
٦. هل أنّ احتمال اتّصال الظهور بقرينة يسمح لإجراء أصالة الظهور؟ أم لا؟ متى؟ و كيف؟

- هل الملاك في الظهور، شخصيّه؟ أم النابع من علاقات اللغة وأساليب التعبير العام؟
و هل الملاك في الأخير، مناسبات عصر الصدور؟ أم عصر المتلقّي؟ و هل يعمّ غير المقصود بالإفهام؟ و هل يختصّ بحالة حصول الظنّ الفعليّ على وفقه؟

الظهور الذاتي و الظهور الموضوعي

الظهور - سواء كان تصوّرياً أو تصديقياً - ، تارة: يراد به الظهور في ذهن إنسان معيّن - و هذا هو الظهور الذاتي - ؛ و أخرى: يراد به الظهور بموجب علاقات اللغة و أساليب التعبير العام - و هذا هو الظهور الموضوعي - .

و الأوّل يتأثر بالعوامل و الظروف الشخصيّة للذهن التي تختلف من فرد إلى آخر؛ تبعاً إلى أنسه الذهنيّ و علاقاته؛ بخلاف الثاني الذي له واقع محدّد، يتمثّل في كلّ ذهن يتحرّك بموجب علاقات اللغة و أساليب التعبير العامّ.

و ما هو موضوع الحجّيّة، الظهور الموضوعي؛ لأنّ هذه الحجّيّة، قائمة على أساس أنّ ظاهر حال كلّ متكلم، إرادة المعنى الظاهر من اللفظ؛ و من الواضح أنّ ظاهر حاله - باعتباره إنساناً عرفياً - ، إرادة ما هو المعنى الظاهر موضوعياً؛ لا ما هو الظاهر نتيجة لملاسات شخصيّة في ذهن هذا السامع أو ذاك.

و أمّا الظهور الذاتي - و هو ما قد يُعبّر عنه بالتبادر أو الانسباق - فيمكن أن يقال بأنّه أمانة عقلائيّة على تعيين الظهور الموضوعي؛ فكلّ إنسان، إذا انسبق إلى ذهنه معنى مخصوص من كلام، و لم يجد بالفحص شيئاً محدّداً شخصياً، يُمكن أن يُفسّر ذلك الانسباق، فيعتبر هذا الانسباق، دليلاً على الظهور الموضوعي.

و بهذا، ينبغي أن يُميّز بين التبادر على مستوى الظهور الذاتي، و التبادر على مستوى الظهور الموضوعي؛ فالأول، كاشف عن الظهور الموضوعي؛ و بالتالي عن الوضع؛ و الثاني، كاشف إنّي تكويني - مع عدم القرينة - عن الوضع.

الظهور الموضوعي في عصر النص

لا شكّ في أنّ ظواهر اللغة و الكلام، تتطوّر و تتغيّر على مرّ الزمن بفعل مؤثرات مختلفة لغويّة و فكريّة و اجتماعيّة؛ فقد يكون ما هو المعنى الظاهر في عصر صدور الحديث، مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث؛ و موضوع حجّية الظهور، في عصر صدور الكلام؛ لا في عصر السماع المغاير له؛ لأنّها حجّية عقلائيّة قائمة على أساس حيثيّة الكشف و الظهور الحاليّ.

و من الواضح أنّ ظاهر حال المتكلّم، إرادة ما هو المعنى الظاهر فعلاً، في زمان صدور الكلام منه؛ و عليه، فنحن بالتبادر نُثبت - بطريق الإنّ - الظهور الذاتي؛ و بالظهور الذاتي، نُثبت الظهور الموضوعي في عصر السماع؛ و يبقى علينا أن نُثبت أنّ الظهور الموضوعي في عصر السماع، مطابق للظهور الموضوعي في عصر الكلام الذي هو موضوع الحجّية؛ و هذا، ما نُثبتُه بأصل عقلائيّ يُطلّق عليه «أصالة عدم النقل»؛ و قد نُسمّيه بـ «أصالة الثبات في اللغة»؛ و هذا الأصل العقلائيّ، يقوم على أساس ما يُخيّل لأبناء العرف - نتيجة للتجارب الشخصية -؛ من استقرار اللغة و ثباتها؛ فإنّ الثبات النسبيّ و التطوّر البطيء للغة، يوحى للأفراد الاعتياديّين، بفكرة عدم تغيّرها و تطابق ظواهرها على مرّ الزمن؛ و هذا الإيحاء، و إن كان خادعاً، و لكنّه على أيّ حال، إيحاء عامّ، استبقّر بموجبه البناء العقلائيّ على إلغاء احتمال التغير في الظهور؛ باعتباره حالة

استثنائية نادرة تُنفى بالأصل؛ و بإمضاء الشارع للبناء المذكور، نُثبت شرعية أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات؛ و لا يعني الإمضاء، تصويب الشارع للإجماع المذكور؛ و إنّما يعني من الناحية التشريعية، جعله احتمالاً التطابق حجّة؛ ما لم يقم دليل على خلافه.

و لا شكّ أيضاً، في أنّ المشتّعة الذين عاصروا المعصومين عليهم السلام خلال أجيال عديدة طيلة قرنين و نصف من الزمان، كانت سيرتهم: على العمل بأصالة عدم النقل؛ و على الاستناد في أواسط هذه الفترة و أواخرها، إلى ما يرونه من ظواهر الكلام الصادر في بدايات تلك الفترة؛ مع أنّها كانت فترة حافلة بمختلف المؤثرات و التجديدات الاجتماعية و الفكرية التي قد يتغيّر الظهور بموجبها.

و لكنّ أصالة عدم النقل، لا تجري فيما إذا علم بأصل التغيّر في الظهور أو الوضع، و شكّ في تاريخه؛ لعدم انعقاد البناء العقلاني في هذه الحالة، على افتراض عدم النقل في الفترة المشكوكة؛ و السرّ في ذلك، أنّ البناءات العقلية، إنّما تقوم على أساس حيثيات كشف عامّة نوعية؛ فحينما يلغى احتمال النقل عرفاً، يستند العقلاء في تبرير ذلك، إلى أنّ النقل، حالة استثنائية في حياة اللغة بحسب نظرهم؛ و أمّا حيث تثبت هذه الحالة الاستثنائية، فلا تبقى حيثية كشفٍ مبرّرة للبناء على نفي احتمال تقدّمها.

بل لا يخلو التمسك بأصالة عدم النقل، من إشكال، في الموارد التي علم فيها بوجود ظروف معينة، بالإمكان أن تكون سبباً في تغيّر مدلول الكلمة؛ و إنّما المتيقّن منها عقلياً، حالات الاحتمال الساذج للتغيّر و النقل.

التفصيلات في الحجية

توجد عدة أقوال تتجه إلى التفصيل في حجية الظهور - وقد أشرنا إلى أحدها في الحلقة السابقة - ؛ و نذكر فيما يلي، اثنين من تلك الأقوال:

القول الأول: التفصيل بين المقصود بالإفهام وغيره؛ فالمقصود بالإفهام، يُعتبر الظهور حجة بالنسبة إليه؛ لأن احتمال القرينة المتصلة على الخلاف بالنسبة إليه، لا موجب له - مع عدم إحساسه بها - ؛ إلا احتمال غفلته عنها، فيُنفي ذلك بأصالة عدم الغفلة؛ باعتبارها أصلاً عقلاً؛ و أمّا غيره، فاحتماله للقرينة لا ينحصر منشؤه بذلك؛ بل له منشأ آخر؛ و هو احتمال اعتماد المتكلم على قرينة، تمّ التواطؤ عليها بصورة خاصة بينه و بين المقصود بالإفهام خاصة؛ و هذا الاحتمال، لا تُجدي أصالة عدم الغفلة لِنفيه؛ فلا يكون الظهور حجة في حقه.

و قد اعترض على ذلك جملة من المحققين بأن أصالة عدم القرينة، أصل عقلائي برأسه؛ يجري لنفي احتمال القرينة في الحالة المذكورة؛ و ليس مردّها إلى أصالة عدم الغفلة؛ ليتعدّر إجراؤها في حق غير المقصود بالإفهام الذي يحتمل تواطؤ المتكلم مع من يقصد إفهامه على القرينة.

و التحقيق: أنّ هذا المقدار من البيان، لا يكفي؛ لأن الأصل العقلائي، لا بدّ أن يستند إلى حيثية كشف نوعيّة - لتلايكون أصلاً تعبدياً على خلاف المرتكزات العقلية - ؛ متوفرة لنفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من احتمال غفلة السامع عنها؛ فإذا أُريد نفي احتمال القرينة المتصلة الناشئ من سائر المناشئ أيضاً، بأصل عقلائي، فلا بدّ من إبراز حيثية كشف نوعيّة تنفي ذلك؛ و على هذا الأساس، ينبغي أن نُفتش عن مناشئ احتمال إرادة خلاف الظاهر عموماً؛

و ملاحظة مدى إمكان نفي كلّ واحد منها بحيثية كشف نوعيّة مصحّحة لإجراء أصل عقلائيّ مقتض لذلك؛ و من هنا نقول: إنّ شكّ الشخص غير المقصود بالإفهام، في إرادة المتكلّم للمعنى الظاهر، ينشأ من أحد أمور:

الأول: احتمال كون المتكلّم مستتراً بمقصوده، و غير مرید لتفهيمه بكلامه.

الثاني: احتمال كونه معتمداً على قرينة منفصلة.

الثالث: احتمال كونه معتمداً على قرينة متّصلة غفل عنها السامع.

الرابع: احتمال كونه معتمداً على قرينة ذات دلالة خاصّة متّفق عليها بين المتكلّم و شخص آخر، كان نظر المتكلّم إليه.

الخامس: احتمال وجود قرينة متّصلة التفت إليها السامع، و لكنّه لم ينقلها إليها، و لو من أجل أنّها كانت متمثّلة في لحن الخطاب، أو قسامات وجه المتكلّم، و نحو ذلك... ممّا لا يُعتبر لفظاً.

و الفرق بين المقصود بالإفهام و غيره، أنّ المقصود بالإفهام، لا يوجد الاحتمال الأوّل بشأنه؛ و كذلك الاحتمال الرابع؛ كما أنّ الاحتمال الخامس، غير موجود في شأن السامع المحيط بالمشهد؛ سواء كان مقصوداً بالإفهام، أو لا.

و حجّية الظهور في حقّ غير السامع، ممّن لم يقصد إفهامه، تتوقّف على وجود حيثيات كشف، مبرّرة عقلائيّة لإلغاء الاحتمالات الخمسة بشأنه؛ و هي موجودة فعلاً بالبيان التالي:

أمّا الاحتمال الأوّل فيُنفى بظهور حال المتكلّم في كونه في مقام تفهيم مراده بكلامه.

و أما الاحتمال الثاني، فيُنفى بظهور حاله في أن ما يقوله يُريده؛ أي: إنه في مقام تفهيم مراده بشخص كلامه.

و أما الاحتمال الثالث، فيُنفى بأصالة عدم الغفلة.

و أما الاحتمال الرابع، وهو ما أبرزه المفصل، فيُنفى بظهور حال المتكلم العرفي في: استعمال الأدوات العرفية للتفهيم، و الجري وفق أساليب التعبير العام.

و أما الاحتمال الخامس، فيُنفى بشهادة الناقل - ولو ضمناً - بعدم حذف ما له دخل من القرائن الخاصة في فهم المراد.

القول الثاني: و توضيحه، أن ظهور الكلام، يقتضي بطبعه، حصول الظنّ - على الأقلّ - بأن مراد المتكلم، هو المعنى الظاهر؛ لأنه أمانة ظنيّة كاشفة عن ذلك؛ فإذا لم تحصل أمانة ظنيّة على خلاف ذلك، أثر الظهور فيما يقتضيه؛ و حصل الظنّ الفعليّ بالمراد؛ و إذا حصلت أمانة ظنيّة على الخلاف، وقع التزاحم بين الأمارتين؛ فقد لا يحصل حينئذ، ظنّ فعليّ بإرادة المعنى الظاهر؛ بل قد يحصل الظنّ على خلاف الظهور، تأثراً بالأمانة المزاحمة.

و على هذا، فقد يُستثنى من حجّية الظهور، حالة الظنّ الفعليّ بعدم إرادة المعنى الظاهر؛ بل قد يقال بأنّ حجّية الظهور أساساً، مختصة بصورة حصول الظنّ الفعليّ على وفق الظهور؛ و يُمكن تبرير هذا القول، بأنّ حجّية الظهور، ليست حكماً تعبدياً؛ و إنّما هي على أساس كاشفيّة الظهور؛ فلا معنى لثبوتها في فرض عدم تأثير الظهور في الكشف الظنيّ الفعليّ على وفقه.

و قد اعترض الأعلام على هذا التفصيل؛ بأنّ مدرك الحجّية، بناء العقلاء؛ و العقلاء، لا يُفرّقون بين حالات الظنّ، بالوفاق^١ و غيرها؛ بل يعملون بالظهور فيها جميعاً؛ و هذا، يكشف عن الحجّية المطلقة.

و هذا الاعتراض من الأعلام، قد يبدو غير صحيح بمراجعة حال الناس؛ فإنّنا نجد أنّ التاجر لا يعمل بظهور كلام تاجر آخر في تحديد الأسعار، إذا ظنّ أنّه لا يُريد ما هو ظاهر كلامه؛ و أنّ المشتري، لا يعتمد على ظهور كلام البائع في تحديد وزن السلعة، إذا ظنّ أنّه يُريد غير ما هو ظاهر كلامه... و هكذا.

و من هنا، عمّق المحقّق النائي^{رحمته الله} اعتراض الأعلام؛ إذ ميّز بين العمل بالظهور في مجال الأغراض التكوينية الشخصية، و العمل به في مجال الامتثال و تنظيم علاقات الأمرين بالمأمورين.

ففي المجال الأوّل، لا يُكتفى بالظهور، لمجرّد اقتضائه النوعي؛ ما لم يُؤثّر هذا الاقتضاء، في درجة معتدّ بها من الكشف الفعلي؛ و في المجال الثاني، يُكتفى بالكشف النوعي الاقتضائي للظهور؛ تنجيزاً و تعديراً؛ و لو لم يحصل ظنّ فعليّ بالوفاق؛ أو حصل ظنّ فعليّ بالخلاف؛ و الأمثلة المشار إليها، تدخل في المجال الأوّل؛ لا الثاني^٢.

و هذا الكلام، و إن كان صحيحاً و تعميقاً لاعتراض الأعلام، و لكنّه لا يُبرز نكته الفرق بين المجالين؛ و لا يحلّ الشبهة التي يستند إليها التفصيل على النحو الذي شرحناه آنفاً.

١. أي: بالوفاق مع الظهور؛ بخلاف حالة الظنّ الفعليّ بعدم إرادة المعنى الظاهر.

٢. راجع: فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٤٥.

فالتحقيق الذي يفى بذلك، أن يقال: إن ملاك حجّية الظهور، هو كشفه؛ ولكن لا كشفه عند المكلف؛ بل كشفه في نظر المولى؛ بمعنى أنّ المولى حينما يلحظ ظواهر كلامه، فتارة: يلحظها بنظرة تفصيليّة، فيستطيع بذلك أن يُميّز بصورة جازمة ما أريد به ظاهره عن غيره؛ لأنّه الأعراف بمراده؛ وأخرى: يلحظها بنظرة إجماليّة؛ فيرى أنّ الغالب، هو إرادة المعنى الظاهر، وذلك يجعل الغلبة، كاشفاً ظنيّاً عند المولى عن إرادة المعنى الظاهر بالنسبة إلى كلّ كلام صادر منه، حينما يلحظه بنحو الإجمال؛ وهذا الكشف، هو ملاك الحجّية؛ لوضوح أنّ حجّية الأمانة، حكم ظاهريّ وارد لحفظ الأغراض الواقعيّة الأكثر أهميّة؛ وهذه الأهميّة، قد اكتسبتها الأغراض الواقعيّة التي تحفظها الأمانة المعتبرة بلحاظ قوّة الاحتمال؛ كما تقدّم في محلّه.

و من الواضح، أنّ قوّة الاحتمال المؤثّرة في اهتمام المولى، إنّما هي قوّة احتمالها؛ لا قوّة احتمال المكلف؛ فمن هنا، تناط الحجّية، بحيثيّة الكشف الملحوظة للمولى؛ وهي الظهور؛ لا بالظنّ الفعليّ لدى المكلف؛ وعلى هذا الأساس، اختلف مجال الأغراض التكوينيّة، عن مجال علاقات الأمرين بالمأمورين؛ إذ المناط في المجال الأوّل، كاشفيّة الظهور لدى نفس العامل به؛ فقد يكون منوطاً بحصول الظنّ له؛ و المناط في المجال الثاني، مقدار كشفه لدى الأمر، الموجب لشدة اهتمامه الداعية إلى جعل الحجّية.

الخلط بين الظهور والحجّية

اتّضح ممّا تقدّم: أنّ مرتبة الظهور التصوريّ، متقوّمة بالوضع؛ و مرتبة الظهور التصديقيّ، بلحاظ الدلالة التصديقيّة الأولى و الدلالة التصديقيّة الثانية، متقوّمة بعدم القرينة المتّصلة؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم، أنّه يُفيد مراده

بشخص كلامه؛ فإذا كانت القرينة متّصلة، دخلت في شخص الكلام؛ ولم تكن إرادة ما تقتضيه منافيةً للظهور الحاليّ.

وأمّا عدم القرينة المنفصلة، فلا دخل له في أصل الظهور؛ وليس مقوماً له؛ وإنّما هو شرط في استمرار الحجّية بالنسبة إليه.

و من هنا، يتّضح وجه الخلط في كلمات جملة من الأكابر الموهمة لوجود ثلاث رتب من الظهور - كلّها سابقة على الحجّية؛ ككلام المحقّق النائيني رحمته الله :-

الأولى: مرتبة الظهور التصوّريّ.

الثانية: مرتبة الظهور التصديقيّ؛ على نحو يسوغ لنا التأكيد على أنّه قال كذا، وفقاً لهذا الظهور.

الثالثة: مرتبة الظهور التصديقيّ الكاشف عن مراده الواقعيّ؛ على نحو يسوغ لنا التأكيد على أنّه أراد كذا، وفقاً لهذه المرتبة من الظهور.

و الأولى، لا تتقوّم بعدم القرينة؛ و الثانية، تتقوّم بعدم القرينة المتّصلة؛ و الثالثة، تتقوّم بعدم القرينة مطلقاً؛ و لو منفصلة.

و الحجّية، حكم مترتب على المرتبة الثالثة من الظهور؛ فمتى وردت القرينة المنفصلة - فضلاً عن المتّصلة - ، هدمت المرتبة الثالثة من الظهور؛ و رفعت بذلك موضوع الحجّية^١.

و هذا الكلام لا يُمكن قبوله بظاهره؛ فإنّه وإن كان على حقّ في جعل الظهور التصديقيّ موضوعاً للحجّيّة - كما تقدّم - ، غير أنّ الظهور التصديقيّ للكلام في إرادة المعنى الحقيقيّ استعمالاً جديّاً، ليس متقومّاً بعدم القرينة المنفصلة؛ بل بعدم القرينة المتّصلة فقط؛ لأنّ هذا الظهور، منشؤه ظهور حال المتكلّم في التطابق بين المدلول التصوّريّ لكلامه، و المدلول التصديقيّ، و التطابق بين المدلول التصديقيّ الأوّل، و المدلول التصديقيّ الثاني؛ و المنظور في هذين التطابقين، شخص الكلام بكلّ ما يتضمّنه من خصوصيّات؛ فإذا اكتمل شخص الكلام، و تحدّد مدلوله التصوّريّ و المعنى المستعمل فيه، تنجّز ظهور حال المتكلّم في أنّ ما قاله و ما استعمل فيه اللفظ، هو المراد جدّاً؛ و مجيء القرينة المنفصلة، تكذيب لهذا الظهور الحاليّ؛ لا أنّه يعني نفيه موضوعاً؛ و لهذا، كان الاعتماد على القرينة المنفصلة، خلاف الأصل العقلائيّ؛ لأنّ ذلك على خلاف الظهور الحاليّ؛ و لو كان الاعتماد عليها و ورودها، يوجب نفي المرتبة التي هي موضوع الحجّيّة من الظهور، كما كان ذلك على خلاف الطبع؛ و لكان حاله، حال الاعتماد على القرائن المتّصلة التي تمنع عن انعقاد الظهور التصديقيّ على طبق المدلول التصوّريّ^١.

١ . فانعقاد الظهور، قبل العثور على القرينة المنفصلة - كما صرّح به الناينيّ - يكشف عن حجّيّته، بمنجّرّد عدم وجود قرينة متّصلة في شخص الكلام؛ و إنّما عدم القرينة المنفصلة، شرط في استمرار هذه الحجّيّة.

الخلاصة

- **الظهور الذاتي:** هو الظهور في ذهن إنسان معين؛ قد يتأثر بالعوامل و الظروف الشخصية للذهن، التي قد تختلف من فرد إلى آخر؛ و قد يُعبّر عنه بالتبادر أو الانسباق.
- **الظهور الموضوعي:** هو الظهور بموجب علاقات اللغة و أساليب التعبير العام الذي له واقع محدد، يتمثل في كلّ ذهن يتحرّك وفق تلك العلاقات.
- إنّ موضوع حجّية الظهور، هو موضوعه لا ذاتيه؛ و ذلك لأنّ الحجّية، قائمة على أساس أنّ ظاهر حال كلّ متكلم، إرادة المعنى الظاهر من اللفظ؛ و من الواضح أنّ ظاهر حاله - باعتباره إنساناً عرفياً - ، إرادة ما هو المعنى الظاهر موضوعياً؛ لا ما هو الظاهر نتيجة للملابسات شخصية في ذهن هذا السامع أو ذاك؛ بينما الظهور الذاتي يقع أمارة عقلائية على تعيين الظهور الموضوعي؛ و الأخير كاشف إنّي تكويني - مع عدم القرينة - ، عن الوضع.
- إنّ ظاهر حال المتكلم، إرادة ما هو المعنى الظاهر فعلاً، في زمان صدور الكلام منه؛ فالملاك في موضوع حجّية الظهور، ظهور عصر صدور الحديث؛ لا ظهور عصر السماع الذي قد يتغاير بفعل مؤثرات مختلفة لغوية و فكرية و اجتماعية في اللغة؛ إلاّ أنّ البناء العقلائي، استقرّ على إلغاء احتمال التغيّر في الظهور، كحالة استثنائية تُنفى بالأصل؛ و ذلك إثر الثبات النسبيّ و التطور البطيء للغة؛ و هو ما يُسمّى بـ «أصالة عدم النقل» أو «أصالة الثبات في اللغة»؛ و إمضاء الشارع لهذا البناء، بمعنى جعله حجّة؛ لا بمعنى تصويبه؛ من هنا نُثبت الظهور الذاتي، بالتبادر و بطريق الإن؛ و به نُثبت الموضوعي؛ و بأصالة عدم النقل، نستكشف ظهور عصر النصّ؛ و إنّ سيرة المشرّعة، كانت قائمة على العمل بهذا البناء؛ و هو، لم يكن حجّة فيما إذا علم بأصل التغيّر في الظهور أو الوضع، و شكّ في تاريخه؛ لانتفاء البناء فيه؛ حيث يقوم على حيثية كشف عامّة نوعية؛ فلا يخلو التمسك به، من إشكال حتّى في حالة العلم بوجود ظروف معينة تساعد في تغيّر مدلول الكلمة.

• إنَّ غير المقصود بالإفهام، وإنَّ يختلف عن المقصود به، في احتماله لوجود قرينة على خلاف الظاهر - بسبب مناشئ أخرى، عدا احتمال الغفلة عنها، لكي تكفي أصالة عدم الغفلة - ، في نفيها للقرينة، إلا أنَّ المناشئ الأخرى في حقِّه، هي إمَّا احتمال كون المتكلِّم متستراً بمقصوده، و غير مرید لتفهيمه بكلامه: فيُنْفى بظهور حال المتكلِّم في كونه في مقام تفهيم مراده بكلامه؛ و إمَّا احتمال كونه معتمداً على قرينة منفصلة: فيُنْفى بأنَّه في مقام تفهيم مراده بشخص كلامه؛ و إمَّا احتمال كونه معتمداً على قرينة متّصلة غفل عنها السامع: فيُنْفى بأصالة عدم الغفلة؛ و إمَّا احتمال كونه معتمداً على قرينة ذات دلالة خاصّة متّفق عليها بين المتكلِّم و شخص آخر كان نظر المتكلِّم إليه: فيُنْفى بظهور حال المتكلِّم العرفيِّ في: استعمال الأدوات العرفيّة للتفهيم، و الجري وفق أساليب التعبير العامّ؛ و إمَّا احتمال وجود قرينة متّصلة التفت إليها السامع، و لكنَّه لم ينقلها إلينا، و لو من أجل أنّها كانت ممثّلة في لحن الخطاب، أو قسامت وجه المتكلِّم، و نحو ذلك... ممَّا لا يُعتبر لفظاً: فيُنْفى بشهادة الناقل - و لو ضمناً - بعدم حذف ما له دخل من القرائن الخاصّة في فهم المراد؛ فلا يكفي للتمسك بأصالة عدم القرينة، في إدخال غير المقصود بالإفهام في دائرة الحجّية، كونها أصلاً عقلائيّاً برأسها؛ بل ينبغي إبراز حيثيات كشف نوعيّة مصحّحة لإجراء أصول عقلائيّة، تقتضي انتفاء سائر المناشئ كما ذُكر.

• إنَّ ملاك تأثير الظهور فيما يقتضيه، ليس الظنّ الفعليّ للمكلّف بعدم إرادة خلاف الظاهر؛ بل حتّى حصول الظنّ الفعليّ من المكلّف على وفقه؛ بل إنَّ الاستشهاد بعدم تفريق العقلاء بين حالات الظنّ بالوافق و غيرها وحتّى تمييز المحقّق النائيّ بين مجال الأغراض التكوينيّة الشخصيّة و مجال الامتثال و تنظيم علاقات الأمرين بالمأمورين في ذلك، مع صحّتها، لا يُبرزان النكتة في الفارقة بين المجالين؛ و هي أنّ ملاك حجّية الظاهر في كاشفّيته عن إرادة المولى، بلحاظ قوّة احتماله لحفظ الأغراض الواقعيّة الأكثر أهميّة في نظر المولى؛ لا المكلّف؛ و من هنا يختلف ملاك تأثير الظهور فيما يقتضيه في مجال الأغراض التكوينيّة عن مجال علاقات الأمرين بالمأمورين؛ و صحّ أن يقال: إنَّ حجّية الظهور، ثابتة حتّى في

حالات الظنّ الفعليّ بعدم إرادة الخلاف؛ و لا تختصّ بحصول الظنّ الفعليّ بالوفاق؛ لأنّ الملاك في حجّية الظنّ، غلبة إرادة المعنى الظاهر بنظر المولى؛ لا المكلف؛ و لا يصحّ قياسها بتأثير الظهور في مجال الأغراض التكوينية.

- إنّ اعتبار عدم القرينة المنفصلة - كشرط لاستمرار حجّية الظواهر - ، من مراتب الظهور، خلط بين حجّيته و موضوعها؛ حيث أنّ الظهور التصوريّ متقومّ بالوضع؛ و الظهور التصديقيّ الأوّل مع الثاني، متقومّان بعدم القرينة المتصلة في شخص الكلام.

الأسئلة

١. ما هو الظهور الذاتيّ؟
٢. ما هو المقصود من الظهور الموضوعيّ؟
٣. هل يكشف التبادر و الانسباق عن الوضع مباشرة؟ أم بواسطة؟ كيف؟
٤. هل أنّ موضوع حجّية الظهور، موضوعيّ؟ أم ذاتيّ؟ و ما هو دور الظهور الذاتيّ في الحجّية؟
٥. هل أنّ الملاك في حجّية الظواهر، ظهور عصر صدور الكلام؟ أم عصر سماعه؟ و لماذا؟
٦. وضح أصالة عدم النقل.
٧. ما هي أصالة الثبات في اللغة؟
٨. هل إنّ إمضاء الشارع لأصالة عدم النقل بمعنى صحّتها أم حجّيتها؟ لماذا؟
٩. هل يصحّ التمسك ببناء العقلاء في جعل ثبات اللغة أصلاً حتّى في حالة العلم بوجود ظروف معيّنة تساعد في تغيير مدلول الكلمة؟ لماذا؟
١٠. هل تختصّ حجّية ظواهر كلام المولى بالمقصود بالإفهام؟ لماذا؟

١١. هل يظفر الاستدلال بأصالة عدم القرينة، لإدخال غير المقصودين بالإفهام في شمول حجّية الظواهر لهم؟ لماذا؟

١٢. ما هو الفارق بين المقصودين و غير المقصودين بالإفهام، في شمول حجّية الظهور لهم؟

١٣. ما هي مناشئ احتمال القرينة على خلاف الظاهر، بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام؟ وما هي الأصول العقلائيّة لنفي الاحتمالات الناشئة؟

١٤. هل أنّ الملاك في تأثير الظهور، ظنّ الفعليّ للمكلف بعدم القرينة على الخلاف؟ لماذا؟

١٥. هل يصحّ القول بعدم تفريق العقلاء بين حالات الظنّ بالوفاق و غيرها في حجّية الظهور؟ فصلّ الجواب.

١٦. هل يصحّ تمييز المحقّق النائيّ بين مجال الأغراض التكوينيّة الشخصية و مجال الامتثال و تنظيم علاقات الأمرين بالمأمورين في حجّية الظهور؟ فصلّ الجواب.

١٧. هل الملاك في حجّية الظهور، غلبة إرادة المعنى الظاهر بنظر المولى؟ أم الظنّ الفعليّ للمكلف بوفق ذلك؟ أو على الأقلّ في غير حالة الظنّ الفعليّ بالخلاف؟ فصلّ الجواب.

١٨. هل تختلف حجّية الظهور في مجال الأغراض التكوينيّة عنها في مجال علاقات الأمرين بالمأمورين؟ لماذا؟

١٩. هل يصحّ اعتبار عدم القرينة المنفصلة من مراتب الظهور؟ لماذا؟

- هل تمتد حجّية الظهور، إلى حال المتكلم؟ و هل أنّ ظهور أجزاء الكلام يتبع ظهوره الكلّي؟ أم لا؟

الظهور الحاليّ

و كما أنّ الظهور اللفظيّ حجّة، كذلك ظهور الحال؛ و لو لم يتجسّد في لفظ أيضاً؛ فكلمها كان للحال مدلول عرفيّ ينسب إلى ذهن الملاحظ اجتماعياً، أخذ به؛ غير أنّ إثبات الحجّية لهذه الظواهر غير اللفظيّة، لا يُمكن أن يكون بسيرة المشرّعة و قيامها فعلاً في عصر المعصومين عليهم السلام على العمل في مقام استنباط الأحكام بظواهر الأفعال و الأحوال غير اللفظيّة؛ لأنّ طريق إثبات قيامها في الظواهر اللفظيّة، قد لا يُمكن تطبيقه في المقام؛ لعدم شيوع و وفرة هذه الظواهر الحاليّة المجرّدة عن الألفاظ، لتنتزع السيرة من الحالات المتعدّدة؛ كما لا يُمكن أن يكون إثبات الحجّية لها، بالأدلة اللفظيّة الأمرّة بالتمسك بالكتاب و أحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله و الأئمّة عليهم السلام؛ كما هو واضح؛ لعدم كونها كتاباً و لا حديثاً؛ و إنّما الدليل، هو السيرة العقلائيّة؛ على أن لا يدخل في إثبات إمضائها، التمسك بظهور حال المولى و سكوته، في التقرير و الإمضاء؛ لأنّ الكلام، في حجّية هذا الظهور.

الظهور التضميني

إذا كان للكلام ظهور في مطلب، فظهوره في ذلك المطلب بكامله، ظهور استقلالي؛ و له ظهور ضمني في كل جزء من أجزاء ذلك المطلب.

و مثال ذلك أداة العموم في قولنا: «أكرم كل من في البيت»، و نفترض أنّ في البيت مائة شخص؛ فلأداة العموم، ظهور في الشمول للمائة؛ باعتبار دلالتها على الاستيعاب؛ و لها ظهور ضمني في الشمول لكل واحد من وحدات هذه المائة؛ و لا شك في حجّية كل ظواهرها الضمنيّة؛ و لكن إذا ورد مخصّص منفصل دلّ على عدم وجود بعض أفراد العام - و نفترض أنّ هذا البعض، يشمل عشرة من المائة - ، فهذا يعني أنّ بعض الظواهر الضمنيّة، سوف تسقط عن الحجّية؛ لمجيء المخصّص.

و السؤال هنا، هو أنّ الظواهر الضمنيّة الأخرى التي تشمل التسعين الباقين، هل تبقى على الحجّية؟ أو لا؟ فإن قيل بالأوّل، كان معناه أنّ الظهور التضميني، غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجّية؛ و إن قيل بالثاني، كان معناه التبعية؛ كما تكون الدلالة الالتزاميّة، تابعة للدلالة المطابقيّة في الحجّية.

و الأثر العملي بين القولين، أنّه على الأوّل، نتمسك بالعام، لإثبات الحكم لتمام من لم يشملهم التخصيص؛ و على الثاني، تسقط حجّية الظواهر التضمينيّة جميعاً؛ و لا يبقى دليل حينئذ، على أنّ الحكم هل يشمل تمام الباقي؟ أو لا؟

و قد ذهب بعض الأصوليين إلى سقوط الظواهر و الدلالات التضمينيّة جميعاً، عن الحجّية؛ و ذلك لأنّ ظهور الكلام في الشمول لكل واحد من المائة في المثال المذكور، إنّما هو باعتبار نكته واحدة؛ و هي الظهور التصديقي لأداة العموم، في أنّها مستعملة في معناها الحقيقي؛ و هو الاستيعاب؛ و بعد أن علمنا أنّ الأداة

لم تُستعمل في الاستيعاب، بدليل ورود المخصّص وإخراج عشرة من المائة، نستكشف أنّ المتكلّم خالف ظهور حاله؛ واستعمل اللفظ في المعنى المجازي؛ وبهذا، تسقط كلّ الظواهر الضمنيّة عن الحجّية؛ لأنّها كانت تعتمد على هذا الظهور الحاليّ الذي علّم بطلانه؛ وفي هذه الحالة، يتساوي افتراض أن تكون الأداة في المثال، مستعملة في التسعين، أو في تسعة وثمانين؛ لأنّ كلّاً منهما مجاز؛ وأي فرق بين مجاز و مجاز؟

و قد أجب على ذلك، جملة من المحققين كصاحب الكفاية رحمته الله؛ بأنّ المخصّص المنفصل، لا يكشف عن مخالفة المتكلّم لظهور حاله في استعمال الأداة في معناها الحقيقيّ؛ وإنّما يكشف فقط، عن عدم تعلق إرادته الجدّيّة بإكرام الأفراد الذين تناولهم المخصّص؛ فبالإمكان، الحفاظ على هذا الظهور - وهو ما كنّا نسمّيه بالظهور التصديقيّ الأوّل فيما تقدّم - ، و نصرّف في الظهور التصديقيّ الثاني - وهو ظهور حال المتكلّم في أنّ كلّ ما قاله و أبرزه باللفظ، مراد له جدّاً - ؛ فإنّ هذا الظهور، لو خُلّي و طبعه، يُثبت أنّ كلّ ما يدخل في نطاق المعنى المستعمل فيه، فهو مراد جدّاً؛ غير أنّ المخصّص، يكشف عن أنّ بعض الأفراد، ليسوا كذلك؛ فكلّ فرد كشف المخصّص عن عدم شمول الإرادة الجدّيّة له، نرفع اليد عن الظهور التصديقيّ الثاني بالنسبة إليه؛ و كلّ فرد لم يكشف المخصّص عن ذلك فيه، نتمسك بالظهور التصديقيّ الثاني، لإثبات حكم العامّ له.

و في بادئ الأمر، قد يخطر في ذهن الملاحظ، أنّ هذا الجواب، ليس صحيحاً؛ لأنّه لم يصنع شيئاً سوى أنّه نقل التبويض في الحجّية، من مرحلة الظهور التصديقيّ الأوّل، إلى مرحلة الظهور التصديقيّ الثاني؛ فإذا كان الظهور التضمينيّ غير تابع للظهور الاستقلاليّ في الحجّية، فلماذا لانعمل على

التبعيض، في مرحلة الظهور التصديقيّ الأوّل؟ وإذا كان تابعاً له كذلك، فكيف نعمله في مرحلة الظهور التصديقيّ الثاني؟ و نلتزم بحجّة بعض متضمّناته دون بعض؟

و ردّنا على هذه الملاحظة، أنّ فذلّكة الجواب، و نكتة نقل التبعيض من مرحلة إلى مرحلة، هي أنّ الظواهر الضمنيّة، في مرحلة الظهور التصديقيّ الأوّل، مترابطة؛ و لها نكتة واحدة؛ فإنّ ثبت بطلان تلك النكتة، لم يسلم شيء من تلك الظواهر الضمنيّة؛ و النكتة هي ظهور حال المتكلّم في أنّه يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً؛ فإنّ هذا، هو الذي يجعلنا نستظهر أنّ هذا الفرد من المائة، داخل في نطاق الاستعمال؛ و ذلك داخل... و هكذا؛ فإذا علمنا بأنّ اللفظ قد استعمل مجازاً، و أنّ المتكلّم قد خالف ظهوره الحاليّ المذكور، فلا موجب بعد ذلك، لافتراض أنّ هذا الفرد أو ذلك، داخل في نطاق الاستعمال؛ و هذا خلافاً للظواهر الضمنيّة في مرحلة الظهور التصديقيّ الثاني، فإنّ نكتة كلّ واحدة منها، مستقلّة عن نكتة الباقي؛ فإنّ كلّ جزء من أجزاء مدلول الكلام - أي: المعنى المستعمل فيه - ، ظاهر في الجديّة؛ فإذا علمنا ببطلان هذا الظهور في بعض أجزاء الكلام، فلا يسوّغ ذلك، رفع اليد عن ظهور الأجزاء الأخرى من مدلول الكلام، في الجديّة؛ و هكذا يثبت أنّ العام، حجّة في الباقي.

و من الجدير بالذكر، الإشارة إلى أنّ الاستشكال في حجّة العام في تمام الباقي بعد التخصيص - على النحو المتقدّم - ، إنّما أثير في المخصّصات المنفصلة؛ دون المتصلة؛ نظراً إلى أنّه في حالات المخصّص المتصل - كما في «أكرم كلّ من في البيت، إلاّ العشرة» - ، تكون الأداة، مستعملة في استيعاب أفراد مدخولها حقيقة؛ غير أنّ المخصّص المتصل، يساهم في تعيين هذا المدخول و تحديده؛ فلا تجوّز، ليقال أيّ فرق بين مجاز و مجاز؟

و على أيّ حال، فالنسبة إلى الصيغة الأساسية للمسألة المطروحة - وهي حجّية الظهور التضميني -، أتضح أنّ الظواهر التضمينية، إذا كانت جميعاً، بنكته واحدة، و علم ببطان تلك النكته، سقطت عن الحجّية كلّها؛ و إذا كانت استقلالية في نكاتها، لم يسقط بعضها عن الحجّية بسبب سقوط البعض الآخر.

الخلاصة

- إنّ ظهور الحال، كظهور اللفظ، حجّة؛ و لكن لا يُمكن الاستدلال بسيرة المشتّرعة لإثباته؛ لعدم شيوع و وفرة الظواهر الحالية المجردة عن الألفاظ، لثُنْتَزَع السيرة من الحالات المتعدّدة؛ كما لا يُمكن أن يكون إثبات الحجّية لها، بالأدلة اللفظية الأمرة بالتمسك بالكتاب و أحاديث النبي ﷺ و الأئمة عليهم السلام؛ بل الدليل، هو السيرة العقلائية، مشروطاً بعدم التمسك لإثبات إمضاءها، بظهور حال المولى و سكوته، في التقرير و الإمضاء.
- **الظهور التضميني**: هو ظهور الكلام في كلّ جزء من أجزاء معناه الظاهر؛ و يقابله الظهور الاستقلاليّ للمعنى الظاهر بكامله.
- إنّ الظهور التضمينيّ حجّة؛ بتبع حجّية الظهور الاستقلاليّ؛ و لكنّ الظواهر التضمينية، إن كان ظهورها بنكته واحدة، كما في مرحلة الظهور التصديقيّ الأول، تسقط جميعها ببطان تلك النكته؛ و إن كانت استقلالية في نكاتها، كما في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، فلا تسقط جميعها عن الحجّية.

الأسئلة

١. هل أنّ ظهور الحال حجّة، كظهور اللفظ؟ كيف؟
٢. هل يُمكن الاستدلال بسيرة المشتّرعة لإثبات حجّية الظهور الحاليّ؟ لماذا؟

٣. هل يُمكن الاستدلال بالأدلة اللفظية الدالة على التمسك بالكتاب و أحاديث المعصومين عليهم السلام لإثبات حجّة الظهور الحاليّ؟ لماذا؟
٤. بماذا يصلح الاستدلال لإثبات حجّة الظهور الحاليّ؟ و ما هو شرطه؟
٥. ما هو الظهور التضمينيّ؟ و هل له حجّة؟ لماذا؟
٦. ما هي الفارقة بين الظواهر التضمينيّة فيما إذا كان ظهورها بنكتة واحدة، عمّا إذا كانت استقلاليّة في نكات ظهورها؟

[العناصر المشتركة - ٢]

[الأدلة المُحرزة - ٣]

٢ . الدليل العقليّ

- ما هي أقسام العناصر المشتركة العقلية في الاستنباط؟ ما هو محل اشتراط القدرة في التكليف؟ وما هي ثمرة القول بالاشتراط أو عدمه؟

[تعريف البحث و تقسيمه]

الدليل العقلي: كل قضية يُدركها العقل، و يُمكن أن يُستنبط منها حكم شرعيّ؛ و البحث عن القضايا العقلية، تارة: يقع صغرياً في إدراك العقل و عدمه؛ و أخرى: كبرياً في حجّة الإدراك العقليّ.

و لا شكّ في أنّ البحث الكبرويّ، أصوليّ؛ و أمّا البحث الصغرويّ، فهو كذلك، إذا كانت القضية العقلية المبحوث عنها، تُشكّل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط؛ و أمّا القضايا العقلية التي ترتبط باستنباط أحكام معيّنة، و لا تُشكّل عنصراً مشتركاً، فليس البحث عنها أصولياً.

ثمّ إنّ القضايا العقلية التي يتناولها علم الأصول، إمّا أن تكون قضايا فعلية، و إمّا أن تكون قضايا شرطية.

فالقضية الفعلية: من قبيل إدراك العقل، استحالة تكليف العاجز.

و القضية الشرطية: من قبيل إدراك العقل أنّ وجوب شيء، يستلزم وجوب مقدّمته؛ فإنّ مردّد هذا، إلى إدراكه لقضية شرطية مؤدّاها: إذا وجب شيء، وجبت مقدّمته؛ و من قبيل إدراك العقل أنّ قبْح فعل، يستلزم حرّمته؛ فإنّ مردّه إلى قضية شرطية مؤدّاها: إذا قبْح فعل، حرّم.

و القضايا الفعلية: إمّا أن تكون تحليلية؛ أو تركيبية.

و المراد بالتحليلية: ما يكون البحث فيها، عن تفسير ظاهرة من الظواهر و تحليلها؛ كالبحث عن حقيقة الوجود التخييري؛ أو عن حقيقة علاقة الحكم بموضوعه.

و المراد بالتركيبية: ما يكون البحث فيها، عن استحالة شيء، بعد الفراغ عن تصوّره و تحديده معناه؛ من قبيل البحث عن استحالة الحكم الذي يُؤخذ العلم به، في موضوعه مثلاً.

و القضايا الشرطية: إمّا أن يكون الشرط فيها، مقدّمة شرعية - من قبيل المثال الأوّل لها - ؛ و إمّا أن لا يكون كذلك - من قبيل المثال الثاني لها.

و كلّ القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدّمة شرعية، تُسمّى بـ «الدليل العقلي غير المستقل»؛ لاحتياجها في مقام استنباط الحكم منها، إلى إثبات تلك المقدّمة من قبل الشارع؛ و كلّ القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدّمة غير شرعية، تُسمّى بـ «الدليل العقلي المستقل»؛ لعدم احتياجها إلى ضمّ إثبات شرعيّ.

و كذلك تُعتبر القضايا العقلية الفعلية التركيبية، كلّها أدلّة عقلية مستقلة؛ لعدم احتياجها إلى ضمّ مقدّمة شرعية في الاستنباط منها؛ لأنّ مفادها، استحالة أنواع خاصّة من الأحكام؛ فتُبرهن على نفيها بلا توقّف على شيء أصلاً؛ و نفي الحكم، كثبوته، ممّا يُطلّب استنباطه من القاعدة الأصولية.

و أمّا القضايا الفعلية التحليلية، فهي تقع في طريق الاستنباط عادة: عن طريق صيرورتها وسيلة لإثبات قضية عقلية تركيبية و البرهنة عليها؛ أو: عن طريق مساعدتها على تحديد كيفية تطبيق القاعدة الأصولية.

و مثال الأوّل، تحليل الحكم المجعول، على نحو القضية الحقيقيّة؛ فإنّه يُشكّل برهاناً على القضية العقليّة التركيبيّة القائلة باستحالة أخذ العلم بالحكم، في موضوع نفسه.

و مثال الثاني، تحليل حقيقة الوجوب التخييريّ، بإرجاعه إلى وجوبين مشروطين؛ أو وجوب واحد على الجامع مثلاً؛ فإنّ ذلك، قد يتدخّل في تحديد كفيّة إجراء الأصل العمليّ عند الشكّ، و دوران أمر الواجب، بين كونه تعينياً لا عدل له، أو تخييرياً ذا عدل.

و سوف نلاحظ أنّ القضايا العقليّة، متفاعلة فيما بينها و مترابطة في بحوثها؛ فقد نتناول قضية تحليليّة بالتفسير و التحليل، فتحصل من خلال الاتّجاهات المتعدّدة في تفسيرها، قضايا عقليّة تركيبيّة؛ إذ قد يدّعي بعض، صيغة تشريعيّة معيّنة في تفسيرها، فيدّعي الآخر استحالة تلك الصيغة و يُبرهن على ذلك؛ فتحصل بهذه الاستحالة، قضية تركيبيّة؛ أو قد نطرح قضية تحليليّة للتفسير، فيضطرّنا تفسيرها إلى تناول قضايا تحليليّة أخرى، تساعد على تفسير تلك القضية؛ و في مثل ذلك، تُدرّس تلك القضايا الأخرى عادة، ضمن إطار تلك القضية، إذا كان دورها المطلوب، مرتبطاً بما لها من دخل في تحليل تلك القضية و تفسيرها.

و سنتناول فيما يلي، مجموعة من القضايا العقليّة التي تُشكّل عناصر مشتركة في عمليّة الاستنباط؛ ثمّ نتكلّم بعد ذلك عن حجّية الدليل العقليّ.

[١. الأدلة العقلية المشتركة]

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

شرطية القدرة و محلها

في التكليف مراتب متعدّدة؛ وهي: الملاك؛ والإرادة؛ والجعل؛ والإدانة.

فالملاك: هو المصلحة الداعية إلى الإيجاب.

و الإرادة: هي الشوق الناشئ من إدراك تلك المصلحة.

و الجعل: هو اعتبار الوجوب مثلاً؛ وهذا الاعتبار، تارة: يكون لمجرد إبراز الملاك و الإرادة؛ و أخرى: يكون بداعي البعث و التحريك؛ كما هو ظاهر الدليل الذي يتكفل بإثبات الجعل.

و الإدانة: هي مرحلة المسؤولية و التنجّز و استحقاق العقاب.

و لا شكّ في أنّ القدرة، شرط في مرحلة الإدانة؛ لأنّ الفعل إذا لم يكن مقدوراً، فلا يدخل في حقّ الطاعة للمولى عقلاً؛ كما أنّ مرتبتي الملاك و الشوق، غير آبيتين: عن دخالة القدرة كشرط فيهما - بحيث لا ملاك في الفعل و لا شوق إلى صدوره من العاجز - ؛ و: عن عدم دخالتها كذلك - بحيث يكون الفعل واجداً للمصلحة، و محطاً للشوق حتّى من العاجز - ؛ و قد تُسمّى القدرة في الحالة الأولى، بـ «القدرة الشرعيّة»، و في الحالة الثانية، بـ «القدرة العقلية»^١.

١. و هذان المصطلحان - كما أُشير إليهما في الحلقة السابقة في «قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور» - ، يختلفان عمّا سيأتي في موضوع «التقييد بعدم المانع الشرعي».

و أمّا في مرتبة جعل الحكم، فإذا لوحظت هذه المرتبة بصورة مجردة [عن داعي البعث و التحريك، بل لمجرد إبراز الملاك و الإرادة]، لم نجد مانعاً عقلياً عن شمولها للعاجز؛ لأنها اعتبار للوجوب؛ و الاعتبار سهل المؤونة؛ و قد يُوجّه إلى المكلف على الإطلاق؛ لإبراز أنّ المبادئ، ثابتة في حقّ الجميع؛ و لكن قد نفترض جعل الحكم بداعي البعث و التحريك المولوي؛ و من الواضح هنا، أنّ التحريك المولوي، إنّما هو بسبب الإدانة و حكم العقل بالمسؤولية؛ و مع العجز، لا إدانة و لا مسؤولية؛ كما تقدّم؛ فيستحيل التحريك المولوي؛ و بهذا، يمتنع جعل الحكم بداعي التحريك المولوي؛ و حيث أنّ مفاد الدليل عرفاً، هو جعل الحكم بهذا الداعي، فيختصّ لا محالة بالقادر؛ و تكون القدرة، شرطاً في الحكم المجعول بهذا الداعي.

و القدرة إنّما تتحقّق في مورد يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلف؛ فإذا كان خارجاً عن اختياره، فلا يُمكن التكليف به لا إيجاباً و لا تحريماً؛ سواء كان ضروريّ الوقوع تكويناً، أو ضروريّ الترك كذلك؛ أو كان ممّا قد يقع و لم يقع؛ و لكن بدون دخالة لاختيار المكلف في ذلك؛ كنبع الماء في جوف الأرض؛ فإنّه في كلّ ذلك، لا تكون القدرة محقّقة.

و ثمرة دخل القدرة في الإدانة واضحة؛ و أمّا ثمرة دخلها في جعل الحكم الّذي هو مفاد الدليل، فتظهر بلحاظ وجوب القضاء؛ و ذلك في حالتين:

الأولى: أن يعجز المكلف عن أداء الواجب في وقته، و نفترض أنّ وجوب القضاء يدور إثباتاً و نفيّاً، مدار كون هذا العجز، مفوّتاً للملاك على المكلف، و عدم كونه كذلك؛ فإنّه إذا لم نقل باشتراط القدرة في مرتبة جعل الحكم الّذي هو مفاد الدليل، أمكن التمسك بإطلاق الدليل، لإثبات الوجوب على العاجز - و إن لم تكن هناك إدانة - ؛ و تُثبت حينئذ بالدلالة الالتزامية، شمول الملاك

و مبادئ الحكم له؛ و بهذا، تعرف أنّ العاجز قد فوت العجز عليه الملاك؛ فيجب عليه القضاء؛ و خلافاً لذلك، ما إذا قلنا بالاشتراط؛ فإنّ الدليل حينئذ، يسقط إطلاقه عن الصلاحيّة لإثبات الوجوب على العاجز؛ و تبعاً لذلك، تسقط دلالة الالتزاميّة على المبادئ، فلا يبقى كاشف عن الفوت المستتبع لوجوب القضاء.

الثانية: أن يكون الفعل، خارجاً عن اختيار المكلف، و لكنّه صدر منه بدون اختيار، على سبيل الصدفة؛ ففي هذه الحالة، إذا قيل بعدم الاشتراط، تمسكنا بإطلاق الدليل، لإثبات الوجوب بمبادئه على هذا المكلف؛ و يُعتبر ما صدر منه صدفة حينئذ، مصداقاً للواجب؛ فلا معنى لوجوب القضاء عليه؛ لحصول الاستيفاء؛ و خلافاً لذلك، ما إذا قلنا بالاشتراط؛ فإنّ ما أتى به، لا يتعيّن، بدليل أنّه مسقط لوجوب القضاء و ناف له؛ بل لا بدّ من طلب حاله من قاعدة أخرى من دليل أو أصل.

حالات ارتفاع القدرة

ثمّ إنّ القدرة التي هي شرط في الإدانة و في التكليف، قد تكون موجودة حين توجه التكليف، ثمّ تزول بعد ذلك؛ و زوالها، يرجع إلى أحد أسباب:

الأول: العصيان؛ فإنّ الإنسان قد يعصي و يُؤخّر الصلاة حتّى لا يبقى من الوقت ما يتاح له أن يُصلي فيه.

الثاني: التعجيز؛ و ذلك بأن يُعجز المكلف نفسه عن أداء الواجب؛ بأن يُكلّفه المولى بالوضوء و الماء موجود أمامه، فيُريقه و يُصبح عاجزاً.

الثالث: العجز الطارئ لسبب خارج عن اختيار المكلف.

و واضح أن الإدانة ثابتة في حالات السببين الأول و الثاني؛ لأن القدرة - حدوداً - على الامتثال، كافية لإدخال التكليف في دائرة حق الطاعة؛ و أما في الحالة الثالثة، فالمكلف إذا فوجئ بالسبب المعجز، فلا إدانة؛ و إذا كان عالماً بأنه سيطراً، أو تماهلاً في الامتثال حتى طراً، فهو مدان أيضاً.

و على ضوء ما تقدم، يقال عادة: «إن الاضطرار بسوء الاختيار، لا ينافي الاختيار عقاباً»؛ أي: إنه لا ينفي القدرة بالقدر المعبر شرطاً في الإدانة و العقاب؛ و يراد بالاضطرار بسوء الاختيار، ما نشأ عن العصيان أو التعجيز.

و أما التكليف، فقد يقال: أنه يسقط بطرؤ العجز مطلقاً؛ سواء كان هذا العجز، منافياً للعقاب و الإدانة، أو لا؛ لأنه على أي حال، تكليف بغير المقدور؛ و هو مستحيل؛ و من هنا، يكون العجز الناشئ من العصيان و التعجيز، مسقطاً للتكليف؛ و إن كان لا يسقط العقاب؛ و على هذا الأساس، يُردف ما تقدم من أن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، بقولهم أنه: ينافيه خطاباً؛ و مقصودهم بذلك، سقوط التكليف.

و الصحيح: أنهم إن قصدوا بسقوط التكليف، سقوط فاعليته و محرّكته، فهذا واضح؛ إذ لا يعقل محرّكته مع العجز الفعلي؛ [حتى] و لو كان هذا العجز، ناشئاً من العصيان؛ و إن قصدوا سقوط فاعليته، فيرد عليهم: أن الوجوب المجعول، إنما يرتفع إذا كان مشروطاً بالقدرة ما دام ثابتاً؛ فحيث لا قدرة بقاء، لا وجوب كذلك؛ و أما إذا كان مشروطاً بالقدرة بالقدر الذي يُحقق الإدانة و المسؤولية، فهذا حاصل بنفس حدوث القدرة في أول الأمر، فلا يكون الوجوب في بقاءه، منوطاً ببقائها؛ و البرهان على اشتراط القدرة في التكليف، لا يقتضي أكثر من ذلك؛ و هو أن التكليف قد جعل بداعي التحريك المولوي؛ و لا تحريك مولوي إلا مع الإدانة؛ و لا إدانة إلا مع القدرة حدوثاً؛ فما هو شرط التكليف إذاً بموجب هذا البرهان، هو القدرة حدوثاً.

و من هنا، صحَّ أن يقال: إنَّ الاضطرار بسوء الاختيار، لا ينافي إطلاق الخطاب و الوجوب المجعول أيضاً؛ تبعاً لعدم منافاته للعقاب و الإدانة؛ نعم، لا أثر عملياً، لهذا الإطلاق؛ إذ: سواء قلنا به أو لا، فروح التكليف محفوظة على كلِّ حال؛ و فاعليته ساقطة على كلِّ حال؛ و الإدانة مسجّلة على المكلف عقلاً بلا إشكال.

الجامع بين المقدور و غيره

ما تقدّم حتّى الآن، كان يعني أنّ التكليف، مشروط بالقدرة على متعلّقه؛ فإذا كان متعلّقه بكلِّ حصصه، غير مقدور، انطبقت عليه قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور؛ و أمّا إذا كان متعلّقه، جامعاً بين حصّتين: إحداها مقدورة، و الأخرى غير مقدورة، فلا شكّ أيضاً، في استحالة تعلق التكليف بالجامع على نحو الإطلاق الشموليّ؛ و أمّا تعلقه بالجامع على نحو الإطلاق البدليّ، ففي انطباق القاعدة المذكورة، عليه، كلام بين الأعلام:

و قد ذهب المحقّق النائيني رحمته الله إلى أنّ التكليف إذا تعلق بهذا الجامع، فيختصّ لا محالة بالحصّة المقدورة منه؛ و لا يمكن أن يكون للمتعلّق إطلاقاً للحصّة الأخرى؛ لأنّ التكليف، بداعي البعث و التحريك؛ و هو لا يمكن إلاّ بالنسبة إلى الحصّة المقدورة خاصّة؛ فنفس كونه بهذا الداعي، يوجب اختصاص التكليف بتلك الحصّة^١.

و ذهب المحقّق الثاني [الكركي]، و وافقه جماعة من الأعلام، إلى إمكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور و غيره؛ على نحو يكون للواجب، إطلاق بدليّ

يشمل الحصّة غير المقدورة؛ وذلك لأنّ الجامع بين المقدور و غير المقدور، مقدور؛ و يكفي ذلك في إمكان التحريك نحوه؛ وهذا هو الصحيح.

و ثمرة هذا البحث، تظهر فيما إذا وقعت الحصّة غير المقدورة من الفعل الواجب، صدفة و بدون اختيار المكلف:

فإنّه على قول المحقق النائيني، يُحكّم ب: عدم إجرائها؛ و: وجوب إتيان الجامع في ضمن حصّة أخرى؛ لأنّه يفترض اختصاص الوجوب بالحصّة المقدورة؛ فما وقع، ليس مصداقاً للواجب؛ و أجزاء غير الواجب عن الواجب، يحتاج إلى دليل.

و على قول المحقق الثاني، نتمسك بإطلاق دليل الواجب، لإثبات أنّ الوجوب، متعلّق بالجامع بين الحصّتين؛ فيكون المأتيّ به، فرداً من الواجب بإجزائه و عدم وجوب الإعادة.

الخلاصة

- **الدليل العقليّ:** هو كلّ قضية يُدركها العقل، و يُمكن أن يُستنبط منها حكم شرعيّ؛ و هو على قسمين:
- ١. **الدليل العقليّ الفعليّ:** و هو من قبيل إدراك العقل، استحالة تكليف العاجز؛ و هو على قسمين أيضاً:
- أ. **الدليل العقليّ الفعليّ التحليليّ:** و هو ما يُفسّر ظاهرة من الظواهر و يُحلّلها؛

كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري؛ و هو يقع في طريق الاستنباط: إمّا عن طريق صيرورته وسيلة لإثبات قضية عقلية تركيبية و البرهنة عليها؛ و إمّا عن طريق مساعدتها على تحديد كيفية تطبيق القاعدة الأصولية.

- ب. **الدليل العقليّ الفعليّ التركيبيّ**: و هو ما يدلّ على استحالة شيء، بعد الفراغ عن تصوّره و تحديده معناه؛ كاستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوعه؛ و هو يُستَمَى بالدليل الشرعيّ المستقلّ (لعدم احتياج استنباط الحكم الشرعيّ منه، إلى ضمّ إثبات شرعيّ).
- ٢. **الدليل العقليّ الشرطيّ**: و هو من قبيل إدراك العقل لاستلزام وجوب الشيء، و جوب مقدّمته؛ و هو إمّا يكون الشرط فيه مقدّمة شرعية؛ فيستَمَى بالدليل الشرعيّ غير المستقلّ (لاحتياج استنباط الحكم الشرعيّ منه، إلى إثبات المقدّمة من قبل الشارع)؛ و إمّا لا يكون كذلك؛ من قبيل استلزام قبح الفعل لحرمة؛ فهو كالدليل العقليّ التركيبيّ، من نوع الدليل الشرعيّ المستقلّ.
- **مراتب التكليف**: ١. الملاك: و هو المصلحة الداعية إلى الإيجاب؛ ٢. الإرادة: و هي الشوق الناشئ من تلك المصلحة؛ ٣. الجعل: و هو اعتبار الحكم؛ فهو: تارة لمجرد إبراز الملاك و الإرادة؛ و أخرى: بداعي التحريك و البعث؛ ٤. الإدانة: و هي مرحلة المسؤولية و التنجيز و استحقاق العقاب.
- لا شكّ في أنّ القدرة، شرط في مرحلة الإدانة؛ لأنّ الفعل إذا لم يكن مقدوراً، فلا يدخل في حقّ الطاعة للمولى عقلاً؛ و القدرة إنّما تتحقّق في مورد يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلف؛ و إلّا، فلا يُمكن التكليف به، لا إيجاباً و لا تحريماً؛ سواء كان ضروريّ الوقوع تكويناً، أو ضروريّ الترك كذلك؛ أو كان ممّا قد يقع و لم يقع؛ و لكن بدون دخالة لاختيار المكلف في ذلك.
- **القدرة الشرعية**: هي دخالة القدرة كشرط في مرتبتي الملاك و الشوق (الإرادة)؛ بحيث ينتفیان من صدور الفعل عن العاجز.
- **القدرة العقلية**: هي عدم دخالة القدرة كشرط في مرتبتي الملاك و الإرادة، بحيث يتواجدان حتّى في صدور الفعل من العاجز.

• إذا لوحظت مرتبة جعل الحكم بصورة مجرّدة عن داعي البعث و التحريك، بل لمجرّد إبراز أنّ المبادئ، ثابتة في حقّ الجميع، فالاعتبار سهل المؤونة؛ ولم نجد مانعاً عقلياً عن شمولها للعاجز؛ و أما إذا لوحظت مرتبة جعل الحكم، بداعي التحريك المولويّ الذي هو مفاد الدليل عرفاً، و هو السبب للإدانة و حكم العقل بالمسؤوليّة، فيختصّ لا محالة بالقادر، كشرط في الحكم المجعول؛ و مع العجز، لا إدانة و لا مسؤوليّة؛ و تظهر ثمرة اللحاظين في وجوب القضاء؛ حيث أنّ القول باسّراط القدرة، يقتضي سقوط إطلاق الدليل فيما إذا عجز المكلف عن أداء الواجب في وقته، فلا صلاحية له لإثبات الوجوب في حقه، و تسقط بتبعه الدلالة الالتزامية، فلا يبقى كاشف عن الفوت المستتبع لوجوب القضاء؛ بينما يقتضي عدم القول باسّراط القدرة، إمكان التمسك بإطلاق الدليل، لإثبات الوجوب على العاجز - و إن لم تكن هناك إدانة -؛ و يثبت حينئذ بالدلالة الالتزامية، شمول الملاك و المبادئ له؛ فيجب عليه القضاء، بسبب تفويت الملاك عليه بالعجز؛ و كذلك لو صدر من المكلف على سبيل الصدفة ما كان خارجاً عن اختياره، فيعتبر مصداقاً للواجب إن قلنا بعدم الاسّراط، تمسكاً بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب بمبادئه على هذا المكلف؛ بينما لا يتعيّن ما أتى به، إن قلنا بالاسّراط؛ بل لا بدّ من طلب حاله من قاعدة أخرى.

• إن الاضطرار بسوء الاختيار، لا ينافي الاختيار عقاباً و حتّى خطاباً؛ خلافاً للمشهور، حيث يروونه ينافي إطلاق الخطاب، و يرون سقوط التكليف بطرّ العجز و بانتفاء القدرة بقاء، مطلقاً؛ و الدليل أنّ التكليف مجعول بداعي التحريك المولويّ؛ و هو يلازم الإدانة؛ و هي تقتضي القدرة حدوداً لا بقاء؛ نعم، ليس للمقول بإطلاق الخطاب و عدمه أثر عمليّ؛ لأنّ روح التكليف محفوظة و فاعليته ساقطة على كلّ حال؛ و الإدانة مسجّلة على المكلف عقلاً بلا إشكال.

• إذا كان متعلّق التكليف، جامعاً بين حصّتين، مقدورة و غير مقدورة، يستحيل تعلّقه بالجامع على نحو الإطلاق الشموليّ؛ و لكنّ تعلّقه بالحصّة غير المقدورة، على نحو الإطلاق البدليّ ممكن؛ و ذلك لأنّ الجامع بين الحصّتين مقدور؛ و الثمرة تظهر فيما إذا وقعت الحصّة غير المقدورة من الفعل الواجب، صدفة و بدون

اختيار المكلف، فإنه على القول بعدم الإمكان، يُحكّم بعدم إجرائها ووجوب إتيان الجامع في ضمن حصّة أخرى؛ لأنّه يفترض اختصاص الوجوب بالحصّة المقدورة؛ فما وقع، ليس مصداقاً للواجب؛ وإجزاء غير الواجب عن الواجب، يحتاج إلى دليل؛ وأما على القول بالإمكان، يُتمسك بإطلاق دليل الواجب، لإثبات أنّ الوجوب، متعلّق بالجامع بين الحصّتين؛ فيكون الماتّي به، فرداً من الواجب بإجزائه وعدم وجوب الإعادة.

الأسئلة

١. عرّف الدليل العقليّ.
٢. ما هو الفارق بين الأدلّة العقلية الفعلية و الشرطية؟
٣. ما هي أقسام الدليل العقليّ الفعليّ؟
٤. وّرّع أقسام الدليل العقليّ بين المستقلّ وغير المستقلّ منه.
٥. بيّن مراحل التكليف.
٦. ما هو المقصود من القدرة الشرعية و ما المقصود من القدرة العقلية؟
٧. في أيّ مرحلة من مراحل التكليف يُمكن تصوير شموله للعاجز و عدم شرطية القدرة فيه؟ و ما هي الثمرة العملية للبحث عن دخل القدرة فيها أو عدمه؟
٨. وضح وجوب القضاء أو عدم وجوبه على العاجز، في حالتها دخل القدرة في مرحلة جعل التكليف أو عدم دخلها.
٩. هل أنّ الاضطرار بسوء الاختيار، ينافي إطلاق الخطاب؟ و هل للقول بذلك، أثر عمليّ؟
١٠. هل يُمكن أن يتعلّق التكليف بالجامع بين حصّتين مقدورة و غير مقدورة، على نحو الإطلاق البدليّ؟ أم لا؟ و ما هي ثمرة القول به؟

- هل اشتراط القدرة مشروط بعدم الابتلاء بالأمر بالصدّة؟ أو بامتنال الأمر بالصدّة؟

شرطيّة القدرة بالمعنى الأعمّ

تقدّم أنّ العقل يحكم بتقيّد التكليف و اشتراطه بالقدرة على متعلّقه؛ لاستحالة التحريك المولويّ نحو غير المقدور؛ و لكن، هل يكفي هذا المقدار من التقييد؟ أو لا بدّ من تعميقه؟

و من أجل الجواب على هذا السؤال، نلاحظ أنّ المكلف إذا كان قادراً على الصلاة تكوينياً، و لكنّه مأمور فعلاً بإنقاذ غريق تفوت بإنقاذه الصلاة - للتضادّ بين عمليّتي الإنقاذ و الصلاة و عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما - ، فهل يُمكن أن يُؤمّر هذا المكلف بالصلاة و الحالة هذه؟ فيجتمع عليه تكليفان بكلا الفعلين؟

و الجواب بالنفي؛ لأنّ المكلف و إن كان قادراً على الصلاة فعلاً، قدرة تكوينيّة، و لكنّه غير قادر على الجمع بينها و بين إنقاذ الغريق؛ فلا يُمكن أن يُكلّف بالجمع؛ و لا فرق في استحالة تكليفه بالجمع، بين أن يكون ذلك بإيجاب واحد، أو بإيجابين يستدعيان بمجموعهما الجمع بين الضدّين؛ و على هذا، فلا يُمكن أن يُؤمّر بالصلاة، من هو مكلف فعلاً بالإنقاذ في هذا المثال؛ و إن كان قادراً عليها تكوينياً؛ و ذلك يعني وجود قيد آخر للأمر بالصلاة - و لكلّ أمر - ، إضافة إلى القدرة التكوينيّة؛ و هو أن لا يكون مبتلىّ

بالأمر بالضدّ فعلاً؛ فالقيد إذاً، مجموع أمرين: القدرة التكوينية؛ و عدم الابتلاء بالأمر بالضدّ؛ و هذا، ما نُسمّيه بـ «القدرة التكوينية بالمعنى الأعم»؛ و لا إشكال في ذلك؛ و إنّما الإشكال في معنى عدم الابتلاء الذي يتعيّن عقلاً أخذُه شرطاً في التكليف:

فهل هو بمعنى أن لا يكون مأموراً بالضدّ؟ أو بمعنى أن لا يكون مشغولاً بامتنال الأمر بالضدّ؟

و الأول: يعني أنّ كلّ مكلف بأحد الضدّين، لا يكون مأموراً بضدّه؛ سواء كان بصدد امتثال ذلك التكليف، أو لا.

و الثاني: يعني سقوط الأمر بالصلاة، عمّن كُلف بالإنقاذ؛ لكن لا بمجرد التكليف؛ بل باشتغاله بامتثاله؛ فمع بنائه على العصيان و عدم الإنقاذ، يتوجّه إليه الأمر بالصلاة؛ و هذا، ما يُسمي بـ «ثبوت الأمرين بالضدّين على نحو الترتّب».

و قد ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى الأوّل؛ مدّعياً استحالة الوجه الثاني؛ لأنّه يستلزم في حالة كون المكلف بصدد عصيان التكليف بالإنقاذ، أن يكون كلا التكليفين فعلياً بالنسبة اليه؛ أمّا التكليف بالإنقاذ، فواضح؛ لأنّ مجرد كونه بصدد عصيانه، لا يعني سقوطه؛ و أمّا الأمر بالصلاة، فلأنّ قيده محقق بكلا جزئيه؛ لتوفّر القدرة التكوينية، و عدم الابتلاء بالضدّ بالمعنى الذي يفترضه الوجه الثاني؛ و فعلية الأمر بالضدّين معاً، مستحيلة؛ فلا بدّ إذاً، من الالتزام بالوجه الأوّل، فيكون التكليف بأحد الضدّين، بنفس ثبوته، نافياً للتكليف بالضدّ الآخر^١.

١. راجع: كفاية الأصول، ص ١٣٤.

و ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى الثاني^١.

وهذا هو الصحيح؛ و توضيحه ضمن النقاط الثلاث التالية:

النقطة الأولى: أنّ الأمرين بالضدين، ليسا متضادين بلحاظ عالم المبادئ؛ إذ لا محذور في افتراض مصلحة ملزمة في كلّ منهما و شوق أكيد لهما معاً؛ و لا بلحاظ عالم الجعل؛ كما هو واضح؛ و إنّما ينشأ التضادّ بينهما، بلحاظ التنافي و التزاحم بينهما في عالم الامتثال؛ لأنّ كلاً منهما، بقدر ما يُحرّك نحو امتثال نفسه، يُبعد عن امتثال الآخر.

النقطة الثانية: أنّ وجوب أحد الضدين، إذا كان مقيداً بعدم امتثال التكليف بالضدّ الآخر، أو بالبناء على عصيانه، فهو وجوب مشروط على هذا النحو؛ و يستحيل أن يكون هذا الوجوب المشروط، منافياً في فاعليته و محرّكته، للتكليف بالضدّ الآخر؛ إذ يمتنع أن يستند إليه عدم امتثال التكليف بالضدّ الآخر؛ لأنّ هذا العدم، مقدّمة وجوب بالنسبة إليه؛ و كلّ وجوب مشروط بمقدّمة وجوبية، لا يمكن أن يكون محرّكاً نحوها و داعياً إليها؛ كما تقدّم مبرهنأ في الحلقة السابقة؛ و إذا امتنع استناد عدم امتثال التكليف بالضدّ الآخر إلى هذا الوجوب المشروط، تبرهن أنّ هذا الوجوب، لا يصلح للمانعية و المزاخمة في عالم التحريك و الامتثال.

النقطة الثالثة: أنّ التكليف بالضدّ الآخر: إمّا أن يكون مشروطاً بدوره أيضاً بعدم امتثال هذا الوجوب المشروط؛ و إمّا أن يكون مطلقاً من هذه الناحية؛ فعلى الأوّل، يستحيل أن يكون منافياً للوجوب المشروط في مقام التحريك، بنفس

البيان السابق؛ و على الثاني، يستحيل ذلك أيضاً؛ لأنّ التكليف بالضدّ الآخر، مع فرض إطلاقه، و إن كان يُبعد عن امتثال الوجوب المشروط، و يصلح أن يُستند إليه عدم وقوع الواجب بذلك الوجوب المشروط، و لكنّه إنّما يُبعد عن امتثال الوجوب المشروط، بتقريب المكلف نحو امتثال نفسه الذي يساوق إفاء شرط الوجوب المشروط و نفي موضوعه؛ و هذا، يعني أنّه يقتضي نفي امتثال الوجوب المشروط، بنفي أصل الوجوب المشروط، و إعدام شرطه؛ لا نفيه مع حفظ الوجوب المشروط، و حفظ شرطه؛ و الوجوب المشروط، إنّما يأبى عن نفي امتثال نفسه مع حفظ ذاته و شرطه؛ و لا يأبى عن نفي ذلك بنفي ذاته و شرطه رأساً؛ إذ يستحيل أن يكون حافظاً لشرطه، و مقتضياً لوجوده.

و بهذا، يتبرهن أنّ الأمرين بالضدّين، إذا كان أحدهما على الأقلّ مشروطاً بعدم امتثال الآخر، كفى ذلك في إمكان ثبوتها معاً؛ بدون تناف بينهما.

و هكذا، نعرف أنّ العقل، يحكم بأنّ كلّ وجوب، مشروط - إضافة إلى القدرة التكوينيّة - بعدم الابتلاء بالتكليف بالضدّ الآخر - بمعنى عدم الاشتغال بامتثاله - ؛ و لكن لا أيّ تكليف آخر؛ بل التكليف الذي لا يقلّ في ملاكته أهميّة عن ذلك الوجوب - سواء ساواه، أو كان أهمّ منه - ؛ و أمّا إذا كان التكليف الآخر، أقلّ أهميّة من ناحية الملاك، فلا يكون الاشتغال بامتثاله، مبرراً شرعاً، لرفع اليد عن الوجوب الأهمّ؛ بل يكون الوجوب الأهمّ، مطلقاً من هذه الناحية؛ كما تفرضه أهمّيّته.

و من هنا، نصل إلى صيغة عامّة للتقييد، يفرضها العقل على كلّ تكليف؛ و هي تقييده بعدم الاشتغال بامتثال واجب آخر لا يقلّ عنه أهميّة؛ و على هذا الأساس، إذا وقع التضادّ بين واجبين - كالصلاة و إنقاذ الغريق؛ أو الصلاة

و إزالة النجاسة عن المسجد - ، فالتعرف على أن أيهما وجوبه مطلق؟ و أيهما وجوبه مقيّد بعدم الاشتغال بالآخر؟ يرتبط بمعرفة النسبة بين الملاكين؛ فإن كانا متساويين، كان الاشتغال بكلّ منهما مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيّداً في كلّ تكليف؛ و هذا، يعني أنّ كلاً من الوجوبين، مشروط بعدم امتثال الآخر؛ و يُسمّى بـ «الترتّب من الجانبين»، و إن كان أحد الملاكين أهمّ، كان الاشتغال بالأهمّ، مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيّداً في وجوب المهمّ؛ و لكنّ الاشتغال بالمهمّ، لا يكون مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيّداً في وجوب الأهمّ؛ و يُنتج هذا، أنّ الأمر بالأهمّ، مطلق؛ و الأمر بالمهمّ، مقيّد؛ و أنّ المكلف، لا بدّ له من الاشتغال بالأهمّ، لكي لا يُبتلى بمعصية شيء من الأمرين؛ و لو اشتغل بالمهمّ، لا يتلى بمعصية الأمر بالأهمّ.

[حالات التزاحم و ثمرة القول بالأمر الترتيبي]

و يترتّب على ما ذكرناه، من كون القدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ، شرطاً عاماً في التكليف بحكم العقل، عدّة ثمرات مهمّة:

منها: أنّه كلّما وقع التضادّ بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما - كالصلاة و الإزالة؛ و تُسمّى بـ «حالات التزاحم» - ، فلا ينشأ من ذلك تعارض بين دليلي وجوب الصلاة و وجوب الإزالة؛ لأنّ الدليل، مفاده جعل الحكم على موضوعه الكلّيّ، و ضمن قيوده المقدّرة الوجود؛ كما مرّ بنا في الحلقة السابقة؛ و من جملة تلك القيود، القدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ المتقدّم.

و لا يحصل تعارض بين الدليلين؛ إلّا في حالة وجود تناف بين الجعلين؛ و حيث لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة المقيّد بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ، و جعل وجوب الإزالة المقيّد كذلك، فلا تعارض بين الدليلين.

فإن قيل: كيف لا يوجد تعارض بين دليلي «صلّ» و «أزل»؟ مع أن الأول يقتضي بإطلاقه، إيجاب الصلاة؛ سواء أزال أو لا؛ والثاني يقتضي بإطلاقه، إيجاب الإزالة؛ سواء صلّى أو لا؛ و نتيجة ذلك أن يكون الجمع بين الضدّين مطلوباً؟

كان الجواب على ذلك: أنّ كلاً من الدليلين، لا إطلاق فيه بحدّ ذاته لحالة الاشتغال بضدّ لا يقلّ عنه أهميّة؛ لأنّه مقيّد عقلاً، بعدم ذلك كما تقدّم؛ فإن كان الواجبان المتزاحمان، متساويين في الأهميّة، فلا إطلاق في كلّ منهما لحالة الاشتغال بالآخر؛ وإن كان أحدهما أهمّ، فلا إطلاق في غير الأهمّ لذلك؛ و على كلّ حال، فلا يوجد إطلاقان كما ذكر، ليقع التعارض بينهما؛ و هذا ما يقال من «أنّ باب التزاحم، مغاير لباب التعارض، و لا يدخل ضمنه و لا تُطبّق عليه قواعد».

و كما يكون التزاحم بين واجبين، يُعجّز المكلف عن الجمع بينهما، كذلك يكون بين واجب و حرام، يُعجّز المكلف عن الجمع بين إيجاد الواجب منها و ترك الحرام؛ كما إذا ضاقت قدرة المكلف في مورداً، عن إتيان الواجب و ترك الحرام معاً.

و منها: أنّ القانون الذي تعالج به حالات التزاحم، هو تقديم الأهمّ ملاكاً على غيره؛ لأنّ الاشتغال بالأهمّ، ينفي موضوع المهمّ دون العكس؛ هذا، إذا كان هناك أهمّ؛ و أمّا مع التساوي، فالمكلف مخير عقلاً؛ لأنّ الاشتغال بكلّ واحد من المتزاحمين، ينفي موضوع الآخر؛ و إذا ترك المكلف الواجبين المتزاحمين معاً، استحقّ عقابين؛ لفعليّة كلا الوجوبين في هذه الحالة.

و منها: أن تقديم أحد الواجبين في حالات التزاحم، بقانون الأهمية، لا يعني سقوط الواجب الآخر رأساً؛ كما هي الحالة في تقديم أحد المتعارضين على الآخر؛ بل يبقى الآخر واجباً وجوباً منوطاً بعدم الاشتغال بالأهم؛ وهذا، ما يُسمّى بـ «الوجوب الترتيبي»؛ و لا يحتاج إثبات هذا الوجوب الترتيبي، إلى دليل خاص؛ بل يكفي نفس الدليل العام؛ لأنّ مفاده - كما عرفنا - وجوب متعلّقه، مشروطاً بعدم الاشتغال بواجب لا يقلّ عنه أهمية؛ و الوجوب الترتيبي، هو تعبير آخر عن ذلك، بعد افتراض أهمية المزاحم الآخر.

و من نتائج هذه الثمرة، أنّ الصلاة، إذا زاحمت إنقاذ الغريق - الواجب الأهم - ، و اشتغل المكلف بالصلاة بدلاً عن الإنقاذ، صحّت صلاته على ما تقدّم؛ لأنّها مأمور بها بالأمر الترتيبي؛ و هو أمر محقق فعلاً في حقّ من لا يمارس فعلاً، امتثال الأهم.

و أمّا إذا أخذنا بوجهة نظر صاحب الكفاية رحمته الله، القائل بأنّ الأمرين بالضدين لا يجتمعان و لو على وجه الترتب، فمن الصعب تصحيح الصلاة المذكورة؛ لأنّ صحّتها، فرع ثبوت أمر بها؛ و لا أمر بها، و لو على وجه الترتب بناء على وجهة النظر المذكورة؛ فإن قيل: «يكفي في صحّتها، وفاؤها بالملك؛ و إن لم يكن هناك أمر»... كان الجواب: «أنّ الكاشف عن الملك، هو الأمر؛ فحيث لا أمر، لا دليل على وجود الملك».

الخلاصة

- القدرة التكوينية بالمعنى الأخصّ: قدرة المكلف تكويناً على الإتيان بأحد ضدين يستحيل تكليفه بالجمع بينهما.

- **القدرة التكوينية بالمعنى الأعم:** قدرة المكلف تكويناً على الإتيان بأحد ضدين يستحيل تكليفه بالجمع بينهما، مشروطة بعدم الابتلاء بالأمر بضده.
- **القول بعدم ترتب الأمرين بالضدين:** هو القول باستحالة الأمر بالضدين؛ غصاً عن كون المكلف بصدد الامتثال أو لا.
- **القول بإمكان ترتب الأمرين بالضدين:** هو القول بإمكان الأمر بالضدين على نحو الترتب وعدم استحالته، مشروطاً باشتغال المكلف بامتثال تكليف لا يقل عنه أهمية؛ وذلك لأن الأمرين بالضدين، ليسا متضادين بلحاظ عالم المبادئ؛ وأن وجوب أحد الضدين، إذا كان مقيداً بعدم امتثال التكليف بالضد الآخر، أو البناء على عصيانه، فهو وجوب مشروط على هذا النحو؛ ويستحيل أن يكون هذا الوجوب المشروط، منافياً في فاعليته و محرّكته، للتكليف بالضد الآخر؛ والعقل، يحكم بأنّ كلّ وجوب، مشروط - إضافة إلى القدرة التكوينية - بعدم الابتلاء بالتكليف بالضد الآخر - بمعنى عدم الاشتغال بامتثاله - ؛ ولكن لا أيّ تكليف آخر؛ بل التكليف الذي لا يقلّ في ملاكته أهمية عن ذلك الوجوب؛ سواء ساواه، أو كان أهم منه.
- **اشتراط القدرة بالمعنى الأعم:** يفرض العقل على كلّ تكليف صيغة عامّة لتقييده؛ وهي عدم اشتغال المكلف بامتثال واجب آخر لا يقلّ عنه أهمية؛ فالقدرة التكوينية بالمعنى الأعم، شرط عام في التكليف بحكم العقل.
- **حالات التزاحم:** هي وقوع التضاد بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما.
- **ثمرات القول بالترتيب:** ١. عدم تعارض دليلي الواجبين المتضادين للذين لا يقلّ أحدهما عن الآخر أهمية؛ وذلك لأنّ كلّاً من الدليلين، لا إطلاق لهما لحالة الاشتغال بالضد، إن كانا متساويين؛ ولا إطلاق لغير الأهم لها أيضاً؛ فلاتعارض؛ بل تزاحم ٢. يُقدّم الأهم في حالات التزاحم، ويُخَيَّر بين المتساويين؛ فلا تساقط؛ ٣. لا يسقط بتقديم أحد الواجبين في باب التزاحم، الواجب الآخر رأساً؛ بل يبقى منوطاً بعدم الاشتغال بالأهم (الوجوب الترتبي).

الأسئلة

١. ما هي القدرة التكوينية بالمعنى الأخص؟ و ما فرقتها بالمعنى الأعم؟
٢. اشرح القول بعدم ترتب الأمرين بالضدين و القول بإمكانه.
٣. بين مفهوم اشتراط القدرة بالمعنى الأعم.
٤. وضح المقصود من حالات التزاحم.
٥. ما هي ثمرات القول بالترتب؟

• ما هي حقيقة التزاحم؟ وما هي تفصيلاته؟

ما هو الضد؟

عرفنا أنّ الأمر بشيء، مقيّد عقلاً، بعدم الاشتغال بضدّه الذي لا يقلّ عنه أهميّة؛ و انتهينا من ذلك، إلى أنّ وقوع التضادّ بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما، لا يؤدّي إلى التعارض بين دليلهما.

والآن، نتساءل: ماذا نُريد بهذا التضادّ؟

و الجواب: أنّنا نُريد بذلك، حالات عدم إمكان الاجتماع الناشئة من ضيق قدرة المكلف؛ و لكن، لا ينطبق هذا، على كلّ ضدّ؛ فهو:

أولاً: لا ينطبق على الضدّ العامّ؛ أي: النقيض؛ و ذلك لأنّ الأمر بأحد النقيضين، يستحيل أن يكون مقيّداً بعدم الاشتغال بنقيضه؛ لأنّ فرض عدم الاشتغال بالنقيض، يساوق ثبوت نقيضه؛ و يكون الأمر به حينئذ، تحصيلاً للحاصل؛ و هو محال.

و من هنا، نعرف أنّ النقيضين، لا يُعقل جعل أمر بكلّ منهما؛ لا مطلقاً؛ و لا مقيّداً بعدم الاشتغال بالآخر؛ أمّا الأوّل، فلأنّه تكليف بالجمع بين نقيضين؛ و أمّا الثاني، فلأنّه تحصيل للحاصل؛ و هذا يعني أنّه إذا دلّ دليل على وجوب فعل، و دلّ دليل آخر على وجوبٍ أو حرمة فعله، كان الدليلان، متعارضين؛ لأنّ التنافي بين الجعلين، ذاتيّهما.

و ثانياً: لا ينطبق على الضدّ الخاصّ في حالة الضدّين اللذين لا ثالث لهما لنفس السبب السابق؛ حيث أنّ عدم الاشتغال بأحدهما، يساوق وجود الآخر حينئذٍ؛ والحال هنا، كالحال في النقيضين؛ وعلى هذا، فعجز المكلف عن الجمع بين واجبين، إنّما يُحقّق التزاحم؛ لا التعارض؛ فيما إذا لم يكونا من قبيل النقيضين، أو الضدّين اللذين لا ثالث لهما؛ وإلاّ دخلت المسألة في باب التعارض.

و يمكننا أن نستنتج من ذلك، أنّ ثبوت التزاحم و انتفاء التعارض، مرهون بإمكان الترتّب الذي يعني كون كلّ من الأمرين مشروطاً بعدم الاشتغال بمتعلّق الآخر؛ فكلمّا أمكن ذلك، صحّ التزاحم؛ وكلمّا امتنع الترتّب - كما في الحالتين المشار إليهما - ، وقع التعارض.

إطلاق الواجب لحالة المزاخمة

قد تكون المزاخمة، قائمة بين متعلّقي أمرين، على نحو يدور الأمر بين امتثال هذا أو ذاك؛ كما إذا كان وقت الصلاة ضيقاً، و ابتلى المكلف بنجاسة في المسجد، تفوت مع إزالتها الصلاة رأساً؛ وقد لا تكون هناك مزاخمة على هذا النحو؛ وإنّما تكون بين أحد الواجبين، و حصّة معيّنة من حصص الواجب الآخر؛ و مثاله: أن يكون وقت الصلاة موسّعاً، و تكون الإزالة مزاخمة للصلاة في أوّل الوقت؛ و بإمكان المكلف أن يُزيل ثمّ يُصلي؛ و نحن كنّا نتكلّم عن الحالة الأولى من المزاخمة؛ و أمّا الحالة الثانية:

فقد يقال: أنّه لا مزاخمة بين الأمرين؛ لإمكان امتثالهما معاً؛ فإنّ الأمر بالصلاة، متعلّق بالجامع بين الحصّة المزاخمة و غيرها؛ و المكلف قادر على إيجاد الجامع مع الإزالة؛ فلا تضادّ بين الواجبين؛ و هذا يعني أنّ كلاً من

الأمرين، يلائم الآخر؛ فإذا ترك المكلف الإزالة و صلى، كان قد أتى بفرد من الواجب المأمور به فعلاً؛ و قد يقال: إن المزاحمة، واقعة بين الأمر بالإزالة، و إطلاق الأمر بالصلاة للحصّة المزاحمة؛ فلا يُمكن أن يتلاءم الأمر بالإزالة مع هذا الإطلاق في وقت واحد.

و الصحيح أن يقال: إن هذه المسألة، ارتباطاً بمسألة متقدمة؛ و هي أنه هل يُمكن التكليف بالجامع بين المقدور و غير المقدور؟

فإن أخذنا في تلك المسألة بوجهة نظر المحقق النائيني القائل بامتناع ذلك، و أخذنا القدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ، المشتمل على عدم الاشتغال بامتنال واجب مزاحم لا يقلّ عنه أهميّة، كان معنى ذلك، أنّ التكليف بالجامع بين الحصّة المتبتلة بمزاحم و غيرها، ممتنع أيضاً؛ فيقوم التزاحم بين الأمر بالجامع، و الأمر بالإزالة؛ و حينئذ، يُطبّق قانون باب التزاحم؛ و هو التقديم بالأهميّة؛ و لا شكّ في أنّ الأمر بالإزالة، أهمّ؛ لأنّ استيفاءه ينحصر بذلك الزمان؛ بينما استيفاء الأمر بالجامع، يتأتّى بحصّة أخرى؛ و هذا، يعني - وفقاً لهما - تقدّم - أنّ الأمر بالجامع، يكون منوطاً بعدم الابتلاء بالإزالة الواجبة:

فإن فسّرنا عدم الابتلاء، بعدم الأمر - كما عليه صاحب الكفاية - ، كان معنى ذلك، أنّ الحصّة المزاحمة من الصلاة، لا أمر بها؛ فلاتقع صحيحة، إذا أثرها المكلف على الإزالة؛

و إن فسّرنا عدم الابتلاء، بعدم الاشتغال بامتنال المزاحم - كما عليه النائيني - ، كان معنى ذلك، أنّ الأمر بالجامع، ثابت على وجه الترتب؛ فلو أتى المكلف بالحصّة المزاحمة من الصلاة، وقعت منه صحيحة؛

[وإن أخذنا في تلك المسألة بوجهة نظر المحقق الثاني، القائل بإمكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور و غير المقدور، فلا مانع حينئذ، عن تعلق التكليف بالجامع بين الحصّة المتلاة بمزاحم، و غيرها؛ فيكون الأمر بالجامع، ثابتاً في عرض الأمر بالإزالة؛ فلو أتى المصنف كلف بالحصّة المزاحمة من الصلاة، وقعت منه صحيحة؛ من دون افتراض الترتب بين الأمرين].^١

التقييد بعدم المانع الشرعي [اشتراط القدرة الشرعية]

قلنا: أنّ القانون المتبّع في حالات التزامهم، هو قانون ترجيح الأهمّ ملاكاً؛ و لكنّ هذا، فيما إذا لم يفترض تقييد زائد على ما استقلّ به العقل من اشتراط؛ فقد عرفنا أنّ العقل يستقلّ باشتراط مفاد كلّ من الدليلين بالقدرة التكوينية بالمعنى الأعمّ؛ فإذا افترضنا أنّ مفاد أحدهما كان مشروطاً من قبل الشارع إضافة إلى ذلك، بعدم المانع الشرعيّ - أي: بعدم وجود حكم على الخلاف دون الدليل الآخر -، قدّم الآخر عليه؛ و لم يُنظر إلى الأهميّة في الملاك؛ و مثاله: وجوب الوفاء بالشرط، إذا تزاحم مع وجوب الحجّ؛ كما إذا اشترط على الشخص أن يزور الحسين عليه السلام في عرفة كلّ سنة، و استطاع [للحجّ] بعد ذلك؛ فإنّ وجوب الوفاء بالشرط، مقيّد في دليله بأن لا يكون هناك حكم على خلافه،

١. «ما بين المعقوفتين، لم يرد في الطبعة الأولى؛ و إنّما هو مضمون عبارة كتبها المؤلف رحمته في حياته على نسخة معيّنة من تلك الطبعة، بحضور أحد تلامذته الفضلاء؛ على أمل إضافتها في الطبعات القادمة؛ إلاّ أنّه مع شديد الأسف، قد فقدت تلك النسخة - ضمن ما فقد بظلم الظالمين -؛ و قد تفضّل هذا التلميذ الوفيّ، بصبّ ذلك المضمون، بهذه العبارة؛ عسى أن تكون وافية بمراد السيّد الشهيد عليه السلام»؛ نقلاً عن طبعة المؤتمر العالميّ للإمام الشهيد الصدر رحمته.

بلسان «أن شرط الله قبل شرطكم»^١؛ و أما دليل وجوب الحجّ، فلم يُقيّد بذلك؛ فيُقدّم وجوب الحجّ؛ ولا يُنظر إلى الأهميّة.

أما الأوّل، فلأنّه ينفي بنفسه موضوع الوجوب الآخر؛ لأنّ وجوب الحجّ ذاته - و بقطع النظر عن امتثاله - ، مانع شرعيّ عن الإتيان بمتعلّق الآخر؛ فهو حكم على الخلاف؛ و المفروض، اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك؛ فلا موضوع لوجوب الوفاء مع فعليّة وجوب الحجّ.

و أما الثاني، فلأنّ أهميّة أحد الوجوبين ملاكاً، إنّما تُؤثّر في التقديم في حالة وجود هذا الملاك الأهمّ؛ فإذا كان مفاد أحد الدليلين، مشروطاً بعدم المانع الشرعيّ، دلّ ذلك على أنّ مفاده حكماً و ملاكاً، لا يثبت مع وجود المانع الشرعيّ؛ و حيث أنّ مفاد الآخر، مانع شرعيّ، فلا فعليّة للأوّل حكماً و لا ملاكاً، مع فعليّة مفاد الآخر؛ و في هذه الحالة، لا معنى لأخذ أهميّة ملاك الأوّل بعين الاعتبار.

و قد يُطلق على الحكم المقيّد بالتقييد الزائد المفروض، أنّه: «مشروط بالقدرة الشرعيّة»؛ و يُطلق على ما لا يكون مقيّداً بأزيد ممّا يستقلّ به العقل، بأنّه: «مشروط بالقدرة العقليّة»؛ و على هذا الأساس، يقال: أنّه في حالات

١. أنظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ٢١، ح ٣ (٩٢٥) و بحار الأنوار، ج ١٠١، ص ٦٨، ح ١ و مستدرک الوسائل، ج ١٥، ص ٨٥، ح ١ (١٧٦١٠) و وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ٣٧٧، ح ٦ (٢٧٠٨٣)، جميعاً نقلاً عن تفسير العياشيّ (٣٢٠هـ، ج ١، ص ٢٤٠)؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢١، ح ٢ (٢٩٤) و وسائل الشيعة، ج ٢٢، ح ٢ (٢٧٩٥٩)، كلاهما نقلاً عن تهذيب الأحكام (ج ٨، ص ٥١، ح ٨٣ (١٦٤)؛ وسائل الشيعة، ج ٢١، ح ١ (٢٧١٢٠)، نقلاً عن تهذيب الأحكام (ج ٧، ص ٣٧٠، ح ٦٣ = ١٥٠٠)؛ الاستبصار، ج ٣، ص ٢٣١.

التزاحم، يُقدّم المشروط بالقدرة العقلية، على المشروط بالقدرة الشرعية؛ فإن كانا معاً مشروطين بالقدرة العقلية، جرى قانون الترجيح بالأهميّة؛ غير أنّ نفس مصطلح المشروط بالقدرة الشرعية و ما يقابله، قد يُطلق على معنى آخر؛ مرّ بنا في الحلقة السابقة؛ فلاحظ و لاتشبهه.

الخلاصة

- إنّ ثبوت التزاحم و انتفاء التعارض، مرهون بإمكان الترتّب الذي يعني كون كلّ من الأمرين مشروطاً بعدم الاشتغال بمتعلّق الآخر؛ فكلمًا أمكن ذلك، صحّ التزاحم؛ و كلّما امتنع الترتّب، وقع التعارض؛ كما في الضدّ العامّ؛ أي النقيض و الضدّ الخاصّ، في حالة الضدّين اللذين لا ثالث لهما.
- إذا كانت المزاخمة بين أحد الواجبين، و حصّة معيّنة من حصص الواجب الآخر، فهي ليست بين أحد الواجبين و إطلاق الأمر بالحصّة المزاخمة؛ بل ترجع إلى تفسيرنا لعدم الابتلاء؛ فإن فسّرناه، بعدم الأمر - كما عليه صاحب الكفاية - ، كان معنى ذلك، أنّ الحصّة المزاخمة من الصلاة، لا أمر بها؛ فلا تقع صحيحة، إذا أثرها المكلف على الإزالة؛ و إن فسّرنا عدم الابتلاء، بعدم الاشتغال بامتثال المزاخم - كما عليه النائيّ - ، كان معنى ذلك، أنّ الأمر بالجامع، ثابت على وجه الترتّب؛ فلو أتى المكلف بالحصّة المزاخمة من الصلاة، وقعت منه صحيحة؛ هذا فيما إذا أخذنا بوجهة نظر المحقّق النائيّ (القول بالترتّب)؛ و أمّا إذا أخذنا بوجهة نظر المحقّق الثاني (الكركيّ)، القائل بإمكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور و غير المقدور، فلا مانع حينئذ، عن تعلق التكليف بالجامع بين الحصّة المبتلاة

١. و هي اختصاص مبادئ الحكم بحالة القدرة؛ فيكون انتفاء التكليف عن العاجز، لعدم المتضي و عدم الملاك رأساً؛ في مقابل القدرة العقلية؛ و هي عدم دخل القدرة في ملاك الحكم؛ كما مضى في موضوع «شرطيّة القدرة و محلّها».

بمزاحم، و غيرها؛ فيكون الأمر بالجامع، ثابتاً في عرض الأمر بالإزالة؛ فلو أتى المكلف بالحصة المزاحمة من الصلاة، وقعت منه صحيحة؛ من دون افتراض الترتب بين الأمرين.

- **الشروط بالقدرة الشرعية:** هو الحكم المقيد بتقييد زائد على القدرة بالمعنى الأعم، من قبل الشارع.
- **الشروط بالقدرة العقلية:** هو الحكم الذي لم يكن مقيداً بأكثر مما يستقل به العقل من اشتراط القدرة بالمعنى الأعم.
- **يُقدّم المشروط بالقدرة العقلية، في حالات التزاحم، على المشروط بالقدرة الشرعية؛** فإن كانا معاً، مشروطين بالقدرة العقلية، جرى قانون الترجيح بالأهمية.

الأسئلة

١. متى يمتنع الترتب؟ ولماذا؟
٢. فصل الثمرة بناء على الاتجاهات المختلفة في موضوع اشتراط القدرة، فيما إذا كانت المزاحمة بين أحد الواجبين، و حصة معينة من حصص الواجب الآخر.
٣. ما هو الحكم المشروط بالقدرة الشرعية؟
٤. ما هو الحكم المشروط بالقدرة العقلية؟
٥. أي المتزاحمين يُرّجح فيما إذا كان أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية و الآخر بالقدرة العقلية؟ ولماذا؟

- هل يُتَعَقَّل جعل الوجوب المشروط؟ وما هي مسؤوليّة المكلف تجاه المقدمات؟ وما هو ضابط جعلها من قِبَل المولى؟ وهل يُمكن جعل الشرط المتأخّر؟

قاعدة إمكان الوجوب المشروط

للوّجوب ثلاث مراحل؛ وهي: الملاك؛ والإرادة؛ وجعل الحكم؛ وفي كلّ من هذه المراحل الثلاث، قد تُؤخَذ قيود معيّنة؛ فاستعمال الدواء للمريض، واجب مثلاً؛ فإذا أخذنا هذا الواجب في مرحلة الملاك، نجد أنّ المصلحة القائمة به، هي حاجة الجسم إليه، ليسترجع وضعه الطبيعيّ؛ وهذه الحاجة، منوطة بالمرض؛ فإنّ الإنسان الصحيح، لا حاجة به إلى الدواء؛ وبدون المرض، لا يتّصف الدواء بأنّه ذو مصلحة؛ ومن هنا، يُعبّر عن المرض، بأنّه شرط في اتّصاف الفعل بالملاك؛ وكلّ ما كان من هذا القبيل، يُسمّى بـ «شرط الاتّصاف».

ثمّ قد نفترض أنّ الطبيب، يأمر بأن يكون استعمال الدواء بعد الطعام؛ فالطعام هنا شرط أيضاً؛ ولكنّه ليس شرطاً في اتّصاف الفعل بالمصلحة؛ إذ من الواضح أنّ المريض، مصلحته في استعمال الدواء منذ يمرض؛ وإنّما الطعام شرط في ترتّب تلك المصلحة، وكيفيّة استيفائها بعد اتّصاف الفعل بها؛ فالطبيب بأمره المذكور، يُريد أن يُوضّح أنّ المصلحة القائمة بالدواء، لا تُستوفى إلّا بحصّة خاصّة من الاستعمال؛ وهي استعماله بعد الطعام؛ وكلّ ما كان من هذا القبيل، يُسمّى بـ «شرط الترتّب»؛ تمييزاً له عن شرط الاتّصاف؛ و شرب الدواء، سواء كان مطلوباً تشريعياً من قِبَل الأمر، أو مطلوباً تكوينياً لنفس المريض، له هذان النحوان من الشروط.

و شروط الاتّصاف، تكون شروطاً لنفس الإرادة في المرحلة الثانية؛ خلافاً لشروط الترتّب؛ فإنّها شروط للمراد؛ لا للإرادة؛ من دون فرق في ذلك كلّ، بين الإرادة التكوينيّة و التشريعيّة.

فالإنسان، لا يريد أن يشرب الدواء، إلّا إذا رأى نفسه مريضاً؛ و لا يريد من مأموره أن يشرب الدواء، إلّا إذا كان كذلك؛ و لكنّ إرادة شرب الدواء للمريض، أو لمن يُوجّهه، فعليّة؛ قبل أن يتناول الطعام؛ و لهذا، فإنّ المريض قد يتناول الطعام لا لشيء، إلّا حرصاً منه على أن يشرب الدواء بعده، وفقاً لتعليمات الطبيب؛ و هذا، يُوضّح أنّ تناول الطعام، ليس قيّداً للإرادة؛ بل هو قيد للمراد؛ بمعنى أنّ الإرادة فعليّة و متعلّقة بالحصّة الخاصّة؛ و هي شرب الدواء المقيّد بالطعام؛ و من أجل فعليّتها، كانت محرّكة نحو إيجاد القيد نفسه.

غير أنّ الإرادة التي ذكرنا أنّها مقيّدة بشروط الاتّصاف، ليست منوطة بالوجود الخارجيّ لهذه الشروط؛ بل بوجودها التقديريّ اللحاظي؛ لأنّ الإرادة، معلولة دائماً لإدراك المصلحة، و لحاظ ما له دخل في اتّصاف الفعل بها؛ لا لواقع تلك المصلحة مباشرة؛ و ما أكثر المصالح التي لا تُؤثّر في إرادة الإنسان، لعدم إدراكه و لحاظه لها؛ فشروط الاتّصاف بوجودها الخارجيّ، دخيلة في الملاك؛ و بوجودها التقديريّ اللحاظي، دخيلة في الإرادة؛ فلا مصلحة في الدواء، إلّا إذا كان الإنسان مريضاً حقّاً؛ و لا إرادة للدواء، إلّا إذا لاحظ الإنسان المرض و افترضه في نفسه، أو في من يتولّى توجيهه.

و نفس الفارق بين شروط الاتّصاف و شروط الترتّب، ينعكس على المرحلة الثالثة؛ و هي مرحلة جعل الحكم؛ فقد علمنا سابقاً: أنّ جعل الحكم، عبارة عن إنشائه على موضوعه الموجود؛ فكّل شروط الاتّصاف، تُؤخذ مقدّرة

الوجود في موضوع الحكم؛ و تُعتبر شروطاً للوجوب المجعول؛ و أمّا شروط الترتب، فتكون مأخوذة قيوداً للواجب.

و إذا لاحظنا المرحلة الثالثة بدقة، و ميّزنا بين الجعل و المجعول - كما مرّ بنا في الحلقة السابقة [قاعدة إمكان التكليف المشروط] -، نجد أنّ الجعل باعتباره أمراً نفسانياً، منوطاً و مرتبطاً بشروط الاتّصاف بوجودها التقديريّ اللحاظي، كالإرادة تماماً؛ لا بوجودها الخارجي؛ و لهذا، كثيراً، يتحقّق الجعل قبل أن توجد شروط الاتّصاف خارجاً؛ و أمّا فعليّة المجعول، فهي منوطة بفعليّة شروط الاتّصاف بوجودها الخارجي؛ فما لم توجد خارجاً كل القيود المأخوذة في موضوع الحكم، لا يكون المجعول فعليّاً؛ و أمّا شروط الترتب، فتؤخذ قيوداً في الواجب؛ تبعاً لأخذها قيوداً في المراد.

و بهذا نعرف: أنّ الوجوب المجعول، لا ثبوت له قبل وجود شروط الاتّصاف؛ لأنّه مشروط بها في عالم الجعل.

و أمّا ما يقال: من أنّ الوجوب المشروط غير معقول، لأنّ المولى يجعل الحكم قبل أن تتحقّق الشروط خارجاً، فكيف يكون مشروطاً؟^١

فهو مندفع: بالتمييز بين الجعل و المجعول؛ و الالتفات إلى ما ذكرناه من إناطة الجعل بالوجود التقديريّ للشروط، و إناطة المجعول بالوجود الخارجي له.

١. أي: ليس الجعل منوطاً بشروط الاتّصاف بوجودها الخارجي.

٢. الظاهر أنّ المقصود من القائل، الشيخ الأنصاريّ رحمته - كما سيُشير إليه المصنّف في موضوع «المسؤوليّة عن المقدمات قبل الوقت» -؛ حيث جاء في تقريرات بحثه: «إنّ المقدّمة المعتبرة في المأمور به، حكمها من حيث الوجود، مثل نفس المأمور به؛ فلا يجب الإتيان بالقيّد، ما لم يتحقّق شرط الوجوب؛ والمفروض أنّ من القيود المعتبرة في الفعل، نفس المقدّمة الوجوبيّة؛ فيلزم وجوبها على تقدير وجودها؛ وهو محال؛ مطّرح الأنظار، ص ٤٩.

و أما ثمرة البحث عن إمكان الوجوب المشروط و امتناعه، فتظهر في بحث مقبل إن شاء الله (تعالى).

المسؤولية تجاه القيود و المقدمات

تنقسم المقدمات الدخيلة في الواجب الشرعيّ، إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المقدمات التي تتوقّف عليها فعليّة الوجوب؛ و هي إنّما تكون كذلك، بالتقييد الشرعيّ، و أخذها مقدّرة الوجود في مقام جعل الحكم على نهج القضية الحقيقيّة؛ لأنّ الوجوب، حكم مجعول تابع لجعله؛ فما لم يُقَيّد جعلاً بشيء، لا يكون ذلك الشيء دخيلاً في فعليّته؛ و تُسمّى هذه المقدمات، بـ «المقدمات الوجوبيّة»؛ كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ.

الثاني: المقدمات التي يتوقّف عليها، امثال الأمر الشرعيّ بسبب أخذ الشارع لها قيداً في الواجب؛ و تُسمّى بـ «المقدمات الشرعيّة الوجوديّة»؛ كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

الثالث: المقدمات التي يتوقّف عليها امثال الأمر الشرعيّ، بدون أخذها قيداً من قبل الشارع؛ كقطع المسافة إلى الميقات بالنسبة إلى الحجّ الواجب على البعيد؛ و نصب السُلّم بالنسبة إلى من وجب عليه المكث في الطابق الأعلى؛ و تُسمّى بـ «المقدمات العقلية الوجوديّة».

و بالمقارنة بين هذين القسمين من المقدمات الوجوديّة، نلاحظ أنّه في مورد المقدّمة الشرعيّة الوجوديّة، قد تعلق الأمر بالمقيّد؛ و المقيّد عبارة عن ذات المقيّد و التقيّد؛ و أنّ المقدّمة المذكورة، مقدّمة عقليّة للتقيّد؛ بينما نجد أنّ المقدّمة العقلية الوجوديّة، هي مقدّمة لذات الفعل.

و الكلام، تارة: يقع في مسؤوليّة المكلف تجاه هذه الأقسام من المقدمات؛ و أخرى: في تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى في جعل المقدّمة من هذا القسم أو ذاك.

أما تحديد مسؤوليّة المكلف تجاه المقدمات، فحاصله: أن الوجوب - و كذلك كلّ طلب - لا يكون محرّكاً نحو المقدمات الوجوبيّة، و لا مُديناً للمكلف بها؛ لأنّه لا يوجد إلّا بعد تحقّقها؛ فكيف يكون باعثاً على إيجادها؟ و إنّما يكون محرّكاً نحو المقدمات الوجوديّة بكلا قسميها؛ لأنّه فعليّ قبل وجودها؛ فيحرّك لا محالة، نحو إيجادها؛ تبعاً لتحريكه نحو متعلّقه؛ بمعنى أن المكلف مسؤول عقلاً من قبل ذلك التكليف، عن إيجاد تلك المقدمات؛ و هذا التحريك، يبدأ من حين فعليّة التكليف المَجْعول؛ فقبل أن يُصبح التكليف فعليّاً، لا محرّكيّة له نحو المقدمات؛ تبعاً لعدم محرّكيّته نحو متعلّقه؛ لأنّ المحرّكيّة، من شؤون الفعلية؛ و إذا اتّفق أنّ قيّداً، كان مقدّمة وجوبيّة و وجوديّة معاً، امتنع تحريك التكليف نحوه؛ لتفرّعه على وجوده؛ و إنّما يكون محرّكاً - بعد وجود ذلك القيد - نحو التقيّد و إيقاع الفعل مقيداً به.

و أما تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى، فهو أنّ كلّ ما كان من شروط الاتّصاف في مرحلة الملاك، فيأخذه قيّداً للوجوب؛ لا للواجب؛ فيُصبح مقدّمة وجوبيّة؛ و الوجه في ذلك، واضح؛ لأنّه لما كان شرطاً في الاتّصاف، فلا يهتمّ المولى بتحصيله؛ بينما لو جعله قيّداً للواجب و كان الوجوب فعليّاً قبله، لأصبح مقدّمة وجوديّة؛ و لكان التكليف محرّكاً نحو تحصيله؛ فيتعيّن جعله مقدّمة وجوبيّة.

و أما ما كان من شروط الترتّب، فهو على نحوين:

أحدهما: أن يكون اختياريّاً للمكلف؛ و في هذه الحالة، يأخذه المولى قيّداً للواجب؛ لأنّه يهتمّ بتحصيله.

و الآخر: أن يكون غير اختياري؛ وفي هذه الحالة، يتعين أخذه قيداً للوجوب؛ إضافة إلى أخذه قيداً للواجب؛ و لا يُمكن الاقتصار على تقييد الواجب به؛ إذ مع الاقتصار كذلك، يكون التكليف محرّكاً نحوه، و مُديناً للمكّلف به؛ و هو غير معقول؛ لعدم كونه اختياريّاً.

و بهذا يتّضح: أنّ الضابط في جعل شيء قيداً للوجوب، أحد أمرين: إمّا كونه شرط الاتّصاف؛ و إمّا كونه شرط الترتّب مع عدم كونه مقدوراً.

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد

القيّد، سواء كان قيداً للحكم المجمعول، أو للواجب الذي تعلق به الحكم، قد يكون سابقاً زماناً على المقيّد به؛ و قد يكون مقارناً.

فالقيّد المتقدّم للحكم، من قبيل هلال شهر رمضان الذي هو قيد للوجوب الصيام؛ مع أنّ هذا الوجوب، يبدأ عند طلوع الفجر؛

و القيد المقارن للحكم، من قبيل الزوال بالنسبة إلى الصلاة؛

و القيد المتقدّم للواجب، من قبيل الوضوء، بناء على كون الصلاة مقيدةً بالوضوء، لا بحالة مسبّبة عنه مستمرة؛

و القيد المقارن له، من قبيل الاستقبال بالنسبة إلى الصلاة.

و قد افترض في الفقه أحياناً، كون القيد متأخراً زماناً عن المقيّد؛ و مثاله في قيود الحكم، قيديّة الإجازة لنفوذ عقد الفضوليّ بناء على القول بالكشف؛ و مثاله في قيود الواجب، غسل المستحاضة في الليل الدخيل في صحّة صيام النهار المتقدّم؛ على قول بعض الفقهاء؛ و من هنا، وقع البحث في إمكان الشرط المتأخّر و عدمه.

و منشأ الاستشكال، هو أنّ الشرط و القيد، بمثابة العلة أو جزء العلة للمشروط و المقيد؛ و لا يُعقل أن تتأخر العلة، أو شيء من أجزائها زماناً عن المعلول؛ و إلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود؛ لأنّ المتأخر، معدوم في الزمان السابق؛ فكيف يُؤثر في وقت سابق على وجوده.

و قد أُجيب على هذا البرهان:

أما فيما يتعلّق بالشرط المتأخر للواجب، فبأنّ كون شيء قيداً للواجب، مرجعه إلى تخصيص الفعل بحصة خاصّة؛ و ليس القيد علة، أو جزء العلة للفعل؛ و التخصيص كما يُمكن أن يكون بإضافته إلى أمر مقارن أو متقدّم، كذلك يُمكن أن يكون بأمر متأخر.

و أما فيما يتعلّق بالشرط المتأخر للحكم، فبأنّ الحكم، تارة: يراد به الجعل؛ و أخرى: يراد به المجعل؛ أمّا الجعل، فهو منوط بقيود الحكم بوجودها التقديرية اللحاظي؛ لا بوجودها الخارجي كما تقدّم؛ و وجودها اللحاظي، مقارن للجعل؛ و أمّا المجعل، فهو و إن كان منوطاً بالوجود الخارجي لقيود الحكم، و لكنّه مجرّد افتراض؛ و ليس وجوداً حقيقياً خارجياً؛ فلا محذور في إناطته بأمر متأخر.

و التحقيق: أنّ هذا الجواب وحده، ليس كافياً؛ و ذلك لأنّ كون شرط قيداً للحكم و الوجوب أو للواجب، ليس جزافاً؛ و إنّها هو تابع للضابط المتقدّم؛ و حاصله: أنّ ما كان دخيلاً و شرطاً في اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، يُؤخذ قيداً للوجوب؛ و ما كان دخيلاً و شرطاً في ترتّب المصلحة على الفعل، يُؤخذ قيداً للواجب.

و الجواب المذكور، إنّما نظر إلى دخل الشرط بحسب عالم الجعل في تخصيص الواجب، أو في الوجوب المجعل؛ و أغفل ما يكشف عنه ذلك من دخل قيد

الواجب في ترتب المصلحة و وجودها؛ و دخل قيد الوجوب في اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة و ترتب المصلحة، أمر تكويني؛ و اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، أمر تكويني أيضاً؛ فكيف يُعقل أن يكون الأمر المتأخر، كغسل المستحاضة في ليلة الأحد، مؤثراً في ترتب المصلحة على صوم في نهار السبت السابق، إذا أخذ قيداً للواجب؟ و كيف يُعقل أن يكون الأمر المتأخر كالغسل المذكور، مؤثراً في اتّصاف الصوم في يوم السبت، بكونه ذا مصلحة، إذا أخذ قيداً للوجوب؟

و من هنا، قد يقال باستحالة الشرط المتأخر؛ و يُلتزم بتأويل الموارد التي توهم ذلك، بتحويل الشرطيّة من أمر متأخر، إلى أمر مقارن؛ فيقال مثلاً: أنّ الشرط في نفوذ عقد الفضوليّ على الكشف، ليس هو الإجازة المتأخّرة؛ بل كون العقد ملحقاً بالإجازة؛ و الشرط في صوم المستحاضة يوم السبت، كونه ملحقاً بالغسل؛ و هذه، صفة فعليّة قائمة بالأمر المتقدّم.

و ثمرة البحث في الشرط المتأخر إمكاناً و امتناعاً، تظهر من ناحية: في إمكان الواجب المعلق و امتناعه؛ فقد تقدّم في الحلقة السابقة، أنّ إمكان الواجب المعلق، يرتبط بإمكان الشرط المتأخر؛ و تظهر من ناحية أخرى: فيما إذا دلّ الدليل على شرطيّة شيء؛ كرضا المالك الذي دلّ الدليل على شرطيّته في نفوذ البيع، و تردّد الأمر بين كونه شرطاً متقدّماً أو متأخراً؛ فإنّه على القول بامتناع الشرط المتأخر، يتعيّن الالتزام بكونه شرطاً مقارناً؛ فيقال في المثال، بصحة عقد الفضوليّ على نحو النقل؛ لأنّ الحمل على الشرط المتأخر، إن كان بالمعنى الحقيقيّ للشرط المتأخر، فهو غير معقول؛ و إن كان بالتأويل، فهو خلاف ظاهر الدليل؛ لأنّ ظاهره، شرطيّة نفس الرضا؛ لا كون العقد ملحقاً به؛ و أمّا على الثاني، فلا بدّ من اتّباع ما يقتضيه ظاهر الأدلّة؛ أي شيء كان.

الخلاصة

- إن الوجوب المشروط معقول؛ وذلك بملاحظة أنّ الجعل، منوط بالوجود التقديريّ للشروط؛ و المَجْعول، منوط بالوجود الخارجيّ له؛ و توضيحه أنّ للوجوب، ثلاث مراحل؛ و هي: الملاك؛ و الإرادة؛ و جعل الحكم؛ و في كلّ هذه المراحل، قد تُؤخذ قيود معيّنة؛ ففي مرحلة الملاك، تُسمّى بـ «شروط الاتّصاف»، إن كانت شرطاً في اتّصاف الفعل بالملاك؛ و تُسمّى بـ «شروط الترتّب»، إن كانت شرطاً في ترتّب مصلحة الفعل و كفيّة استيفائها بعد اتّصاف الفعل بها؛ و شروط الاتّصاف، تكون شروطاً لنفس الإرادة في المرحلة الثانية؛ خلافاً لشروط الترتّب؛ فإنّها شروط للمراد؛ لا للإرادة؛ من دون فرق في ذلك كلّ، بين الإرادة التكوينيّة و التشريعيّة؛ غير أنّ الإرادة، مقيدة بشروط الاتّصاف، بوجودها التقديريّ للحاظي؛ لا بوجودها الخارجي؛ لأنّ الإرادة، معلولة دائماً لإدراك المصلحة، و لحاظ ما له دخل في اتّصاف الفعل بها؛ لا لواقع تلك المصلحة مباشرة؛ و نفس الفارق بين شروط الاتّصاف و شروط الترتّب، ينعكس على مرحلة جعل الحكم؛ فإنّه عبارة عن إنشائه على موضوعه الموجود؛ فكلّ شروط الاتّصاف، تُؤخذ مقدّرة الوجود في موضوع الحكم؛ و تُعتبر شروطاً للوجوب المَجْعول؛ و أمّا شروط الترتّب، فتكون مأخوذة قيوداً للواجب؛ و بالتمييز في هذه المرحلة، بين الجعل و المَجْعول، نجد أنّ الجعل باعتباره أمراً نفسانياً منوطاً و مرتبطاً بشروط الاتّصاف بوجودها التقديريّ للحاظي، كالإرادة تماماً؛ و لهذا، كثيراً، يتحقّق الجعل قبل أن توجد شروط الاتّصاف خارجاً؛ و أمّا فعليّة المَجْعول، فهي منوطة بفعليّة شروط الاتّصاف بوجودها الخارجي؛ فما لم توجد خارجاً كلّ القيود المأخوذة في موضوع الحكم، لا يكون المَجْعول فعلياً؛ و أمّا شروط الترتّب، فتؤخذ قيوداً في الواجب؛ تبعاً لأخذها قيوداً في المراد؛ و بهذا، نعرف أنّ الوجوب المَجْعول، لا ثبوت له قبل وجود شروط الاتّصاف؛ لأنّه مشروط بها في عالم الجعل.

- أقسام المقدمات الدخيلة في الواجب الشرعي:
- ١. المقدمات الوجوبية: وهي المقدمات التي تتوقف عليها فعليّة الوجوب؛ وهي إنّما تكون كذلك، بالتقييد الشرعي، وأخذها مقدّرة الوجود في مقام جعل الحكم على نهج القضية الحقيقيّة.
- ٢. المقدمات الشرعيّة الوجودية: وهي المقدمات التي يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعي، بسبب أخذ الشارع لها قيداً في الواجب.
- ٣. المقدمات العقلية الوجودية: وهي المقدمات التي يتوقف عليها امتثال الأمر الشرعي، بدون أخذها قيداً من قبل الشارع.
- الفارق بين المقدّمة الوجودية العقلية و الشرعيّة، أنّ الأولى، مقدّمة لذات الفعل، والثانية، مقدّمة عقلية للتقيّد؛ حيث أنّ الأمر يتعلّق فيها بالمقيّد، والمقيّد عبارة عن ذات المقيّد و التقيّد.
- مسؤوليّة الكلف تجاه المقدمات: إنّ الوجوب - وكذلك كلّ طلب - لا يكون محرّكاً نحو المقدمات الوجوبية، و لا مُديناً للمكلفّ بها؛ لأنّه لا يوجد إلّا بعد تحقّقها؛ إنّما يكون محرّكاً نحو المقدمات الوجودية بكلا قسميها؛ لأنّه فعليّ قبل وجودها.
- الضابط في جعل المقدّمة من قِبَل المولى: إنّ الضابط في جعل شيء قيداً للوجوب، أحد أمرين: إمّا كونه شرطاً للاتّصاف في مرحلة الملاك؛ و إمّا كونه شرطاً للترتّب مع عدم كونه مقدوراً؛ وذلك لأنّ المولى، لايهتمّ بتحصيلها؛ و أمّا شرط الترتّب، إنّ كان اختياريّاً، فيأخذه المولى قيداً للواجب؛ لأنّه يهتمّ بتحصيله؛ و إنّ كان غير اختياريّ، يتعيّن أخذه قيداً للوجوب إضافة إلى أخذه قيداً للواجب؛ و إجمالاً: إنّ ما كان دخيلاً و شرطاً في اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، يُؤخذ قيداً للوجوب؛ و ما كان دخيلاً و شرطاً في ترتّب المصلحة على الفعل، يُؤخذ قيداً للواجب.
- تأخّر الشرط عن الواجب و الحكم: قيل بأنّ كون شيء قيداً للواجب، مرجعة إلى تخصيص الفعل بحصّة خاصّة؛ و ليس القيد علّة، أو جزء العلّة للفعل؛ فلايستلزم منه المحال بتأخّر العلّة عن معلوها؛ و بأنّ جعل الحكم، منوط بقيود

الحكم بوجودها التقديريّ اللحظيّ؛ لا بوجودها الخارجيّ؛ ووجودها اللحظيّ، مقارن للجعل؛ و أمّا المجمعول، فهو وإن كان منوطاً بالوجود الخارجيّ لقيود الحكم، و لكنّه مجرّد افتراض؛ و ليس وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً؛ فلا محذور في إنابته بأمر متأخر؛ و الصحيح استحالة الشرط المتأخر و الالتزام بتأويل الموارد الموهمة لذلك؛ و ذلك بملاحظة دخل قيد الواجب في ترتّب المصلحة و وجودها: فدخل قيد الوجوب في اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، و ترتّب المصلحة، أمر تكوينيّ؛ و اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، أمر تكوينيّ أيضاً.

الأسئلة

- ١ . كيف يُصوّر جعل الوجوب المشروط، قبل تحقّق الشروط خارجاً؟
- ٢ . ما هي شروط الاتّصاف؟
- ٣ . ما هي شروط الترتّب؟
- ٤ . اذكر أقسام المقدمات الدخيلة في الواجب الشرعيّ؟
- ٥ . ما هي المقدّمة الوجوبيّة؟ و ما فرقتها مع المقدّمة الوجوديّة؟
- ٦ . اذكر أقسام المقدمات الوجوديّة و الفارق بينها؟
- ٧ . اشرح مسؤوليّة المكلف تجاه أقسام المقدمات.
- ٨ . ما هو ضابط جعل المقدّمة من قبل المولى؟
- ٩ . هل يُمكن جعل الشرط المتأخر؟ لماذا؟

- كيف يُصوّر جعل الحكم المعلق؟ وما هي الثمرة في جعله؟ هل المكلف مسؤول عن تهيئة المقدمات قبل وقت الواجب؟ هل يُمكن أخذ القطع بالحكم في موضوعه؟

زمان الوجوب و الواجب

لا شكّ في أنّ زمان الوجوب، لا يُمكن أن يتقدّم بكامله على زمان الواجب؛ ولكن، وقع الكلام في أنه: هل يُمكن أن يبدأ قبله؟ أو لا؟ ومثاله: أن يُفترض أنّ وجوب الصيام شهر رمضان، يبدأ من حين طلوع هلاله؛ غير أنّ زمان الواجب، يبدأ بعد ذلك عند طلوع الفجر.

وقد ذهب جملة من الأصوليين كصاحب الفصول، إلى إمكان ذلك؛ وسمّي هذا النحو من الوجوب، بـ «المعلق»؛ تمييزاً له عن الوجوب المشروط؛ فكُلّ منهما، ليس ناجزاً بتمام المعنى؛ غير أنّ ذلك في المشروط، ينشأ من إناطة الوجوب بشرط؛ و في المعلق، من عدم مجيء زمان الواجب^١.

فإن قيل: إذا كان زمان الواجب متأخراً و لا 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 فعليّة الوجوب، تابعة لفعليّة الملاك؛ أي: لآتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة؛ فمتى اتّصف الفعل بذلك، استحقّ الوجوب الفعليّ؛ فإذا افترضنا أنّ طلوع الفجر، ليس من شروط الاتّصاف؛ بل من شروط الترتّب،

١. راجع: الفصول الغروية للحائريّ (م ١٢٥٠هـ)، ص ٨٠.

و أنّ 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؛ ولفعليّة الوجوب عند طلوع الهلال، آثار عمليّة؛ على الرغم من عدم إمكان امتثاله؛ وذلك لأنّه من حين يُصبح فعلياً، تبدأ محرّكته نحو المقدمات، وتبدأ مسؤوليّة المكلف عن تهيئة مقدمات الواجب.

وقد اعترض على إمكان الواجب المعلق باعتراضين:

[الاعتراض] الأوّل: أنّ الوجوب، حقيقته البعث و التحريك نحو متعلّقه؛ ولكن لا بمعنى البعث الفعليّ؛ وإلاّ لكان الانبعاث و الامتثال، ملازماً له؛ لأنّ البعث ملازم للانبعاث؛ بل بمعنى البعث الشأنيّ؛ أي: إنّ حكم قابل للباعثيّة؛ و قابليّة البعث، تلازم قابليّة الانبعاث؛ فحيث لا قابليّة للانبعاث، لا قابليّة للبعث؛ فلا وجوب؛ و من الواضح أنّه في الفترة السابقة على زمان الواجب، لا قابليّة للانبعاث؛ فلا بعث شأنيّ؛ و بالتالي، لا وجوب.

و يرد عليه: أنّ الوجوب، حقيقته في عالم الحكم، أمر اعتباريّ؛ و ليس متقوماً بالبعث الفعليّ، أو الشأنيّ؛ وإنّما المستظهر من دليل جعل الوجوب، أنّه قد جعل بداعي البعث و التحريك؛ و المقدار المستظهر من الدليل، ليس بأزيد من أنّ المقصود من جعل الحكم، إعداده؛ لكي يكون محرّكاً شأنيّاً خلال ثبوته؛ و لا دليل على أنّ المقصود، جعله كذلك من بداية ثبوته.

[الاعتراض] الثاني: أنّ طلوع الفجر: إمّا أن يُؤخذ قيداً في الواجب فقط، أو يُؤخذ قيداً في الوجوب أيضاً؛ فعلى الأوّل، يلزم كون الوجوب محرّكاً نحوه؛ لما تقدّم من أنّ كلّ قيد يُؤخذ في الواجب دون الوجوب، يشمله التحريك المولويّ

الناشئ من ذلك الوجوب؛ وهذا غير معقول؛ لأنّ طلوع الفجر غير اختياري؛ وعلى الثاني، يُصبح طلوع الفجر، شرطاً للوجوب؛ فإن كان شرطاً مقارناً، فهذا معناه عدم تقدّم الوجوب على زمان الواجب؛ وإن كان شرطاً متأخراً، يلزم محذور الشرط المتأخّر؛ والشيء نفسه نقوله عن القدرة على الصيام عند طلوع الفجر؛ فإنّها كطلوع الفجر، في الشقوق المذكورة.

و من هنا: كنّا نقول في الحلقة السابقة، أنّ إمكان الوجوب المعلق، يتوقّف على افتراض إمكان الشرط المتأخّر؛ وذلك باختيار الشقّ الأخير.

و أما ثمرة البحث في إمكان الواجب المعلق، فتأتي الإشارة إليها إن شاء الله (تعالى).

المسؤوليّة عن المقدمات قبل الوقت

اتّضح ممّا تقدّم: أنّ المسؤوليّة تجاه مقدمات الواجب من قبل الوجوب، إنّما تبدأ ببداية فعليّة هذا الوجوب؛ ويترتب على ذلك، أنّ الواجب إذا كان له زمن متأخّر، وكان يتوقّف على مقدّمة، ولم يكن بالإمكان توفيرها في حينها، ولكن كان بالإمكان إيجادها قبل الوقت، فلا يجب على المكلف إيجادها قبل الوقت؛ إذ لا مسؤوليّة تجاه مقدمات الواجب، إلّا بعد فعليّة الوجوب؛ و فعليّة الوجوب، منوطة بالوقت؛ وتُسمّى المقدّمة في هذه الحالة، بـ «المقدّمة المفوّتة».

و مثال ذلك: أن يعلم المكلف قبل الزوال، أنّه إذا لم يتوضّأ الآن، فلن يتاح له الوضوء بعد الزوال؛ فيمكنه أن لا يتوضّأ؛ و لا يكون بذلك مخالفاً للتكليف بالصلاة بوضوء؛ لأنّ هذا التكليف، ليس فعلياً الآن؛ وإنّما يُصبح فعلياً عند الزوال؛ و فعليّته وقتئذ، منوطة بالقدرة على متعلّقه في ذلك الظرف؛ لاستحالة

تكليف العاجز؛ و القدرة في ذلك الظرف على الصلاة بوضوء، متوقفة بحسب الفرض، على أن يكون المكلف قد توجّأ قبل الزوال؛ فالوضوء قبل الزوال إذاً، يكون من مقدمات الوجوب؛ و بترك المكلف له، يحول دون تحقّق الوجوب و فعليّته في حينه؛ لا أنّه يتورّط في مخالفته.

و لكن يلاحظ أحياناً، أنّ الواجب قد يتوقّف على مقدّمة تكون دائماً من هذا القبيل؛ و مثالها وجوب الحجّ الموقوت بيوم عرفة؛ و وجوب الصيام الموقوت بطلوع الفجر؛ مع أنّ الحجّ يتوقّف على السفر إلى الميقات قبل ذلك؛ و الصيام من الجنب، يتوقّف على الاغتسال قبل طلوع الفجر؛ و لا شكّ في أنّ المكلف مسؤول عن طيّ المسافة من قبل وجوب الحجّ؛ و عن الاغتسال قبل الطلوع من قبل وجوب الصيام؛ و من هنا، وقع البحث في تفسير ذلك؛ و في تحديد الضوابط التي يُلزَم المكلف فيها، بإيجاد المقدمات المفوّتة.

و قد ذُكرت في المقام، عدّة تفسيرات:

التفسير الأول: إنكار الوجوب المشروط رأساً؛ و افتراض أنّ كلّ وجوب، فعليّ قبل تحقّق الشروط و القيود المحدّدة له في لسان الدليل؛ و إذا كان فعلياً كذلك، فتبدأ محرّكيّته نحو مقدمات الواجب، قبل مجيء ظرف الواجب.

و من هنا، كان امتناع الوجوب المشروط، يعني من الناحية العمليّة، إلزام المكلف بالمقدمات المفوّتة للوجوب من قبل ذلك الوجوب؛ و هذه، هي ثمرة البحث في إمكان الوجوب المشروط و امتناعه؛ و قد تقدّم أنّ الصحيح: إمكان الوجوب المشروط؛ خلافاً لما في تقارير الشيخ الأنصاريّ الذي تقدّم بالتفسير المذكور^١.

١. و قد تقدّم ذكره في بحث: «قاعدة إمكان الوجوب المشروط»؛ راجع: مطارح الأنظار، ص ٤٩.

التفسير الثاني: و هو يعترف بإمكان الوجوب المشروط؛ و لكن يقول بإمكان الوجوب المعلق أيضاً؛ و يفترض أنه في كل مورد يقوم فيه الدليل على لزوم المقدمة المفوتة من قبل وجوب ذيها، نستكشف أن الوجوب معلق؛ أي: إنه سابق على زمان الواجب؛ و في كل مورد يقوم فيه الدليل على أن الوجوب معلق، نحكم فيه بمسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة؛ و هذه هي ثمرة البحث عن إمكان الواجب المعلق و امتناعه.

التفسير الثالث: أن القدرة المأخوذة قيداً في الوجوب، إن كانت عقلية - بمعنى أنها غير دخيلة في ملاكه - ، فهذا يعني أن المكلف بتركه للمقدمة المفوتة، يُعجز نفسه عن تحصيل الملاك، مع فعليته في ظرفه؛ و هذا، لا يجوز عقلاً؛ لأن تفويت الملاك بالتعجز، كتفويت التكليف بالتعجز؛ و إن كانت القدرة شرعية - بمعنى أنها دخيلة في الملاك أيضاً - ، فلا ملاك في فرض ترك المكلف للمقدمة المفوتة المؤدي إلى عجزه في ظرف الواجب؛ و في هذه الحالة، لا مانع من ترك المقدمة المفوتة.

و على هذا، ففي كل حالة يثبت فيها كون المكلف مسؤولاً عن المقدمات المفوتة، نستكشف من ذلك أن القدرة في زمان الواجب، غير دخيلة في الملاك؛ كما أنه في كل حالة يدل فيها الدليل على أن القدرة كذلك [أي: دخيلة]، يثبت لزوم المقدمات المفوتة.

غير أن هذا المعنى، يحتاج إلى دليل خاص؛ و لا يكفي دليل الواجب العام؛ لأن دليل الواجب، له مدلول مطابقي - و هو الوجوب - ، و مدلول التزامي - و هو الملاك - ؛ و لا شك في أن المدلول المطابقي مقيّد بالقدرة؛ و مع سقوط الإطلاق في الدلالة المطابقيّة، يسقط في الدلالة الالتزامية أيضاً للتبعية؛ فلا يمكن أن نُثبت به كون الملاك ثابتاً في حالتي القدرة و العجز معاً.

أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم

قد يُفترض تارة: أخذ القطع بالحكم، في موضوع نفس ذلك الحكم؛ وأخرى: أخذه في موضوع حكم مضادّ له؛ و ثالثة: أخذه في موضوع مثله؛ ورابعة: أخذه في موضوع حكم مخالف؛ و لا شكّ في إمكان الأخير؛ و إنّما وقع الكلام في الافتراضات الثلاثة الأولى:

أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه

أمّا الافتراض الأول، فقد يُبرهن على استحالته بأدائه إلى الدور؛ إذ يتوقّف كلّ من الحكم و العلم به، على الآخر.

و قد يجاب بأنّه: لا دور؛ لأنّ الحكم - و إن كان متوقّفاً على القطع، لأنّه مأخوذ في موضوعه - ، إلّا أنّ القطع بالحكم، لا يتوقّف على ثبوت الحكم.

و تحقيق الحال في ذلك، أنّ القطع بالحكم، إذا أخذ في موضوع شخص ذلك الحكم، فإنّما أن يكون الحكم المقطوع، دخیلاً في الموضوع أيضاً - و ذلك بأن يُؤخَذ القطع بالحكم، بما هو مصيب، في الموضوع - ؛ و إنّما أن لا يكون لثبوت ذات المقطوع، دخل في الموضوع؛ ففي الحالة الأولى، تُعتبر الاستحالة واضحة؛ لوضوح الدور و توقّف الحكم على نفسه عندئذ؛ و أمّا في الحالة الثانية، فلا يجري الدور بالتقريب المذكور؛ و لكنّ الافتراض مع هذا، مستحيل؛ و قد برهن على استحالته بوجه:

منها: أنّ الافتراض المذكور، يجعل الحكم المقطوع، منوطاً بنفس القطع؛ و هذا أمر يستحيل أن يُسلّم به القاطع؛ لأنّه يخالف طبيعة الكاشفيّة في القطع، التي تجعل القاطع دائماً، يرى أنّ مقطوعه ثابت، بقطع النظر عن قطعه.

و منها: أنه يلزم الدور في مرحلة وصول التكليف؛ لأن العلم بكلّ تكليف، يتوقّف على العلم بتحقيق موضوعه؛ و موضوعه بحسب الفرض، هو العلم به؛ فيكون العلم بالتكليف متوقّفاً على العلم بالعلم بالتكليف؛ و العلم بالعلم، نفس العلم؛ لأنّ العلم لا يُعلم بعلم زائد؛ بل هو معلوم بالعلم الحضوريّ؛ لحضوره لدى النفس مباشرة؛ و هذا، يُنتج توقّف العلم على نفسه.

إلا أنّ كلّ هذا، إنّما يرد إذا أخذ العلم بالمجعول في موضوعه؛ و لا يتّجه إذا أخذ العلم بالجعل في موضوع المعجول؛ فبإمكان المولى، أن يتوصّل إلى المقصود، بتقييد المعجول، بالعلم بالجعل.

و أمّا من لم يأخذ هذا المخلص بعين الاعتبار - كالمحقّق النائيني رحمته الله - ، فقد وقع في حيرة من ناحيتين:

الأولى: أنه كيف يتوصّل الشارع إلى تخصيص الحكم بالعالم به، إذا كان التقييد المذكور، مستحيلاً؟

الثانية: أنه إذا استحال التقييد، استحال الإطلاق؛ بناء على مختاره؛ من أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد الثبوتيين، تقابل العدم و الملكة؛ و هذا يعني أنّ الجعل الشرعيّ، يبقى مهملاً، بلا تقييد و لا إطلاق؛ فكيف يُرفع هذا الإهمال؟ و [كيف] يتعيّن في المطلق تارة و في المقيّد أخرى؟

و قد حلّ رحمته الله ذلك، بافتراض جعل ثان يتكفّل إثبات نفس الحكم للعالم بالجعل الأوّل خاصّة، إذا أُريد التقييد؛ و للمكفّل مطلقاً، من حيث علمه بالجعل الأوّل و جهله به، إن أُريد الإطلاق؛ و بذلك، تتحقّق نتيجة التقييد و الإطلاق؛ و إنّما نُعبّر بالنتيجة، لا بهما، لأنّ ذلك لم يحصل بالجعل الأوّل المهمل؛ و إنّما عوّض عن إطلاقه و تقييده، بجعل ثان على الوجه المذكور؛ و لا يلزم من التعويض المذكور، محذور التقييد و الإطلاق في نفس الجعل

الأول؛ لأن العلم بالحكم، أخذ قيداً في الحكم الثاني؛ لا في نفسه؛ فلا دور؛ ونظراً إلى أن الجعلين، قد نشأ من غرض واحد و لأجل ملاك فارد، كان التقييد في الثاني منهما، في قوة التقييد في الأول؛ و لهذا، عبر ﷺ عن الثاني، بمتّم الجعل الأول^١.

و يرد عليه: أنه إن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني، بالعلم بالجعل الأول، فهذا التقييد ممكن في الجعل الأول مباشرة كما عرفت؛ و إن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني، بالعلم بفعليّة المَجْعُول في الجعل الأول المهمل، فهذا غير معقول؛ لأنه يفترض أن فعليّة المَجْعُول بالجعل الثاني، فرع العلم بفعليّة المَجْعُول بالجعل الأول المهمل؛ و حينئذ، تتساءل أن المَجْعُول بالجعل المهمل، هل ترتبط بفعليّته بالعلم به؟ أو لا؟ فعلى الأول، يعود المحذور؛ و هو توقّف الشيء على العلم به؛ و على الثاني، يلزم الخلف؛ و أن يكون الجعل المهمل الذي لا إطلاق فيه، مطلقاً؛ لأنّ ثبوت مجعوله بدون توقّف على القيد، هو معنى الإطلاق.

و ثمرة هذا البحث، تظهر في إمكان التمسك بإطلاق دليل الحكم، لنفي دخل قيد العلم في موضوعه؛ فإنّه إن بُني على إمكان التقييد و الإطلاق معاً، أمكن ذلك؛ كما هو الحال في نفي سائر القيود المحتملة بالإطلاق؛ و إن بُني على مسلك المحقّق النائي ﷺ القائل باستحالة التقييد و الإطلاق معاً، فلا يُمكن ذلك؛ لأنّ الإطلاق في الحكم، مستحيل؛ فكيف يُتمسك بإطلاق الدليل إثباتاً، لاكتشاف أمر مستحيل؛ و إن بُني على أنّ التقييد مستحيل، و الإطلاق ضروريّ - كما يرى ذلك من يقول بأنّ التقابل بين التقييد و الإطلاق، تقابل

التناقض؛ أو تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما، - فلايُمكن التمسك بإطلاق الدليل؛ لأنّ إطلاق الدليل، إنّما يكشف عن إطلاق مدلوله؛ و هو الحكم؛ و هذا، معلوم بالضرورة، على هذا المبنى؛ و إنّما الشكّ في إطلاق الملاك و ضيقه؛ و لا يُمكن استكشاف إطلاق الملاك؛ لا بإطلاق الحكم المدلول للدليل؛ و لا بإطلاق نفس الدليل؛ أمّا الأوّل، فلأنّ إطلاق الحكم، إنّما يكشف عن إطلاق الملاك؛ إذا كان بإمكان المولى أن يجعله مقيداً، فلم يفعل؛ و المفروض في المقام، استحالة التقييد؛ و أمّا الثاني، فلأنّ الدليل، مفاده مباشرة، هو الحكم؛ لا الملاك.

أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده أو مثله

و أمّا الافتراض الثاني، فهو مستحيل؛ لأنّ القاطع - سواء كان مصيباً في قطعه أو مخطئاً - ، يرى في ذلك، اجتماع الحكّمين المتضادّين؛ فيمتنع عليه أن يُصدّق بالحكم الثاني؛ و ما يمتنع تصديق المكلف به، لا يُمكن جعله؛ و في حالات إصابة القطع للواقع، يستبطن الافتراض المذكور، اجتماع الضدين حقيقة.

و هذا الافتراض في حقيقته، نحو من الردع عن العمل بالقطع؛ بجعل حكم على القاطع مضاداً لمقطوعه؛ و استحالته بتعبير آخر، هي استحالة الردع عن العمل بالقطع.

و أمّا الافتراض الثالث، فقد يُطبّق عليه نفس المحذور المتقدّم؛ و لكن باستبدال محذور اجتماع الضدين، بمحذور اجتماع المثليين.

و قد يجاب على ذلك، بأنّ محذور اجتماع المثليين، يرتفع بالتأكّد و التوحد؛ كما هو الحال في «أكرم العادل» و «أكرم الفقير»؛ فإنّهما، يتأكّدان في العادل الفقير.

و لكنّ هذا الجواب، ليس صحيحاً؛ لأنّ التأكّد على نحو التوحّد، إنّما يكون في مثلين لا طويّلة و ترتّب بينهما؛ كما في المثال؛ لا في المقام؛ حيث أنّ أحدهما متأخّر رتبة عن الآخر؛ لترتّبته على القطع به؛ فلا يُمكن أن يرتفع محذور اجتماع المثلين بالتأكّد.

الخلاصة

• **الوجوب المعلق:** هو الوجوب الذي يبدأ قبل زمان الواجب؛ و هو ممكن؛ لأنّ فعلية الجوب، تابعة لفعلية الملاك و اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة؛ فالفعل متى ما اتّصف بذلك، استحقّ الوجوب الفعليّ؛ و قد يكون الداعي له، مع عدم إمكان امتثاله إلى زمان الواجب، أنّه من حين يُصبح فعلياً، تبدأ محرّكته نحو المقدمات، و تبدأ مسؤولية المكلف عن تهيئة مقدماته؛ و لا يرد الاعتراض على إمكانه، بأنّ قابلية الانبعاث قبل زمان الواجب مفقودة؛ تبعاً لباعثية الجوب الشأنيّة؛ و ذلك لأنّ الوجوب، حقيقته في عالم الحكم، أمر اعتباري؛ و ليس متقوماً بالبعث الفعليّ، أو الشأنيّ؛ و إنّما المستظهر من دليل جعل الجوب، ليس بأكثر من أنّه قد جعل بداعي البعث و التحريك شأناً، خلال ثبوته؛ لا من البداية؛ نعم يرد عليه أنّ شرطه ليس للواجب؛ لأنّه غير اختياريّ؛ بل يتعيّن أن يكون شرطاً متأخراً؛ و لكن، لا يرد مع ذلك؛ لأنّنا نقول بإمكان الشرط المتأخّر.

• **المقدّمة المفقّوة:** هي المقدّمة للواجب الذي يتأخّر زمانه عن إمكان توفيرها.

• لا يجب على المكلف إيجاد المقدمات المفقّوة قبل الوقت؛ لأنّ المسؤولية تجاه مقدّمات الواجب من قبل الجوب، إنّما تبدأ ببداية فعلية هذا الجوب؛ و هي منوطة بوقت الواجب.

• إنّ تصوير مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفقّوة للواجب المشروط بها دائماً، ممكن؛ بافتراضه واجباً معلقاً؛ و لا يحتاج إلى إنكار الواجب المشروط و التورّط في

القول بوجود المقدمات المفوّتة دائماً؛ و التفصيل بين ما إذا كان مفاد الدليل، دخل القدرة في الملاك و كونها شرعية (فيجوز ترك المقدمات المفوّتة)، و بين ما إذا كان مفاده عدم دخلها و كونها عقلية (فالمكلف يكون مسؤولاً عن مقدمات التكليف المفوّتة)، لا دليل عليه؛ لأنّ دليل الواجب، مدلوله المطابقيّ (و هو الوجوب)، مقيّد بالقدرة؛ فلا إطلاق في دلالة الالتزامية بتبعيتها للمطابقيّة، لتشمل حالتها القدرة و العجز.

- إنّ القطع بالحكم، إذا أخذ في موضوع شخص ذلك الحكم، فيما أن يكون الحكم المقطوع، دخيلاً في الموضوع أيضاً - و ذلك بأن يؤخّذ القطع بالحكم، بما هو مصيب، في الموضوع - ؛ و إمّا أن لا يكون لثبوت ذات المقطوع، دخل في الموضوع؛ ففي الحالة الأولى، تُعتبر الاستحالة واضحة؛ لوضوح الدور و توقّف الحكم على نفسه عندئذ؛ و أمّا في الحالة الثانية، فهو مستحيل أيضاً؛ لأنّه يخالف طبيعة الكاشفية في القطع و لأنّه يلزم منه الدور؛ إلّا إذا أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؛ فبإمكان المولى، أن يتوصّل إلى المقصود، بتقييد المجعول بالعلم بالجعل.

- حاول المحقّق النائيّ لتصوير أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، بافتراض جعل ثان، يتكفّل إثبات نفس الحكم للعالم بالجعل الأوّل خاصّة، إذا أريد به التقييد؛ و سمّاه «متّم الجعل الأوّل»؛ و يتكفّل إثباته للمكلف مطلقاً، من حيث علمه بالجعل الأوّل و جهله به، إن أريد الإطلاق؛ و لكنّه إن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني، بالعلم بالجعل الأوّل، فهذا التقييد، ممكن في الجعل الأوّل مباشرة؛ و إن أراد تقييد الحكم في الجعل الثاني، بالعلم بفعليّة المجعول في الجعل الأوّل المهمل، فهذا غير معقول؛ لأنّه يفترض أنّ فعليّة المجعول بالجعل الثاني، فرع العلم بفعليّة المجعول بالجعل الأوّل المهمل؛ و هو إن ارتبطت فعليّته بالعلم به، يعود المحذور؛ و إلّا، فيلزم الخلف.

- إنّ افتراض أخذ الحكم في موضوع ضده، نحو من الردع عن العمل بالقطع؛ نجعل حكم على القاطع مضاداً لمقطوعه؛ و مستحيل؛ لاستحالة الردع عن العمل بالقطع.
- يلزم من افتراض أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله، محذور اجتماع المشلين.

الأسئلة

١. ما هو الوجوب المعلق؟
٢. هل يُمكن جعل الوجوب المعلق؟ كيف؟
٣. ما هو المبرر لجعل الوجوب المعلق، ما دام وجوباً معطّلاً عن الامتثال؟
٤. كيف يُمكن تصوير باعثيّة الوجوب، قبل أن تتحقّق قابليّة الانبعاث ببلوغ وقت الواجب؟
٥. هل يستلزم القول بإمكان الواجب المعلق، القول بإمكان الشرط المتأخّر؟ كيف؟
٦. ما هي المقدمات المفوّتة؟
٧. هل على المكلف مسؤوليّة لتوفير المقدمات المفوّتة؟ لماذا؟
٨. هل يُمكن تصوير وجوب المقدمات المفوّتة، نظرياً؟ كيف؟
٩. ما هو المحذور في تصوير وجوب المقدمات المفوّتة، بإنكار الواجب المشروط؟
١٠. ما هو المحذور في تصوير وجوب المقدمات المفوّتة، بالتفصيل بين ما إذا كان مفاد الدليل، دخل القدرة في الملاك و كونها شرعيّة، و ما إذا كان مفاده عدم دخلها و كونها عقليّة؟
١١. متى يُمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه؟ و متى لا يُمكن؟
١٢. ما هو مقصود النائبيّ من متمّ الجعل الأوّل؟
١٣. ما هو الردّ على افتراض جعل المتمّ الأوّل، لتصوير إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه؟
١٤. ما هو المحذور أخذ العلم بالحكم في موضوع ضده؟
١٥. ما هو محذور أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله؟

- ما هي حقيقة الفرق بين الواجب التوصلّيّ والواجب التعبديّ؟ هل يستحيل أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه؟

الواجب التوصلّيّ والتعبديّ

لا شكّ في وجود واجبات لا يخرج المكلف عن عهدها، إلا إذا أتى بها بقصد القربة والامتثال؛ و في مقابلها، واجبات يتحقّق الخروج عن عهدها بمجرد الإتيان بالفعل بأيّ داع كان؛ و القسم الأوّل، يُسمّى بـ «التعبديّ»؛ و الثاني، يُسمّى بـ «التوصلّيّ».

و الكلام يقع في تحليل الفرق بين القسمين؛ فهل الاختلاف بينهما، مردهُ إلى عالم الحكم والوجوب؟ بمعنى أنّ قصد القربة والامتثال، يكون مأخوذاً قيّداً أو جزءاً في متعلّق الوجوب التعبديّ؟ و لا يكون كذلك في الوجوب التوصلّيّ؟ أو أنّ مردهُ الاختلاف إلى عالم الملاك؛ دون عالم الحكم؛ بمعنى أنّ الوجوب في كلّ من القسمين، متعلّق بذات الفعل، و لكنّه في القسم الأوّل، ناشئ عن ملاك لا يُستوفى إلاّ بضمّ قصد القربة، و في القسم الثاني، ناشئ عن ملاك يستوفى بمجرد الإتيان بالفعل؟

و منشأ هذا الكلام، هو احتمال استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر؛ فإن ثبتت هذه الاستحالة، تعيّن تفسير الاختلاف بين التعبديّ و التوصلّيّ بالوجه الثاني؛ وإلاّ، تعيّن تفسيره بالوجه الأوّل؛ و من هنا، يتّجه البحث إلى تحقيق حال هذه الاستحالة.

و قد برهن عليها بوجوه:

[البرهان] الأول: أنّ قصد امتثال الأمر، متأخر رتبة عن الأمر؛ لتفرّعه عليه؛ فلو أخذ قيداً أو جزءاً في متعلّق الأمر و الوجوب، لكان داخلياً في معروض الأمر ضمناً، و متقدّماً على الأمر، تقدّم المعروض على عارضه؛ فيلزم كون الشيء الواحد، متقدّماً و متأخراً.

و الجواب: أنّ ما هو متأخر عن الأمر و متفرّع على ثبوته، قصد الامتثال من المكلف خارجاً؛ لا عنوانه و تصوّر مفهومه في ذهن المولى؛ و ما يكون متقدّماً على الأمر، تقدّم المعروض على عارضه، هو عنوان المتعلّق و تصوّره في ذهن المولى؛ لأنّه ما لم يتصوّر الشيء، لا يمكنه أن يأمر به؛ و أمّا الوجود الخارجي للمتعلّق، فليس متقدّماً على الأمر؛ بل هو من نتائجه دائماً؛ فلا محذور.

و كأنّ صاحب هذا البرهان، اشتبه عليه المتعلّق، بالموضوع؛ فقد عرفنا سابقاً، أنّ فعليّة الوجوب المجعول، تابعة لوجود الموضوع خارجاً؛ و حيث اختلط على هذا المبرهن: المتعلّق و الموضوع، فخيّل له أنّ قصد الامتثال، إذا كان داخلياً في المتعلّق، فهو داخل في الموضوع؛ و يكون الوجوب الفعليّ، تابعاً لوجوده؛ بينما وجوده متفرّع على الوجوب.

و نحن قد ميّزنا سابقاً، بين المتعلّق و الموضوع؛ و ميّزنا بين الجعل و المجعول؛ و عرفنا أنّ المجعول، تابع في فعليّته لوجود الموضوع خارجاً؛ لا لوجود المتعلّق؛ و أنّ الجعل، منوط بالوجود الذهنيّ لأطرافه من المتعلّق و الموضوع؛ لا الخارجيّ؛ فلاتنطوي علينا المغالطة المذكورة.

[البرهان] الثاني: أنّ قصد امتثال الأمر، عبارة عن محرّكيّة الأمر؛ و الأمر، لا يُحرّك إلاّ نحو متعلّقه؛ فلو كان نفس القصد المذكور، داخلياً في المتعلّق، لأدّى إلى أنّ الأمر يُحرّك نحو نفس هذه المحرّكيّة؛ و هذا مستحيل.

و ببيان آخر: إنّ المكلف، لا يُمكنه أن يقصد امتثال الأمر، إلاّ بالإتيان بما تعلق به ذلك الأمر؛ فإن كان القصد المذكور، دخیلاً في المتعلّق، فهذا يعني أنّ الأمر لم يتعلّق بذات الفعل؛ فلا يُمكن للمكلف أن يقصد الامتثال بذات الفعل.

و إن شئت قلت: إنّ قصد امتثال الأمر بفعل، يتوقّف على أن يكون مصداقاً لمتعلّق الأمر؛ و كونه كذلك - على فرض أخذ القصد في المتعلّق - ، يتوقّف على انضمام القصد المذكور إليه؛ و هذا يُؤدّي إلى توقّف الشيء على نفسه؛ و استحالة الامتثال.

و قد أُجيب على ذلك: بأنّ القصد، إذا كان داخلياً في المتعلّق، انحلّ الأمر إلى أمرين ضمّنّين؛ لكّل منهما، محرّكيّة نحو متعلّقه:

أحدهما: الأمر بذات الفعل؛

و الآخر: الأمر بقصد امتثال الأمر الأوّل، و جعله محرّكاً؛

فيندفع البيان الأوّل في البرهان المذكور، بأنّ الأمر الثاني، يُحرّك نحو محرّكيّة الأمر الأوّل؛ لا نحو محرّكيّة نفسه.

و يندفع البيان الثاني، بأنّ ذات الفعل، متعلّق للأمر؛ و هو الأمر الضمّنّي الأوّل.

[البرهان] الثالث: أنّ قصد امتثال الأمر، إذا أخذ في متعلّق الأمر، كان نفس الأمر قيدياً من قيود الواجب؛ و حيث أنّه قيد غير اختياريّ، فلا بدّ من أخذه قيدياً في موضوع الوجوب؛ و هذا يعني أخذ الأمر في موضوع نفسه؛ و هو محال؛ و قد مرّ بنا هذا البرهان في الحلقة السابقة.

و قد يُعترض عليه: بأنّ القيد غير الاختياريّ للواجب، إنّما يلزم أن يُؤخذ قيدياً في موضوع الوجوب؛ لأنّه لو لم يُؤخذ كذلك، لكان الأمر محرّكاً نحو

المقيّد؛ و هو يساوق التحريك نحو القيد؛ مع أنه غير اختياري؛ فلا بدّ من أخذه في الموضوع، ليكون وجود الأمر و محرّكَيْته، بعد افتراض وجود القيد؛ و في هذه الحالة، لا يُحرّك إلا إلى التقيّد و ذات المقيّد.

و هذا البيان، إنّما يُبرهن على أخذ القيد غير الاختياريّ للواجب، قيّدًا في موضوع الوجوب؛ إذا لم يكن مضمونَ الوجود بنفس جعل هذا الوجوب؛ و أمّا إذا كان مضموناً كذلك، فلن يُحرّك الأمر حينئذ نحو القيد؛ لأنّه موجود بنفس وجوبه؛ بل يتّجه في تحريكه دائماً نحو التقيّد و ذات المقيّد؛ و المقام، مصداق لذلك؛ لأنّ الأمر يتحقّق بنفس الجعل الشرعيّ؛ فأبى حاجة إلى أخذه قيّدًا في الموضوع.

هذه، أهمّ براهين الاستحالة، مع بعض التعليق عليها.

و ثمرة هذا البحث: أنّ الاختلاف بين القسمين، إذا كان مردّه إلى عالم الحكم، فبالإمكان عند الشكّ في كون الواجب تعبدّيّاً أو توصلّيّاً، التمسك بإطلاق دليل الواجب، لنفي دخل قصد الامتثال في متعلّق الوجوب؛ كما هو الحال في كلّ القيود المحتملة؛ فتثبت التوصلّيّة؛ و أمّا إذا كان مردّه إلى عالم الملاك، بسبب استحالة أخذ القصد المذكور في متعلّق الأمر، فلا يُمكن التمسك بالإطلاق المذكور، لإثبات التوصلّيّة؛ لأنّ التوصلّيّة، لاتثبت حينئذ، إلاّ بإثبات عدم دخل قصد الامتثال في الملاك؛ و هذا ما لا يُمكن إثباته بدليل الأمر؛ لا مباشرة؛ لأنّ مفاد الدليل، هو الأمر؛ لا الملاك؛ و لا بصورة غير مباشرة، عن طريق إثبات الإطلاق في متعلّق الأمر؛ لأنّ الإطلاق في متعلّق الأمر، إنّما يكشف عن الإطلاق في متعلّق الملاك، إذا كان بإمكان المولى أن يأمر بالمقيّد، فلم يفعل؛ و المفروض هنا، عدم الإمكان.

و قد تُذكر ثمرة أخرى في مجال الأصل العمليّ عند الشكّ في التبعديّة، و عدم قيام الدليل؛ و هي: أنّ هذا الشكّ، مجرّي للبراءة، إذا كان قصد الامتثال ممّا يُؤخذ في الواجب على تقدير اعتباره؛ إذ يدخل في كبرى دوران الواجب بين الأقلّ و الأكثر؛ و مجرّي لأصالة الاشتغال، إذا كان قصد الامتثال ممّا لا يُؤخذ كذلك؛ إذ لا شكّ في وجوب شيء شرعاً؛ و إنّما الشكّ في سقوط الواجب المفروغ عن ثبوته.

الخلاصة

- الواجب التبعديّ: هو الواجب الذي لا يخرج المكلف عن عهده، إلّا إذا أتى به بقصد القرية و الامتثال.
- الواجب التوصلّيّ: هو الواجب الذي يتحقّق الخروج عن عهده، بمجرد الإتيان به، بأيّ داع كان.
- إن قلنا باستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه، فمرّد الاختلاف بين التبعديّ و التوصلّيّ، إلى عالم الملاك؛ و الوجوب حينئذ، متعلّق بذات الفعل؛ فمّا ناشئ عن ملاك يُستوفى بمجرد الإتيان، أو لا يُستوفى إلّا بضمّ قصد القرية؛ و إن لم نقل بالاستحالة، فمرّد اختلافهما، إلى عالم الحكم و الوجوب؛ و أنّ قصد القرية مأخوذ قيداً في متعلّق التبعديّ؛ دون التوصلّيّ؛ و ثمرة البحث: أنّه على القول بعدم الاستحالة، فبالإمكان عند الشكّ في كون الواجب تبعديّاً أو توصلّيّاً، التمسك بإطلاق دليل الواجب، لنفي دخل قصد الامتثال في متعلّق الوجوب؛ كما هو الحال في كلّ القيود المحتملة؛ فتثبت التوصلّيّة؛ و على القول بالاستحالة، فلا يمكن التمسك بالإطلاق المذكور، لإثبات التوصلّيّة؛ إضافة إلى أنّ الشكّ في التبعديّة، يكون مجرّي للبراءة، إذا كان قصد الامتثال ممّا يُؤخذ في الواجب على تقدير اعتباره؛ إذ يدخل في كبرى دوران الواجب بين الأقلّ و الأكثر؛ و مجرّي لأصالة الاشتغال، إذا كان قصد الامتثال ممّا لا يُؤخذ كذلك؛ إذ لا شكّ في وجوب شيء شرعاً؛ و إنّما الشكّ في سقوط الواجب المفروغ عن ثبوته.

- يرد على براهين استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، أولاً: أن ما هو متأخر عن الأمر ومتفرع على ثبوته، قصد الامتثال من المكلف خارجاً؛ لا عنوانه وتصوّر مفهومه في ذهن المولى؛ وما يكون متقدماً على الأمر - تقدم المعروض على عارضه - ، هو عنوان المتعلق وتصوّره في ذهن المولى؛ لأنه ما لم يتصوّر الشيء، لا يمكنه أن يأمر به؛ وأما الوجود الخارجي للمتعلق، فليس متقدماً على الأمر؛ بل هو من نتائجه دائماً؛ فلا يلزم محذور التقدم والتأخر بنفس الوقت، الذي تُوهّم بسبب اشتباه المتعلق بالموضوع؛ ثانياً: أن بدخل القصد في المتعلق، ينحل الأمر إلى أمرين ضمنيين؛ لكلّ منهما محرّكيّة نحو متعلقه؛ أحدهما الأمر بذات الفعل؛ والآخر: الأمر بقصد امتثال الأوّل وجعله محرّكاً؛ فلا يلزم محذور عدم تعلّق الأمر بذات الفعل.
- يُبرهن على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، أن إضافة القصد المذكور إلى الأمر، يجعله غير اختياريّ؛ فلا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط؛ بل للوجوب أيضاً؛ وهذا يعني أن الأمر مقيد بنفسه؛ وهو محال.

الأسئلة

١. عرف الواجب التعبدتيّ.
٢. ما هو الواجب التوضليّ؟
٣. ما هو مردّ الاختلاف بين الواجبين التعبدتيّ والتوضليّ؟
٤. ما هي ثمرة البحث عن استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه؟
٥. ما هو الردّ على القول باستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، لاستلزامه تأخر قصد الامتثال وتقدمه بنفس الوقت؟
٦. ما هو الردّ على القول باستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، لاستلزامه تحريك الأمر نحو نفس المحرّكيّة؟
٧. اشرح كيفيّة الاستدلال لاستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، باستلزامه تقييد الأمر نفسه.

- ما هي الفارقة بين التخيير العقليّ والتخيير الشرعيّ من الناحية النظرية؟ وما هي فائدتها؟ ما هي حقيقة الوجوب الغيريّ؟ وهل تسري الغيرية إلى الاستحباب والحرمة والمكروهية؟

التخيير في الواجب

التخيير، تارة: يكون عقلياً؛ وأخرى: شرعياً؛ فإن كانت البدائل مذكورة على نحو التردد، متعلّقاً للأمر في لسان الدليل، فالتخيير شرعيّ؛ وإلا فهو عقليّ.

وقد وقع الكلام في تحليل واقع الوجوب في موارد التخيير، وكيفية تعلّقه؛ وس في ذلك، عدّة اتجاهات:

الاتجاه الأول: أنّ الوجوب في موارد التخيير العقليّ متعلّق بالجامع؛ وفي موارد التخيير الشرعيّ، متعلّق بكلّ واحد من البدائل؛ ولكن، مشروطاً بترك البدائل الأخرى.

وقد يلاحظ عليه: بأنّ الوجوبات المشروطة، تستلزم أموراً لاتناسب الوجوب التخييريّ كما تقدّم في الحلقة السابقة؛ من قبيل تعدّد العقاب بترك الجميع.

الاتجاه الثاني: إرجاع التخيير الشرعيّ، إلى التخيير العقليّ؛ فيلتزم بأنّ الوجوب يتعلّق بالجامع دائماً؛ إمّا برهان استحالة الوجوبات المشروطة؛ كما

١. أي: وإن كان الأمر، بطبيعيّ الفعل؛ على نحو الإطلاق البدليّ؛ كما إذا قال المولى: «أنزّم فقيراً».

أشير إليه؛ فبتعين هذا؛ و إما برهان أنّ الوجوب التخييري، له ملاك واحد؛ و الواحد لا يصدر إلا من واحد؛ فلا بدّ من افتراض جامع بين البدائل، يكون هو علة تحصيل ذلك الملاك.

الاتجاه الثالث: التسليم بأنّ الوجوب في موارد التخيير، يتعلّق بالجامع دائماً؛ و لكن يقال: أنّ وجوب الجامع، يستلزم الوجوبات المشروطة للحصص والأفراد؛ أي: وجوب كلّ واحدة منها، بشرط انتفاء الحصص الأخرى.

و هذه الوجوبات بمجموعها، لمّا كانت روحاً، نفس ذلك الوجوب المتعلّق بالجامع، فليس من ناحيتها، إلاّ عقاب واحد في فرض ترك الجميع.

و الفرق بين هذا الاتجاه و سابقه، أنّ هذا يقول بسراية الوجوب إلى الحصّة بالنحو المذكور؛ أمّا ذاك الاتجاه، فلا يلتزم بالسراية؛ و عليه، لا تكون الحصّة معروضة للوجوب؛ بل مصداقاً لمعروض الوجوب؛ فالوجوب بالنسبة إلى الحصّة في موارد التخيير، كالتوعيّة بالنسبة إلى أفراد الإنسان؛ فإنّ هذا الفرد أو ذاك، مصداق لمعروض التوعيّة؛ لا معروض لها.

و قد يُعترض على الاتجاه الثالث: بأنّ الوجوب، فعل اختياريّ للشارع؛ يجعله حيثما أراد؛ فإذا جعله على الجامع، لا يُعقل أن يسري بنفسه إلى غير الجامع؛ فإنّ أريد بالوجوبات المشروطة، سريان نفس ذلك الوجوب، فهو مستحيل؛ و إن أريد أنّ الشارع يجعل وجوبات أخرى مشروطة، فهو بلا موجب؛ فيكون لغواً.

و يُمكن أن يجاب على ذلك: بأنّ هذا، إنّما يتمّ في مرحلة جعل الحكم و الإيجاب؛ لا في مرحلة الشوق و الإرادة؛ إذ لا مانع من دعوى الملازمة في هذه المرحلة بين حبّ الجامع، و أنحاء من الحبّ المشروط للحصص؛ و لا يأتي

الاعتراض باللغوية؛ لأنّ الكلام هنا، عن المبادئ التكوينية للحكم؛ و هذه الملازمة، لا برهان عليها؛ و لكنّها مطابقة للوجدان.

و هذا التحليل للوجوب التخييريّ، له ثمرات؛ منها ما سوف يظهر في مسألة اجتماع الأمر و النهي؛ و منها ما قد يقال من أنّه إذا شكّ في واجب أنّه تخييريّ أو تعينيّ، فعلى القول برجوع التخيير الشرعيّ إلى إيجاب الجامع، يكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير؛ فإن قيل هناك بالبراءة، قيل بها هنا بإجرائها عن التعيين؛ و إلّا، فلا؛ و على القول برجوع التخيير الشرعيّ إلى الوجوبات المشروطة، كما يُقرّره الاتجاه الأوّل، فالشكّ، مرجعه إلى الشكّ في إطلاق الوجوب و اشتراطه؛ أي: في ثبوته في حال الإتيان بما يُحتمل كونه بديلاً و عدلاً؛ و هذا، شكّ في الوجوب الزائد، بلا إشكال؛ فتجري البراءة.

الوجوب الغيريّ لمقدمات الواجب

تعريف الواجب الغيريّ

اتضح ممّا تقدّم: أنّ المكلف، مسؤول عن مقدمات الواجب من قبل نفس الوجوب المتعلّق بها؛ لأنّه يُحرّك نحوها؛ تبعاً لتحريكه نحو متعلّقه؛ و هذه المسؤولية في حدودها العقلية، متّفق عليها؛ باعتبارها من شؤون حكم العقل بلزوم الامتثال؛ و إنّها وقع الكلام في دعوى الوجوب الشرعيّ للمقدّمة؛ فالمشهور بين الأصوليين، هو أنّ إيجاب الشيء، يستلزم إيجاب مقدّمته، فتتّصف المقدّمة، بوجوب شرعيّ؛ غير أنّه تبعيّ؛ إمّا بمعنى أنّه معلول لوجوب ذي المقدّمة؛ أو بمعنى أنّ الوجوبين معاً، معلولان للملاك القائم بذِي المقدّمة؛ فهذا الملاك، بنفسه يُؤدّي إلى إيجاب ذي المقدّمة نفسياً؛ و بضمّ

مقدمية المقدمة، يُؤدّي إلى إيجابها غيريًّا؛ و على كلا الوجهين، فالتلازم بين الوجوبين محفوظ.

و يُعرّف هؤلاء القائلون بالملازمة، الواجب الغيريّ: بأنّه ما وجب لغيره؛ أو: ما وجب لواجب آخر؛ و الواجب النفسيّ: بأنّه ما وجب لنفسه؛ أو ما وجب لا لواجب آخر؛ و على هذا الأساس، يُصنّفون الواجبات في الشريعة، إلى قسمين: فالصلاة، و الصيام، و الحجّ، و نحوها، واجبات نفسيّة؛ و الوضوء، و الغسل، و طيّ المسافة، واجبات غيريّة.

و قد لوحظ عليهم: أنّ الصلاة و نحوها من الواجبات، لموجبها الشارع، إلّا لما يترتّب عليها من الفوائد و المصالح؛ و هي مغايرة وجوداً لتلك الفوائد و المصالح؛ فيصدق عليها أنّها وجبت للغير؛ و هذا يعني أنّ كلّ هذه الواجبات، تُصبح غيريّة؛ و لا يبقى في نطاق الواجب النفسيّ، إلّا ما كانت مصلحته ذاتيّة له؛ كالإيمان بالله (سبحانه و تعالى).

و أجاب هؤلاء على الملاحظة المذكورة: بأنّ الصلاة، و إن كانت واجبة من أجل المصلحة المترتبة عليها، إلّا أنّ هذا، لا يُدرجها في تعريف الواجب الغيريّ؛ لأنّ الواجب الغيريّ، ليس كلّ ما وجب لغيره؛ بل ما وجب لواجب آخر؛ و المصلحة الملحوظة في إيجاب الصلاة، ليست متعلّقاً للوجوب بنفسها، فلا يصدق على الصلاة أنّها وجبت لواجب آخر.

فإن سألت: كيف لا تكون تلك المصلحة واجبة، مع أنّ الصلاة الواجبة، إنّما أوجبت من أجلها؟

كان الجواب: أنّ الإيجاب، مرجعه إلى الاعتبار و الجعل الذي هو العنصر الثالث من عناصر تكوين الحكم في مقام الثبوت؛ و غاية الواجب، إنّما يجب أن تكون مشاركة للواجب بدرجة أقوى، في عالم الحبّ و الإرادة - لأنّ حبّه، إنّما هو لأجلها - ؛ لا في عالم الجعل و الاعتبار؛ لأنّ الجعل قد يُحدّد به المولى، مركز حقّ الطاعة على نحو يكون مغايراً لمركز حبّ الأصيل؛ لما تقدّم في بداية هذه الحلقة: من أنّ المولى، له أن يُحدّد مركز حقّ الطاعة في مقدّمات مراده الأصيل، بجعل الإيجاب عليها؛ لا عليه؛ فتكون هي الواجبة في عالم الجعل دونه.

و على هذا، فإذا جعل الشارع الإيجاب على الصلاة ابتداءً وحدّدها مركزاً لحقّ الطاعة، و لم يُدخِل المصلحة المنظورة له في العهدة، كانت الصلاة واجباً نفسياً؛ لا غيرياً؛ لأنّها لم تجب لواجب آخر؛ و إن وجبت لمصلحة مترتبة عليها؛ و خلافاً لذلك، الوضوء؛ فإنّه وجب من أجل الصلاة الواجبة، فينطبق عليه تعريف الواجب الغيري.

خصائص الوجوب الغيري

و لا شكّ لدى الجميع، في أنّ الوجوب الغيري للمقدّمة - إذا كان ثابتاً - ، فهو لا يتمّ بجملته من خصائص الوجوب النفسي؛ و يُمكن تلخيص أحوال الوجوب الغيري، فيما يلي:

أولاً: أنّه ليس صالحاً للتحرّك المولوي بصورة مستقلة و منفصلة عن الوجوب النفسي؛ بمعنى أنّ من لا يكون بصدد التحرك عن الوجوب النفسي

١. فالملاك الحقيقيّ في الوجوب النفسي، يرجع إلى ما يُحدّد في عالم الجعل و الاعتبار، كمركز لحقّ الطاعة؛ و الملاك في الوجوب الغيري، يرجع إلى ما يُحدّد في هذه المرحلة، بتبع مركز حقّ الطاعة.

للحجّ، لا يمكن أن يتحرّك بروحية الطاعة و الإخلاص للمولى عن الوجوب الغيبيّ لطبيّ المسافة؛ لأنّ إرادة العبد المنقاد التكوينيّة، يجب أن تتطابق مع إرادة المولى التشريعيّة؛ و لما كانت إرادة المولى للمقدّمة، في إطار مطلوبيّة ذبها و من أجل التوصل إليه، فلا بدّ أن تكون إرادة العبد المنقاد لها، في إطار امثال ذبها.

و ثانياً: أنّ امثال الوجوب الغيبيّ، لا يستتبع ثواباً بما هو امثال له؛ و ذلك لأنّ المكلف إن أتى بالمقدّمة بداعي امثال الواجب النفسيّ، كان عمله بداية، في امثال الوجوب النفسيّ؛ و يستحقّ الثواب عندئذٍ من قبل هذا الوجوب؛ و إن أتى بالمقدّمة و هو منصرف عن امثال الواجب النفسيّ، فلن يكون بإمكانه أن يقصد بذلك امثال الوجوب الغيبيّ؛ لما تقدّم من عدم صلاحية الوجوب الغيبيّ للتحرّك المولويّ.

و ثالثاً: أنّ مخالفة الوجوب الغيبيّ بترك المقدّمة، ليست موضوعاً مستقلاًّ لاستحقاق العقاب، إضافة إلى ما يستحقّ من عقاب على مخالفة الوجوب النفسيّ؛ و ذلك لأنّ استحقاق العقاب على مخالفة الواجب، إنّما هو بلحاظ ما يُعبّر عنه الواجب من مبادئ و ملاكات تفوت بذلك؛ و من الواضح أنّ الواجب الغيبيّ، ليس له مبادئ و ملاكات سوى ما للواجب النفسيّ من ملاك؛ فلا معنى لتعدّد استحقاق العقاب.

و رابعاً: أنّ الوجوب الغيبيّ، ملاكه المقدّميّة؛ و هذا يُفترض تعلّقه بواقع المقدّمة دون أن يُؤخذ فيه أيّ شيء إضافيّ لا دخل له في حصول ذي المقدّمة؛ و من هنا، كان قصد التوصل بالمقدّمة إلى امثال المولى و التقرب بها نحوه (تعالى)، خارجاً عن دائرة الواجب الغيبيّ؛ لعدم دخل ذلك في حصول الواجب النفسيّ؛ فطبيّ المسافة إلى الميقات، كيفما وقع و بأيّ داعٍ اتّفق، يُحقّق

الواجب الغيري؛ و لا يتوقّف الحجّ على وقوع هذا الطيّ بقصد قربيّ؛ و هذا، معنى ما يقال: من أنّ الواجبات الغيريّة، توصليّة.

مقدّمات غير الواجب

كما تتّصف مقدّمات الواجب بالوجوب الغيريّ عند القائلين بالملازمة، كذلك تتّصف مقدّمات المستحبّ، بالاستحباب الغيريّ لنفس السبب.

و أمّا مقدّمات الحرام، فهي على قسمين:

أحدهما: ما لا ينفكّ عنه الحرام؛ و يُعتبر بمثابة العلة التامة، أو الجزء الأخير من العلة التامة له؛ كالقاء الورقة في النار، الذي يترتب عليه الاحتراق.

و القسم الآخر: ما ينفكّ عنه الحرام؛ و بالإمكان أن يوجد، و مع هذا، يُترك الحرام.

فالقسم الأوّل من المقدّمات، يتّصف بالحرمة الغيريّة؛ دون القسم الثاني؛ لأنّ المطلوب في المحرّمات، ترك الحرام؛ و هو يتوقّف على ترك القسم الأوّل من المقدّمات؛ و لا يتوقّف على ترك القسم الثاني.

و مقدّمات المكروه، كمقدّمات الحرام.

الخلاصة

- التخيير الشرعيّ: هو أن يُذكر متعلّق الأمر في لسان الدليل، كبدائل مردّدة.
- التخيير العقليّ: هو أن يكون متعلّق الأمر، طبيعيّ الفعل على نحو الإطلاق البدليّ.
- إنّ الوجوب التخييريّ يتعلّق بالجامع دائماً؛ على نحو يستلزم الوجوبات المشروطة

للحصاص و الأفراد؛ و يكون وجوب كل واحدة منها، مشروط بانتفاء الحصاص الأخرى؛ فلا يلزم محذور سريان الوجوب المشروط إلى الحصاص؛ ليلزم منه المحال أو اللغو في عالم الجعل؛ بينما استلزام حبّ الجامع، للحبّ المشروط للحصاص، في عالم الشوق و الإرادة، لا محذور فيه؛ و البرهان عليه، الوجدان؛ و يسلم هذا التحليل من الغفلة عن تفسير الوجوبات المشروطة في ضوئها، و تفسير تعلق الواجب بالجامع دائماً (إما لرفع استحالة الوجوبات المشروطة أو افتراض وحدة الملاك في الوجوب التخييري)؛ و ثمرته تظهر في مسألة اجتماع الأمر و النهي؛ و فيما قد يقال من أنه إذا شكّ في واجب أنه تخييري أو تعيني، فعلى القول برجوع التخيير الشرعيّ إلى إيجاب الجامع، يكون المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير؛ فإن قيل هناك بالبراءة، قيل بها هنا بإجرائها عن التعيين؛ و إلا، فلا؛ و على القول برجوع التخيير الشرعيّ إلى الوجوبات المشروطة، كما يُقرّره الاتجاه الأوّل، فالشكّ، مرجعه إلى الشكّ في إطلاق الوجوب و اشتراطه و ثبوته في حال الإتيان بما يُحتمل كونه بديلاً و عدلاً؛ و هذا، شكّ في الوجوب الزائد، بلا إشكال؛ فتجري البراءة.

المشهور بين الأصوليين، أنّ إيجاب الشيء، يستلزم إيجاب مقدّمته، فتتصّف المقدّمة، بوجوب شرعيّ؛ غير أنه تعيّن؛ إما بمعنى أنه معلول لوجوب ذي المقدّمة؛ أو بمعنى أنّ الوجوبين معاً، معلولان للملاك القائم بذوي المقدّمة؛ فهذا الملاك، بنفسه يُؤدّي إلى إيجاب ذي المقدّمة نفسياً؛ و بضمّ مقدّميّة المقدّمة، يُؤدّي إلى إيجابها غيريّاً؛ و على كلا الوجهين، فالتلازم بين الوجوبين محفوظ؛ و لا يرد عليه اتّصاف جميع الواجبات، بالغيريّة؛ و لا شبهة عدم وجوب مصلحة الواجب النفسيّ؛ فإنّ الإيجاب، مرجعه إلى الاعتبار و الجعل الذي هو العنصر الثالث من عناصر تكوين الحكم في مقام الثبوت؛ و مصلحة الواجب، إنّما يجب أن تكون مشاركة للواجب بدرجة أقوى، في عالم الحبّ و الإرادة؛ لا في عالم الجعل؛ و قد يُحدّد المولى في عالم الجعل، مركز حقّ الطاعة على نحو يكون مغايراً لمركز حبّ الأصيل؛ فيكون ما حدّده المولى، هو الواجب في عالم الجعل دون الأصيل.

• الواجب الغيبيّ: هو ما وجب لواجب آخر.

- الواجب النفسي: هو ما لم يجب لواجب آخر.
- خصائص الوجوب الغيري: ١. أنه ليس صالحاً لتحريك المولوي بصورة مستقلة و منفصلة عن الوجوب النفسي؛ ٢. أن امتثاله لا يستتبع ثواباً؛ لأنّ امتثاله منصرفاً عن امتثال الوجوب النفسي، لا يجتمع مع قصد امتثال الوجوب الغيري؛ لعدم محرّكيّته استقلالاً؛ ٣. أن مخالفة الوجوب الغيري بترك المقدّمة، ليست موضوعاً مستقلاً لاستحقاق العقاب، إضافة إلى ما يستحقّ من عقاب على مخالفة الوجوب النفسي؛ ٤. أن الوجوب الغيري، توصليّ؛ و التعبدية، خارجة عن دائرته.
- تتصّف مقدّمات المستحبّ، بالاستحباب الغيريّ لنفس الملازمة، عند القائلين بها.
- تتصّف مقدّمات الحرام، بالغيريّة؛ فيها لا ينفكّ عنه الحرام؛ و يُعتبر بمثابة العلة التامة، أو الجزء الأخير من العلة التامة له؛ دون غيره؛ و تلحق بذلك، مقدّمات المكروه.

الأسئلة

١. اذكر الفارق بين التخييرين الشرعيّ و العقليّ.
٢. ما هو التفسير الصحيح للتخيير الشرعيّ الذي لا يغفل تفسير الوجوب المشروط في ضوئه، مع الالتزام برجوعه إلى الجامع؟ اذكر البرهان في ذلك.
٣. ما هو التعريف الصحيح للوجوب الغيريّ؟ و كيف يمنع عن شموله لجميع الواجبات؟
٤. ما هو الوجوب النفسي؟ و ما هي حقيقة فارقيّته مع الوجوب الغيريّ؟
٥. اذكر خصائص الوجوب الغيريّ، بالقياس إلى الوجوب النفسيّ.
٦. هل تشمل الغيريّة، الاستحباب و الحرمة و الكراهة؟ كيف؟

- ما هي الثمرة الفقهيّة للبحث عن الوجوب الغيريّ للمقدّمة؟ ما هي دائرة شمول الوجوب الغيريّ؟

الثمرّة الفقهيّة للنزاع في الوجوب الغيريّ

و مسألة الملازمة بين وجوب الشيء، و وجوب مقدّمته - على الرغم من كونها من المسائل الأصوليّة العريقة في علم الأصول - ، قد وقع شيء من التحير لدى باحثيها في ثمرتها الفقهيّة.

وقد يبدو لأوّل نظرة، أنّ ثمرتها، إثبات الوجوب الغيريّ؛ و هو حكم شرعيّ نستنبطه من الملازمة المذكورة.

ولكنّ الصحيح: عدم صواب هذه النظرة؛ لأنّ الحكم الشرعيّ الذي يبحثه علم الفقه - و يُطلَب من علم الأصول ذكر القواعد التي يُستنبط منها - ، إنّما هو الحكم القابل للتحريك المولويّ الذي تقع مخالفته، موضوعاً لاستحقاق العقاب؛ و قد عرفت أنّ الوجوب الغيريّ - على تقدير ثبوته - ، ليس كذلك؛ فهو لا يصلح أن يكون بنفسه ثمرة لهذه المسألة الأصوليّة.

و أفضل ما يُمكن أن يقال بهذا الصدد، تصوير الثمرة كما يلي:

أولاً: أنّه إذا اتّفق أن أصبح واجب، علّة تامّة لحرام، و كان الواجب أهمّ ملاكاً من الحرام، فتارة: تُنكر الملازمة؛ و أخرى: نقبلها؛ فعلى الأوّل، يكون الفرض، من حالات التزاحم بين ترك الحرام و فعل الواجب؛ فنرجع إلى قانون

باب التزاحم؛ و هو تقديم الأهمّ ملاكاً؛ و لا يسوغ تطبيق قواعد باب التعارض؛ كما عرفنا سابقاً؛ و على الثاني، يكون دليل الحرمة و دليل الوجوب، متعارضين؛ لأنّ الحرمة، تقتضي تعلّق الحرمة الغيريّة بنفس الواجب؛ و يستحيل ثبوت الوجوب و الحرمة على فعل واحد؛ و هذا يعني أنّ التنافي، بين الجعلين؛ و كلّما كان التنافي بين الجعلين، دخل الدليلان في باب التعارض؛ و طبّقت عليه قواعده؛ بدلاً عن قانون باب التزاحم.

ثانياً: أنّه إذا اتّفق عكس ما تقدّم في الثمرة السابقة؛ فأصبح الواجب صدفة، متوقّفاً على مقدّمة محرّمة؛ كأنقاذ الغريق إذا توقّف على اجتياز الأرض المغصوبة؛ فلا شكّ في أنّ المكلف، إذا اجتاز الأرض المغصوبة، و أنقذ الغريق، لم يرتكب حراماً؛ لأنّ الحرمة، تسقط في هذه الحالة؛ رعاية للواجب الأهمّ؛ و أمّا إذا اجتاز الأرض المغصوبة، و لم يُنقذ الغريق، فقد ارتكب حراماً، إذا أنكرنا الملازمة؛ و كذلك إذا قلنا بأنّ الوجوب الغيريّ، يختصّ بالحصّة الموصلة من المقدّمة؛ و لم يرتكب حراماً، إذا قلنا بالملازمة، و أنّ الوجوب الغيريّ لا يختصّ بالحصّة الموصلة؛ أمّا أنّه ارتكب حراماً على الأوّلين، فلا أنّ اجتياز الأرض المغصوبة، حرام في نفسه؛ و لا يوجد ما يحول دون اتّصافه - في حالة عدم التوصل به إلى الإنقاذ - بالحرمة؛ و أمّا أنّه لم يرتكب حراماً على الأخير، فلا أنّ الوجوب الغيريّ، يحول دون اتّصافه بالحرمة.

شمول الوجوب الغيريّ

قام القائلون بالملازمة، بعدّة تقسيّمات للمقدّمة؛ و بحثوا في أنّ الوجوب الغيريّ، هل يشمل كلّ تلك الأقسام؟ أو لا؟ و نذكر فيما يلي، أهمّ تلك التقسيّمات:

التقسيم الأول: تقسيم المقدّمة إلى داخلية و خارجية؛ و يراد بالداخلية، جزء الواجب؛ و بالخارجية، ما توقّف عليه الواجب من أشياء سوى أجزائه؛ و قد وقع البحث بينهم في أنّ الوجوب الغيريّ، هل يعمّ المقدّمات الداخلية؟ أو يختصّ بالمقدّمات الخارجية؟

فقد يقال بالتعميم؛ لأنّ ملاكه التوقّف؛ و الواجب، كما يتوقّف على المقدّمة الخارجية، يتوقّف أيضاً على وجود جزئه؛ إذ لا يوجد مركّب، إلا إذا وُجدت أجزاؤه.

و يقال في مقابل ذلك: بالاختصاص و نفي الوجوب الغيريّ عن الجزء؛ إمّا لعدم المقتضي له؛ أو لوجود المانع.

و بيان عدم المقتضي، أن يقال: إنّ التوقّف و المقدّمية، يستبطن المغايرة بين المتوقّف و المتوقّف عليه؛ لاستحالة توقّف الشيء على نفسه؛ و الجزء ليس مغايراً للمركّب في الوجود الخارجي؛ فلا معنى لاتصافه بالوجوب الغيريّ.

و بيان المانع بعد افتراض المقتضي، أن يقال: إنّ الجزء، متّصف بالوجوب النفسي الضمني؛ فلو اتّصف بالوجوب الغيريّ، لزم اجتماع المثليين.

فإن قيل: يُمكن أن يُفترض تأكدهما و توحدهما من خلال ذلك في وجوب واحد، فلا يلزم محذور،

كان الجواب: أنّ التأكّد و التوحد هنا، مستحيل؛ لأنّ الوجوب الغيريّ، إذا كان معلولاً للوجوب النفسي - كما يقال -، فيستحيل أن يتحد معه وجوداً؛ لاستحالة الوحدة بين العلة و المعلول في الوجود.

التقسيم الثاني: تقسيم المقدّمة إلى مقدّمة واجب، و مقدّمة وجوب؛ و لا شكّ في أنّ المقدّمة الوجوبية، كما لا يكون المكلف مسؤولاً عنها من قبل

ذلك الوجوب على ما تقدّم، كذلك لا يتعلّق الوجوب الغيريّ بها؛ لأنّه إمّا معلول للوجوب النفسيّ أو معه؛ فلا يُعقل ثبوته، إلّا في فرض ثبوت الوجوب النفسيّ؛ و فرض ثبوت الوجوب النفسيّ، يعني أنّ مقدّمات الوجوب، قد تمّت و وُجدت؛ فلا معنى لإيجابها.

التقسيم الثالث: تقسيم المقدّمة إلى شرعيّة وعقليّة و علميّة.

و المقدّمة الشرعيّة: ما أخذها الشارع قيّداً في الواجب.

و المقدّمة العقلية: ما يتوقّف عليها ذات الواجب تكويناً.

و المقدّمة العلميّة: هي ما يتوقّف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب؛ كالجمع بين أطراف العلم الإجماليّ.

و لا شكّ في أنّ الوجوب الغيريّ، لا يتعلّق بالمقدّمة العلميّة؛ لأنّها ممّا لا يتوقّف عليها نفس الواجب؛ بل إحرازه^١؛ كما لا شكّ في تعلّقه بالمقدّمة العقلية، إذا ثبتت الملازمة؛ وإمّا الكلام في تعلّقه بالمقدّمة الشرعيّة؛ إذ ذهب بعض الأعلام - كالمحقّق النائينيّ رحمته الله - إلى أنّ المقدّمة الشرعيّة كالجزء، تتّصف بالوجوب النفسيّ الضمنيّ؛ و على هذا الأساس، أنكر وجوبها الغيريّ.

و دعوى الوجوب النفسيّ للمقدّمة الشرعيّة، تقوم على افتراض أنّ مقدّميتها، بأخذ الشارع لها في الواجب النفسيّ؛ و مع أخذها في الواجب، ينسب عليها الوجوب^٢.

١. أي: بل يتوقّف على إحراز الواجب.

٢. راجع: فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٦٥.

و نردّ على هذه الدعوى، بما تقدّم: من أن أخذها قيداً، يعني تخصيص الواجب بها، و جعل الأمر متعلّقاً بالتقيّد؛ فيكون تقيّد الفعل بمقدمته الشرعيّة، واجباً نفسياً ضمناً؛ لا القيد نفسه [واجباً نفسياً].

فإن قيل: إنّ التقيّد منتزَع عن القيد، فالأمر به، أمر بالقيد،

كان الجواب: أنّ القيد و إن كان دخيلاً في حصول التقيّد - لأنّه طرف له - ، لكنّ هذا، لايعني كونه عينه؛ بل التقيّد بما هو معنى حرفي، له حظّ من الوجود الواقعيّة، مغايراً لوجود طرفيه؛ و ذلك هو متعلّق الأمر النفسى ضمناً؛ فالمقدمه الشرعيّة إذاً، تتّصف بالوجوب الغيري؛ كالمقدمه العقلية، إذا تمّت الملازمة.

الخلاصة

- إنّ ثمره البحث عن غيريّة الوجوب في المقدمه، هو أنّه إذا اتّفق أن أصبح واجب، علّة تامّة لحرام، و كان الواجب أهمّ ملاكاً من الحرام، فتارة: نُنكر الملازمة؛ و أُخرى: نقبلها؛ فعلى الأوّل، يكون الفرض، من حالات التزاحم بين ترك الحرام و فعل الواجب؛ فنرجع إلى قانون باب التزاحم؛ و هو تقديم الأهمّ ملاكاً؛ و لايسوغ تطبيق قواعد باب التعارض؛ و على الثاني، يكون دليل الحرمة و دليل الوجوب، متعارضين؛ لأنّ الحرمة، تقتضي تعلّق الحرمة الغيريّة بنفس الواجب؛ و يستحيل ثبوت الوجوب و الحرمة على فعل واحد؛ و هذا يعني أنّ التنافي، بين الجعلين؛ و كلّما كان التنافي بين الجعلين، دخل الدليلان في باب التعارض؛ و طبّقت عليه قواعده؛ بدلاً عن قانون باب التزاحم؛ و أمّا إذا اتّفق عكس ذلك، فأصبح الواجب صدفه، متوقّفاً على مقدمه محرّمة؛ فلا شكّ أنّ الحرمة تسقط؛ و لكن إذا ارتكب المقدمه المحرّمة و لم يأت بالواجب، فإنّ إنكارنا للملازمة أو القول باختصاص الوجوب الغيري بالحصّة الموصلة، يقتضي القول بالحرمة؛

و القول بالملازمة و أنّ الوجوب الغيري لا يختصّ بالخصّة الموصلة، يقتضي عدم الحرمة.

- **المقدّمة الداخليّة:** هي جزء الواجب.
- **المقدّمة الخارجيّة:** هي ما يتوقّف عليه الواجب، من أشياء سوى أجزائه.
- **المقدّمة الشرعيّة:** هي ما أخذها الشارع قيّداً في الواجب.
- **المقدّمة العقليّة:** هي ما يتوقّف عليها ذات الواجب تكويناً.
- **المقدّمة العلميّة:** هي ما يتوقّف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب؛ كالجمع بين أطراف العلم الإجماليّ.
- لا شكّ في أنّ الوجوب الغيريّ، لا يتعلّق بالمقدّمة العلميّة؛ لأنّها ممّا لا يتوقّف عليها نفس الواجب؛ بل يتوقّف عليها إحرازه؛ كما لا شكّ في تعلّقه بالمقدّمة العقليّة و الشرعيّة؛ حتّى و لو أنكرت الأخيرة، بدعوى اتّصافها بالوجوب النفسيّ الضمنيّ.

الأسئلة

١. اشرح الثمرة الفقهيّة للبحث عن غيريّة الوجوب في المقدّمة.
٢. ما هي المقدّمة الداخليّة؟ و ما هو فرقها مع الخارجيّة؟
٣. عرّف كلاً من المقدّمات الشرعيّة و العقليّة و الشرعيّة.
٤. ابحث شمول الوجوب الغيريّ لمقدّمتي الوجوب و الواجب.
٥. بيّن شمول الوجوب الغيريّ لكلّ من المقدّمات الشرعيّة و العقليّة و العلميّة.
٦. ما هو المقصود من الوجوب النفسيّ الضمنيّ للمقدّمة الشرعيّة؟ ناقش الفكرة.

- هل يرجع الوجوب الغيريّ إلى مرحلة الجعل و الإيجاب؟ أم إلى مرحلة الإرادة؟ وهل يقتضي ذلك، وجوب طبيعيّ المقدّمة؟ أم الحصّة الموصلة منها؟

تحقيق حال الملازمة

و الصحيح: إنكار الوجوب الغيريّ في مرحلة الجعل و الإيجاب؛ مع التسليم بالشوق الغيريّ في مرحلة الإرادة.

أمّا الأول: فلأنّ الوجوب الغيريّ: إن أُريد به الوجوب المترشّح بصورة قهرية، من قبل الوجوب النفسيّ، فهذا غير معقول؛ لأنّ الوجوب جعل واعتبار؛ و الجعل فعل اختياريّ للجاعل؛ و لا يُمكن ترشّحه بصورة قهرية؛ و إن أُريد به وجوب يُجعل بصورة اختياريّة من قبل المولى، فهذا يحتاج إلى مبرّر و مصحّح لجعله؛ مع أنّ الوجوب الغيريّ، لا مصحّح لجعله؛ لأنّ المصحّح للجعل - كما تقدّم في محلّه - ، إمّا إبراز الملاك بهذا اللسان التشريعيّ؛ و إمّا تحديد مركز حقّ الطاعة و الإدانة؛ و كلا الأمرين، لا معنى له في المقام؛ لأنّ الملاك، مبرّز بنفس الوجوب النفسيّ؛ و الوجوب الغيريّ، لا يستتبع إدانة و لا يصلح للتحريك؛ كما مرّ بنا؛ فيلغو جعله.

و أمّا الثاني: فمن أجل التلازم بين حبّ شيء و حبّ مقدّمته؛ و هو تلازم لا برهان عليه؛ و إنّها نُؤمن به، لشهادة الوجدان؛ و بذلك صحّ افتراض الحبّ في جلّ الواجبات النفسيّة التي تكون محبوبة بما هي مقدّمات لمصالحها

و فوائدها المترتبة عليها؛ و لو أنكرنا الملازمة بين حب الشيء و حب مقدمته، لما أمكن التسليم بمحبوبيّة هذه الواجبات النفسيّة.

حدود الواجب الغيريّ

و في حالة التسليم بالواجب الغيريّ في مرحلتي الجعل و الحبّ معاً، أو في إحدى المرحلتين على الأقلّ، يقع الكلام في أنّ متعلّق الوجوب الغيريّ، هل هو الحصّة الموصلة من المقدّمة؟ أو طبيعيّ المقدّمة؟

قد يقال: بأنّ المسألة، مبنية على تعيين الملاك و الغرض من الواجب الغيريّ؛ فإن كان الغرض، هو التمكنّ من الواجب النفسيّ، فمن الواضح أنّ هذا الغرض، يحصل بطبيعيّ المقدّمة؛ و لا يختصّ بالحصّة الموصلة؛ فيتعيّن أن يكون الوجوب الغيريّ تبعاً لغرضه، متعلّقاً بالطبيعيّ أيضاً؛ و إن كان الغرض، حصول الواجب النفسيّ، فهو يختصّ بالمقدّمة الموصلة؛ و يثبت حينئذ، اختصاص الوجوب بها أيضاً؛ تبعاً للغرض.

و في المسألة قولان؛ فقد ذهب صاحب الكفاية و جماعة، إلى الأوّل؛ و ذهب صاحب الفصول و جماعة، إلى الثاني^٢.

و يُمكن أن يُبرهن على الأوّل: بأنّ الوجوب الغيريّ، لو كان متعلّقاً بالحصّة الموصلة إلى الواجب النفسيّ خاصّة، لزم أن يكون الواجب النفسيّ قيّداً في متعلّق الوجوب الغيريّ؛ و القيد مقدّمة للمقيّد؛ و هذا، يُؤدّي إلى أن يُصبح الواجب النفسيّ، مقدّمة للواجب الغيريّ.

١. راجع: كفاية الأصول، ص ١٤٢.

٢. راجع: الفصول الغرويّة، ص ٨٦.

و يُمكن أن يُبرهن على الثاني: بأنّ غرض الوجوب الغيري، ليس هو التمكن؛ بل نفس حصول الواجب النفسي؛ لأنّ دعوى أنّ الغرض هو التمكن، إن أُريد بها أنّ التمكن غرض نفسيّ، فهو باطل بدهاءة؛ و خلف أيضاً؛ لأنّه يجعل المقدّمة موصلة دائماً؛ لعدم انفكاكها عن التمكن الذي هو غرض نفسيّ؛ مع أنّنا نتكلّم عن المقدّمة التي تنفكّ خارجاً، عن الغرض النفسيّ؛ و إن أُريد بها أنّ التمكن غرض غيريّ، فهو بدوره طريق إلى غرض نفسيّ لا محالة؛ إذ وراء كلّ غرض غيريّ، غرض نفسيّ؛ فإن كان الغرض النفسيّ منه، حصول الواجب النفسيّ، ثبت أنّ هذا، هو الغرض الأساسيّ من الواجبات الغيريّة؛ و إلّا، تسلسل الكلام حتّى يعود إليه لا محالة.

فالصحيح إذاً: اختصاص الوجوب، بالخصّة الموصلة؛ و لكن لا بمعنى أخذ الواجب النفسيّ قيّداً في متعلّق الوجوب الغيريّ، كما تُوهّم في البرهان على القول الأوّل؛ بل بمعنى أنّ الوجوب الغيريّ، متعلّق بمجموعة المقدّمات التي متى ما وُجدت، كان وجود الواجب بعدها مضموناً.

مشاكل تطبيقية

استعرضنا فيما سبق، أربع خصائص و حالات، للوجوب الغيريّ؛ و تنصّ الثانية منها، على أنّ امتثال الوجوب الغيريّ، لا يستتبع ثواباً؛ و تنصّ الرابعة منها، على أنّ الواجب الغيريّ، توصلّي.

وقد لوحظ: أنّ ما ثبت من ترتّب الثواب على جملة من المقدّمات - كما دلّت عليه الروايات - ، ينافي الحالة الثانية للوجوب الغيريّ؛ و أنّ ما ثبت من عباديّة الوضوء و الغسل و التيمّم، و اعتبار قصد القرية فيها، ينافي الحالة الرابعة له.

و الجواب: أمّا فيما يتّصل بالحالة الثانية، فهو أنّها تنفي استتباع امتثال الوجوب الغيريّ، بما هو امتثال له للثواب؛ و لانفني ترتّب الثواب على المقدّمة، بما هي شروع في امتثال الوجوب النفسيّ؛ و ذلك فيما إذا أتى بها بقصد التوصلّ بها إلى امتثاله؛ و ما ثبت بالروايات من الثواب على المقدّمات، يُمكن تطبيقه على ذلك.

و أمّا فيما يتّصل بالحالة الرابعة، فإنّها في الحقيقة، إنّما تنفي دخول أيّ شيء في دائرة الواجب الغيريّ، زائداً على ذات المقدّمة التي توقّف عليها الواجب النفسيّ؛ فإذا كان الواجب النفسيّ متوقّفاً على ذات الفعل، امتنع أخذ قصد القرية في متعلّق الوجوب الغيريّ؛ لعدم توقّف الواجب النفسيّ عليه؛ و إذا كان الواجب النفسيّ، متوقّفاً على الفعل مع قصد القرية، تعيّن تعلّق الوجوب الغيريّ بهما معاً؛ لأنّ قصد القرية في هذه الحالة، يُعتبر جزءاً من المقدّمة؛ و في كلّ مورد يقوم فيه الدليل على عباديّة المقدّمة، نستكشف انطباق هذه الحالة عليها.

فإن قيل: أليس قصد القرية، معناه التحرك عن محرّك مولويّ لإيجاد الفعل؟ و قد افترضنا أنّ الأمر الغيريّ، لا يصلح للتحريك المولويّ، كما نصّت عليه الحالة الأولى من الحالات الأربع المتقدّمة للوجوب الغيريّ؟ فما هو المحرّك المولويّ نحو المقدّمة؟

كان الجواب: أنّ المحرّك المولويّ نحوها، هو الوجوب النفسيّ المتعلّق بذبيها؛ و هذا التحريك، يتمثّل في قصد التوصلّ؛ هذا إضافة إلى إمكان افتراض وجود أمر نفسيّ متعلّق بالمقدّمة أحياناً؛ بقطع النظر عن مقدّمتيها؛ كما هو الحال في الوضوء، على القول باستحبابه النفسيّ.

الخلاصة

- يُنكر الوجوب الغيبي في مرحلة الجعل و الإيجاب؛ و ذلك لأنّ المصحح للجعل، إمّا إبراز الملاك بهذا اللسان التشريعي؛ و إمّا تحديد مركز حقّ الطاعة و الإدانة؛ و الملاك، مبرز بنفس الوجوب النفسي؛ و الوجوب الغيبي، لا يستتبع إدانة و لا يصلح للتحريك؛ فيلغو جعله؛ و الوجوب القهري المترشح من قبل الوجوب النفسي، غير معقول.
- يشهد الوجدان بالتلازم بين حبّ الشيء و حبّ مقدّمته؛ و إنكارها يمنع عن التسليم بمحبوبية الواجبات النفسية.
- مع التسليم بالواجب الغيبي في مرحلتي الجعل و الحبّ معاً، أو في إحدى المرحلتين على الأقلّ، فإن كان الغرض، حصول الواجب النفسي، فهو يختصّ بالمقدّمة الموصلة؛ و إن كان التمكنّ من الواجب النفسي، فيحصل بطبيعيّ المقدّمة؛ و الصحيح، اختصاص الوجوب، بالحصة الموصلة؛ و لكن لا بمعنى أخذ الواجب النفسي قيداً في متعلّق الوجوب الغيبي، كما تُوهّم؛ بل بمعنى أنّ الوجوب الغيبي، متعلّق بمجموعة المقدّمات التي متى ما وُجدت، كان وجود الواجب بعدها مضموناً.
- لاينافي ما ثبت من ترتّب الشواب على جملة من المقدّمات، عدم استتباع الوجوب الغيبي للشواب؛ ترتّباً على الشروع بالواجب النفسي؛ بل ينافي؛ امتثاله للشواب دون قصد المقدّمية؛ و لاينافي توصلية الوجوب الغيبي، ما ثبت من عبادية بعض المقدّمات، فيما إذا كان قصد القرية، جزءاً من المقدّمة؛ و المحرك المولوي نحو المقدّمة، هو الوجوب النفسي المتعلّق بذاتها الذي يتمثّل في قصد التوصل؛ على أنّ بالإمكان افتراض تعلق الأمر النفسي ببعض المقدّمات.

الأسئلة

١. هل يصح إرجاع الوجوب الغيري، إلى مرحلة الجعل و الإيجاب؟ لماذا؟
٢. ما هو دليل استلزام حب الشيء، لحب مقدّمته؟
٣. هل الواجب الغيري طبيعيّ المقدّمة؟ أو الحصّة الموصلة منها؟
٤. كيف يجتمع عدم استتباع الوجوب الغيريّ للشواب، مع ما ثبت من ترتّب الشواب على بعض المقدّمات؟
٥. هل تجتمع توصليّة الواجب الغيريّ، مع ما ثبت من عباديّة بعض المقدّمات؟ كيف؟

- متى يُجزى المأمور به بالأمر الاضطراري؟ و متى لا يُجزى؟ هل يُجزى امتثال الأمر الظاهري عن الواجب الواقعي؟

دلالة الأوامر الاضطرارية والظاهريّة على الإجزاء

لا شكّ في أنّ الأصل اللفظي في كلّ واجب لدليله إطلاق، أنّه لا يُجزى عنه شيء آخر؛ لأنّ إجزاءه عنه، معناه كونه مسقطاً؛ و مرجع مُسقطيّة غير الواجب للواجب، أخذ عدمه قيماً في الوجوب؛ و هذا التقييد، منفيّ بإطلاق دليل الواجب؛ و هذا ما قد يُسمّى بـ «قاعدة عدم الإجزاء»؛ و لكن يُدعى الخروج عن هذه القاعدة في بعض الحالات، استناداً إلى ملازمة عقليّة؛ كما في حالة الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري؛ أو الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري؛ إذ قد يقال بأنّ الأمر الاضطراريّ أو الظاهريّ، يدلّ دلالة التزاميّة عقليّة على إجزاء متعلّقه عن الواجب الواقعيّ؛ على أساس وجود ملازمة بين جعله و بين نكته تقتضي الإجزاء؛ و التفصيل كما يلي:

دلالة الأوامر الاضطرارية على الإجزاء عقلاً

إذا تعذّر الواجب الأصليّ، على المكلف، فأمر بالميسور اضطراراً - كالعاجز عن القيام، تُشرّع في حقّه الصلاة من جلوس -، فتارة: يكون الأمر الاضطراريّ، مقيداً باستمرار العذر في تمام الوقت؛ و أخرى: يكون ثابتاً بمجرد عدم التمكن في أول الوقت.

و لنبدأ بالثاني فنقول:

إذا بادر المريض فصلّى جالساً في أوّل الوقت، ثم ارتفع العذر في أثناء الوقت، فلا تجب عليه الإعادة؛ و البرهان على ذلك: أنّ المفروض، أنّ الصلاة من جلوس التي وقعت منه في أوّل الوقت، كانت مصداقاً للواجب بالأمر الاضطراريّ.

و حينئذ نتساءل: أنّ وجوبها، هل هو تعينيّ أو تخيريّ؟

و الجواب: هو أنّه تخيريّ؛ و لا يُحتمل أن يكون تعينيّاً؛ لوضوح أنّ هذا المريض، كان بإمكانه أن يؤخّر صلاته إلى آخر الوقت، فيصليّ عن قيام؛ و إذا كان وجوبها تخيريّاً، فهذا يعني وجود عدلين و بديلين، يُخَيَّرُ المكلف بينهما؛ فإن كان هذان العدلان، هما الصلاة الاضطراريّة و الصلاة الاختياريّة، فقد ثبت المطلوب؛ لأنّ معنى ذلك، أنّ الواجب هو الجامع بين الصلاتين؛ و قد حصل؛ فلا موجب للإعادة؛ و إن كان هذان العدلان، هما مجموع الصلاتين من ناحية و الصلاة الاختياريّة من ناحية أخرى - بمعنى أنّ المكلف مخيّر بين أن يصليّ من جلوس أولاً و من قيام أخيراً، و بين أن يقتصر على الصلاة من قيام في آخر الوقت - ، فهذا تخيير بين الأقلّ و الأكثر؛ و هو مستحيل؛ و بهذا، يتبرهن الإجزاء.

و أمّا إذا كان الأمر الاضطراريّ مقيّداً باستيعاب العذر لتمام الوقت، فتارة: يُصليّ المريض في أوّل الوقت، ثم يرتفع عذره في الأثناء، و أخرى: يُصليّ في جزء من الوقت، و يكون عذره مستوعباً للوقت حقّاً.

ففي الحالة الأولى، لا يقع ما أتى به، مصداقاً للواجب الاضطراريّ؛ إذ لا أمر اضطراريّ في هذه الحالة، ليُبَحِّث عن دلالته على الإجزاء.

و في الحالة الثانية، لا مجال للإعادة؛ ولكن يقع الكلام عن وجوب القضاء؛ فقد يقال بعدم وجوب القضاء؛ لأنّ الأمر الاضطراريّ، يكشف عقلاً عن وفاء متعلّقه بملاك الواجب الاختياريّ؛ إذ لولا ذلك، لما أمر به؛ و مع الوفاء، لا فوت ليجب القضاء.

و لكن يرد على ذلك، أنّ الأمر الاضطراريّ، يصحّ جعله في هذه الحالة، إذا كانت الوظيفة الاضطراريّة، وافية بجزء من ملاك الواقع، مع بقاء جزء آخر مهمّ لا بدّ من استيفائه؛ إذ في حالة من هذا القبيل، يُمكن للمولى أن يأمر بالوظيفة الاضطراريّة في الوقت، إدراكاً لذلك الجزء من الملاك في وقته الأصليّ، ثمّ يأمر بعد ذلك بالقضاء، استيفاءً للباقي؛ فلا دلالة للأمر الاضطراريّ عقلاً على الإجزاء في هذه الحالة؛ بل يبقى على الفقيه، استظهار الحال من لسان دليل الأمر الاضطراريّ و إطلاقه؛ فقد يستظهر منه الإجزاء لظهور لسانه في وفاء البدل، بتمام مصلحة المبدل، أو ظهور حاله في أنّه في مقام بيان تمام ما يجب ابتداء و انتهاء؛ فإنّ سكوته عن وجوب القضاء حينئذ، يدلّ على عدمه.

دلالة الأوامر الظاهريّة على الإجزاء عقلاً

قد تُؤدّي الحجّة إلى تطبيق الواجب المعلوم، على غير مصداقه الواقعيّ؛ بأن تدلّ على أنّ الواجب، صلاة الظهر؛ مع أنّه صلاة الجمعة؛ أو على أنّ الثوب طاهر؛ مع أنّه نجس؛ فإذا أتى المكلف بالوظيفة، وفقاً للحجّة الظاهريّة، فهل يُجزّي ذلك عن الواجب الواقعيّ، بلا حاجة إلى قيام دليل خاصّ على الإجزاء؟ أو يحتاج إثبات الإجزاء في كلّ مورد، إلى دليل خاصّ؛ و بدونه، يُرجع إلى قاعدة عدم الإجزاء.

قد يقال بالإجزاء؛ بدعوى الملازمة العقلية بين الأمر الظاهري وبينه؛ لأنّ الأمر الظاهري في حالات المخالفة للواقع، يكشف عن وجود مصلحة في مورده؛ على نحو يُستوفى به الملاك الواقعي الذي يفوت على المكلف، بسبب التعبد بالحجة الظاهرية؛ وذلك ببرهان أنه لو لا افتراض مصلحة من هذا القبيل، لكان جعل الأمر الظاهري، قبيحاً؛ لأنه يكون مفوتاً للمصلحة على المكلف، ومُلقياً له في المفسدة؛ ومع اكتشاف مصلحة من هذا القبيل، يتعين الإجزاء؛ فلا تجب الإعادة، فضلاً عن القضاء؛ لحصول الملاك الواقعي واستيفائه؛ و البناء على الاكتشاف المذكور، يُسمى بـ «القول بالسببية في جعل الحجية»؛ بمعنى أنّ الأمانة الحجّة، تكون سبباً في حدوث ملك في موردها.

و يرد على ذلك:

أولاً: أنّ الأحكام الظاهرية على ما تقدّم، أحكام طريقية، لم تنشأ من مصالح وملاكات في متعلقاتها؛ بل من نفس ملاكات الأحكام الواقعية؛ وقد مرّ دفع محذور استلزام الأحكام الظاهرية، لتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة؛ ولو كانت الأحكام الظاهرية، ناشئة من مصالح وملاكات على ما ادّعي، للزم التصويب؛ إذ بعد افتراض وفاء الوظيفة الظاهرية بنفس ملك الواجب الواقعي، يستحيل أن يبقى الوجوب الواقعي مختصاً بمتعلّقه الأولي؛ بل ينقلب لا محالة؛ ويتعلّق بالجامع بين الأمرين؛ وهذا نحو من التصويب.

و ثانياً: إذا سلّمنا أنّ ما يفوت على المكلف بسبب الحجّة الظاهرية من مصالح، لا بدّ أن تضمن الحجّة تداركه؛ إلّا أنّ هذا، لا يقتضي افتراض مصلحة، إلّا بقدر ما يفوت بسببها؛ فإذا افترضنا انكشاف الخلاف في أثناء

الوقت، لم يكن ما فات، بسبب الحجّة؛ إلا فضيلة الصلاة في أوّل وقتها مثلاً؛ لا أصل ملاك الواقع لإمكان استيفائه معاً؛ وهذا، يعنى أنّ المصلحة المستكشفة من قبل الأمر الظاهريّ، إنّما هي في سلوك الأمانة والتعبّد العمليّ بها، بالنحو الذي يجبر ما يخسره المكلف بهذا السلوك؛ و ليست قائمة بالمتعلّق وبالوظيفة الظاهريّة بذاتها؛ فإذا انقطع التعبّد في أثناء الوقت، بانكشاف الخلاف، انتهى أمد المصلحة؛ وهذا ما يُسمّى بـ «المصلحة السلوكيّة»؛ و عليه، فلا موجب للإجزاء عقلاً.

نعم، يبقى إمكان دعوى الإجزاء، بتوهم حكومة بعض أدلّة الحجّيّة، على أدلّة الأحكام الواقعيّة و توسعتها لموضوعها؛ وقد أوضحنا ذلك سابقاً؛ وهو إجزاء مبنيّ على الاستظهار من لسان دليل الحجّيّة؛ و لا علاقة له بالملازمة العقليّة؛ و يأتي دفع هذا التوهم، عند التمييز بين الحكومة الواقعيّة و الحكومة الظاهريّة في مباحث التعارض^١ إن شاء الله (تعالى).

الخلاصة

- قاعده عدم الإجزاء: إنّ تقيّد بقاء الوجوب بعدم شيء، منفيّ بإطلاق دليل الواجب.
- إذا كان الأمر الاضطراريّ ثابتاً بمجرد عدم التمكن في أوّل الوقت، فيُجزى الإتيان به في أوّل الوقت؛ وذلك لأنّ وجوبه تخيريّ و لا يُحتمل كونه تعيينيّاً؛ فإمّا التخيير بين الإتيان بالاضطراريّ أو الأصليّ؛ و إمّا بين الجمع بينهما أو الأصليّ؛

١. الظاهر أنّ المصنّف رحمته فاته التعرّض إلى هذا البحث في هذه الحلقة؛ فلتراجع تقارير بحوثه.

فيلزم منه التخيير بين الأقل والأكثر؛ وهو مستحيل؛ فيتعين الإجزاء؛ وأما إذا كان الأمر الاضطراريّ مقيداً باستمرار العذر في تمام الوقت؛ فلا يُجزى الإتيان بالاضطراريّ في أول الوقت، لو ارتفع العذر بعده في الأثناء؛ ولكن إذا كان عذره مستوعباً للوقت حقاً، فلا دلالة للأمر الاضطراريّ عقلاً على الإجزاء؛ بل يبقى على الفقيه، استظهار الحال من لسان دليل الأمر الاضطراريّ وإطلاقه؛ فقد يستظهر منه الإجزاء؛ لظهور لسانه في وفاء البدل، بتمام مصلحة البدل؛ أو ظهور حاله في أنّه في مقام بيان تمام ما يجب ابتداءً وانتهاءً؛ فإن سكوته عن وجوب القضاء حينئذ، يدلّ على عدمه.

- **القول بالسببية في جعل الحجية:** هو البناء على أنّ الأمانة الحجّة، تكون سبباً في حدوث ملك في موردها؛ أي: إنّ الأمر الظاهريّ في حالات المخالفة للواقع، يكشف عن وجود مصلحة في مورده؛ على نحو يستوفي به الملك الواقعيّ الذي يفوت على المكلف، بسبب التعبد بالحجّة الظاهرية؛ وذلك يبرهان أنّه لو لا افتراض مصلحة من هذا القبيل، لكان جعل الأمر الظاهريّ، قبيحاً؛ لأنّه يكون مفوّتاً للمصلحة على المكلف، ومُلقياً له في المفسدة.
- **المصلحة السلوكية:** هي أنّ المصلحة المستكشّفة من قبل الأمر الظاهريّ، إنّما في سلوك الأمانة و التعبد العمليّ بها، بالنحو الذي يجبر ما يخسره المكلف بهذا السلوك؛ وليست قائمة بالمتعلّق وبالوظيفة الظاهرية بذاتها؛ فإذا انقطع التعبد في أثناء الوقت، بانكشاف الخلاف، انتهى أمد المصلحة.
- إنّ الامتثال بالأمر الظاهريّ، لا يُجزى عن الأمر الواقعيّ عقلاً؛ لأنّ القول بالسببية، مرفوض؛ لطريقة الأحكام الظاهرية؛ و لاستلزامه القول بالتصويب؛ على أنّ المصلحة السلوكية على فرض التسليم بالملازمة بين الأمرين الظاهريّ والواقعيّ، تمنع من الإجزاء؛ نعم، يبقى إمكان دعوى الإجزاء، بتوهم حكومة بعض أدلّة الحجية، على أدلّة الأحكام الواقعية و توسعتها لموضوعها؛ و هو إجزاء مبنيّ على الاستظهار من لسان دليل الحجية؛ و لا علاقة له بالملازمة العقلية.

الأسئلة

١. اشرح قاعدة عدم الإجزاء.
٢. اشرح إجزاء الأمر الاضطراريّ أو عدم إجزائه في الحالات المختلفة.
٣. بيّن القول بالسببية في جعل الحجية.
٤. ما هي المصلحة السلوكية؟
٥. هل يُجزى الأمر الظاهريّ، عن الأمر الواقعيّ؟ فصلّ الجواب.

• متى لا يمتنع اجتماع الأمر والنهي؟

امتناع اجتماع الأمر والنهي

لا شك في التضادّ بين الأحكام التكليفيّة الواقعيّة؛ و على هذا الأساس، يمتنع اجتماع الأمر والنهي؛ لتضادّهما بلحاظ المبادئ و عالم الملاك، و بلحاظ النتائج و عالم الامتثال؛ أمّا الأوّل، فلأنّ مبادئ الأمر، هي المصلحة و المحبوبيّة؛ و مبادئ النهي، هي المفسدة و المبعوضيّة؛ و أمّا الثاني، فلضيق قدرة المكلف عن امتثالها معاً، و عدم إمكان الترتّب بينهما؛ و قد سبق في مباحث القدرة، أنّه كلّما ضاقت قدرة المكلف عن الجمع بين شيئين، و لم يكن بالإمكان الترتّب بين أمريهما و حكميهما، امتنع جعل الحكمين.

و على هذا الأساس، إذا دلّ دليل على الأمر بشيء، و دلّ دليل آخر، على النهي عنه من قبيل «صلّ» و «لا تُصلّ»، كان الدليلان، متعارضين؛ للتنافي بين الجعلين، بسبب التضادّ في عالم الملاك أولاً، و بسبب ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين مع عدم إمكان الترتّب، ثانياً؛ و هذا ممّا لا إشكال فيه من حيث الأساس؛ و لكن قد نفترض بعض الخصوصيّات في الأمر و النهي، التي قد تُخرجهما عن كونهما مجتمعين حقّاً على شيء واحد؛ فيزول الامتناع؛ و لا ينشأ التعارض بين دليلهما؛ و يُمكن تلخيص تلك الخصوصيّات، فيما يلي:

[اجتماع الأمر والنهي بالإطلاق والتقيد]

الخصوصية الأولى: أن نفترض تعلّق الأمر بالطبيعة، على نحو التخيير العقليّ، بين حصصها، وتعلّق النهي بحصّة معينة من حصصها؛ من قبيل «صل» و «لا تُصلّ في الحَمَام»؛ وهذا الافتراض، يوجب اختلاف المتعلّقين بالإطلاق والتقيد؛ ولا شكّ في أنّ ذلك، يوجب زوال السبب الثاني للتنافي؛ وهو ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين؛ وذلك لأنّه إذا كان بإمكان المكلف أن يُصليّ في غير الحَمَام، فهو قادر على الجمع بين الامتثالين؛ وإنّما المهمّ، تحقيق حال السبب الأوّل للتنافي؛ وهو التضادّ في عالم المبادئ؛ فقد يقال بزواله أيضاً؛ لأنّ الوجوب بمبادئه متعلّق بالجامع؛ ولا يسري إلى الحصّة، والحرمة بمبادئها قائمة بالحصّة؛ فلم يتحدّ المعروض لهما؛ وهذا، مبنيّ على بحث تقدّم في التخيير العقليّ؛ وأنّه هل يستبطن تخييراً شرعيّاً وجوبات مشروطة للحرص؟ ولو بلحاظ عالم المبادئ؟ فإن قيل باستبطانه ذلك، لم يُجد اختلاف المتعلّقين بالإطلاق والتقيد، في التغلّب على السبب الأوّل للتنافي؛ لأنّ وجوب الجامع، يسري ولو بمبادئه، إلى حرص؛ وإن أنكرنا الاستبطان المذكور، أتجه القول بعدم التنافي و جواز الأمر بالمطلق والنهي عن الحصّة.

غير أنّ مدرسة المحقّق النائيني رحمته الله برهنت على التنافي بين الأمر بالمطلق والنهي عن الحصّة بطريقة أخرى منفصلة عن الاستبطان المذكور؛ وهي أنّ الأمر بالمطلق، يعني أنّ الواجب، لوحظ مطلقاً من ناحية حصصه؛ والإطلاق، مؤداه الترخيص في تطبيق الجامع على أيّ واحدة من تلك الحصص؛ وهذا متعدّد بعدد الحصص؛ وعليه، فالترخيص في تطبيق الجامع على الحصّة للنهي، ينافي هذا النهي لا محالة؛ لأنّ نفس الحصّة، معروضة لهما معاً؛ فالتنافي

لا يقع بالذات بين النهي عن الحصّة و الأمر بالمطلق؛ بل بين النهي عن الحصّة، و الترخيص فيها؛ الناتج عن إطلاق متعلّق الأمر^١.

و الفرق بين إثبات التنافي بطريقة الميرزا هذه، و إثباتها بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً، أنّه: على طريقة الميرزا، لا يكون هناك تناف بين وجوب المطلق و النهي على نحو الكراهة عن حصّة من حصصه؛ لأنّ الكراهة، لاتنافي الترخيص؛ و من هنا، فسّر الميرزا: كراهة الصلاة في الحّمّام و أمثالها؛ و أمّا على مسلك الاستبطان المذكور سابقاً، فالتنافي، واقع بين الأمر بالمطلق و النهي عن الحصّة؛ سواء كان تحريمياً أو كراهتياً.

و لكنّ التحقيق: أنّ طريقة الميرزا هذه في إثبات التنافي، غير وجيهة؛ لأنّ الإطلاق، ليس ترخيصاً في التطبيق و لا يستلزمه؛ أمّا أنّه ليس ترخيصاً، فلأنّ حقيقة الإطلاق - كما تقدّم - ، عدم لحاظ القيد مع الطبيعة، عندما يراد جعل الحكم عليها؛ و أمّا أنّه لا يستلزم الترخيص، فلأنّ عدم لحاظ القيد، إنّما يستلزم عدم المانع من قبل الأمر في تطبيق متعلّقه على أيّ حصّة من الحصص؛ و عدم المانع من قبل الأمر شيء، و عدم المانع من قبل جاعل الأمر المساوق للترخيص الفعليّ، شيء آخر؛ و ما ينافي النهي عقلاً، هو الثاني؛ دون الأوّل.

و على أيّ حال، فإذا تجاوزنا هذه الخصوصية، و افترضنا الامتناع و التنافي على الرغم من الاختلاف بالإطلاق و التقييد بين المتعلّقين، نصل حينئذ إلى الخصوصية الأخرى، كما يلي:

[اجتماع الأمر و النهي بتعدّد العنوان]

الخصوصيّة الثنائية: أن نفترض تعدّد العنوان، و تعلق الأمر بعنوان، و النهي بعنوان آخر؛ و تعدّد العنوان، قد يُسبّب جواز الاجتماع و رفع التنافي بأحد وجهين:

الأول: أن تعدّد العنوان يُبرهن على تعدّد المعنوّن؛

و الثاني: دعوى الاكتفاء بسجّرّد تعدّد العنوان في دفع التنافي، مع الاعتراف بوحدة المعنوّن و الوجود، خارجاً.

أما الوجه الأول: فهو إذا تمّ، يدفع التنافي بكلا تقريبيه؛ أي: بتقريب استبطان الأمر بالجامع للوجوبات المشروطة بالحصص؛ و بتقريب استلزامه الترخيص، في التطبيق على الحصّة المنافي للنهي؛ إذ مع تعدّد الوجود الخارجي، لا يجري كلا هذين التقريبين.

و لكنّ الإشكال، في تماميّة هذا الوجه؛ إذ لا برهان على أنّ سجّرّد تعدّد العنوان، يكشف عن تعدّد المعنوّن خارجاً؛ لأنّ بالإمكان، انتزاع عنوانين من موجود خارجي واحد؛ نعم، إذا ثبت أنّ العنوان ماهيّة حقيقيّة للشيء، تُمثّل حقيقته النوعيّة، فمن الواضح أنّ تعدّده يساوق تعدّد الشيء خارجاً؛ إذ لا يُمكن أن يكون للشيء الخارجي الواحد، ماهيتان نوعيتان؛ و لكن، ليس كلّ عنوان يُشكّل الماهيّة النوعيّة لمعنونه؛ بل كثيراً، يكون من العناوين العرضيّة المنتزعة.

و أما الوجه الثاني: فحاصله أنّ الأحكام، إنّما تتعلّق بالعناوين و الصور الذهنيّة؛ لا بالوجود الخارجي مباشرة؛ فإذا كان العنوان في أفق الذهن متعدّداً، كفى ذلك في عدم التنافي.

فإن قيل: إنّ العناوين في الذهن، إنّما يعرض لها الأمر والنهي، بما هي مرآة للخارج؛ وهذا يعني استقرار الحكم في النهاية على الوجود الخارجي بتوسط العنوان؛ والوجود الخارجي واحد؛ فلا يُمكن أن يثبت أمر ونهي عليه، ولو بتوسط عناوين.

كان الجواب على ذلك: أنّ ملاحظة العنوان في الذهن، مرآة للخارج عند جعل الحكم عليه، لا يعني أنّ الحكم يسري إلى الخارج حقيقة؛ وإنّما يعني أنّ العنوان، ملحوظ بما هو صلاة أو غضب؛ لا بما هو صورة ذهنيّة.

و هذا الوجه إذا تمّ، إنّما يدفع التنافي بالتقريب الأوّل؛ أي: بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً؛ فإنّ الأمر بجامع الصلاة، إذا كان يستبطن وجوبات مشروطة بعدد الحصص، فكلّ وجوب، متعلّق بحصّة من حصص الصلاة بهذا العنوان؛ لا بها بما هي حصّة من حصص الغضب؛ فلا تنافي بين الوجوبات المشروطة والنهي بعد افتراض تعدّد العنوان؛ ولكنّ الوجه المذكور، لا يدفع التنافي بالتقريب الثاني الذي أفاده المحقّق النائيني؛ وهو المنافاة بين النهي عن حصّة، والترخيص في التطبيق؛ لأنّ إطلاق الواجب لحالة غضبيّة الصلاة، إذا كان يعني الترخيص في تطبيقه على المقيّد بهذه الحالة، فهو مناف لتحرّم هذه الغضبيّة، لا محالة.

[اجتماع الأمر والنهي بتغاير زمن الفعلية]

الخصوصيّة الثالثة: أن نُسَلِّم بأنّ الخصوصيّتين السابقتين، غير نافعتين لدفع التنافي؛ وأنّ الصلاة في المكان المغضوب، لا يُمكن أن يجتمع عليها أمر ونهي بعنوانين؛ ولكننا نفترض أنّها متعلّقة للأمر والنهي بعنوانين، مع عدم تعاصرها في الفعلية زماناً؛ فيُبحث عمّا إذا كان هذا، نافعا في دفع التنافي، أو لا؛ ومثاله المقصود: حالة طرؤ الاضطرار بسوء الاختيار.

و توضيحه: أن الإنسان، تارة: يدخل إلى الأرض المغصوبة بدون اختياره؛ وأخرى: يدخلها بسوء اختياره؛ و في كلتا الحالتين، يُصبح بعد الدخول مضطراً إلى التصرف في المغصوب بالمقدار الذي يتضمّنه الخروج؛ غير أن هذا المقدار، يكون مضطراً إليه؛ لا بسوء الاختيار في الحالة الأولى؛ و مضطراً إليه بسوء الاختيار في الحالة الثانية؛ و يترتب على ذلك، أن هذا المقدار في الحالة الأولى، يكون مرخصاً فيه من قبل الشارع؛ خلافاً للحالة الثانية؛ لأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي المسؤولية و الإدانة، كما تقدّم؛ و لكنّ النهي ساقط على القول المتقدم: بأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، و ينافيه خطاباً؛ و عليه، فلو كان وقت الصلاة ضيقاً، و كان بإمكان المكلف أن يُصلي حال الخروج، بدون أن تطول بذلك مدّة الخروج، فصلّى بنفس خروجه، فهذه صلاة في المكان المغصوب؛ و لا شكّ في وجوبها في الحالة الأولى؛ لأنّ الخروج، باعتباره مضطراً إليه لا بسوء الاختيار غير منهّي عنه منذ البدء؛ و أمّا في الحالة الثانية، فقد يقال بأنّها منهّي عنها و مأمور بها؛ غير أنّ النهي و الأمر، غير متعاصرين زماناً؛ و من هنا، جاز ثبوتها معاً؛ و ذلك لأنّ النهي، سقط خطاباً بالاضطرار الحاصل بسوء الاختيار؛ و إن لم يسقط عقاباً و إدانة؛ و الأمر توجه إلى الصلاة حال الخروج، بعد سقوط النهي؛ فلم يجتمعا في زمان واحد.

و لكنّ التحقيق: أنّ ذلك، لا يدفع [التنافي] بين الأمر و النهي؛ لأنّ سقوط النهي، لو كان لنسخ و تبدّل في تقدير الملاكات، لأمكن أن يطراً الأمر بعد ذلك؛ و أمّا إذا كان بسبب الاضطرار بسوء الاختيار الذي هو نحو من العصيان، فهذا إنّما يقتضي 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؛ و إذا أنكرنا هذه المنافاة، فالأمر أوضح.

[اجتماع الأمر و النهي بالغيرية و النفسية]

و قد واجه الأصوليون هنا، مشكلة اجتماع الأمر و النهي من ناحية أخرى في المقام؛ و حاصلها: أنه قد افترض كون الخروج، مقدّمة للتخلّص الواجب، من الغضب؛ و مقدّمة الواجب، واجبة؛ فيكون الخروج واجباً فعلاً؛ مع كونه منهياً عنه بالنهي السابق الذي لا يزال فعلياً بخطابه و روحه معاً؛ أو بروحه و ملاكه فقط على الأقل؛ فهل يلتزم بأنّ الخروج ليس مقدّمة للواجب؟ أو بتخصيص في دليل حرمة التصرف في المغضوب على نحو ينفي وجود نهي من أوّل الأمر عن هذه الحرمة من التصرف؟ أو بانخراص في قاعدة وجوب المقدّمة؟ وجوه؛ بل أقوال:

أما الوجه الأوّل: فحاصله، أنّ الخروج و البقاء، متضادّان؛ و الواجب هو ترك البقاء؛ و فعل أحد الضدّين، ليس مقدّمة لترك ضدّه؛ كما تقدّم في الحلقة السابقة؛ و هذا الوجه، حتّى إذا تمّ، لا يُحلّ المشكلة على العموم؛ لأنّ هذه المشكلة، لانواجهها في هذا المثال فقط؛ بل في حالات أخرى لا يمكن إنكار المقدّمة فيها؛ من قبيل من سبّب بسوء اختياره، إلى الوقوع في مرض مهلك ينحصر علاجه بشرب الشراب المحرّم؛ فإنّ مقدّمة الشرب في هذه الحالة، واضحة.

و أما الوجه الثاني: فلا يمكن الأخذ به، إلّا مع قيام البرهان على التخصيص المذكور، بتعدّد أيّ حلّ آخر للمشكلة.

و أمّا الوجه الثالث: فهو المتعيّن؛ و ذلك أن يقال: إنّ المقدّمة من ناحية انقسامها إلى فرد مباح و فرد محرّم، على أقسام:

أحدها: أن تكون منقسمة إلى فردين من هذا القبيل فعلاً؛ و في هذه الحالة، يتّجه الوجوب الغيريّ نحو غير المحرّم خاصّة؛ لأنّ الملازمة التي يُدركها العقل، لاتقتضي أكثر من ذلك.

ثانيها: أن تكون منحصرة أساساً - وبدون دخل للمكلف في ذلك - ، في الفرد المحرّم؛ و في هذه الحالة، يتّجه الوجوب الغيريّ نحو الفرد المحرّم، إذا كان الوجوب النفسيّ، أهمّ من حرّمته؛ و تسقط الحرمة حينئذ.

ثالثها: أن تكون منقسمة أساساً، إلى فرد مباح و فرد محرّم؛ غير أنّ المكلف، عجز نفسه بسوء اختياره عن الفرد المباح؛ و في هذه الحالة، يُدرك العقل أنّ الانحصار في الفرد المحرّم، غير مسوّغ لتوجّه الوجوب الغيريّ نحوه، ما دام بسوء الاختيار؛ فالفرد المحرّم، يظلّ على ما هو عليه من الحرمة، و يكون تعجيز المكلف نفسه عن الفرد المباح من المقدّمة، مع بقاء الفرد المحرّم على حرّمته، تعجيزاً له شرعاً، عن الإتيان بذّي المقدّمة؛ لأنّ المنع شرعاً عن مقدّمة الواجب، تعجيز شرعيّ عن الواجب؛ و لما كان هذا التعجيز حاصلًا بسوء اختيار المكلف، فيسقط الخطاب المتكفّل للأمر بذّي المقدّمة على القول المشهور؛ دون العقاب و الإدانة؛ غير أنّ العقل، يحكم بلزوم تحصيل ذّي المقدّمة؛ و لو بارتكاب المقدّمة المحرّمة؛ لأنّ ذلك أهون الأمرين؛ و هذا، يُؤدّي إلى اضطارره إلى ارتكاب الفرد المحرّم من المقدّمة؛ غير أنّه لما كان منشأ هذا الاضطرار أساساً، سوء الاختيار، فيسقط الخطاب على القول المشهور؛ دون العقاب؛ و ينتج عن ذلك، أنّ الخطابات كلّها، ساقطة فعلاً؛ و أنّ روحها، بما تستتبعه من إدانة و مسؤوليّة، ثابت.

و في كلِّ حالة يثبت فيها امتناع اجتماع الأمر و النهي، لا يختلف الحال في ذلك بين الأمر و النهي النفسيين أو الغيريين أو الغيري مع النفسي؛ لأن ملاك الامتناع، مشترك؛ فكما لا يُمكن أن يكون شيء واحد محبوباً و مبغوضاً لنفسه، كذلك لا يُمكن أن يكون محبوباً لغيره و مبغوضاً لنفسه مثلاً؛ لأنَّ الحبَّ و البغض، متنافيان بسائر أنحاءهما؛ و نحن و إن كنَّا ذهبنا إلى إنكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل و الحكم، و لكنَّا اعترفنا به في مرحلة المبادئ؛ و هذا كاف في تحقيق ملاك الامتناع؛ لأنَّ نكتة الامتناع، تنشأ من ناحية المبادئ؛ و ليست قائمة بالوجود الجعلي للحكمين.

و أما ثمرة البحث في مسألة الاجتماع، فهي أنَّه على الامتناع، يدخل الدليلان المتكفلان للأمر و النهي، في باب التعارض؛ و يُقدَّم دليل النهي على دليل الأمر؛ لأنَّ دليل النهي، إطلاقه شمولي؛ و دليل الأمر، إطلاقه بدلي؛ و الإطلاق الشمولي، أقوى.

و أمّا على القول بالجواز، فلا تعارض بين الدليلين؛ و حينئذ، فإن لم ينحصر امتثال الواجب، بالفعل المشتمل على الحرام، و كانت للمكلف مندوحة في مقام الامتثال، فلا تزاحم أيضاً؛ و إلا وقع التزاحم بين الواجب و الحرام.

و أمّا صحّة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام، فترتبط بما ذكرنا من التعارض و التزاحم؛ بأن يقال: إنَّه إذا بُني على التعارض بين الدليلين، و قدَّم دليل النهي، فلا يصحّ امتثال الواجب بالفعل المذكور؛ سواء كان واجباً توصلياً أو عبادياً؛ لأنَّ مقتضى تقديم دليل النهي، سقوط إطلاق الأمر و عدم شموله له؛ فلا يكون مصداقاً للواجب؛ و أجزاء غير الواجب عن الواجب، على خلاف

القاعدة، كما تقدّم؛ وإذا بُني على عدم التعارض، فينبغي التفصيل بين أن يكون الواجب توصلياً أو عبادياً؛ فإن كان توصلياً، صحّ وأجزأ؛ سواء وقع التضاحم لعدم وجود المندوحة، أو لا؛ لأنّه مصداق للواجب؛ والأمر ثابت به على وجه الترتّب في حالة التضاحم؛ و [ثابت] على الإطلاق في حالة عدم التضاحم و وجود المندوحة؛ وإن كان عبادياً، صحّ وأجزأ كذلك؛ إذا كان مبنى عدم التعارض، هو القول بالجواز، بملاك تعدّد المعنوّن؛ وأمّا إذا كان مبناه القول بالجواز بملاك الاكتفاء بتعدّد العنوان مع وحدة المعنوّن، فقد يُستشكل في الصحّة والإجزاء؛ لأنّ المفروض حينئذ، أنّ الوجود الخارجي، واحد، وأنّه حرام؛ ومع حرّمته، لا يُمكن التقرّب به نحو المولى، فتقع العبادة باطلة؛ لأجل عدم تأتّي قصد القرية؛ لا لمحدور في إطلاق دليل الأمر.

و في كلّ حالة حكمنا فيها بعدم صحّة العمل من أجل افتراض التعارض، فلا يختلف الحال في ذلك بين الجاهل و العالم بها؛ لأنّ التعارض، تابع للتناقض بين الوجوب و الحرمة؛ و هذا التناقض، قائم بين وجوديهما الواقعيّين؛ بقطع النظر عن علم المكلف و جهله؛ و في كلّ حالة حكمنا فيها بعدم صحّة العمل من أجل كونه عبادة، و تعدّر قصد التقرّب به، فينبغي أن يُخصّص البطلان بصورة تنجز الحرمة؛ و أمّا مع الجهل بها و عدم تنجزها، فالتقرّب بالفعل، ممكن؛ فيقع عبادة؛ و لا موجب للبطلان حينئذ.

الخلاصة

- إنّ إمكان أو امتناع اجتماع الأمر و النهي بالإطلاق و التقييد، يرجع إلى القول باستبطان المسألة تخييراً شرعياً و وجوبات مشروطة للحصص؛ و لو بلحاظ عالم المبادئ؛ فلم يُجد اختلاف المتعلّقين بالإطلاق و التقييد، في التغلّب على السبب

الأوّل للتنافي؛ لأنّ وجوب الجامع، يسري ولو بمبادئته، إلى حصص؛ وإن أنكرنا الاستبطان المذكور، أتجه القول بعدم التنافي و جواز الأمر بالمطلق و النهي عن الحصة.

• طريقة الميرزا لإثبات امتناع اجتماع الأمر و النهي بالإطلاق و التقييد: إنّ الأمر بالمطلق، يعني أنّ الواجب، لوحظ مطلقاً من ناحية حصصه؛ و الإطلاق، مؤداه الترخيص في تطبيق الجامع على أيّ واحدة من تلك الحصص؛ و هذا متعدّد بعدد الحصص؛ و عليه، فالترخيص في تطبيق الجامع على الحصة للنهي، ينافي هذا النهي لا محالة؛ لأنّ نفس الحصة، معروضة لها معاً؛ فالتنافي لا يقع بالذات بين النهي عن الحصة و الأمر بالمطلق؛ بل بين النهي عن الحصة، و الترخيص فيها؛ الناتج عن إطلاق متعلّق الأمر.

• يرد على طريقة الميرزا أنّ الإطلاق، ليس ترخيصاً في التطبيق و لا يستلزمه؛ لأنّ حقيقة الإطلاق، عدم لحاظ القيد مع الطبيعة، عندما يراد جعل الحكم عليها؛ و لا يستلزم الترخيص؛ لأنّ عدم لحاظ القيد، إنّما يستلزم عدم المانع من قبل الأمر في تطبيق متعلّقه على أيّ حصة من الحصص؛ و عدم المانع من قبل الأمر شيء، و عدم المانع من قبل جاعل الأمر المساوق للترخيص الفعليّ، شيء آخر؛ و ما ينافي النهي عقلاً، هو الثاني؛ دون الأوّل.

• قد يقال: أنّ تعدّد العنوان، قد يُسبّب جواز اجتماع الأمر و النهي و رفع التنافي بينها؛ إمّا بدعوى دلالته على تعدّد المعنوّن؛ فيدفع التنافي بكلا تقريبيه؛ (أي: بتقريب استبطان الأمر بالجامع للوجوبات المشروطة بالحصص؛ و بتقريب استلزامه الترخيص، في التطبيق على الحصة المنافي للنهي؛ إذ مع تعدّد الوجود الخارجي، لا يجري كلا هذين التقريبيين؛ و لكنّه لا برهان على أنّ مجرد تعدّد العنوان، يكشف عن تعدّد المعنوّن خارجاً؛ لأنّ بالإمكان، انتزاع عنوانين من موجود خارجيّ واحد؛ نعم، إذا ثبت أنّ العنوان، ماهية حقيقية للشيء، تُمثّل حقيقته النوعية، فمن الواضح أنّ تعدّده، يساوق تعدّد الشيء خارجاً؛ إذ لا يمكن أن يكون للشيء الخارجي الواحد، ماهيتان نوعيتان؛ و لكن، ليس كلّ عنوان يُشكّل الماهية النوعية لمعنونه؛ بل كثيراً، يكون من العناوين العرضية

المتزعة)؛ وإما بدعوى تعلّق الأحكام بالعناوين و الصور الذهنية؛ لا بالوجود الخارجي مباشرة؛ فيكفي ذلك في عدم التنافي؛ و هو يدفع التنافي بتقريب الاستبطان؛ و لكن لا يدفع التنافي بتقريب النائيين؛ و هو المنافاة بين النهي عن حصّة، و الترخيص في التطبيق.

• إنّ تغاير زمن الفعلية، لا يدفع التنافي بين الأمر و النهي؛ لأنّ سقوط النهي، لو كان لنسخ و تبدّل في تقدير الملاكات، لأمكن أن يطرأ الأمر بعد ذلك؛ و أمّا إذا كان بسبب الاضطرار بسوء الاختيار الذي هو نحو من العصيان، فهذا إنّما يقتضي 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؛ و إذا أنكرنا هذه المنافاة، فالأمر أوضح.

• إنّ كلّ حالة يثبت فيها امتناع اجتماع الأمر و النهي، لا يختلف الحال في ذلك بين الأمر و النهي النفسيين أو الغيريين أو الغيري مع النفسي؛ لأنّ ملاك الامتناع، مشترك؛ فكما لا يمكن أن يكون شيء واحد، محبوباً و مبغوضاً لنفسه، كذلك لا يمكن أن يكون محبوباً لغيره و مبغوضاً لنفسه مثلاً؛ لأنّ الحبّ و البغض، متنافيان بسائر أنحاءها؛ و نحن و إن كنّا ذهبنا إلى إنكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل و الحكم، و لكننا اعترفنا به في مرحلة المبادئ؛ و هذا كاف في تحقيق ملاك الامتناع؛ لأنّ نكتة الامتناع، تنشأ من ناحية المبادئ؛ و ليست قائمة بالوجود الجعلي للحكمين.

• تظهر ثمرّة البحث عن إمكان اجتماع الأمر و النهي أو امتناعه في أنّه على الامتناع، يدخل الدليلان المتكفلان للأمر و النهي، في باب التعارض؛ و يُقدّم دليل النهي على دليل الأمر؛ لأنّ دليل النهي، إطلاقه شمولي؛ و دليل الأمر، إطلاقه بدلي؛ و الإطلاق الشمولي، أقوى؛ و أمّا على القول بالجواز، فلا تعارض بين الدليلين؛ و حينئذ، فإن لم ينحصر امتثال الواجب، بالفعل المشتمل على الحرام، و كانت للمكلف مندوحة في مقام الامتثال، فلا تزاحم أيضاً؛ و إلّا وقع التزاحم بين الواجب و الحرام؛ و أمّا صحّة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام، فترتبط بها ذكرنا من التعارض و التزاحم؟

الأسئلة

١. هل يرفع اختلاف متعلّقي الأمر و النهي بالإطلاق و التقييد، المنافاة بينهما؟ اشرح الجواب بأدلّته.
٢. ما هي طريقة الميرزا في إثبات التنافي بين الأمر و النهي فيما إذا اختلف متعلّقاها بالإطلاق و التقييد؟ و ما هو الردّ عليها؟
٣. هل يرفع تعدّد العنوان، التنافي بين الأمر و النهي؟ لماذا؟
٤. هل يُؤثّر تغاير زمن الأمر و النهي في رفع التنافي بينهما؟ ارفد الجواب بتفصيل الأدلّة.
٥. هل يُؤثّر تغاير الأمر و النهي أو وحدتها من حيث النفسية و الغيرية في امتناع اجتماعها؟ لماذا؟
٦. اشرح ثمرة البحث عن امتناع اجتماع الأمر و النهي بالتفصيل.

- هل يقتضي وجوب الشيء، حرمة ضده؟

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

وقع البحث في أنّ وجوب شيء، هل يقتضي حرمة ضده؟ أو لا؟

ويراد بالضدّ: المنافي على نحو يشمل الضدّ العامّ و الضدّ الخاصّ.

و يراد بالاقتضاء: استحالة ثبوت وجوب الشيء، مع انتفاء حرمة ضده؛ سواء كانت هذه الاستحالة ناشئة من أنّ أحدهما عين الآخر، أو من أنّ أحدهما، جزء الآخر، أو من الملازمة بينهما.

و المشهور في الضدّ العامّ، هو القول بالاقتضاء؛ وإن اختلف في وجهه:

فقال البعض: أنّه بملاك العينيّة.

و هو غريب؛ لأنّ الوجوب، غير التحريم؛ فكيف يقال بالعينيّة؟

و قد يُوجّه^١ ذلك:

تارة: بأنّ وجوب الشيء عين حرمة الضدّ العامّ، في مقام التأثير؛ لا عينه في عالم الحكم و الإرادة؛ فكما أنّ حرمة الضدّ العامّ، تبعد عنه؛ كذلك وجوب الشيء، يبعد عن ضده العامّ، بنفس مقربيّته نحو الفعل و محرّكيّته إليه؛

و [يُوجَّه] تارة أخرى: بأن النهي عن الشيء، عبارة عن طلب نقيضه؛ فالنهي عن الترك، عبارة عن طلب نقيضه؛ وهو الفعل؛ فصَحَّ أن يقال أن الأمر بالفعل، عين النهي عن الضدّ العامّ.

و يرد على التوجيه الأول، أنه لا يفي بإثبات حرمة الضدّ حقيقة.

و [يرد] على التوجيه الثاني، بأنه يرجع إلى مجرد التسمية؛ هذا مضافاً إلى أن النهي عن شيء، معناه الزجر عنه؛ لا طلب نقيضه.

و قال البعض: أنه بملاك الجزئية و التضمّن؛ لأنّ الوجوب، مركّب من طلب الفعل و المنع عن الترك.

و قد تقدّم في بحث دلالة الأمر على الوجوب، إبطال دعوى التركّب في الوجوب على هذا النحو.

و قال البعض: أنه بملاك الملازمة؛ و ذلك لأنّ المولى بعد أمره بالفعل، يستحيل أن يُرخص في الترك؛ و عدم الترخيص، يساوق التحريم.

و الجواب: أن عدم الترخيص في الترك، يساوق ثبوت حكم إلزامي؛ و هو كما يلائم تحريم الترك، كذلك يلائم إيجاب الفعل؛ فلا موجب لاستكشاف التحريم.

و أمّا الضدّ الخاصّ، فقد يقال: باقتضاء وجوب الشيء لحرمة؛ بأحد دليلين:

الدليل الأول: و هو مكوّن من مقدّمات:

الأولى: أن الضدّ العامّ للواجب، حرام.

الثانية: أن الضدّ الخاصّ، ملازم للضدّ العامّ.

الثالثة: أن كل ما هو ملازم للحرام، فهو حرام.

و يبطل هذا الدليل، بإنكار مقدمته الأولى، كما تقدم؛ و بإنكار المقدمة الثالثة؛ إذ لا دليل عليها.

الدليل الثاني: و هو مكوّن من مقدمات أيضاً:

الأولى: أن ترك أحد الضدّين، مقدّمة لضده.

الثانية: أن مقدّمة الواجب، واجبة؛ و عليه، فترك الضدّ الخاصّ للواجب، واجب.

الثالثة: إذا وجب ترك الضدّ الخاصّ، حرم نقيضه؛ و هو إيقاع الضدّ الخاصّ؛ و بذلك يثبت المطلوب.

و قد نستغني عن المقدمة الثالثة و نكتفي بإثبات وجوب ترك الضدّ الخاصّ؛ لأنّ هذا، يُحقّق الثمرة المطلوبة من القول بالاقتضاء؛ و هي عدم إمكان الأمر بال ضدّ الخاصّ؛ و لو على وجه الترتّب؛ و من الواضح أنّه: كما لا يُمكن الأمر به مع حرّمته، كذلك مع الأمر بنقيضه؛ لاستحالة ثبوت الأمر بالنقيضين معاً.

كما أن المقدمة الثانية، لا تُريد بها إثبات الوجوب الغيريّ للمقدمة في كلّ مراحل الحكم، بما فيها عالم الجعل؛ بل يكفي ثبوته بلحاظ عالم المبادئ؛ و عليه، فهذه المقدمة ثابتة.

و المهمّ إذاً، تحقيق حال المقدمة الأولى؛ و قد برهن عليها بأنّ أحد الضدّين، مانع عن وجود ضده؛ و عدم المانع، أحد أجزاء العلة، فتثبت مقدّميّة عدم أحد الضدّين، بهذا البيان.

و نُجيب على هذا البرهان، بجوابين:

الجواب الأول: يتكفل حلّ الشبهة التي صيغ بها البرهان؛ و بيانه أنّ العلة، مركّبة من المقتضي و الشرط و عدم المانع؛ فالمقتضي، هو السبب الذي يترشّح منه الأثر؛ و الشرط، دخيل في ترشّح الأثر من مقتضيه؛ و المانع، هو الذي يمنع المقتضي من التأثير.

و من هنا، يتوقّف وجود الأثر، على المقتضي و الشرط و عدم المانع؛ و ينشأ عدم الأثر، من عدم المقتضي أو عدم الشرط أو وجود المانع؛ و لكنّه، لا ينشأ من وجود المانع، إلّا في حالة وجود المقتضي؛ لأنّ تأثير المانع، إنّما هو بمنعه للمقتضي عن التأثير؛ و مع عدم وجود المقتضي، لا معنى لهذا المنع؛ و هذا، يعني أنّ المانع، إنّما يكون مانعاً، إذا أمكن أن يعاصر المقتضي؛ لكي يمنعه عن التأثير؛ و أمّا إذا استحال أن يعاصره، استحالت مانعيّته له؛ و بالتالي، لا يكون عدمه، من أجزاء العلة؛ و على هذا الأساس، إذا لاحظنا الصلاة بوصفها ضدّاً لإزالة النجاسة عن المسجد، نجد أنّ المقتضي لها، هو إرادة المكلف؛ و استحيل أنّ تجتمع الإزالة مع إرادة المكلف للصلاة؛ و هذا، معناه أنّ مانعيّة الإزالة عن الصلاة، مستحيلة؛ فلا يُمكن أن يكون عدمها، أحد أجزاء العلة؛ و إن شئت قلت: إنّّه مع وجود الإرادة للصلاة، لا حالة منتظرة؛ و مع عدمها، لا مقتضي للصلاة؛ ليُفترض كون الإزالة، مانعة عن تأثيره.

فإن قيل: كيف تُنكرون أنّ الإزالة، مانعة؛ مع أنّها لو لم تكن مانعة، لاجتمعت مع الصلاة؛ و المفروض عدم إمكان ذلك.

كان الجواب: أنّ المانعيّة التي تجعل المانع علة لعدم الأثر، و تجعل عدم المانع، أحد أجزاء العلة للأثر، إنّما هي مانعيّة الشيء عن تأثير المقتضي في توليد الأثر؛

و قد عرفت أن هذه المانعية، إنما تثبت لشيء، بالإمكان معاصرته للمقتضي؛ و أما المانعية بمعنى مجرد التمانع و عدم إمكان الاجتماع في الوجود - كما في الضدين - ، فلا دخل لها في التأثير؛ إذ متى ما تمّ المقتضي لأحد التمانعين بهذا المعنى مع الشرط، و انتفى المانع عن تأثير المقتضي، أثره لا محالة، في وجود أحد التمانعين، و نفى الآخر؛ و نتيجة ذلك، أن وجود أحد الضدين، مع عدم ضده، في رتبة واحدة؛ و لا مقدمية بينها.

الجواب الثاني: أن افتراض المقدمية، يستلزم الدور؛ كما أشرنا إليه في الحلقة السابقة؛ فلاحظ.

و عليه، فالصحيح: أن وجوب شيء، لا يقتضي حرمة ضده الخاص.

و أما ثمرة هذا البحث: فهي - كما أشرنا في الحلقة السابقة - تشخيص حكم الصلاة المضادة لواجب أهم، إذا اشتغل بها المكلف، و ترك الأهم؛ و كذلك أي واجب آخر مزاحم من هذا القبيل؛ فإذا قلنا بالاقتضاء، تعذر ثبوت الأمر بالصلاة؛ و لو على وجه الترتب؛ فلا تصح؛ و إذا لم نقل بالاقتضاء، صحّت بالأمر الترتبي.

و بصيغة أشمل في صياغة هذه الثمرة: أنه على القول بالاقتضاء، يقع التعارض بين دليلي الواجبين المتزاحمين؛ لأنّ كلاً من الدليلين، يدلّ بالالتزام، على تحريم مورد الآخر؛ فيكون التنافي، في أصل الجعل؛ و هذا، ملاك التعارض؛ كما مرّ بنا؛ و أمّا على القول بعدم الاقتضاء، فلا تعارض؛ لأنّ مفاد كلّ من الدليلين، ليس إلّا وجوب مورده؛ و هو وجوب مشروط بالقدرة، و عدم الاشتغال بالمزاحم كما تقدّم؛ و لا تنافي بين وجوبين من هذا القبيل، في عالم الجعل.

الخلاصة

- ضد الشيء: هو المنافي له على نحو يشمل الضد العام وال ضد الخاص.
- اقتضاء وجوب الشيء، لحرمة ضده: المقصود منه، استحالة ثبوت وجوب الشيء، مع انتفاء حرمة ضده؛ سواء كانت هذه الاستحالة، ناشئة من أن أحدهما عين الآخر، أو من أن أحدهما، جزء الآخر، أو من الملازمة بينهما.
- المشهور أن وجوب شيء يقتضي حرمة ضده العام؛ إلا أن التبريرات المذكورة له، إمّا بملاك العينية، فهو غريب؛ لأن الوجوب، غير التحريم؛ ولا يتجه في تبريره لحاظه في مقام التأثير؛ حيث لا يفي بإثبات الحرمة حقيقة؛ ولا تفسيره بأن النهي عن شيء، طلب نقيضه؛ فإنه مجرد تسمية؛ وأما تبريره بملاك الجزئية والتضمن، فمردود بإبطال دعوى التركب في الوجوب على هذا النحو؛ وأما تبريره بملاك الملازمة بين عدم الترخيص والتحريم؛ فإنه كما يلائم تحريم الترك، يلائم إيجاب الفعل.
- إن وجوب شيء، لا يقتضي حرمة ضده الخاص؛ لأننا نُنكر ملازمة الضد الخاص للضد العام وحرمة كل ما كان ملازماً للحرام؛ ولأن عدم الضد، ليس أحد أجزاء العلة؛ وذلك أن مانعية الضد، مشروطة بمعاصرته للمقتضي؛ وهي مستحيلة؛ ومجرد التنازع، مع إمكان الاجتماع في الوجود، لا دخل له في التأثير؛ على أن مقدمية ترك الضد لضده، تستلزم الدور.
- إن ثمره القول بالافتضاء، وقوع التعارض بين دليلي الواجبين المتزامين؛ لأن كلاً من الدليلين، يدل بالالتزام، على تحريم مورد الآخر؛ فيكون التنافي، في أصل الجعل؛ وهو ملاك التعارض؛ وأما على القول بعدم الاقتضاء، فلا تعارض؛ لأن مفاد كل من الدليلين، ليس إلّا وجوب مورده؛ وهو وجوب مشروط بالقدرة، وعدم الاشتغال بالمزاحم كما تقدم؛ ولا تنافي بين وجوبين من هذا القبيل، في عالم الجعل.

الأسئلة

١. ما هو المقصود من اقتضاء وجوب الشيء لحرمته ضده؟
٢. هل يقتضي وجوب شيء، حرمة ضده العام؟ ما هو رأي المشهور في ذلك؟
٣. اذكر التبريرات المذكورة لاقتضاء وجوب الشيء لحرمته ضده العام؛ و اذكر الردود عليها.
٤. هل يقتضي وجوب شيء، حرمة ضده الخاص؟
٥. اذكر أدلة القائلين باقتضاء وجوب الشيء، لحرمته ضده الخاص.
٦. ما هي ثمرة القول باقتضاء وجوب الشيء، حرمة ضده أو القول بعدمه.

- هل تقتضي حرمة العبادة، بطلانها؟ وكيف بذلك في حرمة المعاملة؟

اقتضاء الحرمة لبطلان

لا شكّ في أنّ النهي المتعلّق بالعبادة أو بالمعاملة إرشاداً إلى شرط أو مانع، يكشف عن البطلان، بفقد الشرط أو وجود المانع؛ وإنّما الكلام في الحرمة التكليفيّة و اقتضاءها: لبطلان العبادة؛ بمعنى عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال؛ و: لبطلان المعاملة؛ بمعنى عدم ترتّب الأثر عليها.

فهنا مبحثان:

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة

و المعروف بينهم: أنّ الحرمة، تقتضي بطلان العبادة؛ و يُمكن أن يكون ذلك لأحد الملاكات التالية:

الأول: أنّها تمنع عن إطلاق الأمر خطاباً و دليلاً، متعلّقتها؛ لامتناع الاجتماع؛ و مع خروجه عن كونه مصداقاً للواجب، لايجزي عنه؛ و هو معنى البطلان.

الثاني: أنّها تكشف عن كون العبادة، مبعوضة للمولى؛ و مع كونها مبعوضة، يستحيل التقربّ بها.

الثالث: أنها تستوجب حكم العقل بقبح الإتيان بمتعلقها؛ لكونه معصية مبعّدة عن المولى؛ ومعها، يستحيل التقرب بالعبادة.

وهذه الملاكات، على تقدير تماميتها، تختلف نتائجها؛ فنتيجة الملاك الأول، لا تختص بالعبادة؛ بل تشمل الواجب التوصلّي أيضاً؛ ولا تختص بالعالم بالحرمة؛ بل تشمل حالة الجهل أيضاً؛ ولا تختص بالحرمة النفسية، بل تشمل الغيرية أيضاً.

و نتيجة الملاك الثاني، تختص بالعبادة - إذ لا يعتبر قصد القرابة في غيرها - ، وبالعالم بالحرمة؛ لأن من يجهل كونها مبعوضة، يُمكنه التقرب.

و نتيجة الملاك الثالث، تختص بالعبادة، وبفرض تنجز الحرمة؛ و أيضاً، تختص بالنهي النفسي؛ لأن الغيري، ليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بقبح المخالفة؛ كما تقدّم في مبحث الوجوب الغيري.

ثمّ إذا افترضنا أنّ حرمة العبادة، تقتضي بطلانها، فإن تعلقت بالعبادة بكاملها، فهو ما تقدّم؛ وإن تعلقت بجزئها: بطل هذا الجزء؛ لأنّ جزء العبادة، عبادة؛ و: بطل الكلّ، إذا اقتصر على ذلك الفرد من الجزء؛ و أمّا إذا أتى بفرد آخر غير محرّم من الجزء، صحّ المركّب، إذا لم يلزم من هذا التكرار للجزء، محذور آخر من قبيل الزيادة المُبطلة لبعض العبادات؛ و إن تعلقت الحرمة بالشرط، نُظر إلى الشرط؛ فإن كان في نفسه عبادة - كالوضوء - ، بطل و بطل المشروط بتبعه؛ و إلا، لم يكن هناك موجب لبطلانه؛ و لا لبطلان المشروط؛ أمّا الأول، فلعدم كونه عبادة؛ و أمّا الثاني، فلأنّ عباديّة المشروط، لا تقتضي بنفسها، عباديّة الشرط و لزوم الإتيان به على وجه قربي؛ لأنّ الشرط و القيد، ليس داخلاً تحت الأمر النفسي المتعلّق بالمشروط و المقيّد؛ كما تقدّم في محله.

اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة

و تُحلَّل المعاملة إلى: السبب و المسبَّب؛ و الحرمة، تارة: تتعلَّق بالسبب؛ و أخرى: بالمسبَّب؛ فإن تعلَّقت بالسبب، فالمعروف بين الأصوليين، أنها لا تقتضي البطلان؛ إذ لا منافاة بين أن يكون الإنشاء و العقد، مبغوضاً، و أن يترتَّب عليه مسبِّبه و مضمونه.

و إن تعلَّقت بالمسبَّب - أي: بمضمون المعاملة الذي يراد التوصل إليه بالعقد باعتباره فعلاً بالواسطة للمكلف و أثراً تسببياً له - ، فقد يقال بأنَّ ذلك، يقتضي البطلان لوجهين:

الأول: أنَّ هذا التحريم، يعني مبغوضيَّة المسبَّب؛ أي: التملك بعوض في مورد البيع مثلاً؛ و من الواضح أنَّ الشارع إذا كان يُبغض أن تنتقل ملكيَّة السلعة للمشتري، فلا يُعقل أن يحكم بذلك؛ و عدم الحكم بذلك، عبارة أخرى عن البطلان.

و الجواب: أنَّ تملك المشتري للسلعة، يتوقَّف على أمرين:

أحدهما: إيجاد المتعاملين، للسبب؛ و هو العقد.

و الآخر: جعل الشارع للمضمون؛ و قد يكون غرض المولى، متعلِّقاً بإعدام المسبَّب من ناحية الأمر الأوَّل خاصَّة؛ لا بإعدامه من ناحية الأمر الثاني؛ فلا مانع من أن يُجرِّم المسبَّب على المتعاملين، و يجعل - بنفسه - المضمون، على تقدير تحقُّق السبب.

الثاني: ما ذكره المحقِّق النائيني؛ من أنَّ هذا التحريم، يساوق الحجر على المالك، و سلب سلطنته على نقل المال؛ فيُصبح حاله، حال الصغير؛ و مع الحجر، لاتصحَّ المعاملة^١.

١. راجع: فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٧٢.

و الجواب: أنّ الحجر على شخص، له معنيان:

أحدهما: الحجر الوضعي؛ بمعنى الحكم بعدم نفوذ معاملاته.

و الآخر: الحجر التكليفي؛ بمعنى منعه.

فإن أريد أنّ التحريم، يساوق الحجر بالمعنى الأوّل، فهو أوّل الكلام؛ و إن أريد أنّه يساوقه بالمعنى الثاني، فهو مسلّم؛ و لكنّ من قال أنّ هذا يستتبع الحجر الوضعي، فالظاهر أنّ تحريم المسبّب، لا يقتضي البطلان؛ بل قد يقتضي الصحّة؛ كما أشرنا في حلقة سابقة.

الخلاصة

- المعروف، اقتضاء حرمة العبادة بطلانها؛ إمّا لأنّها تمنع عن إطلاق الأمر خطاباً و دليلاً، لمتعلّقها؛ لامتناع الاجتماع؛ و مع خروجه عن كونه مصداقاً للواجب، لا يجزي عنه؛ و هو معنى البطلان؛ فلا تختصّ بالعبادة؛ بل تشمل الواجب التوصلّي أيضاً؛ و لا تختصّ بالعالم بالحرمة؛ بل تشمل حالة الجهل أيضاً؛ و لا تختصّ بالحرمة النفسية، بل تشمل الغيرية أيضاً؛ و إمّا لأنّها تكشف عن كون العبادة، مبغوضة للمولى؛ و مع كونها مبغوضة، يستحيل التقرب بها؛ فتختصّ بالعبادة. إذ لا يعتبر قصد القرية في غيرها. ، و بالعالم بالحرمة؛ لأنّ من يجهل كونها مبغوضة، يُمكنه التقرب؛ و إمّا لأنّها تستوجب حكم العقل بقبح الإتيان بمتعلّقها؛ لكونه معصية مُبعدة عن المولى؛ و معه، يستحيل التقرب بالعبادة؛ فتختصّ بالعبادة، و بفرض تنجز الحرمة؛ و أيضاً، تختصّ بالنهي النفسي؛ لأنّ الغيري، ليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بقبح المخالفة؛ و إن تعلّقت بجزئها: بطل هذا الجزء؛ لأنّ جزء العبادة، عبادة؛ و: بطل الكلّ، إذا اقتصر على ذلك الفرد من الجزء؛ و أمّا إذا أتى بفرد آخر غير محرّم من الجزء، صحّ المركّب، إذا لم يلزم من هذا التكرار للجزء، محذور آخر من قبيل الزيادة

المُبطلة لبعض العبادات؛ وإن تعلّقت الحرمة بالشرط، فإن كان في نفسه عبادة - كالوضوء - ، بطل وبطل المشروط بتبعه؛ وإلا، لم يكن هناك موجب لبطلانه لعدم كونه عبادة؛ و لا موجب لبطلان المشروط؛ لأنّ عباديّة المشروط، لاتقتضي بنفسها، عباديّة الشرط و لزوم الإتيان به على وجه قربيّ؛ لأنّ الشرط و القيد، ليس داخلاً تحت الأمر النفسيّ المتعلّق بالمشروط والمقيّد.

- المعروف بين الأصوليين، أنّ حرمة السبب في المعاملة، لاتقتضي البطلان؛ إذ لا منافاة بين أن يكون الإنشاء و العقد، مبعوضاً، وأن يترتب عليه مسببه و مضمونه.
- الظاهر أنّ تحريم المسبّب، لا يقتضي البطلان؛ خلافاً لما يقال من أنّ مبعوضيته، تساوي عدم حكم الشارع به و بطلانه؛ فإنّ المولى، قد يكون غرضه متعلّقاً بإعدام المسبّب من ناحية إيجاد المتعاملين للسبب؛ لا بإعدامه من ناحية جعله للمضمون؛ فلا مانع من أن يُجرّم المسبّب على المتعاملين، و يجعل - بنفسه - المضمون، على تقدير تحقّق السبب؛ و خلافاً لرأي النائيّ في أنّه يساوق الحجر المؤدّي إلى بطلان المعاملة؛ لإنكار الحجر الوضعيّ و عدم نفوذ المعاملة؛ و أمّا الحجر التكليفيّ فهو الفرض.

الأسئلة

١. اذكر الملاكات في القول باقتضاء حرمة العبادة بطلانها، و اشرح نتائجها.
٢. إذا تعلّقت الحرمة بشرط العبادة، فهل تقتضي بطلانها؟ كيف و لماذا؟
٣. هل تبطل العبادة بحرمة جزئها؟ بناء على القول باقتضاء حرمتها للبطلان؟
٤. فصل الكلام في اقتضاء حرمة المعاملة للبطلان، بين حرمة سببها و حرمة مسببها.
٥. هل يدلّ حرمة المسبّب في المعاملة، على بطلانها؟ كيف و لماذا؟
٦. هل يساوق حرمة المسبّب في المعاملة، الحجر عنها و عدم صحّتها لذلك؟ لماذا؟

- هل هناك ملازمة بين حكم العقل و حكم الشارع؟ أي أقسام الدليل العقلي حجة؟

الملازمة بين حكم العقل و حكم الشارع

يُقسَّم الحكم العقليّ، إلى قسمين:

أحدهما: الحكم النظريّ؛ وهو إدراك ما يكون واقعاً.

والآخر: الحكم العمليّ؛ وهو إدراك ما ينبغي أو ما لا ينبغي أن يقع.

و بالتحليل، نلاحظ رجوع الثاني إلى الأوّل؛ لأنّه إدراك لصفة واقعيّة في

الفاعل؛ وهي أنّه ينبغي أن يقع؛ وهو الحسن؛ أو: لا ينبغي؛ وهو القبح.

و على هذا، نعرف أنّ الحسن أو القبح، صفتان واقعيّتان، يُدرکہما العقل؛ كما

يُدرک سائر الصفات و الأمور الواقعيّة؛ غير أنّهما، تختلفان عنها في اقتضائهما

بذاتها جرياً عملياً معيّناً؛ خلافاً للأمر الواقعيّة الأخرى.

و على هذا الأساس، يُمكن أن يقال: إنّ الحكم النظريّ، هو إدراك الأمور

الواقعيّة التي لا تقتضي بذاتها، جرياً عملياً معيّناً؛ و الحكم العمليّ، هو إدراك

الأمر الواقعيّة التي تقتضي بذاتها ذلك؛ و يدخل إدراك العقل للمصلحة

و المفسدة، في الحكم النظريّ؛ لأنّ المصلحة، ليست بذاتها مقتضية للجري

العمليّ؛ و يختصّ الحكم العمليّ من العقل، بإدراك الحسن و القبح.

و سنتكلّم فيما يلي، عن الملازمة بين كلا هذين القسمين من الحكم العقليّ

و حكم الشارع.

الملازمة بين الحكم النظري و حكم الشارع

لا شكّ في أنّ الأحكام الشرعيّة، تابعة للمصالح و المفسد؛ و أنّ الملاك، متى ما تمّ بكلّ خصوصيّاته و شرائطه، و تجرّد عن الموانع عن التأثير، كان بحكم العلة التامة الداعية للمولى إلى جعل حكم على طبقه، وفقاً لحكمته (تعالى)؛ و على هذا الأساس، فمن الممكن نظرياً، أن نفترض إدراك العقل النظريّ لذلك الملاك، بكلّ خصوصيّاته و شؤونه؛ و في مثل ذلك، يُستكشف الحكم الشرعيّ لا محالة؛ استكشافاً لميماً؛ أي: بالانتقال من العلة إلى المعلول.

و لكنّ هذا الافتراض، صعب التحقق من الناحية الواقعيّة، في كثير من الأحيان؛ لضيق دائرة العقل، و شعور الإنسان بأنّه محدود الاطلاع؛ الأمر الذي يجعله يحتمل غالباً، أن يكون قد فاته الاطلاع على بعض نكات الموقف؛ فقد يُدرك المصلحة في فعل، و لكنّه لا يجزم عادة بدرجتها و بمدى أهميّتها، و بعدم وجود أيّ مزاحم لها؛ و ما لم يجزم بكلّ ذلك، لا يتمّ الاستكشاف.

الملازمة بين الحكم العملي و حكم الشارع

عرفنا أنّ مرجع الحكم العمليّ، إلى الحسن و القبح؛ و أنّها أمران واقعيّان، يُدركهما العقل؛ و قبل الدخول في الحديث عن الملازمة، ينبغي أن نقول كلمة عن واقعيّة هذين الأمرين:

فإنّ جملة من الباحثين، فسّر الحسن و القبح، بوصفها حكمين عقلائيّين؛ أي: مجعولين من قبل العقلاء، تبعاً لما يُدركون من مصالح و مفسد للنوع البشريّ؛ فما يروونه مصلحة كذلك، يجعلونه حسناً؛ و ما يروونه مفسدة كذلك، يجعلونه قبيحاً؛ و [أنّ] تميّزهما عن غيرهما من التشريعات العقلائيّة، اتّفاق العقلاء عليهما و تطابقهم على تشريعهما؛ لوضوح المصالح و المفسد التي تدعو إلى جعلها.

و هذا التفسير، خاطيء وجداناً و تجربة؛ أمّا الوجدان، فهو قاض بأنّ قبح الظلم ثابت؛ بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل؛ كما مكان الممكن؛ و أمّا التجربة، فلأنّ الملحوظ خارجيّاً، عدم تبعيّة الحسن و القبح للمصالح و المفساد؛ فقد تكون المصلحة في القبيح أكثر من المفسدة فيه، و مع هذا، يتّفق العقلاء على قبحه؛ فقتل إنسان لأجل استخراج دواء مخصوص من قلبه، يتمّ به إنقاذ إنسانين من الموت، إذا لوحظ من زاوية المصالح و المفساد فقط، فالمصلحة أكبر من المفسدة؛ و مع هذا، لا يشكّ أحد في أنّ هذا، ظلم و قبيح عقلاً؛ فالحسن و القبح إذًا، ليسا تابعين للمصالح و المفساد بصورة بحتة؛ بل لهما واقعيّة تلتقي مع المصالح و المفساد في كثير من الأحيان؛ و تختلف معها أحياناً.

و المشهور بين عمائنا، الملازمة بين الحكم العمليّ العقليّ، و الحكم الشرعيّ؛ و هناك من ذهب إلى استحالة حكم الشارع في موارد الحكم العمليّ العقليّ بالحسن و القبح؛ فهذان اتّجاهان.

أمّا الاتّجاه الأوّل: فقد قرّب بأنّ الشارع، أحد العقلاء و سيّدهم؛ فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء، على حسن شيء و قبحه، فلا بدّ أن يكون الشارع داخلًا ضمن ذلك أيضاً.

و التحقيق: أنّا، تارة: نتعامل مع الحسن و القبح، بوصفها أمرين واقعيين يُدرکہما العقل؛ و أخرى: بوصفها مجعولين عقلائيّين، رعاية للمصالح العامّة؛ فعلى الأوّل، لا معنى للتقريب المذكور؛ لأنّ العقلاء بما هم عقلاء، إنّما يُدركون الحسن و القبح؛ و لا شكّ في أنّ الشارع يُدرک ذلك؛ و إنّما الكلام في أنّه: هل

١. و لكن، للقائلين بعقلائيّة الحسن و القبح أن يردّوا عليه: بأنّ المصلحة هنا، ليست بأكبر من المفسدة، إذا لاحظنا مفسدته في تهديده للنظام الاجتماعيّ.

يجعل حكماً تشريعياً على طبقها؟ أو لا؟ و على الثاني، إن أريد استكشاف الحكم الشرعيّ بلحاظ ما أدركه العقلاء من المصالح العامّة، التي دعّتهم إلى التحسين و التقبيح، فهذا، استكشاف للحكم الشرعيّ بالحكم العقليّ النظريّ؛ لا العمليّ؛ لأنّ مناطه، هو إدراك المصلحة و لا دخل للحسن و القبح فيه؛ و إن أريد استكشاف الحكم الشرعيّ بلحاظ حكم العقلاء و جعلهم الحسن و القبح، فلا مبرّر لذلك؛ إذ لا برهان على لزوم صدور جعل من الشارع، يماثل ما يجعله العقلاء.

و أمّا الاتجاه الثاني: فقد قُرب بأنّ جعل الشارع للحكم في مورد حكم العقل بالحسن و القبح، لغو؛ لكفاية الحسن و القبح للإدانة و المسؤولية و المحرّكيّة.

و يرد على ذلك: أنّ حسن الأمانة و قبح الخيانة مثلاً، و إن كانا يستبطنان درجة من المسؤولية و المحرّكيّة، غير أنّ حكم الشارع على طبقهما، يُؤدّي إلى نشوء ملاك آخر للحسن و القبح؛ و هو طاعة المولى و معصيته؛ و بذلك تتأكّد المسؤولية و المحرّكيّة؛ فإذا كان المولى مهتماً بحفظ واجبات العقل العمليّ بدرجة أكبر ممّا تقتضيه الأحكام العمليّة نفسها، حكم على طبقها؛ و إلّا فلا؛ و بذلك يتّضح أنّه لا ملازمة بين الحكم العقليّ العمليّ و حكم الشارع على طبقه؛ و لا بينه و بين عدم حكم الشارع على طبقه؛ فكلّ الاتجاهين غير تامّ.

[٢.] حجّية الدليل العقليّ

الدليل العقليّ، إن كان ظنيّاً، فهو بحاجة إلى دليل على حجّيته؛ و لا دليل على حجّية الظنون العقلية؛ و أمّا إذا كان قطعياً، فهو حجّة من أجل حجّية القطع.

و نُسب إلى بعضهم، القول بعدم حجّية القطع الناشئ من الدليل العقليّ. وهو بظاهره، غير معقول؛ لأنّ حجّية القطع الطريقيّ، غير قابلة للانفكاك عنه، مهما كان سببه.

و من هنا، حاول بعض الأعلام، توجيهه ثبوتاً؛ بدعوى تحويل القطع من طريقيّ إلى موضوعيّ؛ وذلك بأن يُفترض عدم القطع العقليّ، قيداً في موضوع الحكم المَجْعول؛ فمع القطع العقليّ، لا حكم، ليكون القطع منجزاً له. و يرد على ذلك:

أولاً: أنّ القطع العقليّ الذي يُؤخذ عدمه في موضوع الحكم، هل هو القطع بالحكم المَجْعول؟ أو بالجعل؟ و الأوّل واضح الاستحالة؛ لأنّ القطع بالمَجْعول، يساوق في نظر القاطع، ثبوت المَجْعول فعلاً؛ فكيف يُعقل أن يُصدّق بأنّه يساوق انتفاءه؟ و أمّا الثاني، فلاتنطبق عليه هذه الاستحالة؛ إذ قد يُصدّق القاطع بالجعل بعدم فعليّة المَجْعول، و لكنّ التصديق بذلك هنا، خلاف المفروض؛ لأنّ المفروض، قيام الدليل العقليّ القطعيّ على ثبوت تمام الملاك للحكم؛ فكيف يُعقل التصديق بإناطة الحكم بقيد آخر؛ و بكلمة موجزة: أنّ المكلف إذا كان قاطعاً عقلاً، بثبوت تمام الملاك للحكم، فلا يُمكن أن يُصدّق بإناطته بغير ما قطع عقلاً بثبوتّه؛ و إذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت الملاك للحكم، و لكن على نحو لا يجزم بأنّه ملاك تامّ، و يحتمل دخل بعض القيود فيه، فليس هذا القطع حجّة في نفسه؛ بلا حاجة إلى بذل عناية في تحويله من طريقيّ إلى موضوعيّ.

و ثانياً: أنّ القطع العقليّ، لا يُؤدّي دائماً إلى ثبوت الحكم؛ بل قد يُؤدّي إلى نفيه؛ من قبيل ما يُستدلّ به على استحالة الأمر بالضدّين و لو على وجه الترتّب؛

فماذا يقال بهذا الشأن؟ وهل يُفترض أن المولى يجعل الحكم المستحيل في حق من وصلت إليه الاستحالة بدليل عقلي؟ على الرغم من استحالته؟

فالصحيح إذاً: أن المنع شرعاً، عن حجّية الدليل العقلي القطعي، غير معقول؛ لا بصورة مباشرة؛ ولا بتحويله من القطع الطريقي إلى الموضوعي.

ولكنّ القائلين بعدم حجّية الدليل العقلي، استندوا إلى جملة من الروايات التي نددت بالعمل بالأدلة العقلية، وأكدت على عدم قبول أي عمل غير مبني على الاعتراف بأهل البيت عليهم السلام ونحو ذلك من الألسنة!

و الصحيح: أن الروايات المذكورة، لا دلالة فيها على ما يدعى؛ وإنما هي بصدد أمور أخرى؛ فبعضها بصدد المنع من التعويل على الرأي والاستحسان ونحو ذلك من الظنون العقلية؛ وبعضها بصدد بيان كون الولاية، شرطاً في صحّة العبادة؛ وبعضها بصدد بيان عدم جواز الانصراف عن الأدلة الشرعية، والتوجّه رأساً، إلى الاستدلالات العقلية؛ مع أنّ التوجّه إلى الأدلة الشرعية، كثيراً ما يحول دون حصول القطع من الاستدلال العقلي؛ كما هو الحال في رواية أبان، الواردة في دية أصابع المرأة^٢.

و بهذا، ينتهي البحث في الدليل العقلي؛ وبذلك نختم الكلام في مباحث الأدلة من الحلقة الثالثة؛ وقد كان الشروع فيها في اليوم التاسع عشر من جمادى

١. راجع: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٥، الباب السادس من أبواب صفات القاضي.

٢. أنظر: جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٦، ص ٣٧٨، ح (١٠١٢) و وسائل الشيعة، ج ٢٩، ص ٣٥٢، ح (٣٥٧٦٢)، كلاهما نقلًا عن الكافي (ج ٧، ص ٢٩٩، ح ٦)؛ من لايحضره الفقيه، ج ٤، ص ١١٨، ح ٥٢٣٩؛ تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ١٨٤، ح (١٦٩)٧١.

الثانية ١٣٩٧هـ.؛ و كان الفراغ، في اليوم الثالث و العشرين من شهر رجب ١٣٩٧هـ.؛ و بما ذكرناه، يتمّ الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة؛ و يتلوه الجزء الثاني الذي تكتمل به هذه الحلقة إن شاء الله (تعالى)؛ و هو في مباحث الأصول العمليّة؛ و إلى المولى (سبحانه) نبتهل أن يتقبّل منّا هذا، بلطفه؛ و يوفّقنا لمراضيه؛ و الحمد لله أوّلاً و آخراً.

الخلاصة

- **الحكم العقليّ النظريّ:** هو إدراك الأمور الواقعيّة التي لا تقتضي بذاتها، جرياً عملياً معيّناً؛ و يدخل فيه إدراك العقل للمصلحة و المفسدة؛ لأنّها ليستا بذاتها مقتضيتان للجري العمليّ.
- **الحكم العقليّ العمليّ:** هو إدراك الأمور الواقعيّة التي تقتضي بذاتها جرياً عملياً معيّناً؛ و يختصّ بإدراك الحسن و القبح.
- إنّ تفسير الحسن و القبح، بوصفها حكّمين عقلائيّين و مجعولين من قبيل العقلاء، تبعاً لما يُدركون من مصالح و مفسدات للنوع البشريّ، خاطئ؛ و جداناً: لأنّه قاض بأنّ قبح الظلم ثابت، بقطع النظر عن جعل أيّ جاعل؛ و تجرّبة: لأنّ الملمحوظ خارجياً، عدم تبعيّة الحسن و القبح للمصالح و المفسدات؛ فقد تكون المصلحة في القبح أكثر من المفسدة فيه.
- لا ملازمة بين الحكم العقليّ العمليّ و حكم الشارع على طبقه كما يراه المشهور؛ دون برهان على لزوم صدور جعل من الشارع يباثل ما يجعله العقلاء؛ إلّا أن يكون المقصود ما يُدرّكه العقلاء من الحسن و القبح؛ فهو استكشاف للحكم الشرعيّ بالحكم العقليّ النظريّ؛ لا العمليّ؛ و لا ملازمة بين، عدم حكم الشارع على طبق الحكم العقليّ العمليّ و بينه، باللغوّة؛ لانفتاحها مع تأديته إلى طاعة المولى و تأكّد المسؤوليّة و المحرّكيّة.

• إنّ المنع شرعاً، عن حجّية الدليل العقليّ القطعيّ، غير معقول؛ لا بصورة مباشرة؛ لأنّ حجّية القطع الطريقيّ، غير قابلة للانفكاك عنه؛ ولا بتحويله من القطع الطريقيّ إلى الموضوعيّ؛ لأنّ عدم القطع العقليّ الذي يُفترض قيّداً في موضوع الحكم المعقول، إن كان قطعاً بالمعقول، فاستحالته واضحة؛ وإن كان قطعاً بالجعل، فهو خلاف الفرض في ثبوت تمام الملاك للحكم بالقطع؛ إضافة إلى أن تحويل القطع من الطريقيّ إلى الموضوعيّ، لا يفي بحالة القطع العقليّ فيما يُؤدّي إلى نفيه؛ من قبيل ما يُستدلّ به على استحالة الأمر بالضدّين ولو على وجه الترتّب؛ فهل يُفترض أنّ المولى يجعل الحكم المستحيل في حقّ من وصلت إليه الاستحالة بدليل عقليّ؟ على الرغم من استحالته؟ وأمّا الروايات التي ندّدت بالعمل بالأدلة العقلية، و أكّدت على عدم قبول أيّ عمل غير مبنيّ على الاعتراف بأهل البيت عليهم السلام ونحو ذلك من الألسنة، فلا دلالة فيها على ما يدعى؛ وإنّما هي بصدد أمور أخرى؛ فبعضها بصدد المنع من التعويل على الرأي والاستحسان ونحو ذلك من الظنون العقلية؛ وبعضها بصدد بيان كون الولاية، شرطاً في صحّة العبادة؛ وبعضها بصدد بيان عدم جواز الانصراف عن الأدلّة الشرعية، والتوجّه رأساً، إلى الاستدلالات العقلية؛ مع أنّ التوجّه إلى الأدلّة الشرعية، كثيرأما يحول دون حصول القطع من الاستدلال العقليّ.

الأسئلة

١. عرّف حكمي العقل النظريّ والعمليّ.
٢. هل يصحّ تفسير الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلايين مجموعين من قبلهم؟ لماذا؟
٣. هل القول بالملازمة بين الحكم العقليّ العمليّ وحكم الشارع، صحيح؟ أم القول بعدمها؟ اذكر الاتجاه الصحيح بذكر الأدلّة.
٤. هل يُمكن تصوير منع الحجّية عن الدليل العقليّ القطعيّ؟ اشرح الاتجاهات، مع ذكر الأدلّة ونقدها.
٥. كيف تُفسّر الروايات التي ندّدت بالعمل بالأدلة العقلية؟

فهرس المصادر

القرآن الكريم

أجود التقريرات، تقريرات بحث النائيني (م ١٣٥٥هـ) للخوائي (١٤١٣هـ).

الاحتجاج، للطبرسي، (م ٥٤٨هـ)، النجف الأشرف، ١٣٦٨هـ.

اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، للطوسي (م ٤٦٠هـ) عن الكشي (م قبل ٣٢٥هـ)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٤هـ.

الأربعون، للماحوزي.

الأربعون حديثاً، للشهيد الأول (محمد بن مكّي، م ٧٨٦هـ)، قم: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٧هـ.

إرشاد القلوب، للدليمي (م ٨٠هـ)، قم: منشورات الرضي.

الاستبصار، للطوسي (م ٤٦٠هـ)، طهران: دار الكتب الإسلامية.

الأمالى (المجالس)، للصدوق (م ٣٨١هـ)، طهران: مؤسسة البعثة، الأولى: ١٤١٧.

الأمالى (المجالس)، للمفيد (م ٤٠٣هـ)، قم: منشورات جماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤٠٣هـ.

بحار الأنوار، للمجلسي، (م ١١١١هـ)، بيروت: مؤسسة الوفاء، الثانية: ١٤٠٣هـ.

بحر الفوائد، للأشتياني، (م ١٣١٩هـ).

بصائر الدرجات الكبرى، للصفار (م ٢٩٠هـ)، طهران: منشورات الأعلمي، ١٤٠٤هـ.

تحف العقول، للحراني (م ٤٠هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الثانية: ١٤٠٤هـ.

تفسير العياشي (م ٣٢٠هـ)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.

تفسير القمي، على بن ابراهيم القمي (م حدود ٣٢٩ هـ)، قم: مؤسسة دار الكتاب، الثالثة: ١٤٠٤ هـ.

تهذيب الأحكام، للطوسي (م ٤٦٠ هـ)، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠ هـ.

جامع أحاديث الشيعة، للبروجردي (١٣٨٣ هـ)، قم: المطبعة العلمية، ١٣٩٩ هـ.

جامع المقاصد، للكركي (م ٣٩٠ هـ)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، الأولى: ١٤٠٨ هـ.

الخصال، للصدوق (م ٣٨١ هـ)، قم: منشورات جماعة المدرسين بقم المقدسة، الأولى: ١٤٠٣ هـ.

الدرة الباهرة، للشهيد الأول، (م ٧٨٦ هـ)، قم: انتشارات زائر، الأولى: ١٣٧٩ ش.

زبدة الأصول، للشيخ البهائي (م ١٠٣١ هـ)، تحقيق: فارس حسون.

سفن ابن حاجة، للقزويني، (م ٢٧٣ هـ)، بيروت: دار الفكر.

سفن أبي داود، للسجستاني، (م ٢٧٥ هـ)، بيروت: دار الفكر، الأولى: ١٤١٠ هـ.

سفن الترمذي، (م ٢٧٩ هـ)، بيروت: دار الفكر.

سفن الدارمي، (م ٢٥٥ هـ)، دمشق: باب البريد، ١٣٤٩ هـ.

السفن الكبرى، للنسائي (م ٣٠٣ هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى: ١٤١١ هـ.

سفن النسائي، (م ٣٠٣ هـ)، بيروت: دار الفكر، ١٣٤٨ هـ.

شرح صحيح مسلم، للنووي (م ٦٧٦ هـ)، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ.

صحيح البخاري (م ٢٥٦ هـ)، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١ هـ.

صحيح مسلم (م ٢٦١ هـ)، بيروت: دار الفكر.

صحيفة الرضا عليه السلام.

عمدة الداعي، لأحمد بن فهد الحلبي (م ٨٤١ هـ)، قم: مكتبة الوجداني.

عمدة القارئ، للعيني (م ٨٥٥ هـ).

عوالي اللآلي العزيزية، للأحسائي (ابن أبي جهور: م حدود ٨٨٠ هـ)، قم: مطبعة سيد الشهداء،

الأولى: ١٤٠٣ هـ.

- الغبية، للطوسي (م ٤٦٠ هـ)، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، الأولى: ١٤١١ هـ.
- فوائد الأصول، للشيخ الأنصاري (م ١٢٨١ هـ)، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الأولى: ١٤١٩ هـ.
- الفصول الفروية، للحائري (م ١٢٥٠ هـ)، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ.
- فوائد الأصول، تقارير بحث النائيي (م ١٣٥٥ هـ) للكاظمي (م ١٣٦٥ هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤٠٤ هـ.
- فضاء الحقوق، للصوري (م ٦ هـ)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٨ هـ.
- القواعد الفقهية، للجنوردي (م ١٣٩٥ هـ)، قم: نشر الهادي عليه السلام، الأولى: ١٤١٩ هـ.
- قوانين الأصول، للميرزا القمي (م ١٢٣١ هـ).
- الكافي، للكليي، (م ٣٢٩ هـ)، طهران: دار الكتب الإسلامية، الثالثة: ١٣٨٨ هـ.
- كفاية الأصول، للأخوند الخراساني (م ١٣٢٩ هـ)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، الأولى: ١٤٠٩ هـ.
- كمال الدين وتمام النعمة، للصدوق (م ٣٨١ هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤٠٥ هـ.
- مجمع الزوائد، للهيتمي (م ٨٠٨ هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ.
- المحاسن، للبرقي (م ٢٨٤ هـ)، طهران: دار الكتب الإسلامية.
- محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث الخوئي (١٤١٣ هـ) للقباض، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الأولى: ١٤١٩ هـ.
- مستدرك الوسائل، للنوري، (م ١٣٢٠ هـ)، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام، الأولى: ١٤٠٨ هـ.
- مستدرك سفينة البحار، للنهائي (م ١٤٠٥ هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
- المسند، للشافعي، (م ٢٠٤ هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- مسند أحمد (م ٢٤١ هـ)، بيروت: دار صادر.
- مطرح الأنظار، للشيخ الأعظم الأنصاري (م ١٢٨١ هـ).
- مقالات الأصول، لأغا ضياء العراقي (م ١٣٦١ هـ)، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الأولى: ١٤١٤ هـ.

من لايحضره الفقيه، للصدوق (م ٣٨١هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين
بقم المقدسة، الثانية.

نهاية الدراية، للإصفهاني (م ١٣٦١ هـ)، قم: انتشارات سيّد الشهداء، الأولى: ١٣٧٤
- ١٣٧٥ ش.

هداية المسترشدين، للرازي الإصفهاني (م ١٢٤٨ هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة
المدرسين بقم المقدسة.

وسائل الشيعة، للعالمي، (م ١١٠٤ هـ)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، الثانية: ١٤١٤ هـ.